

495357

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

1994

CLUJ-NAPOCA



REDACTOR ȘEF: Prof. A. MARGA

REDACTORI ȘEFI ADJUNCȚI: Prof. N. COMAN, prof. A. MAGYARI, prof. I. A. RUS, prof. C. TULAI

COMITETUL DE REDACȚIE AL SERIEI FILOSOFIE: Prof. T. CĂȚINEANU, prof. N. TRANDAFOIU, conf. V. MUSCĂ (redactor coordonator), lector P. EGYED (secretar de redacție)

TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ: M. TOPLICEANU

S T U D I A

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

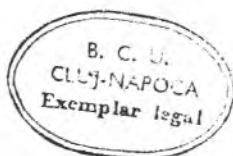
PHILOSOPHIA

2

Redacția : 3400 CLUJ-NAPOCA str. M. Kogălniceanu nr.1 ▶ Telefon : 194315

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE

C. BENEĂ, Relația explicativă • The Explanatory Relation	3
GÁL L., Fundamentarea ontologică a operatorilor logici • The Ontological Foundation of Logical Operations	23
DIMÉN L., A kategórikus szillogizmus érvényes módzatainak gráfelméleti vizsgálata • The Validity of Modes in Categorical Syllogism. An Approach on Theory of Graphs	39
I. MAXIM DANCIU, P. P. Negulescu despre creativitatea culturală • P. P. Negulescu on Cultural Creativity	55
V. CIOMOȘ, Heidegger și Aristotel - Comprehensiunea vulgară a timpului (I) • Heidegger et Aristotel . La compréhension vulgaire du temps (I)	65
V. MUSCĂ, L. Blaga - filosofia existenței sau filosofia devenirii • L. Blaga - la philosophie de l'existence ou la philosophie du devenir	97
E. BĂICAN, Lucian Blaga despre semnificația metafizică a culturii și istoriei • Lucian Blaga about the Metaphysical Signification of Culture and History, and about Human Destiny	111
D. E. RAȚIU, La theorie humaniste de l'art et le principe de l'imitation de la nature • The Humanist Theory of Art and the Principle of Imitation of Nature	115



RELAȚIA EXPLICATIVĂ

Corina BENEĂ

ABSTRACT. -The Explanatory Relation. Any explanation answers a question which has the form: $(?x)(x R y)$, where "R", the structural relation of the explanation, can be a factual relation " \mathcal{R} " or a logical (inferential) relation " \mathcal{Inf} ". In the first case we speak about *factual explanations*, which have a *descriptive role*, and in the second case we speak about *inferential explanations*, which have a *truth-founding role*. But what explains in an explanation, what plays the definitional *explanatory role* in any explanation is, in both cases, a factual relation. It is explanatory by itself: we explain something by relating it to something else. This is the *explanatory relation*, and it is coincident with the structural relation only in the case of the factual explanations. In the case of the inferential explanations, the factual relation is only indirectly indicated, by the means of the inferential subsumption under a regularity of a factual relation expressed in the scientific laws. So if, following the *structural relation* -criterion, we can speak about two types of explanations (the factual and the inferential ones), following the *explanatory relation* - criterion, we can speak actually about an infinite number of types of explanations. Some of the most important types of explanatory relations and the correspondent types of explanations theorized by different authors (causal, comprehensive, "hermeneutic", "structural", "narrative", "semantic", a.s.o.) are briefly analysed in the second part of the paper.

Într-o viziune problematică asupra universului cunoașterii în general și al celei științifice în special -pentru care pledez- se poate afirma că el este configurat de câteva tipuri de întrebări care formează structura problematică a cunoașterii. Întrebările care solicită explicația se disting prin două caracteristici definitorii: ele sunt întrebări *individuale* și, în același timp, *relaționale*. Folosind o notație foarte simplă, orice întrebare are forma $(?x)P_1(x)$ sau forma $(?P)P(x_n)$. Semnul unei întrebări oarecare poartă asupra variabilei individuale sau predicative din schemă, iar răspunsul la întrebare constă în "fixarea" variabilei respective. Întrebările care solicită explicația se includ în prima categorie (răspunsul la ele necesită fixarea unei *variabile individuale*) iar nota lor distinctivă este faptul că predicatul P_1 este un *predicat relațional*.

Există două tipuri de întrebări care respectă aceste exigențe: întrebările de forma $(?x)(x \mathcal{R} y)$ sau de forma $(?x)(x \mathcal{Inf} y)$. Primele corespund explicațiilor *factuale* (R este o relație factuală), iar celelalte corespund explicațiilor *inferențiale* (\mathcal{Inf} este o relație logică de

inferență între x și y , caz în care x și y sunt propoziții)¹.

Cele două tipuri rezultă din modul diferit în care sunt construite explicațiile, în funcție de tipul factual sau inferențial al relației care leagă explicantul de explicat.

Dar, oare, putem spune că aceasta este "relația explicativă", că ea este cea care îndeplinește funcția explicativă în explicație? Răspunsul este nu! Relația dintre ceea ce explică și ceea ce este de explicat (care au fost notate prin x și y) este caracteristică pentru structura explicației. Ea indică modul *cum* explicăm, dar nu și *prin ce* explicăm. Relația dintre cei doi termeni ai explicației nu ne spune ce anume explică într-o explicație.

Funcția explicativă este îndeplinită în orice explicație de un *relat factual*, cuprins sau indicat într-o manieră directă sau indirectă în explanans sau, altfel spus, în enunțul-explicație. *Relatul factual din explanans este cel care explică într-o explicație; el explică per se² și nu prin locul sau modul în care este utilizat el într-o explicație. El poate fi introdus în premisele explicației în două maniere diferite: fie în mod direct, prin constatarea existenței unei relații factuale între ceea ce este de explicat și ceea ce explică (e cazul explicațiilor factuale), fie în mod indirect, prin subsumarea inferențială a ceea ce este de explicat la legi care exprimă regularități ale acelorași relații factuale (e cazul explicațiilor inferențiale). Explicăm ceva prin altceva care se află într-o relație anume cu acel ceva; explicația constă întotdeauna în determinarea relatului factual. Funcția explicativă se realizează prin indicarea unei relații între fapte și nu între enunțuri.*

Ca urmare, relația inferențială "Inf" este, din punctul de vedere al funcției explicative,

¹ În studiul *Explicația: inferență sau descriere?*, în curs de apariție la *Revista de Filosofie*/1995 am prezentat o clasificare a întrebărilor unde, problemelor care solicită explicația le corespund două tipuri distincte (în funcție de caracterul logic sau factual al predicatului) de întrebări *individuale* (care solicită "fixarea" unei variabile individuale) cu *predicat relațional*.

În situația în care relația este ordonată (cum este relația logică inferențială sau relația factuală cauzală), răspunsurile la întrebările individuale cu predicat relațional care solicită fixarea celei de a doua variabile individuale, ca în cazul $(?y)(x \text{ Inf } y)$, sunt numite *predicții*. Dacă relația nu este ordonată, distincția dintre explicația și predicția, definite în acest mod, este arbitrară și lipsită de semnificație.

Întrebările care solicită explicația sunt întâlnite în textele de logică și epistemologie sub denumirea de întrebări "de ce?". Trebuie remarcat însă faptul că această denumire acoperă în logica erotetică, de obicei, numai întrebările care solicită explicații inferențiale.

² Von Wright remarca faptul că relația dintre "complexul voință-credință" și acțiune, care este implicată în "silogismul practic", explică *per se* (adică explică în calitatea sa de relație factuală particulară și nu în calitatea sa de relație silogistică). (Vezi: von Wright, *Replies*, în *Essays on Explanation and Understanding*, edited by Julia Manninen and Raimo Tuomela, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, 1976., pp. 396-397.)

doar un *intermediar* care trimite către relația factuală explicativă. Ea este atribuită fenomenului în cauză în calitate sa de caz particular al unor asemenea regularități relaționale factuale. Relația interfențială dintre explanans și explanandum *nu* are, ea însăși, un rol explicativ, ci unul de transfer a valorii de adevăr a premiselor inferenței explicative asupra concluziei-explanandum, de *intemeiere a adevărului* enunțului de explicat.

Pe de altă parte, relația factuală joacă, în cazul explicațiilor factuale - deoarece ocupă și locul de liant între explicand și explicat - pe lângă rolul explicativ, și un rol *referențial-descriptiv*. Relația dintre termenii explicației este, în cazul acesta, una și aceeași cu relația explicativă - ceea ce nu se întâmplă și în cazul explicațiilor inferențiale.

Deci, atât explicațiile inferențiale cât și cele factuale joacă un dublu rol în cunoaștere: un *rol explicativ*, comun ambelor, datorat indicării (în mod direct sau indirect) în premisele explicative a unei relații factuale - pe care o voi numi din acest motiv și *relația explicativă* - și câte un al doilea rol, care diferă la cele două tipuri de explicații. El este datorat relației care leagă explicantul de explicat, relație pe care - întrucât ea este cea pe care se întemeiază structura logică definitorie a întrebărilor care solicită explicația - o voi numi și *relația structurală a explicației*. Acest al doilea rol este unul de *intemeiere a adevărului* în cazul explicațiilor inferențiale, întrucât relația lor structurală este una logică inferențială, și este un *rol descriptiv* în cazul explicațiilor factuale, întrucât relația lor structurală este una factuală, ea coincizând, de altfel, cu relația explicativă.

Cel de al doilea rol al explicațiilor nu este specific exclusiv acestora. Rolul de *intemeiere a adevărului* este comun explicațiilor inferențiale și răspunsurilor la întrebările individuale și predicative logice cu predicat monadic (întrebările "dacă?"), iar rolul referențial-descriptiv este comun explicațiilor factuale și răspunsurilor la întrebările individuale factuale cu predicat monadic (întrebările "care?" individuale).

Ideea că doar explicațiile inferențiale sunt autentice din punct de vedere științific s-a dezvoltat în contextul preocupărilor pentru reconstrucția rațională a științei. Faptul apare ca un lucru firesc dacă avem în vedere această funcție de *intemeiere a adevărului*, pe care o au numai explicațiile inferențiale³, și contextul amintit, care a favorizat orientarea interesului spre

³ Întrucât explicațiile inferențiale și factuale dețin, pe lângă funcția explicativă, și câte o a doua funcție, a fost posibil ca în interpretarea multor autori, aceasta din urmă să devină dominantă și să ascundă funcția explicativă propriu-zisă (sau să fie asimilate cu ea). Dacă în prim pian este adusă cea de a doua funcție a celor

fortificarea teoriilor și a funcției lor de producere a adevărului, spre axiomatizare. *Idealul de cunoaștere științifică* s-a construit în jurul posibilității "miraculoase" pe care ne-o dă inferența: *de a cunoaște înainte de a cunoaște în mod direct*, de a formula propoziții adevărate, care descriu realități la care nu avem acces (din motive legate de spațiu, timp, lipsă sau, mai ales, economie de mijloace, etc.), întemeindu-le pe adevărul enunțurilor deja acceptate în știință.

Succesul relativ, în ceea ce privește apropierea de acest ideal, pe care l-au avut științele exacte ale naturii, a condus la receptarea lor - de către adepții "monismului" metodologic - ca standard de științificitate pentru disciplinele socio-umane și pentru cunoașterea științifică în general⁴. Explicația științifică, identificată de reprezentanții "clasici" ai acestei orientări cu tipul de explicație numit aici explicație inferențială, a fost definită ca subsumare inferențială la legi.

Legile științifice - în calitatea lor de enunțuri care exprimă *regularități ale unor relații factuale*, caracterizate de dualitatea fundamentală dintre *generalitate* și *conexiune* - sunt cele care, fiind conținute în premisele explicației, permit convertirea relației explicative, a cărei generalitate o exprimă, într-o *relație structurală de tip inferențial* a explicației (generalitatea legilor este cea pe care se întemeiază posibilitatea inferenței explicative).

Acest fapt a făcut posibilă *confuzia funcției de întemeiere a adevărului* sau, mai precis, de transfer a valorii de adevăr a premiselor asupra concluziei (proprie inferențelor în general) cu "funcția explicațiilor științifice" sau cu "*funcția explicativă a științei*". Este vorba aici de identificarea *relației structurale inferențiale* cu *relația explicativă*.

Dar, aceeași dualitate logică permite - dacă se acordă prioritate ideii de *conexiune* - neglijarea rolului pe care-l joacă în explicație generalitatea legilor și, prin aceasta, *confuzia*, în sens invers, a *funcției explicative* cu *funcția descriptivă*.

doă tipuri de explicații, atunci e preferabil să vorbim de *interferențe explicative* și de *descripții explicative*, în loc de explicații inferențiale și respectiv factuale.

⁴ Termenul de "monism" metodologic este folosit de mulți autori, printre care și Mircea Flonta, în opoziție cu "dualismul" metodologic, care neagă existența unei metode științifice comune tuturor disciplinelor științifice și care pledează pentru un standard diferit de științificitate și un statut autonom al disciplinelor socio-umane. (Vezi studiile lui M.Flonta: *Controverse actuale cu privire la metoda științelor social-istorice.*, în vol. *Epistemologia științelor sociale*, coord.: A.Botez, V.Tonoiu, C.Zamfir, Ed. Pol., București, 1981, și *Idealul explicativ în disciplinele istorice: două viziuni contemporane*, în vol. *Perspectivă filosofică în abordarea fenomenelor sociale.*, coord. O.Mișcoi, Ed. Academiei RSR, București, 1983.)

Cele două orientări au fost tratate de profesorul Ion Aluș, în *Cursul său de Istoria doctrinelor sociologice*, sub denumirea de "naturalism", respectiv "anaturalism" (metodologic sau ontologic).

Autorii care se încadrează în prima categorie și au definit explicațiile în general (sau doar explicațiile științifice) ca subsumare inferențială la legi - de la Mill, la Popper și Hempel și până la Friedman și Kitcher - au accentuat și reținut, din dualitate pe care o exprimă legile, doar *regularitatea* relației factuale, nu și *relația factuală* însăși sau *tipul de relație factuală*. Acestea din urmă au fost ignorate sau au rămas pe planul doi. Contextele explicative din științele exacte ale naturii, clădite pe tradiția galileiană, unde interpretarea aristotelică a cauzalității a cedat locul celei humeene, au contribuit la concentrarea interesului pe prima parte a dualității legice și, prin aceasta, au favorizat definirea inferențială a explicației.

Dacă pentru Aristotel ideea de cauzalitate se întemeia pe *anumite relații factuale privilegiate* (cauzele materială, formală, eficientă și finală diferă între ele tocmai prin cele patru tipuri de relații factuale diferite pe care le exprimă; ele au calitatea de "cauze" pentru că exprimă *aceste* relații factuale și nu altele), pentru Hume ideea de cauzalitate era legată de prezența *relației inferențiale*. Noua sa manieră de a defini cauza - potrivit căreia a spune că A l-a cauzat pe B nu înseamnă altceva decât a spune că A și B sunt instanțe ale unei relații mai generale datorită căreia co-ocurența lui A și B nu este pur întâmplătoare - a avut drept consecință, după cum sesiza Karl Otto-Apel, "aparitia primelor definiri (ale explicației) prin subsumare teoretică de către Kant, Comte și Mill"⁵.

În domeniul epistemologiei explicației s-au remarcat însă și o serie de autori care pot fi încadrați în a doua categorie amintită mai sus. Ei s-au menținut pe vechiul făgaș deschis de Aristotel prin teoria cauzelor, insistând asupra celei de a doua părți a dualității legice și, în acest mod, asupra importanței rolului explicativ al *anumitor relații factuale*.

Scriven, spre exemplu, susține că este necesară existența unei legi pe care să se bazeze explicația, dar ea nu este nevoie să fie citată în explicație - important este ca explicația să dezvăluie o relație cauzală. Deci, cel puțin în formularea explicațiilor, ceea ce reține Scriven din dualitatea legică spre beneficiul explicației este doar *o anumită relație factuală*. El susține că absența referirii la cauze este una dintre erorile fundamentale ale explicației (alături de falsitate și irelevanță), opunându-se astfel cu hotărâre la ceea ce el consideră a fi "enormitatea concepției greșite a lui Russel a cauzării ca un concept depășit de științe pe măsură ce ele se

⁵ K a r l - O t t o A p e l, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective.*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts and London, England, 1984, p.30.

maturizează”⁶.

În opinia multor autori, prezența unei legi nu este nicidecum necesară pentru explicație, necesară fiind *doar relația factuală*, fie că ea exprimă în explicație o regularitate subiacentă, fie că nu. Adepții curentelor de factură dualistă, cum este comprehensivismul sau hermeneutica, de la Dilthey la Gadamer, ilustrează cel de al doilea caz. Ei consideră că tipul de explicație caracteristic pentru științele umane (pentru care ei preferă termeni, precum cel de “înțelegere”, “comprehensiune”, etc., diferiți de cel de “explicație” care este rezervat pentru științele naturii) se singularizează în mod definitoriu prin absența legilor și se autonomizează datorită specificului unui anumit tip de relații factuale caracteristice: *relațiile intenționale*⁷.

Dar nu toți autorii care insistă asupra *funcției explicative* a relației factuale intenționale sunt adepți ai “dualismului”. Viziunea asupra explicației dezvoltată, spre exemplu, în interiorul relativ recentului curent sociologic cunoscut sub numele de “rational choice theory”, păstrează un echilibru între cele două părți ale dualității logice. Exponenții acestui curent și-au propus, în mod programatic, să dea un caracter “explicativ” (în sens inferențial) sau “teoretic” cunoașterii sociale, întemeindu-l pe legile proprii naturii umane, legi care exprimă generalitatea anumitor relații factuale intrinseci acțiunii umane: relațiile de tip intențional.

Din cele discutate mai sus rezultă faptul că, nu numai prezența sau absența legilor, ci și modul în care sunt interpretate ele, accentul diferit pus pe unul sau altul dintre termenii dualității logice, sunt răspunzătoare de o serie de contraste, care pot fi sesizate între pozițiile diverșilor autori, în problema explicației. Transpare, de asemenea, ideea că dezechilibrul în interpretarea rolului jucat în explicație de dualitatea logică *obstaculează* (sau este obstaculat de) capacitatea autorilor de a sesiza faptul că *orice explicație există prin simbioza relației explicative și a relației structurale*. Confuzia acestora face ca rolul uneia să fie acordat

⁶ Michael Scriven, *Causation as Explanation*, in *Readings in the Philosophy of Science*, edited by B. Brody and R. Grandy, Prentice Hall, Engelwood Cliffs, New Jersey, 1989., p.228.

