

STUDIA UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA str. M. Kogălniceanu nr.1 Telefon : 194315

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE

I.

DARRYL REED, Ethics, Social Science Analysis and Transition Processes	3
CORINA BENEĂ, Tipuri de probleme în cunoașterea științifică	19

II.

DAN EUGEN RAȚIU, Tipuri de probleme în cunoașterea științifică	43
ELENA ANGHEL, Substanță și cauzalitate la Aristotel	55
VIRGIL CIOMOȘ, Heidegger și Aristotel (III) un dialog ocultat	65
VASILE MUSCĂ, Pasiunile sufletului: o comparație între Descartes și Spinoza	87
ION MAXIM DANCIU, Sociologie și antropologie la Eugeniu Speranția	105

III. Libri

Cornel Hărănguș, <i>Discursul ontologic în filosofie (Ionel Narița)</i>	121
---	-----

"ETHICS, SOCIAL SCIENCE ANALYSIS AND TRANSITION PROCESSES"**DARRYL REED**

Introduction. The "revolutions of 1989", signaling as they did the "collapse of communism" and the beginning of transition processes to political democracy and market economies, have inevitably raised a wide range of ethical issues. Perhaps, most significant among these are systemic issues in the fields of political and economic ethics, which are, issues concerning the relative moral merit of different types of political and economic institutions and practices. In order to examine such complex questions, it would appear evident that ethics would need recourse to the social sciences. Yet, the task of incorporating the social sciences into normative ethical analysis may be more involved than is commonly understood. The purpose of this paper is to examine the role that social sciences play in the analysis of ethical issues in the transition processes currently underway in Eastern Europe.

Normative Ethical Analysis. *What is Ethics?* The nature of ethics as an academic discipline is not undisputed. What ethics does, can or should entail are questions very much open to debate. In addressing this question about the nature of ethics, a distinction is often made between three potential fields of study which examine questions of morality (Frankena, 1973). First, there is the social science analysis of the morality phenomenon and the role it plays in human societies. Such examination (which problematises the social function and effects of morality rather than the appropriateness of normative judgements) can involve a range of different disciplines, e.g., anthropology, history, sociology, psychology, etc. Second, there is the philosophical investigation into the semantical, logical and epistemological questions and issues which relate to the possibility of making normative judgements. This field of inquiry, because of its focus on the analysis of the conditions of possibility for ethics, is frequently referred to as 'meta-ethics'. A third potential aspect of the study of morality, and the one which most people commonly associate with ethics, involves the normative evaluation of human behaviour. Two broad tasks of normative ethics can be distinguished. On one hand, there is the development of normative theory. While this may involve different tasks depending upon the form of normative theory developed, all normative theory must give an account to the manner in which normative judgements are made, offer some grounding for this account and provide some explanation of the criteria (norms, principles values) which

may or may not guard normative judgements. On the other hand, there is the analysis of individual cases. Here the foci include the examination of the ethical issues involved in particular events and practices, the evaluation of how well particular practices conform to given ethical standards, and how conformity may be more effectively promoted in individual cases. Our investigation primarily concerns itself with this third element of the study of morality, viz, normative ethics.

To the degree that normative ethics may focus on human behaviour as it occurs in different activities and relationships, a number of sub-fields of normative ethics may be distinguished. Such distinctions between different sub-fields are necessarily flexible and relatively arbitrary to the degree that they are dependent upon the definition of the focus of the inquiry and the degree that different fields of human activity may be interrelated. Historically, a number of distinctions have arisen. In theological ethics, for example, it is common to distinguish between personal and relational ethics, on one side, and social ethics, on the other. More recently, ethics have seen the emergence of a variety of sub-fields in the form of 'professional ethics', e.g., legal, bio-medical, engineering, etc. (While a somewhat ambiguous case, it was 'business ethics' which seems to have provided the model and spurred the development of many of these new professional ethics). Another recent phenomenon has been the rise of environmental and development ethics. Our primary interest in this paper will be on issues in 'political ethics' and 'economic ethics'. In focusing on political and economic ethics, we understand these 'sub-fields' to be broader than 'professional ethics' are so far as they address both systemic and non-systemic questions (relating to the political and economic realms respectively).

A basic presupposition of all theories of normative ethics is that it is both possible and meaningful to make normative judgements. Different traditions, however, disagree on what making normative judgements involves and the criteria upon which such judgements are to be made. In developing a normative ethical theory, then, there are two inevitable tasks to be confronted. On one hand there is the question of the elaboration of criteria for making ethical judgements. On the other hand, there is the question of how these criteria are to be grounded¹.

Beginning with the latter question, four basic approaches to grounding ethical judgements can be distinguished, viz, revelation, intuition, sentiment and reason. Perhaps, the oldest manner for grounding normative ethical judgements is the appeal to revelation. What is

¹ A related question which cannot be dealt with here has to do with the 'normative force' of different understandings of ethics, i.e. the question of what makes moral activity moral.

characteristic of this approach is that it is a higher source which makes known (reveals) the normative criteria and that this revelation is generally given to an individual or small number of individuals who then share it with the larger community. (It is frequently held in some traditions that revelation cannot contradict reason, and that aspects of revelation may also be attainable through reason. This position is first explicitly elaborated by Aquinas and remains the official position of Roman Catholicism). Intuition, as a second form of grounding of moral judgement, imputes the capacity to human persons (through the faculty of conscience) to know directly what decisions are morally commendable. As such, it differs from revelation in the fact that intuition is necessarily directly available to all moral agents (and in the fact that it doesn't need to involve any higher source which imparts the intuition attained). Many normative ethical theories which appeal to rational arguments are, either reflectively nor unreflectively, ultimately based upon some form of intuition². A third basis for grounding normative ethics involves an appeal to moral sentiments. This tradition goes back to Hume who argued that humans were endowed with 'moral sentiments' which impelled them to action. Darwin develops Hume's materialist argument for this position by interpreting it in terms of his theory of evolution. (This understanding is frequently used today to try to ground environmental ethical theories).

Reason provides a final (and in philosophy a much more common) source of grounding ethical judgements. Reason, however, is not an unproblematic concept. Different traditions in philosophy have disagreed over the years both about the nature and limits of human reason. In the field of ethics these disagreements can be seen, first, in terms of the question of the possibility of establishing universal ethics and, second, in terms of the basis upon which universality is to be established. In terms of the limits of reason it is classical Greek, scholastic and rationalist philosophy which have been most optimistic. They have generally held that individual reflection is able to discern objective moral principles. Towards the end of the 18th century, however, the power of individual reason came increasingly under attack. In a practical manner, conservatives argued that, because individuals were susceptible to errors of judgement, reason was best conceived of as incorporated in social institutions which have evolved only slowly over time rather than in the thought systems of individual philosophers and the artificial plans for new political and economic institutions. This position was given a strong theoretical grounding by Hegel who, with his critique of Kant, called into

² Hare (1989) argues, for example, that Rawls' theory of justice is ultimately based upon intuition. Similarly, Sedgewick, after many years of trying to defend a rational basis for utilitarianism, resorts to invoking intuition as his final source of moral authority.

question the objectivity of individual thought processes by revealing the social construction of human consciousness. More recently, communitarians have taken this position further by arguing that to the degree that reason is inextricably linked to individual cultures, ethics must be understood as a contextual endeavour which is limited by its identification with specific traditions. The notion of universal ethical standards is, according to this position, not maintainable. Critical theorist such as Habermas have attempted to develop a middle ground in this debate. Habermas has tried to maintain the possibility of a universal ethics by grounding it in a theory of language (which is held to be universal). He concedes, however, in drawing a distinction between norms and values, that the universality of ethics is necessarily limited. While discourse ethics is able to outline procedures by which norms can be established, it has nothing to say about particular values (Habermas, 1990a).

The second basic question upon which there is fundamental disagreement in normative theory involves the criteria for making ethical judgements. In categorizing different approaches to formulating criteria for making ethical judgements, one fundamental distinction is between those approaches which believe that it is possible to establish criteria and those which hold that is not possible. Chief among the latter are forms of intuitionist ethics which hold that one must directly intuit in each situation specific responses (as opposed to intuiting criteria) to situations requiring moral judgements. In contrast to this approach, are those schools of thought (e.g., deontological ethics, teleological ethics) which believe that criteria (e.g., principles, goals, values) can be established upon which moral judgements can be based. An important distinction to be drawn here is between those theories which think that such principles are 'discovered' and those who think that they are established on the basis of decision. The establishment of such criteria may be grounded by the different manners noted above, e.g., revelation, intuition or reason. Also, as noted above, these criteria may be understood as applying universally or as limited to specific contexts.

The objects of evaluation which such criteria are to govern, as least as far as political and economic ethics are concerned, can generally be subsumed under three broad categories. First, there are questions of procedure, the primary concern here being to establish what are the appropriate procedures to which political and economic institutions should adhere. Second, there are questions of distribution, where the focus is on what entails a fair distribution of scarce resources. Third, there is the issue of participation and the question of what limits or restrictions should or should not be placed upon people with respect to their ability to participate in political and economic activities. Because there are different criteria

which may be appropriate in different realms, it is the case that these different criteria may conflict with each other in given cases. For this reason, to the degree that one accepts that normative criteria can be established, there is also a need to develop higher levels of theory which are able to integrate different principles and establish criteria for dealing with such conflicts as competing goods, competing claims, etc.

Social Science Analysis and Normative Ethics. Normative ethics, as a practical philosophical discipline which concerns itself with the normative analysis of human behaviour, presupposes an understanding of human persons and how they interact, of what constitutes knowledge, and of strategies for developing knowledge. This is true both with respect to the development of ethical theory as well as the application of ethical theory to particular ethical analysis. Historically, normative ethics has always sought close links with other branches of philosophy (e.g. epistemology, ontology, etc.) in order to ground itself and undertake normative analysis. Since the 19th century, however, normative ethics has increasingly sought to integrate the support of the social sciences in order to more adequately fulfill these two tasks. The awareness has arisen that not only is philosophy incapable of grounding ethical theory by itself, but that this task must invariably be an inter-disciplinary endeavour involving a range of social science disciplines.

The social sciences have three fundamental roles in normative ethical analysis. First, to the degree that there are several manners of grounding normative ethical theory (i.e., revelation, intuition, sentiment and reason), these competing forms may increase the cogency of their claims by appealing to social science analysis (either to question the plausibility of competing accounts or to better establish their own approach). While such a task would almost seem to be required of 'rationalist approaches', it doesn't have to be limited to them. Thus, for example, intuitionists may draw upon the social sciences to critique the understanding of reason (as well as the functions that it serves) which undergirds different rationalist approaches to grounding ethics. Similarly, those grounding ethics in revelation may draw upon reason to argue for the rationality of adopting this approach. Second, the social sciences may be called upon to explicate and defend normative values and goals (e.g., philosophical anthropologies, theories of human flourishing, etc.). Such a task is often characteristic of theological approaches to ethics. Third, social science analysis is necessary for analysing the effects of different political, economic and social arrangements. To the degree that normative ethics takes results into account (i.e., to the degree that it is not purely deontological), it must evaluate the likely effects of different institutional and policy

approaches in order to make moral judgements. Thus, insofar as the social sciences can help in the evaluation of different institutional arrangements and policy approaches, they have an essential role to play in making moral judgements.

The inextricable link between normative ethics and the social sciences means that the adequacy of a given ethics (both its normative theoretical stance and its analysis of particular situations) is directly related to the adequacy of its use of the social sciences. The use of the social sciences as tools for normative analysis, however, is not so straight-forward. In the 'post-positivist world' it is generally recognized that the social sciences are themselves founded upon certain normative assumptions about social relations and institutions. This means that the use of the social sciences cannot merely be a question of technical competence. Adequate use of the social sciences implies critical reflection upon the basic presuppositions of both the individual social science theories and disciplines upon which one draws as well as upon the broader traditions in social theory. This point can be explained by examining the nature of social explanation and theories of social change.

All social sciences, to the degree they represent an attempt to explain social phenomena, presuppose (whether consciously or not) some strategy for social explanation. Social explanation can generally be said to consist of three elements, namely social ontologies, social epistemologies and methodologies (Lloyd, 1986). In causal theories of social explanation, epistemology tends to be given primacy. Three broad schools of thought in social epistemology which make causal claims can be distinguished: functionalist, realist and behaviourist. One can also distinguish between various broad categories of social ontology (behaviourist individualism, phenomenological theory, symbolic social ontologies, holistic ontologies and structuralist ontologies) and approaches to methodology (individualism, holism and structurism). These three elements form the basic structure of reasoning in social explanation. In order for these elements to be able to give an adequate account of action, social structures and social change, they must be supplemented by some account of human agency. Human agency, as a power to effect changes in the world, involves the ability of people to control and evaluate their motivations and actions. Because the powers of human agency depend on the ability to act in a coherent, consistent and practical manner social explanation is assisted by the postulation of human rationality. Human rationality, again, can be understood in different ways. Two distinctions are important. First, there is the nature of rationality itself. Here, one can contrast fundamentally instrumental understandings of rationality (which basically understand rationality in terms of utility maximization and which

are evident not only in much of economic theory but other branches of the social sciences as well) with fuller senses of the term which include other aspects (e.g. Habermas' understanding of communicative reason). Second, there is the question of the degree to which human beings display rationality. The former approach tends to assume humans have universally fixed dispositions to behave rationally in order to maximize utility.

The latter approach emphasizes that humans can and do at times act irrationally, unreflectively or selfishly as rationality understood as a capacity which is not always fully or constantly activated.

The different approaches to the elements of social explanation can be and are combined, along with different understandings of rationality, to develop causal theories of social change. These theories can be categorized in different ways, depending upon which aspects one wishes to highlight. Lloyd (1986, pp.190ff.) locates the key categories for the formation of different traditions primarily in the conceptions of structure and the theories of the causal interrelationships between structure with action, consciousness and culture, and, secondarily, in methodologies. This leads him to distinguish five broad traditions: 1) *systemic evolutionism* which argues that "the process of social change occurs in relatively autonomous 'organic' systems and evolves through several distinct stages from lower to higher levels of cultural complexity, technological development, and geographical scope"; 2) the *individualist* tradition which conceives of change as "occurring in networks of interpersonal power relations, which essentially rise out of individual rational exchange in a framework of personality differences"; 3) the *structuralist* tradition which in its focus on the continuity of cultures and economic structures beneath superficial changes in society argues that while "certain visible aspects of society do change... the structures of the cultural, social, economic, and ecological determinants change very slowly if at all"; 4) *symbolic realism* which understands action to be both structuring and transformational but conceives of society in symbolic terms and action as symbolic and dramaturgical, and; 5) *relational structurism* which shares the understanding of action as structuring and transformational but conceives of society in *relational-structural* terms and action as being dialectically interrelated with objectified structure.

Pluralism in social explanation and theories of social change has important implications for the social sciences (and, as we shall argue, for ethics and its use of the social sciences). Two points in particular need to be emphasized. First, the choice of social theory and the tradition in social explanation out of which one operates (whether consciously chosen

or unthinkingly assumed), involving as it does different perspectives on epistemological, methodological and ontological questions, colours all aspects of the research project. It leads one to pose different problematics, ask different questions, offer different analysis and propose different solutions and policy recommendations. Second, while it may not be possible to establish definitive criteria for evaluating different traditions in social explanation, one can at least demand of social scientists consistency in their use of social theory. Consistency here refers to the combining of elements (and research based upon these elements) of social explanation from compatible perspectives (e.g. behaviourist individualist ontologies are not readily compatible with structuralist approaches to methodology, any more than methodological individualism is compatible with holistic ontologies). For both of these reasons it is incumbent upon social scientists to clarify - if not offer a systematic defense of - the traditions out of which they work, the theoretical models upon which they draw and the methodological principles which they presuppose. In short, good social science is self-critical and consistent.

Pluralism in social explanation also requires of ethics that it be consistent and self-critical in its use of social science analysis. It is important that there to be a consistent use of social theory both within the individual tasks and between different tasks which ethics undertakes, viz, the development of normative theory, the analysis of particular situations and the evaluation of policy recommendations. While this would seem to be an obvious goal for any ethics to pursue, it has not always been consistently achieved³.

The Ethical Analysis of Transition Processes. *The Tasks of Ethical Analysis in Situations of Transition.* As was noted above, the analysis of ethical issues can focus on systematic or non-systemic questions. During times of political and economic stability (in political democracies with advanced capitalist economies), political ethics tend in practice to be limited to non-systemic questions. There are two basic reasons for this. On one hand, people may accept the core political (e.g., parliamentary democracy) and economic (e.g., a market economy, private ownership of the means of production) institutions as fair and, therefore, do not raise questions about them. On the other hand, while some people or groups may disagree with the fairness of some of the basic political (e.g., a 'first past the post' system, an unelected upper house, etc.) and economic (e.g., strong property rights, etc.) institutions, they might feel that the possibilities of changing them are so minute that their energies might

³ Catholic Social Thought, to use an example of theological ethics, has been very inconsistent in its use of social theory, frequently drawing upon different traditions for the development of its normative theory, its analysis of social problems and its policy recommendations. (Hollander, 1999)

be better spent in addressing issues which limit participation and inclusion within the system rather than changing the institutions themselves. This might include, for example, addressing political (e.g., restrictions on voting rights) and economic (e.g., lack of access to education so as to be able to compete in the labour market) problems which do not allow for effective participation under the rules of the given institutional frameworks or attempting to mitigate the most adverse effects of the institution framework (by advocating better social safety nets, etc.).

To the degree that political and economic ethics limit themselves to non-systemic questions, they tend to resemble a form of 'professional ethics', where the latter are understood as being characterized by their assumption of a certain range of propositions regarding the foundation of the profession and their proclivity to address questions almost exclusively from within this framework. In this regard, for example, most of the work which occurs under the rubric of 'business ethics' presupposes the basic institutions of the capitalist economy (e.g. property rights, market transactions etc.) as non-problematic. Similarly, some approaches to political ethics (especially in the context of an established democracy) tend to presuppose the legitimacy of the basic institutions (of pluralist-elitist democracy or 'polyarchy') and confine their analysis to questions arising within such a framework. Under such an approach, ethical analysis is restricted primarily to questions of defining the boundaries of acceptable behaviour within a given set of institutional arrangements and addressing problems of competing goods and competing claims and/or rights. In political ethics a major focus of such an approach is on the activity of politics as a profession and on what constitutes appropriate 'professional conduct' for a politician, while in business a similar tendency occurs with regards to the corporate executive.

If during times of political and economic stability, systemic issues appear to be less salient, political and economic transition necessarily provoke reflection at the systemic level. By definition, times of political and economic transition involve the changing of the institutional framework of the political and economic systems. It has been commented that the 'revolutions of 1989' were unique in, among other things, the total lack of new ideas which they brought (Habermas, 1990b). The common wisdom is that the vast majority of the populations of the region want to follow the West in establishing political democracy and capitalist economies. Yet, even if one accepts this claim, there are still a wide variety of institutional arrangements possible within both modern political democracies and capitalist economies, arrangements which potentially lead to greatly different results regarding

distribution and possibilities for participation. For this reason, the ethical side of the choice of different institutional arrangements cannot be avoided during this time of transition in Eastern Europe (nor during times of transition generally).

In categorizing the types of ethical issues which necessarily arise in times of transition, such systemic questions may be regarded as "forward looking", i.e., they are concerned with the nature of the institutions which should operate in the post-transition period. Another type of question which inevitably arises may be termed "present in the sense that it addresses issues involving the taking of decisions during the time of transition itself. In contrast to the substantial issues of the nature of the future institutions to be chosen, this area focuses on the procedural questions of how the nature of these institutions are to be decided upon. In terms of the political transition, this involves such questions as the procedure (and timing) for holding first elections, choosing the form of the government institutions, the writing (or amending) of the (new) constitution, etc. As regards the economic realm, issues which arise include the form of privatization to be undertaken, the methods for the promotion of a new bourgeoisie, restrictions on property rights, etc.

In addition to the two forms of ethical issues mentioned above, a third type arises which might be depicted as "backward looking". Such issues, which refer to the activities of the previous regime(s), primarily involve questions of "political justice". Three distinct types of questions can be distinguished here (Offe, 1993). First, there is the issue of retribution and whether those who held positions of responsibility in the previous regime should 'be held accountable for their actions'. Second, there is the question of restitution and whether or not those who were victims of the previous regime should be compensated for their injuries. A third type of question which arises is whether people occupying positions in the previous government (or in other state institutions, e.g., universities, intelligence services, etc.) should be disqualified from remaining in their positions or seeking other positions.

The (Specific) Role of the Social Sciences in the Ethical Analysis of Transition Processes. The different types of ethical questions noted above may give rise to competing claims, e.g., claims for compensation by victims of the previous regime (e.g., the return of expropriated land) may conflict with the public interest (e.g., the development of a robust economy). In addressing such issues two fundamental tasks must be undertaken. First, there must be the elaboration of some sort of criteria for evaluating competing claims. This, as noted above, is a task specific to normative ethical theory. Second, to operationalise the criteria decided upon, ethical theory (to the degree that it is not completely deontological in

form) must consult the social sciences to evaluate the likely effects of pursuing different courses of action. This consultation, to the degree that we are dealing with the institutional framework of economic and political systems, will require two broad and related tasks of the social sciences. On the one hand, they should be able to provide some account of why the previous system collapsed. On the other hand, they should be able to offer some insight into the prospects of success for different political and economic institutional arrangements⁴. In order to complete these two tasks in an adequate manner, social science analysis must be able to develop an integrated understanding of social change which addresses, among other things, the inter-relationships of economic and political development and, more generally, of systemic and social reproduction.

Critical Theory as an Example of a Consistent, Self-critical Use of Social Science Analysis in Ethics. It has been argued above that during times of political and economic transition normative ethical analysis is inevitably confronted with the task of addressing systemic as well as non-systemic questions. In order to undertake this task it is essential, as we have also noted above, that normative ethics be consistent and self-critical in its use of social science analysis. An adequate analysis also requires that a normative ethics be able to draw upon a social science analysis which is capable of offering a sophisticated account of both the collapse of state socialism and the future prospects for different potential political and economic institutional arrangements. In what follows critical theory will be offered as an example of an approach which is able to fulfill all of these conditions necessary for undertaking an adequate ethical analysis of the political and economic transition processes presently occurring in Eastern Europe. Our purpose here is not to undertake the actual normative ethical analysis of different aspects of the transition processes as they are occurring in different countries, but rather the more limited task of offering an example of a theoretical tradition which is able to provide the elements necessary for such an analysis. Critical theory is not posited here as the *only* possible example, but rather as *one* very good example of how a consist and self-critical use of social science analysis can be incorporated into the normative analysis of transition processes.

As stated above, ethical analysis of the transition processes must be able to offer an account of both the collapse of communism and the prospects for the future. Habermas does this by developing an account of the "collapse of communism" which portrays it as a

⁴ A number of different analyses of the collapse (and the prospects for the future) have been offered. See, for example, Fukuyama (1989); Habermas (1990b); Wallerstein (1992); Bauman (1992)

rectifying revolution (Habermas, 1988). The revolutions of 1989 are "rectifying" to the degree that they promise to put social, political and economic development in Eastern Europe back on the track of the "Enlightenment project". Underlining this analysis is Habermas' "critical theory of modernity" which seeks to both rescue the "project of the Enlightenment" from post-modernist critiques and to offer an account of the "distortions" of modernity. Habermas develops this critical theory of modernity as part of a larger project of reconstructing historical materialism. In this latter project he brings together two distinct forms of analysis, systems theory and his own theory of communicative action. By bringing together these two different forms of analysis Habermas is able to offer an account not only of how integration systems (occurring in the economic and political subsystems) and social integration (occurring in the lifeworld) are interrelated, but how these interrelationships have historically arisen (Habermas, 1984).

The key to Habermas' analysis is the theory of language which underlies his theory of communicative action and, in particular, the priority which Habermas attributes to communicative over instrumental rationality. This allows Habermas to argue that modernity can be understood as the result of an interrelated, two-tiered process of differentiation. On the one hand, there are processes of differentiation that occur within both the lifeworld and systems aspects of society. The process of differentiation within the former can be understood in terms of a "rationalization of the lifeworld". Here, the social functions of cultural reproduction, social integration and personality formation once fulfilled by religious symbolism and ritual practice are increasingly carried out through communicative action. The result of this process is that social solidarity can increasingly only be secured through some form of normative consensus. Differentiation in the systems aspects of society reveals itself through the development of mechanisms that allow for higher levels of system complexity and increased adaptive capacity with respect to functions of material reproduction. The efficiency of these "delinguistified" steering mechanisms is based upon their ability to eliminate the standard lifeworld requirement for consensus formation, a generally cumbersome and time consuming process. (Money offers the best example of such a "steering mechanism"). These two processes of differentiation are interrelated with the rationalization of the lifeworld being a necessary condition for the institutionalization of new mechanisms of systems integration.

The second process of differentiation involves a differentiation between the two aspects of society, a "decoupling of the system and lifeworld". In this process the original

decoupling of social integration and system integration characteristic of advanced societies gives way to a separation of the mechanisms in the lifeworld (which secure social solidarity through normative consensus) from the mechanisms of the systems aspect of society (which are designed to heighten system complexity and adaptive capacity). As the individual action spheres of the systems aspect of society (viz, the organization of exchange relations and the institutionalisation of political power) become increasingly independent, they take on the form of "quasi-autonomous" sub-systems directed by their own "delinguistified" steering mechanisms. Thus, the emergence of capitalism leads to the development of an economic subsystem whose steering medium is money, while the development of the modern state produces an administrative subsystem, the steering mechanism of which is power. It should be noted that while Habermas posits the development of these steering media (and the emergence of the subsystems) as a process of rationalization and argues that their autonomy must be respected for the efficient functioning of the economic and political realms, they are rationalization processes based upon instrumental reason. The decoupling of systems integration and social integration that occurs with the emergence of the steering media gives rise to two possible lines of influence between the lifeworld and the subsystems. On the one hand, the lifeworld can be subordinated to the systemic constraints of material reproduction as the steering media of the subsystems assert themselves in the realm of the lifeworld. On the other hand, it is possible that the lifeworld impose normative restrictions on system maintenance.

Habermas argues that modernity has been characterized by the former relationship in which money and power have been able to influence and determine decisions which should be made on the basis of rationally achieved consensus. It is this fact that leads to the "paradoxes" or "distortions" of modernity. This manifests itself not only in the privilege which political and economic elites are able to enjoy outside of the political and economic realms, but also in the "monetarization" and "bureaucratization" of everyday life. It is important to note that domination of the lifeworld may occur either by a subsystem directly dominating the lifeworld or indirectly by one subsystem domination the other and thereby also the lifeworld. This being the case, capitalism and authoritarian state socialism might be perceived as polar cases of the logic of one subsystem both directly dominating the lifeworld and indirectly influencing it through its failure to respect the autonomy of the steering mechanism of the other subsystem. To the degree this is so, however, then it would be difficult to argue that the "revolutions of 1989" were really "rectifying revolutions". Yet, while there is an apparent

symmetry in these cases, it does not follow that they are equally viable options to be pursued as development strategies.

In capitalism the economic subsystem tends not only to directly dominate the lifeworld, but also to indirectly dominate it through the administrative system as economic elites are generally able to have inordinate influence in the political realm. Yet, capitalism as an economic system represents a "rational" solution to economic development. Moreover, although capitalism tends to both direct domination and indirect domination (through the administrative subsystem) of the lifeworld, it also unleashes contrary processes of socio-economic development that favour the rise of civil society and the promotion of political democracy, both key factors in controlling the colonization of the lifeworld⁵. Thus, while capitalism has inherent tendencies towards domination that need to be criticised, it is also a viable economic system and its tendencies towards domination can in principle be controlled.

Authoritarian state socialism, on the other hand, was characterized by the direct domination of the administrative subsystem over the lifeworld and an indirect influence through the economic realm. Now, while one could argue that the direct domination of the lifeworld by the administrative system was intended as a temporary measure, an argument which is difficult to sustain in light of the official ideology, the same argument cannot be made with respect to its influence over the economic realm. The failure of the administrative subsystem to respect the autonomy of the economic steering mechanism led to an inefficient economic system that was increasingly unable to compete in the world economy. Attempts to maintain production levels tended to involve an oscillation between direct repression and measures of economic liberalization that sought to introduce market elements into the economy (elements that were quite foreign to the system and which tended to undermine it). Herein lies an important distinction with respect to the situation of capitalism. Capitalism, as we have seen, can be represented as a viable economic system with not only tendencies to dominate the administrative subsystem and the lifeworld, but also with counter-tendencies which support the formation of civil society and political democracy. State socialism, on the other hand, not only did not represent a viable economic model, but this economic model tended to reinforce rather than counteract the already existing tendencies of the administrative subsystem to repression and the suppression of civil society.

⁵ There are a range of explanations which try to account for these characteristics of capitalist development. Dietrich Rueschemeyer et al. (1993) argue that capitalism's effect on class structure, in particular the increase in power of subordinate classes and the decrease in the power of landholding classes that it promotes, is the primary factor that explains these relationships

If this analysis is correct, then despite the critiques which can be leveled against the individual practices of the regimes of the two systems involved, and despite some advantages which state socialism appeared to demonstrate over capitalist countries (primarily in the form of social welfare programs), the fact remains that capitalism represents a viable development model for the long-run while authoritarian state socialism was an historical "dead-end". In this way, then, Habermas is able to substantiate his characterisation of the revolutions of 1989 as "rectifying revolutions".

Habermas' analysis of the "distortions" of modernity, it should be emphasized is a social science, not an ethical, analysis. Yet this comprehensive social science analysis can be readily and consistently incorporated into a normative ethical analysis through the lens of Habermas 'discourse ethics'. The reason why this is possible is because 'discourse ethics', like Habermas theory of communicative action, is also based upon his theory of language and the priority of communicative reason over instrumental reason over instrumental reason (Habermas, 1990a). To the degree that this is so, Habermas demonstrates a truly consistent and self-critical approach to the development of moral ethical theory and its use of the social sciences. This fact, combined with his analysis of the collapse of transition, lay the basis for critical theory to undertake an adequate normative ethical analysis of the situations of transition currently underway in Eastern Europe.

Conclusion. In this paper we have tried to demonstrate the essential roles of the social sciences in normative ethical analysis. We have also tried to offer a brief account of the type of ethical issues which arise in times of political and economic transition. Furthermore, we have offered one example of a theoretical tradition which has the potential for offering a consistent and self-critical analysis of ethical issues which arise in the transition processes. We have not, however, been able to undertake a normative ethical analysis of these different issues.

REFERENCES

1. Bauman, Zygmunt, 1992, *Intimations of Modernity*, London: Routledge.
2. Frankena, William M., 1973, *Ethics*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
3. Fukuyama, Francis, 1989, "The End of History", *The National Interest*, no.16, (Summer).
4. Habermas, Jürgen, *The Theory of Communicative Action* (2 vols.), trans. by Thomas McCarthy, (Boston: Beacon Hill, 1984).
5. ———, 1990a, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge: Polity Press.

- on the Left", *New Left Review*, No.183 (September/October).
7. Hare, R. M., 1989, *Essays on Political Morality*, Oxford: Clarendon.
 8. Hobgood, Mary, 1990, *Catholic Social Teaching and Economic Theory: Paradigms in Conflict*. Philadelphia: Temple University Press.
 9. Lloyd, Christopher, 1986, *Explanation in Social History*, Oxford: Basil Blackwell.
 10. McCarthy, Thomas, 1989, *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Cambridge: MIT Press.
 11. Offe, Claus, 1993, Disqualification, Retribution, Restitution: Dilemmas of Justice in Post-Communist Transitions. *Journal of Political Philosophy*, 1, (1).
 12. Rueschemeyer, Dietrich, Evelyne Huber Stephens and John D. Stephens, 1993, *Capitalist Development and Democracy*, London: Polity, 1993.
 13. Wallerstein, Immanuel, 1992, "The Collapse of Liberalism", in *Social Register*.

CORINA BENEĂ

ABSTRACT. Types of Problems in the Scientific Knowledge. Scientific knowledge is presented in this article from a problematological point of view. Starting from a classification of the questions which I propose in the erotetic logic, the most important scientific activities are argued to be complex activities of putting and answering specifically the types of questions resulting from it. These types of problems create the structure of the scientific knowledge and they also are in correspondence with what was treated in epistemology as "the functions" of the scientific knowledge or of the scientific theory. Other classical themes of the theory of science as the rationality of the scientific knowledge or the creation in science receive a new interpretation from this perspective.

Două tendințe opuse au marcat evoluția științelor sociale încă de la constituirea lor, din secolul al 19-lea: monismul și dualismul metodologic (prin John Stuart Mill, Comte, Durkheim, în opoziție cu Simmel, Dilthey, Droysen, etc.). "Nouii veniți" râvneau la dobândirea unui statut de științificitate și a unui prestigiu comparabil cu cel al științelor naturii, dar specificul domeniului social și dificultatea de a împăca ideea de legitate cu cea de intenționalitate a acțiunii umane a dus la dislocarea și angajarea evoluției lor pe două căi divergente, în funcție de răspunsul dat problemei unghiulare: dacă și în ce măsură domeniul propriu al științelor socio-umane este abordabil prin metodele proprii științelor exacte ale naturii.

În fapt, cele două tendințe reformulează un câmp de tensiune metodologică mai vechi, care, în opinia lui von Wright, se înrădăcinează încă în fazele timpurii ale istoriei științei, conturându-se de pe atunci două tradiții distincte.¹ Una este tradiția aristotelică, protrivită căreia rolul științei ar consta în a face faptele teleologic inteligibile, iar cea de a doua este tradiția galileiană, care pune în fața științei sarcina de a prezice și explica fenomenele.

Piatra de încercare a celor două tradiții a constituit-o problema explicației. Dacă, în formularea lui von Wright, problema explicației, ca element discriminant al celor două tradiții, se pune la nivelul scopurilor științei, pentru teoreticienii comprehensivismului soluțiile diferite ale acestei probleme angajează atât nivelul scopurilor cât și cel al metodelor științei ("erklären" și "verstehen" reprezintă două moduri diferite de a face, pentru scopuri diferite, știința).

În ultimele decenii controversa și-a mutat punctul de divergență în interiorul problemei explicației². Oponenții monismului metodologic nu au mai respins explicația ca atare, ci adecvarea tipurilor de explicație teoretizate în cadrul pozitivismului logic la disciplinele socio-umane. Ei au propus modelări alternative ale explicației (cum ar fi "explicația intențională" a lui von Wright sau "explicația rațională" a lui W. Dray). Este vorba aici de o lărgire a sensului termenului de explicație, operată probabil din dorința de subtext de a subsuma tipurile de discurs care poartă asupra domeniului acțiunii, atributului de "*științificitate*" - care este intim legat, în lumina istoriei moderne a științei (de tradiție galileiană), de ideea de explicație.

Mircea Flonta observă că la baza controverselor dintre cele două direcții, numite aici monism și dualism (metodologic și/sau ontologic), se află anumite supoziții epistemologice tacite³. Este evidentă situarea lui Hempel și a întregii orientări metodologice pe care o reprezintă pe pozițiile unui concept logic al explicației. El insistă, din perspectiva unui model ideal, asupra necesității confruntării modurilor concrete de a face știința cu standarde logico-metodologice generale. Cei ce susțin autonomia metodologică a științelor socio-umane se situează, în schimb, pe pozițiile unui concept mai larg, pragmatic, al științei. Ei pornesc de la modurile concrete de a face știința, adoptând un punct de vedere descriptiv, nu normativ.

Distincția dintre "ce este" și "ce trebuie să fie", dintre descriptiv și normativ, dintre pragmatic și logic, se suprapune sau nu cu distincția pe care von Wright o face între cele două tradiții, aristotelică și galileiană? Au ele un fundament sau o cumpănă a apelor comune? Unde trebuie căutate acestea și în ce constau ele?

1. Spre o viziune problematologică asupra științei

Ipoteza pe care o susțin în studiul de față este că un asemenea fundament există, că manierele de dihotomizare a pozițiilor epistemologice se bazează pe un mecanism comun.

² Punctul de cotitură l-a reprezentat contribuția lui Hempel. Începând cu articolul din 1942, *The Function of general Laws in History*. (apărut în *The Journal of Philosophy* nr. 39), științele sociale nu au mai putut fi interpretate ca "rupte" de explicație, discuția mutându-se în interiorul domeniului explicației.

Unul dintre cei mai fermi oponenți ai modelului hempelian, von Wright, spre exemplu, nu contestă locul fundamental al explicației în cunoașterea universului socio-uman, ci adecvarea modelului promovat de Hempel: "Privind retrospectiv, pare aproape o ironie a destinului ca cea mai completă și mai lucidă formulare a teoriei pozitivistice a explicației să fi fost enunțată în legătură cu conținutul subiectului pentru care, în mod evident, teoria este cel mai puțin potrivită, adică istoria. Dar este probabil că, tocmai din acest motiv, lucrarea lui Hempel a provocat o asemenea cantitate uriașă de discuții și de controverse" (von Wright, *op. cit.*, p. 33).

³ Vezi Mircea Flonta, *Idealul explicativ în disciplinele istorice: două viziuni contemporane.*, în Oltea

Acesta poate fi identificat la nivelul structurii logice a întrebărilor cărora știința se presupune că trebuie să le dea răspuns. Curente epistemologice diferite invocate mai sus corespund importanței diferite (uneori chiar exclusive) pe care autorii o acordă anumitor tipuri de întrebări.

Se va constata că aceste tipuri se deosebesc prin structura lor logică și nu doar prin conținutul informației pe care o solicită. De multe ori ceea ce autorii numesc cu același termen acoperă de fapt tipuri de întrebări distincte; sub "cererea de explicație" se pot ascunde adesea probleme diferite. De aceea "traducerea" disputei în termenii de bază ai logicii întrebărilor va permite, pe de o parte, clarificarea ei, iar pe de altă parte, conturarea unui cadru pentru o posibilă teorie unitară asupra explicației și a cunoașterii științifice în general (care să poată include atât punctul de vedere pragmatic cât și cel logic, atât viziunea aristotelică cât și cea galileiană).

Pornind de la o clasificare a întrebărilor pe care am propus-o într-un studiu anterior⁴, voi încerca în cele ce urmează să abordez cunoașterea științifică dintr-o perspectivă problematologică - alta decât cea statică, pentru care știința interesează în primul rând ca *rezultat*, cu un statut și caracteristici aparte, și nu ca *proces* de cunoaștere. *Știința este, în această viziune, activitate de punere și soluționare a problemelor: ea pornește de la probleme care declanșează, orientează și susțin cercetarea, rezolvă probleme și generează în permanență probleme noi.*

Clasificarea întrebărilor oferă elementele de construcție ale unui posibil model al cunoașterii științifice; *tipurile de întrebări* rezultate din jocul combinatoriu al criteriilor folosite în clasificare - construite pe caracteristicile elementelor structurale fundamentale ale întrebărilor - *corespund*, nu întâmplător, *principalelor tipuri de activități științifice și principalelor funcții ale științei*. Astfel, procesul viu al cunoașterii științifice va putea fi interpretat ca rezultanta fenomenală a contextelor problematice complexe în care, alături de raportul dintre descoperire și justificare, dar și în articularea acestuia, au o importanță hotărâtoare modul în care omul de știință parcurge traseele problematice cele mai diverse precum și genul de concatenare a celor mai diferite tipuri de întrebări în formarea itinerariilor de cunoaștere științifică. Acestea sunt "drumurile", adesea dificile și sinuoase care, din probleme în probleme, marchează evoluția cunoașterii științifice. Ele pot fi considerate - în lumina corespondenței amintite dintre tipurile de întrebări, principalele tipuri de activități

științifice și funcțiile științei - drept textura configurantă a liantului dintre ceea ce Karl Popper numea "cele trei lumi": *Lumea₁* a stărilor fizice, *Lumea₂* a stărilor mentale și a trăirilor subiective și *Lumea₃* a conținuturilor obiective de cunoaștere.⁵

Importanța problemelor în știință, precum și faptul că există activități științifice care pot fi identificate cu procesul de căutare și formulare a răspunsurilor la anumite tipuri de întrebări, nu au rămas nesesizate. Ideea nu i-a scăpat nici lui Popper, care a fost, de altfel, un foarte elocvent apărător al viziunii problematologice asupra științei. El susținea că "știința trebuie privită ca *progresând de la probleme la probleme* - la probleme de o profunzime tot mai mare", iar despre teoria științifică, cel mai elaborat rezultat al cunoașterii științifice, aprecia că ea nu are atât o valoare în sine, cât una relativă la contextul problematic: cea mai durabilă contribuție la dezvoltarea cunoașterii științifice se realizează prin problemele pe care teoria le soluționează.⁶ Mario Bunge, adept și el al perspectivei problematologice, considera că știința - investigația condusă cu metoda și scopul științei - constă în aflarea, formularea și lupta permanentă cu problemele; încetarea activității cu problemele ar reprezenta încetarea oricărei activități științifice.⁷

Pe de altă parte întâlnim nu de puține ori ideea că anumite tipuri de întrebări sunt asociate cu anumite tipuri de activități științifice. Ilustrativ în acest sens este faptul că reprezentanții ai celor mai diferite curente epistemologice au fost de acord că orice explicație este un răspuns la o întrebare "de ce?", chiar dacă consensul nu s-a extins și asupra modului de a răspunde la problema "ce este o întrebare de ce?" Hempel, cel mai cunoscut reprezentant al "deductivismului" în teoria explicației, a exprimat de multe ori ideea că există o corespondență (nu întotdeauna biunivocă) între mulțimea explicațiilor și întrebările "de ce?".⁸

⁴ O primă formă a clasificării întrebărilor, ușor diferită de cea prezentată în studiul de față, a fost publicată în *Aspecte logice ale explicației și predicției.*, în vol. *Raționalitate științifică și comunicare.*, coord. t. Pascu și A. Marga, Academia RSR, Cluj-Napoca, 1988.