⁷ Am arătat în altă parte (în studiul *Explicația intențională*, în curs de apariție în *Analele Universității București, Filosofie*, 1995) că, răspunzătoare de scindarea câmpului epistemologic în “monism” și “dualism”, este opțiunea pentru una sau alta dintre cele două posibilități logice pe care le admite definirea explicațiilor ca răspunsuri la întrebări individuale relaționale. Este vorba de preferința fie pentru întrebările individuale cu predicat relațional *logic*, fie pentru cele cu predicat relațional *factual* sau, altfel spus, de faptul că autorii identifică relația structurală a explicației fie cu o relație inferențială, fie cu una factuală. În primul caz se consideră că prezența legilor este indispensabilă într-o explicație autentică, în cel de-al doilea caz (cu referire la disciplinele socio-umane) se susține contrariul.

celeilalte sau invers - ceea ce conduce la opțiuni unilaterale, fie pentru unul, fie pentru altul dintre cele două tipuri (factual sau inferențial) de explicații care au fost prezentate la începutul acestui studiu.

Problema sciziunilor din câmpul epistemologiei explicației se dovedește, în felul acesta, a fi, în mare parte, o problemă de echilibru. Este vorba de accentul diferit pus pe unul sau altul dintre termenii dualităților (dualitatea dintre generalitatea și conexiunea logică, dintre relațiile explicative și relațiile structurale ale explicației, dintre explicațiile inferențiale și explicațiile factuale) care formează textura (urzeala și băteala) cunoașterii explicative.

În rândul teoreticienilor explicației și a filosofilor în general, exemplele de păstrare a acestui echilibru sunt relativ rare. Aristotel - despre care se poate spune că a prefigurat principalele elemente care, de ambele părți ale balanței, au constituit mijloace ideatice pentru deschiderea unor trasee epistemologice divergente în problema explicației - este un asemenea exemplu. Ideile constitutive primordiale, corespunzătoare ambelor laturi ale dualităților amintite, pot fi regăsite în opera lui Aristotel, dar el le-a tratat în mod separat.

Pe de o parte este *teoria cauzelor*, amintită deja, unde rolul explicativ revine anumitor tipuri de relații factuale (concordante cu cele patru tipuri de cauze) care, fiind explicative prin sine, constituie ceea ce am putea numi clasa *relațiilor factuale explicative*. Aici se găsesc componentele ideatice cruciale ale teoriilor factualiste ale explicației, de mai târziu.

Pe de altă parte este "*silogismul demonstrativ*" - pe care Aristotel l-a deosebit de silogismul propriu-zis - care a fost recunoscut de teoreticienii inferențialiști ai explicației ca un echivalent al explicației prin subsumare la legi⁸. Interpretat în termenii distincțiilor precizate mai sus, el este o *inferență explicativă* sau o explicație în care *relațiile structurale sunt de tip inferențial*. Jeffrey a pus în evidență afinitățile dintre concepția lui Hempel și cea a lui Aristotel, arătând că termenii hempelieni de "inferență deductivă" și de "explicație" sunt

⁸ E. Nagel considera, spre exemplu, că "după ce Aristotel a analizat structura a ceea ce a crezut că este idealul științei, concepția că explicațiile științifice trebuie totdeauna redate sub forma unei deducții logice a avut o largă acceptare." (E.Nagel, *The Structure of Science*, Routledge and Kegan Paul, London, 161, p.29.). R.C.Jeffrey, la rândul său, arăta că "Hempel nu este primul filosof care a susținut că explicațiile cauzale sunt inferențe deductive de un tip special: în "Analitica Secundă" Aristotel distinge un fel special de inferență - silogismul demonstrativ." (R.C.Jeffrey, *Statistical Explanation vs. Statistical Inference*, in *Statistical Explanation and Statistical Relevance*, edited by W.C.Salmon, University of Pittsburgh Press, 1971, p.19.)

intertraductibili cu cei de "silogism" și de "cunoaștere demonstrată" care apar la Aristotel⁹. "Cunoașterea demonstrată" este cunoașterea fundamentată din punct de vedere logic a faptelor. În *Analitica Secundă* Aristotel preciza: "Cunoașterea demonstrată trebuie să rezulte din premise adevărate, prime, nemijlocite, cunoscute mai înainte și mai bine decât concluzia ale cărei cauze sunt ele"¹⁰.

Ideile prezente în opera lui Aristotel, se poate spune că au funcționat ca rădăcini independente pentru dezvoltarea unor concepții radical diferite asupra explicației. Rupturile din acest domeniu al epistemologiei și filosofiei cunoașterii se mențin și astăzi.

În finalul cărții sale *Four Decades of Scientific Explanation*¹¹ apărută în anul 1990, Wesley Salmon observă că, după patru decenii de la apariția lucrărilor clasice ale lui Hempel, care au deschis o nouă eră în problema explicației, punctele de vedere au rămas în continuare divergente. El a identificat, la trecerea în cel de-al cincilea deceniu, trei poziții ideatice care au coagulat în jurul lor dezvoltările epistemologice din ultimii ani în problema explicației. Este vorba de orientarea "deductivistă", "mecanistă" și "pragmatistă".

"Deductivismul", ai cărui reprezentanți notabili sunt Friedman și Kitcher, continuă punctul de vedere hempelian asupra explicației, propunându-și ca scop explicativ construcția unei imagini coerente a lumii care să sistematizeze și să organizeze inferențial cunoașterea. "Deductivismul" se încadrează în prima categorie, constituită în funcție de accentul diferit pus pe unul sau altul dintre termenii dualității legice, discutată mai sus. Dacă legile exprimă *regularitatea relațiilor factuale*, "deductivismul" își centrează interesul pe *regularitatea relațiilor factuale* și identifică explicația științifică în general cu explicația inferențială. Orientarea "mecanistă" și cea "pragmatistă", în schimb, se încadrează în a doua categorie, preocupându-se mai mult de *relațiile factuale* însele și mai puțin de regularitatea lor.

Pentru "mecaniști", care pot fi considerați continuatorii recentii ai lui Scriven (printre care, alături de Railton și Humphreys, Salmon se include și pe sine), sunt autentice din punct de vedere științific doar acele explicații care pun în evidență "mecanismul" de producere, de

⁹ Vezi R.C.Jeffrey., *Op Cit.*, p.19.

¹⁰ *Aristotel, Analitica Secundă.*, Editura Științifică, București, p.7.

¹¹ Wesley Salmon, *Four Decades of Scientific Explanation.*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.

“aducere la viață” a fenomenului de explicat. Cunoașterea explicativă trece dincolo de cunoașterea descriptivă fenomenală, devenind cunoaștere a lucrurilor care nu sunt accesibile inspecției imediate, cunoaștere care, deschizând cutiile negre ale naturii, ne revelează funcționarea lor interioară. Salmon, când vorbește de școala “mecanistă”, se referă în principal la autorii care privilegiază explicația cauzală sau o socotesc singura adecvată sau chiar unica explicație. Dar, urmând sensul delimitării amintite, se pot include aici (deși nu formează aceeași “școală” și Salmon nu se ocupă de ei, mărturisind că reconstrucția celor “patru decenii de explicație” este, mai degrabă, “istoria unei odisei personale” și că a neglijat în mod deliberat teme ca explicația în biologie, istorie sau în general explicația acțiunilor, pentru că nu este suficient de bine informat asupra subiectului¹²) și autorii care, ocupându-se de explicația în disciplinele socio-umane, insistă asupra rolului explicativ intrinsec al relației intenționale. Poziția lui Salmon nu este incompatibilă cu punctul de vedere al celor pentru care relația intențională poate fi privită ca un corespondent în lumea umanului al relației cauzale din universul naturii: relația intențională este cea care explică în mod autentic, care trimite spre factorul generator și deschide cutiile negre ale comportamentului uman, dezvăluindu-i sensul intențional sau “mecanismul” acțional.

Pentru Salmon, poziția “deductivistă” și “mecanistă” reprezintă două moduri, fundamental diferite, de a aborda și înțelege lumea: “de sus în jos” sau de “jos în sus”. Dar, în mod surprinzător - spune el - ele *nu* sunt incompatibile, ci oferă două moduri, la fel de rezonabile, de a construi explicațiile; ele pot fi interpretate ca două fațete ale explicației¹³. În măsura în care sunt cunoscute *legile* care subsumează fenomenul respectiv, cele două tipuri de explicație sunt *inter-traductibile*.

Cele două perspective asupra explicației pot fi puse în corespondență cu ceea ce Carnap, în *Logical Foundations of Probability*, a numit *explicația*₁ și *explicația*₂. Explicația₁ corespunde explicației “mecaniste” care explică fenomenele în termenii proceselor și interacțiunilor particulare cauzale sau ai altor mecanisme noncauzale. Explicația₂ corespunde explicației prin unificare, explicație ce se realizează prin relaționare la structura globală a universului.

¹² W. S a l m o n, *Op. cit.*, p.180.

¹³ vezi *Idem*, pp. 182-183.

Orientarea "pragmatistă" este reprezentată de Achinstein, Bromberger și van Fraassen. Salmon remarcă faptul că ea, punând în evidență importanța pragmaticii explicației, a dezvoltat una dintre puținele zone de consens dintre curentele de gândire active în prezent în domeniul explicației, zone care pot fi privite ca puncte de sprijin pentru o posibilă apropiere a lor viitoare. Dar ea rămâne foarte parțială deoarece caracterizarea tipurilor de relații obiectiv relevante, care fac ca o explicație să fie *corectă din punct de vedere științific*, cade în afara pragmaticii¹⁴.

Dacă, raportat la legile științifice care exprimă, după cum am arătat mai sus, regularitatea unor relații factuale, curentul "deductivist" deplasează accentul pe *regularitatea* relațiilor factuale, iar cel "mecanist" îl deplasează pe relațiile factuale *mecanismice*, orientarea "pragmatistă" produce o deplasare de accent, la fel de semnificativă din punct de vedere epistemologic, asupra importanței contextelor interogative pentru determinarea *relațiilor relevante* într-o explicație.

Orientarea "pragmatistă" nu privilegiază nici una dintre aceste relații. Reprezentanții ei nu încearcă să impună o *normă* pentru explicația științifică, așa cum fac reprezentanții celorlalte două curente, pentru care pot fi ridicate la demnitatea de "explicații științifice" doar acele explicații care se bazează pe anumite tipuri de relații: pentru "deductivism" doar relațiile logice (deductive) dintre explicat și explicand, iar pentru orientarea "mecanistă" doar relațiile factuale "mecanismice" care sunt indicate în mod direct sau indirect în premisele explicației.

Pornind de la analiza celor mai diverse situații problematice explicative, luate din viața cotidiană dar și din zona cunoașterii științifice, "pragmatistii" au demonstrat faptul că *răspunsul relevant* depinde de *contextul* în care este pusă întrebarea și de seria de *presupoziții* care o însoțesc și că o aceeași formulare interogativă, prin care se solicită explicația a ceva, poate ascunde o multitudine de întrebări distincte cărora le corespund răspunsuri relevante foarte diferite. Fenomenul a fost interpretat ca o expresie a "relativității explicative".

Dar prin ce pot diferi între ele întrebările care - introduse fiind în mod obișnuit prin formula "de ce?" - au o aceeași expresie verbală?"

Pornind de la considerațiile din prima parte a studiului, se poate răspunde de pe acum: ele diferă datorită a cel puțin doi factori care sunt răspunzători de multiplicarea întrebărilor

¹⁴ *Idem*, p.185.

exprimate prin una și aceeași formulare interogativă. Este vorba în primul rând de *relația structurală* a explicației, în funcție de care pot apare două tipuri de întrebări, care solicită explicații de tip inferențial sau factual ale aceluiași fenomen. În al doilea rând este *relația explicativă* care poate genera mai multe tipuri de întrebări, după cum relația factuală care o exprimă este de un anumit tip sau altul (relație causală, motivațională, funcțională, etc.). Răspunsurile posibile la aceste tipuri de întrebări sunt toate explicații ale aceluiași fenomen, dar care anume este tipul de explicație cerut într-o situație sau alta nu rezultă, de obicei, decât din contextul interogativ.

Merită remarcat, în acest context, că dacă prin folosirea expresiei verbale "de ce?", care este formula prin care se solicită o explicație, nu se poate preciza care este relația factuală relevantă cerută, există în limbajul uzual și formule mai precise (cum ar fi "din ce cauză?", "pentru ce motiv?", etc.) care permit fixarea tipului de explicație solicitat. Formulele de introducere a răspunsurilor, de asemenea, nu indică de obicei relația avută în vedere, sau dacă ea este precizată, formularea poate induce în eroare. De exemplu, în engleză, termenul "because" reprezintă formula generală de introducere a răspunsurilor explicative, utilizată și în cazurile când relatul solicitat prin întrebare nu este unul causal. Faptul reprezintă una din sursele de confuzii ale explicației în general cu explicația causală. Româna nu induce în aceeași măsură asemenea confuzii, întrucât expresia "din cauză că" nu are în limbajul uzual dominanța pe care o are în engleză; la fel de uzuale sunt expresii precum: "deoarece", "pentru că", "datorită faptului că", fiindcă", etc., expresii care indică prezența unei relații explicative, fără a avea, neapărat, conotații causale.

Analizele unor foarte diferite situații problematice, luate din viața cotidiană, dar și din zona cunoașterii științifice, care au preocupat reprezentanții curentului "pragmatist", au avut darul de a permite clarificarea faptului că marea varietate a contextelor interogative conduce, de asemenea, la o mare diversitate a răspunsurilor relevante. Aceasta trebuie să aibă la bază, conform celor arătate mai sus, o varietate pe măsură a relațiilor corespunzătoare. (În continuare mă voi referi numai la relațiile explicative, cărora le este dedicat studiul de față - situația relațiilor structurale fiind tratată în altă parte¹⁵.)

¹⁵ În studiul *Modelarea explicației inferențiale*, în curs de apariție în *Analele Universității "A.I. Cuza" din Iași*, / 1995.

Se poate spune că orice relație factuală deține un potențial rol explicativ. Drept consecință, varietatea tipurilor de relații explicative este virtual infinită. Ducând lucrurile până la extrem, se poate spune că răspunsurile la întrebările ce solicită explicația aceluiași fapt sau fenomen, sunt în număr nelimitat; contextul interogativ este cel care selectează răspunsurile relevante și limitează mulțimea tipurilor de răspunsuri admisibile într-o situație dată.

Pentru ilustrare este suficient să "citim" din această perspectivă a rolului explicativ al relațiilor factuale, oricare din exemplele, des întâlnite în textele "pragmatiştilor", care, luate fiind de obicei din contextele cotidiene, au fost analizate ca ilustrări ale "relativității explicative". Alan Garfinkel, de exemplu, prezintă în *Introducerea* la cartea sa *Forms of Explanation*, o listă de întrebări (în care factorul explicativ solicitat este formulat cu oarecare precizie) despre ale căror răspunsuri diferite afirmă că ar putea fi considerate, fiecare în parte, într-un context sau altul, "explicația" destrămării unei căsătorii¹⁶. Dacă ne oprim puțin asupra acestei liste, nu este greu de remarcat că explicațiile solicitate pot indica relate explicative total diferite, de la "cauze mentale" și scopuri, la cauze declanșatoare și evenimente precedente în timp. Se poate observa că aici apare, alături de relațiile cauzale și intenționale bine cunoscute, un tip de relație factuală explicativă căreia nu i s-a acordat în chip tradițional prea multă atenție: relația de precedență (sau de *sucesiune*) în timp.

Câteva pagini mai încolo, Garfinkel lansează un exemplu, care a făcut carieră în literatura de profil, ce îl aduce în scenă pe Billy Sutton, spărgătorul de bănci care, fiind în închisoare, a fost întrebat de un preot care dorea să-l aducă pe calea cea dreaptă de ce jefuiește bănci. Răspunsul lui Sutton a fost: "Ei bine, acolo e locul unde se găsesc banii!"¹⁷ Întrebarea la care a răspuns efectiv Sutton și întrebarea la care aștepta răspuns preotul sunt diferite. Garfinkel a interpretat această deosebire în termenii modurilor diferite în care s-a definit ceea ce era de explicat: pentru preot era vorba de "a jefui", iar pentru Sutton de "a jefui bănci". Între cele două întrebări există însă și o altă diferență: dacă preotul aștepta ca răspunsul să dezvăluie motivul sau scopul acțiunii, Sutton a răspuns invocând o *relație spațială*. Iată încă un tip de relație factuală, neconvențională care se dovedește că poate juca,

¹⁶ Alan Garfinkel, *Forms of Explanation. Rethinking the Questions in Social Theory.*, Yale University Press, New Haven and London, 1981, pp.10-11.

¹⁷ *Idem.*, p.21.

în anumite contexte, un rol explicativ.

Se poate remarca deci, din examinarea unor asemenea exemple, dar și din experiența directă de cunoaștere, că *identificarea aproape oricărui tip de relație a fost asociat de cunoașterea comună, dar și în epistemologie, cu ideea de explicație*. Orice fapt este mai bine înțeles sau explicat dacă îl putem "lega" de altceva. Orice fapt care nu are nici un fel de legătură sau relație cu altceva nu poate fi "prins" în cunoașterea explicativă, rămânând o enigmă veșnică.

Tabelul 1.

Tipul relației structurale		Tipul de explicație
relație inferențială	a) strictă	"D-N" și "D-S" (Hempel) "D-N-S" (Railton)
	b) probabilistă explicită	"I-S" (Hempel) probabilistă
	c) probabilistă neexplicită	"aleatoare" (Humphreys) "silogism practic" (von Wright)
relație factuală	1) cauzală	cauzală factuală
	2) intențională	comprehensivă (Dilthey) hermeneutică (Gadamer)
	3) apartenență	"structurală" (Kaplan)
	4) succesiune temporală	"narativă" (Danto)
	5) sinonimie	"semantică" (Kaplan) "verbală" (Tondl)

Tabelul 1. ilustrează divizarea explicațiilor în funcție de caracterul factual sau logic al *relației structurale* a explicației. *Relația explicativă*, care este întotdeauna o relație factuală, poate apare în explicație în mod direct, ca relație structurală, cum este cazul explicațiilor factuale unde relația explicativă și relația structurală coincid. În această situație multiplicarea tipurilor de explicații în funcție de tipul relației factuale este aparentă în însăși structura explicației - ele au fost figurate în a doua porțiune a tabelului.