⁵ Vezi și Karl Popper, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach.*, Clarendon Press, London, 1972, pp. 153, 165.

⁶ Karl Popper, *Adevăr, raționalitate și progresul cunoașterii științifice.*, în *Logica științei.*, Ed. Politică, București, 1970, pp. 111-112.

⁷ Mario Bunge, *Scientific Research, vol. II*, Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, New-York, 1967, p. 165.

⁸ În *Aspects of Scientific Explanation*, spre exemplu, Hempel susține că o explicație științifică poate fi privită ca un răspuns la o întrebare "de ce?". "O întrebare "de ce?" oferă întotdeauna o exprimare standard adecvată, deși poate uneori stângace, pentru o întrebare care solicită explicația", chiar dacă ea este formulată în alt mod. În schimb, nu orice întrebare care conține expresia interogativă "de ce?" cere o explicație. Hempel amintește în acest sens întrebările *epistemice*, întrebări prin care se solicită rațiunile care pot susține sau care ne pot face să acceptăm anumite tipuri de aserțiuni care, fie pentru că se referă la fapte viitoare, fie pentru că au o formă imperativă sau condițională, diferă de aserțiunile al căror temei se cere aflat prin explicație - caz

Ea a fost însă exploatată cu mult succes și poate fi regăsită și în dezvoltarea unor concepții total opuse hempelianismului, cum ar fi, spre exemplu, teoria pragmatică a explicației elaborată de van Fraassen. Pornind de la premisa că explicația este un răspuns la o întrebare "de ce?" (care este o cerere de informație), van Fraassen conchide că aceasta "nu este același lucru cu o propoziție sau un raționament sau o listă de propoziții; ea este un răspuns". Explicația este deci o entitate esențialmente relativă, contextuală, întrucât informația care se cere în mod exact diferă de la context la context: "O teorie a explicației trebuie să fie o teorie a întrebărilor - de ce"⁹. Dar dacă Hempel, precum și alți autori, ar putea fi de acord cu această cerință, diferența dintre aceștia, care-i va conduce la formarea unor concepții diferite asupra explicației, pornește de la modul în care ar putea fi concepută o asemenea *teorie a întrebărilor*.

Se poate constata deci că, cu toate că ideea tratării unor importante operații științifice ca răspunsuri la anumite tipuri de întrebări nu a fost străină filosofilor științei, niciodată însă, acest drum nu a fost parcurs până suficient de departe pentru a se putea oferi o *bază unitară* de interpretare pentru descripție, verificarea adevărului, clasificare, predicție etc., care, alături de explicație, reprezintă principalele tipuri de activități științifice. În plus, a putut apare în unele cazuri o oarecare confuzie între acestea datorită neseperării clare a tipurilor de întrebări. O atare situație l-a împiedicat pe van Fraassen, spre exemplu, să găsească în cadrul științei, pentru explicație, un loc bine separat de cel al descripției.¹⁰

2. Clasificarea întrebărilor

Clasificarea întrebărilor prezentată în studiul de față respectă exigența *exhaustivității*

⁹ Baas van Fraassen, *The Pragmatic Theory of Explanation*, in Joseph Pitt (ed.), *Theories of Explanation*, Oxford University Press, Oxford, New-York, 1988, pp.137-138.

¹⁰ Van Fraassen ia în considerare trei elemente pentru caracterizarea întrebărilor "de ce?": tema întrebării (care e identică cu explanandumul), clasa de contrast ("the contrast class", care reprezintă un set de alternative, de propoziții care includ tema) și relația de relevanță.

Confuzia este introdusă de acest din urmă element. Dacă prezența unei relații este obligatorie în generatorul întrebărilor care solicită explicația, termenul de "relevantă" este imprecis, el putând însemna un interes psihologic al celui care pune întrebarea, un aspect implicat de presupuzițiile întrebării sau unul contextual, dar și un raport inferențial (este cazul "relevanței" din punctul de vedere al unei teorii sau a relevanței teoretice pe care o invocă van Fraassen). În felul acesta, două grupe mari de explicații, pe care eu le numesc explicații factuale și explicații inferențiale, se confundă la van Fraassen, el accentuând doar aspectul factual, adică ceea ce are în comun explicația cu descripția. De aici concluzia reductivă: "nu poate fi de loc vorba de putere explicativă ca atare (după cum ar fi stupid să vorbim de "puterea de control" a unei teorii, cu toate că, desigur, ne sprijinim pe teorii pentru a obține control asupra naturii și împrejurărilor). Nici nu poate fi în vreun fel vorba de succesul explicativ ca dovadă a adevărului unei teorii care să meargă dincolo de vreo dovadă pe care o avem pentru faptul că asigură o descripție adecvată a fenomenelor. Pentru

și a *exclusivității reciproce* a tipurilor pe care le conține. Acestea sunt construite în conformitate cu trei criterii importante care se intersectează și creează diviziuni pe mulțimea tuturor întrebărilor posibile.

Pentru clasificarea întrebărilor este suficient un formalism foarte simplu: orice întrebare (care este întotdeauna o solicitare de informație) poate fi socotită o funcție propozițională sau o schemă de funcție propozițională (generatorul întrebării), la care este prefixat un semn de întrebare. Semnul întrebării poartă asupra variabilei (individuală sau predicativă) din schema de funcție propozițională care se solicită a fi fixată prin răspuns. Prin urmare, acesta din urmă reconstruiește fie predicatul, fie subiectul unei propoziții. Astfel, o întrebare poate avea una din următoarele două forme: $(?x) (...x...)$ sau $(?P) (...P...)$ unde x este variabila individuală ce apare în generatorul $(...x...)$ iar P este variabila predicativă din generalul $(...P...)$. Dacă variabila individuală sau predicativă care sunt puse sub semnul întrebării se înlocuiesc cu constante, se obțin tot atâtea răspunsuri posibile (dintre care unele adevărate, iar altele false).

Din modul de definire și formalizare al întrebărilor rezultă deja că unul dintre criteriile pe care le consider fundamentale în clasificarea întrebărilor este componenta schemei de funcție propozițională care este indeterminată și asupra căreia poartă semnul întrebării: variabila individuală sau variabila predicativă. În funcție de aceasta se disting două tipuri fundamentale de întrebări: *întrebările individuale* și *întrebările predicative*.

Poziția susținută aici se detașează de a majorității autorilor care clasifică, de regulă, problemele în *întrebări-nexus* sau propoziționale (prin care se pune sub semnul întrebării combinația *-nexus* - dintre subiect și predicat) și *întrebări-wh* sau *întrebări-x* (prin care se pune sub semnul întrebării o anumită necunoscută x cu ajutorul unor pronume sau adverbe interogative care în limba engleză încep în general cu particula *wh*: *what?*, *where?*, *when?*, *why?* etc.) Aceste tipuri de întrebări au mai fost numite și întrebări *de decizie* sau întrebări "*dacă?*" și, respectiv, întrebări *pronomiale*, întrebări *de detaliu*, *c-întrebări* (denumire propusă de P. Botezatu¹¹ care argumentează că în limba română termenii interogativi cu care se formează aceste tipuri încep în general cu litera *c*: *cine?*, *care?*, *cât?*, *cum?*, *când?*, *ce?* etc.) sau întrebări "*care?*".

Această primă distincție pe care se construiește clasificarea întrebărilor este identică, în schimb, cu cea pe care o face M. Bunge între problemele *individuale* și problemele

¹¹ P. Botezatu, *Forme și funcții ale întrebării în limba română* (Cluj: Editura Dacia, 1978), p. 10.

*funcționale*¹². Dar Bunge nu merge mai departe. Deși pune în evidență o serie întregă de tipuri de probleme, tratându-le ca bază a unor tipuri de activități științifice, el nu va propune o clasificare a întrebărilor.¹³ Din acest motiv, spre exemplu, el nu distinge ca tip aparte întrebările "dacă?" (cele care solicită adevărul), socotind că ele se deosebesc de celelalte întrebări *individuale* numai din punct de vedere metodologic¹⁴.

Este necesară, deci, introducerea unui criteriu distinctiv suplimentar. Acesta este, în clasificarea propusă aici, caracterul predicatului care intră în structura întrebării. Predicatele pot fi, potrivit acestui criteriu, *predicate logice* sau *predicate factuale*. Predicatele logice restrâng domeniul de variație al variabilei individuale la mulțimea enunțurilor.

În sfârșit, al treilea criteriu care stă la baza clasificării propuse în tabelul de mai jos privește o altă caracteristică a predicatului care intră în structura întrebării: gradul predicatului. În funcție de acesta predicatul poate fi de două feluri: *monadice* sau *relaționale*.

Intersectând cele 3 criterii se obțin 8 tipuri de întrebări, dintre care cele două tipuri de întrebări individuale cu predicat (logic sau factual) relațional se pot subdivide, la rândul lor, în alte tipuri de întrebări, după cum variabila individuală asupra căreia poartă semnul întrebării are prima, a doua sau a n-a poziție în relația dată. (Lucrul acesta are sens dacă relația este ordonată). În cazul predicatelor *logice* se poate observa că diviziunea lor în *monadice* și *relaționale* se suprapune, de fapt, peste diviziunea acestora în *predicate semantice* și *sintactice*. În clasificarea propusă s-au luat ca reprezentante ale predicatelor semantice predicatul de adevăr, iar pentru cele sintactice s-au luat predicatul inferențial (acest fapt fiind posibil datorită interexprimabilității operatorilor logici).

¹² Vezi Mario Bunge, *Logica problemelor.*, în C. Grecu (coord.), *Logica interogativă și aplicațiile ei.*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

¹³ Vezi și Mario Bunge, *Treatise on Basic Philosophy.*, vol V *Epistemology & Methodology I: Exploring the World*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht Boston Lancaster, 1983, pp. 234-285.

În căsuțele tabelului s-au notat tipurile de întrebări care pot fi identificate fie prin formula lor logică, fie prin numărul atașat lor, fie prin indicarea caracteristicilor lor principale, conform celor trei criterii de clasificare stabilite, explicitate prin liniile și coloanele tabelului: tipul de variabilă, caracterul și gradul predicatului din generatorul întrebării.¹⁵

Tabelul 1. Clasificarea întrebărilor

predicatul		variabila	individuală	predicativă
logic	monadic		ADEVĂR întrebări " <u>dacă?</u> " <u>individuale</u> (1) $(?p)V_q(p_1, p_2, \dots p_n)$	ADEVĂR întrebări " <u>dacă?</u> " <u>predicative</u> (2) $(?V)V(p_i)$
	relațional		EXPLICAȚIE întrebări " <u>de ce?</u> " (3) $(?p) I_k(p, q_i)$ PREDICȚIE întrebări " <u>ce dacă?</u> " (4) $(?q) I_k(p_i, q)$	INFERENTA întrebări " <u>ce inferență?</u> " (5) $(?I) I(p_i, q_i)$
factual	monadic		REFERINȚA întrebări " <u>care?</u> " individuale (<u>care?</u> , <u>cine?</u> , <u>ce?</u>) (6) $(?x) P_1(x)$	SENS întrebări " <u>care?</u> " predicative (<u>cum?</u> , <u>cât?</u>) (7) $(?P) P(x_h)$
	relațional		REFERINȚA întrebări " <u>care?</u> " individuale (<u>care</u> <u>relat?</u>) (8) $(?x) R_f(x, y_g)$ (9) $(?y) R_f(x_h, y)$	SENS întrebări " <u>care?</u> " predicative (<u>ce relație?</u>) (10) $(?R) R(x_h, y_g)$

¹⁵ Denumirile tipurilor de întrebări, notate prin litere cursive în căsuțele tabelului, nu discriminează toate tipurile ce apar în clasificare. Scopul meu aici nu a fost să propun denumiri noi (deși s-ar impune o asemenea nouă convenție terminologică) ci să adaptez, prin combinare sau preluare, denumirile cel mai frecvent folosite în literatura de specialitate și, prin aceasta, să evidențiez corespondența posibilă cu tipurile de întrebări semnalate până acum în cadrul ei. Corespondența cu expresiile verbale cele mai uzuale, la care trimite această manieră de denumire a tipurilor de întrebări, nu este nici pe departe biunivocă (deoarece unele expresii pot introduce mai multe tipuri de întrebări, același tip de întrebare poate fi introdus de mai multe expresii, după cum există tipuri de întrebări - cum este cazul la punctul (5) - cărora nu le corespund nici un fel de expresii verbale uzuale).

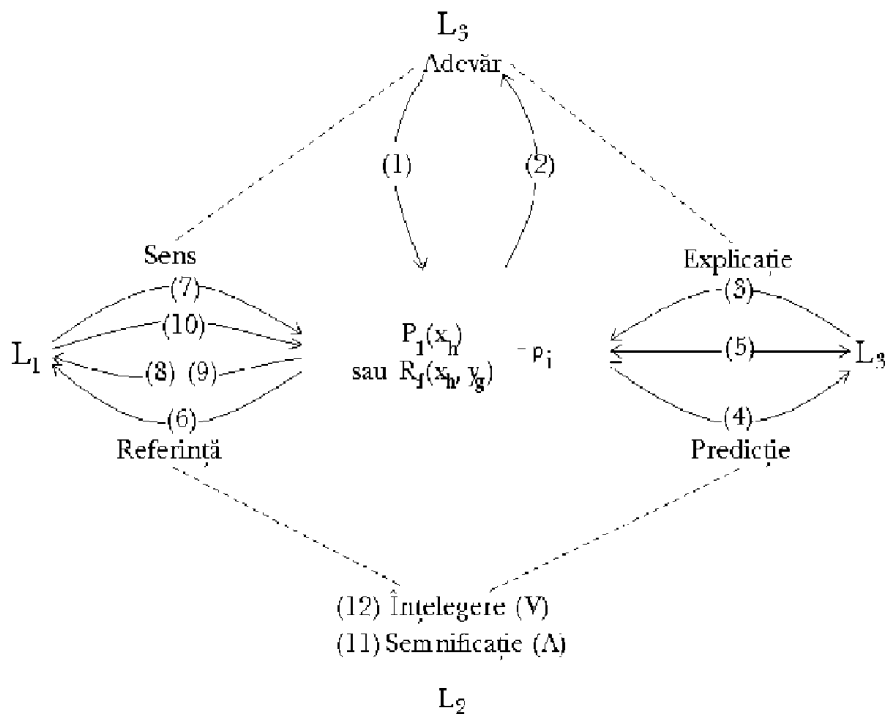
S-a notat cu majuscule, în căsuța corespunzătoare fiecărui tip de întrebare, genul de informație care se solicită prin aceasta sau, altfel spus, ce anume se stabilește prin răspunsul la ea. Și în cazul acesta denumirile folosite nu se îndepărtează de cele folosite în mod curent în logică și filosofia științei, deși trebuie menționat că s-ar impune o nuanțare a acestora (cum ar fi introducerea , spre exemplu, pentru cazurile (8) - (9) și (10) a

În expresia formală a tipurilor de întrebări s-au notat cu manjuscule variabilele și constantele predicative și cu litere mici s-au notat variabilele și constantele individuale. Dacă au indice, literele respective indică constante. Astfel s-au folosit următoarele simboluri: x, y pentru variabilele individuale, x_h, y_g pentru constantele individuale, p, q pentru variabilele individuale propoziționale, p_1, p_2, p_n, p_i, q_j pentru constante individuale propoziționale, P pentru variabile predicative monadice (atributive), P_l pentru constante predicative monadice, R pentru variabile predicative relaționale, R_f pentru constante predicative relaționale, V pentru variabile predicative de adevăr, V_q pentru constante predicative de adevăr, I pentru variabile predicative inferențiale, iar I_k pentru constante predicative inferențiale.

După cum se poate observa, un același enunț, scris sub formă propozițională " p_i " și sub formă predicativă " $P_l(x_h)$ " sau " $R_f(x_h, y_g)$ " (în funcție de gradul său, predicatul poate exprima sau însușiri sau relații; pentru a nu complica notația s-au luat în considerare numai relațiile binare), obținut prin fixarea variabilei din generatorul întrebărilor, reprezintă răspunsul sau o componentă a răspunsului pentru toate tipurile de întrebări care apar în clasificare. Faptul nu este întâmplător. El este relevant pentru modelarea unei viziuni problematologice asupra științei. Dacă se consideră un enunț științific oarecare (particular sau general, un enunț de observație sau o lege științifică) se poate afirma că el este formulat și acceptat în corpusul științei în *calitatea sa de răspuns* sau componentă a unui răspuns *la principalele tipuri de întrebări* sau probleme.

În figura de mai jos se regăsesc tipurile de întrebări care apar în clasificare (indicate prin numerele corespunzătoare). Ele gravitează în jurul enunțului central care nu este altceva decât răspunsul posibil, care este un același răspuns pentru toate tipurile de întrebări din clasificare. În legătură cu fiecare construct care este candidat la includerea în zona enunțurilor științifice, punându-și și soluționând probleme de tipul celor care apar în clasificare, cercetarea științifică operează o selecție pe mulțimea tuturor enunțurilor posibile: ea "reține" acele enunțuri care "rezistă" ca răspuns sau rezultat al multiplelor procese interogative.

Fig. 1: Structura problematică a științei



Enunțul-răspuns la unul sau doar câteva dintre tipurile de întrebări se cere coroborat cu răspunsurile la celelalte tipuri de întrebări din clasificare pentru a se putea judeca asupra acceptabilității sau non-acceptabilității sale din punctul de vedere al cunoașterii științifice. Astfel, marea deosebire dintre simțul comun și cunoașterea științifică nu constă în faptul că simțul comun ar accepta răspunsuri greșite la anumite tipuri de întrebări sau în aceea că acceptarea lor nu s-ar justifica printr-o anumită metodă, cât în faptul că el nu duce interogația până la capăt, nu parcurge un astfel de traseu interogativ care să *tindă* să dea răspuns la *toate* tipurile de întrebări, mulțumindu-se, pentru validarea unui enunț, cu faptul că el este un răspuns acceptabil pentru cel puțin unul din tipurile de întrebări care apar în clasificare. Vechea problemă a demarcației poate primi astfel o nouă rezolvare, dintr-o altă perspectivă decât cele tentate până acum.

Deci, în măsura în care, în legătură cu un enunț oarecare, s-a stabilit referința (6) și sensul (7) și, în cadrul lor, relatele referențiale (8) și (9), precum și tipurile de relații factuale

acceptate (3), în măsura în care i s-au detectat consecințele care, de asemenea, aparțin clasei enunțurilor deja acceptate în știință (4), precum și relațiile logice care îl conexează la cunoașterea anterioară (5), cunoaștere ce se dezvoltă în acest mod ca sistem, nu ca sumă de cunoștințe disparate și, în sfârșit, în măsura în care i s-a verificat valoarea de adevăr (2) sau a fost selectat datorită valorii sale de adevăr (1), enunțul respectiv poate intra cu drepturi depline în clasa enunțurilor științifice acceptate.

3. Tipurile de întrebări și rolul lor în structura problematică a științei.

Înainte de a duce mai departe schițarea acestei posibile modelări a cunoașterii științifice din perspectivă problematologică, să revenim la tipurile de întrebări și să vedem, pe lângă forma lor logică, care este genul de informație pe care îl solicită, care sunt procedurile (activitățile) științifice care corespund căutării răspunsului la aceste tipuri de întrebări și care sunt, eventual, funcțiile pe care știința le dezvoltă în "lupta" cu aceste tipuri de probleme.

Întrebările "dacă?" - (1) și (2) - sunt întrebări care exprimă incertitudinea referitoare la valoarea de adevăr a enunțurilor. Aici ele sunt interpretate în mod diferit de maniera uzuală: ele sunt considerate întrebări al căror generator este o schemă de funcție propozițională în care variabila predicativă se selectează din domeniul predicatelor de adevăr iar variabila individuală din domeniul enunțurilor. Majoritatea autorilor afirmă că baza întrebărilor "dacă?" este constituită din propoziții indicative, prin aceasta punându-se sub semnul întrebării valoarea de adevăr a enunțurilor luate ca întreg. Opinia aceasta însă nu stă în picioare întrucât nu este suficient să spunem că întrebarea poartă asupra întregului enunț, fiindcă asupra acestuia pot fi predicate și alte însușiri decât cele logice semantice, (cum sunt însușirile *Adevărat* (p), *Fals*(p) sau predicatele ce atribuie *valori de adevăr intermediare*, în cazul în care logica în care se lucrează nu este cea bivalentă), cum ar fi spre exemplu: *Metaforic*(p), *Științific*(p), *Rațional*(p), *Receptat*(p) etc.

Problemele de tipul "dacă?" conduc spre cerința verificării empirice a propozițiilor, ca rezultat al măsurătorii, observației, experimentului etc. Dar decizia legată de acest tip de probleme se poate baza și pe explicația inferențială sau pe predicția inferențială, care permit transferul caracteristicilor semantice de la premise la concluzie (cu o probabilitate mai mare sau mai mică, în funcție de tipul de inferență), transfer care asigură întemeierea adevărului enunțurilor pe valoarea de adevăr a cunoașterii anterioare.

(1) Întrebările "dacă?" *individuale* au rolul de a selecta enunțurile cu o valoare V_q de

întrebări de decizie sau *disjunctive*, care cer selectarea enunțurilor *adevărate* dintr-o disjuncție de enunțuri. Întrebările care cer selectarea enunțurilor false sunt cel puțin la fel de interesante (mai cu seamă din perspectiva teoriei falsificării a lui K. Popper), după cum nu pot fi neglijate nici întrebările care solicită selectarea enunțurilor cu valori intermediare de adevăr.

(2) Întrebările "*dacă?*" predicative orientează cercetarea spre stabilirea valorii de adevăr a enunțurilor. Cele două tipuri de întrebări "*dacă?*" sunt simetrice față de funcția de adevăr bine cunoscută din logică, definită pe mulțimea enunțurilor și al cărei co-domeniu este mulțimea valorilor de adevăr.

Știința, ca activitate îndreptată spre producerea adevărului se înscrie, cu un larg arsenal de metode, pe orbita acestor probleme "*dacă?*". Ele jalonează progresul în adevăr al cunoașterii științifice; zestrea de enunțuri însușite de știință pe baza valorii lor de adevăr crește; răspunsurile la întrebările "*dacă?*" succesive se cumulează, dar ele nu sunt niciodată definitive. Noile enunțuri și restructurarea lor ca urmare a demersurilor interogative de tip explicativ, predictiv, referențial sau de sens, sunt de natură să repună din nou și din nou probleme de tipul "*dacă?*" relativ la enunțurile deja acceptate în știință. Limita dintre enunțurile cu valori diferite de adevăr este una permanent permeabilă.

Problemele care solicită explicația, predicția și stabilirea inferenței conduc, prin fixarea în răspuns a variabilelor din generatorul lor, la formularea uneia și aceleiași propoziții compuse: $I_k(p_i, q_j)$. Ceea ce distinge această grupă de tipuri de întrebări este prezența predicatului logic relațional I_k ("*inferență_k*") unde valorile diferite ale lui k semnifică existența unor tipuri diferite de inferență care acoperă (analog valorilor diferite de adevăr) un continuum, de la inferența strictă, deductivă, până la inferența cu probabilitate atașată foarte mică, apropiată de 0. Aceasta, în funcție de probabilitatea mai mare sau mai mică cu care se transferă caracteristicile semantice de la premise la concluzie.

(3) Întrebările "*de ce?*" exprimă incertitudinea în legătură cu întemeierea, cu justificarea enunțului-concluzie, cu alte cuvinte solicită aflarea unei explicații pentru enunțul dat. Enunțurile științifice se întemeiază pe alte enunțuri științifice. Cunoașterea științifică se întemeiază și în sine, nu numai în lume. Adevărul cunoașterii se întemeiază și în adevărul cunoașterii anterioare, nu numai în corespondența actuală și actualizată cu faptele. Un enunț neexplicat nu va putea intra cu drepturi depline în corpusul științei. El va rămâne mai departe un enunț problematic, care încă trebuie chestionat. Problemele "*de ce?*" solicită găsirea

enunțuri de observație sau enunțuri de legi sau ipoteze generale care să permită inferarea enunțului dat.

Funcția explicativă a științei se manifestă în astfel de contexte problematice de tipul "*de ce?*". Progresul în explicație dublează progresul în adevăr, consolidându-l. El se află, asemeni acestuia din urmă, sub același semn al dialecticii relativ-absolut, valabilitatea explicației fiind judecată în funcție nu numai de validitatea inferenței, ci și de valoarea de adevăr a premiselor.

(4) Întrebările "*ce dacă?*" sau întrebările "*ce consecințe?*" sunt ignorate aproape cu desăvârșire de teoreticienii logicii întrebărilor. Unica referire la existența unui asemenea tip de întrebări, foarte succintă, am întâlnit-o la Mario Bunge, care folosește pentru acestea denumirea "*what-if problems*" pe care am preluat-o și în clasificare. El remarcă faptul că problemele "*de ce?*" sunt inversele problemelor "*ce dacă?*" care pot avea forma $(?q) (p \rightarrow q)$, adică "Care sunt consecințele lui p ?" sau forma "Ce s-ar fi întâmplat dacă ar fi avut loc p ?". Acestea sunt problemele *dialectice* sau problemele *de demonstrat*.¹⁶

Incertitudinea pe care o exprimă întrebările "*ce dacă?*" se referă la consecințele unui construct. Întrebarea solicită nu *pe ce* se întemeiază el, ca în cazul explicației, ci *ce* se întemeiază pe el, ce urmează, ce decurge în sens logic din enunțul dat - ceea ce este echivalent cu aflarea predicțiilor ce pot fi formulate pe baza sa. Dacă adevărul cunoașterii se poate întemeia și în adevărul cunoașterii anterioare, atunci acesta poate întemeia și cunoaștere nouă a ceva ce, poate, încă nu există sau nu a fost încă sesizat. Termenul de predicție este folosit aici într-un sens larg, el desemnând ideea de "anticipare" în ordinea cunoașterii, de trecere de la cunoscut la necunoscut în manieră inferențială, făcându-se abstracție de ordonarea pe axa temporală. Formularea întrebărilor "*ce dacă?*" solicită îmbogățirea cunoașterii cu noi enunțuri, care nu este necesar să fie de observație; ea exprimă posibilitatea cunoașterii de a se dezvolta din ea însăși, de a "acoperi" domenii ale realului dispensându-se de legătura directă cu ele. Funcția predictivă a științei se manifestă în asemenea contexte problematice.

Progresul pe această linie însoțește și consolidează progresul în adevăr: valoarea de adevăr a predicțiilor realizate pe baza unui enunț dat este de natură să coroboreze sau să falsifice enunțul respectiv sau, dacă inferența nu este deductivă, să susțină într-o anumită măsură, proporțională cu probabilitatea atașată inferenței, valoarea de adevăr a enunțului

¹⁶ Bunge mai remarcă în legătură cu întrebările "*ce dacă?*" faptul că ele sunt de două tipuri: cele cu supoziții false și cele cu supoziții adevărate - primul tip fiind ilustrat prin două exemple: unul care generează ficțiune

respectiv. Teoria popperiană a falsificării este, dincolo de intențiile inițiale ale autorului ei, o strălucită exemplificare a rolului pe care întrebările "ce dacă?" îl joacă în cunoașterea științifică în general.

(5) Întrebările "ce inferență?" apar în momentul când atât premisele cât și concluzia sunt date, iar semnul întrebării poartă asupra variabilei predicative inferențiale. În lucrările de logică erotetică nu este amintit un asemenea tip; limbajul comun nu conține nici el expresii verbale consacrate care să exprime acest fel de interogații. Întrebările numite aici "ce inferență?" se dovedesc însă deosebit de interesante pentru că dezvăluie existența unui tip de activitate științifică foarte important, ignorat în sistematizările de până acum: *stabilirea existenței și a tipului de legătură logică* - dacă ea există - dintre două seturi de enunțuri sau două enunțuri moleculare sau, altfel spus, căutarea gradului de întemeiere reciprocă a enunțurilor admise în știință la un moment dat.

Stabilirea tipului de legătură logică dintre enunțuri este importantă nu numai în ordonarea, în sistematizarea cunoștințelor noastre, sau în reconstrucția logică a științei (eventual sub formă axiomatică). Știința reține și inferențe cu probabilitate asociată foarte redusă - și o face nu doar cu titlu provizoriu. Inferențele "slabe" se datorează nu numai imperfecțiunii cunoașterii noastre, ci și naturii obiective a sistemelor.

Introducând tipul explicației *inductiv-statistice*, Hempel a fost primul care au sesizat că natura legilor (legi dinamice sau legi statistice) afectează conclusivitatea inferențelor ce le conțin în premise¹⁷. Probabilitatea introdusă de legile statistice se transferă asupra inferenței sub forma unei probabilități atașate acesteia, care, în măsura în care are o valoare mai mică decât 1, îi diminuează gradul de conclusivitate.

Dar nu numai legile pot introduce probabilități, ci și condițiile inițiale (sub forma probabilităților de apariție a condițiilor accidentale, de intervenție umană asupra condițiilor controlabile etc.¹⁸

Probabilitatea atașată unor asemenea inferențe poate fi foarte redusă, apropiată chiar de 0, dar ele sunt întotdeauna de preferat lipsei oricărei inferențe iar evidențierea lor reprezintă întotdeauna un câștig pentru cunoaștere.¹⁹

¹⁷ Vezi Carl G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation*, citat mai sus, pp.331-496.

¹⁸ Dieter Schultze, spre exemplu, propune un model lărgit al inferenței explicativ-predictive, model care specifică în premisele sale anumite submulțimi de enunțuri care introduc probabilități și care se transferă în mod cumulat asupra probabilității atașate inferenței respective. (Dieter Schultze, *On the Logical-Methodological Foundations of Forecasting.*, în *Technological Forecasting and Social Change*, nr. 21, 1972).

Inferențele cu grad redus de conclusivitate introduc însă un dezechilibru puternic între explicație și predicție. Dacă explicația, care reconstituie premisele unei inferențe, este acceptabilă chiar în situația când gradul de conclusivitate al acestei inferențe este redus (întrucât se cunoaște că concluzia inferenței respective s-a adevărit), în schimb predicția corespunzătoare se află într-o situație epistemologică inferioară deoarece o inferență slabă nu ne permite să *ghicim* concluzia, nu ne poate conduce spre concluzia care se va adevări.

Există în știință teorii explicative puternice dar care sunt lipsite de forță predictivă, cum este, de exemplu, teoria evoluției biologice bazată pe mutații genetice și selecție naturală. Deși cu mari valențe explicative, pe baza ei nu se poate prezice aproape nimic, pentru că este foarte greu de găsit enunțul-concluzie (referitor, de exemplu, la caracteristicile speciilor care vor evolua dintr-o anumită specie dată) care se va adevări, numai pe baza unei inferențe cu probabilitate atașată aproape nulă. (Printre condițiile inițiale ale teoriei se află enunțuri referitoare la posibilitatea apariției *anumitor* mutații genetice favorabile, posibilitate care se exprimă adesea prin valori quasi-nule.²⁰)

spune că valoarea probabilității ei de a fi adevărată este de 0,5. Din acest punct de vedere s-ar putea pune întrebarea: ce rost are să căutăm întemeierea valorii de adevăr a unor enunțuri în alte enunțuri, prin intermediul unor inferențe cu probabilitate atașată mai mică de 0,5?

În realitate însă, probabilitatea ca un enunț oarecare (de forma $p_i = P_I(x_i)$, aflat prin "fixarea" fie a variabilei individuale x , fie a variabilei predicative P) să fie adevărat ar trebui estimată potrivit formulei definiționale: numărul cazurilor favorabile raportat la numărul cazurilor posibile. Or, numărul cazurilor favorabile (numărul indivizilor care satisfac un anumit predicat P_I sau numărul proprietăților pe care le posedă un anumit individ x_i) este întotdeauna mult, mult mai mic sau infinit mai mic decât numărul cazurilor posibile (numărul predicatelor cu care se pot construi propoziții despre un anumit individ ori invers, adică numărul indivizilor cărora li se pot atribui diferite proprietăți). Acest număr al cazurilor posibile poate fi considerat practic infinit (în măsura în care vocabularul unei limbi permite practic o infinitate de combinații sau este infinit extensibil).

Pe de altă parte, eficiența practică a acțiunilor umane se bazează pe scheletul logic al legăturilor inferențiale. Faptul că este posibil ca valoarea probabilității atașată lor să fie uneori foarte redusă nu este decât o expresie a situațiilor acționale care sunt adesea situații de risc, situații aflate sub imperiul probabilității și al statisticității. Important este ca aceste relații inferențiale să existe, oricât de slabe ar fi ele: nici o acțiune nu poate fi gândită în afara legăturilor de tipul *dacă-atunci*.

Științele sociale se află într-o situație asemănătoare.²¹

Întrebările (6), (8) și (9) sunt de tipul "care?" individuale²². Ele solicită stabilirea referinței - în accepțiunea Frege-Church, pentru care referința este clasa obiectelor care satisfac un anumit enunț - deci stabilirea acelor indivizi care satisfac funcția $P_I(x)$ sau $R_f(x,y)$, în cazul unui predicat relațional. Probleme de acest tip apar atunci când se cere determinarea obiectelor care posedă o anumită proprietate, aflarea ariei de valabilitate a ipotezelor sau legilor științifice sau stabilirea "ariei relaționale" a obiectelor și fenomenelor.

Progresul în extensiune al cunoașterii științifice este marcat de succesiunea de probleme și răspunsuri la probleme de acest tip. Noile domenii ce intră sub incidența cunoașterii științifice, sau vechile domenii abordate prin prisma unor noi proprietăți sau relații, sunt tot atâtea teritorii câștigate pentru știință, în lupta cu aceste tipuri de probleme.

Funcția referențială sau informațională a cunoașterii științifice - aceea de a oferi o imagine a domeniilor realității - se manifestă în contextul acestor tipuri de probleme, pe drumul de la constructe la fapte, de la enunțuri la referința lor.

²¹ W. Dray exprimă foarte bine această situație atunci când analizează "lanțurile de consecințe" în istorie. El spune că rareori acestea sunt formate din condiții suficiente (inferențe deductive) ci, cel mai adesea, din condiții necesare cărora li se adaugă condiții adiționale care nu aparțin lanțurilor de consecințe (cum ar fi "intervenția voluntară a agenților umani" sau "conjuncția anormală de circumstanțe"), care pot rupe sau stopa lanțurile de consecințe sau să le facă intransitive (vezi W. Dray, *On Importance in History.*, în *Mind, Science and History*, vol 2, *Contemporary Philosophic Thought: The International Philosophy Year Conferences at Brockport.*, State University of New-York Press, Thurlow Terrace, Albany, New-York, 1970.)

În altă parte el spune că este adesea satisfăcător să se arate că un eveniment a fost *nu necesar, ci posibil* (vezi W. Dray, *Explanatory Narrative in History.*, în *The Philosophical Quarterly*, vol. 4, nr. 14, January, 1954) ceea ce se traduce printr-o probabilitate atașată inferenței explicative nu neapărat egală cu 1, ci doar diferită de 0.

²² Ladislav Tondl distinge două tipuri de întrebări "care?", pe care le numește "care-individ" și "care-predicat" (vezi L. Tondl, *Scientific Procedures.*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, 1973, pp.141-147). În clasificarea propusă în textul de față, aceste două tipuri se subdivid mai departe în funcție de gradul predicatului. Interesant este de observat că, în mod corespunzător, și expresiile verbale din clasa "care?" se subdivid în sub-clase. Această subdiviziune trimite suficient de limpede (corespondența este destul de sugestivă) la tipurile de întrebări cu care suntem obișnuiți de la gramatică. Această observație ne poate sugera ideea că expresiile verbale "care?", "cine?", "ce?", corespund întrebărilor *individuale* cu predicat factual monadic (6), iar expresiile verbale "cum?", "cât?" etc. corespund întrebărilor *predicative* cu predicat factual monadic (7); ambele cer un răspuns cu substantivul la nominativ. Întrebările individuale și predicative cu predicat factual relațional cer răspunsuri cu substantivul la genitiv, dativ și mai ales acuzativ. Astfel întrebăm "care relat?", (8) și (9), folosind expresii precum: "cui?", "a cui?", "pe cine?", "pe ce?", "cu cine?", "cu ce?", "unde?", "când?", "pentru cine?", "pentru ce?", și chiar "de ce?" și "ce dacă?". Pentru

Dacă această legătură între constructe și lume nu există, știința se angajează într-o luptă cu morile de vânt; ea produce pseudo-probleme și-și constituie demersul pe enunțuri care nu se referă la nimic, deci nu oferă nici un fel de imagine sau informație asupra realității.

Am vorbit până acum despre întrebările "care?" individuale în mod global. Totuși distincția dintre ele este foarte importantă. Intersecția celor trei criterii puse în joc în clasificarea întrebărilor distinge întrebările "care?" individuale cu predicat monadic (6) de cele cu predicat relațional (8) și (9). Acestea din urmă se separă pe criteriul poziției pe care variabila individuală o are în relație. Poziția devine importantă mai cu seamă atunci când relația este ordonată (cum este, de exemplu, relația dintre mijloace și scopuri sau relația dintre cauză și efect: nu este același lucru dacă prin întrebare se cere cauza sau efectul, mijlocul sau scopul). În cadrul analizei de față nu voi insista asupra acestei ultime deosebiri, mai ales că ea este pur convențională și neinteresantă atunci când privește relații neordonate, situație în care cazurile (8) și (9) se suprapun.

Tipurile de întrebări factuale cu predicat relațional au în comun cu întrebările care solicită explicația și predicția faptul că se cere relatul atunci când celălalt relat și relația însăși sunt date (cu deosebirea că în primul caz este vorba de o relație factuală, iar în al doilea caz de o relație logică) după cum ele au în comun cu întrebările de la punctul (6) faptul că ambele solicită o informație factuală, referențială.

Autorii care au susținut existența unor tipuri alternative de explicație (care nu se subsumează modelului inferențial), au teoretizat de fapt cazuri corespunzătoare acestor două tipuri de întrebări (8) și (9) sau unor sub-tipuri ale lor, obținute prin precizarea relației concrete avută în vedere.

Exemple concludente în acest sens sunt: relația de succesiune în timp (explicația "narativă" la Danto), relația de intenționalitate (explicația "comprehensivă"), relația de apartenență (explicația "structurală" la Kaplan), relația de sinonimie (explicația "semantică" la Kaplan și explicația "verbală" la Tondl), relația de similitudine (explicația prin analogie) sau,

evident, relația de cauzalitate²³. Ele pot fi, și au fost efectiv numite *explicații* pentru că, evident, determinarea relatului are efect explicativ: explicația este o conexiune a ceva cu altceva, e o întemeiere a ceva în altceva. Dar ele pot fi numite, și au fost efectiv confundate cu *descripțiile*. Aceasta întrucât ele trimit la fapte, la referința constructelor.²⁴

În sfârșit, întrebările (7) și (10), întrebările "*care?*" *predicative*, sunt întrebări care solicită sensul concret, informațional (în accepțiunea Frege-Church) al constructelor²⁵. În manieră clasială sensul concret poate fi definit drept clasa predicatelor care sunt satisfăcute de mulțimea indivizilor care sunt denotați de un enunț.