Relația explicativă poate fi adusă în explicație și în mod indirect, cum este cazul

explicațiilor inferențiale, prin intermediul inferențelor ce se realizează prin subsumare la legi. În această situație, diviziunea explicațiilor în funcție de tipul relației factuale explicative nu mai transpare cu atâta evidență în structura explicației, ea fiind o chestiune care ține de tipul legilor (legi cauzale, intenționale, de apartenență, de succesiune, etc.). Legile, indiferent de generalitatea căror relații factuale o exprimă, funcționează în inferențele explicative în același mod.

Tipul relației factuale explicative devine interesant și a fost luat în seamă în modelarea diverselor tipuri de explicații inferențiale, în măsura în care relația factuală respectivă are un anumit tip de generalitate - ceea ce face ca "legea" care o exprimă să poată fi o lege dinamică, o lege statistică, o generalizare statistică sau un simplu enunț de probabilitate. Acesta din urmă este factorul care influențează tipul de inferență și, prin aceasta, structura diferitelor tipuri de explicații inferențiale (trecurte pe liniile notate cu litere ale tabelului).

Astfel, cele mai semnificative modelări ale explicațiilor inferențiale pot fi grupate, în funcție de gradul de conclusivitate al inferenței, în *explicații cu inferență strictă* (așa sunt explicațiile "deductiv-nomologică" (D-N) și "deductiv-statistică" (D-S) ale lui Hempel sau modelul explicației "deductiv-nomologice-probabiliste" (D-N-P) propus de Railton), *explicații probabiliste* sau explicații în care gradul de probabilitate atașat inferenței este explicit (cum sunt modelul explicației "inductiv-statistică" (I-S) a lui Hempel sau modelările explicațiilor de tip probabilist propuse de van Fraassen prin metoda "clasei de contrast" sau de Salmon prin metoda "relevanței statistice") și *explicații probabiliste aleatoare* sau explicații în care valoarea probabilității atașate inferenței explicative este neprecizată (ca, de exemplu, explicația "aleatoare" a lui Humphreys sau "silogismul practic" a lui von Wright). Nu voi insista aici asupra acestei clasificări din punct de vedere structural al explicațiilor inferențiale (am amintit-o și am consemnat-o în Tabelul 1. doar pentru unitatea viziunii și pentru a se înțelege modul în care caracteristicile relației structurale și relației explicative determină tipul de explicație) pentru că am făcut-o în altă parte¹⁸ și pentru că nu exprimă decât într-un mod foarte indirect tipurile de relații factuale explicative proprii explicațiilor respective.

În cazul explicațiilor factuale - întrucât relațiile lor structurale sunt chiar relațiile factuale explicative - diversele tipuri de relații factuale explicative trec într-o tipologie

¹⁸ În studiul *Modelarea explicației inferențiale*, citat mai sus.

structurală a explicațiilor factuale (ilustrată prin liniile notate cu cifre ale tabelului). Contribuția majoră a multor autori în epistemologia explicației a constat în modelarea unor asemenea tipuri de explicații care, deosebite fiind din punct de vedere structural de explicații prin subsumare la legi, au totuși o forță explicativă de netăgăduit. În a doua diviziune a Tabelului 1. au fost trecute câteva exemple reprezentative pentru diversele tipuri de explicații factuale, modelate în funcție de caracterul relațiilor factuale pe care sunt construite.

Preocupându-se de explicație nu numai în contextele problematice ale cunoașterii comune, ci și în cele ale cunoașterii științifice, o seamă de teoreticieni ai explicației au încercat să modeleze tipuri alternative de explicație. Ele erau destinate să asigure acestor discipline demnitatea științifică și, eventual, statutul de autonomie. De obicei aceste demersuri au fost fondate pe considerente pragmatice și au avut în vedere modul efectiv de a face știința, care i-a determinat pe autori să recunoască existența și rolul specific - pe lângă ale explicațiilor cauzale sau ale explicațiilor prin subsumare la legi - și ale unor tipuri aparte de explicații (sau de echivalente funcționale ale acestora); tipuri care se distanțează de standardul explicativ construit pornind de la performanțele științelor exacte ale naturii.

1) Lista tipurilor de explicații factuale prezentată în Tabelul 1. este departe de a fi completă și nici nu poate fi. Ea începe, în mod firesc, cu tipul *explicației cauzale*. Asupra explicațiilor cauzale în general (care sunt reprezentate pe linia 1 a tabelului) nu e nevoie să insist. Ele formează tipul cel mai bine reprezentat în rândul modelărilor explicației în general și a celei științifice în special. Cei care pledează în favoarea superiorității sau chiar unicității explicațiilor cauzale în general (cum sunt unii reprezentanți ai curentului "mecanist") pot avea în vedere explicațiile inferențiale care se realizează prin subsumare la legi de tip cauzal. Dar, bazându-se pe virtuțile intrinsec explicative ale relației cauzale, există mulți epistemologi care modelează explicațiile cauzale ca tipuri, independente de legi, de *explicații strict factuale*. Situații în care explicăm ceva bazându-ne pe constatarea directă că altceva l-a produs, sunt dintre cele mai frecvente în viața de zi cu zi și în toate științele, iar tipul acesta de explicații are o suficient de largă acceptare printre epistemologi. De aceea nu voi insista asupra lui - cu toate că există destule chestiuni legate de el care nu și-au găsit o rezolvare la fel de larg acceptată - cum ar fi modul de definire al relației cauzale (dacă o facem în manieră humeană, chiar existența acestui tip de explicații cauzale factuale poate fi pusă sub semnul întrebării), caracterul strict sau mai puțin strict al acestei relații (trecând de la cauza producătoare, "cauza

contributoare" și "condiția favorizantă" la "condiția defavorizantă" și "cauza contracarantă"), etc.

2) Contrapunerea de către Dilthey a *înțelegerii* (trecută în tabel, pentru unitatea limbajului, sub numele de *explicație comprehensivă*) față de explicația specifică științelor exacte ale naturii - este una dintre primele inițiative de teoretizare a unor tipuri alternative de explicație. Ea a pornit din intenția - mărturisită de Dilthey¹⁹ - de a da un fundament filosofic științelor umane și metodelor efectiv folosite de acestea. Maniera empirică, intuitivă, care pune în valoare semnificația faptului izolat, ce era proprie modului de a face știința al școlii istorice germane, nu corespundea exigenței transpunerii metodelor științelor naturii la studiul realității istorice și sociale, proclamate de pozitiviști. O asemenea adaptare la metodele și conceptele științelor naturii ar fi însemnat o "mutilare a realității istorice". De aceea, în *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ce a fost privit ca un adevărat "Novum Organum al științelor spiritului", Dilthey afirmă independența acestor științe, afirmație ce o transformă în normă și, justificând-o din punct de vedere filosofic²⁰, o pune la baza unui nou standard - un standard independent - de științificitate pentru științele umane.

Înțelegerea își bazează superioritatea pe capacitatea "simțului intern" de a *sesiza direct relatele explicative* ale fenomenelor istorice și sociale, relate care aparțin "lumii interioare" a celor care, prin acțiunea lor, le-au generat. Științele umane nu trebuie să reconstruiască realitatea pe care o studiază și nici să acceadă la cunoașterea ei prin intermediul inferențelor, pentru că individul uman este elementul constitutiv al realității istorice și sociale, iar "entitatea care constituie elementul formelor sociale cele mai complicate este un dat imediat al inteligenței noastre"²¹.

Comprehensiunea sau înțelegerea reprezintă exemplul tipic de explicație factuală.

¹⁹ În prefața la *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Dilthey spune: "Resimțind condiția în care se aflau, am vrut să încerc să dau o bază filosofică principiilor școlii istorice și, de asemenea, să legitimez lucrările științelor particulare ale societății. (...) Am simțit crescând în mine, de la sine, nevoia unei legitimări a științelor umane, și planul acestei legitimări." (Wilhelm Dilthey, *Introduction a l'étude des sciences humaines. Essai sur les fondements qu'on pourrait donner a l'étude de la société et de l'histoire*. Presses Universitaires de France, Paris, 1942., p.3.)

²⁰ Dilthey găsește acest fundament filosofic în cadrele unei teorii a cunoașterii, înțelegând, în prelungirea tradiției kantiene, ca o "critică a rațiunii istorice" care este "critica facultății pe care o posedă omul de a se cunoaște pe sine, de a cunoaște societatea și istoria care sunt creațiile sale". (W.Dilthey., *Op. Cit.*, p.150)

²¹ W. Dilthey., *Op. Cit.*, p.44.

Relația factuală joacă atât rolul explicativ cât și rolul structural în explicație. Relația dintre explicant și explicat este o legătură factuală dintre elemente din "lumea interioară" a scopurilor, motivelor, semnificațiilor, valorilor și fenomenele din realitatea socio-istorică exterioară. Pentru a simplifica lucrurile am numit *relație intențională* (sau *motivațională*) orice relație care leagă aceste două universuri și, în plus, este intrinsecă (în sens definițional) acțiunii sau, altfel spus, aparține "esenței" acțiunilor care le face să se deosebească de simplele comportamente. "Simțul intern" ne permite în mod direct accesul la relatul explicativ, fără intermediul cunoașterii inferențiale. *Explicația comprehensivă* este deci o explicație *factuală* datorită relației sale structurale factuale și este o explicație *intențională* datorită specificului relației sale explicative de tip intențional.

Hermeneutica ne pune la dispoziție un alt exemplu de modelare a unui tip de explicații care pot fi încadrate, împreună cu explicațiile comprehensive, în aceeași categorie a explicațiilor factuale intenționale. Deosebirea constă în modalitatea de acces la relatele explicative care nu mai este empatia sau simțul intern, ci demersul hermeneutic care, după cum se poate remarca în cazul lui Gadamer de exemplu, face ca relația intențională fie mai puțin strictă - elemente ca istoria personală, prejudecățile timpului, cadrul cultural, etc., pulverizând univocitatea relației intenție-acțiune pe care o asigură procedeul retrăirii empatice.

3) Un alt exemplu de relație factuală puternic asociată cu ideea de explicație este *relația de apartenență*. Întrebările corespunzătoare pot să solicite fie elementele care formează o anume clasă, fie clasa căreia îi aparține un anumit element. Pentru a nu avea în tipologia explicațiilor factuale diviziuni prea restrânse, putem subsuma aceluiași tip atât relațiile de apartenență cât și cele de incluziune. Importanța deosebită a acestui tip de relații în procesele de cunoaștere nu a rămas nesesizată. Chiar dacă nu s-a vorbit de ea ca atare, putem s-o recunoaștem în chiar inima unor importante distincții din epistemologia și metodologia științei. Așa, spre exemplu, A.Kaplan vorbește de două mari modele ale explicației: "modelul deductiv" și "modelul structural"²². Nu este greu de observat că acesta din urmă este construit pe structura explicațiilor factuale de tip apartenențial: un lucru este explicat atunci când a putut fi integrat unui întreg, când a fost identificată clasa căreia îi aparține sau când o anumită

²² Arthur Kaplan, *The Conduct of Inquiry-Methodology for Behavioral Sciences*, Chandler, San Francisco, 1964, p.333.

clasă a fost identificată prin elemente din care este compusă. Linné, prin sistemul de clasificare al speciilor, spre exemplu, a oferit și un sistem de explicare a lumii vii prin ordinea sa interioară sau, altfel spus, prin relațiile de incluziune care o structurează.

4) Relațiile de *succesiune în timp* sau, mai general, relațiile de ordine din universul temporal au avut, din partea lui Arthur Danto, epistemolog de marcă al științelor istorice, un tratament privilegiat²³. El consideră că explicațiile istorice tipice sunt *explicații narrative*. Explanandumul lor are forma: "z este F în t_1 și z este G în t_2 " - unde t_1 și t_2 sunt două momente temporale distincte, iar F și G sunt predicate care poartă asupra individului z. Ceea ce se cere explicat din punctul de vedere al istoricului este schimbarea lui z din F în G, iar aceasta solicită o referire la ceva ce s-a întâmplat cu z într-un moment t_2 plasat între t_1 și t_2 . Explanansul dintr-o explicație narativă este deci de forma: "lui z i s-a întâmplat H în t_2 ". Explicațiile narrative nu se bazează, în consecință, pe altceva decât pe evidențierea unei relații de succesiune în timp; relatul factual își întemeiază forța explicativă pe poziția specială pe care el o are, în ordinea temporală, față de evenimentele de explicat.

5) *Sinonimia* este o relație factuală care a atras și ea atenția prin virtuțile sale explicative. A.Kaplan vorbește de *explicație semantică* în situațiile în care cineva nu înțelege sensul unui cuvânt și solicită ca explicație un sinonim. Explicația semantică are rolul de a face clar înțelesul, semnificația cuvintelor sau simbolurilor și - susține Kaplan - spre deosebire de explicația științifică, este întotdeauna destinată cuiva, care o poate accepta sau nu²⁴. Ladislav Tondl consideră despre același tip de explicație, pe care îl numește *explicație verbală*, că nu face altceva decât să repete în alte cuvinte ceea ce era cuprins în întrebare, dar prin aceasta recunoaște rolul explicativ al relației de sinonimie²⁵.

Lista relațiilor factuale, pe ale căror virtuți explicative pot fi construite modelări ale altor și altor tipuri de explicații, poate continua oricât. Este suficient să ne gândim la relațiile de *analogie* (teorii dintre cele mai solide din punct de vedere științific s-au constituit ca explicații de tip analogic), la relațiile *funcționale* (care au stat la baza unor puternice

²³ Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1968, p.236.

²⁴ Arthur Kaplan, *Op. Cit.*, p.257.

²⁵ Ladislav Tondl, *Scientific Procedures*, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht Holland, Boston USA, 1973, p.160.

paradigme explicative, atât în cadrul științelor exacte cât și al științelor naturii), la relațiile spațiale, de simetrie etc. sau la relațiile de atracție, respingere, neutralitate, etc., pentru a deveni tot mai clar că, în cele din urmă, orice relație factuală poate căpăta, în anumite contexte interogative, rolul relației explicative. Tipurile explicațiilor factuale corespunzătoare se pot multiplica oricât de mult.

Toate relațiile factuale pe care se structurează tipurile de explicații factuale prezentate mai sus pot fi regăsite în zona explicațiilor inferențiale, în măsura în care ele sunt prinse în legi, generalizări statistice, etc. Explicațiile factuale sunt astfel dublate de explicații inferențiale. Explicațiile inferențiale și cele factuale nu sunt incompatibile și, mai mult, limita dintre ele este permeabilă. Explicațiile factuale se pot transmuta în explicații inferențiale (și invers) datorită faptului că o aceeași relație factuală joacă rolul explicativ în ambele. Ele sunt inter-traductibile pentru că mesajul lor explicativ este comun și el este conținut în relația factuală explicativă care le este comună. Ele reprezintă cele două semi-sfere complementare ale spațiului explicativ. Unitatea spațiului explicativ este dată de rolul explicativ al tuturor relațiilor factuale. Complementaritatea celor două semi-sfere rezultă din rolul diferit (rolul de întemeiere a adevărului sau rolul descriptiv de a da o "imagine" asupra lumii) întemeiat pe cele două tipuri de relații structurale ale explicației (relațiile inferențiale și relațiile factuale).

Pragmatistii au arătat că tipurile de explicație relevante pentru un fapt oarecare sunt determinate de contextele interogative. Concluzia celor discutate în studiul de față este că aceste tipuri de explicații fac parte dintr-un spațiu explicativ care se reconstituie, în unitatea și diversitatea sa de tipuri, în mod virtual, în jurul fiecărui fapt care se cere explicat. Orice tip de explicație (indiferent deci de tipul de relație structurală sau de relație factuală explicativă pe care este construit) a unui fapt este deci potențial admisibil. Contextul interogativ, fundalul de cunoaștere, paradigma în care lucrăm, etc. realizează o selecție pe acest spațiu explicativ. Restricția răspunsurilor admisibile la doar o zonă limitată din spațiul explicativ este întotdeauna temporară și relativă la context. Nenumăratele modificări ale praxiilor pe care le-a cunoscut știința și chiar transformările modurilor de gândire de la o epocă la alta reprezintă, în bună măsură, tranziții în interiorul spațiului explicativ de la unele tipuri de explicații dominante la altele.

Iată deci că relevarea multitudinii de tipuri de explicații pe care le generează relațiile explicative diferite precum și considerente de natură istorică ne îndeamnă să recunoaștem că,

așa cum nu putem să-i refuzăm științei sau cunoașterii în general dreptul de a căuta explicații pentru indiferent ce fapte sau fenomene, tot așa nu putem să-i refuzăm dreptul de a căuta *orice* tip de explicații pentru acele fapte sau fenomene.

FUNDAMENTAREA ONTOLOGICĂ A OPERATORILOR LOGICI

GÁL László

ABSTRACT.- The Ontological Foundation of Logical Operations. In this paper, the author tries to answer to the following question: from where the logical operations come. He identifies three possible sources of them: (1) the objectual source (J. Piaget, J. Fodor); (2) the social source (E. Durkheim, K. Mannheim, R. Merton, A. Gellatly, E. Benveniste etc.); (3) the logical-linguistical source (S. Lesniewski, L. Wittgenstein, W.O. Quine).

1. **Introducere.** Încercările fundaționiste doresc, fie să găsească justificarea interteoretică a unor enunțuri sau sisteme de enunțuri, fie să reducă un anumit avantaj al diversității la ceva mai profund, să-i găsească acel element (elemente) comune din care să poată fi înțeleasă diversitatea însăși. Prezenta lucrare își află originea tocmai într-o astfel de intenție. Într-un mod strict delimitat, dorim să aflăm elementul (elementele) unificator al diversității operatorilor logici. Ne vom referi aici, la operatorii logici ai celor două teorii clasice a logicii simbolice: logica propozițiilor și logica predicatelor.

Deși în literatura de specialitate nu există o astfel de punere expresă a problemei, vom încerca să găsim eventualul element (elemente) unificator prin trei aproximări: o aproximare numită *obiectuală*, alta *socială* și în fine una *logico-lingvistică*.

2. **Teoriile clasice ale logicii simbolice; conceptul de operator logic.** Sistemele logicii clasice de tipul Frege-Russell disting operațiile logice efectuate cu propoziții, de cele efectuate în interiorul propozițiilor. Astfel s-au constituit, încă din primele decenii ale secolului nostru cele două mari capitole clasice ale logicii simbolice: logica propozițiilor și logica predicatelor.

Conceptele fundamentale ale celor două teorii sunt cele de funcție de adevăr și funcție propozițională.

Funcția de adevăr, concept fundamental al logicii propozițiilor, se definește ca acea funcție care are drept domeniu seriile ordonate ale valorilor de adevărat și fals ale propozițiilor elementare, iar drept codomeniu valorile de adevărat sau fals a propoziției

compuse. (Cf. M. Balaiș, p.63) Simbolic:

$$(D_1) \quad F_1 : T_{(a,b)} \longrightarrow T\varphi_{(a,b)}$$

Funcția propozițională, concept fundamental al logicii predicatelor se definește ca aceea funcție care are drept domeniu universul discursului, formată din mulțimea indivizilor logici, iar drept codomeniu mulțimea S a enunțurilor. (Cf. M. Balaiș, 1978, p.171) Simbolic:

$$(D_2) \quad \varphi_p : \Omega \longrightarrow S$$

Enunțurile devin propoziții în măsura în care sunt cuantificate, și doar în această formă li se pot atribui valori de adevăr.

Aplicarea conceptului de funcție, concept eminent matematice, în logică a adus cu sine o serie întreagă de avantaje. Astfel a devenit posibilă reconstrucția calculatorie a logicii cu toate consecințele pozitive în ceea ce privește rigurozitatea și posibilitățile de decizie și validare. Credem însă că avantajele amintite doar în trecut și bine știute de toți logicienii, nu sunt singurele. Astfel, prin conceptul de funcție de adevăr se pun în corespondență valorile de adevăr ale propozițiilor elementare cu valoarea propoziției compuse. Acest fapt atrage după sine pierderea fundamentului intuitiv al raporturilor dintre propoziții între care se iau în considerare doar legăturile de natură calculatorie, sintactică. Conceptul de funcție nu pune la îndemâna logicienilor instrumentele care să fie capabile să sesizeze relevanța legăturilor interpropoziționale. De aici iau naștere apoi paradoxele.

Operațiile logice, constante și universale, care au loc între propoziții își păstrează, în oarecare măsură, diversitatea calitativă. Însă diferențele calitative se reduc doar la diferitele interpretări logico-semantică. În această interpretare importante sunt doar valorile de adevăr de "intrare" ale propozițiilor elementare. Ele determină valoarea de "ieșire" a propoziției compuse în funcție de un anume fel de corespondență univocă. (Pólos L., Ruzsa I., 1988). Și aici poate cel mai important lucru nu este de-a acorda valori de adevăr afirmației conținute de propoziții. Aceasta chiar și pentru faptul că stabilirea valorii de adevăr a unei propoziții determinate nu este o problemă care aparține logicii. Dacă ar fi așa, atunci logica s-ar dizolva în toate celelalte forme ale cunoașterii. Logica intervine doar atunci când valori de adevăr

determinate, ale unor propoziții determinate au fost acordate, acceptate deja. Cunoscând valorile de adevăr inițiale ale propozițiilor elementare dintr-o propoziție compusă, operatorul logic ne poate identifica valoarea de adevăr rezultantă cu maximă certitudine.

Să încercăm să explicităm cele spuse prin operatorul conjuncției (&). Tabelul de adevăr de definire a operatorului este:

p	q	&
1	1	1
1	0	0
0	1	0
0	0	0

Pe cele patru linii ale tabelului de adevăr sunt valorile de intrare, cărora le corespunde, pe ultima coloană valoarea de ieșire. La această formă a funcției de adevăr s-a ajuns printr-un proces de abstractizare în urma căruia au rămas în locul propozițiilor determinate variabilele propoziționale (p,q), constanta logică (&), și valorile de adevărat și fals, drept interpretare a variabilelor.

Să parcurgem acum calea inversă procesului de abstractizare amintit anterior și să înlocuim variabilele propoziționale cu următoarele propoziții determinate:

Norii sunt formați din vapori de apă. (p)

Cerul acoperit de nori prevestește precipitații. (q)

Condițiile de adevăr a propoziției compuse $p \ \& \ q$ sunt ca atât propoziția p, cât și propoziția q să fie adevărată. Aceasta cu alte cuvinte înseamnă ca starea de fapt afirmată în cele două propoziții să aibă loc. Simbolic, falsitatea propoziției compuse are loc atunci când: $p \ \& \ \bar{q}$, $\bar{p} \ \& \ q$, $\bar{p} \ \& \ \bar{q}$. Este suficient deci ca una dintre propozițiile elementare componente ale propoziției compuse să fie falsă și aceasta atrage după sine falsitatea propoziției compuse. Dar ce înseamnă în acest caz falsitatea a cel puțin uneia dintre propozițiile elementare? Înseamnă ca norii să fie formați din altceva decât din vapori de apă, și în nici un caz tocmai din vapori de apă, sau ca cerul acoperit de nori să nu prevestească precipitații. Pe de altă parte însă este evident că ceea ce designăm prin termenul de nori este într-adevăr format din ceea ce designăm prin termenul de vapori de apă, și ceea ce designăm prin cer acoperit de nori într-adevăr deseori aduce cu sine ceea ce noi designăm prin termenul de precipitații.

Or numele norilor, a cerului acoperit de nori, a vaporilor de apă și a prevestirii

precipitațiilor au substituit aceste fenomene meteorologice arhicunoscute. Cu alte cuvinte, legăturile dintre faptele reale au intrat în domeniul logico-lingvistic. Așa că, vaporii de apă condensati în nori și caracterul acoperit al cerului în legătură cu precipitațiile s-au transformat din fapt real în fapt logico-lingvistic. Legăturile acestea se vor exprimate prin operațiile logice prezente în cele două propoziții, precum și în compunerea conjunctivă a celor două propoziții. Astfel coexistența vaporilor de apă cu norii și a cerului acoperit cu prevestirea precipitațiilor în realitate, ca fapte se surprinde din punct de vedere logic prin alăturarea conjunctivă a afirmațiilor despre aceste fapte.

Exemplul nostru concret satisface condiția unei legături seamnatice relevante între noțiunile prezente în cele două propoziții. Acesta face ca alăturarea conjunctivă a propozițiilor noastre să pară cât se poate de normală. Ce se întâmplă însă dacă această legătură relevantă lipsește? Astfel în următoarele două propoziții determinate:

Norii sunt formați din vaporii de apă. (p)

Calculatorul de buzunar efectuează operații aritmetice. (q)

alăturarea conjunctivă nu-și mai păstrează sensul avut anterior. Și acest exemplu este descriptibil din punct de vedere logic prin prima linie a tabelului de adevăr de definire a conjuncției (p & q). Adică, această propoziție conjunctivă este adevărată. Numai că ar părea cel puțin bizar dacă cineva ar alătura norii cu calculatoarele de buzunar și vaporii de apă cu operațiile aritmetice. Reiese credem, clar că logica propozițiilor nu poate instrumenta analiza acestei situații.

Putem deci concluziona că există serioase neajunsuri ale aplicării conceptelor de funcție propozițională și funcție de adevăr în logică. Alternativa ce stă în fața noastră este de-a conferi un nou sens legăturilor constante care iau naștere între propoziții determinate. Acesta ar putea fi cel de operator logic. Ne-am folosit și până acum de acest concept, fără însă să-i determinăm semnificația exactă. Vom introduce deci, conceptul de operator logic cu următoarea definiție:

(D₃) Prin operator logic înțelegem modalitățile constante de-a pune în legătură conținuturi informaționale variabile.

3. Sursa obiectuală a operatorilor logici. Una dintre sursele posibil de identificat a operațiilor logice se află în realitatea obiectuală. Cazul extrem al identificării operatorilor

logici în realitatea obiectuală se reîntâlnește în opera lui Hegel. Aici logicul și onticul se suprapun. Astfel diferențele dintre operațiile de natură logică și transformările ce au loc în lumea obiectuală dispar. Consecința este că studiind logicul se studiază implicit existentul și invers.

Poziția hegeliană s-a dovedit însă nesustenibilă. Aceasta cel puțin pentru următoarele argumente: în această concepție logica devine ontologie și invers; practic se anulează legătura indisolubilă dintre logic și lingvistic; se extinde nepermis sfera noțiunii de raționalitate umană.

Concepția mai apropiată de noi, care dorește deliberat să identifice formarea operatorilor logici în lumea obiectuală este cea a lui J. Piaget. În a sa teorie epistemologică, numită genetică, urmărește geneza cunoașterii. Urmărirea are loc pe parcursul ontogenezei. Epistemologia piagetiană este genetică, deoarece este mânăată de convingerea că formele cunoașterii, chiar și cele mai evolute (fizica, matematica etc.) se înrădăcinează în structurile cognitive individuale. Ultimele având un rol adaptativ se pot surprinde prin conceptul de inteligență. Astfel devenirea individuală a inteligenței identificată și înțeleasă atrage după sine identificarea și înțelegerea cunoașterii însăși.

Procesul adaptării, la rândul lui este descompus de Piaget în două procese distincte: asimilarea și acomodarea (J. Piaget, 1971). Prin asimilare copilul interiorizează mediul (în special cel obiectual). Iar acomodarea apare ca proces prin care copilul se exteriorizează, răspunde la "provocările" mediului (în special obiectual).

Astfel drept urmare a unui proces evolutiv copilul ajunge de la inteligența senzorio-motrică la capacitatea de-a efectua operații logice ipotetico-deductive, formale. Inteligența sa devine astfel din inteligență concretă, inteligență formală, descriptibilă în termenii logicii propozițiilor și a logicii predicatelor. Procesul este unul de construire (autoconstruire) a realului prin permanenta modificare a instrumentarului cognitiv care participă la această construire. Astfel schemele cognitive angajate în autoconstruirea realului filtrează și seriază asimilarea și acomodarea (M. Platelli-Palmarini, 1988). Însă în procesul continuu al ontogenezei inteligenței sunt delimitabile anumite stadii ale evoluției. Procesul evolutiv se oprește odată cu capacitatea de-a opera ipotetico-deductiv, când gândirea este deja reversibilă și tranzitivă. Atât stadiul final cât și stadiile intermediare ale construirii schemelor cognitive sunt descriptibile în termenii logicii.

Studiile piagetiene, în ceea ce privește operațiile logice, elemente componente

fundamentale ale schemelor cognitive, au demarat în 1949 prin elaborarea unui "Tratat de logică operatorie" (J. Piaget, 1991). Cartea este centrată pe conceptele de operație, operație interpropozițională și operație intrapropozițională. Toți acești termeni sunt introduși prin definiții precise:

"Definiția 10. - Vom numi "operație" transformarea reversibilă a unei structuri (definiția 5) într-o altă structură, fie prin modificarea "forme", fie prin substituie în planul "conținutului" (op. cit. p.55).

Definiția 10, precum se vede face trimitere la conceptul de structură. Iată definiția ei:

"Definiția 5. - Vom numi "structură" orice legătură logică susceptibilă de-a juca alternativ sau în mod simultan rolul de formă și rolul de conținut"(op. cit. p.44).

Înțelegând prin operații logice factori de formă și conținut modificatoare de structuri, Piaget accentuează, în conformitate cu concepția sa constructivistă, tocmai acele elemente "tampon" ale intelectului care sunt capabile de automodificare. Prin formal logic el înțelege un "proces continuu de formalizare" (p.44) a cărei sursă este obiectual-individuală, iar a căruia nivel ierarhic ultim este nedecis. Sursa obiectual-individuală, la rândul ei ia naștere prin acțiune logică asupra sa. El este conținutul "ultim" extralogic și relativ asupra căruia acționează forma logică. Astfel formele logice structurate și structurante pendulează între un nivel "ultim de jos", individual obiectual (construit și el prin forme logice) și un nivel "ultim de sus" nedecis.

Disecarea atât de tranșantă în concepția piagetiană a formei și conținutului face ca forma constantă a legăturilor logice între conținuturi variabile să apară echivocă. Problema aceasta, în esență aristotelică, a fost soluționată de logica simbolică prin introducerea conceptului de funcție. Deși soluția aceasta are dezavantajele amintite deja, totuși vechea problemă a logicii tradiționale nu se mai repune în acești termeni.

În tratatul său, Piaget utilizează pentru conceptele de funcție propozițională și funcție de adevăr conceptele de "operații intrapropoziționale" și "operații interpropoziționale". Să urmărim definițiile lor:

"Definiția 2. - Va fi numită "operație interpropozițională" orice compunere care permite să se construiască, cu ajutorul unor propoziții oarecare p, q, r , privitor la care nu cunoaștem decât valorile lor de adevăr sau de fals, alte propoziții bine determinate și caracterizate, respectiv, prin diverse combinații posibile numai ale valorilor de adevăr" (op. cit. p.40), și mai departe:

"Definiția 3. - Vom numi "intrapropoziționale" operațiile care permit să se descompună o propoziție în elemente (această descompunere putând fi de diferite grade de detaliu) și să se construiască propoziții noi determinate de transformările acestor elemente; valorile de adevăr și de fals ale propozițiilor astfel generate rezultând din combinările între elemente, ele insele" (op.cit. p.40).

Ambele definiții prezintă serioase curențe din punct de vedere logic. Astfel nici Definiția 2, nici Definiția 3 nu aplică consecvent conceptul de funcție în conținutul său. În Definiția 2 nu se specifică codomeniul funcției de adevăr, iar în Definiția 3 se indică drept codomeniu valorile de adevărat și fals. Apoi, conceptul de funcție în ambele cazuri este folosit într-un sens constructivist, fără să se ia în considerare faptul că acest concept are rolul de a pune în legătură sau a stabili corespondențe și nu de a institui ierarhii. Interpretarea ca progres, sau ca evoluție nu-și are locul aici. Și în fine, ambele definiții iau în considerare propoziții determinate, deci concrete, cu un conținut informațional dat, fără un înțeles clar al variabilei.

Demersul piagetian, început cu elaborarea unei logici operatorii a continuat prin experimentarea la copiii de diferite vârste a apariției operațiilor logice, a structurării lor și a raporturilor interstructurale. Cartea dedicată acestor experimente se intitulează "De la logica copilului la logica adultului" (J. Piaget, 1967). Aici, printr-un șir de experimente de natură fizică, copiii de diferite vârste trebuie să rezolve anumite situații problematice.

Spre ilustrare prezentăm pe scurt experimentul descris în Capitolul VIII: Constanța mișcării în plan orizontal. Experimentatorii au utilizat un mecanism cu arc, care pe un plan orizontal pune în mișcare o bilă. Știm că dacă asupra bilei nu acționează nici o forță exterioară, atunci impulsul inițial dat de arc va determina o mișcare rectilinie uniformă a bilei. Acest lucru însă nu se întâmplă așa deoarece, frecarea, greutatea bilei, denivelările planului etc. vor determina oprirea bilei. Copiii au trebuit să explice tocmai oprirea bilei. Ei au putut să înțeleagă și să explice fenomenul opririi bilei dacă au reușit să parcurgă următorul raționament. Dacă simbolizăm cu:

p - faptul încetinirii și opririi,

q - frecarea,

r - rezistența aerului,

s - denivelările planului și cu

t - eventuala abatere de la orizontal,
atunci raționamentul ce trebuie parcurs de copii pentru a înțelege și explica constanța mișcării este următorul:

$$p \rightarrow (q \vee r \vee s \vee t \dots).$$

Și invers, pentru a explica și înțelege neîncetinirea și neoprirea bilei trebuie să existe capacitatea de-a efectua următorul raționament:

$$(\bar{q} \& \bar{r} \& \bar{s} \& \bar{t} \& \dots) \rightarrow \bar{p}.$$

Copiii ajung să efectueze raționamentele de mai sus în măsura în care au parcurs toate cele patru etape ale dezvoltării ontogenetice cognitive: etapa senzorio-motorică (0-2 ani), etapa preoperatorie (3-6 ani), etapa operațiilor concrete (7-10 ani) și etapa operațiilor formale (11-15 ani). Așadar sunt capabili de aceste raționamente doar în măsura în care au ajuns în stadiul operațiilor formale, unde se află în posesia instrumentelor oferite de logica propozițiilor. Cu alte cuvinte sunt în posesia tuturor celor 16 operatori logici binari, iar dintre ei, în special în posesia celor booleeni.

În concepția piagetiană sursa operațiilor logice inter- și intrapropoziționale care fac posibile raționamentele formale se află în asimilarea cognitivă a raporturilor existente între obiecte și fenomene. Chiar și în experimentul prezentat spre ilustrare, faptele (oprirea, frecarea etc.) sunt trecute în domeniul logic prin simpla simbolizare, așa că, simbolurile în cauză designează faptele însăși. În consecință faptele sunt identificate cu expresiile lor propoziționale. Iar dacă faptele se identifică cu expresiile lor verbale (propoziționale), atunci având la îndemână teoria logică preelaborată (logica operatorie), nu avem decât să identificăm ceea ce este prezent în teoria noastră logică, cu ceea ce există ca raport interobiectual sau interfenomenal. Astfel devine inevitabil să ajungem de la raporturi obiectuale la logica pe care o cunoaștem deja, sau să dorim să găsim cu tot dinadinsul în raporturile obiectuale tocmai teoria noastră logică preexistentă. Și iată cum putem deveni din raționalist constructivist un adept al teleologiei.

Această consecință ultimă este atrasă după părerea noastră de următoarele carențe: neluarea în considerare, la modul serios și profund, a legăturii indisolubile dintre logic și lingvistic, a prezenței logicului în limbaj, și de aici a raporturilor complexe de natură semantică; dacă logicul-formal se construiește, atunci este cel puțin miraculoasă unitatea,

constanța și universalitatea acestuia; raporturile interobiectuale și cele inter- și intrapozitionale se suprapun; dacă logicul și lingvisticul sunt indisolubil legate, atunci lingvisticul aduce cu sine o serie întreagă de elemente culturale, sau mai general spus, sociale, care social, la rândul lui poate fi o sursă a logicului formal. Acest din urmă aspect al operațiilor logice este în totalitate neglijat de concepția piagetiană.