Nimic nu este obiect al științei până nu a putut fi specificat, indicat printr-o proprietate a sa, o însușire sau o relație. Nu este suficient ca un obiect să poată fi denumit într-un mod oarecare, ci este necesar ca el să poată fi încadrat într-o anumită categorie, să poată fi integrat prin vreuna dintre proprietățile sale în ceea ce este deja cunoscut. Știința se înstăpânește asupra lumii nu din momentul în care *numește* cele existente (așa cum, în credințele magice, cunoașterea numelui poate fi echivalată cu posesiunea), ci din momentul când distinge proprietățile lor.

Probleme de tipul "*care?*" *individuale* configurează cercetarea științifică în momente ca cel al identificării, al clasificării, al descoperirii proprietăților și relațiilor și, în final, al descoperirii regularităților și legilor ce guvernează un anumit obiect sau fenomen.

²³ Referitor la aceste tipuri speciale de explicație vezi: pentru explicația "narativă" Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History.*, Cambridge University Press, p. 236 ; pentru explicația "comprehensivă" sau altfel spus "înțelegerea", care a fost teoretizată ca metoda specifică științelor spiritului, în opoziție cu "explicația" care e proprie științelor naturii, vezi Wilhelm Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur les fondements qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire.*, Presses Universitaires de France, Paris, 1942 ; pentru explicația "structurală" vezi Arthur Kaplan, *The Conduct of Inquiry. Methodology for Behavioral Sciences.*, Chandler, San Francisco, 1964, p.333 ; pentru explicația "semantică" sau "verbală" vezi, respectiv, A. Kaplan, *op. cit.*, p.257 și Ladislav Tondl, *op. cit.*, p.160.

În ceea ce privește explicația cauzală trebuie remarcat faptul că relația de cauzalitate pe care se bazează ea este tot o relație factuală. Simpla invocare a cauzei, atunci când aceasta nu poate fi subsumată unei regularități generale, unei legi generale cauzale, nu intră în categoria explicațiilor inferențiale (corespunzătoare modelului hempelian). Relația factuală de cauzalitate rămâne, în asemenea cazuri, a fi ea însăși explicitată; lucrul acesta a fost realizat în cele mai diverse moduri. La Hume, relația cauzală este un compozit de alte trei relații factuale: *contiguitatea* în spațiu și timp, *prioritatea* în timp și *conjuncția* constantă dintre fenomene. Pentru Russell o asemenea explicare a relației cauzale nu este posibilă pentru că ea nu există în fapt sau ca relație factuală. În sfârșit, pentru W. Salmon cauzalitatea este o relație factuală de *propagare* și *producere*. (vezi W. Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World.*, Princeton University Press, 1984).

²⁴ Din acest motiv le-am numit explicații factuale sau descripții explicative. (O discuție mai detaliată a acestei probleme se află în articolul *Relația explicativă*, apărut în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Philosophia.*, nr.2/1994.)

²⁵ Nu este vorba de sensul logic, inferențial, care are o altă accepțiune decât cea a sensului concret sau

Progresul în adâncime al cunoașterii științifice se realizează în contextul acestor tipuri de probleme ce pun în legătură constructele cu sensul lor. Demersul științific este orientat invers celui inițiat de întrebările care solicită referința: dinspre fapte spre constructe, dinspre lumea reală spre cea a limbajului științei.

Întrebările "*care?*" *predicative* cu predicat monadic (7), sunt responsabile pentru *funcția clasificatoare* a științei. Pe de altă parte, întrebările ce solicită sensul relațional (10) permit identificarea relațiilor repetabile sau constante și prin aceasta a regularităților și legilor. Cu cât înaintăm pe acest drum, cu atât cunoștințele noastre sunt mai legate, conjugându-se în teorii. Acest proces dă naștere *funcției sistematizatoare* a științei. Numai dotate cu sens, constructele - care altfel sunt simple nume ce nu spun nimic despre lume și cum este ea - devin cunoaștere.

În Figura 1, la punctul (11) și (12), apar două întrebări globale, compuse prin disjuncție (\vee) sau conjuncție (\wedge) din întrebările elementare care solicită componentele semnificației integrale a constructului central. (Ele nu apar în clasificarea întrebărilor din Tabelul 1, unde sunt cuprinse numai întrebările elementare.) Semnificația este considerată, în cadrul teoriei sintetice a semnificației a lui M. Bunge, o caracteristică sintetică a constructelor. Ea se poate defini ca pereche ordonată a sensului logic integral și a referinței constructelor. Consider însă că din semnificația unui construct face parte integrantă și sensul său concret, informațional. Dacă limbajul comun este un minim ghid sau un punct de plecare în construirea conceptelor filosofice, se impune remarcat faptul că atunci când folosim termenul de semnificație, avem în vedere adesea tocmai acest aspect legat de sensul concret²⁶. Se definește deci *funcția semnificație* * (care va fi numită și semnificație integrală, notată prin S^* , pentru a nu se confunda cu semnificația la Bunge sau Frege) în felul următor:²⁷

$$S^*: C \rightarrow x Q(x) \times QQ(x) \times p I(p, Q(x)) \times q I(Q(x), q)$$

Problemele care solicită stabilirea tuturor componentelor care formează semnificația integrală a unui construct sunt probleme compuse conjunctive, iar cele care solicită stabilirea doar a unora dintre aceste componente sunt probleme compuse disjunctive.

În situațiile comune, surprinderea spontană a semnificației (care este de cele mai multe

²⁶ De exemplu, când întrebăm "care este semnificația faptului că Socrate este muritor?" nu putem ignora tocmai faptul că el este *muritor*.

²⁷ *Semnificația* * este deci o funcție definită pe mulțimea constructelor, având ca domeniu de valori produsul cartezian al clasei acelor x care satisfac funcția propozițională $Q(x)$ (ce corespunde enunțului central din Fig. 1; prin Q s-a notat un predicat oarecare, care poate fi sau unul monadic sau unul relațional), cu clasa acelor Q

ori parțială) este numită cu termenul de *înțelegere* (12). Este latura globală, spontană a desfășurării comportamentului inteligent - aceea de a sesiza lucrurile, evenimentele împreună cu însușirile lor, cu relațiile lor, de a sesiza cauzele și consecințele, temeiurile și implicațiile și, astfel, de a găsi soluțiile și rezolvările pentru problemele (teoretice sau practice) noi apărute.

Sentimentul înțelegerii este genul de satisfacție pe care-l procură faptul că am reușit să integrăm ceea ce este nou, problematic în ceea ce este deja cunoscut. Însă trebuie remarcat că pentru a avea sentimentul înțelegerii, care este semnul validării cunoștințelor noastre la nivelul simțului comun, sunt adesea suficiente condiții foarte slabe. De aceea, problemele care solicită înțelegerea nu reclamă întotdeauna aflarea semnificației integrale a unui construct ci doar a unora dintre componentele sale.

Sunt frapante cazurile unor construcții teoretice spectaculoase care au putut genera, nu întâmplător, un puternic sentiment al înțelegerii, o înaltă satisfacție intelectuală, în care constructele sunt relaționate inferențial, chiar strict deductiv, în care sensul constructelor este foarte puternic, conținând chiar legi universale, dar care sunt lipsite de referință. Așa este cazul "flogisticului" chimiștilor secolului XVIII, "eterului" fizicienilor electromagnețiști din secolul XIX sau cazul "Ideilor" și relației de "participare" la Platon ori al "Monadelor" leibniziene. De aceea consider că *înțelegerea este reflexul subiectiv al răspunsului la o problemă compusă disjungtivă*. Aflarea răspunsului la cel puțin una dintre problemele elementare care solicită componente ale semnificației integrale, adică referința, sensul, explicația sau predicția, este suficientă pentru a procura un minim sentiment al înțelegerii.

În jurul termenului de înțelegere și al raporturilor acestuia cu explicația, predicția etc. s-au purtat impresionant de multe controverse și polemici. Din perspectiva interpretării pe care am dat-o înțelegerii în textul de față, devin destul de clare temeiurile care au condus la această situație: teoreticienii au legat definirea înțelegerii, în mod preferențial și exclusiv, fie de una, fie de alta dintre componentele problemei compuse disjunctive.

Spre exemplu, întregul eșafodaj argumentativ ridicat în jurul celebrului "verstehen" - conceptul central al curentului comprehensivist din filosofia științei - se bazează pe o definiție a înțelegerii care, traducând în termenii noștri, este legată în mod exclusiv de întrebările de tipul (8)-(9), întrebări care solicită referința relațională, cu specificarea că este vizată, de asemenea în mod exclusiv, numai relația de intenționalitate. Aceleași tipuri de întrebări (8) și (9), atunci când relația vizată este cea de apartenență, generează prin

sau explicația structurală: "înțelegem ceva identificându-l cu o parte specifică a unui întreg organizat"²⁸

Alți autori au pus semnul egalității între explicație și acele răspunsuri care au "funcția logică" de a procura înțelegerea, cum e cazul lui Scriven, sau au identificat explicația cu "reducerea la familiar", asemeni lui Bridgman.

În sfârșit, adepții modelului inferențial al explicației, deși nu neagă faptul că putem avea sentimentul înțelegerii și în alte cazuri, susțin existența unui tip superior de înțelegere, înțelegerea teoretică, care este corelat cu întrebările explicative ori predictive, prin care fenomenul este evidențiat "drept un caz special al unei regularități generale"²⁹.

Din perspectiva definirii înțelegerii prin intermediul unei probleme compuse disjunctive, se poate afirma că toate aceste tipuri de înțelegere, puse în evidență de diferitele accepțiuni pe care filosofii științei le-au dat acestui termen, sunt cazuri particulare ale înțelegerii în sensul propus aici. Prin urmare aceste tipuri nu sunt concurențiale, nu se exclud reciproc, ci sunt doar forme particulare ale înțelegerii, în care doar o parte a componentelor problemei compuse disjunctive care o definește primesc un răspuns. Dacă este să vorbim de un tip superior de înțelegere, de *înțelegerea teoretică*, este evident în acest context că ea trebuie definită ca *reflexul subiectiv al răspunsului la o problemă compusă conjunctivă*, adică prin care s-a dat răspuns problemelor elementare care solicită aflarea tuturor componentelor semnificației integrale a unui construct.

4. Un posibil model al cunoașterii științifice

Revenind acum la modelul cunoașterii științifice, ilustrat în Fig. 1, nu este greu de remarcat faptul că ceea ce distinge cunoașterea științifică de cunoașterea comună sau de cunoașterea mitică nu este reprezentat de existența sau non-existența, primordialitatea sau nu, a anumitor proceduri sau tipuri de activități de cunoaștere - așa cum, în timp, au fost teoretizate fie explicația sau predicția, fie descriția sau clasificarea, fie stabilirea și selectarea (producerea) adevărului (prin experiment, observație, etc.).

Toate aceste proceduri sau activități științifice corespund proceselor de căutare a răspunsului la principalele tipuri de întrebări puse în evidență în Tabelul 1. Orice fel de cunoaștere (științifică sau nu) caută răspunsuri la oricare dintre aceste tipuri de întrebări, dar o face, cel mai adesea, în mod disparat.

²⁸ A. Kanlan, *op. cit.* p.333

Deci ceea ce distinge cunoașterea științifică de celelalte tipuri de cunoaștere este maniera în care întrebările și răspunsurile se întemeiază și se susțin reciproc; este modalitatea în care orice răspuns la orice tip de întrebare nu poate fi înțeles în mod independent în știință, ci doar prin sau în legătură cu răspunsurile care reconstituie sau trimit la același enunț pus inițial în discuție. "Raționalitatea științifică" nu este altceva decât această întemeiere reciprocă, acest traseu cu dus-întors, cu revenire, cu re-punere și re-formulare a problemelor. Ea este modalitatea în care cunoașterea științifică operează o selecție pe mulțimea tuturor enunțurilor posibile, reținând în corpusul științei enunțurile în calitatea lor de răspunsuri la și în măsura în care ele sunt sau pot fi răspunsuri la principalele tipuri de întrebări. Nu este necesar ca, în mod efectiv, să se fi răspuns la toate aceste tipuri de întrebări. Nici nu este posibil, de cele mai multe ori, ca toate răspunsurile la tipurile de probleme care formează structura cunoașterii științifice (a unui anumit fapt sau a unui eveniment sau a unor regularități) să fi fost găsite la un moment dat sau ca ele să fi condus, în mod actual, la reconstituirea unuia și aceluiași enunț - reprezentat în Fig. 1. prin enunțul central p_j . Important este ca traseul problematic să nu fi fost obstaculat, ignorat, desconsiderat sau chiar interzis (așa cum a fost cazul interdicției dogmatice: "Nu cerceta!"). Important este ca să nu se fi renunțat niciodată la problematizare sau la re-re-re-punerea acelor tipuri de probleme pe care răspunsurile la celelalte probleme conexe le-ar fi putut resuscita sau repune în discuție și, bineînțeles, să nu se fi renunțat la căutarea răspunsurilor la ele.

Cunoașterea mitică nu este științifică pentru simplul motiv că ea nu se caracterizează prin nevoia de a parcurge traseul problematic până la capăt; ea, în general, nu pune și nu răspunde la întrebări care solicită stabilirea referinței sau verificarea adevărului enunțurilor cu care operează, chiar dacă, uneori, oferă explicații și predicții foarte puternice. Constructele mitice sunt prin excelență non-referențiale iar problemele de adevăr, dacă se pun, ele nu sunt decât de tipul transferului valorii de adevăr dinspre enunțuri inițiale asumate și nechestionabile spre enunțurile puse în discuție; probleme de tipul verificării sau stabilirii directe a valorii de adevăr nu se pun.

Cunoașterea comună, la rândul ei, răspunde la probleme în mod disparat. Aproape orice enunț, în măsura în care el răspunde fie și la doar una singură dintre tipurile de întrebări prezentate în Tabelul 1, poate fi acceptat în cadrul cunoașterii comune (fără a se mai pune pentru aceasta și alte tipuri de probleme cum ar fi: a-i căuta o explicație, a-i căuta însușirile sau a-i verifica adevărul).

Traseul problematic parcurs de cunoașterea științifică este mult mai complex și *tinde întotdeauna să fie complet*: să parcurgă toate tipurile de întrebări și să-l refacă mereu. Aceste permanente treceri alternative, aceste "opturi" de la nivelul ontologic al referinței la nivelul logic al constructelor prin care se pun, se repun și se soluționează problemele, aducându-se corecții reciproce problemelor și răspunsurilor vechi și născându-se probleme noi este modalitatea, pe care o consider cea mai caracteristică, de producere a adevărului științific.

Raționalitatea științifică nu este, prin urmare, altceva decât *modalitatea* de producere a acestei adevăruri. Este modalitatea prin care cunoașterea științifică construiește deasupra fiecărui element din lumea reală (*Lumea₁* la Karl Popper - notată în Fig.1 prin *L₁*), un eșafodaj de probleme și răspunsuri la ele, cu rostul de a asigura constructului care-l designează caracterul de corespondent al acestuia în structura cunoașterii.

Adevărul, ca semn al adevărării cunoștințelor noastre, este sinteza pe plan obiectiv al problemelor de referință, sens, explicație și predicție, deoarece răspunsul la întrebările "*dacă?*" necesită reîntoarcerea la fapte, dar și la constructele-temei și la constructele-consecințe. Acest proces generează *Lumea₃* a conținuturilor obiective de cunoaștere.

Din punct de vedere subiectiv, sinteza aceasta se realizează prin problemele care solicită semnificația, prin înțelegere, care generează *Lumea₂* a conținuturilor subiective de cunoaștere. Înțelegerea e semnul subiectiv al adevărării cunoștințelor noastre.

Dacă numim *raționalitate* ceea ce distinge cunoașterea științifică de celelalte tipuri de cunoaștere, atunci ea nu constă în adevăr sau în adevărate, ci în *modalitatea în care*, printr-un complex de probleme, ea *produce adevăratea* - sintetizate, pe de o parte prin problemele de adevăr, iar pe de altă parte prin problemele de înțelegere. Înțelegerea și adevărul sintetizează pe *subiectiv-obiectiv* travaliul problematologic ce se desfășoară pe axa *factual-logic*. La intersecția celor două axe se află *enunțul științific* (dacă el merită atributul de științific, atunci el va tinde să-și păstreze această poziție centrală în urma parcurgerii întregului traseu problematic; dacă răspunsul la vreunul dintre tipurile de probleme conexe va fi diferit de enunțul inițial, el va tinde să fie înlocuit, chiar cu schimbarea contextului teoretic, cu un altul care să reziste la repunerea problemelor, și așa mai departe). Raționalitatea nu este atât de drastic supusă relativității precum este adevărul. Ea este o chestiune de procedură, de tendință, nu de rezultat.

Imaginea prezentată aici ilustrează cum enunțurile "se așază" pe lume, cum "acoperă" ele lumea. Ele sunt rezultatul procedurilor științifice ce răspund principalelor tipuri de

cunoașterii și elementele realului. Problemele de tipul "*care?*" *predicative* asigură corespondența de structură dintre universul faptelor și universul cunoașterii. Problemele de tipul "*de ce?*" și "*ce dacă?*" sunt cele prin care cunoașterea "prinde" și realizează corespondența dintre determinismul sau interacțiunea din lumea faptelor și enunțurile științifice (legate și ele prin relații de interdependență). Adevărul și înțelegerea sunt semnele acestei "bune" așezări.

DAN-EUGEN RAȚIU

RÉSUMÉ. Cet essai analyse la fortune du postmodernisme dans l'espace artistique roumain avant et après 1989. D'une part, dans un démarche phénoménologique sont visées les modèles théoriques et les pratiques artistiques appelées postmodernes. D'autre part, afin d'expliquer le caractère spécifique de ce phénomène en Roumanie, une stratégie régressive est adoptée: au repli historique vers le modernisme de l'entre-deux-guerres s'ajoute le repli vers le contexte politique dans lequel l'art des derniers décennies s'est développé. Au-delà de l'exercice de la liberté artistique, ce sont ces contextes qui ont fait qu'avant 1989 les confrontations n'ont pas opposées tant les postmodernes aux modernes que "l'art alternatif" à "l'art officiel". Même après 1989, le postmodernisme y est plutôt l'affaire des critiques que des artistes et, en effet, le vrai problème reste encore la survivance de l'art comme art authentique.

Tema sfârșitului modernității și a posibilei emergențe a unei epoci postmoderne este prezentă de mult timp în spațiul cultural occidental. Abundența publicațiilor care i-au fost consacrate, precum și confruntările adeptilor modernității cu cei ai postmodernității au atestat apariția în literatură, artă și filosofie a unui nou curent ce aspira la supremația culturală: *postmodernismul*. Si, chiar dacă nu s-a ajuns la o definiție a acestuia unanim recunoscută,¹ totuși dezbaterile au focalizat atenția asupra unor fenomene a căror realitate pare consistentă și în afară de orice îndoială. În acest eseu, ne propunem analiza avatarurilor fenomenului postmodern în spațiul artistic românesc: apariția, manifestările sale, precum și raportul întreținut cu modernitatea/modernismul - ceea ce ne va permite enunțarea câtorva considerații despre starea actuală a artei românești.

Un examen preliminar al stării sale civile ne relevă faptul că, după lansarea termenului la începutul anilor '80 (deci, cu un considerabil decalaj temporal în raport cu Occidentul), moda postmodernismului s-a instalat la noi pe la jumătatea deceniului trecut, aducând însă, odată cu sporirea textelor ce-i erau dedicate și a disputelor stîrnite de acestea, și o multiplicare a confuziilor, a erorilor și chiar o surprinzătoare lipsă de discernământ în utilizare.

Cu toate acestea, dezbateri serioase și competente consacrate postmodernismului în literatură, arhitectură și arte frumoase au fost reunite în special în *Caiete critice* (nr.1-2/1986) și *Arta* (nr.2/1989), unde, de altfel ca și în alte reviste precum *Amfiteatru*, *Astra*, *Convorbiri*

¹Termenului i-au fost atribuite diverse sensuri, unele chiar violent opuse: spre exemplu, în timp ce Ihab Hassan și Jean-François Lyotard identificau postmodernismul artistic cu avangarda perpetuă și îl înscriau în spațiul

literare, Dialog, Lemaș, România literară, Secolul XXI, semnificative postmodernismului fuseseră deja diseminate de-a lungul deceniului.

Dată fiind această situație contradictorie, trebuie să ne întrebăm care este consistența postmodernismului în România: a existat sau există un curent artistic coerent, fondat pe un program și o estetică proprii, sau, pur și simplu, e vorba de un fenomen artificial datorat unei forțate sincronizări cu un fenomen la modă?

Pentru a răspunde la această întrebare, pe lângă analiza activității artistice, se impune și o analiză a influenței exercitată de critică asupra acesteia, precum și de mediul (politic) în care ambele s-au desfășurat.

În consecință, demersul nostru presupune un dublu decupaj tematic: din punct de vedere fenomenologic, sunt vizate atât modelele teoretice cât și practicile artistice, pe când din punct de vedere cronologic, analiza va fi decupată între un *înainte* și un *după* prin referință la anul 1989, care marchează un punct de ruptură în devenirea societății românești.

Înainte de 1989: starea de criză și problema salvării artei. Începînd cu dezbaterile pe care criticii le-au consacrat fenomenului postmodern, prima întrebare pe care trebuie să o punem privește viabilitatea și rolul termenului *postmodernism* pe scena românească a artelor frumoase: în ce sens a fost folosit și care este utilitatea sa pentru înțelegerea artei anilor '80?

Mai întîi, însă, trebuie să remarcăm faptul că spațiul literar a fost primul pregătit să împrumute (din critica americană) și să impună în dezbateri conceptul unui *postmodernism (poetic)*.²

Considerat de către criticii literari români ca fiind, în linii generale, o mutație de sensibilitate avînd drept cea mai importantă trăsătură atitudinea de recuperare a istoriei și tradiției artistice, postmodernismul a fost opus mai degrabă modernismului excesiv promovat de avangardă decît modernismului ca atare, și, drept urmare, le-a apărut mai puțin ca anti- sau

²In 1980, într-o prefață la traducerea poeziilor lui Frank O'Hara, Stefan Stoenescu opunea modernismului în creația poetică postmodernismul: ca viziune "personistă" *versus* impersonalitate, ca impuritate a sentimentului și hazard existențial *versus* puritate stilistică și reflecție. Vezi Ion Bogdan Lefter, "Fișe pentru

Dar, dacă în privința trăsăturilor definitorii ale acestui fenomen occidental opiniile se armonizau, situația s-a schimbat atunci când s-a ajuns să se vorbească despre manifestările angajate în România sub semnul postmodernismului. Drept urmare, răspunsurile oferite la întrebarea asupra viabilității sale pun în evidență diversitatea opțiunilor, care merg de la refutarea termenului la acceptarea sa entuziastă ca instrument al travaliului critic.

Unii autori, deși aparținând tinerei generații de poeți-critici, au apreciat ca marginală poziția fenomenului postmodern în spațiul literar românesc. Înțeles ca expresie a unei stări (de criză sau, dimpotrivă, de normalitate) tipic occidentale, postmodernismul a fost considerat fie ca un termen incapabil să dea seama de problemele reale ale literaturii române, fie ca un fenomen incapabil să se manifeste din cauza contextului politic specific României.

Astfel, Alexandru Mușina, deși a fost printre primii care l-au aplicat poeziei românești, s-a detașat ulterior de termenul *postmodernism*, acuzând generalizarea inadecvată și improvizația ce-i caracterizau utilizarea. În opinia lui, adoptarea termenului în spațiul literar românesc - în condiții care au făcut ca principalele opere literare și teoretice ale postmodernismului occidental să nu fie traduse - va fi servit mai degrabă unei strategii de creștere a prestigiului cultural, avînd drept consecință incoerența teoretică și confuzia valorilor. Ceea ce el propunea, în revanșă, ca fiind autentică noutate adusă de literatura tinerilor, era proiectul - atît literar cît și existențial - al reumanizării poeziei și al recuceririi autenticității atitudinilor și expresiei (proiect căruia i-a dat numele de "nou antropocentrism" și "clasicism radical").⁴ Un alt tînăr autor, Florin Iaru, neacceptînd ipoteza crizei, evoca în articolul "O toleranță amînată" anumite trăsături caracteristice noii sensibilități postmoderne occidentale ce desenau, dimpotrivă, un fel de întoarcere la normalitate în arhitectură, muzică

³Această atitudine este evidentă, spre exemplu, în studiile reunite în *Caiete critice*, nr.1-2/1986. Aici, Eugen Simion - citîndu-l printre alții pe Guy Scarpetta, care vorbea de o estetică a seducției, jocului și impurității - vedea în postmodernism "întoarcerea refulatului" și promisiunea de a recupera în sfera artei ceea ce spiritul agresiv modern exclusese: povestirea, autorul, omul ("Un concept care își caută sensurile", pp.5-9). La rîndul său, Ov.S.Crohmalniceanu înțelegea postmodernismul ca reacție împotriva excesului experimentalist de inspirație formalistă și abstract-teoretică promovat de "pseudo-avangarda" franceză (*noul roman, telquelismul, deconstructivismul*), reacție caracterizată atît de recuperarea ironică a tradiției și tendința de reabilitare a instinctului artistic, cît și de inventivitate, spirit ludic, gust pentru ficțiune, istorie și personaje ("Postmodernism: ce se spune și ce nu", pp.10-12). Pentru Livius Ciocârlie, postmodernismul se definește atît printr-o anume continuitate față de modernitate cît și printr-un nou spirit ce regăsește unele valori respinse de aceasta: autorul și opera, Sensul și lumea ("Presupuneri despre postmodernism", pp.13-17). În mod asemănător, făcînd revista diferitelor sensuri atribuite postmodernismului, Monica Spiridon îl acredita ca o nouă sensibilitate ce ar refuza doar refuzul perpetuu, deci ca neo-eclectism ponderat și tolerant, care nu ar repudia modernismul ci l-ar transforma într-o haină culturală ca oricare alta (aflată întotdeauna la dispoziție în garderoba istoriei), și care ar avea ca teme fundamentale imanentismul, pan-estetismul și pluralismul ("Mitul ieșirii din criză", pp.78-92).

⁴11-12-1986, "Evoluția literaturii românești în secolul al XX-lea", pp.11-12. #31

și literatura. Dar, din moment ce în opinia sa condiția acestor "normalizați" era liberatea creatoare de care se bucurau artiștii occidentali, el a conchis că nu am putea vorbi de un postmodernism românesc, acesta rămânând (datorită cenzurii ideologice) o "dulce iluzie sincronă".⁵

Pe o poziție mult mai optimistă s-a plasat criticul literar Ion Bogdan Lefter, care, în definirea noului fenomen a preferat și el ipotezei crepusculare a crizei pe cea aurorală: postmodernismul ca vestitor al zorilor unei noi sensibilități. În opinia sa, întârzierea cu care acest concept a pătruns în conștiința critică românească nu ar fi fost întâmplătoare, ci impusă de evoluția internă a literaturii, ajunsă ceva mai târziu la elaborarea unor noi structuri sincrone cu sensibilitatea sfârșitului de secol.⁶ Analizele sale au decelat, pe lângă "tatonările" generației medii, emergența unui postmodernism "plin", liber și viguros al noului val, el fiind prin urmare partizanul forjării unui concept cuprinzător al postmodernismului, apt să definească marele curent literar în desfășurare, căruia el îi găsea, de altfel, și un corespondent plastic.⁷

Aflat pe aceeași linie, un alt protagonist al "generației '80", Mircea Cărtărescu, a proclamat⁸ moartea modernismului după șaptezeci de ani de supremație în urma survenirii postmodernismului poetic "optzecist".

Această apropiere a termenului doar în beneficiul tinerei generații venea împotriva anumitor critici literari, care fie nu acceptau ideea unui curent postmodernist constituit în jurul acesteia ci doar reprezentanți izolați (a căror apariție era împinsă însă pînă la începutul anilor '60), fie extindeau în mod indistinct aria de aplicare a termenului la întreaga perioadă postbelică.

În concluzie, am putea remarca faptul că, de la bun început, aplicarea termenului *postmodernism* la literatura română a avut o miză polemică și chiar a constituit terenul unor dispute din cele mai acute, deși bazate în primul rînd pe diferențe de generație și abia apoi pe poetici particulare. Cearta modernilor și a postmodernilor este aici mai degrabă un nume diferit pentru opoziția generațiilor literare: a promoției anilor '80 față de mai vechile promoții - mai ales cea a anilor '60 - deținătoare ale puterii (ideologice și administrative) literare.⁹

⁵F.Iaru, "O toleranță amînată", *Arta*, nr.2/1989, pp.21-22.

⁶I.B.Lefter, "Secvențe despre scrierea unui <roman de idei>", *Caiete critice*, nr.1-2/1986, pp.150-151.

⁷I.B.Lefter, "Privind dinspre literatură: o chestiune de accente", *Arta*, nr.2/1989, pp.29-31.

⁸Intr-un articol din 1985, al cărui titlu evoca trei caracteristici atribuite postmodernismului: "Textualism, biografism, sincronie stilistică", *Cronica*, nr.25/1985, p.5.

⁹Anticipînd puțin, vom remarca un fapt cît se poate de semnificativ: după 1989, reprezentanții tinerei generații

Deplasându-ne în spațiul artelor frumoase (după această analiză preliminară a disputelor literare care, datorită priorității lor temporale sau implicării unor literați în dezbaterile privitoare la artele frumoase le-au influențat pe acestea din urmă), regăsim aproape aceeași situație: o viziune asemănătoare asupra postmodernismului - definit ca recuperare a dimensiunii istorice a artei și a interesului pentru om, ce înlocuiește ideologia absolutistă a noului și a rupturii promovată de către avangardă¹⁰ - precum și confruntarea tendințelor opuse, deși fără ca aici disputele să atingă acuitatea pe care o avuseseră în spațiul literar.¹¹

Partitura certei modernilor cu postmodernii a fost "cîntată" aici *sotto-voce* (pătrunzînd astfel mai puțin în spațiul public), fie datorită surdinei puse de cenzură, fie ca urmare a convingerii criticilor de artă că un postmodernism autohton echivalent celui occidental nu ar fi existat. Faptul că doar un mic număr dintre criticii de artă români implicați în dezbaterile postmodernismului occidental erau dispuși să analizeze posibila existență a acestui fenomen în arta românească, ar putea fi considerat ca o confirmare tacită a celei din urmă supoziții.

Dincolo de acest nume comun nu se desenează, deci, nici un profil bine definit, speranța schimbării și sentimentul crizei amestecîndu-se și aici în dezbateri. În fapt, cea mai mare parte a artiștilor și criticilor capabili și dispuși să ofere o direcție programatică practicii artistice încercau să găsească crizei contemporane a artei o **altă** alternativă de salvare decît postmodernismul, înțeles tocmai ca parte componentă a respectivei crize.

¹⁰Si relația postmodernismului cu modernismul a fost înțeleasă în termeni asemănători, inspirați de această dată de Ch.Jencks. În aceeași revistă, *Caiete critice* nr.1-2/1986, Ion Lucăcel definea postmodernismul ca fiind o reacție pluralistă și eclectică împotriva arhitecturii "noului absolut" caracteristică stilului internațional, și a cărei trăsătură principală ar fi "redescoperirea": a istoriei, tradiției, simbolului, ornamentului, ironiei, umorului, identității culturale ("Postmodernismul în arhitectură", pp.27-29). La rîndul ei, Magda Cârneli considera că, într-o primă instanță, postmodernismul ar putea fi asimilat post-avangardismului, fiind adică o reîntoarcere la istorie și o recuperare a tradiției. Dar, datorită pluralismului și eclecticismului stilistic ce conduc înspre o nivelare fără precedent a tuturor poeticilor vizuale, cîmpul artistic contemporan (postmodern) îi apărea acesteia ca profund contradictoriu, fiind în mod simultan teren de confruntare și coexistență a tendințelor antinomice și complementare, teren în care nici un model nu poate pretinde legitimitate unică ("Spațiul imaginii", pp.106-114). În dezbaterile consacrate postmodernismului în revista *Arta* nr.2/1989, intervenția lui Dan Grigorescu fixa aplicarea termenului *postmodernism* la dezvoltările survenite în pictura anilor '70 și '80 ca reacție la modernismul promovat anterior de Clement Greenberg. Dar, în opinia sa, aceste tendințe țineau - în pofida efortului lor comun de a recupera ceea ce modernismul eliminase (narațiunea, mitul, simbolul și chiar tradițiile clasice ale peisajului) - de o mentalitate ce ar acoperi nu atît o mișcare bine definită cît o realitate divergentă ("Cîteva fișe de istorie", pp.6-7). În mod similar, Anca Oroveanu vedea în postmodernism conștiința lucidă a imposibilității proiectului modernist de a face *tabula rasa* din cultură și de a refuza normele și canoanele tradiționale, luciditate care ar răspunde pretențiilor avangardei istorice cu o modificare a procesului producției artistice (pluralism stilistic, resuscitare a istoriei), redefinind astfel arta ca întreprindere umanistă ("Rememorare și uitare", pp.8-11).

Artiste, arta contemporană (postmodernă) a fost asociată cu depășirea sensibilității moderne și conștiinței - lucide, dar incapabile să ofere soluții - crizei artei: "post-modernii nu sunt primitivii unei noi sensibilități", afirma Andrei Pleșu. Deși el pare să fi apreciat postmodernismul pentru abandonul esteticii schimbării și a neîncetatei revoluții caracteristice avangardei, a acuzat totuși atrofia simțului pentru transcendență și inaptitudinea anagogică pe care acesta ar împărtăși-o cu modernismul.¹² Văzînd în "arta mare" tocmai "expresia unei conștiințe siderale a lumii", el îi cerea prin urmare deschidere spre idei și depășirea propriilor limite înspre adevărul sau realitatea integratoare a sacrului. Astfel că, atunci cînd a scris despre anumite programe artistice coerente dirijate în această direcție (cele ale unui Horia Bernea sau Sorin Dumitrescu, spre exemplu),¹³ acestea nu au fost asociate postmodernismului, așa cum aveau să o facă alți interpreți.¹⁴

De fapt, programe precum cele ale expozițiilor "Prolog", care îi asociau pe Horia Bernea, Paul Gherasim, Constantin Flondor, Horia Paștina, Mihai Sârbulescu și Ion Valentin Scărlătescu, încercau să se ofere tocmai ca niște contrapropuneri atît la normele modernismului avangardist cît și la deformările lor parodice și aleatorii postmoderniste. Acest *revival* tradiționalist a fost apreciat de către Magda Cârnelci ca fiind un proiect moral pe cît estetic, deoarece, în tentativa lor de a recupera pictura, atît utilizarea valorilor artistice tradiționale (dacă nu "eterne", cel puțin stabile: figurație realistă a aparențelor lumii, consimțămînt la canoane, recursul la motiv), cît și întoarcerea la meșteșugul clasic au fost înțelese și ca "tehnici ale transcenderii", ale depășirii esteticului înspre spiritual.¹⁵

Aceeași insistență asupra sensului care transcende materialitatea limitată a obiectului pictural putea fi întîlnită, de altfel, și la Sorin Dumitrescu, pentru care faptul ce conta cu adevărat nu era atît întoarcerea la pictură cît consistența mesajului.

În opinia acestuia, o a treia opțiune - alternativă la opoziția postmodernismului față de modernism - ar fi aducerea în plină lumină a temei persoanei, adîncirea conștiinței personale

¹² Andrei Pleșu, "Inevitabilul post-modernism. Fragmente dintr-un text (încă) imposibil", *Caiete critice*, nr. 1-2/1986, pp.46-51.

¹³ A. Pleșu, "Horia Bernea și <căutarea tonului>" (1980), "<Exercițiile spirituale> ale lui Sorin Dumitrescu" (1980), în *Ochiul și lucrurile*, Ed. Meridiane, București, 1986.

¹⁴ Cum a fost, spre exemplu, I.B. Lefter, care înscria o parte din operele lui Horia Bernea printre "tatonările" sensibilității postmoderne. Vezi "Privind dinspre literatură" - *loc cit.* p. 31.

și examinării severă a adunării și smeririi. "gestul de maximă aigența artistică trebuie să poarte astăzi fizionomia interogației parsifalice", afirma el.¹⁶ În acest fel, căutării unui Graal estetic iluzoriu el îi opunea un gest / o gestă artistic(ă) avînd drept model căutarea lui Parsifal, a Graalului credinței.

Un alt exemplu de propunere a unei alternative - alta decît postmodernismul - la automatismele percepției și chiar ale creației instalate în arta contemporană, e cel oferit de tinerii artiști grupați în jurul Cenaclului *Atelier 35* și de teoreticianul lor, criticul de artă Călin Dan. Lumea postmodernă îi apărea acestuia ca terenul unei coexistențe stilistice pacifice, de unde ar emerge o artă abilă dar superficială, cocktail de stiluri și ideologii, care ar trebui deci depășită. Alternativele durabile la acest fenomen ar fi, în opinia sa, neo-expresionismul, neo-constructivismul (sau figurație expresivă / calculație conceptuală) și "îmbinarea postmodernă" a acestora în zona multimedia (foto, film, video, bandă sonoră, instalație). Inșă nucleul acestei alternative e o structură paradoxală, deci iluzoriu salvatoare, fiindcă era considerată capabilă să combine noutatea agresivă (caracteristică avangardei istorice) cu miza pe memoria culturală (specifică postmodernismului).¹⁷

Prezentată la Galeria Orizont în 1987, expoziția "Alternative" a Atelierului 35 din București se înscria în acest program de coexistență non-agresivă, care permitea orice apropieri stilistice într-o democrație absolută a soluțiilor.¹⁸ Cu toate acestea, după cum observa Mihai Ispir, atitudinile polemice nu au lipsit, principalele ținte fiind, pe de o parte, opera de artă "frumoasă, esteticeste confortabilă", iar pe de alta, devitalizarea și anonimatul gestului plastic. Aceste atitudini au pus în evidență două tipuri de strategii artistice: cele care mizau pe șocul vizual (un soi de "expresionism conceptualizat" și diverse variante post-expresioniste mai mult sau mai puțin abstracte, situate în zona instalațiilor și acțiunilor), și cele care cultivau nuanța și simplitatea "naivă" a discursului plastic (apelurile la figura umană, la individual, la realul trăit, la care se adaugă tendința de recuperare a iconografiei tradiționale).¹⁹

Printre cei mai activi analiști ai mediului artistic românesc, o atitudine întrucîtva diferită a adoptat Magda Cârneli. Diferită, deoarece în opinia sa modernitatea ar rămîne "o temă centrală, o obsesie culturală fertilă ce trebuie simultan continuată, desăvîrșită, încheiată

¹⁶Vezi S.Dumitrescu, interviu acordat lui Th.Redlow, *Arta*, nr.10-11/1982, p.14; S.Dumitrescu, C.Babeți, "Dialog despre Bienala [Tinerilor, Paris, 1982]", *Arta*, nr.3/1983, p.15/

¹⁷Vezi Călin Dan, "Sentimentul insulei. Note despre criza postmodernă (II)", *Arta*, nr.2/1987, p.26.

¹⁸"Figurație/Expresie/Abstractie/Conceptie" text-program al expoziției "Alternative" *Arta* nr.2/1989 p.15

și consumată, coborând activ și via cu propria sa critică și depășire (dacă care o apropiere de poziția lui J.Habermas, care vorbea de un proiect încă neterminat al modernității).

În studiile sale, ea a decelat totuși prezența unor vagi și disperate "simptome" și "mentalități" postmoderniste, adică a unor acțiuni critice la adresa modernității. Pe de o parte, cele ale tinerilor artiști predispuși să ilustreze "variantele parodice" a situației postmoderniste (adică tehnica subversivă a accentuării consecințelor negative ale modernității până la răsturnarea acestora), ale cărei "simptome" ar fi fost vizibile în preocuparea lor pentru genurile multimedia, în tendințele lor trans-avangardiste, în apetitul lor pentru figurativismul frugal și cromatismul violent aparținând arsenalului expresionist. Pe de altă parte, ar fi acțiunile generației medii, care tindea să ilustreze mai degrabă "variantele ortodoxe" a situației postmoderniste: tehnica "pozitivă" a eliminării și purificării, a reluării și înnoirii moștenirii moderniste inițiale. Acestei generații i-a atribuit M.Cârneli o "mentalitate postmodernistă" *avant la lettre*, semnele ei fiind citite în rapiditatea și ușurința cu care unii artiști treceau de la figurativismul cel mai ilustrativ la abstracția cea mai pură și invers, sau practica simultan și echivalent mai multe poetici vizuale (de aparat/de piață, de atelier/de expoziție, pentru critică/pentru cumpărător), oscilând continuu între originalitate și pastisă, între serios și parodic, între important și derizoriu.²¹

*

Cum ar putea fi explicate aceste atitudini uneori paradoxale ce amestecau tendințele moderniste cu elemente din cele mai tradiționale (spre exemplu, s-au putut chiar asocia aluzii arhaice, rustice la sculptura cu aparențe minimaliste, în scopul revelării prin aceasta a specificului național!²²) precum și persistența aspirației moderniste în arta română contemporană?