4. Sursa socială a operatorilor logici. A doua sursă identificabilă a operatorilor logici o reprezintă socialul. Să încercăm deci să căutăm în această arie a investigațiilor care este una sociologică.

Secolul XX a adus cu sine conturarea unei ramuri a sociologiei axată pe studiul cunoașterii (cunoștințelor). Sociologia cunoașterii este definită de Lewis A. Coser în *Encyclopedia of Social Sciences* astfel: "acea ramură a sociologiei, care studiază raportul dintre gândire și societate, care se ocupă cu condițiile sociale și ontice ale cunoștințelor". Și mai departe: sociologia cunoașterii nu studiază doar sfera cognitivă ci "practic întreaga scală a produselor intelectuale - sisteme filosofice, ideologii, doctrine politice și gândirea teleologică. În toate aceste domenii, sociologia cunoașterii dorește să stabilească legătura între idei și geneza lor, precum și a cadrelor istorice ale difuzării sociale."

Originea acestui tip de preocupări se află în lucrările lui E. Durkheim și în special în "*Les formes elementaires de la vie religieuse*" (E. Durkheim, 1985). Pentru Durkheim multe dintre conceptele fundamentale ale științei (ex. forță, spațiu, cauzalitate) și practici de clasificare derivă direct din experiența socială. El afirmă că ideea de gen și specie, concepte ale logicii tradiționale, sau mai general cel de ordine logică a clasificării, derivă din existența grupurilor sociale, din ierarhia lor. Și se rezumă cam la atât. Ancorarea socială a operațiilor logice este o problemă nepusă de concepția durkheimiană. Chiar și derivarea ierarhiei conceptelor de gen și specie din ierarhia socială mi se pare o idee nefecundă, pe undeva similară cu ideea sursei obiectuale, numai că de această dată faptele sociale sunt privite ca obiecte.

Lucrarea lui Durkheim, apărută inițial în 1895 a avut totuși meritul de-a fi atras atenția asupra legăturii dintre logic și social. Robert Merton sintetizează astfel ipotezele lui Durkheim: 1) diferențele interculturale ale categoriilor și regulilor logice demonstrează dependența lor socială; 2) noțiunile ce se integrează în limbajul individual se referă la lucruri

asupra cărora nu există experiență individuală; 3) acceptarea sau respingerea noțiunilor nu depinde doar de validitatea lor obiectivă ci și de compatibilitatea lor cu concepțiile dominante (cf. R. Merton, 1964, cap. XII).

În concepția lui R. Merton (loc. cit.) nașterea sociologiei cunoașterii se fondează pe următoarea ipoteză: "adevărurile au o condiționare socială ... trebuie să le corelăm cu acele societăți determinate istoric care le-au generat". În dorința de concretizare a acestei ipoteze și în intenția de-a oferi metode de identificare și înțelegere, R. Merton elaborează o schemă de analiză a sociologiei cunoașterii compusă din 5 axe principale: 1) Unde se află baza existențială a produselor spirituale? 2) Care dintre produsele spiritului să fie analizate sociologic? 3) În ce raport se află produsele spirituale cu baza existențială? 4) De ce există acest raport? Care sunt funcțiile manifeste și latente ale produselor spirituale determinate de baza existențială? 5) Cum iau naștere raporturile amintite dintre baza existențială și cunoaștere.

Într-un mod similar identifică A. Eraly sarcina sociologiei cunoașterii "Sociologia cunoașterii va avea deci drept sarcină de-a reconstitui, pe baza condițiilor sociale date, intenționalitatea care guvernează adoptarea unei forme de gândire (rasismul, raționalitatea mercantilă, cultul inițiativei libere, marxismul ortodox, etc.), preferabil a celorlalți" (A. Eraly, 1988-1989, p.113).

Toți cei trei autori citați preconizează prin intermediul sociologiei cunoașterii să afle un răspuns la probleme vizând cele mai răspândite idei și noțiuni în societate, a genezei lor determinate de anumite structuri sociale, eventual la problema validării interindividuale sau interculturale a adevărilor. Din această cauză problema formei logice, eventual a formei inferențiale de obținere a cunoștințelor, problema validării sociale tocmai a acestor forme inferențiale nu este pusă, și deci nici nu este soluționată.

Într-un interesant studiu A. Gellaty pune problema intervenției socialului în generarea formei logice într-un mod inedit. Analiza lui se axează pe influențele sociale care se exercită în dezvoltarea logicii și a spiritului (A. Gellaty, 1985).

După părerea sa în privința sursei formei logice se pot identifica două poziții distincte: una a relativismului, reprezentată de școala de sociologia cunoașterii de la Edinburgh (B. Barnes, D. Bloor), iar alta a psihologiei cognitive reprezentată de J. Piaget și J. Fodor. Poziția relativistă afirmă că în măsura în care există forme de raționare universal acceptate, acestea

nu au o explicație empirică, ci una cauzală. Cauza este specifică cultural. În schimb poziția psihologiei cognitive este determinată de acceptarea existenței unei logici mentale. Astfel modul structurării spiritului uman determină capacitatea efectuării unor raționamente valide. Tocmai acest mod al structurării este numit "logică mentală". Diferența între Piaget și Fodor constă în modul conceperii genezei acestei logici mentale. La Piaget ea se construiește, iar la Fodor este înăscut, dar la ambii se supune unor teste empirice.

Concluzia lui Gellaty este că schemele inferențiale nu pot fi regăsite în natură. Ele sunt categorii sociale cu ajutorul cărora noi interpretăm lumea. Dar dacă sunt categorii sociale, atunci trebuie să intrăm în posesia lor prin sursele sociale ale comunicării și învățării. Și iată ce scrie în acest sens un logician de talia lui W.O. Quine: "Putem spune despre teoria lingvistică a adevărilor logice următoarele: noi învățăm logica odată cu însușirea limbii. Dar această circumstanță n-o deosebește de acea enormă arie a cunoștințelor cotidiene, pe care îndeobște le denumim cunoștințe empirice. Nu avem posibilitatea să distingem tranșant acele cunoștințe care se referă la cunoașterea limbii, de cele care merg în spatele lor" (W. O. Quine, 1970, p.100). Și mai departe: "Adevărurile logicii își datorează adevărul trăsăturilor determinante ale realității. Iar aceste trăsături se reflectă într-un fel în limba noastră, altfel într-o altă limbă și iarăși altfel în gramatica și vocabularul adiacent unei a treia limbi" (op. cit. p.95).

Remarcile lingvistului E. Benveniste, mânduite de un antropolog dau naștere unei sublinieri a ceea ce a afirmat Quine. Iată cuvintele antropologului: "Și nu există oare, cum sugerează Emile Benveniste, o relație indisociabilă între limbă și gândire? Tocmai spre o astfel de problematică ne îndrumă pașii lingvistul francez în celebrul capitol intitulat "Categoriile gândirii și categoriile limbii" din *Probleme de lingvistică generală* (1966, Paris, vol.I, cap.V). Comentând lista categoriilor logice din cea de-a patra carte a *Categoriilor* lui Aristotel, Benveniste pune în lumină ireductibilitatea lingvistică (și deci culturală) a logicii aristotelice, care, în consecință, nu poate avea nici o pretenție de universalitate atâta timp cât grija analitică pe care ea o propune nu e decât aceea a gramaticii grecești..." (Cl. Karnouh, 1994, p.113).

5. Sursa logico-lingvistică a operatorilor logici. Să încercăm în continuare să parcurgem elementele unei concepții inedite în ceea ce privește raportul dintre logic și ontic,

logic și lingvistic. Această concepție este cea a lui Stanislaw Leśniewski, membru proeminent al școlii de logică de la Varșovia. Prima dificultate cu care ne confruntăm este aceea că Leśniewski n-a publicat decât 8 studii în viața lui, caracterizate printr-o maximă rigurozitate și concizie. Pe de altă parte manuscrisul volumului cu lucrările reunite ale lui Leśniewski, pregătit pentru tipar de către Jerzy Slupecki a fost distrus la sfârșitul celui de-al doilea război mondial de către bombardamentele germane. Din această cauză moștenirea leśniewskiană a supraviețuit în special prin scrierile colaboratorilor și discipolilor.

Leśniewski a elaborat trei teorii: mereologia, în perioada 1914-1917, ontologia între anii 1919-1921 și prothotetica în 1923.

Mereologia ca și teorie a părții și a întregului nu presupune existența entităților abstracte. La el clasele și clasele claselor sunt relații ale întregului și a părții. În înțelesul leśniewskian clasa este o totalitate de indivizi. Trăsăturile clasei sunt cele determinate ale elementelor componente, astfel neexistând nici o diferență între trăsăturile elementelor și clasa de care aparțin. Deci, din moment ce clasele și clasele de clase au aceleași trăsături determinate de elementele lor componente, nici paradoxele teoriei mulțimilor nu iau naștere (Apud G. Havas Katalin, 1983, pp.255-261).

Protothetica este probabil cea mai comprehensivă logică a propozițiilor care a fost vreodată elaborată. El cuprinde în mare parte calculul clasic al propozițiilor. Variabilele functoriale ale prothoteticii pot fi înlocuite cu constantele functoriale ale calculului propozițional. Aici termenul de functor designează atât conectori propoziționali (dacă ... atunci, sau, și), cât și operații matematice (+, -, X)(Apud Czeslaw Lejewski, 1958).

Ontologia se construiește pe Protothetică. Ontologia este cel mai comprehensiv calcul al numelor care în linii generale cuprinde: logica tradițională într-o formă modernizată, și părți ale calculului predicatelor, calculul claselor, calculul relațiilor, incluzând teoria identității. Denumirea teoriei drept ontologie este lipsită de sensul metafizic al termenului. Din această cauză atât J. Slupecki, cât și C. Lejewski consideră mai adecvată denumirea de calcul al numelor. Aceasta deoarece cele mai caracteristice expresii ale sale aparțin categoriei semantice a numelor, pe când Protothetica conține expresii aparținătoare categoriei semantice ale propozițiilor (ibidem).

Conceptele fundamentale ale Prototheticii și ale Ontologiei sunt cele de *categorie semantică* și *functor*. "Categoriile semantice fundamentale sunt cele de propoziții și nume"

(J. Slupecki, 1955). Numele, indiferent că designează un lucru, o clasă de lucruri, sau nu designează nimic, aparțin aceleiași categorii semantice. Prin aceasta teoria lui Leśniewski diferă de sistemele logice de tipul Frege-Russell. În acestea din urmă numele proprii și numele generale aparțin, primele expresiilor individuale, cele de-al doilea predicatelor. O altă diferență a sistemelor leśniewskiene constă în faptul că utilizarea în propoziții a numelui unui lucru nu atrage după sine acceptarea existenței lucrului. Cu alte cuvinte sistemele leśniewskiene *nu suferă consecințele importului existențial*.

Functorii sunt expresii care nu se includ în rândul categoriilor semantice. Deci, acest limbaj va cuprinde următoarele elemente: categoriile semantice, functorii și cuantorii. Numărul funcțiilor nu este limitat. Condiția este doar ca ei să fie introduși prin definiții. Pentru Ontologia lui Leśniewski cele mai caracteristice expresii aparțin categoriei semantice a numelor, iar pentru Protothetică aparțin categoriei semantice a propozițiilor. Cu alte cuvinte argumentele funcțiilor sunt expresii care aparțin categoriei semantice a numelor sau categoriei semantice a propozițiilor. Mai explicit principalele tipuri de funcții sunt:

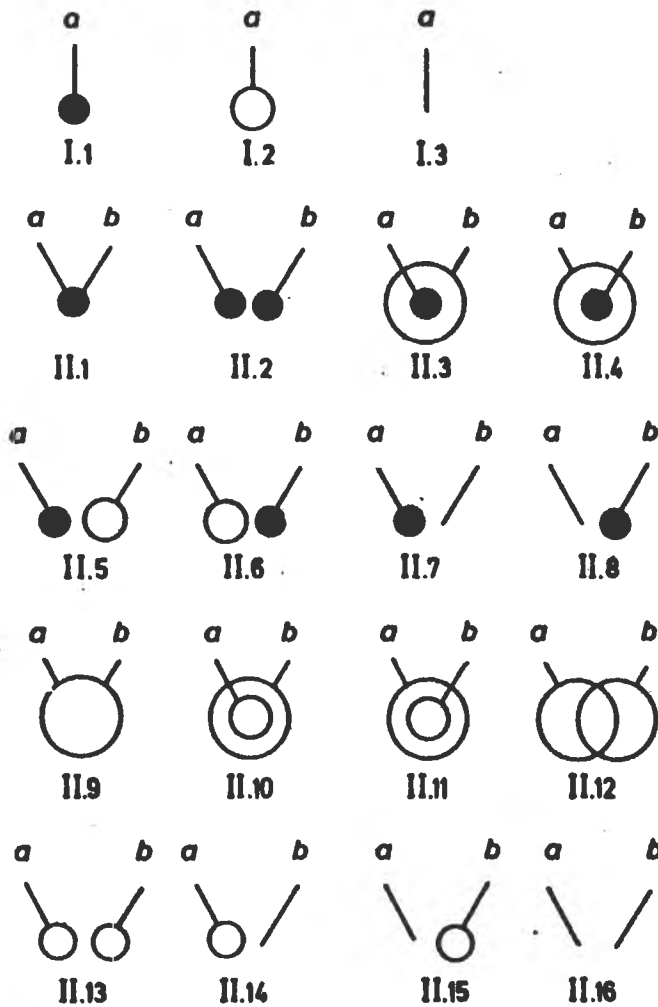
1. Funcții nume-formante, formează nume din nume. Ex. din tată, tatăl lui..., mâner, mânerul lui ...;

2. Funcții propoziții-formante:

- formează propoziții dintr-un singur nume. De ex. din muncă, muncește;
- formează propoziții din două nume. Ex. este mai mare decât...;
- formează propoziții din propoziții. Ex. și, sau.

Astfel ni se dezvăluie, prin conceptul de functor un mecanism capabil să opereze atât asupra numelor cât și asupra propozițiilor.

Enunțarea tipurilor de funcții demonstrează că ei se ierarhizează. Pentru a determina precis nivelele acestei ierarhii J. Slupecki (1955) a introdus conceptul de ordin al funcțiilor. Astfel "Functorul de ordinul I este orice functor a cărui argumente aparțin categoriei numelor. Acest tip de functor poate fi propoziție-formantă sau nume-formantă; poate fi constantă sau variabilă". În termeni generali: "Functorul de ordinul k este orice functor a cărui argumente aparțin ori categoriei numelor, ori altui functor cu ordinul nu mai mare de k-1, iar unul dintre argumente este până la urmă de ordinul k-1". În consecință doi funcții pot fi de același ordin dacă aparțin aceleiași categorii semantice, iar numărul argumentelor este egal.



Tab. 1. Tabelul ontologic

Pentru determinarea semnificației functorilor C. Lejewski (1958) a recurs la o soluție ingenioasă. Procedeeul este acela de-a construi un tabel, numit tabel ontologic, care prezintă analogii cu tabelele de adevăr ale funcțiilor propoziționale. Lejewski distinge:

I. nume nedistribuite, care denumesc doar obiecte singulare (ex. Lună, Socrate)

II. nume distribuite, care denumesc mai mult de un obiect (ex. satelitul lui Jupiter, corp greu)

III. nume fictive, expresii care se comportă ca și nume distribuite sau nedistribuite, dar care nu denumesc nimic (ex. Pegas, Centaur)

Diagramele numerotate cu I ale tabelului servesc la ilustrarea statutului semantic a numelor singulare, iar cele numerotate cu II (1-16) a perechilor de nume. În aceste diagrame Euler carcul închis la culoare reprezintă un obiect unic, cercul deschis la culoare obiecte denumite de un nume distribuit, iar numele fictive sunt reprezentate fără cerc.

Apoi C. Lejewski selectează din vocabularul ontologiei câțiva functori pentru a determina semnificația lor. Spre ilustrare am selectat functorul incluziunii.

1. *Functorul incluziunii singulare* apare în expresii ca "a**b**" (a se citi: a este b). O propoziție de acest tip va fi adevărată dacă și numai dacă diagramele II.1 sau II.3 ilustrează statutul semantic a lui "a" și "b". Altfel va fi falsă.

2. *Functorul incluziunii tari* apare în expresii de tipul "a<b" (a se citi: fiecare a este b). Propozițiile de acest tip vor fi numite adevărate dacă și numai dacă una dintre diagramele II.1, II.3, II.9, II.10 ilustrează statutul semantic al numelor "a" și "b". Altfel va fi falsă.

3. *Functorul incluziunii slabe* apare în expresii ca "a**c**" (a se citi toți a sunt b). Propoziția de acest tip va fi numită adevărată dacă și numai dacă una din diagramele II.1, II.3, II.8, II.9, II.10, II.15, II.16 ilustrează statutul semantic al numelor "a" și "b". Altfel va fi falsă.

Analiza demersului lesniewskian ne îndreptățește la tragerea câtorva concluzii:

1. Faptul că sistemele sale nu au un import existențial, demonstrează că existența este distinctă de limbă, sau că limba și existența nu au nimic în comun.

2. Dat fiind 1., ontologia se poate construi dacă, situându-ne într-o limbă, pe acesta îl adoptăm în raport cu o altă limbă. Deci, în cele din urmă ontologia se va referi la această limbă.

3. Pentru a face univoc orice discurs ontologic există o singură alternativă: cea a definițiilor riguroase, netautologice. Caracterul netautologic impune elaborarea unei alte limbi la care să ne referim, deoarece la realitatea obiectuală însăși nu ne putem referi.

4. Poate oare fi ocolit solipsismul? Pare că doar într-un singur mod: admiterea tautologicului wittgensteinian.

5. Ontologia care ia naștere astfel este una formală (Vito F. Sinsi (1983), Peter Simons (1983), Barry Smith și Kewin Mulligan (1983)).

BIBLIOGRAFIE

1. Balaig, Mircea (1978), *Logica simbolică*, Cluj-Napoca.
2. Botezatu, Petre (1983), *Constituirea logicii*, Editura științifică și enciclopedică, București.
3. Durkheim, Emile (1985), *Les formes elementaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris.
4. Eraly, Alain (1988-1989), *La sociologie de la connaissance*, Press Universitaire de Bruxelles.
5. Gellaty, Angus (1985), *A logika és a szellem fejlődésében érvényesülő társadalmi hatások*, Filozófiai Figyelő, 3.
6. Havas, G. Katalin (1983), *Gondolkodás, nyelv és valóság a logikában*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
7. Inhelder, Barbel, Piaget, Jean (1967), *A gyermek logikájától az ifjú logikáig*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
8. Sills, D. L. (ed.)(f.a.), *International Encyclopedia of Social Science*, The Macmillan Co. and The Free Press, vol.8.
9. Karnoouh, Claude (1994), *Adio diferenței*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.
10. Lejewski, Czesław (1958), *On Leśniewski's Ontology*, in *Ratio*, vol.1, nr.2; in *Leśniewski's Systems* (ed. by J.T.J. Szrednicki, V.F. Rickey), Martinus Nijhoff Publishers, Ossolineum House of the Polish Academy of Sciences, The Hague, Wrocław, 1984.
11. Mérró, László (1989), *Észjárások*, Akadémiai Kiadó, Oprimum Kiadó, Budapest.
12. Merton, Robert (1964), *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, cap.XII.
13. Piaget, Jean (1971), *Biologie și cunoaștere*, Editura Dacia, Cluj.
14. Piaget, Jean (1991), *Tratat de logică operatorie*, E. D. P., București.
15. Piatelli-Palmarini, Massimo (1988), *Teorii ale limbajului. Teorii ale învătării*, Editura Politică, București.
16. Pólos, László, Ruzsa, Imre (1988), *Bevezetés a logikába*, Tankönyvkiadó, Budapest.
17. Quine, Willard Orman (1970), *Philosophy of Logic*, Prentice Hall Inc., London.
18. Simons, Peter (1983), *A Leśniewskian Language for the Nominalistic Theory of Substance and Accident*, in *Topoi*, vol.2, nr.1.
19. Sinsí, Vito S. (1983), *The development of Ontology*, in *Topoi*, vol.2, nr.1.
20. Slupecki, Jerzy (1955), *S. Leśniewski's Calculus of Names*, in *Studia Logica*, vol.III, in *Leśniewski's Systems* (ed. by J.T.J. Szrednicki, V. F. Rickey), Martinus Nijhoff Publishers, Ossolineum House of the Polish Academy of Sciences, The Hague, Wrocław, 1984.
21. Smith, Barry, Mulligan, Kelvin (1983), *Framework for Formal Ontology*, in *Topoi*, vol.2, nr.1.
22. Szrednicki, Jan, Surma, Stanislaw J., Barnett, Dene I. (eds)(1984), *Collected Works of Stanislaw Leśniewski*, Synthese Library, D. Reidel Publishing Co., Dordrecht-Boston/Warsawa.

A KATEGÓRIKUS SZILLOGIZMUS ÉRVÉNYES MÓDOZATAINAK GRÁFELMÉLETI VIZSGÁLATA

DIMÉN László

ABSTRACT.- The Validity of Modes in Categorical Syllogism. An Approach about Theory of Graphs. As is it well known there are 256 moods of categorical syllogism. But out of these only 24 are valid. The problem is how to get from the possible to the valid ones. The aim of this study is to answer this question by using some elements of theory of graphs.

Bevezetés. A kategórikus szillogizmusoknak 256 lehetséges módozata van, de ezek közül csupán 24 érvényes. Felmerül a kérdés, hogy miként juthatunk el a lehetségesektől az érvényesekig. A probléma megoldásához felhasználom a gráfelmélet néhány alapfogalmát, de ugyanakkor szükségesnek tartom feleveníteni az olyan hagyományos logikai ismereteket is, amelyek nélkül a probléma tárgyalása önmagában érthetetlen lenne.

1. A gráfelmélet néhány alapfogalma. A gráfnak több definíciója létezik. A legtöbb megfogalmazás a halmazelméleten alapszik, viszont ezt megkerüli Oystein Ore meghatározása:

" A gráf olyan egyszerű geometriai ábra, amely pontokból és olyan vonalakkól áll, amelyek egyes pontokat összekötnek¹".

A pontokat a gráf csúcsainak, a vonalakat pedig a gráf éleinek hívják.

Útnak nevezzük az élek olyan sorozatát, amelyben a két szomszédos él egyik végpontja közös. Körről beszélünk, ha létezik a gráfban olyan út, amelynek a kezdőpontja és a végpontja azonos. Például gráfként fogható fel egy ország térképe, amely tartalmazza az ország vasúthálózatát is. Ebben az esetben a gráf csúcsait az ország helységei képezik, a gráf éleit pedig a két egymásutáni (vasút vonal menti) helységet összekötő sínpárok jelentik.

Összefüggő egy gráf, ha bármely két csúcsa között létezik legalább egy út.

Izolált pontnak nevezzük az olyan csúcsot, amelyből nem vezet él más csúcsba. Az előző példában tételezett gráf nem nevezhető összefüggőnek, mivel annak ellenére, hogy az ország összes helységét tartalmazza, vasút nyilvánvalóan nem halad át minden helységen.

¹ Oystein Ore (1962), *Theory of Graphs*, American Mathematical Society Providence, Rhode Island, 5. o.

Tehát ebben az esetben azok a helységek tekinthetők izolált pontoknak, melyeken nem halad át vasútvonal.

Most tekintsük gráfnak a Föld összes vasútvonalát. Ezt sem nevezhetjük összefüggőnek, mivel a földrészeket nem köti össze vasút és így léteznek olyan pontok a gráfban, amelyek között nincs út. Mit tekinthetnénk akkor összefüggő gráfnak akkor? A válasz: egy ország vasúthálózatát, amely csupán azokat a helységeket tartalmazza amelyeken vasút halad át.

A gráfelméletben meg szokás különböztetni részgráfot és algráfot. E megkülönböztetés C. Berge.(1969) példáján keresztül mutatnám be. Tekintsük gráfnak Franciaország helységeit összekötő utak összességét. Ebben az esetben Franciaország főútjait nevezhetjük részgráfnak és Normandia útjait pedig algráfnak. Tehát egy részgráfot úgy kaphatunk meg az eredeti gráfból, hogy elhagyunk belőle éleket.; az algráf esetén csúcsokat hagyunk el a hozzájuk tartozó élekkel együtt.

Ezzel eljutottunk ahhoz a gráfelméleti fogalomhoz - a fákhöz -, amelyet a vizsgálódásaink során majd felhasználunk. A fa olyan összefüggő, körmentes gráf, amely rendelkezik egy gyökérponttal. Azokat a csúcsokat amelyek a gyökérponttól (röviden: a gyökértől) a legtávolabb esnek - vagyis amelyekhez már nem tartozik más él - a fa leveleinek hívják. A többi csúcsot a fa csomópontjainak fogjuk nevezni. Mivel a fában nincsenek körök és összefüggő, ezért a gyökértől minden levélhez egy és csak is egy úton juthatunk el.

Egy csúcs élszámának nevezem azt a számot, amely azt jelöli, hogy az illető csúcsból hány él vezet tovább (a levelek fele).

Egy fa maximális élszámának annak a csomópontnak az élszámát tekintem, amelytől a legtöbb él vezet tovább. A maximális élszám függvényében megkülönböztetünk kétágú, háromágú, négyágú, ötágú stb. fákat.

Teljes fáról akkor beszélünk, ha minden csomópont élszáma azonos a fa maximális élszámával. Például egy teljes kétágú fa esetén minden csomópontból két él kell tovább vezessen. A kétágú (bináris) fa esetén e két élnek fontos szerepe lehet, ezért meg szokták különböztetni a jobb és a baloldali éleket (ágakat). Tekintsük magunkat a fa gyökerének, az első csomópontokat a szüleinknek, a második csomópontoknak a nagyszüleinket ... és így tovább. Így az őseinket ábrázolhatjuk egy teljes kétágú fában (kétágú miel senkinek sem lehet három szülege és teljes mert senkinek nem lehet csak egy szülege).

A teljes fáknak egy jellemző tulajdonsága, hogy minden szinten egyértelműen megmondható, hogy hány csomópont vagy levél van. Ha P -vel jelöljük az illető szint csomópontjainak a számát, k -val az illető szint számát és M -el a fa maximális élszámát, akkor a következő képlettel fejezhetjük ki a csomópontszámot egy adott szinten.:

$$P_k = M^k$$

Például a négyágú fa esetén a gyökér szintjén 1 (négy a nulladik hatványon), az első szinten 4 (négy az első hatványon), a második szinten 16 (négy a második hatványon) ... és így tovább.

2. Honnan származik az a kijelentés, hogy a kategórikus szillogizmusoknak 256 lehetséges módozata van? Kedjük a legelején, és pedig a kategórikus szillogizmus² meghatározásával: *A kategórikus szillogizmus* olyan következtetés, amely három terminusból és három kategórikus kijelentésből áll. Közülük kettő premissza és egy közös terminust tartalmaznak (középső terminus). A harmadik kijelentés a konklúzió, amely a másik két terminust a középső terminussal való viszonyuk alapján köti össze³.

A szillogizmus egy másik fontos jellemzője, hogy három és csak három terminust tartalmaz⁴. Ezek: a két szélső terminus (S , P) és a középső terminus (M). E terminusok a premisszákbán betölthetik mind a logikai szubjektum, mind a logikai predikátum szerepét, ebből kifolyólag a szillogizmusnak a következő négy alakzatáról beszélhetünk:

I.	II.	III.	IV.
$M - P$	$P - M$	$M - P$	$P - M$
<u>$S - M$</u>	<u>$S - M$</u>	<u>$M - S$</u>	<u>$M - S$</u>
$S - P$	$S - P$	$S - P$	$S - P$

A kategórikus kijelentések mennyiség szerint vagy egyetemesek vagy részlegesek;

² A továbbiakban csak szillogizmus.

³ I. Didilescu, P. Botezatu (1976), *Silogistica* (Teoria clasică și interpretările moderne), Editura didactică și pedagogică, București, 63 o..

⁴ Ez a megállapítás a szillogizmus általános szabályainak egyikében is megfogalmazódik.

minőség szerint pedig vagy állítóak vagy tagadóak. E két szempont együttes alkalmazásával a hagyományos logika a következő négy típusú kijelentést különbözteti meg:

- egyetemesen állító (A)
- egyetemesen tagadó (E)
- részlegesen állító (I)
- részlegesen tagadó (O).

Mint már mondtuk, a szillogizmusban három kategórikus kijelentés szerepel, amelyek tartozhatnak a fenti osztályozás bármely típusába.

3. Az érvényes módozat fogalma. Az érvényesség kapcsán két fogalomról kell még beszélnünk, és pedig a logikai helyességről és a tartalomról.

“Egy következtetés logikai helyessége független a benne szereplő állítások tartalmától, a szavak többségének jelentésétől, és csupán az előforduló logikai szavak jelentésétől, valamint a logikai szavak meghatározta szerkezetektől - az ún. logikai szerkezettől - függ”⁵.

A következtetéseket - amely majdnem minden logikai vizsgálat tárgya - attól függően, hogy milyenek a bennük szereplő mondatok minősége a következő négy alaptípusba sorolhatjuk:

- (a) igaz premisszákból igaz konklúzióhoz vezető következtetések;
- (b) igaz premisszákból hamis konklúzióhoz vezető következtetések;
- (c) hamis premisszákból igaz konklúzióhoz vezető következtetések;
- (d) hamis premisszákból hamis konklúzióhoz vezető következtetések;

A logika csupán azokkal a következtetésekkel foglalkozik, amelyek igaz premisszákból indulnak ki, és ezek közül is csak azokkal, amelyek igaz konklúzióhoz vezetnek, vagyis amelyek tartalmi szempontból is megfelelnek az elvárásoknak. Ennek alapján az érvényesség következő definíciójához jut(hat)unk: *Logikai szempontból érvényesnek nevezzük a*

⁵ PÓLOS László, Ruzsa Imre (1988), *Bevezetés a logikába*, Tankönyvkiadó, Budapest, 18 o.

következtetés mindazon módozatait, amelyek helyesek és igaz premisszák esetén igaz konklúziókhöz vezetnek.

Ha egy következtetésről nem mondható el, hogy érvényes akkor ez azonnal a logika keretein kívülre esik. Tehát az érvényesség fogalma mintegy lehatárolja a logikát, másképpen fogalmazva egy szűrőként működik, amely a lehetséges következtetések közül kirostálja azokat, amelyek nem tesznek eleget az érvényesség kritériumának.

4. Az elosztottság fogalma. E fogalom már nem az arisztotelészi logika sajátja, hanem a gondolatrendszer továbbfejlesztői vezették be a középkorban.

Az elosztottság (vagy el nem osztottság) mindig egy kijelentésben szereplő terminus tulajdonsága (lehet). Ha egy terminus a teljes terjedelmével vesz részt egy kijelentésben akkor *elosztottnak* nevezzük, ellenkező esetben *nem elosztottnak* (vagy el nem osztottnak).

A szillogizmusban kategórikus kijelentések szerepelnek, tehát az ilyen típusú kijelentéseket releváns vizsgálat tárgyává tenni. A kategórikus kijelentésekben két terminus szerepel: a logikai szubjektum (S) és a logikai predikátum (P).

A szubjektum az egyetemes kijelentésekben elosztott, mivel ezekben az *S egész* terjedelméről tudjuk, hogy vagy benne van a P-ben, vagy teljesen különbözik P-től. A szubjektum a részlegesekben nem elosztott, mert ezekben a szubjektum nem teljes terjedelmével vesz részt (Van olyan S ami P; Van olyan S ami nem P).

A predikátum a tagadó kijelentésekben elosztott, mert "tudjuk", hogy ezekben bizonyos *S-ek* (vagy éppen minden S) teljesen kívül van a *P egész* terjedelmén. Az állító kijelentések nem mondanak semmit arról, hogy a P milyen terjedelmével vesz részt a kijelentésben, ennek következtében el nem osztottnak nyilvánítjuk.

Mindezt a következő táblázatban foglalhatjuk össze

	S	P	
A	+	-	ahol + az elosztottságot - a nem elosztottságot jelöli.
E	+	-	
I	-	-	
O	-	+	

5. A szillogizmus általános szabályai. A középkor óta az e kérdéssel foglalkozó logikai munkákban eltérések mutatkoznak úgy a szillogizmus általános szabályainak számát tekintve, mint ezek megfogalmazását illetően.

A tanulmány központi problémáját tartva szem előtt e szabályok megfogalmazásainak tömkelegéből kiválasztok egyet⁶ és ezeket a szabályokat önkényesen csoportosítom.

Három csoportba sorolom a szillogizmus általános szabályait és a későbbiekben úgy hivatkozom rájuk (pl. az A.1-es szabály).

Az első szabálycsoport azokat a szabályokat tartalmazza, amelyek a szillogizmusban szereplő kijelentések mennyiségét és minőségét érintik, éspedig:

A.1. Két állító premisszából nem vonhatunk le tagadó konklúziót⁷.

A.2. Két tagadó premisszából nem lehet konklúziót levonni.

A.3. Ha egyik premissza tagadó, akkor a konklúciónak szükségképpen tagadónak kell lennie.

A.4. Két részleges premisszából nem lehet konklúziót levonni.

A.5. Ha egyik premissza részleges, akkor a konklúciónak szükségképpen részlegesnek kell lennie.

A második szabálycsoport azokat a szabályokat tartalmazza, amelyek a szillogizmusban szereplő terminusok elosztottságára / el nem osztottságára vonatkoznak:

B.1. A középső terminusnak legalább egyik premisszában elosztottnak kell lennie.

B.2. Egy terminus nem lehet elosztott a konklúzióban ha a premisszában nem elosztott⁸.

⁶ H. W. B. J o s e p h (1967), *An Introduction to Logic*, Oxford, At the Clarendon Press, 270-277 o.

⁷ E szabály J o s e p h megfogalmazásában a következőképpen hangzik: A konklúzió akkor és csupán akkor lehet tagadó, ha az egyik premissza tagadó ("The conclusion cannot be negative, unless one premiss is negative" H. W. B. J o s e p h I.m. 274.o.). Mivel a két megfogalmazás ekvivalens ezt a módosítást eszközölöm a könnyebb felhasználás érdekében.

⁸ Másképpen: Ha egy terminus a konklúzióban elosztott, akkor szükségképpen a premisszában is elosztottnak kell lennie.

A harmadik szabálycsoport egyetlen szabályt tartalmaz.

C.1. A szillogizmus három és csakis három terminust tartalmazhat.

A harmadik szabálycsoport létrejöttét a következő három tényező indokolja:

- a jelen vizsgálódás keretei között magától értetődőnek tekinthető
- a későbbiekben nem fogok hivatkozni rá
- nem sorolható az előző osztályok egyikébe sem.

6. Egy kis előretekintés. Most tekintsük a probléma megoldásának menetét. Minden alakzaton belül 64 módozat van és az alakzatok a szillogizmusban szereplő terminusok (S,P,M) elhelyezkedéséből keletkeztek. Viszont azt is tudjuk, hogy az első szabálycsoport szempontjából teljesen mindegy, hogy a terminusok hogyan rendeződnek el a szillogizmus premisszáiban, mert csupán a mennyiségre és minőségre vonatkoznak. E két megállapítást összevetve elmondhatjuk, hogy teljesen szükségtelen mind a 256 lehetséges módozatot alávetni e szabályoknak, (és) elegendő megvizsgálni 64 módozatot - elhanyagolva azt hogy melyik alakzathoz tartoznak és csupán a mennyiséget és minőséget tartva szem előtt. Ezenkívül még azt is elmondhatjuk, hogy ha egy alakzat érvénytelennek bizonyul e szabályok értelmében (vagyis függetlenül az alakzatoktól) akkor szükségszerűen érvénytelen bármelyik alakzaton belül is, ami nem jelent kevesebbet mint: ha így kizárunk egy alakzatot a 64-ből, akkor ezzel négy alakzatot zárunk ki a 256-ból. Ezt az óriási előnyt úgy fogom a probléma megoldásában felhasználni, hogy megvizsgálom az alakzatoktól független módozatokat, kizárom közülük az érvényteleneket, és a maradék (még nem érvénytelen) módozatokat behelyezem az alakzatokba, és az így nyert alakzatokat alávetem a második szabálycsoport szabályainak. Az említett előny abban is megnyilvánul, hogy bizonyos alakzatok nem minősülnek érvénytelennek mind az első, mind a második szabálycsoport értelmében⁹.