Dincolo de posibila invocare a exercițiului libertății artistice, e necesar apelul la contextul care i-a limitat jocul. Și, din moment ce postmodernismul poate fi înțeles doar în raportul său cu modernismul, nu putem adopta decât o strategie (dublu) regresivă: o repliere (istorică) înspre modernismul interbelic, la care se adaugă o repliere (sincronă) înspre contextul politic în care arta ultimelor decenii și-a trăit aventura.

Semnificativ, în primul rând, e caracterul pe care l-a avut în cultura română

²⁰M.Cârneli, "Spațiul imaginii", *Caiete critice*, nr.1-2 /1986, p.112.

²¹*Ibidem*, p.113

"sincronizare" culturală e de mult timp manifestă: în a sa *Istorie a civilizației române moderne* (3 volume, 1924-1925), Eugen Lovinescu dezvoltă în jurul conceptului de *saeculum* sau *esprit du temps* ideea unei inevitabile și necesare sincronizări a fenomenelor de civilizație și cultură europene, fundată (după sociologul francez Gabriel Tarde) pe legea imitației.

În consecință, el a opus programelor tradiționaliste o replică "europeană", respingând nostalgiale paseiste, izolarea provincială și conservatorismul în general. Cu toate acestea, în literatura și arta interbelice aspirația la sincronizare nu s-a manifestat într-o manieră distructivă și nihilistă, ci în *colaborare* cu tradiția, ceea ce constituie - în aprecierea unanimă a criticilor și istoricilor literari - o trăsătură specifică a raportului avangardei istorice și modernismului cu tradiția în cultura română.²³

Așa cum bine arăta istoricul și criticul literar Ion Pop, faptul că ambianța socio-culturală a epocii începutului de secol nu era permeabilă la acțiuni de radicală punere sub semnul întrebării a valorilor moștenite a fost demonstrat, printre altele, de reacția foarte elocventă a jurnalistului ce a tradus *Manifestul* din 1909 al lui Marinetti (publicat în ziarul *Democrația* din Craiova chiar în ziua apariției versiunii originale pariziene!): <*Noi ne cunoaștem prea puțin strămoșii, de care italienii s-au plictisit*>, comenta el, adăugând: <*Noi nu avem nici muzee de incendiat, nici biblioteci de inundat...*>²⁴

În această situație istorică ce a făcut ca arta să aibă o tradiție deabia constituită, un aspect specific al picturii interbelice l-a constituit recursul la tradițiile locale chiar din partea tendințelor moderniste și de avangardă. După cum arăta Amelia Pavel, caracterul lor moderat a fost dovedit și de opțiunile iconografice: în timp ce în pictura țărilor Europei occidentale frecvența peisajului scăzuse vertiginos, acesta se bucura în arta românească de aceeași popularitate; mai mult chiar, s-a constatat o creștere a interesului pentru portret și figura umană în general, domeniu în care s-a concentrat de altfel principiul mutației iconografice din arta românească interbelică.²⁵

²³Ion Pop, "L'avant-garde roumaine: une synthèse moderne", *Euresis. Cahiers roumains d'études littéraires*, Ed.Univers, București, nr.1-2/1994, pp.23-51; Marin Mincu, "Introducere în avangarda literară românească", *Avangarda literară românească*, Ed.Minerva, București, 1983, p.32. Vezi, de asemenea, Monica Spiridon, "Postmodernismul sau fascinația paradoxului", *Arta*, nr.2/1989, p.14, unde audiența și persistența modernismului în literatura română contemporană, precum și relația întreținută de acesta cu postmodernismul sunt explicate prin raporturile speciale stabilite anterior între modernism și tradiție/tradiționalism.

²⁴Cf. Ion Pop, "L'avant-garde roumaine...", *loc.cit.*, p.27.

²⁵Amelia Pavel, "Innovations iconographiques dans l'art européen et leurs versions roumaines", *Euresis. Cahiers roumains d'études littéraires*, nr.1-2/1994, pp.62-63. Pentru o analiză mai amplă, vezi și recenta lucrare a

Historiei, trasatură cea mai caracteristică a avangardei istorice românești în ansamblu sau este "voința de sinteză", manifestată în pictură prin sincretismul tendințelor, prin amestecul elementelor cubiste, futuriste, constructiviste, expresioniste sau suprarealiste în cadrul unor poetici personale obsedate mai degrabă de "integralism", de o echilibrată "sinteză modernă", decât de aspectul radical și de purismul formulelor.²⁶ Ceea ce, în mod evident, a lăsat puțin spațiu mișcărilor net individualizate la nivel doctrinar.

Caracteristici asemănătoare pot fi reîntâlnite în arta postbelică. Cu excepția dogmatismului "realismului socialist", care a afectat în mod grav mai ales deceniile '50 și '60, refuzul tradiției și "tirania *modernistă*" nu s-au prea manifestat. Și, din moment ce "fractura" artei și criza reprezentării nu au atins în arta românească acuitatea înfîlnită în Occident, toate acele "întoarceri" la reprezentare, la pictură, la meserie - considerate drept trăsături ale postmodernismului - nu au atins nici ele caracterul spectacular pe care îl avuseseră în arta occidentală.

Invocînd perioada postbelică, ajungem la a doua repliere din strategia noastră explicativă, cea înspre contextul politic: instaurarea puterii comuniste și tentativa ei de a domina integral spațiul cultural. Tocmai acest context a făcut ca, în ultimele decenii, în prim plan să nu se afle disputa promotorilor esteticii formaliste/puriste a modernității cu militanții eclecticilor ai postmodernității, ci confruntarea dintre **arta oficială** (instrument al propagandei comuniste) și **arta alternativă**.

Această artă alternativă a rezultat în bună măsură ca reacție împotriva imperativelor tematice și ideologice impuse de comanda oficială. Dar, unită prin refuzul ideologiei dominante, ea a manifestat totuși tendințe și opțiuni estetice din cele mai diverse: începînd cu evaziunea spre genurile tradiționale (peisaj, natură statică), trecînd prin modernizarea expresiei artistice, pînă la amestecul acestora în "atmosfera" postmodernă a artei contemporane. În aceste condiții, este imposibil să vorbim despre un **curent** postmodernist, dacă nu atribuim cumva acest nume diversității însăși.

După 1989: persistența stării de criză și problema supraviețuirii artei. În anul 1989 a survenit un eveniment important pentru întreaga societate: căderea puterii comuniste, ceea ce putea oferi în sfîrșit ocazia unei dezvoltări libere a artei, deoarece aceasta nu mai era obligată să se definească de acum înainte ca *reacție împotriva*... Dar, în pofida dispariției constrîngerilor ideologice ale totalitarismului, nu putem constata decât persistența stării de criză: frecvența Saloanelor locale sau naționale s-a redus, Bienale sau Triennale au încetat să

²⁶ Ibidem, p. 10. Pentru o discuție detaliată asupra acestui aspect, vezi: D. Ciocan, "Avangarda și modernismul în România, 1918-1945", în: "Revista de Istorie Culturală", nr. 1, 2008, p. 10-15.

există, cererea de artă a ramană la un nivel scăzut. Toate aceste rapte au adăugat însă o altă dimensiune artiștilor și public (și chiar cea dintre artiștii înșiși), care, adăugată deficitului de (re)cunoaștere internațională ca urmare a indiferenței Occidentului, a sporit izolarea artiștilor, de acum înainte livrați salvării individuale dacă nu cumva evadați în grup.

Acest recul al activităților a fost totuși însoțit de un soi de clarificare a scenei artistice. Un incisiv observator al acesteia, Erwin Kessler, remarca emergența a două fenomene de grup semnificative, formate în jurul a două instituții dominante: pe de o parte, falanga artistică a Fundației Anastasia - Galeria Catacomba condusă de Sorin Dumitrescu, promotoare a unei estetici (*underground*) tradiționaliste cu valențe spiritualist-religioase ortodoxe, fundată pe metafizica specificului național, iar pe de altă parte, Centrul Soros pentru Artă Contemporană (CSAC), dirijat de Călin Dan, promotor al unei estetici "alternative" (acțiuni, instalații, video), bazată pe ideologia internaționalismului cinico-pragmatic.²⁷ Ceea ce nu ne autorizează însă să vorbim, în sfârșit, de constituirea unui curent postmodernist definit, deoarece ambele mișcări continuă și cristalizează tendințe care, așa cum am văzut, încă înainte de 1990 încercaseră să se ofere ca alternative la criza postmodernă.

Cît despre aventura teoretică a postmodernismului, am putea înscrie în contul ei, pe de o parte, înmulțirea traducerilor, luărilor de poziție și dezbaterilor consacrate postmodernismului: acesta continuă să rămână mai degrabă o afacere a criticilor decît a artiștilor. Pe de altă parte, suntem obligați să consemnăm și sfârșitul *Artei*, simptomatică dispariție a singurei reviste profesioniste a criticii de artă românești.

În fapt, dincolo de cearta modernilor cu postmodernii, adevărata problemă rămîne încă supraviețuirea artei, ca artă autentică.

SUBSTANȚĂ ȘI CAUZALITATE LA ARISTOTEL

ELENA ANGHEL

RESUMÉE. Substance et causalité au Aristote. Les causes des choses sont pour Aristote: la matière, la forme, la cause motrice et la fin. Le Stagirite conçoit encore une *cause par soi* et une *cause par accident*; aussi une *cause par acte* et une *cause par potence*. Aristote a lié sa conception de la causalité de sa doctrine de la substance (ousia).

La causalité représente pour Aristote un rapport complexe elle ne se confonde pas avec la cause: elle est la *cause en action* et implique plusieurs causes dans la même temps. La causalité du monde supralunaire n'est pas identique avec la causalité du monde sensible; dans la dernière le devenir n'a pas toujours un sens descendant.

Le hasard est une *cause par accident*. La *tyche* dérive du hasard, mais elle a une sphère plus restreinte que lui et s'applique à la concomitance du résultat d'un action délibérée avec un résultat qui peut être l'objet d'un autre action.

Problema cauzalității ocupă un loc central în filosofia lui Aristotel, deoarece pentru Stagirit efortul său titanic de a da o explicație existenței înseamnă a răspunde la întrebarea "din ce cauză?" Această întrebare și-o pune filosoful nu numai în filosofia naturii, în metafizică, ci și în etică, logică și politică.

Cauzalitatea explică pentru Aristotel natura generatoare a lucrurilor, nașterea și devenirea lor. În general, poziția lui Aristotel este deterministă acceptând o cauzalitate complexă, ontologist finalistă, distinctă de mecanicismul fatalist cât și de providențialismul raționalist.

La întrebarea despre *cauzele și principiile oricărui fiind*, Aristotel răspunde că sînt patru cauze, și anume: *cauza materială, cauza formală, cauza eficiență și cauza finală*.

Cauza materială este *ceea ce persistă de-a lungul schimbărilor*, constituind un receptor pasiv al formelor. De exemplu, la o statuie, cauza materială este blocul din care se cioplește statuia.

Cauza formală este *forma pe care o primește lucrul*, exprimînd gradul în care un lucru este prins în fluxul și dinamica devenirii (de exemplu, obiectul pe care sculptorul îl întruchipează în statuia sa).

Substanța, lucrul individual, este prinsă în fluxul devenirii, primind o formă sau chiar mai multe. În acest sens, Aristotel va face dintr-o **formă** existentă la un moment dat **cauza materială pentru o formă superioară**, ș.a.m.d., gîndind o *ierarhie a formelor existenței și*

Cauza formală acționează în materia nașterii, structurării și informării. Forma, ca o putere creatoare, nu se află deasupra sau dincolo de materie, ci în materie, fără ca ea să fie un produs al materiei, sau determinată de materie. Este în ființă, în substanța (ουσία, *üsía*) materiei ca ea să fie proprie, ca în ea să acționeze forma, să aibă plasticitate. Astfel, explică Aristotel că *forma este puterea imanentă ce mișcă și informează fiecare lucru și-i dă acestuia o configurație conformă cu ideea lui*; forma este deci cauza lucrului, a substanței prime. Cauza formală este cauza internă de care depinde ce va deveni materia, ce se va naște din materie, ce se va face. La Aristotel *nu există distincția dintre facere, creație și naștere*, dintre *genesis* (cu un singur "n" și *genesis* cu doi "n") cu care vor opera teologii ortodoxiei răsăritene: Ioan Damaschin, Maxim Mărturisitorul ș.a. Aristotel le reduce pe amândouă la devenire.

Forma sau formele sînt *principiile active în lucruri*, ele constituie esența substanțelor prime, fără să constituie lucrurile însele, căci pentru a se forma o substanță este necesară atît materia cît și forma. Este necesară atît prezența formei, cît și a materiei pentru a se forma un lucru, căci forma nu poate apare decît prin materie, iar materia prin formă. Materia nu are o realitate în sine; ea este *posibilitatea pură, substratul ce poate deveni orice*, dar care nu devine orice ci un anumit lucru conform unei finalități precise, care însă singură nu este decît *spațiul neformat*. De exemplu, **bronzul** sau **marmura** sînt **materia**, iar **chipul** pe care ni-l înfățișează statuia este **forma**. La om, **corpul** este **materie** iar **sufletul** și viața reprezintă **forma**. Materia nu poate exista fără formă dar există un principiu al **in-formării** independent de materie.

Materia este *posibilitatea*, iar forma este *realitatea* substanței. În sînul materiei există predispoziția și năzuința să aspire la formă, așteptînd numai să fie tradus în procesul de realizare. Toate lucrurile, toate substanțele sînt potențial cuprinse în materie, materia fiind potența generală a lucrurilor. Prin apariția unei forme se trece de la potențialitate, posibilitate, la act. Actuitatea nu posedă, pentru Aristotel, decît materia formată, adică substanțele prime.

Cauza eficientă sau motrice este cauza *exterioară, acțiunea* efectivă prin care apare substanța. Ea presupune **unire** și **producere** în același timp; **unire** de formă și materie și **generare**-devenire prin schimbarea a *ceva în altceva, alter-are*. De exemplu, cauza eficientă este **acțiunea materială** a sculptorului prin care statuia va fi efectiv realizată. Cauza eficientă este forma dată de acesta, ca **agent** sau **cauză** în sens modern a acestui proces, căci o formă este, în ultima instanță, agentul specific ale proceselor care condiționează ivirea unei forme

identice (forma este agentul propriei sale repetiții).

Cauza finală presupune *generearea, devenirea*, adică *nașterea și pierirea*, dar nu pur și simplu determinarea mecanică exterioară a lucrului, ci **scopul**, adică "binele", *esența immanentă* a acestuia, rațiunea lui de a fi, *spre care el tinde permanent*.

Finalitatea există, pentru Aristotel, în *cele ce devin datorită naturii* și în cele purcese din gândire. Însă *în lumea fizică* Aristotel nu concepe o *structură finalistă în esența ei*, deși există și aici structuri cu o anumită finalitate. În lumea fizică există o mișcare eternă ce presupune determinarea unei cauze motrice ce are puterea eficientă de a produce schimbare.

Cauza finală este, de exemplu, **aspirația (scopul) sculptorului** de a-și pune în practică intenția de a lucra asupra bronzului sau marmurei pentru a obține statuia dorită.

Devenirea *este subordonată* de Aristotel scopului și formei. Forma este formă și scop totodată. Ceea ce devine devine **ceea ce trebuie să devină** și nimic altceva. Întreaga Existență se îndreaptă spre un țel (τελοζ, télos), întrucât cauzele devenirii sînt formale. *Orientarea spre țel* caracterizează atît *lumea existenței* cît și *cea a cunoașterii*, substanțele prime ca și cele secunde. Orice substanță, unire de materie și formă devine un mijloc în vederea unui scop, căci orice formă devine la rîndul ei mijloc în vederea unui scop.

Deoarece în lumea fizică forma nu poate subordona total materia - aici ființa este imperfectă și supusă devenirii. Apare **întîmplarea**, neașteptatul, imprevizibilul și **norocul**. Însă *gîndirea, rațiunea* ne conduc spre perfecțiune. Omul poate atinge viața morală perfectă, dacă se conduce după rațiune. Orice ființă concretă, *orice substanță aspiră spre perfecțiune*, are o entelehie a ei care o poartă spre scopul propriu; identitatea dintre ființă și formă. În viața socială și în *gîndirea umană*, în cunoaștere domină relația teleologică. Cunoașterea se face prin formă, adică prin scop, mai exact prin gen și specie. *Forma mai generală are drept "materie" o formă mai puțin generală*: prima este *gen*, iar cea de-a doua este *specie*. Încununarea concepției finaliste a lui Aristotel este făcută prin conceperea de către acesta a *Actului Pur, Formă a Formelor*, în care forma și scopul coincid, lucru posibil deoarece în acest caz avem o formă "pură", eliberată de orice materie, mai exact a cărei materie este tot formă.

Teoria aristotelică a cauzalității este complexă, detașîndu-se ca o concepție omogenă, nuanțată, coerentă, ce îmbină "o corporalitate dominată extrinsec de o cauzalitate-sens incorporală"², cu "un sens cauzal totodată autonom și incorporat"³.

ultima integrînd pe celelalte două: eficientă și finală. Dar Aristotel merge cu analiza sa mai departe, distingînd o **cauză prin sine** sau esențială și o **cauză prin accident**. De asemenea, el mai face distincția între **cauza în act și cauza în potență**. În ce privește cauza prin sine, Aristotel lasă să se înțeleagă în **Metafizica**⁴ faptul că ea este anterioară cauzei prin accident și are rolul de a determina lucrurile care există prin sine, adică substanțele. Asemenea *cauze în sine* sînt pentru Aristotel "*Inteligența și Natura*"⁵, cît și *materia*⁶ și, de asemenea, *forma*. Pentru a face deosebirea între **cauza în sine** și **cauzele accidentale**, Aristotel exemplifică spunînd că "astfel, cauza unei statui este o dată Policlet și, totodată sculptorul, pentru că întîmplător, acesta poartă numele de Policlet"⁷. Numele unui individ este numai un accident, esența lui este de a fi om și animal; deci cauza accidentală a statuii este Policlet. În cadrul **cauzei accidentale**, Aristotel distinge **cauza individuală** (Policlet) și **genurile lor supraordonate**, care cuprind accidentalul (de exemplu genul sculptor sau om în care se încadrează Policlet). Acestea constituie *cauze accidentale de gen*. Observăm deci o **cauză individuală** la care Aristotel distinge esența și o consideră **cauză în sine** și **atributele** ei (numele, substanța generală din care face parte, alte atribute pe care le poate avea) care constituie cauze prin accident.

Prin **cauză potențială** Aristotel înțelege atît **cauzele prin sine**, cît și *cele accidentale* care *au în ele potența de a cauza un anume efect* dar încă nu și-au exercitat acțiunea; de exemplu, "cauza acțiunii de a construi un edificiu este constructorul", dar acum acesta nu construiește nici o casă. În cazul în care acesta își exercită profesiunea, adică construiește, devine cauză actuală. Deosebirea dintre cauza potențială și cea actuală apare în cazul în care ele sînt considerate drept cauze individuale. În acest caz la "**cauza actuală individuală**, existența sau neexistența efectului ei depinde de existența sau neexistența acestei cauze, cum e raportul dintre acest medic anumit care îngrijește acum pe pacientul său anumit, sau dintre acest arhitect anumit și aceasta cauză anumită, pe cînd, atunci cînd e vorba de **cauza potențială**, lucrurile nu stau totdeauna așa, căci edificiul nu dispăre o dată cu arhitectul ce l-a construit"⁸.

Observăm că și **teoria cauzalității** la Aristotel este strîns legată de **doctrina**

⁴ Aristotel, *Metafizica*, trad.rom. de Șt. Bezdechi, Ed. Academiei, București, 1965, XI(K), 8, 1065 b, p.355.

⁵ *Ibidem*, XI (K), 8, 1065 b, p.355.

⁶ *Ibidem*, III, (B), 1, 995 b, p.102.

⁷ *Ibidem* V (D), 2, 1013 b, 1014 a, p.163.

substanței, respectiv despre relația dintre *matéria formă*, *potența actualitate* pe care o constituie substanța. De asemenea, remarcăm distincția dintre **substanțele prime** (cauza individuală) și **substanțele secunde** (cauzele accidentale ca atribute ale substanței prime, respectiv genul și specia din care face parte aceasta).

Cunoașterea cauzelor este pentru Stagirit de maximă importanță pentru că stă la baza științei, a cunoașterii în general. Cei care știu cauzele "sînt mai învățați"⁹ și pot învăța și pe alții. Analog, filosofia primă este pentru Aristotel știința supremă, deoarece se ocupă cu studierea "primelor cauze și principii"¹⁰.

Cauzele aristotelice se întrepătrund și completează reciproc în acțiuni complexe synergice. De aceea ele nici nu pot fi separate temporal, fizic, ci doar mental, inteligibil, așa cum o face Stagiritul însuși.

Cauzalitatea exprimă, pentru Aristotel, un complex de relații dinamice între substanțele prime. Dacă am putea considera, dintr-o perspectivă mai largă, că toate lucrurile se află într-un raport sau altul cu celelalte lucruri - și din acest punct de vedere toate sînt cuprinse în categoria *relației* - numai unele dintre ele sînt cuprinse și în *sfera cauzalității*.

Într-un alt sens, cauzele sînt pentru Aristotel principiile lucrurilor, rațiunile prin care acestea pot fi explicate. Căutarea lor este de mare însemnătate, căci a ști, pentru Stagirit, înseamnă a cunoaște cauzele lucrurilor, iar sarcina filosofiei prime sau a metafizicii va fi tocmai aceea de a căuta "primele cauze și principii".

Aristotel acordă un înțeles mai larg noțiunii de cauză, în nici un caz sensul limitat care este acordat în epoca modernă în care cauza este întotdeauna corelativă efectului.

Principalul subiect al cauzalității este substanța, practic Aristotel își propune să arate cum apare o substanță, sub acțiunea celor patru cauze, care sînt fie *alte substanțe* (cauza eficientă și finală), fie *principii ale substanței* (cauza formală și materială). Așadar, Stagiritul folosește termenul de "cauză" în sensuri multiple, precum: "principiu", "substrat", "scop". Trecerea de la o substanță la alta prin devenirea formelor, prin naștere și pieire, de la o formă inferioară către una superioară îl determină pe Aristotel să vorbească și de o **cauză mijlocitoare** ca intermediar între o "cauză primă" și o "cauză ultimă"¹¹, cum ar fi sănătatea cauză mijlocitoare între "mers", mișcare (cauză primă) și fericire (cauză ultimă). Această serie de cauze prezintă procesul devenirii, iar "obiectul în devenire este la mijloc între ceea ce este

⁹ *Ibidem*, I (A), 1, 981 b, p.52.

¹⁰ *Ibidem*, I (A), 2, 982 a, p.53.

Așa cum arată și W.D. Ross, Aristotel formulează *un principiu al cauzalității* bazându-se pe următoarele "idei-forță":

- a) un lucru oarecare are cauze multiple;
- b) două lucruri pot fi cauzate reciproc unul de către celălalt, deși nu întotdeauna sub același raport;
- c) cauzele pot fi îndepărtate sau apropiate;
- d) dacă X este concomitent cu Y, care este cauza lui Z, atunci X poate fi, prin accident, cauza lui Z; (un fel de cauzalitate logică în care termenul mediu este cauza silogismului);
- e) putem considera drept cauză a unui lucru Y, fie pe Z, posesor al facultății de a produce pe Y, fie pe X, punând în acțiune această facultate;
- f) cauzele actuale și individuale sînt simultane, în originea și încetarea lor, cu ceea ce produc, dar cauzele potențiale nu¹³.

Aristotel face o distincție și între *cauzalitatea existentă în lumea sublunară și în cea din lumea supralunară*, în sensul că lumea sublunară nu este perfectă, iar *devenirea nu are întotdeauna un sens sau țel ascendent*. Aici sînt posibile evenimentele fără sens, acțiunea înfîmplării și a norocului, monștrii sau dramele umane. Ceea ce este *cauzalitate naturală* pentru o anume existență sau substanță primă poate fi pentru alta *cauzalitate mecanică* sau violentă; **cauzalitatea mecanică** putîndu-se orienta de altfel prin hazard către un sfîrșit distinct de acela urmărit de **cauza naturală** sau de **cauza intențională** și umană, în raport cu care ea nu este decît o altă față.

Presupunînd că principiile și cauzele necesarului sînt deja cunoscute, Aristotel va demonstra că **accidentul** sau **înfîmplarea** nu se sprijină pe cauze cunoscute, că este un **joc al hazardului** și se sprijină pe cauze de alt gen decît ale Ființei în sine: "cum că principiile și cauzele a ceea ce există prin accident nu sînt de același fel cu acelea ale Ființei în sine e clar"¹⁴. Dacă nu ar fi așa, ar urma că "toate lucrurile există în mod necesar"¹⁵, iar orice înfîmplare, orice puțință de a deveni sau de a nu deveni s-ar găsi astfel cu totul înlăturate din lanțul devenirilor; respectiv, previziunea unui moment viitor devine posibilă pe baza unei condiții existente în momentul de față.

¹² *Ibidem*, II (a), 2, 994 a, p.97.

¹³ W. D. R o s s , *Aristote*, Payot, Paris, 1930, p.105.

¹⁴ Aristotel, *op.cit.* XI(K) 8, 1065 a, p.354.

considerată un eveniment ce are loc atunci când **Ființa survine în mod accidental** dar este și o cauză: "întâmplarea este o cauză prin accident a ceea ce are loc în chip obișnuit cu prilejul a ceea ce este plănuit în vederea unui scop"¹⁷.

Datorită faptului că întâmplarea este o **cauză prin accident**, Aristotel precizează că ea nu poate fi pătrunsă de raționamentele omului, că *omul nu poate prevedea întâmplarea*. Întâmplarea se încadrează și ea în legile naturii și în ordinea firească a lucrurilor, dar ea apare cu totul excepțional; ea nu este miracol, *cauza absolut primă, nici cauza proximă, ci cauza primă proprie* a obiectului. Această cauză proprie cea mai îndepărtată ne dă cunoașterea completă a obiectului¹⁸.

Ca și conceptul de substanță, conceptul de cauză este esențial înțelegerii filosofiei lui Aristotel. El are un *înțeles complex* la marele filosof, nu numai sensul pe care i-l dau modernii de *cauză care produce un efect*, respectiv de lucru sau fenomen care produce alt lucru sau fenomen.

Cauzalitatea este la Aristotel un raport complex, înscriindu-se în **categoria relației** ca *mod de ființare*.

Cauza este înțeleasă de Stagirit într-o manieră foarte cuprinzătoare; ea poate fi **substanță primă**, poate fi o **acțiune**, un scop prefigurat de mintea umană sau chiar știință (în modul în care știința constructorului va cauza construirea casei). Uneori modul în care Aristotel concepe din punct de vedere logic *cauza* o apropie foarte mult de *cauzalitate*. Astfel, **cauza finală** este concepută ca o relație subînțeleasă între o **stare inițială** și **una finală**, respectiv scopul urmărit; la fel, **cauza formală** care este o pătrundere a **forme** într-o **anumită materie** pe care o configurează și o informează.

Cauzalitatea nu se confundă cu cauza; ea este *cauza în acțiune* și implică *mai multe cauze* în același timp. De altfel, cauzalitatea așa cum o concepe Aristotel, nici nu este altceva decât o *conpenetrare* a cauzelor **formală, materială, finală și eficientă**.

Lucrul devine nu numai *ca scop*, ci și *ca formă* și *materie secundă*, iar cauza acestei deveniri nu este una singură ci implică atât *forma* (cauza formală) cât și *materia* (cauza materială), *scopul* (cauza finală) și *cauza exterioară* (eficientă). *La originea întâmplării se află pozitivitatea materiei*, care produce în mișcare, în virtutea posibilității ei nedeterminate, *efecte secundare* ce nu sînt în legătură cu esența și scopul. Aceste efecte sînt întâmplătoare,

¹⁶ *Ibidem*, XI (K), 8, 1065 a, p.355.

¹⁷ *Ibidem*

prin accident (*κατὰ συμβεβηκός*), iar apariția lor este întâmplare (*ἰσχυρομαχίον, ἰσχυρομαχίον*).

Asemenea evenimente întâmplătoare sînt descrise de Aristotel prin schema: "Dacă B produce C și A este concomitent cu B, A este spus că produce pe C prin accident". De exemplu, dacă una și aceeași persoană este arhitect și este albă, atunci albul este cauza casei prin accident. Cum nu există motive speciale ca un arhitect să fie alb sau ca o persoană albă să fie arhitect, construcția caselor albe nu se va întâmpla nici totdeauna, nici în majoritatea cazurilor.

Desigur, nu toate evenimentele accidentale sau excepționale sînt *fortuite*; evenimentele fortuite în plus *tind către un scop*; ele pot produce un *rezultat dezirabil* (care poate reprezenta un scop) pe două căi: fie prin *acțiunea deliberată* a agentului uman, fie prin *efortul inconștient* al naturii.

În cazul în care aceste două condiții se realizează pe rînd vom obține "**norocul**". De pildă, cineva merge la piață pentru a cumpăra, iar acolo întâlnește pe cel care îi datorează bani și recuperează datoria. Această situație ilustrează norocul pentru că recuperarea datoriei este un eveniment excepțional care *coincide cu* ceea ce reprezintă **obiectul acțiunii**, dar el ar fi putut la fel de bine să fie obiectul acestei acțiuni, dacă autorul ar fi prevăzut ceea ce ar fi urmat să se întîmple.

Iată deci că **norocul se alătură întâmplării ca o cauză adițională** celor patru cauze admise anterior de Stagirit: cauza formală, materială, eficientă și finală.

Norocul derivă întotdeauna din întâmplare, dar nu și întâmplarea din noroc¹⁹. Norocul se apropie mai mult de *miracol* decît de *întîmplare*. Dacă cineva a îngropat o comoară și altcineva vrînd să sădească un pom o găsește, se spune că a găsit-o **din noroc**. De ce? pentru că nici el nu săpa groapa pentru a găsi comoara, ci pentru a răsădi pomul, nici cel ce a îngropat-o n-a făcut aceasta pentru a o găsi celălalt, ci pentru a o recupera tot el (care între timp a murit din întâmplare).

Dar problema e și mai complicată de atît. Pentru că *numai sufletul poate judeca "norocul-comoară"*, anume **sufletul nevirtuos**, în acest caz. Un **suflet virtuos**, sfînt, consideră așa-zisa comoară cu nimic mai valoroasă decît o grămadă de paie, așa că pentru el comoara găsită nu e noroc. *Norocul ține* deci mai curînd *de bucurie, fericire, virtute* decît de *alegere*.

Norocul presupune cunoașterea²⁰, dar mai ales bucuria și fericirea. În acest sens

¹⁹ *For the sake of the argument, I will assume that the person who finds the treasure is not the one who buried it.*

când se întâmplă ceva rău²¹.

Lucrurile ce pot fi cauzate de noroc sînt total indeterminate, justificînd opinia populară că norocul e ceva *instabil și schimbător*.

Norocul este înțeles de Aristotel nu ca o *cauză activă*, ci mai mult ca *un nume* pentru a desemna *un fel aparte de conexiune între evenimente*. El are o *sferă mai restrînsă* decît întîmplarea. Întîmplarea se aplică și *evenimentelor întîmplăte din noroc*, pe cînd norocul se aplică *concomitenței* dintre **rezultatul unei acțiuni deliberate** cu un **rezultat care ar fi putut fi obiectul unei alte acțiuni**.

Întîmplarea mai cuprinde și rezultatele concomitente ale lucrurilor ce nu au posibilitatea de a acționa în mod deliberat, cît și în situația în care cauza este interioară, "prin natură" (de exemplu, părintele - mascul) și se produc ființe monstruoase neconforme cu natura și cu regulile ei.

Reținem că pentru Aristotel întîmplarea și norocul au diverse nuanțe, acoperind un registru mai larg de situații. De asemenea, Stagiritul *neagă absolutizarea întîmplării și norocului*²², înclinînd să ne sugereze că și pentru evenimente întîmplătoare am putea găsi dacă nu o regulă sau o cauză de desfășurare, cel puțin o explicație rațională. Pornind de aici el va susține nu numai o știință a necesarului ci și a probabilului. Chiar dacă concepției aristotelice despre întîmplare și noroc i s-a reproșat multe, ca de exemplu faptul că distincția făcută între uzual și excepțional nu este satisfăcătoare, sau că excepționalul este explicat numai prin capacitatea materiei de a primi mai multe determinări²³, totuși nu putem nega și meritele evidente ale teoriei sale. Ea vine să completeze într-un mod fericit teoria sa despre cauzalitate.

²¹ *Ibidem*, II, 6, 197 a, p.46.

²² Théodore Gomperz, *Les penseurs de Grèce*, Payot-Alcan, Paris, 1910, p.106.

HEIDEGGER ȘI ARISTOTEL (III) UN DIALOG OCULTAT

VIRGIL CIOMOȘ

"...orice valoare realizată este, prin chiar
faptul realizării sale, intim amestecată cu ființa
celui care a găsit-o".

Mihai Șora, *Despre dialogul interior*

RÉSUMÉ: Heidegger et Aristote (III). Un dialogue occulté. Après avoir restitué les principaux thèmes de l'influence d'Aristote sur Heidegger, l'auteur essaie d'analyser le sens du *motto* de *Sein und Zeit*. Il insiste sur l'importance de la thèse de l'Un-Multiple, en tant que principe même de l'ontologie aristotélicienne, dans l'économie interne du *Sophiste* et découvre une influence possible du jeune Aristote sur le vieux Platon. Il y a deux dialogues dans lesquels ce principe est mis en question par le maître de l'Académie: le *Philèbe* et le *Sophiste* même. Dans chacun d'entre eux l'auteur croit découvrir, sous la couverture d'un disciple anonyme qui soutient la thèse "maudite" de l'Un-Multiple, des portraits inédits du jeune Aristote. Cette véritable occultation d'Aristote dans l'œuvre de Platon, qui fait qu'aucun dialogue porte le nom du jeune disciple, explique, en partie, le changement remarqué dans la dernière philosophie de Platon. Or, l'occultation du dialogue entre Platon et Aristote a quelques conséquences sur les rapports entre Heidegger et Aristote, que l'auteur tente aussi de les mettre en évidence.

Se întâmplă uneori ca tematizarea valorilor să advină în discurs prin medierea unui singur locutor. În acest caz, dialogul cu ceilalți (posibili) inter-locutori va fi afectat *ab initio* de imposibilitatea unei inter-medieri locale. Căci, deși ființa inițiatorului - care "are loc" (în sens pasiv) - se confundă cu actul de inițiere - care "are (și el) loc" (dar în sens activ) -, punctul inițial al actualizării (și, implicit, al localizării) nu are niciodată natura unui inter-val. În fapt, el nici nu aparține mediului natural. De aceea, redus la aparența mono-logică a unei alterități (esențialmente) ireductibile, dis-cursul va tinde treptat (în ochii "celuilalt") să-și oculteze sursa inițială. Absorbția locutorului original în acest (aparent) mono-log tematic va avea ca efect dis-locarea locutorului însuși (mai ales când acesta este "perceput" ca alteritate radicală). Confundat adesea cu anonimatul (prezumat al) temei (care, asemeni lui Kronos, își "devorează" proprii săi "fii"), inițiatorul (prin care filiația însăși advine) își "pierde" treptat chipul și, prin urmare, identitatea. În cele din urmă, straniețea locuției va induce anonimatul locutorului...

1. In-stituirea u-topiei - Odată apropiat însă (de către "celălalt"), discursul radical va face ca noul (inter)locutor să ad-vină ca un pandant al aceluiași inițiator (de-venit deja)

într-un strâm - al locului. Altfel spus, paternitatea (în principiu anonimă a) temei ocultează "filiațiile" sale posibile. Departe de a fi un simplu proces (accidental), ocultarea ek-(s) tensiei discursului (în dublul ei sens: spațial și temporal) - efect survenit (atît) prin anonimatul locutorului inițial (cît) și prin straniețea (inter-)locutorului final - reprezintă singura posibilitate de tematizare (prin "de-locuție") a originii (în fond) u-topice a oricărui discurs radical. Dar și invers, aparența im-personală a discursului (așa-zis) "ob-iectiv" (și, prin urmare, modern) își are fundamentul într-o prealabilă ocultare a persoanei sub-iectului locutor. Fără ca prin aceasta discursivitatea însăși să poată fi, totuși, anulată.

Or, pentru că asumarea unei teme presupune identificarea (ca fapt) cu "ființa celui care a găsit-o", straniețea ființială a noului (inter-)locutor va re-prezenta, implicit, o modalitate "oblică" de ad-vocare a ființei locutorului anonim, și anume, tocmai în calitatea lui de a se face pre-zent prin ab-sența sa. Astfel, orice mono-log ek-(s)plicit (inclusiv cel "științific") se vedește a fi, în fond, un dia-log im-plicit - dialogul unei prezențe cu o absență. Noi înșine ne încredințăm uneori (cu oarecare naivitate) memoriilor, convinși (aproape) de faptul că întemeierea calității noastre auctoriale con-stituie e-fectul atot-prezenței unui mono-log, cînd ceea ce re-prezintă ea cu adevărat este tocmai dia-logul nostru cu absenței care ne-au a-fectat. Și pentru că, abia acum, monologul nostru se relevă a fi fost deja (și mereu) dramatizat, urmează că ad-(e)verirea tematică a inter-locutorului (abia) acum prezent va fi întotdeauna (deja) in-vocată prin calitatea de ad-vocat a locutorului originar, dar absent. (Chiar dacă acesta din urmă este doar ocultat). Primul inter-locutor "arhetipal" al dialogului interior (și, în consecință, autorul primului soli-locviu) este, cu ad-(e)vărat, doar Zeus, cel care, după consumarea paricidului său, e pus în imposibilitatea de a mai in-voca eternitatea altfel decît prin ad-vocarea lui Kronos. Din acest motiv, paternitatea augurală a temei ad-vocate prin Kronos este mereu in-vocată prin derelicțiunea in-augurală a filiației lui Zeus. Or, pentru că dialogul astfel interiorizat (și, deci, ocultat) stă și va sta mereu sub semnul ad-vocării lui Kronos, urmează că orice discurs (inclusiv cel interior) re-prezintă cronică (ocultată) a unui paricid. Doar așa, se pare, putem asigura un "topos"...u-topiei.

2. De-stituirea locu(i)torului - Cronicitatea discursului pre-supune, prin urmare, că ad-vocarea eternității temei, sur-venită prin locutor, coincide cu ad-vocarea temporalității subiectului, sur-venită prin inter-locutor. Această con-vocare (dia-logală) a temporalității (discursive) este, așadar, posibilă datorită unei *prealabile* ad-vocării a eternității ocultate. În acest fel, Zeus însuși de-vine primul sub-iect (re)creator de sub-iecte. Or, asta mai înseamnă că derelicțiunea filiației tematică pre-supune, la rîndu-i, "căderea" eternului mono-log in-

instanțelor) (re)prezentarea directă a unei duble "cauze": cea a monologului tematic mai un subiect dialogat, respectiv, cea a locutorului original într-un inter-locutor anonim. Instituția însăși devine un sistem al dublei (*i.e.* simulate) (re)prezentării: cea a autenticei prezențe a temei, în calitatea ei "căzută" de subiect, respectiv, cea a locutorilor ei (ocultați și, deci, anonimi), în calitatea lor "căzută" de subiecți. De aceea, vom adăuga (în chip de concluzie provizorie) că orice in-vocare dialogată presupune, în fond, o dublă ad-vocare (ocultare): cea a paternității (posibilității) dialogului (intra)social (care e-vocă paricidul lui Zeus), respectiv, cea a filiației (posibilității) dialogului (inter)individual (care e-vocă fratricidul lui Cain)... Soli-locviu rămâne (totuși) ecoul unei lamentații co-locviale.