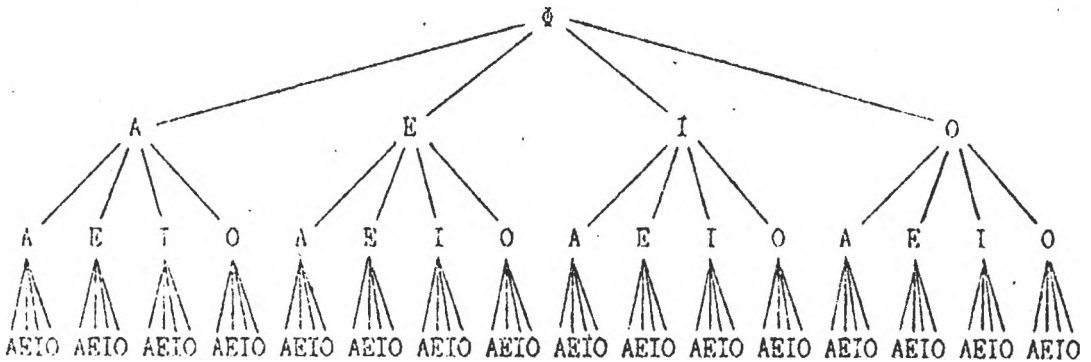
Tehát a probléma megoldásának menete a következő:

- ábrázolom az alakzatoktól független 64 módozatot egy fában,

⁹ Azonban még így sem küszöböldik ki az a hátrány, ami abból adódik, hogy bizonyos módozatok több szabály értelmében is érvénytelennek minősülnek, abban az esetben ha ezek a szabályok egy szabálycsoportba tartoznak.

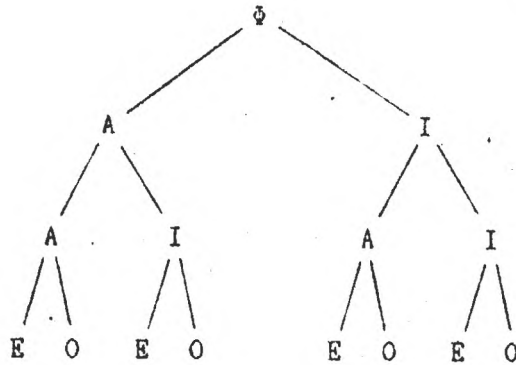
- alkalmazom rá az első szabálycsoport szabályait,
- a maradék módozatokat ábrázolom egy speciális fában,
- alkalmazom rá a második szabálycsoport szabályait.

7. Az első szabálycsoport alkalmazása. Az alakzatoktól független 64 módozatot ábrázolhatjuk egy teljes négyágú háromszintű fában, ahol a nulladik szint a fa gyökerét, az első szint a premissa maior típusát, a második szint a premissa minor típusát, a harmadik szint pedig a konklúzió típusát jelöli. Így a következő ábrához jutunk:

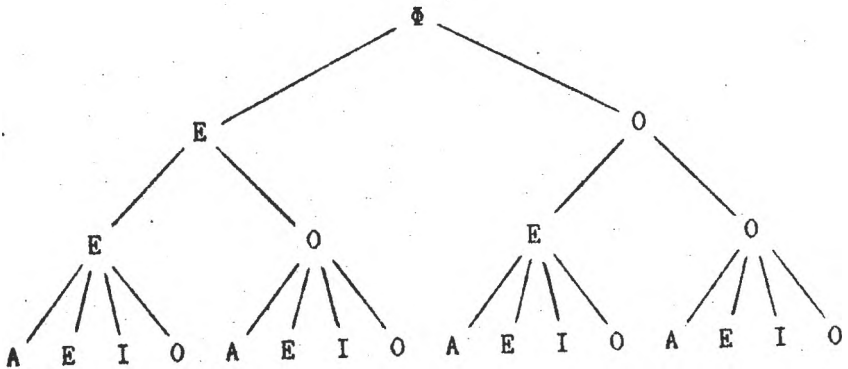


Ebben a fában megtalálhatjuk a 64 módozatot, ha a gyökértől elindulva minden lehetséges úton eljutunk a levelekhez. Most vizsgáljuk meg ezeket a módozatokat az első szabálycsoport követelményeit figyelembe véve:

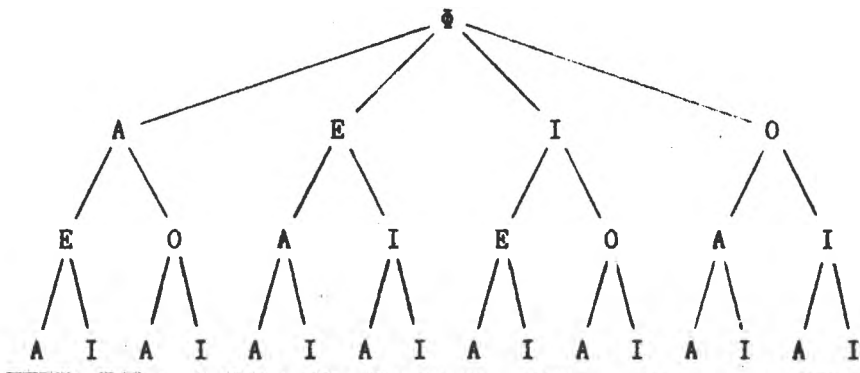
- az A.1 szabály értelmében ki kell zárjunk azt a 8 módozatot, amely két állító premisszából tagadó kopklúziót vonna le. Az így kizárt módozatokat a következő részében ábrázolhatjuk:



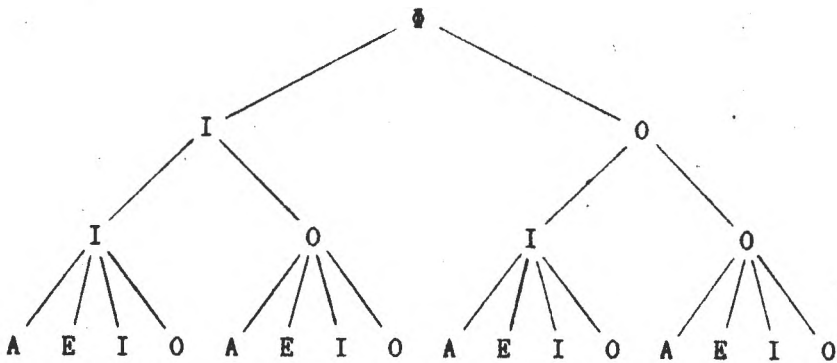
- az A.2 szabály szerint érvénytelennek minősül az a 16 módozat, amely két tagadó premisszából vonna le bármilyen konklúziót. Ezen módozatokat a következő részfa tartalmazza:



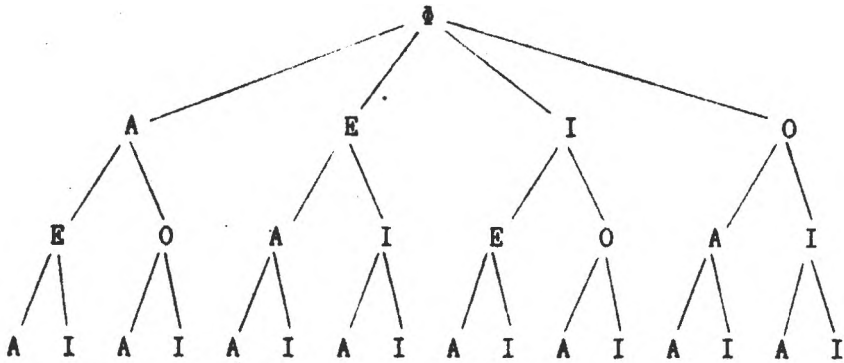
- az A.3 szabály alkalmazásának következtében ki kell zárunk azt a 16 módozatot, amelynek egyik premisszája tagadó és mégis állító konklúzióhoz vezetne. Ezen módozatok a következő részfában ábrázolhatók:



- az A.4 szabályt alkalmazva érvénytelennek kell minősítenünk azt a 16 módozatot amely két részleges premisszából vonna le bármilyen konklúziót. E módozatok az alábbi részében találhatóak:

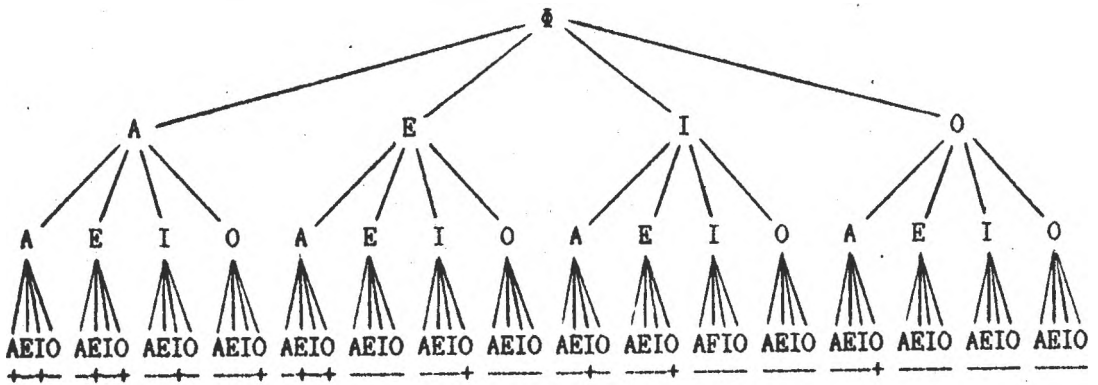


- az A.5 szabály értelmében ki kell zárunk azt a 16 módozatot, amelynek egyik premisszája részleges és ennek ellenére egyetemes konklúzióhoz vezetne. Ezek a következő részében ábrázolhatóak:

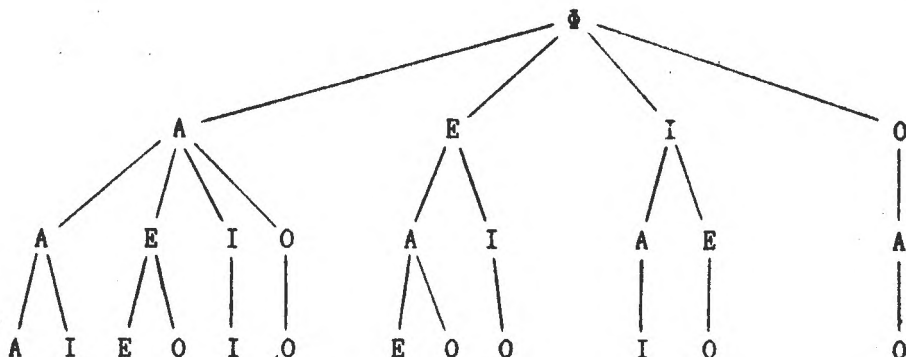


Kizárva ezeket a módozatokat, megmaradnak azok a még nem érvénytelen módozatok, amelyeket alá kell vetnünk a második szabálycsoport kritériumainak. Azonban előbb a megmaradt módozatokat "kell elhelyeznünk" az alakzatokban, ami azt jelenti hogy négyszer annyi módozat válik vizsgálat tárgyává, mint amennyi megmaradt.

Most nézzük meg, hány módozat maradt "ideiglenesen" érvényes az első szabálycsoport alkalmazása után? Összeadva a kizárt módozatok számait egy furcsa eredményhez jutunk: ugyanis 64 módozattól kizártunk 72-t. Ez az ellentmondás feloldódik, ha pontosabban megfigyeljük a kizárt módozatokat és észrevesszük hogy több (számszerűen 20) olyan módozat is van amely két szabály értelmében is érvénytelennek minősült. Ezeket az érvénytelen módozatokat ha bejelöljük az eredeti fába, akkor a következő ábrához jutunk:



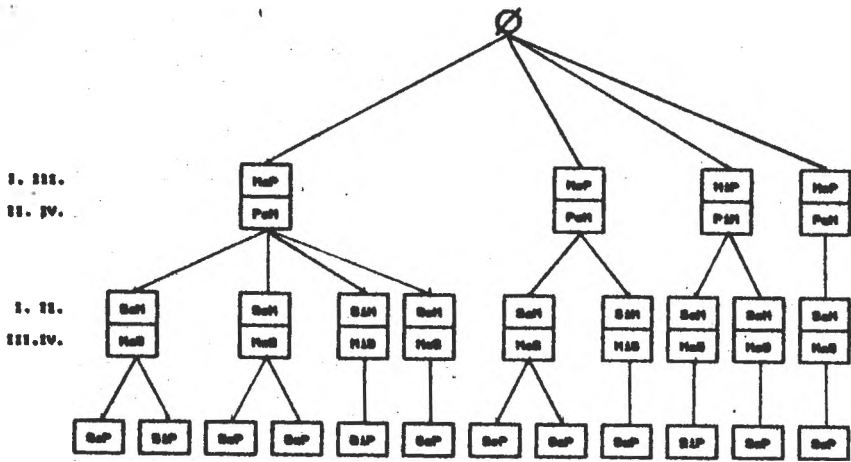
Ha lenyesegetjük e fa "száraz ágait"¹⁰ akkor a következő "megnyírbált" fához jutunk:



8. A maradék módozatok ábrázolása egy speciális fában. Amint azt már az előző részben is mondtam négyszer annyi módozatot kell megvizsgálni a második szabálycsoport szabályai szerint, mint amennyi megmaradt az eddigi vizsgálódás során. Ez számszerűen 48 módozatot jelent, viszont itt olyan formában kell megjeleníteni minden módozatot, hogy kiderüljön, hogy melyik alakzathoz tartozik és hogy hogyan helyezkednek benne a terminusok. A 48 módozat ábrázolható lenne egy nem teljes 48 levelű fában, de ez az ábrázolás nem lenne hatékony, mivel ismétlődések fordulnának elő benne. Éppen ezért egy speciális fában¹¹ ábrázolom a maradék 48 módozatot:

¹⁰ A "száraz ág"-at itt abban az értelemben használom, hogy az illető út (fa esetében ág) érvénytelen módozathoz vezet.

¹¹ Nem szigorú értelemben vett gráfról (fárról) van itt szó, mivel egy levélhez nem csupán egy úton lehet elérni (vagyis ha az ábrázolás teljes volna, akkor tartalmazna köröket). Viszont itt úgy ábrázolom, mintha egy "igazi" fa lenne, csak annyi különbséggel, hogy az első és második szinten nem egy, hanem két csomópont jelenik meg.



Jogosan tevődhet fel az a kérdés, hogy: Hol található ebben a 12 levelű fában a 48 módozat? A válasz rá az hogy aképpen tartalmazza ez a fa mind a 48 módozatot, hogy egy ág (a gyökértől egy levélig vezető út) négy lehetséges módozatot rejt magában (pl. ha a fa bal oldali ágát tekintjük, akkor ez az A-A-A típusú módozatot jelöli minden alakzaton belül). Az alakzatokon belüli módozatokat úgy kapjuk meg, hogy a gyökértől elindulva az első és második szinten a csomópontnak azt a sorát választjuk amelynek elején ott áll az illető alakzat száma. Például a Barbara módozatot (I. alakzat) úgy kapjuk meg, hogy a fa bal oldali ágán indulunk el a gyökértől, és az első és a második szinten azokat a sorokat választjuk, amelyeknek elején ott áll a "1." jel és így a következő módozatot írjuk le:

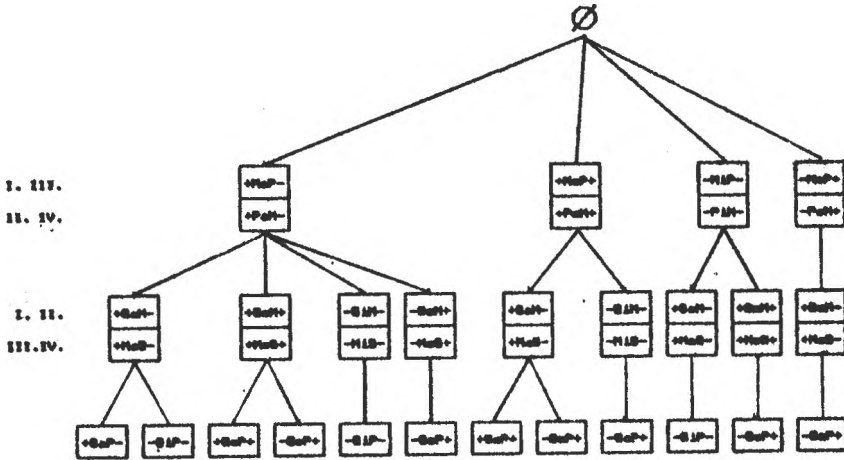
(Map)
 (SaM)
 (Sap)

Ehhez hasonlóan leírható mind a 48 módozat, tehát feloldódott az első látásra megfogalmazott ellentmondás.