2.1. Una-nimitate și ano-nimat - Orice monolog (u-topic) este, așadar, un dialog (topic) ocultat. Dialogul interior va fi numai e-fectul ek-(s)presiei nostalgice a unei teme ci și a-fectul im-presiei a(d)-vocatului ei inițial. Inter-mediul discursiv devine astfel un discurs interior-mediat, în timp ce aparenta prezență (mediată cu sine) a soli-locviului, discursul (interior al) unei co-locviale... absențe. Din acest punct de vedere, **Dialogurile** lui Platon reprezintă, de fiecare dată, câte un in-solit co-locviu (*sympósiōn*) cu umbrele celor absenți. Dacă este să ne referim la dialogurile sale de tinerețe, de pildă, lucrurile sînt nu numai cunoscute ci de-a dreptul notorii: marele absent e- și in-vocat era chiar maestrul lui Platon - Socrate ("cronidul" ucis de atenieni). Dar, devreme ce, în relația celor doi, nu putea fi vorba de o "alteritate radicală", ci, dimpotrivă, tocmai de asumarea uneia și aceleiași teme u-topice - "lumea Idelor" -, tematizarea locutorului original - a lui Socrate însuși - devenea nu numai posibilă ci și singura în măsură să ek(s)plice absorbția topică im-PLICITĂ a inter-locutorului - Platon - de către propriul său crainic - Socrate.

În acest fel, calitatea "directă" a lui Platon - aceea de a fi "purtător de cuvînt" al lui Socrate - se traduce în calitatea "oblică" a lui Socrate - aceea de a fi "purtător de cuvînt" al lui Platon. (Pentru că, așa cum am văzut, cuvîntul trebuie "purtat" de cineva.) Socrate nu putea fi, în fond, străin de locurile discutate în **Dialoguri**. Funcția lui (dramatică) era doar aceea de a re-prezenta *alter-ego* - ul (mai precis, eul dis-locat) al aceluia care, auzindu-i spusa, a înțeles-o și con-semneze. Socrate îl ocultează pe Platon tocmai pentru ca, în virtutea acestei ocultări însăși, discursului lor tematic să primească o aparență ob-iectivă (*i.e.* intersub-iectivă). Anonimatul in-dus al temei se tra-duce astfel prin una-nimitatea locutorilor ei. În consecință, singura alteritate ocultată a acestui veritabil Ianus (implicat în dubla aparență a monologului) este tematizată (și limitată, în același timp) prin dialogul (de care Platon era pe deplin conștient) dintre cultura orală și cultura scrisă. Scribul Platon este, într-un anume fel, *alter*

său (geană) ad vocato, după cum orice cultură scrisă e vocatoare (își) are ad vocatul său într-o cultură orală in-vocatoare. Cu condiția ca amîndouă aceste culturi să invoce una și aceeași temă.

2.2. Dia-logul ocultat - Ce se întîmplă însă dacă, departe de a se rezuma la o simplă contrarietate (precum cea dintre scris și oralitate) alteritatea evocată este, cu adevărat, una radicală? Cum am văzut deja, stranițetea inițiativă a temei ar face (iarăși) din inter-locutorul însuși (aici autorul) un străin, iar din locutorul inițial, un anonim. Numai că, spre deosebire de cazul de mai sus, acela al unei contrarietăți comune (și, în consecință, generice) ocultarea locutorului nu mai poate viza, de astă dată, o "mare (deși familiară)" absență ci, dimpotrivă, una cît de mică... Pe "măsura" anonimatului ei, desigur. O "co-incidentă" fericită face astfel ca dialogul în care Platon renunță la personajul său obișnuit (Socrate) pentru a-și alege drept "purtător de cuvînt" un Străin (am numit cu aceasta **Sofistul**) să fie tocmai acela care abordează explicit tema alterității radicale - cea a ființei ne-ființei sau (totuna) a unității multiplicității. Or, dacă majoritatea comentatorilor sînt de acord că Străinul din **Sofistul** e chiar Platon (cel înstrăinat deja de doctrina clasică a Ideilor) rămîne încă de stabilit cine anume ar putea fi anonimul ocultat și, în acest fel, tematizat prin mai sus pomenita "mică absență"? Răspunsul nostru, pe care vom încerca să-l argumentăm în cele ce urmează, este că pandantul anonim al Străinului din **Sofistul** (și nu numai) este tînărul Aristotel, cel despre care Platon spusese că era inteligența Academiei, singurul dintre discipolii săi mai importanți care, în mod paradoxal (deși nu prea, date fiind cele deja stabilite), n-a inspirat titlul niciunuia dintre dialogurile sale... Dacă ipoteza noastră se confirmă, atunci s-ar putea explica de ce ocultarea discursului aristotelic privitor la alteritatea radicală a avut ca efect inversarea termenilor alterității generice asumate (inițial) de Platon - aceea dintre cultura scrisă și cea orală. Căci, într-adevăr, anonimatul presupus de mica absență textuală a discipolului pare să fi avut ca revers caracterul eminentemente ne-textual al ultimei doctrine a maestrului, așa zisa "doctrină... ne-scrisă". Altfel spus, ocultarea identității locutorului primului discurs radical al Academiei, a avut ca efect ocultarea textualității ultimei doctrine a inter-locutorului său, astfel încît natura anonimă a discipolului din Stagira se convertește în oralitatea doctrinei maestrului său. Ceea ce constituie tocmai inversul rolului de scrib asumat inițial de Platon. Oralitatea ultimei doctrine - ne-scrise - a maestrului (ne) pare a fi astfel un omagiu "oblic" adus discipolului "anonim".

3. Sinoptica principiilor ființei - Așa cum rezultă (și) din cele cîteva remarci exprese formulate de Aristotel, tema centrală a ultimei doctrine a lui Platon (cea "nescrisă"), o

maestrului și examinase pentru prima dată în *Timaeu*: Ea era o mare veche dezbateri în jurul destinației lui *khóra* - aceea de a intermedia între lumea Ideilor (instituită prin analogie cu Unul) și lumea lucrurilor (constituită prin analogie cu Multiplul). Prin această paradoxală formulare, tema unității lumii ar fi putut deveni (deja) expresia unei alterități radicale, pentru că ea relevă, cum se vede, de o "unitate multiplă" sau (totuna) de un "multiplu unitar". Doar că, în reflecțiile sale târzii, Platon pare să fi anulat "calitatea" (inițială a) receptacolului de a fi un mijlocitor al principiilor contrare, fiindcă, prin asimilarea lui cu mărimea sau cu Dyada indefinită (așa cum se întâmplă în doctrina "nescrisă"), el este, în cele din urmă, resorbit într-unul din cele două principii, și anume, în Multiplu. O asemenea schimbare doctrinală a făcut ca *khóra* însăși să sufere o importantă și nu mai puțin paradoxală mutație semantică. Astfel, deși pierde "ceva" din statutul său topo-logic de frontieră (între transcendent și immanent) în favoarea (îndoielnică a) unei aparențe cuantificate, *khóra* câștigă, totuși, prin natura (asumată) a unei prezențe...ideale. Într-adevăr, în doctrina "nescrisă", Dyada are un anume rost atât în lumea lucrurilor cât și în cea a Ideilor. Consecința imediată a acestei *duble* prezențe a lui *khóra* pune, însă, în discuție validitatea raportul de excluziune dintre Unu (Idei) și Multiplu (lucruri), care constituise esența ontologiei platoniciene (cel puțin în forma ei inițială). "Ultima" doctrină a maestrului este, așadar, afectată de următoarea dilemă: 1. fie că *khóra* rămîne un intermediar între Unu și Multiplu, dar atunci ea nu mai poate fi confundată doar cu unul dintre principii (Multiplul, în speță), sinoptica principiilor fiind rămînînd așa cum era, adică una triadică; 2. fie că *khóra* se reduce la un principiu material (Multiplul), dar atunci nu se mai înțelege cum ar putea fi ea (re)prezen(ta)tă în lumea Ideilor (constituită prin analogie cu Unul, arhetip al tuturor reprezentărilor).

Dincolo de aporetica ei intrinsecă, doctrina "nescrisă" (a raporturilor dintre Unu și Multiplu) relevă, totuși, de efortul (inedit) pe care "ultimul" Platon l-a depus în vederea surmontării dihotomiei dintre principiile ființei. Reconsiderarea (cu totul neașteptată) a rolului Dyadei indefinite în constituirea Ideilor a dat, de altfel, prilejul unor formulări de o inspirație aristotelică abia reținută, care au făcut, în mod cu totul ciudat, faima... neoplatonismului. Cel mai celebru rămîne, poate, cel consacrat prin **Eneadele** plotiniene: "Trebuie să spunem că, înainte de toate, indefinitul (**tó aoríston**) nu este pretutindeni disprețuit"¹.

3.1. Numărul principiilor - Cum se vede, întrebările ce le ridică ultima doctrină a lui Platon sînt determinate de sarcina de a (re)defini statutul termenului mediu. Căci, în fond, maestrul Academiei nu putea accepta nici o "sinoptică" henadică (în virtutea căreia Ideile și lucrurile urmau să aibă același statut ontologic) și nici o sinoptică tetradică (inspirată de cea

de a doua alternativă a doctrinei), una care regăsească, de altfel, aceeași insolubilă problemă a intermediării între transcendență și imanență. Cu singura deosebire că, de astă dată, ea (re)aparărea sub forma dificultății patente de a concepe unitatea (de principiu) a două materii contrare - una sensibilă, alta inteligibilă. Putem, așadar, reformula dilema doctrinei "nescrise" în următorii termeni: 1. dacă principiile ființei sînt trei - Unul, Multiplul și intermediarul - atunci principiul intermediar (frontiera lor comună) cîștigă o evidentă preeminență în raport cu celelalte două, el "resorbind", în fapt, întreaga ființare (atît cea sensibilă cît și cea inteligibilă); 2. dacă principiile ființei se rezumă la două (sau patru) - Unul și Multiplul, respectiv (și în adaos), Multiplul din Unu și Unul din Multiplu - atunci cum mai putem asigura unitatea ființei însăși ca intermediară între acestea din urmă două (ca să nu mai vorbim de dificultatea asigurării unei identități pentru Unul și Multiplul).

3.2. Cearta principiilor - Este, repetăm, puțin probabil ca maestrul Academiei să fi consacrat cîteva dintre cele mai importante dialoguri ale sale sofîștilor - cei care (în ochii lui) se numărau nu numai printre responsabilii decăderii Atenei ci și printre aceia (cu mult mai demni de dispreț) ai morții lui Socrate -, rămînînd, în același timp, insensibil la performanțele (ce-i drept poate prea) timpurii ale aceluia care avea să scrie cele mai serioase cărți împotriva acestora din urmă - Aristotel, cu ale sale celebre **Respingeri** împotriva sofîștilor. După cum tot atît de puțin probabil este ca poziția Stagiritului (formulată, în liniile sale generale, încă din perioada frecventării Academiei), oricît de diferite ar fi fost ea de cea a autorului doctrinei Ideilor, să nu fi constituit (într-un fel sau altul) obiectul vreunei (cît de umile) dintre consemnările **Dialogurilor**. Lucrul acesta trebuie că s-a petrecut într-un mod "natural", chiar dacă numele preopinentului putea fi trecut sub tăcere. Nu-i putem pretinde lui Platon să-și fi iubit criticii. Dar nici nu-l putem suspecta de ignorarea ideilor lor. Mai ales atunci cînd acestea atingeau miezul meditațiilor sale.

4. Platon despre "primul" Aristotel - Astăzi, după mai bine de două milenii, este foarte dificil să stabilim veridicitatea unor anecdote privitoare la relațiile dintre Platon și Aristotel. Se spune, bunăoară, că Stagiritul îl cam agasa pe maestrul său. Că întîmpinările sale, foarte insistente se pare, îl făceau pe stăpînul Academiei să-și piardă nu numai buna dispoziție, ci și răbdarea... Putem bănui cîte ceva despre toate astea dacă ne reamintim că numeroase capitole ale **Corpus**-ului aristotelic se constituie dintr-o "pură" și deloc simplă însușire de întrebări. Și ce (de) întrebări!

4.1. Unul-Multiplu sau Mărul discordiei - Încercînd să discernem aceste *grammaí* ale lui Aristotel în chiar **Dialogurile** platoniciene, credem a fi dat peste un fragment ce ar putea

consultat proba unei asemenea dispații. El examinează (dece întâmplător) tocmai problema raporturilor dintre Unu și Multiplu și apare în primele pagini din **Fileb**: "Vorbesc despre problema sosită chiar acum, uluitoare cumva prin firea ei: căci e uluitor de spus că Multiplul este Unu și Unul Multiplu și este ușor de combătut cel care ar susține oricare dintre aceste afirmații"². Or, așa cum sperăm să demonstrăm, cel care îl uluise (în sens ironic, evident) pe Platon cu un asemenea "salt mortal" al gândirii - și ce altceva înseamnă să afirmi că raportul dintre Unul și Multiplu se "rezolvă" tocmai prin dispariția lui dacă nu un veritabil "harakiri intelectual"-, cel care, așa cum o spune (cu un năduf abia stăpînit) însuși Platon, ne-ascultător fiind din fire, nu s-a învoit, "ca toată lumea", să lase dificultățile problemei "în pace", cel silit "să afirme, în consecință, prăpăstii"³ este nimeni altul decît Aristotel.

4.2. Plăcerile lui Platon - Tema dezbaterii din **Fileb** este plăcerea. Ca și în alte dialoguri, dificultatea cercetării (încredințate și de astă dată lui Socrate) constă în aceea de a recupera semnificația unică și unitară a Ideii din multitudinea de contexte a ocurențelor sale. Spre deosebire, însă, de tipul de investigație al celorlaltor dialoguri, cercetarea din *Fileb* se confruntă cu o provocare în plus - aceea de a asigura unicitatea conceptului de plăcere știut fiind faptul că plăcerile pot fi prilejuite de lucruri contrare. Datorită acestei inedite împrejurări, Socrate se îndoiește, în cele din urmă, că plăcerea poate fi cu adevărat o Idee, "căci, la auzul numelui ei simplu, plăcerea pare a fi ceva unic; și totuși ea posedă forme diverse și cumva lipsite de asemănare între ele. Privește: spunem că și omul nesăbuit are parte de plăcere, dar și cel cumpătat se bucură de cumpătarea sa, la fel ca și cel lipsit de minte, plin de opinii și de speranțe neroade. Iar dacă cineva ar declara că ambele tipuri de plăceri sînt asemănătoare, cum de nu s-ar înfățișa el, pe drept, ca un nerod?"⁴. Cu toate astea (și pe bună dreptate), Protarkhos (unul dintre discipolii stîrniți, credem noi, de același Aristotel) își ia curajul de a-i replica următoarele: "Aceste plăceri, Socrate, decurg din obiecte contrare, dar ele însele, în sine, nu sînt contrare. Fiindcă în ce fel n-ar fi plăcerea lucrul cel mai asemănător dintre toate cu plăcerea, adică cu sine însăși?"⁵.

Recunoscînd (pentru început) că plăcerea în sine este aceeași după gen (*katà tautòn génei*), adică un întreg unic (*pân hén*), dar că "dintre părțile ei unele sînt cît se poate de potrivnice (*enantiótata*) altora, iar altele se întîmplă să aibă nenumărate diferențe"⁶, Socrate concludă, totuși, într-o cu totul altă notă: "Mă tem, deci, ca nu cumva să găsim unele plăceri

² P l a t o n, *Opere*, vol.II, *Fileb*, trad. Andrei Cornea, Editura Științifică, București, 1993, 14c.

³ *Ibidem*, 14 e.

⁴ *Ibidem*, 12 c-12 d.

*opuse (b.n.) unor plăceri și înca: "Să nu dai crezare acestui raționament care face ca realitățile cele mai potrivnice să ajungă una (s.n.)"*⁸. De aceea, insistă el, pentru că unele plăceri sînt bune iar altele rele, trebuie să abandonăm ideea plăcerii în sine și să o subordonăm binecunoscutei teme a binelui și răului. Întrebarea asupra esenței unice a plăcerii se reduce la aceea privitoare la natura binelui (care este identic cu sine de fiecare dată⁹).

4.3. Coincidentia oppositorum - Să remarcăm, mai întîi, că toate rezervele maestrului Academiei gravitează în jurul unei singure obiecții de principiu: cea după care nu putem avea pretenția ca "*sub*" termenii contrarii să existe vreo realitate unică. Aducerea în discuție a binelui (presupus analogon al plăcerii) nu face însă decît să deplaseze dificultatea. Într-adevăr, confuzia dintre plăcere și bine cade în aceeași "greșeală" a presupuziției *unității contrariilor într-o singură realitate*: "Ce spui, Socrate? - îl întîmpină, așadar, Protarkhos. Socoți că cineva, după ce a stabilit că plăcerea este binele, va încuviința și va îndura afirmația ta că unele plăceri sînt bune, iar altele, diferite - rele"¹⁰. Iată care este, în concluzie, noua dilemă, la care Platon este chemat să răspundă: 1. dacă plăcerea este un analogon al binelui, iar plăcerile "rele" sînt *ab initio* excluse, cum mai poate fi salvată unicitatea ideii de plăcere; respectiv, 2. dacă plăcerea are, totuși, o unicitate (care-i este proprie), atunci ea trebuie să-și asume tocmai unitatea contrariilor, iar, la limită, unitatea dintre bine și rău...

4.4. Katabaza lui Unu - Marea surpriză a acestor noi dezvoltări rezidă, de fapt, în afirmarea unei teme ce avea să polarizeze toate eforturile ultimului Platon - cercetarea identității *ne-*identicalului. Or, *Fileb* pare să marcheze un important pas în această privință pentru că Platon afirmă aici (cu toată claritatea) că, în ciuda uzanțelor, *trebuie să acceptăm existența unui fel de "unu" și în privința celor care se nasc și pier*, chiar dacă acestea din urmă pot fi niște plăceri "rele": "În acest caz, s-a acceptat, cum spuneam, că un atare <unu> nu trebuie pus la îndoială"¹¹. Din păcate, după un asemenea excurs prealabil (cu valoare de aplicație), Socrate (în fapt, Platon) crede că poate tranșa dilema de mai sus optînd pentru prima ei alternativă (asimilarea plăcerii cu binele), la care adaugă mențiunea după care natura acestui unu "sensibil" diferă (totuși!) principial de Unul angajat de Idei. Neglijînd cu totul eventualitatea unei relații intime dintre cei doi "unu", relație ce decurge din dezvoltarea celei de-a doua alternative a dilemei noastre (pe care autorul nu reușește, totuși, s-o excludă!),

⁶ *Ibidem*, 12 e-13 a.

⁷ *Ibidem*, 13 a.

⁸ *Ibidem*, 13 a.

⁹ *Ibidem*, 13 e.

¹⁰ *Ibidem*, 13 b.

masura Academiei să concentrează asupra amănunților ce decurg din statutul de unitate al Ideilor: "Problema este, mai întâi, dacă trebuie concepută ca reală cu adevărat existența unor astfel de unități. Apoi în ce fel trebuie să presupunem aceasta: fiecare unitate, fiind ea mereu una și aceeași, fără să accepte nașterea sau pieirea, fiind în totalitate și în chipul cel mai stabil una, când ea ajunge apoi în lucrurile multiple și în cele nelimitate, trebuie oare socotit că ea se împrăștie și devine o multiplicitate? Sau ea ajungând acolo în întregul ei, despărțită de ea însăși, ceea ce ar părea, dintre toate, situația cea mai imposibilă, anume ca una și aceeași entitate să ajungă concomitent în Unu și în Multiplu. Acestea sînt problemele legate de Unu și Multiplu"¹².

Fragmentul de mai sus reia, în modul cel mai fidel, cele două alternative dilematice deja definite. El mărturisește, fără nici un echivoc, opțiunea lui Platon pentru prima dintre acestea, cea care, afirmînd transcendența absolută a Unului ca Bine "suveran", constată, simultan, precaritatea prezenței sale în lumea imanenței, unde Unul însuși se transformă, de fapt, în Multiplu, un Multiplu asimilat "răului". Din acest punct de vedere, *doctrina platoniciană se rezumă la expresia unui raport exterior dintre o unitate (participată) și o multiplicitate (participantă)*. Cea de-a doua alternativă, despre care se spune că face afirmații de-a dreptul "prăpăstioase", susține, dimpotrivă, *posibilitatea unei legături intrinseci între Unu și Multiplu*, un fel de "relație" care, *suspendînd* (practic) *distanța dintre termeni*, presupune, în mod implicit, o aceeași intimitate între transcendență și imanență, bine și rău, sensibil și inteligibil.

5. Primul portret al tînărului Aristotel - Să încercăm să determinăm acum, mai îndeaproape, cine anume este acela care, "nedeprins cu raționamentele", cutează, totuși, a susține "nerozia" soluției din urmă: "Spun că felul nostru de a vorbi și de a gîndi, care identifică Unul și Multiplul se regăsește pretutindeni, în tot ceea ce se spune și s-a spus dintotdeauna, acum și demult. Și nu se poate crede că acest fel își va conțeni cîndva prezența, nici că el ar fi apărut acum, ci el este așa cum este, pe cît îmi pare, o afecțiune fără moarte și fără bătrînețe. Iar de fiecare dată cînd vreun tînăr, gustînd pentru întîia oară din felul acesta, bucurîndu-se de parcă ar fi găsit o comoară de înțelepciune, intră în delir de plăcere (*sic!*) și, bucuros, scoate din matcă orice argument, ba înfășurînd și confundînd totul în Unu, ba iarăși desfăcînd și îmbucătățind totul. El cel dintîi, mai mult decît pe oricine altul, se pune în încurcătură, apoi îl pune în încurcătură mereu pe cel din preajmă, fie el mai tînăr sau de aceeași vîrstă, necruțindu-și nici tatăl, nici mama și nici vreun alt ascultător, puțîn lipsind să nu facă același lucru și cu restul viețuitoarelor, nu numai cu oamenii, devreme ce nici pe

mai întâi, cât de diferit se prezintă acest "portret" al tinereții în raport cu acela, foarte generos, prezentat în **Timeu**. Un lucru este, deocamdată, cert, și anume, că tânărul cu pricina pare a-și fi făcut o plăcere din obiceiul de a-i prilejui maestrului ne-plăceri... El era (și în acest fel) "consecvent" cu propria sa opțiune filosofică - aceea a afirmării unității contrariilor. Pentru identificarea acestui (exasperant) personaj avem la dispoziție cel puțin două indicii.

5.1. Indiciul exoteric - Primul element ce ni se oferă pentru o asemenea (delicată) operație este cel conținut printre exemplele ce le invocă Platon atunci când examinează ceea ce el a numit a fi doctrina participației Ideilor, doctrină afectată de binecunoscuta limitare a omonimiei. Într-adevăr, în momentul în care autorul lui **Fileb** ia în discuție alăturarea dintre o formă și o altă formă¹⁴, el dă ca exemple "omul" și "boul"¹⁵. Or, acești doi termeni constituie tocmai genurile la care face apel Aristotel pentru a ilustra, în **Categorii**, definiția *sinonimiei* (*extra dictionem*)¹⁶. Prin urmare, diferența dintre Platon și Aristotel revine, din nou, la aceea dintre omonimie și sinonimie. Faptul că omul și boul pot fi sinonimi (*extra dictionem*) constituie, cum lesne se poate bănui, "răspunsul" (pe măsură) pe care Stagiritul îl formulează la adresa mușcătoarelor ironii ale maestrului său.

5.2. Indiciul esoteric - Dar există și probe care țin de esența problemei însăși - clarificarea raportului intim dintre Unui și Multiplu. Iată, mai întâi, felul în care Aristotel caracterizează, în sine, alternativa platoniciană. Din mulțimea textelor consacrate subiectului să-l alegem pe cel din cartea **Z a Metafizicii**: "Cei care admit existența Ideilor au avut, pe deoparte, dreptate când le recunosc o existență separată, întrucât, prin aceasta, au vrut să facă din ele niște substanțe; dar, pe de altă parte, ei comit o eroare atunci când încearcă să facă din Idee unitatea unei pluralități"¹⁷. Căci, încercând să asigure separația (absolută) a Ideilor (de lucruri), Platon "nu le-a mai putut înfățișa ca identice, în specie, cu lucrurile supuse distrugerii"¹⁸. Or asta ar fi însemnat afirmarea clară a identității (în specie) a Unului cu Multiplul și, în mod implicit, a aceleia (în esență) dintre Unul inteligibil și unul "din tabăra celor ce se nasc și pier" (a cărui existență o acceptase Platon însuși).

Dar și mai evident ne apare acest lucru examinând un alt pasaj din **Metafizica**, trecut, pe nedrept, cu vederea. El este pregătit de un mic fragment care reia problema celor două

¹³ *Ibidem*, 15 d-16 a.

¹⁴ *Ibidem*, 12 e.

¹⁵ *Ibidem*, 15 a.

¹⁶ *Categorii*, I, 1, 1 a.

¹⁷ *Metafizica*, Z, 16, 1040 b.

discuții consacrate naturii numărului și mărimii. Și de astă dată, e vorba de o aplicație ce vizează genul animal (același cu cel luat în discuție de Platon în **Fileb**): "Ne putem, astfel, întreba dacă Ideea de animal este imanentă în animalul luat ca exemplar individual sau dacă Animalul în sine este ceva deosebit? Dacă Animalul în sine nu este separat de exemplarul concret, cazul nu prezintă nici o greutate; dar dacă, așa cum ne încredințează platonicienii, Unul și Numerele sînt considerate ca ceva separat, chestiunea nu este ușor de rezolvat, ca să nu spunem că este insolubilă. Tot așa, cînd concepem *unitatea din Dyadă* (aluzie evidentă la doctrina "nescrisă" - n.n.) sau, în genere, din orice alt număr, o concepem ca Unul în sine sau, dimpotrivă, ca o "*altă*" unitate, *deosebiât* de aceasta?"¹⁹. Sublinierile ne aparțin. Ele sînt menite să contureze, o dată în plus, cunoscuta (de acum) poziție a lui Platon în privința raportului dintre Unu și Multiplu ca și punctul esențial în care Aristotel se desparte de maestrul său: teza identității celor "doi" Unu - a celui sensibil (din Dyadă) și a celui inteligibil (luat în sine). Odată stabilit acest lucru, Stagiritul ține să reformuleze propria sa teză, într-un limbaj ai cărui termeni sînt departe de a fi familiari și, poate, tocmai de aceea (cel mai adesea) ignorați: "Unii filosofi deduc mărimile dintr-o astfel de <materie> (omonimul sensibil al lui Unu - n.n.), alții le derivă din Punct (Punctul le pare a fi nu Unul, ci ceva asemănător lui Unu) și dintr-o <materie> asemănătoare Multiplicității, *dar nu din Multiplicitatea însăși* (s.n.)"²⁰.

Iată, prin urmare, în ce constă opțiunea fundamentală (cu totul inedită) a lui Aristotel: *Unul nu stă "alături" de Multiplicitate*. Sau, în "limbajul" diferenței ontologice: *Unul este, Multiplul ek-sistă*. Mai precis: atunci cînd există, Unul se confundă cu Multiplicitatea însăși. De aceea, *o Multiplicitate "în sine" re-prezintă o imposibilitate*. Orice Multiplicitate care există este *deja* o formă de ființare a lui Unu. Aceasta revine la a spune că Unul există ca Multiplu și că Multiplul este Unu, adică tocmai ceea ce afirmase năbădăiosului tînăr din **Fileb**: *soluția diferenței ontologice constă în identitatea ei...*

Notă - Unul-Multiplu și heterothesis - Între pușinii filosofi care au sesizat în mod pertinent extraordinara contribuție a Stagiritului la problema principiilor ființei se numără și Duns Scotus, gînditor căruia Heidegger i-a consacrat toată atenția sa.

Astfel, în **Întrebările** sale asupra **Metafizicii** lui Aristotel, filosoful scoțian a avut curajul să afirme "cu o precizie ultimă"²¹, că *idem et diversum sunt contraria immediata circa*

¹⁹ *Ibidem*, M, 9, 1085 a.

²⁰ *Ibidem*, 1085 a.

ens et convertibilii" Duns Scotus heterodoxa, așadar, același gând al unității identității (Unului) și diversului (Multiplului), a cărei origine aristotelică este (de acum) stabilită. Reținut de singularitatea unei atari performanțe, Heidegger adaugă, deîndată, propriul său comentariu: "nici unul și nici chiar cifra <unu> în calitatea ei de contrar al lui <doi> nu sînt la adevărata origine a gîndirii (...) ci Unul și Celălalt, adică *heterothesis*"²³. Faptul ontologic primordial este, și pentru Duns Scotus, unitatea principiilor ființei ca Unu-Multiplu. Din acest motiv, Unul însuși poate fi numit, prin paronimie cu Multiplu (și luînd în considerare tocmai diferența ontologică) drept "Unu nediferențiat". Faptul de a fi ne-diferențiat conține astfel o *privație* care ni-l relevă pe Unu însuși în calitatea lui de a fi intim legat de Multiplu.

Orice determinație este o negație, avea să spună, mai târziu, Spinoza. Or, dacă Unul și Multiplu sînt, la rîndu-le, determinații, urmează că amîndouă acestea pot fi privite ca niște privații (în sensul aristotelic al termenului). Atunci cînd afirmăm un lucru, angajăm, în mod implicit, și contrariul său. Efortul explicit de a *revela* (doar) unul dintre termeni, coincide cu efortul implicit de a-l *oculta* pe celălalt. În acest sens, diatriba platoniciană lansată împotriva tînărului Aristotel devine, așa cum am avut prilejul s-o spunem, de-a dreptul "revelatoare". Ne grăbim, prin urmare, să precizăm, mai întîi - invocînd (de astă dată) cîteva texte ce stau drept mărturie-, că ea "vădește" ocultarea "termenului" opus - în cazul nostru, Stagiritul însuși-, fiindcă tînărul cu pricina din **Fileb** rămîne, în fapt, anonim. Să adăugăm, apoi, că respingerea (neobișnuit de violentă pentru Platon) a soluției discipolului - teza (lui Aristotel a) Unului-Multiplu - este direct proporțională cu insistența de care a dat dovadă maestrul atunci cînd, ulterior, a încercat, să recupereze prin **Sofistul** semnificația ontologică a alterității... De aceea, reluînd ipoteza avansată inițial, am putea conchide că anonimatul (ocultarea) Stagiritului din **Fileb** își are pandantul în ocultatarea (identității) Străinului din **Sofistul**. Parafrazînd, așadar, celebra sentență a lui Spinoza, putem să-i adăugăm acum și conversa: orice negație este o determinație.

Din această perspectivă, idealismul revelat al "purității" Unului este, în fapt, un materialism ocultat al "impurității" Multiplului. Sau, într-un limbaj teologic, "angelismul" se reduce la efectul privației unui "satanism". De aceea, cîtă vreme vom cădea în capcana dualității principiilor, vom rămîne prizonierii unei (neștiute, poate) multiplicități "demonice". Și asta în ciuda "bunelor noastre intenții"... Nu există, practic, termen filosofic revelat fără contra-termenul său, ocultat. Paronimia termenilor relativi, pe care Aristotel i-a numit prin sintagma *pròs ti*, afectează tot ceea ce putem denumi noi prin limbaj. Astfel că pînă și Unul,

²² *Quest. sup. Met. lib. V, ca. 12, 203 a.*

în clasa "partea" sau, poate parte, de pînă, și numele de "privație a unei privații". Dar "prin ce anume este *multitudo* o privație și, în consecință, *Unum*, privația unei privații?"²⁴.

Iată ce ne împărtășește, în această privință, același Duns Scotus: "Se întîmplă adesea ca ceva să fie atribuit obiectelor ca o semnificație pozitivă cînd, de fapt, dacă e să ne referim la conținut, este vorba de o privație. Astfel termenul <corporal> înseamnă ceva privativ, dacă ne vom referi la conținut, în timp ce <incorporal> (spiritual) înseamnă ceva pozitiv. Dar cum realitatea materială ne e imediat mai apropiată și cunoscută decît Incorporatul și pentru că, pe de altă parte, semnificațiile pozitive ne sînt date anterior celor negative, noi împrumutăm cel mai adesea celor mai întîi cunoscute o semnificație pozitivă, iar celor de pe urmă cunoscute, una negativă. În acest fel percepem noi realitatea creaturii, care este limitată și finită și al cărei conținut, în comparație cu Ființa divină, nu este unul pozitiv, ca și cînd ar avea o semnificație pozitivă, pentru că ne e mai aproape; și drept o semnificație negativă, adică <infinită>, <ne-limitată>, ceea ce, prin conținutul său, este pozitiv. Forma negativă a semnificației exprimă aici un conținut real pozitiv"²⁵.

Dacă istoria filosofiei se rezumă la confruntarea dintre idealism și materialism atunci ea își pierde tocmai caracterul său istorial. Căci, atîta vreme cît devenirea nu afectează termenii înșiși, "istoriografia" nu poate ieși dintr-o (vicioasă) circularitate. Prin suspendarea acestei sterile "dispute" dintre Unu și Multiplu (reiterată și cunoscută ulterior în întreg Evul Mediu ca "ceartă a universalelor" sau, mai tîrziu, ca nu mai puțin cunoscuta "ceartă" modernă a empirismului cu raționalismul), Aristotel a inaugurat o *altă istorie*, ce avea foarte curînd să survină - cea a *revelației Unului ca Multiplu*. Istorialitatea însăși scăpa astfel din capcana falselor "alternative", pentru a *se deschide propriei sale fenomenologii*.

5.3. Confirmarea lui Heidegger - Într-o discuție avută cu Jean Beaufret la Totdnauberg (1946), Heidegger mărturisea că momentul destinal al formării sale ca filosof l-a constituit contactul său, încă din perioada studiilor liceale, cu Aristotel, contact pe care, adaugă el, nu l-a mai întrerupt niciodată. Puținătatea (relativă) a citatelor din **Corpus**-ul aristotelic nu trebuie să ne inducă în eroare, ne avertizează discipolii săi apropiați. Cum era și firesc, esențialul acestei relații (peste milenii) dintre doi mari filosofi, gravita în jurul întrebării privitoare la ființă și la principiile sale - Unul și Multiplul.

5.3.1. Metamorfoza întrebării asupra ființei - Că soluția aristotelică a raportului dintre Unu și Multiplu rezidă în dispariția raportului însuși rezultă și dintr-un text heideggerian, a cărui relevanță ni se destăinuie abia acum în toată splendoarea sa: "Acest *pollakhös* nu-l îndepărtează,

²⁴ *Ibidem*, p. 56.

abia în acest fel demnă de a fi chestionată. Atîta timp cît ne imaginăm că Aristotel n-a făcut altceva decît să adauge <noi înțelesuri> la semnificația ființei rămînem ținuiți la suprafața lucrurilor. Nu trebuie să ne imaginăm că e vorba doar de o simplă îmbogățire, căci ceea ce s-a produs în realitate a fost o *metamorfoză* a întregii întrebări; doar prin intermediul acesteia întrebarea asupra lui *ón*, în calitatea sa de *hén*, atinge deplina acuitate. Trebuia, desigur, făcut, mai întîi, un pas decisiv în raport cu Parmenide. Este tocmai ceea ce a încercat Platon - și asta într-o perioadă în care tînărul Aristotel filosofa deja cu el, ceea ce vrea să spună mereu: contra lui. Grație unui uriaș efort, Platon ajunsese astfel la acel înalt punct de vedere din perspectiva căruia non-existentul, falsul, răul, cel fără consistență, într-un cuvînt, ne-ființa avea și ea ființă. De aici înainte, pentru ca ceea ce era blocat încă de Nimic să poată fi, el însuși, cuprins în esența ființei, trebuia ca sensul ființei însăși să se metamorfozeze. Dacă ființa este dintotdeauna Unul (*hén*), atunci irumperea a ceea ce ține de Nimic din chiar sînul Unității semnifică deschiderea acesteia din urmă în Multiplicitate. În acest fel, Multiplul (diversul) nu este doar desprins de Unu, de Simplu ci, dimpotrivă, amîndoi aceștia sînt recunoscuți în apartenența lor reciprocă.

Noi ceilalți, piticii, cu descoperirile noastre pe cît de mărunte pe atît de gălăgioase, nu mai sîntem, practic, în stare să măsurăm ce imens travaliu filosofic a trebuit să fie întreprins pentru a sesiza că ființa, în calitatea ei de Unu, e, în sine, multiplă. Or, tocmai plecînd de la această viziune platoniciană a putut Aristotel să facă pasul, la fel de decisiv, care i-a permis să sesizeze că Unitatea ființei este multiplu articulată și că această articulare își are propria sa necesitate. De unde și dura explicație pe care Aristotel a avut-o cu Platon, tocmai asupra acestui punct"²⁶.

5.3.2. Filiația aristotelică a lui Sein und Zeit - Rareori se întîmplă ca un mare filosof, cum este Martin Heidegger, să fie cuprins de o astfel de nemăsurată (în sinceritatea ei) admirație pentru unul dintre predecesorii săi. Atît de mare încît, prin comparație, să se considere el însuși drept un filosof minuscul. După mărturisirea autorului însuși, ea se datorează, în primul rînd, neașteptatei și, în același timp, autenticei *metamorfoze a întrebării privitoare la ființă (și timp)*, întrebare ce constituie tema esențială din **Sein und Zeit**. Asumîndu-și această mutație, survenită (în istoria filosofiei) prin Aristotel, Heidegger se recunoaște, în mod expres, ca (smerit) urmaș al Stagiritului, și anume, în chiar punctul culminant al contribuțiilor sale - acela al revelării *deschiderii ființei (Unului) ca ființare (Multiplu)*. Din acest motiv, sensul acestei mirabile metamorfoze aristotelice rămîne a fi precizat: "Este, oare, ființa ceva care există înaintea oricărei desfășurări? Este ea ceva

²⁶ 26. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 22. Traducere de M. Heidegger, Editura Humanitas, București, 1994, p. 22.

independent și atare această autonomie, e, care, adevărata esență a ființei însăși? Sau, dimpotrivă, ființa, în esența sa, nu e niciodată ne-desfășurată, în așa fel încât multiplicitatea, cu numeroasele sale pliuri, constituie unitatea proprie a ceea ce, astfel, este luat în întregul său? Se comunică, oare, ființa fiecăruia dintre modurile sale astfel încât, prin chiar această comunicare, să se distribuie, desigur, dar fără ca printr-o atare distribuție ea însăși să se împrăștie în așa măsură încât să fie dislocată în părți detașabile, ceea ce ar face să-și piardă propria esență, unitatea? Nu este, oare, sensul unității ființei tocmai acela de a sfârși într-o distribuție prin care ea se comunică? Și dacă da, cum poate avea loc aceasta? În puterea cui stă un asemenea eveniment? (Iată câteva dintre întrebările lui **Sein und Zeit!**)²⁷.

6. Platon despre "ultimul" Aristotel - Deși cu totul singulară (împrejurare ce nu constituie, evident, un "neajuns", de vreme ce statistica n-are nimic de-a face cu adevărul), contribuția lui Heidegger la restituirea nucleului original al aristotelismului este, credem noi, decisivă. De aceea, o asemenea performanță trebuie, la rîndu-i, restituită ca unul dintre cele mai importante momente ale exegezei operei Stagiritului. Unica și, într-un anume fel, surprinzătoarea ei neîmplinire (pe care autorul însuși și-o asumă în final) este cea legată de imposibilitatea de a tranșa în problema...paternității tezei Unului-Multiplu: "În ce privește acum problema de a ști dacă *pollakhös*-ul lui Aristotel nu reprezintă decît o dezvoltare a învățaturii tîrzii a lui Platon, după care Unul este Multiplu (*hén-pollá*) sau, invers, dacă nu cumva *hén-pollá*-ul platonician reprezintă doar forma unei înțelepciuni, survenite prin bătrînul Platon, care avea să se trezească abia odată cu *pollakhös*-ul aristotelic, aceasta n-o vom putea decide niciodată"²⁸.

Să observăm mai întîi că, în ambele sale variante de răspuns, Heidegger sugerează o (destul de vizibilă) *anterioritate platoniciană* în privința formulării (ce-i drept, încă insuficient tematizate a) tezei Unului-Multiplu. Or, în opinia noastră, este destul de dificil (dacă nu imposibil) să acceptăm perspectiva (aproape) organică asupra pasajului de la *hén-pollá*-ul lui Platon la *pollakhös*-ul lui Aristotel, știut fiind (deja) faptul că între maestrul Academiei și discipolul său existase (dintotdeauna) un dezacord *de principiu* (unul care, așa cum recunoaște Heidegger însuși, afectase atît debutul cît și "evoluția", respectiv, ruperea relațiilor lor). Tot pe atît de greu ar fi apoi să înțelegem cum anume putea Aristotel să-l continue pe Platon în privința *hén-pollá*-ului într-un context marcat (după același Heidegger) de apăsătoare atmosferă a unei "dure explicații"... Să mai adăugăm, în fine, și distanța mult prea mare (totuși!) dintre respingerea (foarte violentă a) tezei Unului-Multiplu în **Fileb** și

²⁷ *Ibidem*, pp. 27-28.

acceptarea ei (desigur a tinuda) în **Sofistul**. Iată, aşadar, tot altceva argumente (ispre?) pentru a ceda în cele din urmă tentaţiei de a examina posibilitatea răsturnării *sensului* mai sus pomenitei filiaţii heideggeriene. Vom accepta, mai exact - realizînd, desigur, stranieţatea a ipotezei noastre-, că deşi între *hén-pollá*-ul din **Sofistul** şi *pollakhös*-ul din **Metafizica** există cu adevărat o înrudire, ea nu se datorează influenţei lui Platon asupra lui Aristotel ci... invers.

Departate de a fi un exerciţiu de o virtuozitate gratuită, cercetarea şi, implicit, stabilirea unei atît de controversate paternităţi depăşeşte cu mult orizontul filosofiei clasice greceşti. Importanţa ei este cu atît mai mare cu cît teza (platoniciană?) a *hén-pollá*-ului este cea care a inspirat tocmai *motto*-ul lui **Sein und Zeit**. Trecut îndeobşte cu vederea (datorită faptului că Heidegger nu citează în întregime pasajul din **Sofistul**, 244 a), acest text inaugural cîştigă pentru noi o semnificaţie cu totul aparte. Iată-l, prin urmare, în întregime şi (mai ales) în calitatea lui decisivă de mărturie a Unului-Multiplu:

"**Străinul**: Întrucît noi am intrat în nedumerire, lămuriri-ne voi lucrurile, arătîndu-ne ce anume vreţi să înţelegeţi cînd vorbiţi despre ceea ce este. Voi ştiţi lucrurile astea de multă vreme, desigur, pe cînd noi doar credeam a le şti, iar acum am căzut în perplexitate. Învăţaţi-ne deci mai întîi tocmai acest lucru, spre a nu ne închipui că înţelegem cele spuse de voi, cînd în realitate se întîmplă exact contrariul. Iar rostind şi cerînd acestea de la ei, ca şi de la cei ce susţin că *lumea e făcută din mai mult decît Unu* (s.n.), spunem noi ceva jignitor?"

Theaitetos: Cîtuşi de puţin"²⁹.

Dar ce poate fi "mai mult decît Unu" dacă nu Multiplul însuşi? (Ceea ce era jignitor în **Fileb** nu mai este, cum se vede şi în **Sofistul**). Or, de vreme ce **Fiinţă şi Timp** poate fi pusă sub semnul aceluiaşi *hén-pollá* este, poate, interesant să ştim dacă patronul acestui singular (prin valoarea lui) tratat heideggerian (printre cele mai importante ale secolului), a fost un Platon "paltonizant" sau, dimpotrivă, unul... "aristotelizant". Are, aşadar, ocultarea platoniciană a Stagiritului ecurile sale pînă şi în **Fiinţă şi Timp**? Pentru a avea un răspuns la această întrebare trebuie, în prealabil, să detectăm "*urmele*" lui Aristotel în **Sofistul** însuşi.

6.1. Identitatea alterităţii - Dacă nu tot ceea ce ţine de materie este de dispreţuit - căci pînă şi diversitatea are un "unu" al ei -, dacă şi în lumea Ideilor trebuie să presupunem o materie "inteligibilă", atunci am putea conchide - cum a făcut-o, de altfel, Plotin -, că "tocmai alteritatea, cea care este acolo sus, produce, etern, materia"³⁰ şi mişcarea³¹. În acest fel, însă,

²⁹ P l a t o n, *Sofistul*, 244 a, în *Opere*, vol.VI, trad. Constantin Noica, Editura ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984.

³⁰ Plotin *Eneade* II 4 5 28-30

cele două înțepari (simbolice) ale principiilor înțepi - analogia Manipularii (materiei) și katabaza Unului (formeii) - riscă să angajeze, din nou, o sinoptică tetrică și, prin urmare, o analogie între lumea Ideilor (redușă la o aparență ontică) și lumea (propriu-zis ontică a) lucrurilor. De acest abia perceptibil pericol pare a-și fi dat seama pînă și Platon.

6.1.1. Strania proximitate - Tezele avansate de protagonistul **Sofistului** - Străinul - sînt atît de diferite de tot ceea ce se susținuse anterior încît nu ne mirăm că Platon a ales să se exprime prin intermediul unui personaj a cărui identitate o constituie tocmai alteritatea³². Există, ne încredințază el, și un zeu al străinilor - *Herm* Θ s (care, în calitatea lui de *lógos*, pare că a inspirat toate **Dialogurile** sale). Să înțelegem atunci că "*a urma*" cărarea *lógos*-ului înseamnă, în cele "*din urmă*", a suspenda itinerariul însuși (cel "dintre" Unu și Multiplu, de pildă)? Este adevărat, cum ne avertizează Heidegger, că urma unui drum (nu) duce *nicăieri*? Și încă: ne poartă, oare, familiarul (altfel) destin al *lógos*-ului spre tărîmul unei ireductibile stranietăți? Așa se pare. De altfel, o înțelegere mai bună decît cea a Străinului nici nu putea face Platon, căci subiectul dialogului îl constituie tocmai examinarea straniei teze după care ne-ființa... este³³.

6.1.2. Al doilea portret al tînărului Aristotel - Odată precizată principala temă a dialogului, să încercăm acum să determinăm situarea în timp a survenirii sale în raport cu momentul (decisiv pentru noi) în care Aristotel (și discipolii lui) părăsesc grădina lui Akademos. Trecînd astfel în revistă seria de predecesori care au meditat asupra acestei teme, Platon se arată de-a dreptul deferent față de felul copilăresc în care au înțeles ei s-o trateze: "Fiecare dintre aceștia îmi pare să istorisească un mit, ca și cum am fi niște copii"³⁴. Sau, mai departe: "În materia asta, a declara că unul a vorbit pe bună dreptate, altul nu, este greu de hotărît, fiind de altfel condamnat să aduce întîmpinări prea grave unor oameni din alte timpuri"³⁵.

Nu același lucru se întîmplă, însă, cu contemporanii maestrului, între care se număra, evident, și tînărul Aristotel. Mai precis, insistă Platon, trebuie spus "fără nici o *jignire* (s.n.)"³⁶ (termen, se pare, recurent), că aceștia din urmă "ne-au nesocotit peste măsură pe cei mai mulți dintre noi, sfidîndu-ne"³⁷ și nici măcar "nu s-au sinchisit dacă putem să-i urmărim sau nu în

³² Cf. Constantin Noica, *Lămuriri preliminare la Sofistul*, în *op.cit.*, p.310.

³³ *Sofistul*, 237 a.

³⁴ *Ibidem*, 242 c.

³⁵ *Ibidem*, 243 a.

³⁶ *Ibidem*, 243 a.

cei ce spun, și și au dus fiecare pînă la capăt propriul gând...". La cine anume să răsă urzile aici Străinul? Din fericire, Platon ne oferă (încă o dată) un foarte important indiciu: "În clipa cînd cineva dintre ei declară că Pluralitatea este (...) ori că ea este Unu (...) atunci Theaitetos, pe toți zeii, poți tu pricepe în fiecare caz ce spun ei?"³⁹. Iată un gen de exasperare pe care îl cunoaștem. Căci, așa cum s-a văzut, cel care susținuse ideea Unului-Multiplu, cel care a dedus pe Unul din Pluralitatea însăși (provocînd atîtea neplăcute vexațiuni maestrului) fusese tocmai Aristotel. Este, prin urmare, foarte probabil ca tot despre el să fie vorba și aici. Față de mai vechiul portret din **Fileb**, însă, remarcăm cîteva importante diferențe. Se vedește, astfel (mai întîi), că, la data la care Platon scria **Sofistul**, Aristotel părăsise deja Academia. (O făcuse, probabil, dimpreună cu o bună parte a discipolilor fapt ce explică, credem noi, folosirea, în context, a pluralului.) Într-adevăr, majoritatea relatărilor despre cel (cei) care a (au) îndrăznit să-l sfideze pe maestru sînt la timpul trecut...

Și totuși, acest neașteptat "divorț" a lăsat cîteva semnificative urme. Cel puțin în privința lui Platon. Căci bătrînul maestru recunoaște (de astă dată) - cu amărăciunea celui părăsit de un prea "determinat" discipol și, în același timp, cu regretul ratării *dialogului* cu el din pricina dificultății subiectului - că "pe vremea cînd eram mai tînăr, ori de cîte ori auzeam pe cineva vorbind despre ceea ce ne pune în perplexitate acum, anume ceea ce nu este, socoteam că pricep lucrurile fără greș. Acum, însă, vezi și tu unde am ajuns cu perplexitatea asupra-le"⁴⁰. Este clar, așadar, că tema dezbaterii din **Sofistul** re-prezintă, cum (de altfel) mărturisește Platon însuși, o moștenire lăsată de acei dintre discipolii săi care, dintr-o regretabilă (și poate prea tinerească) încăpățînire, au găsit la un moment dat (anterior, se pare, redactării **Sofistului**) de (ne)cuviință să părăsească Academia. **Sofistul** poartă tocmai amprenta acestei nostalgii tematice. O nostalgie care marchează pînă și **Sein und Zeit**. Toate acestea pledează pentru o (repetăm: încă timidă) proximitate a maestrului cu punctul de vedere al straniului său discipol. Faptul că Platon însuși invocă dificultatea de a urmări rigorile unui asemenea (marcat de paradox) subiect - care, iată, îl mai preocupă-, denotă că tema centrală a aristotelismului - Unul-Multiplu - i-a reținut, în mod clar, atenția. Chiar după **Fileb**. Chiar și după plecarea îndărătnicului discipol. Este un interes care îi face onoare.

6.2. Teme aristotelice în Sofistul - Nu ne vom hazarda, evident, să susținem că toate temele dezbătute în acest straniu dialog platonician sînt inspirate de Aristotel. Deși posibil, în parte, lucrul acesta nici nu are, pînă la urmă, prea mare importanță. Dincolo de ineditul unei

³⁸ *Ibidem*, 243 a-b.

³⁹ *Ibidem*, 243 b.

înălțării și a unei lucrări platonicele - lucră străină (deși sarecun, și anume, pe măsura stranietății **Sofistului** însuși!) - nu putem, însă, ignora proximitatea soluțiilor pe care cei doi (mari) - Platon și Aristotel - le-au dat unor probleme fundamentale.

Cea mai semnificativă schimbare din **Sofistul** ni se pare a fi detașarea (neutralitatea chiar) cu care autorul vorbește acum despre doctrina sa anterioară: "unii (printre care se număra, odată, chiar Platon - n.n.) își caută foarte prudent justificările începînd de sus, de undeva din nevăzut și silesc ființa cea adevărată să țină de modele inteligibile și încorporale. În schimb, în ce privește încorporarea lor și adevărul rostit asupra-le, ei îl indică - printr-o argumentare ce dezarticulează totul în piese mărunte, - drept ținînd de devenire în loc de ființă"⁴¹. Și încă: "Acum să ne îndreptăm spre (...) susținătorii Ideilor (...). Voi întreprindeți considerațiile voastre deosebind ființa de-o parte, devenirea de alta"⁴². Toate remarcile Străinului privitoare la doctrina Ideilor sînt destinate, de altfel, lui Theaitetos, adică unuia dintre reprezentanții de frunte ai Academiei. Or, dacă, așa cum am remarcat deja, Străinul aici vizat este tocmai purtătorul de cuvînt al maestrului Academiei, urmează că Platon însuși se detașase, în **Sofistul**, de doctrina clasică a Ideilor. Iată de ce și iată cum.

6.2.1. Ființa mobilă - Clarificarea relației dintre ființă și devenire presupune, în prealabil, cunoașterea diferențelor dintre ele. La rîndul ei, clarificarea diferențelor dintre acestea două depinde de cunoașterea lor *separată*. Or, în ciuda transcendenței sale, ființa însăși trebuie să fie, într-un fel, cunoscută. În caz contrar, ea n-ar mai putea fi postulată. Dar atunci tocmai acest act al cunoașterii ontologice devine problematic fiindcă, ne putem acum întreba: "faptul de a cunoaște și cel de a fi cunoscut sînt o formă de acțiune? o formă de pasivitate? amîndouă? Sau (...) ultimul ține de pasivitate, primul de cealaltă? Sau (...) nici unul nu participă defel la nici una din ele"⁴³.

De vreme ce ființa este definită ca una, nemișcată și, prin urmare, dincolo de putința de a suferi sau acționa, înseamnă că răspunsul global la toate întrebările de mai sus devine foarte simplu: "E limpede că nici unul la nici una; căci altminteri s-ar spune lucruri contrarii celor anterioare"⁴⁴. Și totuși, "dacă faptul de a cunoaște va însemna a săvîrși o acțiune, urmează neapărat că faptul de a fi cunoscut este, la rîndul său, totuna cu a fi înrîurit, așa încît ființa care, potrivit acestui raționament, ar fi cunoscută prin actul cunoașterii, în măsura în care e cunoscută, este și pusă în mișcare de înrîurirea astfel suferită, ceea ce desigur (...) nu

⁴¹ *Ibidem*, 246 b-c.

⁴² *Ibidem*, 248 a.

⁴³ *Ibidem*, 248 d.

s-ar produce în cere nemîșcare". "Ca acea căvîntă, noi n-am putea postula ființa aceea cu n-ai suferi o "oarecare" înrîturire prin însuși acest act al cunoașterii noastre. Dar cum mai poate fi ea atunci imobilă? "Pe Zeus!" - exclamă de aceea ironic (și pe bună dreptate) Străinul - "faptul că ceea ce ființează în chip desăvîrșit, n-ar avea parte, la drept vorbind, nici de mișcare, nici de viață, nici de suflet, nici de inteligență, de acest lucru oare să ne lăsăm noi așa de simplu încredințați, susținînd că e vorba de ceva inert și fără de gîndire, că stă așa, în chip sacral, lipsit de intelect, grav și nemișcat?"⁴⁶. Evident nu. Demiurgul nu poate fi o mortăciune decerebrată. Dar atunci nici nu mai putem susține că ființa este ceva de ordinul nemișcatului⁴⁷. Asta înseamnă, conchide Străinul, că trebuie să presupunem, în ființa însăși, un principiu al devenirii... După părerea noastră, avem aici de-a face cu o probă peremptorie a faptului că, în cele din urmă, Platon pare să fi acceptat "inacceptabilul" paradoxului ontologic, paradox asumat, pentru prima oară, de către Aristotel.

6.2.2. Devenirea statică - În privința mișcării dificultatea de surmontat era și mai mare. Căci, în **Timeu**, dialog ce se situează (cronologic) destul de aproape de **Sofistul**, Platon susținuse, fără nici o șovăială, heterogenitatea de principiu a oricărei devenirii. Altfel spus, "mișcarea nu poate exista înlăuntrul unei stări omogene. Într-adevăr, este greu sau, mai curînd, cu neputință ca ceea ce urmează să fie mișcat să existe fără ceea ce urmează să-l miște și invers; dacă acestea două lipsesc, nu există mișcare; iar acestea nu pot fi niciodată omogene"⁴⁸. De aceea, credea (inițial) același Platon, trebuie "să postulăm că repaosul există într-o stare omogenă, iar mișcarea într-una heterogenă"⁴⁹. A concede că *ființa are viață* (fie ea una doar "intelectuală") și, în consecință, *mișcare* nu e, pînă la urmă, un lucru prea scandalos. Dar a fi de acord că mișcarea însăși, simbolul schimbării, generației și corupției, se poate bucura de ființă, e mult mai dificil, dacă nu imposibil de asumat. Din acest motiv, cu atît mai excepțional ne apare următorul fragment din **Sofistul**:

"**Străinul**: (...) dacă am admite că toate sînt purtate și mișcate de altceva, iarăși printr-un asemenea gînd am înlătura [ființa desăvîrșită] din rîndul celor reale.

Theaitetos: Cum?

Străinul: Faptul de a se referi sub același raport, în același fel și despre același lucru, crezi tu oare că s-ar putea produce fără stare pe loc?

⁴⁵ *Ibidem*, 248 d-e.

⁴⁶ *Ibidem*, 248 e - 249 a.

⁴⁷ *Ibidem*, 249 a.

⁴⁸ *Timeu* 57 e - 58 a.

Theaitetos: Merdeceam!

Străinul: Dar ce? Fără așa ceva, vezi tu fiind și înțelegându-se intelectul cât de cât?

Theaitetos: Cîtuși de puțin.

Străinul: Numai că trebuie luptat cu întreaga rațiune contra cuiva care s-ar strădui să definească în orice fel cunoașterea, înțelepciunea, intelectul.

Theaitetos: Întru totul, firește.

Străinul: Pentru iubitorul de înțelepciune, atunci, ca și pentru cel ce prețuiește toate acestea mai mult decît orice, este de aceea necesar, după cît se pare, să nu accepte nici pe cei ce afirmînd Unul sau chiar o pluralitate de Idei, susțin că totul este stabil, nici să dea defel ascultarea celor care în schimb mișcă în tot felul ființa lucrurilor, ci - ca după gustul copiilor, potrivit cărora toate cele nemișcate să se și miște - să spună că atît ființa lucrurilor cît și întregul lumii sînt de amîndouă felurile"⁵⁰.

Recunoaștem și aici teza aristotelică a identității dintre Unu și Multiplu, sub forma ei derivată de identitate a mișcării și repaosului sau, mai precis, ca principiu al "nemișcatului care mișcă". Prin urmare (și din nou), ceea ce (inițial) părea a fi inacceptabil în limitele doctrinei clasice a Ideilor - principiul omogenității mișcării și, implicit, identificarea acesteia din urmă cu contrariul ei, repaosul - se acceptă acum în **Sofistul**: din moment ce mișcarea există, înseamnă că ea se bucură, în felul ei specific, de ființă. Or, pentru că analogonul ființei era în doctrina clasică tocmai repaosul, urmează că și mișcarea este afectată (în același fel) de repaos. Să mai remarcăm, în sfîrșit, că Platon revine la niște sentimente mult mai bune față de "copii" și, mai ales, față de spontaneitatea lor, pe care o admirase atît în **Timeu**, dar pe care o persiflase, tocmai datorită ipotezei "copilărești" a Unului-Multiplu, în **Fileb**.

7. Patronul lui Sein und Zeit - Analogia (de nu chiar filiația) dintre aceste atît de neobișnuite teze platoniciene - "mișcarea statică" sau "starea mișcătoare" - și, respectiv, cele atît de obișnuite ale aristotelismului clasic - "mișcătorul nemișcat" sau "nemișcatul care mișcă" - este, credem, prea evidentă pentru a insista asupra ei. De aceea, în final, ne vom lua îndrăzneala să concludem că, așa cum Străinul din **Sofistul** putea fi (foarte ușor) un Platon ocultat, tot așa titlul oculat al acestui straniu dialog putea fi (foarte bine)...**Aristotel**. Este, prin urmare, de la sine înțeles că patronul lui **Sein und Zeit** a fost, în mod explicit, un Platon "aristotelizant", iar, în mod implicit, Aristotel însuși.

Prin celebrul său *motto*, tratatul lui Heidegger a perpetuat *involutar* multimilenara ocultare a contribuției esențiale pe care și-a adus-o Stagiritul la formularea principiului

Unul din motivele. Complexitatea relațiilor lui Heidegger cu Aristotel a fost, de altfel, adesea remarcată (ce-i drept, cu titlu de curiozitate și, ca atare, indirect) de Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur și, mai ales, Emmanuel Martineau. Și totuși, ținem să subliniem (și, în același timp, să reamintim) că, în privința **Sofistului**, intuiția lui Heidegger a funcționat perfect, căci, în comentariul său dedicat dialogului platonician - pronunțat *anterior* publicării lui **Sein und Zeit**, mai precis, în timpul semestrului de iarnă 1924/1925-, el s-a crezut (deja!) îndreptățit să răstoarne sensul mai sus pomenitei filiații, afirmând că cea mai bună introducere pentru ultimul Platon rămîne...Aristotel. O asemenea inversare a sensului *commercium*-ului tematic dintre maestrul Academiei și celebrul său discipol a făcut ca exegeza heideggeriană a **Sofistului** să fie precedată de un foarte lung și clarificator *pentru Platon* comentariu la **Etica Nicomahică**... Ceea ce, evident, ar trebui să știe toți cei ce se aventurează în **Sein und Zeit**.

PASIUNILE SUFLETULUI: O COMPARAȚIE ÎNTRE DESCARTES ȘI SPINOZA

VASILE MUSCĂ

ABSTRACT: The passions of the Soul: a comparison between Descartes and Spinoza. This study attempts to make a comparison between the conception of passions of Descartes and that of Spinoza. The two thinkers represent a fundamentally rationalist position in interpreting the inner life. While Descartes treats the problem from the philosophic perspective of a dualism of substance, Spinoza's point of view is a monist one.

În "Pasiunile sufletului", lucrare ce poate fi privită ca un fel de testament filosofic pe care îl publică doar cu un an înaintea morții sale, Descartes se oprește de data aceasta asupra fenomenului uman examinat dintr-o perspectivă preponderent științifică. Așezat la intersecția substanței materiale cu substanță spirituală omul apare ca unitate a două laturi distincte și separate: corpul și sufletul. Unitatea acestora contestată înainte dar admisă acum îl pune pe Descartes savantul, cercetător al fenomenului uman, pe picior de război cu Descartes filosoful, doctrinarul dualismului substanțelor. În felul acesta antropologia lui Descartes este dualistă considerând omul ca punct de întâlnire a două substanțe care în afara lui evoluează în paralel dar care își dau întâlnire în el pentru ca pe porțiunea restrânsă a contactului direct dintre ele să se influențeze reciproc. Dualismul cartezian, în caracterizarea dată de W. Dilthey, adună ecouri din dualismul platonico-aristotelian al libertății, din scolastica iar mai apoi din mistică¹.

În "Discurs asupra metodei" Descartes se situase fără echivoc pe poziția dualismului ce proclamă independența ontologică absolută a celor două substanțe: există, pe de o parte, "o substanță a cărei întregă esență sau natură nu este decât de a gândi și care pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru material". Pe de altă parte, însă se afirmă că sufletul este "cu totul deosebit de trup"². Dezvoltând acest punct de pornire, Descartes va afirma într-o manieră categorică faptul că cele două substanțe, cea spirituală cugetătoare și cea materială întinsă, sunt absolut distincte. În contextul istoric în care această idee a fost mai întâi susținută în "Discurs", separarea celor două substanțe mai târziu a constituit un fapt cu o directă semnificație progresistă: el suna ca o invitație la a porni în cucerirea substanței materiale întinse

¹ W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1923, p.483.

² Descartes, *Discurs asupra metodei*, București, Editura științifică, 1957, p.62.

spirituală, necreată, de natură divină, confundabilă cu Dumnezeu însuși. Cu aceasta cade principala barieră care oprea accesul către lumea corpurilor materiale, ce poate fi de acum investigată fără riscul de a aduce în vreun fel atingerea autorităților epocii: conștiința religioasă sau politică, preceptele morale ale vremii.

În istoria filosofiei moderne dualismul cartezian prezintă o semnificație deosebită de importantă. Judecat din perspectiva largă a acestuia el apare ca o soluție ce are intenția de a concilia contradicția dintre exigențele de obiectivitate ale cunoașterii științifice și necesitatea afirmării subiectivității individului pe drumul început de Montaigne. Riscul unei asemenea tentative a fost desigur unul foarte mare și în cele din urmă Descartes nu a reușit să-l învingă: raporturile ce se stabilesc între trup și suflet în cazul omului rămân neexplicate, neintelegibile³. Descartes va trece problema în sarcina urmașilor săi care cu toții, ocazionalistii, Malebranche, Spinoza, Leibniz, își vor încerca puterile în rezolvarea ei.

Revoluția gândirii din secolul al XVIII-lea, între inițiatorii căreia Descartes ocupă un loc primordial, are ca rezultat esențial transformarea naturii într-un obiect direct al cunoașterii omenești dar și lărgirea considerabilă a sferei naturii prin includerea în această sferă a omului însuși. Omul va apare într-o dublă ipostază: el nu este numai subiectul cunoașterii pe care eficiența instrumentului matematic îl face mai puternic și mereu mai îndrăzneț în raport cu natura, ci devine și obiectul propriului său demers cognitiv. Întrebarea care îl reține și frământă pe Descartes în "Meditații metafizice", "ce sunt eu?" își taie un vad larg și sigur în filosofia epocii cucerind tot mai mulți gânditori care încearcă să determine natura omului, structura subiectivității, puterea și limitele exersării intelectului, geneza și structura socialului. Iar într-o altă ordine a lucrurilor pe platforma nouă oferită de această cunoaștere a umanului se încearcă edificarea unei alte ordini etice și politice a vieții.

Privite lucrurile strict din punctul de vedere al dualismului substanțelor tratatul asupra pasiunilor produce o spărtură în logica internă a sistemului cartezian, încât apariția sa nu își găsește justificarea din toate punctele de vedere. De altfel, cu aceasta Descartes atinge punctul cel mai vulnerabil al concepției sale. În finalul "Discursului asupra metodei" el se va destăinui: "m-am hotărât să nu întrebuițez timpul care-mi mai rămâne de trăit decât pentru a încerca să dobândesc o anumită cunoaștere a naturii care să fie de așa fel încât să se poată deduce din ea unele reguli pentru medicină"⁴.

³ Henri Lefebvre, *Descartes*, Paris Editions Hier et Aujourd'hui, 1957, p.92.

⁴ Descartes, *op. cit.* p.104.

sădăcând după aceasta s'ar părea că Descartes n'a resimțit nevoia ca vocația sa cea mai proprie: el a revoluționat filosofia dar numai în intenția de a stabili principiile fundamentale ale științelor. Filosofia nu are o finalitate teoretică intrinsecă: ea reprezintă doar rădăcina hrănitoare a întregului sistem al cunoașterii ce-și trimite sevele până la ramurile cele mai îndepărtate ale acestei cunoașteri care sunt mecanica, medicina, morala. După Descartes metafizica este ca un antreu care poate conduce în orice cameră, cu condiția să ieșim din ea, să o putem părăsi.

*
* *

Dizertând despre pasiuni, Descartes iese de pe terenul metafizicii spre a poposi în filosofie și psihologie, în morală. El supune omul unei investigații din unghi științific și nu filosofic. În scrisoarea prefață din august 1648 scrie: "Planul meu nu a fost să explic pasiunile ca orator, nici chiar ca teoretician al moralei, ci doar ca naturalist". Acum, ultima lucrare pe care Descartes a scris-o nu mai apare ca un sfârșit accidental al evoluției sale filosofice ci încununarea eforturilor lui de a smulge vâlul sub care se ascunde adevărata față a naturii prin cercetarea punctului cel mai de sus al acesteia, natura umană. Efortul său vizează de data aceasta să degaje cunoașterea omului de reziduurile interpretărilor speculative, subiectiviste, într-un cuvânt ideologice în locul cărora se străduiește să instaureze un punct de vedere științific, obiectiv.

Chiar dacă acțiunea lui Descartes asupra gândirii europene și-a dovedit eficiență mai ales prin impunerea unei metode raționaliste în cunoaștere, în aceeași măsură el a recurs în activitatea sa practică de cercetător la observația și experimentul științific. Și datele culese experimental i-au impus cu titlu de evidență constatarea că trupul și sufletul formează o strânsă unitate. Convins de această constatare, Descartes afirmă interacțiunea reciprocă trup-suflet, identifică chiar locul unde se produce această interacțiune, glanda pineală precum și modul cum se realizează. Cu această contradicțiile în care Descartes este obligat să intre apar cu toată claritatea: pe de o parte realitatea este străbătută de liniile paralele ale celor două substanțe - res cogitans și res extensa - de altă parte aceste substanțe își dau întâlnire în om, pe care îl aleg ca loc al desfășurării interacțiunii dintre ele.

Nu trebuie să cădem în eroarea de a crede că este vorba de două etape diferite, succesive ale gândirii lui Descartes. Descartes nu a evoluat în sensul că ar fi fost la început dualist, acceptând ruptura corp-suflet și apoi antidualist, dându-și seama de caracterul eronat al acestei rupturi. Descartes a fost și a rămas consecvent cu sine, dualist. Ideea interacțiunii dintre trup și

anet apare în aneete expreși și în fațărul anterioare. În meditația a șasea "Despre existența lucrurilor materiale și despre deosebirea reală dintre sufletul și corpul omului", se află o prefigurare a teoriei care va face din glanda pineală locul intersecției acțiunii reciproce trup-suflet. "Observ, de asemenea, că spiritul nu primește imediat impresia de la toate părțile corpului, ci doar de la creier, sau poate chiar de la una dintre părțile lui cele mai mici și anume de la cea în care se exersează această facultate care este numită simțul comun..."⁵. În "Principiile filosofiei" ideea dobândește pregnanță și claritate: nu numai că se admite o interacțiune între trup și suflet dar această acțiune are și un produs propriu în pasiuni: "Principale distincție pe care o remarc între toate lucrurile create este că unele sunt intelectuale, adică sunt substanțe inteligente sau proprietăți care aparțin acestor substanțe și altele sunt corporale, adică sunt corpuri sau proprietăți ce aparțin corpurilor... Există încă în afară de acestea anumite lucruri pe care le experimentăm în noi înșine care nu trebuie atribuite doar sufletului nici doar corpului ci strânsei legături care există între ele"⁶.

Inconsecvența în care se zbate Descartes - inconsecvență observată de către contemporani și urmași și care i-a fost de altfel reproșată - este consecința unei contradicții ce despică în două însăși personalitatea spirituală a marelui gânditor francez: avem pe de o parte filosoful însetat de adevăruri ultime și certitudini absolute pe care le caută întorcându-se asupra sa însuși, în propria gândire, spre a le așeza apoi la temeliile edificiului cunoașterii pe care îl ridică; pe de altă parte, avem cercetătorul care iese din sine, din propria sa gândire, îndreptându-se înspre natură unde identifică adevăruri relative, limitate în valabilitatea lor. Supunând unui examen riguros conținuturile de conștiință, pornind de la cazul propriului său eu, el a supus analizei cunoașterea, desfăcând-o în termenii ei cei mai simpli: subiectul (rațiunea, cugetarea) și obiectul (natura corpurilor, lucrul întins). Descartes a sesizat cu acuitate diferența dintre ele, dar în cele din urmă a postulat o poziție radicală între ordinea obiectivă și cea subiectivă a realității, ridicat orice punte de legătură între ele. Ori această din urmă poziție teoretică nu rezistă confruntării cu datele practicii umane pe care Descartes omul de știință nu le va putea ignora ci, dimpotrivă, va da dovadă de probitate științifică atunci când se va apuca de studiul pasiunilor, care nu se integrează, cum am văzut, perfect în schema speculativă a dualismului său.

Studiind pasiunile și pentru a dobândi de data aceasta adevăruri certe, Descartes aplică propria sa metodă. Procedeuul său este preponderent analitic: descompune totul în părțile sale cele mai simple, enumeră toate posibilitățile, se fixează asupra unei ipoteze conducătoare numai

⁵ Descartes, *Meditații metafizice*, Editura Crater, București, 1993, p.78.

⁶ Descartes, *Les principes de la philosophie*, în "Oeuvre de Descartes" (publiées par V. Cousin), vol.III, Paris,

lui Descartes se soldează cu aflarea a șase pasiuni fundamentale în funcție de care le definește și pe celelalte. Definirea și cercetarea pasiunilor nu contează pentru Descartes drept un simplu joc logic: el pune la contribuție cunoștințele sale de mediciană, elemente de fiziologie pe care nu le-a dobândit prin deducții, invocă experiențe făcute de el sau de alții, face, de fiecare dată, dovada unui spirit de observație deosebit de pătrunzătoare. Demn de reținut ni se pare faptul următor: pentru a studia pasiunile în calitate de "naturalist" cu scopul de a elimina orice imixtiune a subiectivismului, de a se debarasa de aplicarea oricărei modalități de tratare etico-ideologică a pasiunilor, Descartes recurge la introspecție, care i se pare a oferi o modalitate mai eficientă și suficientă în tentativa de a înlocui teoria lui "trebuie" cu descrierea lui "este".

Tratând despre pasiuni și de data aceasta Descartes se întoarce împotriva tradiției aristotelice. După cum observă pe bună dreptate V. Brochard, el este primul care aduce corecturi concepției lui Aristotel care susține că există o diferență netă între sufletul senzitiv și sufletul rațional⁷. "Nu există în noi decât un singur suflet și acest suflet nu posedă nici o diversitate a părților, partea care este sensibilă este și rațională; și toate poftele lui sunt voințe"⁸. Demersul lui Descartes își dezvăluie încă o dată caracterul său eliberator care conduce spre un orizont umanist de gândire: el nu mai admite vechea ruptură care opune sufletul senzitiv, cu caracterul său rău și corupt, perfecțiunii nepătate pe care o dovedește sufletul rațional; întreaga subiectivitate este rațională, ea nu conține elemente predestinate oprobriului public, nu este inevitabil condamnată pedepsei divine. Concepția aceasta astfel colorată optimist, pozitivă, va face carieră în psihologie, cu repercursiuni asupra moralei, pedagogiei, teoriei politice: dacă sufletul apare rațional, greșelile și slăbiciunile oamenilor care își găsesc în suflet punctul lor de pornire pot fi suprimate, îndreptate prin răspândirea cunoștințelor, a luminii rațiunii. Cunoașterea adevărului oferă cheia virtuții. Trebuie să li se explice oamenilor în ce constă binele și prin aceasta imediat va putea înceta și răul. Trebuie atrași de partea adevărului mai ales cârmuitorii lumii și imediat starea acestei lumi, a societății se va ameliora. Descartes se face partizanul unei etici și a unei politici intelectualiste ce se înrădăcinează în credința privind puterea de acțiune a rațiunii. În plin secol al XVII-lea el va anunța ceea ce va veni în secolul al XVIII-lea: iluminismul.

Dacă la timpul său această omogenizare a vieții subiective interioare a avut un sens pozitiv însemnând oricum un pas înainte pe calea cunoașterii sufletului, mai târziu, când această

1824, I, § 48, p.92.

⁷ V. Brochard, *Le traité des passions de Descartes et l'éthique de Spinoza*, în *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris J. Vrin, 1926, p.329.

⁸ Descartes, *Principiile sufletului*, București: Editura științifică și enciclopedică, 1984, p.82.

orizontale (procese cognitive, afective, volitive) și verticale (conștient, subconștient, inconștient) constituie o simplă alăturare sau suprapunere pe când structura sufletului este una cu mult mai complexă decât și-au putut-o imagina raționaliștii școlii carteziene.

Pentru Descartes subiectivitatea noastră se reduce doar la gândurile noastre; sufletul e sediul gândurilor și în afară de acestea nu mai există în el nimic. Prin gânduri sau emoții, Descartes înțelege orice schimbare care se produce în suflet⁹; totalitatea gândurilor sau emoțiilor este cea care determină psihicul uman în dinamica sa. "A gândi" epuizează totalitatea diversă a stărilor noastre sufletești¹⁰; "nu numai a înțelege, a voi, a imagina, dar chiar a simți e același lucru cu a gândi"¹¹. Această concepție va fi preluată și împinsă până la consecințele sale ultime, adică exagerată și deformată, de către Spinoza, care va înlocui șovăielnicul "gânduri", "emoții", "percepții" cu un termen mai hotărât, consecvent și în acord cu spiritul raționalismului, "idei". De vreme ce în suflet nu se găsește nimic în afară de gânduri ne-am fi putut aștepta ca "Tratatul despre pasiunile sufletului" să fie de fapt o gnoseologie, să se refere la actul cunoașterii și să reia considerațiile metodologice din "Discurs asupra metodei..." Însă Descartes ne rezervă o surpriză.

În prima parte a "Pasiunilor sufletului", "Despre pasiuni în general", după ce se referă la trăsătura care distinge sufletul de alte existențe - gândirea, cugetarea - Descartes procedează la analiza sufletului desfăcând obiectul studiului său în părțile sale componente. Gândurile omului se împart în două: unele sunt acțiuni altele sunt pasiuni ale sufletului. În prima categorie, a acțiunilor sufletului intră acele gânduri care vin direct din sufletul nostru și care par să nu depindă decât de el: este vorba de emoțiile sufletului produse de el însuși. Se includ aici voința cu actele de voință, imaginația care își poate reprezenta cu concursul voinței lucruri inexistente (dacă procesul se petrece fără aportul voinței aceste gânduri sunt pasiuni) precum și cercetarea lucrurilor inteligibile. Tot aici sunt cuprinse și percepțiile care au drept cauză sufletul, respectiv percepțiile voințelor noastre. În schimb, pasiunile sunt modificări, schimbări ale sufletului care au drept cauză corpul: pasiunile cuprind percepții sau cunoștințe pe care sufletul le primește de la lucrurile care sunt reprezentate în aceste percepții și cunoștințe și care parvin la suflet prin intermediul nervilor. Din aceste modificări a căror origine trebuie căutată în exterior, unele le raportăm la obiectele din afară care izbesc simțurile noastre - ceea ce am putea numi senzații

⁹ Descartes, *Pasiunile sufletului*, p.65, "nu mai rămâne nimic ce ar trebui atribuit sufletului nostru în afară de gândurile noastre".

¹⁰ *Ibidem*, p.71.

¹¹ Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, 9, p.67-68. Aceeași idee o regăsim în *Meditații metafizice*, p.20, "Dar ce sunt eu, așadar? Un lucru care gândește. Ce este acest ceva care gândește? Adică ceva care se

interceptiv - iar altele le raportăm la sufletul nostru. În sens restrâns acestea sunt pasiunile sufletului care constituie și obiectul tratatului lui Descartes. Pasiunile sufletului sunt definite de Descartes ca fiind acele pasiuni ale căror afecte le simțim ca aflându-se în sufletul însuși, fără să cunoaștem îndeobște vreo cauză apropiată la care le-am putea raporta. În această ultimă categorie sunt cuprinse atât procesele afective (iubire, ură, bucurie, tristețe, gelozie, siguranță, speranță) cât și trăsături de caracter (lașitate, frică, îndrăzneală, recunoștință, curaj) și stări atitudinale (indignare, dispreț, orgoliu, invidie, venerație). Ceea ce este comun acestor realități psihice este complexitatea și dificultatea descoperirii cauzei lor, sau mai degrabă a complexului causal care le determină. Pornirile sufletului nu trebuie confundate cu ideile clare: pasiunile se numără printre percepțiile pe care strânsa alianță dintre suflet și corp le face confuze și obscure¹².

Examinând tabloul despre psihicul uman pe care îl înfățișează Descartes se impune de la început constatarea privind bogăția complexă a acestui tablou. Departe de tentația simplificării prin reducerea tuturor stărilor psihice la gânduri și idei, filosoful francez a dat doar numele comun de gânduri multiplelor manifestări ale sufletului: acte de voință, senzații, emoții, sentimente, atitudini, trăsături de caracter. Reducția aceasta este la Descartes numai terminologică; ea nu privește și natura diversă a varietății fenomenelor cercetate. Descartes nu identifică psihicul uman cu capacitatea și procesul de gândire logică ci dă acest nume tuturor schimbărilor proceselor sufletești.

Mai mult decât atât. În acest tablou nici nu întâlnim ideile și gândurile clare și distincte, cele care formează adevărul. Acestea nu sunt amintite, nu sunt înscrise nici în rândul acțiunilor și nici a pasiunilor sufletului. Luând în considerare punctul de vedere ineist pe care Descartes îl împărtășește cu privire la idei ele trebuie considerate, mai degrabă, drept acțiuni ale sufletului; ceea ce trebuie subliniat aici este faptul că ideile clare și distincte nu epuizează conținutul întreg al subiectivității, dimpotrivă, ele nici măcar nu sunt aduse în discuție.

În tabloul său, Descartes enumeră și supune analizei peste patruzeci de pasiuni. Toate acestea sunt definite în funcție de cele șase pasiuni primare: mirarea, iubirea, ura, dorința, bucuria și tristețea. Lista pasiunilor este aproximativ aceeași la toți moralisții epocii. La fel este comună și intenția de a deriva toate pasiunile din una sau mai multe considerate a fi fundamentale. Deosebirea apar doar la nivelul determinării acestor pasiuni fundamentale. Opțiunea asupra uneia sau alteia din aceste pasiuni crește dintr-o semnificație teoretică mai

¹² Descartes, *Pasiunile sufletului*, p. 71.

morala. În acest sens, într-o cercetare fundamentală cu privire la Spinoza, Alexandre Matheron, îi grupează pe moraliiștii din secolul al XVII-lea în trei direcții. Prima îi cuprinde pe aceia care așează la baza dinamicii vieții afective subiective cuplul iubire-ură. Este o direcție care pornind din morala medievală tradițională a iubirii înțelege ca și completare în bine, iar binele, ca ceva transcendent, obiectiv, se prelungește până în epoca modernă aducând o viziune mai reliefată asupra psihicului uman. Ea se bazează pe ideea iluziei obiectivității valorilor spre care oamenii tind de la natură. O altă direcție accentuează bucuria și plăcerea elaborând etici de inspirație hedonistă. În sfârșit, în a treia direcție se înscriu antropologiile și eticile egoismului universal - reprezentată în mod tipic de Hobbes - care fac ca întreaga viață subiectivă să graviteze în jurul dorinței¹³.

Descartes pare a nu fi tentat de niciuna din aceste soluții. Pentru el tot tabloul vieții sufletești este țesut din împletirea celor șase pasiuni primare, ireductibile una la cealaltă. Despre ce este vorba? Îl putem acuza pe Descartes de eclecticism? Este vorba de cunoscuta sa prudență care îl ferește să se angajeze în disputele teologice inevitabile când se atacă o temă de ordin moral? Sau este vorba de o opțiune, pur și simplu, fără nici un subtext?

Din modul în care sunt definite aceste pasiuni se degajă un sens mai adânc. Cea dintâi dintre pasiuni este pentru Descartes mirarea care e provocată de surprinderea ce ne-o provoacă nouă. Mirarea e ca un semnal de alarmă în fața unui obiect necunoscut care ne îndeamnă la o examinare atentă a sa, pentru a putea stabili dacă ne este favorabil sau nu. Este singura pasiune oarecum neutră din punct de vedere etic pentru că toate celelalte pasiuni își iau conținutul din luarea în considerare a binelui și răului¹⁴. Astfel, iubirea apare când un lucru se înfățișează ca fiind un bun pentru om, adică atunci când îi este favorabil; dimpotrivă lucrurile care apar ca rele și dăunătoare provoacă pasiunea opusă a urii. Dorința se referă la un lucru bun considerat sub semnul viitorului, iar bucuria și tristețea sunt provocate de binele respectiv răul actual, întrucât acestea ni se înfățișează ca aparținând omului. Din această scurtă trecere în revistă a pasiunilor se impune o constatare: toate pasiunile cu excepția mirării care este neutră, sunt orientate, gravitează în jurul conceptelor de bine și de rău, care rămân neelucidate. Descartes dă doar o definiție provizorie pentru a face distincție între bine și rău, respectiv frumos și urât. Numim, în general, bine și rău, - spune Descartes - ceea ce simțurile noastre interne sau rațiunea noastră ne fac să considerăm ca fiind potrivit sau nepotrivit naturii noastre¹⁵. Aceasta nu este însă, strict

¹³ Al. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Editions de Minuit, 1969, pp.83-86.

¹⁴ Descartes, *Pasiunile sufletului*, p.89.

¹⁵ *Ibidem*, p.102.

diferenței specifice îl deține în această definiție improvizată un termen cel puțin tot atât de discutabil ca definindu-le: natura umană. Atât contextul în care apare această aserțiune cât și modul în care ea este făcută dovedește că Descartes s-a ferit să dea o definiție a binelui și răului. Dacă s-ar fi angajat în aceasta ar fi încălcat condiția ce și-a impus-o singur de a trata despre pasiuni nu ca teoretician al moralei ci ca naturalist. Dar, locul central al acestor concepte în jurul cărora se mișcă pasiunile și referirile care sunt făcute la perfecțiunea umană ne fac să considerăm ca justă observația lui H. Lefebvre că toate acestea "înseamnă pur și simplu reintrarea în scenă (în gândirea carteziană) a ierarhiei concepute de teologii Evului mediu"¹⁶.

Cu aceasta demersul cartezian primește o importantă semnificație conservatoare, în sensul neutru al termenului, de conservatoare de valori. Lucrarea vibrează de un cald umanism care urmărește drept scop reabilitarea pasiunilor. Pasiunile nu sunt obiect de oprobriu și dispreț, ele nu trebuie tratate cu ironie și nici distruse prin necruțătoare diatribe îndreptate împotriva lor. Întâi de toate, ele trebuie studiate cu ochiul obiectiv al cercetătorului pentru a ști ce sunt ele și cum sunt ele. Cât privește aprecierea pasiunilor atitudinea sa de cercetător obiectiv îl îndrumă pe Descartes către constatarea că nu există pasiuni rele în sine. Într-o scrisoare către Prințesa Elisabeta a Boemiei, Descartes mărturisește că nu împărtășește părerea că pasiunile sunt total de disprețuit¹⁷, iar în finalul tratatului său despre pasiunile sufletului ajunge la concluzia că prin natura lor toate pasiunile sunt bune, că nu există pasiune care să fie vicioasă în toate cazurile și care să nu poată primi o folosință bună, o destinație laudabilă. Este impresionant efortul lui Descartes investit în strădania de a demonstra că nerușinarea sau obrăznicia, nerecunoștința nu formează pasiuni fiind doar niște vicii. Toate pasiunile sunt bune, dar trebuie evitată reaua lor întrebuintare, excesele la care ele pot duce. Orice om este capabil să-și stăpânească pasiunile sau poate fi educat în așa fel încât să dobândească o putere absolută asupra tuturor pasiunilor sale. Concluzia aceasta, optimistă și umanistă în esența sa, spre care se îndreaptă Descartes se bazează pe o iluzie: iluzia existenței liberului arbitru. Acesta ar constitui darul cel mai prețios cu care a fost înzestrat omul și prin aceasta omul se apropie de divinitate - "liberul arbitru ne face într-un fel asemănători lui Dumnezeu, transformându-ne în propriii noștri stăpâni"¹⁸. În esență, liberul arbitru rezidă în facultatea de a alege, a opta și a decide, presupune unirea intelectului cu voința: el se manifestă prin judecăți. Voința omului este nelimitată, neîngrădită prin urmare poate

¹⁶ H. Lefebvre, *op. cit.*, p.288.

¹⁷ Descartes, scrisoarea către prințesa Elisabeta de Boemia din septembrie 1645 în vol. *A modszerrol*, Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1977, p.132.

¹⁸ Descartes, *Pasiunile sufletului*, p.140.

invenția pasiunii pe un răgaș pozitiv. În aceasta sa sursă, începând prin ar marelui omenești, puterea omului asupra sa însăși; omul poate fi stimat sau blamat doar pentru modul în care folosește capacitatea liberului arbitru de care dispune. Voința poate învinge pasiunile numai dacă luptă cu propriile ei arme: "judecățile ferme și hotărâte privind cunoașterea binelui și răului"¹⁹.

Am afirmat că intervenția liberului arbitru nu oferă garanția rectitudinii morale ea asigurând însă sursa măreției omenești căci dacă liberul arbitru ar orienta în mod inevitabil ființa omenească înspre bine atunci nu ar mai avea nici un sens să se pună în discuție problema morală. Dar liberul arbitru poate fi folosit bine sau dimpotrivă să primească o destinație rea. Atât binele cât și răul din om provin din libertatea absolută a voinței care nu poate fi îngrădită în manifestările sale. Binele, pentru că dată fiind suveranitatea voinței aceasta nu se lasă influențată de pasiuni, dimpotrivă, le poate domestici; răul, pentru că voința fiind infinită iar intelectul finit, există posibilitatea de a extinde voința peste limitele intelectului. Aceasta este singura cauză a erorii și se manifestă prin judecăți care afirmă existența unor lucruri pornind de la faptul ideilor prin care gândim acele lucruri, altfel spus, din esența lucrurilor se inferează cu privire la existența lucrurilor. Orice greșală morală își are originea într-o greșală logică: confundarea planului gândirii cu planul existenței.

Descartes a venit către discutarea problemei pasiunilor mânat și de interesul pe care mediile curții îl manifestau în această privință. De fapt, se conjugă influențe și impulsuri venite din mai multe direcții. Ca o influență venită dinspre domeniul propriu-zis al filosofiei trebuie amintită cea jucată de stoici, curent al cărui concepție Descartes ajunge s-o cunoască mai bine în anii șederii în Olanda, unde stoicismul ajunge să-și găsească o serie de adepți, între care trebuie amintit în legătură cu Descartes persoana lui Daniele Heinsius. În acord cu concepția stoică, Descartes va vedea în elaborarea unei teorii a pasiunilor un mijloc de a dobândi un ghid călăuzitor în viața în maniera în care au făcut aceasta în antichitate stoicii. Între pasiuni cea mai elevată i se pare lui Descartes generozitatea (la *generosité*) iar în această preferință manifestată de Descartes se lasă constatăută o semnificativă coincidență cu doctrina Port-Royal-ului. Tragedia lui Racine, format sub influența Port-Royal-ului, dă imaginea acestui ideal moral al generozității pe care îl întruchipează într-o manieră perfectă, cum s-a spus de o evidentă amprentă franceză, personajul Hippolyt²⁰.

*
* *

Mesajul raționalist al lui Descartes e dezvoltat mai departe de Spinoza în limitele unei consecvențe care nu exclude și devierea de la linia carteziană. Dacă "Pasiunile sufletului" nu

¹⁹ *Ibidem*, p.84.

²⁰ W. Diderot, *Œuvres complètes*, t. 1, p. 486-488.

înlocuirea operei cea mai însemnată a lui Descartes ramânând în ansamblul creației sale o scriere până la urmă minoră, nu același lucru se poate afirma despre "Etica" lui Spinoza, care reprezintă capodopera gândirii acestuia. Dacă din întreaga operă a lui Descartes, prin accident, nu ne-ar fi rămas decât "Pasiunile sufletului", atunci nu am fi știut prea multe lucruri despre concepția sa filosofică generală. Dacă, în schimb, din opera lui Spinoza ne-ar fi rămas doar Etica, pierderea tuturor celorlalte scrieri ale sale nu ar fi fost ireparabilă: în Etica nu numai că regăsim tezele "centrale" din celelalte lucrări ale sale, "Tratatul teologico-politic", "Tratatul despre îndreptarea intelectului" și "Tratatul politic", dar toate acestea sunt prinse laolaltă în "Etica", printr-un arc, într-o arhitectură a cărei perfecțiune va fi constat apreciată și admirată. Aceste simple considerații preliminare par a fi suficiente pentru a pune într-o lumină clară diferența dintre intențiile care i-au călăuzit pe Descartes și pe Spinoza în tratarea pasiunilor. Filosoful francez dorește să realizeze o perspectivă obiectivă de factură științifică din care să examineze pasiunile; în descrierea acestora găsim presărate tot felul de constatări și explicații care țin mai degrabă de fiziologie și medicină decât de filosofie. El vorbește mai mult ca naturalist decât ca și teoretician al moralei. Dimpotrivă, în tot ce scrie, Spinoza se manifesta ca un filosof; întreaga sa filosofie are însă ca punct de plecare o problemă morală, practică. Așa cum Descartes își destăinuie îndoielile sale metafizice care l-au condus la descoperirea adevărului, în "Tratatul despre îndreptarea intelectului" Spinoza ne destăinuie frământările sale în legătură cu alegerea unui drum de viață, modul în care a privit ca posibile opțiuni onorurile și bogăția, modul hedonist de viață și, respectiv, cum le-a respins pe toate acestea în favoarea căutării "unui bine adevărat și cu putință de a fi împărtășit"²¹. Din moment ce s-a hotărât pentru filosofie el trăiește exclusiv pentru și prin filosofia sa: privește lucrurile ca filosof și îi îndeamnă pe prietenii săi prin întinsa sa corespondență, purtând și aceasta amprenta filosofiei sale, să procedeze în același fel. De aceea, studiul pasiunilor care era principala dăcă nu singura temă a moralei secolului al XVII-lea, se află constant în centrul preocupărilor sale. El își asumă conștient sarcina de a fi teoreticianul moralei. Dar ca teoretician al moralei, Spinoza rupe cu tradiția care îl consideră pe om sub aspectul absolutei sale independențe ca un fel de stat în stat, avându-și legile sale proprii, total diferite de legile naturii. Autorul "Eticii" rupe cu un trecut, nu prea îndepărtat de altfel, ce așează în om opoziția neîmpăcată dintre o rațiune divină și niște pasiuni demonice care trebuie combătute și care, de altfel, sunt dominate din capul locului. Dimpotrivă, el extinde metoda "more geometrico" și pe terenul moralei propunându-și în vederea atingerii acelei obiectivități pe care și-o propusese și Descartes să studieze "acțiunile" și poftele omenești ca și cum ar fi vorba

²¹ Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1970, p. 6.

său specific, a distanței care îl separă de modul obișnuit de a trata acest subiect de către "acei care preferă să blesteme sau să batjocorească afectele și acțiunile oamenilor în loc să le înțeleagă"²³ și propria sa metodă. Acestora, spune Spinoza, "li se va părea uimitor că m-am apucat să tratez după procedeul geometric despre viciile și negliobiile oamenilor și că vreau să demonstrez cu certitudine rațională ceea ce ei proclamă că este contrar rațiunii, zadarnic, absurd și îngrozitor"²⁴. Astfel, punctul de vedere al lui "trebuie" este substituit de studierea lui "este": accentul nu cade pe determinarea lui "trebuie" ci pe înțelegerea lui "este" și în ultimă instanță se ajunge la identificarea lui "trebuie" cu "este". În acest sens Spinoza săvârșește cu adevărat o revoluție morală.

Această străduință de a înțelege actele oamenilor, de a le privi ca lucruri naturale, înscrise într-un determinism riguros este reflexul pe plan teoretic al unei atitudini practice. Încă o dată, Spinoza se dovedește a fi o personalitate unitară, care și în viața cotidiană privește lumea "sub specie aeternitatis". În legătură cu războiul anglo-olandez (1655-1667) el îi scrie în octombrie 1665 prietenului său Henricus Oldenburg, secretarul Societății Regale din Londra, cu care întreține o vastă și interesantă corespondență: "pe mine aceste perturbări nu mă determină nici să râd, nici să plâng, ci mai degrabă să filosofez și să observ mai bine natura umană. Eu susțin că în ceea ce privește natura nu avem voie să ironizăm și mai puțin să plângem, dacă mă gândesc că oamenii, ca orice altceva, sunt doar o parte a naturii și eu nu știu în ce conexiune se află fiecare parte a naturii cu întregul său"²⁵.

În strădania de a oferi o analiză obiectivă a vieții morale, a omului, Spinoza merge pe drumul pe care l-a deschis Descartes. În opoziție cu filosoful francez, care a folosit mai ales introspecția, observația, experiența, Spinoza aplică metoda raționalistă al cărei părinte este Descartes și își tratează materialul din Etica, more geometrico.

Propozițiile sale, care conțin demonstrații, note și corolare sunt deduse logic din definiții, axiome și postulate. El pleacă de la concepția sa filosofică de ansamblu și deduce din generalul acesteia particularul. Întâlnim și aici observația - această observație este de cele mai multe ori fină și competentă - dar ea nu este punctul de plecare al unor noi generalizări, ea vine doar să exemplifice și să explice cititorului o propoziție dedusă, demonstrată deja. Notele nu

²² Spinoza, *Etica*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p.103.

²³ *Op. cit.*, p.102.

²⁴ *Op. cit.*, p.103.

²⁵ Spinoza, scrisoare către Henricus Oldenburg din toamna lui 1665 în Spinoza, *Politikai tanulmány és leveléz.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980, p.204.

De aceea, teoria pasiunilor la Spinoza este mult mai integrată în filosofia sa generală, este o parte organic legată de întreg, spre deosebire de teoria pasiunilor a lui Descartes, care are un rol aproape disfuncțional în ansamblul ideilor sale filosofice.

În ciuda acestei identități de intenție și de asemenea a recunoașterii meritelor înaintașului său, Spinoza nu se ferește să critice cu hotărâre unele din tezele lui Descartes. Dintre acestea două sunt mai vehement respinse, stârnind pasiunea polemică a lui Spinoza: ipoteza existenței liberului arbitru - asupra căreia vom reveni în cele ce urmează - și ipoteza glandei pineale. Aceasta din urmă mai ales i se pare o greșeală de neiertat, chiar o gafă. Fără a face o referire expresă la filosoful francez, el afirmă că "acei care... născocesc un sediu și un locaș pentru suflet obișnuiesc să provoace râsul sau dezgustul"²⁶, pentru ca într-un alt context, după ce expune pe scurt teoria lui Descartes despre modul în care glanda pineală și spiritele animale fac de fapt legătura între corp și suflet să numească această explicație "o ipoteză mai obscură decât toate calitățile ascunse ale scolasticilor"²⁷. Spinoza va rezolva această problemă a relației dintre corp și suflet - problema problemelor - într-un mod foarte original și care a provocat multe discuții în rândul interpreților săi. Legătura dintre corp și suflet nu necesită un suport (mușchi, nervi, spirite animale sau orice altceva) pentru simplul fapt că această legătură nu există. Sufletul și corpul sunt identice, reprezintă același individ - parte a Individului Total - "conceput când sub atributul cugetării, când sub acela al întinderii"²⁸. Nici corpul nu poate să determine sufletul să gândească, nici sufletul nu poate determina corpul la mișcare sau repaos, pentru bunul motiv că acțiunea corpului și a sufletului este una și aceeași privită când din unghiul unui atribut când din celuilalt în aspirația sa către unitate. Spinoza a conceput individul integrat complet în individul superior și care îi cuprinde pe indivizii componenți, având ca sesență conatus-ul, năzuința de a exista, un gen de activism de origine internă, inalienabil și care poate fi asemănat instinctului de autoconservare. Fiecare individ, de orice nivel ar fi, are un conatus care tinde să-și afirme natura proprie. Fiecare mișcare, fiecare idee are un astfel de motor intern. În această privință Spinoza se ridică la o perspectivă dialectică prin care îl depășește pe Descartes: la Descartes ideile ca și natura întinsă, sunt inerte și au nevoie de un impuls pe care îl primesc din partea voinței²⁹. Acest nivel de abstractizare la care a ajuns filosoful olandez este incontestabil un merit în măsura în care înțelegem filosofia ca și căutare a generalului, a unității, dar în analiza vieții sufletești acest

²⁶ Spinoza, *Etica*, p.81.

²⁷ *Ibidem*, p.247.

²⁸ *Ibidem*, p.72.

La Descartes toate conținuturile vieții subiective erau denumite gânduri - sau percepții sau emoții -. Am avansat însă ideea că la el nu este vorba totuși de o reducere a psihicului uman la gândirea logică, ci gândirea este doar un termen pe care autorul îl folosește pentru a sublinia inexistența distincției dintre sufletul senzorial și cel rațional, unitatea sufletului, care cunoaște însă o mare diversitate de manifestări. În "Etica", aceste exprimări ambigue se precizează: dacă există o singură substanță, cu două atribute cunoscute de noi și cu moduri infinite, iar modurile cugetării sunt ideile atunci în suflet vom găsi numai idei. Toate afectele sufletului sunt moduri ale gândirii și esența sufletului nu constă decât în cunoaștere. De data aceasta reducția este clară: întreaga viață psihică este alcătuită din procese cognitive, raționale. Iubirea, plăcerea sunt lucruri legate de cugetare și dacă suprimăm cunoașterea totul se suprimă³⁰. Nici voința nu are o existență proprie în cadrul sufletului: voința și intelectul sunt unul și același lucru; "voința este numai și numai un lucru ideatic"³¹. Raționalismul, care își are rădăcinile în concepția lui Descartes și în negarea distincției dintre sufletul senzitiv și sufletul rațional, devine aici consecvent și extremist: sufletul ajunge să fie conceput ca un întreg, dar un întreg nedeterminat în care nu există elemente diferite calității, ci elemente omogene, idei, între care există doar o diferență cantitativă, de adecvație. Această diferență de adecvație apare, dintr-un alt punct de vedere, ca diferență între acțiunile și pasiunile sufletului.

Toate conținuturile vieții subiective sunt numite afecte. Aceste afecte pot să depindă de noi sau de lucruri exterioare nouă. Atunci când cauza unui afect se află în noi ne putem forma o idee adecvată despre acel efect, pentru că în ordinea naturii noi suntem cauza lui cea mai apropiată, prin urmare acel afect va fi o acțiune. Dacă însă afectul depinde de cauze exterioare nouă, și nu cunoaștem determinismul complex al naturii, nu cunoaștem întreaga înălțare causală care a provocat afectul nostru, și prin urmare vom avea o idee inadecvată despre el, afectul respectiv va fi o pasiune. La Descartes între pasiuni și voințe distincția era netă iar trecerea, fie ea chiar una gradată, imposibilă. Autorul "Tratatului despre pasiunile sufletului" încearcă să-i convingă pe cititori că toate pasiunile sunt bune dacă sunt bine folosite. Pentru Spinoza pasiunile sunt un rău, în măsura în care unele ne certifică pasivitatea noastră, dependența noastră neconștientizată de determinismul universal. Dar pasiunile pot deveni acțiuni și astfel se deschide în fața noastră un drum anevoios de dezalienare, de câștigare a libertății prin

²⁹ *Ibidem*, p.72.

³⁰ Spinoza, *Tratatul despre îndreptarea intelectului*, p.50.

³¹ Spinoza, scrierile către Henricus Oldenburg în *Politicai tanulmány*, p.108.

însoțire: "Afectul care este o pasiune învecțată de a mărita o pasiune de marea ce ne formăm despre el o idee clară și distinctă"³².

Lista pasiunilor - mai precis a afectelor - la Spinoza este foarte asemănătoare cu a lui Descartes - poate doar ceva mai întinsă - dar sunt acceptate ca fundamentale numai trei: dorința, bucuria și tristețea. Dorința este expresia conștientă a conatus-ului: năzuința sufletului de a-și menține existența pe o durată nedeterminată. Bucuria și tristețea sunt pasiunile care întăresc, respectiv limitează conatusul, bucuria este "o pasiune prin care sufletul trece de la o perfecție mai mare", pe când tristețea este "o pasiune prin care sufletul trece la o perfecție mai mică"³³. Folosirea termenului de perfecțiune la Descartes a fost interpretată de H. Lefebvre ca o reintrare pe scenă a ierarhiei calităților din Evul mediu. Oare folosirea acestui termen își păstrează aceeași semnificație și la autorul Eticii? Spinoza merge mai departe decât Descartes, el își clarifică termenii: "când spun că cineva trece de la o perfecție mai mică la una mai mare... înțeleg că puterea lui de a lucra, întrucât o concepem în natura sa, s-a mărit sau s-a micșorat"³⁴. Deci perfecțiunea umană se identifică cu activismul omului: cu cât suntem mai activi și mai eficienți, cu atât mai puțin pasivi, cu atât suntem mai perfecți.

Toate pasiunile particulare constau doar într-un amestec al acestor trei pasiuni principale: dorința, bucuria, tristețea. Tabloul pasiunilor la Spinoza nu este la fel de variat ca acela al lui Descartes - deși unele observații psihologice trădează mult rafinament - dar este mult mai elegant construit, mult mai unitar. Unitatea sufletului este doar prefigurată la Descartes pe când în *Etica* ea devine o realitate datorită faptului că fiecare pasiune este pusă în relație cu năzuința spre existență a individului, întărind această năzuință sau frânând-o. Conatus-ul asigură unitatea sufletului omenesc. De asemenea, conatus-ul este punctul de plecare pentru definirea binelui și răului. Spinoza își asumă o asemenea definiție: binele este tot ceea ce ne apropie de modelul naturii omenești pe care ni l-au propus, tot ceea ce stimulează realizarea conatus-ului individual, activismului său. Dimpotrivă, rău este ceea ce știm că ne împiedică să corespundem acestui model. Spinoza stabilește un izomorfism între cunoașterea binelui și efectul de bucurie: "cunoașterea binelui și răului nu este decât afectul de bucurie sau de tristețe întrucât suntem conștienți de el"³⁵. Binele nu este o normă transcendentă, un ideal, ci este trăsătura unor realități care stimulează activismul nostru, în opoziție cu răul, care este trăsătura acelor realități care îngăduiesc activismul nostru. Viața morală constă în afirmarea pleneră a personalității noastre.

³² Spinoza, *Etica*, p.249.

³³ *Ibidem*, p.113.

³⁴ *Ibidem*, p.176.

...este un panet de vedere mai realist și mai umanist decât concepțiile care criticau personalitatea umană din perspectiva unor valori declarate universale și obiective.

Prin urmare, pasiunile dacă îngrădesc puțința noastră de a acționa sunt rele: dacă stimulează activismul nostru sunt bune.

Pentru a demonstra puterea omului asupra pasiunilor și convertibilitatea acestora în valori pozitive, Descartes a scos omul de sub incidența determinismului universal și obiectiv, înzestrându-l cu o voință nelimitată, cu libertatea de a alege, cu libertatea de a face ceea ce vrea, deci cu liberul arbitru; Spinoza nu face apel la voință pentru a tempera pasiunile. Afectele nu trebuie temperate, nu trebuie ținute în frâu, dimpotrivă, pot fi cât de puternice, viguroase, dacă nu sunt pasiuni și acțiuni ale sufletului, transformarea pasiunilor în acțiuni se face prin trecerea de la idei inadecvate la idei adecvate, deci prin progresul cunoașterii. Libertatea omului nu mai are drept condiție o fisură în "imperiul necesității", fisură reprezentată de voință. "Libertatea o situez nu în liberul arbitru ci în necesitatea liberă", spune Spinoza³⁶. Omul este o parte a naturii care este supusă în mod necesar influențelor celorlalte părți ale naturii; nu este o substanță, deci nu își este propria sa cauză, ci depinde de cauze exterioare fiind sclavul acestora. Sclavia omului dispăre atunci când își dă seama de existența Naturii unice, își conștientizează apartenența sa la întregul marele univers și prin însuși acest act de cunoaștere devine parte activă a întregului.

"Etica" lui Spinoza propune un model uman - omul rațional care își cultivă rațiunea și caută prietenia celorlalți oameni raționali pentru că nu există nici un lucru particular în această natură care să fie mai folositor omului decât omul care trăiește condus de rațiune. Spinoza propune în același timp și un drum pe care se poate ajunge la acest model - care nu este altul decât drumul cunoașterii. Cunoașterea se realizează nu în vederea unui scop transcendent, ea își are răsplata în ea însăși.

*
* *
* *

Dacă vom încerca să valorizăm cele două lucrări de care ne-am ocupat până acum - "Pasiunile sufletului" și "Etica" - vom remarca, deopotrivă, continuități și discontinuități.

Tema pusă în discuție este comună: analiza vieții sufletești. Le este comun și efortul înspre obiectivitate, înspre descrierea și înțelegerea pasiunilor omenești, ca și lipsa unei atitudini negative de condamnare fără nici un drept de apel a acestora ca manifestări ale slăbiciunii umane. Cei doi filosofi au reintegrat omul în universul din care fusese smuls de tradiția creștină,

³⁵ *Ibidem*, p.182.

³⁶ Spinoza, *op. cit.*, p. 275.

dezantrormozand univesar și redacanda 1 pe sim la coborâtoare la naturale. ALI putem sa i criticăm - mai ales pe Spinoza - pentru ușoara tendință de dezantrormozare a omului, pentru nesensizarea specificității existenței umane alături de și în opoziție cu specificitatea existenței naturale: dar pentru secolul al XVIII-lea reintegrarea omului în natură a însemnat un real progres.

Ambele lucrări au un mesaj umanist: Descartes reabilitează pasiunile și infirmă teza naturii umane corupte, iar Spinoza fundamentează libertatea în cadrele determinismului și afirmă valențele pozitive, ameliorative pentru existența umană, ale cunoașterii.

Relația de filiație dinspre Descartes spre Spinoza poate fi urmărită pe linia raționalismului sub două aspecte. Primul aspect îl constituie metoda - aplicarea metodei raționaliste, analitice, geometrice la studiul pasiunilor. Cel de-al doilea aspect este cel al identificării conținuturilor subiective cu rațiunea, cu procesele cognitive. În ambele Spinoza s-a arătat mai cartezian decât Descartes, a preluat ideile existente în opera predecesorului său într-o formă mai labilă și le-a aplicat cu consecvența care i-a caracterizat întreaga viață și filosofie, ducându-le până la ultima lor consecință.

Punctul în care se manifestă discontinuitatea dintre cele două lucrări puse în discuție și care înseamnă depășirea lui Descartes de către Spinoza este profunzimea și curajul cu care autorul "Eticii" pune problemele morale. El integrează problema pasiunilor într-o discuție mai largă despre condiția umană, ea însăși discutată din perspectiva concepției ontologice generale a filosofului. Descartes evită implicațiile ontologice: Spinoza și le asumă, afirmă cu curaj și seninătate necesitatea de a privi realitatea umană așa cum este ea, de a nu închide ochii asupra aspectelor care ne deranjează și a nu ne amăgi cu ideea existenței unui statut privilegiat al omului - ființă liberă, asemenea lui Dumnezeu. Pentru Descartes omul este liber, dar trebuie să-și folosească bine această libertate. Pentru Spinoza, omul nu este liber, este sclavul pasiunilor sale și a condițiilor exterioare: dar poate deveni liber, se poate autoconstrui, își poate crea o personalitate liberă.

Mesajul lui Spinoza este mai umanist, pentru că este mai adevărat și mai mobilizator, iar în evoluția ulterioară a filosofiei s-a dovedit a fi deosebit de fecund pentru gânditorii care l-au preluat și adâncit înscriindu-l în problematica emancipării omului.

I. MAXIM DANCIU

ABSTRACT: Sociological and Anthropological Aspects in Eugeniu Sperantia's Work. In his philosophical outlook, E. Sperantia outlined an anthropological point of view, according to which the human being individuates itself among other living beings, by the very complex organization of its psychological and cognitive functions. This allows the human being the progressive perfecting of a self-reflexive and self-control activity, in which the final reasoning is prior to the causal one. The Romanian philosopher will develop this perspective within the form of sociological approach as well, which may be considered close to the field of the mentalities investigation, as it reflects itself finally in the domain of the philosophy of culture, determining the historical structure of any type of society.

I

Concepția filosofică a lui Eugeniu Sperantia tratează problematica antropologică sub mai multe aspecte, anume: epistemologic, psihologic, sociologic, pedagogic, juridic, estetic, istoric și metafizic¹. Nu este mai puțin adevărat că toate aceste planuri se întrepătrund, ceea ce pune în lumină nu doar faptul că Sperantia a căutat să definească cât mai exact cu putință punctul lor de intersecție, ci și efortul susținut - atât ca viziune general-filosofică, cât și din perspectivă metodologică (promovând în primul rând principiul interdisciplinarității) - pentru o abordare care să surprindă complexitatea ființei umane. De altfel, sintezele de maturitate ale filosofului clujean sunt elaborate sub marca teoretică a antropologiei filosofice și filosofiei culturii².

Perspectiva antropologică este definită prin chiar modalitatea de descifrare a specificului uman. În mai multe rânduri Sperantia va sublinia că ființa umană se particularizează între celelalte ființe vii prin organizarea deosebit de complexă a funcțiilor sale psihice, permițându-i o progresivă autonomie în raport cu mediul în care trăiește și

¹ vezi Eugeniu Sperantia: *Apriorismul pragmatic I. Elaborarea conceptelor*, București, 1912; *Apriorismul pragmatic II. Psiho-biologia gândirii*, Oradea, 1922; *Frumosul ca înaltă suferință*, Oradea, 1921; *Generalități de psihologie individuală și socială*, Arad, 1925; *Unitatea spirituală ca scop și mijloc al educației*, București, 1929; *Factorul ideal*, Oradea, 1929; *Îrădiția și rolul ei social*, Oradea, 1930; *Problemele sociologiei contemporane*, București, 1933; *Spiritualismul istoric*, Oradea, 1933; *Perspectiva istorică în viața socială, în cultură și în educație*, București, 1934; *Principii fundamentale de filosofie juridică*, Cluj, 1936; *La Métaphysique implicite dans les postulats de toute pensée possible*, în "Actes du IX-ième Congrès International de Philosophie (CongrPs Descartes)", Paris, 1937.

² Eugeniu Sperantia, *SystPme de Metaphysique implicite dans les postulats de toute connaissance*

ramanând și o tot mai perfecționată activitate de autocontrol. Ea se va doborâra cu o înțepă capabilă de **autoreflexie**, funcție cu ajutorul căreia își va construi apoi un univers propriu. În antropologia sa, Sperantia pornește de la analiza filosofică a capacității intelective a omului, susținând aici că judecata de tip final este primordială în raport cu cea de tip causal, aceasta din urmă născându-se printr-o simplă intervertire a termenilor. "Dar intervertirea aceasta, precizează filosoful, provine dintr-o schimbare a «punctului de vedere»: nevoia, dorința unui fapt încă neîmplinit, anticipează faptul, pe când simpla amintire a unui fapt petrecut, îl recapitulează. În primul caz, mintea se situează «a parte ante», iar într-al doilea «a parte post». Când perspectiva din care privim faptele ca viitoare sau ca trecute este inversată, nici aspectele lucrurilor nu mai pot să rămână aceleași: una și aceeași ușă e altfel văzută când intri de afară și când ieși din casă. Dar pentru aceasta trebuie să efectuezi două mișcări ce nu se pot confunda între ele. (...) Astfel, finalitatea și cauzalitatea, cu toată înrudirea lor psihologică, nu pot fi confundate. Ele presupun demersuri mintale opuse și de aceea diametral opuse rămân, pentru mintea noastră, și lucrurile cărora ele se aplică: o lume în care *lucrurile depind de om* și o lume în care *omul depinde de lucruri*"³.

Specificul uman Sperantia îl descifrează în procesul psihic al *amânării*, proces analizat ca un complex vital de pregătire și perfecționare continuă a reacțiilor umane. Datorită acestui proces este posibilă îmbogățirea vieții interioare și complicarea permanentă a actelor mintale. "Această fecunditate cinetică a gândirii - scrie Sperantia - investește pe om cu două caracteristici strâns înrudite între ele: 1. Omul e în stare să amâne oricât de îndelungat reacțiunea motrice, umplând intervalul dintre excitație și reacțiunea motrice cu serii de acte mintale; 2. El ajunge și tinde tot mai mult să se sustragă de sub puterea impresiunilor actuale, activitatea sa avându-și sursa din ce în ce mai frecvent în procesele mintale, iar acestea câștigă astfel, progresiv, în bogăție, amplitudine, durată, varietate, intensitate și eficacitate"⁴. Aceasta este, totodată, linia de structurare la om a resorturilor psihologice de bază ale evoluției sale⁵. Și nu este lipsit de semnificație faptul că un atare demers antropologic s-a dovedit sincron cu altele similare susținute în epocă, universul omenesc fiind privit aici ca unul încărcat de **sensuri** și prin urmare cerându-se explicat și interpretat ca un **univers simbolic**. Să nu amintim acum decât pe cel mai cunoscut, impus de Ernst Cassirer, care a insistat și el pe faptul că cercul funcțional al omului este nu numai mai extins din punct de

³ Eugeniu Sperantia, *Resorturile psihologice ale evoluției umane*, pp.24-25.

⁴ *Ibidem*, pp.50-51.

⁵ Eugeniu Sperantia, *Resorturile psihologice ale evoluției umane*, pp.24-25.

descoperit - arată Cassirer - o metodă nouă pentru a se adapta la mediul său ambiant. Între sistemul receptor și cel efector, care se găsesc la toate speciile animale, aflăm la om o a treia verigă pe care o putem descrie ca **sistemul simbolic**. Această nouă achiziție transformă întreaga viață omenească. Comparat cu alte animale, omul trăiește nu numai într-o realitate mai cuprinzătoare, el trăiește, pentru a spune așa, într-o nouă **dimensiune** a realității. Există o diferență clară între reacțiile organice și răspunsurile umane. În primul caz, este dat un răspuns direct și imediat la un stimul extern; în al doilea caz, răspunsul este amânat. El este întrerupt și întârziat printr-un lent și complicat proces de gândire⁶. Nu este greu să vedem că demonstrația este aproape identică, Sperantia având, la rigoare, chiar prioritate dacă ținem cont că el avansa această idee într-un mic studiu⁷ apărut încă în 1912.

Dar, cum vom vedea, nu doar aceeași idee îi apropia pe Sperantia și Cassirer, ci și dezvoltarea ei în direcția abordării problemelor fundamentale ale culturii umane. Sperantia arată limpede: "Din lumea aceasta de sorginte omenească fac parte domenii foarte numeroase și cu foarte strânse relațiuni între ele: domeniul creației artistice și literare, domeniul cultelor religioase și al credințelor, domeniul științelor și al filosofiei, domeniul normelor de conduită: morale, juridice, consuetudinare și protocolare; domeniul tradițiilor și amintirilor acumulate subiectiv sau colectiv, domeniul aspirațiilor, proiectelor și idealurilor, domeniul activității industriale și al muncii de producție economică în genere, domeniul practicii medicale, al educației, al organizării sociale și politice, domeniul întregii «culturii» și al întregii «civilizații». Cum creațiunea acestei lumi, luată în întregul ei, rezultă din viața sufletească a fiecăruia și a tuturor oamenilor câți trec prin existență, ea are un necontestat caracter social. Universul omenesc este, implicit, un «univers social». În toate detaliile lui întâlnim, însă, ca factor comun inevitabil: subordonarea la scopurile noastre, sau, cu alte cuvinte: destinația". Or, o evaluare globală a culturii precum și a mersului istoriei omenești nu se poate face ignorând faptul elementar că fiecare om, în fiecare clipă, e stăpânit de scopuri și intenții: "Istoria, ca atare, ca desfășurare de evenimente ale vieții sociale și ca narațiune a acestei desfășurări, nu există fără înțelesul pe care omul, ca actor și spectator, ca parte interesată și ca judecător imparțial, îl dă fiecărui fapt în parte și tuturora în ansamblul lor. Niciunul dintre gesturile, actele și evenimentele pe care le denumim istorice nu-l putem închipui petrecându-se fără ca acei care participă la efectuarea lui să-i dea o anumită semnificație, să-l justifice printr-o intenție și să-l afecteze unor anumite cerințe sau tendințe a lor". Istoria și cultura

⁶ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, București, Ed. Humanitas, 1994, p.43

umana - anima raspra Speranta - ne intereseaza prin conștința aramata a semnificărilor
ei, iar nu prin forțele oarbe care o regizează din culise"⁸. În acest fel, străduințele sale se vor canaliza înspre o antropologie globală, capabilă să integreze orice reprezentă semnificație umană.

La rândul său Cassirer, urmărind efectele **amânării**, ca proces ce definește structural ființa umană, constată că **nu există nici un remediu contra acestei răsturnări a ordinii naturale**: "Omul nu se poate sustrage propriei împliniri. El nu poate decât să adopte condițiile propriei vieți. Omul nu mai trăiește într-un univers pur fizic, el trăiește într-un univers simbolic. Limbajul, mitul, arta și religia sunt părți ale acestui univers. Ele sunt firele diferite care țes rețeaua simbolică, țesătura încâlcită a experienței umane. Întregul progres uman în gândire și experiență speculează asupra acestei rețele și o întărește. Omul nu mai înfruntă realitatea în mod nemijlocit; el nu o poate vedea, cum se spune, față în față. Realitatea fizică pare să se retragă în măsura în care avansează activitatea simbolică a omului. În loc să aibă de a face cu lucrurile înseși, omul conversează, într-un sens, în mod constant cu sine însuși". Cultura nu este altceva decât diversificare, în varii forme individuale, a acestei conversații a omului cu sine însuși. O antropologie filosofică ar urmări să realizeze o privire sintetică universală care să includă toate aceste forme individuale, "Fără îndoială, cultura umană este divizată în diverse activități care se desfășoară în direcții diferite și urmăresc scopuri diferite. Dacă ne mulțumim cu contemplarea rezultatelor acestor activități - creațiile mitului, riturile sau credințele religioase, operele de artă, teoriile științifice - pare imposibil să le reducem la un numitor comun. Dar o sinteză filosofică înseamnă ceva diferit. Aici nu căutăm o unitate a efectelor, ci o unitate a acțiunii; nu o unitate a produselor, ci o unitate a **procesului creator**. Dacă termenul «umanitate» înseamnă ceva, el înseamnă că, în ciuda tuturor diferențelor și opozițiilor care există între diferitele lui forme, acestea toate acționează, totuși, pentru un scop comun. În cele din urmă trebuie aflată o trăsătură remarcabilă, un caracter universal în care se pun de acord și se armonizează toate. Dacă putem determina acest caracter, atunci razele divergente pot fi strânse la un loc și aduse într-un focar al gândirii"⁹. Și Sperantia și Cassirer urmăresc, în fond, realizarea unei sinteze filosofice privind problematica umană. Ambele demersuri se străduiesc să-și centreze efortul teoretic pe surprinderea unor **constante ale umanului**, constante desprinse și ele din analiza sistematică a activităților omului, interesându-se totodată și de încadrarea lor istorică.

⁸ Eugeniu Sperantia, *Resorturile*, pp. 26-27, 32-32

Eugeniu Sperantia aprofundează problematica omului și din perspectivă sociologică. Iar, în concepția sa, sociologia nu reprezintă altceva decât o aplicare specială a epistemologiei. Aceasta pentru că viața socială nu există decât în măsura în care este **gândită**: "Gândirea, grație căreia viața socială există și persistă, nu e de altă natură nici de altă structură decât gândirea individuală, unica pe care o cunoaștem ca dândire omenească în general. Nu există, cu alte cuvinte, o gândire socială distinctă de cea individuală: în societate gândește individul și în individ societatea". Descifrarea varietății de organizare ce o descoperim în viața societăților nu va porni, deci, de la particularitățile biologice ale grupului, ci de la modul în care viața socială e concepută și gândită de proprii ei actori¹⁰.

Grupul social se diferențiază de existența gregară a indivizilor prin aceea că permite ca, între membrii săi, să se stabilească în mod constant schimburi reciproce de conținuturi sufletești, subiective, realizându-se astfel un proces conștient de sintetizare (sui generis) a experiențelor individuale. De aceea, potrivit concepției lui Sperantia, "în societatea umană în genere trebuie să se fi proiectând într-un chip oarecare chiar legile imuabile ale Gândirii, formele și condițiunile sale apriorice, axiomele și postulatele sale inevitabile, sau tot ceea ce poate constitui pe «intellectus ipse» leibnizian"¹¹.

Remarcabil este însă faptul că se încearcă în această concepție deschideri metodologice în sociologie proiectate dinspre economie, pe de o parte, și lingvistică, pe de altă parte, intenția teoretică fiind orientată spre ceea ce încă de atunci se anunța a fi domeniul de cercetare al **mentalităților**. Societatea este astfel descifrată prin cantitatea de cultură încorporată, "bogăția" societății nefiind alta decât cultura ei. "Ceea ce n-are caracter cultural, ceea ce nu e de natură culturală, poate sta în marginea societății, poate suferi influența ei și o poate influența, poate fi un efect al procesului social, sau poate fi un rezultat al unor împrejurări sociale, dar nu e în nici un caz un fapt sau un lucru propriu-zis social. Astfel, de pildă, producția economică include elemente de ordin spiritual, deci cultural, precum este gradul de valoare pe care în mod temporar un grup anumit sau o anumită mentalitate socială îl acordă unui articol de producție. Însă obiectul material care primește o asemenea consacrare întemeiată pe motive exclusiv spirituale, nu devine el însuși social: socială e valoarea lui; socială e explicația valorii; sociale sunt unele din efectele acestei consacrări - pe când

¹⁰ Eugeniu Sperantia, *Conștiința socialmente relatată*, București, Soc. rom. de filosofie, 1933, p.4

materialitatea lor ramâne un simplu suport sau o simplă coincidență, forțat legată de elementul propriu-zis social"¹². Iar dacă înțelegem că economicul nu e social decât în latura sa spirituală, sociologia, la rândul ei, nu poate fi altceva decât un studiu al **valorilor circulante**, adică un fel de supra- sau hiper- economie, ea având de considerat în primul rând fondul pur spiritual al acestor valori, adică ceea ce apare ca trecând dintr-o conștiință în alta, ceea ce apare ca traversând spațiul intermîntal, și nu atât suportul fizico-organic al valorilor. Bineînțeles, nu se exclude prin aceasta cercetarea raporturilor socialului cu restul existenței, pentru a se constata cum se influențează reciproc, dimpotrivă, recomandându-se chiar un studiu cât mai detaliat al raporturilor dintre valori și împrejurările contingente, al influențelor reciproce ale valorilor cu "cadru" lor fizico- și antro-po-psi-hologic.

"Cu alte vorbe - arată explicit Sperantia - valorile circulante sunt un produs omene-sc. Existența, rolul și circulația lor exercită cele mai importante influențe asupra om-enirii. Conduita omenească, realizările omenești, soarta genului întreg și a grupurilor în parte, sunt determinate de acest factor, factorul **ideal** sau **axiologic**. La rândul său, acest factor este determinat în existența, aspectele și prefacerile sale, de diversele condițiuni psihice și fizice în care se desfășoară viața omenească. Avem, deci, doi factori față-n față: cel axiologic și cel antropologic. Doi factori și două lumi, - dar sinteza lor, influențele lor reciproce, nasc efectivitatea socială a vieții omenești, nasc lumea Istoriei, cu nenumăratele sale fețe și cu nenumăratele sale interpretări posibile. În toate capitolele sale cele mai atrăgătoare, cele mai cerute de viața și interesele omenești, sociologia are de tratat tocmai raporturile și repercursiunile reciproce ale celor doi factori, așa cum apar ele pe scena vremii. E studiul eficiențelor și al entităților sociale, create din îmbinarea dintre axiologic și antropologic"¹³.

De asemenea, se admite că lingvistica poate figura drept prototip de știință socială, circulația valorilor în câmpul social realizându-se cel mai adesea prin vorbire, ca modul cel mai curent al comunicării interspirituale, între celelalte posibile (mimica, gesticulația, scrisul și semnalizările convenționale). Semnificația unui cuvânt este valoarea lui specială, dar și forța lui vitală. "Dar conștiința, individuală și colectivă, e un joc de valori. Semnificația și cursul unui cuvânt depind de factori sufletești, de lumina în care preferințele și aspirațiile noastre îmbracă lucrurile și lumea întreagă, de imprevizibilele direcții în care se îndreaptă intențiunile noastre și de inponderabile care aduc veșnice perturbațiuni în ierarhia aprecierilor noastre"¹⁴.

¹² Eugeniu Sperantia, *Introducere în sociologie*, vol.II, București, Casa Țoalelor, 1944, p.40.

¹³ *Ibidem*, pp.42-43

Problema sociologică nu poate omite însă ca înțelegerea omului este crearea de scopuri. A crea finalități înseamnă a decreta valori. "Valorile decretate de procesele mintale fără o directă sprijinire pe exigențele fiziologice, sunt caracteristice ființelor spirituale, deci omenirii" mai precizează Sperantia, valoare semnificând în concepția sa orice conținut de conștiință considerat din punctul de vedere al gradului de preferință pe care îl are în viața noastră interioară. O **goană după valori** este adevăratul motor al vieții conștiente, aceasta întrucât "atenția noastră nu cuprinde și nu ia în considerare decât ceea ce prezintă un «interes»; în memorie nu păstrăm decât ceea ce ne-a putut reține cât de fugitiv atenția și numai în măsura intensității acestei atenții. Ca și intuiția sensibilă, procesul de gândire se îndreaptă numai asupra unor raporturi care ne interesează, care prezintă deci, o importanță, o valoare pentru noi. Putem fi cu totul siguri că tot ce se găsește în tezaurul amintirilor noastre, tot ce ne amintim că am văzut și auzit vreodată, orice lucru oricât de mărunț și oricât de puțin atrăgător, de vreme ce se găsește «înregistrat» și, cu atât mai mult, de vreme ce se evocă din nou, trebuie să fie prezentat și să fi prezentând un grad de interes, deci de «valoare» pentru noi. Întreagă experiența noastră e fructul aprecierilor noastre de toate gradele de intensitate și de toate gradele de durabilitate. Activitatea voluntară însă, cu atât mai mult un obiect oarecare, nu cere decât o foarte scurtă preocupare (deci apreciere) din partea conștiinței noastre pentru a fi zărit, perceput, observat, considerat și chiar gândit. Dar pentru a deveni scop sau mijloc al unei acțiuni voluntare, trebuie să prezinte cu mult mai mult interes, trebuie să atragă și să rețină într-o măsură mult superioară atenția, și deci, facultățile noastre apreciative. Ea este un rezultat direct al lor. Pentru a intenționa în mod conștient o atitudine, trebuie ca factorii săi mintali, precum reprezentarea unui scop sau unui mijloc, să se producă efectiv ca veritabile acte de conștiință (deci ca valori)"¹⁵.

Perspectiva către o teorie sociologică a mentalităților este astfel aproape formulată. Vom face o scurtă referire la concepția lui Gaston Bouthoul, care a publicat o carte despre mentalități¹⁶, ca să punem în evidență în ce măsură Sperantia era familiarizat cu o asemenea perspectivă. Potrivit sociologului francez sarcina unei sociologii statice constă în a descrie, a analiza și a studia modul de funcționare ale structurilor sociale (geografice, economice, religioase, politice etc.) și a instituțiilor. Structurile și instituțiile au propriul lor context psihologic și, într-o oarecare măsură, proiecția lor proprie asupra gândirii oamenilor, care le trăiesc. Pentru ca instituțiile să devină viabile, nu este suficient ca ele să existe numai în obiecte, ci trebuie să fie prezente în

¹⁵ *Ibidem*, p.62, 63-64.

¹⁶ Gaston Bouthoul, *Les Mentalités*, Paris, 1952; mai departe vom cita după Gaston Bouthoul,

gândirea oamenilor? Mai mult, nu este suficient ca instituțiile să se reflecte în această gândire asemenea conștiințelor abstracte; ele trebuie să joace rolul de elemente determinante, adică să fie obiect de adeziune și credință. Pentru a putea acționa, instituțiile trebuie să figureze în structurile mentale drept **convingeri** care pot provoca stări emoționale"¹⁷. Structurile sociale, ca și instituțiile, se pot modifica, rolul unei *sciologii dinamice* fiind acela de a studia modalitățile schimbărilor sociale, formele și factorii care le determină. "Dacă încercăm să reprezentăm o gândire în afara oricărei mentalități, vom ajunge la un lucru aberant și lipsit de formă. Gândirea nu poate fi separată de obiectul său, fără de care este pură virtualitate. Mentalitatea, prin stabilitatea și generalitatea ei, constituie obiectul primordial al gândirii. Ea constituie obiectul psihologiei sociale"¹⁸. Bouthoul subliniază că Durkheim - care a fost preocupat de această problemă capitală a psihologiei sociale - a propus, în scopul unei clare demarcări, noțiunea de "idei" pentru **gândirea** și **reprezentările** individuale și "concepte" pentru **reprezentările colective**, acestea din urmă caracterizându-se prin aceea că sunt comune tuturor membrilor societății.

Dorind să surprindă notele definitorii ale mentalităților, Bouthoul fixează ca principală caracteristică faptul că mentalitatea este comună membrilor aceleiași civilizații (o societate este în mod esențial un grup de persoane cu mentalitate analoagă), ea reprezentând legătura cea mai rezistentă care ancorează individul în grupul său. O a doua caracteristică a mentalității este extrema sa stabilitate, fiind elementul cel mai rezistent al eului nostru. "Astfel, mentalitatea noastră este o condensare interiorizată a vieții sociale. Ea nu poate fi distrusă din afară și este foarte greu de abordat din interior. **Mentalitatea noastră se interpune între univers și noi înșine asemenea unei prisme**. Reluând expresia kantiană, ea este forma apriorică a cunoașterii noastre. Ea determină într-o mare măsură percepțiile, clasificările noastre și influențează toate elaborările inspirate de acestea. Se știe că orice percepție comportă o alegere; observăm lucrurile în măsura în care suntem dinaintea preveniți, în măsura în care ne interesează sau ne considerăm afectați de ele". În fine, între mentalitatea noastră și organismul nostru există rapoarte strânse. Credințele și gusturile noastre provoacă reflexe condiționate și reacții viscerale; actele reprimite de mentalitatea noastră provoacă inhibiții organice. "A face parte în mod real dintr-o societate, înseamnă **a-i împărtăși neliniștile, entuziasmele și repulsiile**"¹⁹.

¹⁷ G. Bouthoul, *op.cit.*, p.89.

¹⁸ *Ibidem*

socială. Prima secțiune s-ar ocupa de forțele, elementele și condițiile de circulație ale valorilor în societate (interiorizarea și exteriorizarea valorilor, ierarhia socială, conținuturile și propagarea valorilor); a doua va trata geneza și structurarea grupurilor sociale, repercursiunile factorului ideal (axiologic) și ale factorului antropologic în viața grupului, tipologia grupurilor, raporturile dintre instituție și persoană. Se subliniază în primul rând faptul că viața socială este **axiotropică**, individul uman orientându-se în viața socială în mod obligatoriu după valori. Avem astfel o tendință centripetală de a interioriza valoarea în noi, de a ne asimila ei și de a ne conforma cu obiectul aprecierii; după cum se poate constata și o tendință centrifugală, anume tendința de a exterioriza, de a răspândi, de a iradia conținutul de valoare pentru a-l mai împărtăși și altor conștiințe. Aceste tendințe acționează ca forțe care pun în circulație valorile "și grație cărora, prin valori, ne legăm unii de alții în raporturi sociale". Se evidențiază, prin urmare, un proces de **conformizare** cu valorile (sau însușirea lor), respectiv un proces - complementar - de **expansiune** a valorilor. Primul proces se găsește, de pildă, la baza imitației sociale, al doilea venind să susțină propagarea valorilor. - "Imităm - scrie Speranția - numai ceea ce se impune aprecierii noastre. Când imităm pe o persoană, căutăm să introducem în esența ființei noastre, particularități de ale acestui «obiect» de valoare. Tot ce e imitație, tot ce e conformizare cu un model dat, snobismul și adoptarea modei, convertirea la curentele timpului, supunerea la exigențele opiniei publice, la exemplul șefilor sau la al persoanelor cu «prestigiu», toate acestea decurg din aceeași primă tendință, din tendința centripetală (...). De altă parte, tendința centrifugală, de expansiune și propagare a valorilor, înfățișează și ea nenumărate modalități și grade. Propagi valorile prin simplă **expansiune**, dar le mai răspândești și prin **sugestie**, și prin **persuasiune**, prin **obsesiune**, prin **dominație** și prin **coercițiune**. Chiar dominațiunea și coercițiunea nu se exercită decât în vederea rolului determinant pe care-l au valorile în acțiunile și atitudinile altora"²⁰.

Grupurile umane se prezintă asemenea unor constelații axiologice, dezvăluind afinități, convergențe și adeziuni. Sub perspectiva mentalităților, într-o societate primitivă indivizii au exact aceleași convingeri, deci o mai mare omogenitate, arată Bouthoul. "Dar, pe măsură ce o societate devine mai complexă, apar divergențele gusturilor, opiniilor și intereselor: specializările profesionale și intelectuale (...). Pe măsură ce specializările profesionale și științifice se înmulțesc, influențele, schimburile și «comerțul» intelectual se multiplică, numărul subgrupurilor din întregul unei societăți are tendința să crească.

Societatea se prezintă atunci, armand schema lui Lazarus și Bogardus, ca o serie de cercuri concentrice. Același individ poate fi, de exemplu, membrul unei familii, cetățean al unui stat, poate locui într-un sat sau cartier, exercita o profesiune, poate fi în același timp ofițer în rezervă, membru al unui partid politic, al unei asociații sportive, se poate interesa de literatură sau muzică, poate practica o religie etc. Individul dobândește atunci o importanță din ce în ce mai mare, căci el devine locul geometric al acestor date, extrem de variate²¹. Studiul mentalității trebuie făcut atât din punct de vedere static, cât și dinamic, deoarece în viața socială există un permanent schimb între indivizi, între diferite cercuri și subgrupuri ale societății. O analiză dintr-o asemenea perspectivă aduce în prim plan distincția dintre **oamenii reprezentativi** și **oamenii de rând**. Bouthoul insistă asupra existenței unor fapte reprezentative, precizând că "toate civilizațiile, ca și toate tradițiile, fie că sunt religioase, militare, artistice sau intelectuale s-au recunoscut întotdeauna și, dacă se poate spune, s-au oglindit în personalități superioare, pe care fiecare dintre ele le-au produs". Obiectiv vorbind, oricât de mic ar fi numărul lor, oamenii reprezentativi - constituind elita unei societăți - nu sunt mai puțin reali decât cei de rând. În plus, este limpede că **o societate nu se afirmă și nu progresează prin omul de rând, ci numai prin elitele sale**. "Omul de rând, afirmă Bouthoul, abstracție ternă și mediocră dacă vrem, reprezintă masa din care se desprinde și unde se naște omul reprezentativ. Locul unei colectivități în scara civilizațiilor se măsoară prin fecunditatea sa în indivizi aparținând elitei, aceia care se arată apti să **exercite funcții inventive și exemplare, furnizând o sursă pentru mimetismul omului de rând**"²².

Trebuie spus că Eugeniu Speranția abordează întreagă această problematică în sociologia sa axiologică, arătând, de pildă, că orice grup social își organizează oarecum automat și spontan o elită. Din perspectiva concepției sale, caracteristicile oricărei elite se pot reduce la trei particularități funcționale: 1) ea este centru de creație și emisiune a valorilor circulante; 2) ea este propulsarea circulației valorilor (deci centru al forțelor coezive); 3) ea este factor determinant al modurilor de comportament (deci factor al fizionomiei grupurilor). Fiind o apariție reprezentativă, elita poate fi socotită, totodată, și făuritoare a mentalității, culturii și destinelor sociale²³.

²¹ G. Bouthoul, *op. cit.*, p.91.

²² *Ibidem*, pp 93-94

O atenție deosebită acordă filosoful român conceptelor de cultură și civilizație. În definirea acestora se pornește de la o concepție interdisciplinară de principiu, considerându-se că în abordarea lor trebuie să se țină cont de relațiile existente între mai multe domenii teoretice: sociologie, psihologie socială, paleontologie, etnologie, antropologie, istoria civilizației, filosofia culturii. Speranția a conceput de altfel și o amplă filosofie a muncii (rămasă încă în mare parte inedită), axată pe explorarea problematicii valorilor în domeniul acțiunii umane, pe surprinderea lui **homo aestimans** în toată complexitatea sa. În interpretarea conceptului de civilizație el va urma pe Henri Berr, Lucien Febvre, Marcel Mauss²⁴, care disting un sens absolut al termenului de civilizație (ceea ce se opune barbariei) și unul relativ (când se au în vedere realizările de civilizație ale diferitelor popoare); primul sens este cel folosit de antro-po-sociologi și de cei care se ocupă de filosofia culturii, al doilea sens fiind folosit cu precădere de către sociologi, etnografi sau paleontologi. Cultura, în sens conceptual, trimite la cultivarea sufletească și spirituală, fără a se nega faptul că există și autori care admit o anumită echivalență între civilizație și cultură. O distincție se impune totuși atunci când se recunoaște că civilizația se referă în mod mai propriu la conduită, la comportamentul exterior, la acțiuni vizibile, pe când cultura desemnează un capital sufletec și vizează expres orientările și modul de manifestare spirituală. Bineînțeles, termenii sunt corelativi, procesele exprimate aici formând un ansamblu (o totalitate) numită de Speranția simplexie a valorilor circulante. Or, în chiar această simplexie de valori se pot distinge două tipuri de achiziții sau de formule: unul care trimite la ceea ce s-a numit cultură (formule **imperative** care reprezintă scopuri, aspirații, dorințe), altul care trimite la ceea ce înțelegem obișnuit prin civilizație (formule **indicative** care reprezintă mijloace, procedee pentru satisfacerea scopurilor, aspirațiilor sau dorințelor). "În unele stă pe primul plan caracterul de intențiune sau acel de **motiv**, în altele: cel de semnificație sau de valoare mijlocitoare. În sens larg sau generalizat, atât termenul de «cultură» cât și termenul de «civilizație» ar putea servi pentru denumirea ansamblului. În sens restrâns sau specializat, cultura ar putea designa ansamblul organic al formulelor cu caracter **teleologic**: scopuri, intenții motivații, pe când cuvântul civilizație ar designa totul organic al semnificațiilor, valorilor și mijloacelor"²⁵.

Perspectiva axiologică se impune din nou ca o dominantă. Acum se va reține distincția dintre valoare fundamentală sau imediată și valoare mediată sau derivată, aceasta în sensul în

²⁴ Cf. *Civilisation. Les mot et l'idée*. Paris, Ed. "La Renaissance du livre", 1930.

care se poate constata la nivel de a raie, pe de o parte, cu lucruri care sunt valori, iar pe de altă parte cu lucruri care **au** valoare. Așadar, de o parte vom avea valorile culturii (finalitățile), de altă parte valorile civilizației (mijloacele). Totodată, trebuie să se țină seama că toate aceste valori sunt conținuturi de conștiință, deoarece numai așa ele se pot propaga și, prin urmare, numai așa ele contează socialmente. Speranția arată, în acest sens, că valoarea pe care o acordăm sau o recunoaștem unui obiect sau unui fapt (mai exact: conceptului sau reprezentării obiectelor sau faptelor) implică procesul unei judecări de valoare (judecata evaluativă sau apreciativă). Ea se întemeiază întotdeauna pe fondul nostru tendențional sau, mai bine spus, pe direcția tendințelor, dorințelor, înclinărilor noastre, fie primare, spontane, originare, fie dobândite prin experiență, prin reflexie, prin contactul social sau prin simplă contagiune socială. Rezultă de aici că între axiologie și teleologie există o strânsă corespondență: un obiect mintal privit ca scop este întotdeauna privit ca **având** o valoare, tendințele noastre interne (fără a fi considerate ele însele valori) determinând evaluări. Însă, cum am văzut, între valori trebuie făcută o distincție, "după cum ele reprezintă **obiectul** unei tendințe primordiale sau fundamentale, sau reprezintă **mijlocul** prin care o atare tendință poate fi satisfăcută. Urmărirea mijlocului prin care poate fi satisfăcută o tendință implică, și ea, intervenția unei tendințe (sau dorințe) auxiliare, intermediare care nu-și are rațiunea decât prin subordonarea sa față de tendința primordială"²⁶. Scopul este o valoare fundamentală, mijlocul este o valoare auxiliară, secundară. Se pot lua deci în considerare două mari serii de valori - ale culturii și ale civilizației - între care se stabilește o corespondență, scopurile cerându-și mijloacele adecvate. Și Speranția dă următorul exemplu: Pâinea (propriu-zis: acțiunea de a mânca) este obiectul (imaginea mintală) prin ajutorul căreia se poate ajunge la satisfacerea tendinței numită "foame". Ea e, deci, **scop**, și e, deci, o **valoare fundamentală**, întrucât servește o tendință primară, spontană, a ființei noastre. Banul (propriu-zis: acțiunea plății efectuate prin el) servește la obținerea pâinii, a acelei "valori fundamentale", deci el e **mijloc**, e valoare auxiliară²⁷. Se înțelege că atunci când vorbim de **nevoi** umane nu vom avea în vedere impulsul spontan (predispoziția organică elementară) ci **conștiința acelei nevoi**. Cu alte cuvinte, chiar când e vorba de nevoile organice, ceea ce trebuie să ne preocupe din punctul de vedere al culturii și civilizației este transpunerea lor pe planul conștiinței: este "nevoia" devenită "nevoie a conștiinței". Astfel, cea mai elementară nevoie se cere privită ca o exigență a conștiinței, așa încât "la oamenii de diverse grade și trepte de cultură, foamea nu e aceiași atâta vreme cât e fapt de conștiință" (Altele sunt exigențele boșimanului și altele cele

²⁶ Eugeniu Speranția, Axiologia noastră în "Revista de filosofie", nr. 2, 1977, p. 185.

gradul de cultură atins la un moment dat și de nivelul exigențelor elaborate se pretind și mijloace care să le satisfacă corespunzător. Se poate enunța deci o **lege de corelație a seriilor**, lege care să arate că există o reciprocitate între, pe de o parte, nivelul și natura scopurilor și, de altă parte, nivelul și natura mijloacelor²⁸. Iar Sperantia oferă, spre exemplificare, un mic tablou sinoptic pe care îl redăm mai jos:

Planul culturii

Planul civilizației

(finalități, motive)

(valori realizate, semnificații, mijloace)

1. Nevoia conștientă a apărării vieții	Tehnica industrială
2. Nevoia comunicării mintale	Limbajul
3. Nevoia de a ști	Știința
4. Nevoia de frumos	Arta
5. Nevoia normei de conduită față cu "alter"	Moravurile
6. Nevoia de justiție	Dreptul
7. Aspirația spre absolut (spre norma absolută și spre principiul transcendent al ființei)	Religia

Evident, tabloul prezentat nu este complet, căci aici nu sunt cuprinse toate ramurile existente și posibile ale culturii și civilizației, cele existente fiind, desigur, mult mai numeroase, iar cele posibile - grație creării permanente de noi și noi scopuri - fiind indefinite. Ceea ce caută Sperantia să pună în evidență este că planul culturii are un caracter de interioritate și e legat de o anumită înălțime a potențialului unei personalități, pe când cel al civilizației are un caracter de exterioritate față cu persoana umană; cultura reprezintă **forța de înfăptuire obținută prin acțiunea concentrică a societății asupra noastră**, societatea însăși trebuind să fie înțeleasă ca principiu activ-realizator; în schimb civilizația se reduce la un număr de cunoștințe și credințe, de formule de acțiune, tehnici, norme etc. (de fapt, întreg patrimoniul lăsat moștenire de toți cât ne-au precedat) împrumutate de fiecare persoană din mediul social. Cultura în om reprezintă forța productivă în plan spiritual, fiind identificată prin valorile pe care le proclamă și le normează; civilizația reprezintă ansamblul mijloacelor create și îmbogățite prin contactul interminal și destinat pentru satisfacerea nevoilor vieții progresiv diversificate, dar percepute spiritual. Nu este greu să se vadă că amândouă aceste

planarii se găsesc înmăi articulații în activitatea umană concretă, cristalizarea varietatea formelor de manifestare a tot ceea ce poartă pecetea umanului, fie că este vorba de edificarea unor instituții, de structurarea și împlinirea armonioasă a personalității ori de activitatea creatoare de "opere". Într-un fel sau altul toate sintetizează acțiuni **orientate**, destinația lor fiind aceea de a introduce în lume un sens, de a produce o ordine în care omul să se regăsească pe sine cu o valoare mereu sporită.

Sociologia organizațională, așa cum a conceput-o Sperantia, vizează activitatea instituțiilor înțelese ca organe ale grupului social. O instituție, ca realitate socială, se caracterizează prin trei însușiri indispensabile: 1) este un ansamblu de acte intenționate, coordonate între ele; 2) coordonarea actelor se datorează convergenței lor spre un scop colectiv sau spre un total sistematic de scopuri sociale; 3) coordonarea și unitatea actelor ce constituie fondul și esența unei instituții decurg din norme fixe. Ea este ceva mai mult decât suma actelor sale concrete, este sinteza lor inteligibilă, după cum putem spune că este și sursa lor, precum și fundamentul sensului sau semnificația acestor acte. "O instituție rămâne întotdeauna o «idee» în acțiune, o idee normată, structurată și reductibilă la un număr de formule, însă tradusă, materializată prin acte, prin fapte"²⁹. Evoluția instituțiilor urmează evoluția normelor pe care sunt întemeiate, dar variabilitatea este mult mai mare dacă ținem cont că și spiritul în care se pot interpreta aceleași norme este diferit de la o epocă la alta, distincțiile tipologice putând fi, în acest caz, foarte nuanțate. De asemenea, personalitatea umană prezintă aceleași însușiri care fac ca o instituție socială să-și câștige un profil diferențiat, ceea ce conturează ființa lor de sine stătătoare fiind tocmai "contopirea articulațiilor lor dinamice prin univocitatea lor, **prin unitatea scopului**, cum și organizarea sub un **același sistem de norme**". În esență, personalitatea e o formă superioară pe care spiritul omenesc o ia în contextul afirmării sociale a individului, "e dispozitivul de acțiune cel mai perfecționat al spiritului, dar numai în măsura funcționării sale **în și pentru societate**"³⁰. Personalitatea e deci activă, producătoare, ocupația, profesia, vocația constituind indicația definitorie pentru ceea ce se numește realizarea "personalității" unui om. Munca, privită ca activitate creatoare, producătoare de "opere", este în ultimă instanță un proces de ordonare a lucrurilor, faptelor și evenimentelor, a scopurilor și mijloacelor, implicând ideea de direcție și de selecție, de ierarhie, de dirijare și control. O ordine umană se introduce astfel în lume, ordine bazată pe coerență și consecvență logică, ordine pe care apoi omul este obligat să și-o

²⁹ *Ibidem*, p.309.

³⁰ *Ibidem*, p.310.

introducere și în sine însăși, în conștința sa și în stăpânirea sa de sine. Cât pe măsura ce va reuși în acest amplu proces cultural-civilizatoric el nu va face altceva decât să sporească atât valoarea lumii în care trăiește cât și valoarea propriei sale personalități, succesul, răspândirea și perpetuarea valorilor puse în circulație confirmând de fapt împlinirea sa spirituală, o rezultată ce nu poate fi descifrată altfel decât ca o consolidare și ca o sporire a omeneșului în om.

Cornel Hărănguș, **Discursul ontologic în filosofie**, Ed. Hestia, Timișoara, 1995.

În cele 200 de pagini ale cărții sale *Discursul ontologic în filosofie*, d-l profesor Cornel Hărănguș, de la Universitatea de Vest din Timișoara, propune amatorului de filosofie o incursiune în meta-ontologie. Apartenența la o meta-disciplină este susținută atât de scopul propus și metodologia adoptată, cât și de referirea îndeosebi la probleme și soluții ale ontologiei, decât formularea unor sau argumentarea în favoarea altora.

Încadrarea lucrării poate fi completată adăugând că viziunea pe care o propune asupra discursului ontologic este detașată de considerații valorizante, cu excepția unei aprecieri mai înalte a acelor teorii care reușesc să îmbine explicația și descrierea și nu se opresc la cea din urmă.

Domeniul pe care îl are în vedere este vastul ansamblu al sistemelor de ontologie înregistrate de istoria filosofiei din antichitatea greacă până în contemporaneitate, așa încât nu trebuie să surprindă alăturarea unor exemplificări a tezelor susținute prin Parmenide sau prin Heidegger.

Scopul urmărit este formularea unei noi matrici sau paradigme care să permită sistematizarea vastului material pe care îl oferă sistemele ontologice și a unei perspective inedite a relațiilor dintre ele. Un asemenea demers este util atât celor ce doresc să se apropie de acest domeniu fascinant al gândirii filosofice, care este ontologia, cât și specialiștilor în diferite ramuri ale filosofiei.

Cartea este structurată în patru capitole, potrivit intențiilor autorului: *Discursul ontologic*, *Descrierea ontologică*, *Între descriere și explicație în ontologie* și *Explicația ontologică*, fiecare împărțit în paragrafe care subliniază problemele legate de tema în cauză.

Lucrarea nu se constituie atât în analiza critică a unor concepții ontologice ci, așa cum precizează și titlul, are în vedere modul în care sunt utilizate conceptele specifice ontologiei de către diferiți filosofi, analizându-se intențiile lor teoretice în raport cu Ființa și Devenirea, acestea fiind, în principal, *descrierea* și *explicația*. Ipoteza fundamentală a autorului este că Ființa se lasă numai descrisă, în vreme ce, pentru a o explica, trebuie acceptată Devenirea. Descrierea răspunde la întrebarea "ce este Ființa?", în vreme ce explicația, la chestiunea "de ce Ființa este așa cum este?" (pg. 146-147).

Soluția la prima problemă presupune o viziune statică asupra Existenței, fie neadmiterea

sau teoretice. În măsura în care un sistem teoretic ontologic introduce categoria Devenirii sau Posibilității, acel sistem primește o dimensiune explicativă.

Constatăm că d-l profesor Hărănguș atribuie un înțeles propriu celor doi termeni epistemologici "descriere" și "explicație". Descrierea este legată de static, dar nu în sensul de nemișcare absolută, ci de neapariție a noului, a diferitului în timp. Ființa se desfășoară fundamental aceeași, nu cunoaște schimbări esențiale. În schimb, ontologiile explicative acceptă că Ființa a cunoscut etape distincte de evoluție, că a trecut prin diferite stări, că are o Istorie.

Pentru a înțelege distincția, să ne oprim la exemplul Sistemului solar, așa cum îl înțeleg Newton și Kant. Pentru primul, Sistemul solar nu a apărut din altceva, a fost și va fi tot timpul la fel, în interiorul lui nu se petrece nimic deosebit, ci veșnic vor acționa aceleași legi, care închid spectrul posibilităților în viitor. În schimb, în cazul lui Kant (și apoi Laplace), Sistemul solar nu a fost întotdeauna așa cum este acum, ci a luat naștere dintr-o nebuloasă.

Teoriile de prima speță se rezumă la descriere pentru că explicația nu le apare necesară. Odată cu Ființa a fost totdeauna la fel, nu avem ce să explicăm, ci numai trebuie să constatăm cum este ea, în spiritul celebrei expresii atribuită lui Newton: "Eu nu fac ipoteze". În schimb, în situația în care se admite că Ființa a cunoscut stadii diferite, teoria ontologică este nevoită să arate cauza, să răspundă la întrebarea "de ce?" au loc aceste treceri, de ce Ființa este așa cum este, odată ce în trecut era altfel? Constatăm, în cazul unor asemenea ontologii, o ambiție ce provine încă din vremea explicărilor mitologice de a descifra originea lucrurilor, arătând cum au apărut, cu deosebirea că acum, explicația este de altă natură. De asemenea, autorul utilizează un termen mai restrâns decât obișnuit de "explicație", reducându-l la "explicația genetică" și trecând pe seama descrierii ceea ce unii teoreticieni acceptă drept "explicație structurală", probabil în intenția de a scoate mai pregnant în evidență deosebirile dintre cele două tipuri de discursuri ontologice. Descrierea ontologică se înfățișează în mai multe ipostaze: descriere logică, descriere categorială, fenomenologică și materială. Cea mai interesantă caracteristică a acestor forme este autosuficiența, în sensul că fiecare dintre ele poate constitui singură o ontologie (pg.23).

Descrierea numită "logică" (pg.24), nu în înțelesul că celelalte tipuri de discurs descriptiv ar fi ilogice, ci deoarece consideră că cercetând structurile logice ale subiectului cognitiv se pot

modernă, generată de logica simbolică, din care autorul reține principalele teme: existența ca predicat, cuantificarea, lumile posibile și, actualism și posibilism. Pe bună dreptate, sunt sesizate o serie de teze exagerate ale adepților descrierii logice, generate într-un mod analog "argumentului ontologic", considerând că de la concept sau termen se poate infera la realitate. Edificatoare este teza angajamentului ontologic a cuantificării existențiale. Ea nu poate fi susținută decât ignorând chiar definiția cuantorului " existențial " ca abreviere pentru un șir de disjunții (se putea foarte bine ca acesta să se numească "particular" sau "disjunctiv" și atunci, unde mai era angajamentul ontologic?).

De asemenea, dacă este analizat conceptul de "lume posibilă" în contextul logicii predicatelor, nu numai în cel al logicii propozițiilor, se poate dovedi că nu este conform Principiilor logicii, așa încât, deși mult invocat, nu este utilizabil. Mai este de semnalat și analogia pe care d-l Hărănguș o face între descrierea logică modernă și scolastică (pg.63), în sensul că aidoma înaintașei sale, trage concluzii din analiza unor termeni pe care îi generează ea însăși.

Descrierea categorială (pg.63) este oarecum complementară celei logice, dovadă fiind faptul că este prezentă de multe ori alături de aceasta, în sistemele lui Aristotel sau Hegel, de pildă. De asemenea, constituie forma aleasă de "marii filosofi moderni" Berkeley, Hume și Kant. Pe lângă această formă clasică, ce analizează izolat sau în relație semnificația unor concepte de maximă generalitate și abstracție (categoriile), considerând că, deoarece sunt cele mai aproape de "ființă", spun cel mai mult despre ea, autorul mai deosebește o formă "problematizantă", ce-și are originea în opera lui Porfir *Isagoge*, care ridică tocmai problema relevanței ontologice a acestor termeni.

Într-un mod oarecum consacrat, de perechi de contrarii, sunt trecute apoi în revistă principalele categorii (pg.67). Perechile de contrarii au justificarea că, situându-se ca generalitate imediat sub "Ființă", categoriile contrarii trebuie să acopere în totalitate sfera acesteia, așa încât, numai împreună pot da seama de Ființa ca întreg. De asemenea, sunt analizate soluții la "cearta universalilor", începută în Evul Mediu și continuată în diferite forme și astăzi.

Descrierea fenomenologică (p.107) pornește de la ipoteza că singura ipostaziere a Ființei la care avem acces este propria noastră ființă, încât, un discurs despre Ființă nu are sens decât dacă este consecvent sondării interiorității Eului. Pentru a asigura necesitatea și universalitatea operațiilor și concluziilor la care se ajunge, descrierea fenomenologică este silită să accepte un nivel transcendent, la care caută căi de acces. În ultimă instanță, metoda fenomenologică a lui

descriere analizată este cea materială (pg.120). Presupoziția de la care pleacă este că, datorită succeselor pe care le înregistrează știința în cercetarea naturii, nu este posibilă o ontologie în afara demersului științific. De asemenea, se cedează argumentelor pozitivistice că nu este posibil un discurs cu sens despre Ființă. Urmează două consecințe: Ființa este înlocuită cu varianta mai slabă a *Realității*, iar aceasta este abordată în variate moduri, uneori incompatibile între ele, în funcție de știința aleasă fundamentală, conducând la o realitate fizică, biologică, socială etc., spărgându-se unitatea ontologiei, transformând-o într-o sumă de discipline subordonate științelor. Trecerea spre explicație o realizează categoriile de timp și spațiu (pg.150). Încă nu avem de-a face cu nivelul explicativ, deoarece, așa cum am văzut, simpla introducere a timpului nu atrage după sine presupunerea schimbărilor în cadrul Ființei, ci aceasta poate rămâne aceeași în timp. Totuși, timpul este necesar nivelului explicativ, dar nu suficient.

În optica autorului cărții principală schimbare teoretică în modul în care este înțeles timpul din punct de vedere "material" este legată de trecerea de la paradigma Newton-Einstein la mecanica cuantică și termodinamică (pg.164). Considerăm, însă, că teoria relativității nu poate fi inferioară mecanicii cuantice. O asemenea teză este susținută, de pildă, de imposibilitatea de a înțelege strict prin mecanica cuantică unele fenomene subatomice, până ce nu-i este asociată teoria relativității a lui Einstein. Pe lângă perspectiva științelor naturii asupra timpului, regăsim perspectivele avute în vedere în ce privește descrierea ontologică, respectiv, cea logică, fenomenologică și categorială.

Teoriile ontologice care introduc Devenirea și Posibilitatea trebuie să recunoască necesitatea explicației (p.169). Odată ce Ființa devine, înseamnă că nu a fost întotdeauna așa cum este, ci a evoluat din alte stări. Apar astfel, o serie de întrebări de tipul "de ce?": "de ce Ființa este așa cum este (odată ce mai demult, a fost altfel)?", "de ce Ființa nu a rămas la stadiul anterior?" etc., întrebări al căror răspuns se constituie într-o explicație. Analog, aceeași problemă apare în cazul admiterii Posibilității, sub forma "de ce Ființa este așa cum este, deși putea fi altfel? Reducând explicația la cea genetică, autorul respinge o formă de explicație întâlnită uneori, cea prin factori ascunși, situați dincolo de nivelul accesibil subiectului, cum este "lucrul în sine" kantian.

Prin aceasta, se recunoaște tacit o distincție între ontologie și metafizică. Ontologia privește Ființa ca suficientă sieși, iar tentativa de a trece dincolo, ne-ar pune în față numai cu Neființa.

IONEL NARIȚA