9. A második szabálycsoport alkalmazása. Mivel a második szabálycsoport szabályai a terminusok elosztottságára vonatkoznak, be kell jelölnöm az elosztottságokat a fenti



speciális fába, éspedig úgy, hogy a terminusok mellett megjelenik az illető terminus elosztottsága (+) vagy el nem osztottsága (-). Ennek következtében a következőképpen alakul a speciális fa:

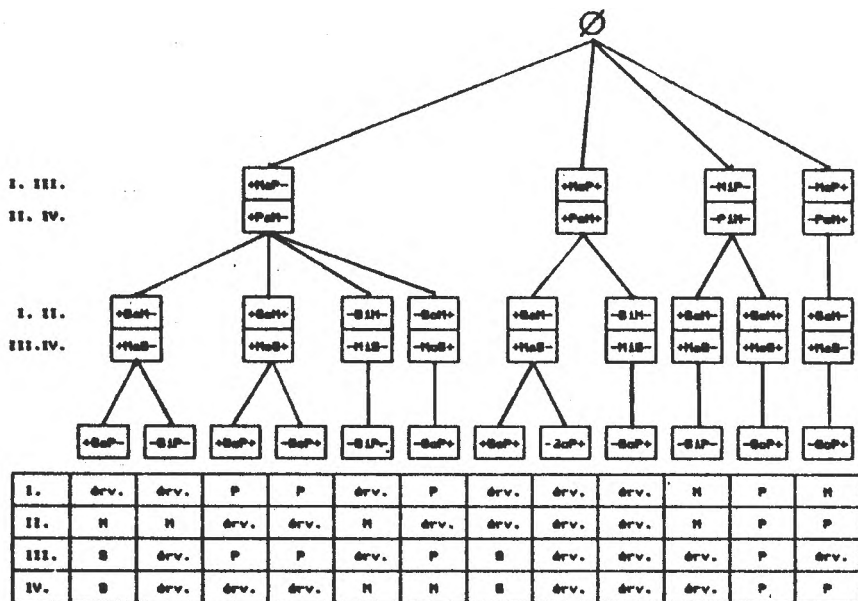


A módozatok értékelésére egy táblázatot hozok létre a speciális fa alá, amelynek a négy sora a négy alakzatnak felel meg és egy-egy oszlopban az illető módozat minősítése jelenik meg. Most pedig nézzük a második szabálycsoport szabályait alkalmazva mely módozatokat nyilváníthatunk érvénytelenek:

- a B.1 szabály értelmében érvénytelenek minősülnek azok a módozatok, amelyeknek mindkét premisszájában a középső terminus nem elosztott (a speciális fa alatti táblázatban M-el jelöltem azokat a módozatokat, amelyek e szabálynak ellentmondanak).

- a B.2 szabály értelmében ki kell zárunk azokat a módozatokat, amelyeknek a konklúziójában valamely (akár mindkettő) szélső terminus elosztott de a premisszá(k)ban nem az (ezeket a táblázatban S-el vagy P-vel jelölöm attól függően, hogy melyik szélső terminus miatt válik érvénytelenné a módozat).

Azok a módozatok amelyek egyik szabálynak sem mondanak ellen az érvényes (érv.) minősítést kapták. Ezt összegezve és kitöltve a táblázatot a következő végeredményhez jutunk:



Amint az észrevehető minden alakzaton belül hat érvényes módozat maradt, ami összesen 24. E szabályok értelmében megmaradt érvényesnek az az öt alárendelt módozat is, ami kimarad a középkori versikéből:

Barbara	Celarent	Darii	Ferioque	prioris;
Cesare	Camestres	Festino	Baroco	secundae;
Tertia	Darapti	Disamis	Datisi	Felapton
Bocardo	Ferison	habet;	quarta	insuper acti
Bramantip	Camenes	Dimaris	Fesapo	Fresison.
Quinque	subalterni,	totidem	generalibus	orti,

Nomen habent nullum, nec, si bene colligiis, usum¹².

Ezek a szubaltern módozatok: Barbaro (I), Celaront (I), Cesaro (II), Camestros (II), Camenos (IV), és azért gyenge módozatok mivel az adott terminusok az illető módozaton

¹² Idézi H. W. B. Joseph i.m. 252 o.

belül olyan terjedelmi viszonyban állnak egymással, hogy egyetemes konklúziót vonhatunk le a premisszákból és ezek mégis csak részleges konklúziókhöz vezetnek. A szubaltern módozatok érvényesek (mert ami igaz egy egész tárgyszályra az igaz az illető tárgyszály néhány elemére is), csak mivel nem a teljes igazságot mentik át a premisszáktól a konklúzióig, ezért a szigorú értelemben vett érvényes módozatokon kívül maradnak.

Ha ezeket is kizárjuk az érvényesek közül, akkor elmondhatjuk, hogy sikerült megoldanunk a kitűzött feladatot, és így a szillogizmus sajátos szabályai nélkül egyértelműen kiszűrhetjük - viszonylag rövid uton - az összes lehetséges módozat közül az érvényeseket.

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Ore, O y s t e i n (1962), *Theory of Graphs*, American Mathematical Society Colloquium Publications Vol. XXXVIII, Providence, Rhode Island.
2. B e r g e, C l a u d e (1969), *Teoria grafurilor și aplicațiile ei*, Editura Tehnică, București.
3. M a r g a, A n d r e i; S t o i a n o v i c i, D r ä g a n; D i m a, G h e o r g h e (1991) *Logica Generală*, Editura Științifică, București.
4. J o s e p h, H. W. B. (1967), *An Introduction to Logic*, Oxford University Press, Oxford.
5. D i d i l e s c u, I o n; B o t e z a t u, P e t r e (1976), *Silogistica (Teoria clasică și interpretările moderne)*, Editura didactică și pedagogică, București.
6. P ó l o s L á s z l ó, R u z s a I m r e (1988), *Bevezetés a logikába*, Tankönyvkiadó, Budapest.

P.P. NEGULESCU DESPRE CREATIVITATEA CULTURALĂ

I. Maxim DANCIU

ABSTRACT.- P.P. Negulescu on Cultural Creativity. The theoretical problems involved in the creation of cultural values form a distinct chapter in the philosophy of P.P. Negulescu, who endeavoured - first and foremost in his work *The Genesis of the Forms of Culture* - to find personal solutions in a period when many exciting original views could be encountered in the fields of philosophical anthropology, philosophy and the sociology of culture in Romania. According to P.P. Negulescu, there are three psychological factors that, taken together, define man's intellect: sensibility, imagination and critical discrimination. The forms of culture and the dynamics of human nature are determined by the interaction of these factors, explicitly defined as the components of cultural creativity which, in given geographic, historical, social and etho-cultural conditions, shape man's thoughts and actions, structuring mentalities and cultural outlooks of various kinds.

Problematika generală a culturii și creativității a fost o preocupare constantă în gândirea românească modernă și nu este de prisos, credem, să fixăm principalele ei repere teoretice într-o sistematică mai largă, pentru a-i desluși rezistența în timp. O concepție relativ cristalizată o vom găsi în opera lui P.P. Negulescu, care a și încercat de altfel, cu lucrarea sa *Geneza formelor culturii. Priviri critice asupra factorilor ei determinanți* (1934), să impună o soluție proprie într-o perioadă în care nu lipseau nici la noi eforturile de a oferi puncte de vedere originale în domeniul precum antropologia filosofică, filosofia și sociologia culturii.

Cu *Geneza formelor culturii* se descinde pe un teritoriu care astăzi este cuprins de problematica antropologiei culturale, dar pe care P.P. Negulescu, deși fără o strictă pregătire de specialitate, o abordează totuși cumva "din interior", și anume cu acea competență a cărturarului care a dovedit că știe să descurce itele încâlcite ale apariției și succesiunii diferitelor sisteme filosofice și pentru care istoria filosofiei nu era altceva decât un act de decriptare a acelor resorturi psiho-sociale care determină în cele din urmă structurarea cugetării filosofice în contextul întregii vieți spirituale a unei societăți. Demersul acesta teoretic privind, în esență, descifrarea surselor creativității culturale întreține, cum vom încerca să arătăm în continuare, o concepție bine articulată despre specificul omului și despre sensul existenței sale.

De altfel, problematica creativității culturale P.P. Negulescu și-a pus-o încă în perioada în care urmărea elaborarea unei metodologii a istoriei filosofiei, metodologiei care a fost

expusă pe larg în introducerea la capodopera sa *Filosofia Renașterii*. În această ordine, pentru gânditorul român istoria filosofiei reprezenta un tip de cercetare care trebuie să descopere în primul rând logica internă a sistemelor de gândire, pentru ca apoi să dezvăluie - prin cercetarea vieții sufletești a filosofilor și analiza condițiilor culturale și social-istorice în care ei au lucrat - direcția lor de evoluție. Cu alte cuvinte, istoricul filosofiei trebuie "să-și lămurească factorii ce determină evoluția cugetării filosofice în general, nu pornind de la idei preconceptuate, ci studiind însăși această evoluție, în fragmentele ei împrăștiate în atâtea opere, numeroase și diverse, ce nu par a avea nici o legătură unele cu altele"¹. Mai mult, se cerea ca o cercetare istorică a cugetării filosofice să surprindă *unitatea* sistemelor elaborate, accentul trebuind să stea pe continuitatea problematicii filosofice, în așa fel încât istoria filosofiei să se prezinte "ca un tot organic, și nu ca o adunătură întâmplătoare de idei". Pentru P.P. Negulescu meditația filosofică vine să răspundă unei nevoi organice a omului de a înțelege lumea și propria sa existență, apariția unui sistem de gândire fiind, în cele din urmă, un fenomen sufletesc care, la rândul său, poate fi explicat logic². Istoricul filosofiei trebuie deci să pornească în munca sa de la cercetarea cauzelor care determină apariția și dezvoltarea cugetării filosofice, examinând acțiunea conjugată a mai multor factori: influența sistemelor filosofice anterioare, structura psihică (factorul personal), dezvoltarea științei, mediul social-politic, atmosfera religioasă, etică, artistică, împrejurările economice etc. Nu este greu să vedem că, în acest fel, P.P. Negulescu propune o perspectivă integralistă a istoriei filosofiei, fără a sacrifica însă istoricitatea fenomenelor, el considerând că sistemele filosofice trebuie înțelese "ca produse naturale și necesare ale unor anumiți oameni și ale unor anumite împrejurări"³, ceea ce, implicit, atrage după sine o cercetare a mecanismului cugetării filosofice, a factorilor care o determină și a raporturilor dintre ele. Deși într-o asemenea cercetare este subliniat caracterul hotărâtor al personalității autorului, este pe de altă parte la fel de bine precizat și faptul că un sistem de gândire răspunde întotdeauna unei ambianțe culturale determinate, unor așteptări de ordin sufletesc impuse de spiritualitatea epocii. Această viziune conține deja sămburele teoriei pe care gânditorul român o va dezvolta apoi

¹ P.P. N e g u l e s c u, *Filosofia Renașterii*, ed. a II-a, vol I, București, Ed. Cugetarea, 1945, p.23.

² *Ibidem*, p.38.

³ P. P. N e g u l e s c u, *Istoria filosofiei contemporane*, vol I, București, 1941, p.8.

pe larg în *Geneza formelor culturii* și în ultima sa lucrare de mari proporții semnificativ intitulată *Destinul omenirii*. Totodată s-a observat - și nu fără îndreptățire - că ceea ce favorizează o exegeză unitară a operei lui P.P. Negulescu este chiar insistența cu care gânditorul român a urmărit să definească rosturile și însemnătatea filosofiei pentru viața socială, tocmai studiul sistematic al acestei probleme conducându-l, în final, la nevoia explicării formelor culturii și a factorilor ei determinanți, precum și la examinarea detaliată a complexului fenomen care este progresul uman.

Punctul de pornire îl constituie activitatea specifică a psihismului uman. P.P. Negulescu recunoaște de la bun început originea biologică a vieții sufletești și încearcă reconstituirea teoretică a acelei "complex psihic" ce asigură specificitatea ființei umane în raport cu celelalte viețuitoare. În această direcție el subliniază - sprijinindu-se pe argumente preluate din concepțiile unor filosofi și psihologi, de autoritate la începutul secolului nostru, ca Spencer, Bergson, Delacroix, Bühler - că aceste funcții psihice, proprii omului, au apărut inițial din necesități de adaptare, prin dezorganizarea treptată a reacțiilor instinctuale. "În acțiunea instinctivă, care nu se deosebește de cea reflexă, decât printr-o mai mare complexitate, coordonarea impresiilor senzoriale și a contracțiunilor musculare se face în mod automatic. Cu dezvoltarea treptată a vieții însă, care constă într-o complicare neconținută a ei, vine un moment când coordonarea de care e vorba nu se mai poate realiza în același mod. În asemenea cazuri, ființele vii nu mai trec imediat la acțiune. O ezitare se produce fiindcă o alegere se arată necesară între diferitele mișcări posibile, spre a utiliza pe cele ce ar corespunde mai bine impresiilor senzoriale respective. Aceste momente de ezitare, de suspendare a acțiunii constituiesc începutul dezorganizării instinctului - și într-însele apar primele rudimente ale funcțiilor psihice". Aceste rudimente, luând forme mai consistente, vor purta numele de memorie și rațiune. Cu privire la aceasta din urmă P.P. Negulescu notează în continuare că, "în momentul când combinațiile de impresii și de mișcări devenind prea complexe sau trebuind să ia forme schimbate, nu se mai pot coordona în mod automatic, o ezitare se produce, în timpul căreia acțiunea rămâne suspendată. Din această stare de îndoială, ființele vii nu pot ieși decât alegând, între diferitele mișcări posibile, pe cele ce ar corespunde mai bine impresiilor sensoriale pe care le au. Dar această alegere nu se poate face decât prin cumpănirea foloaselor pe care le prezintă diferitele mișcări - foloase ce lucrează din punct de vedere intelectual, ca motiv de alegere sau, cu alte cuvinte, ca argumente. Trecerea în revistă

a motivelor sau argumentelor de acest fel și cântărirea greutății lor relative alcătuiesc un proces de deliberare intelectuală sau un raționament”⁴.

Cum vedem, în explicarea apariției rațiunii, P.P. Negulescu se situează pe o poziție care refuză o demarcație categorică între instinct și rațiune, diferența dintre ele fiind mai mult de ordinul complexității, ambele funcțiuni servind de fapt adaptării raporturilor interne la cele externe. Cu toate acestea, este totuși limpede precizat faptul că instinctul realizează această funcție în chip direct, mecanic, automat, pe când rațiunea se folosește de o serie de imagini și reprezentări, de *încercări anticipative*⁵. Spre deosebire de animal, care trăiește doar în realitatea imediată, dominat fiind de automatisme instinctuale, omul - ființă conștientă și reflexivă - își construiește mai întâi, prin idei și reprezentări mentale, soluțiile probabile pentru acțiunile ce dorește să le întreprindă. Dacă animalul trăiește într-o lume a strictei necesități, omul, dimpotrivă, trăiește într-una a posibilităților, prin scopurile și acțiunile sale el opunându-se necesității naturale, realizându-și propria sa umanitate.

Stabilind că omul este prin definiție o ființă rațională, Negulescu caută să pună în lumină cu deosebire acei factori psihici fundamentali care stau la baza actelor intelectuale ale omului, factori care, în concepția sa, sunt considerați esențiali și în orientarea creativității culturale. Acești factori sunt în număr de trei și anume: *pornirile afective, jocul imaginației și discernământul critic*. Ei formează un complex psihic ce poate să varieze în ceea ce privește proporțiile și însemnătatea relativă a elementelor componente, dar care însă nu poate în nici un caz lipsi. Aceasta pentru că: “Fără o pornire afectivă, imaginația n-ar putea fi pusă în mișcare; fără intervenirea imaginației, pornirea afectivă s-ar putea descărca în mișcări dezordonate și, în majoritatea lor, cel puțin inutile; fără discernământ critic, în sfârșit, toate reprezentările de acțiuni posibile, chiar și cele mai puțin potrivite, ar putea fi întrebuințate, cu o mare pierdere de timp și energie, ca mijloace de a ajunge la scopurile urmărite”. În consecință, fără acești factori activitățile omenești ar înceta de a mai fi ceea ce sunt, iar oamenii “s-ar întoarce pur și simplu în rândul animalelor, fiindcă ar lucra, în fond, întocmai ca ele”⁶.

⁴ P. P. N e g u l e s c u, *Geneza formelor culturii*, București, Ed. Eminescu, 1984, pp.140-141.

⁵ *Ibidem*, pp.142-143.

⁶ *Ibidem*, p.144.

Fiind la originea tuturor formelor de activitate omenească, atât în ordinea practică cât și în cea teoretică, acești factori lucrează împreună, dar nu în aceeași măsură, având de la caz la caz ponderi diferite. În funcție de ponderea unui factor sau altul Negulescu stabilește o tipologie a activităților spirituale. Astfel, atunci când în complexe pe care le alcătuiesc acești factori predomină pornirile afective și jocul imaginației rezultă structuri suleștești corespunzătoare unor mentalități religioase și artistice, iar când predomină discernământul critic, apar mentalități științifice și filosofice. Mai exact, în cazul mentalităților religioase și artistice pornirile afective și imaginația conduc la declanșarea așa-numitului "mecanism al proiecțiunii", grație căruia omul, "când nu întâlnește nici o piedică, proiectează în afară de el reprezentările lui subiective și umple cu ele lumea obiectivă"⁷, cu specificarea că, în ceea ce privește mentalitatea artistică, acest proces de obiectivare este mult mai controlat (jocul imaginației fiind aici supravegheat și de discernământul critic). În cazul mentalității de tip științific și filosofic inteligența, cu discernământul ei critic, a condus la formarea unui "mecanism al sistematizării", cu rolul de a organiza cunoștințele omului despre lume. Deși își găsește originea tot în pornirile afective, mentalitatea științifică și filosofică s-a dezvoltat odată cu creșterea experienței de viață a oamenilor, ceea ce le-au permis stabilirea unor raporturi constante între fenomene și i-a ajutat să descopere principiul cauzalității naturale.

Așadar, la originea diferitelor activități care formează cultura umană Negulescu consideră că se găsesc două mari complexe funcționale, de natură psihică: unul în care predomină imaginația și care determină mentalitatea religioasă și artistică; altul în care predomină discernământul critic și care determină mentalitatea științifică și filosofică. Alături de acești factori funcționali ai creației umane, socotiți determinanți în geneza formelor culturii, acționează și o serie de alți factori, cum sunt mediul geografic, structura socială, psihologia popoarelor, dezvoltarea culturii, factori cu o contribuție deloc neglijabilă în formarea personalității creatorului și în structurarea particulară a operei sale.

Concepția lui P.P. Negulescu despre specificul actelor creatoare ale omului este orientată, cum am văzut, în direcția descifrării formelor culturii. Dar este important să arătăm, totodată, că această orientare are la bază și o particulară înțelegere a dezvoltării autentice a ființei umane. Și nu este lipsit de semnificație acest fapt dacă avem în vedere că filosoful

⁷ *Ibidem*, p.156.

român a pornit la această analiză cu intenția mărturisită de a identifica principalele dimensiuni și de a formula un model explicativ pentru ceea ce în primele decenii ale secolului nostru s-a numit *criza culturii*, chestiune care, de altfel, a rămas de acută actualitate până în zilele noastre. Or, modelul explicativ propus de Negulescu se conturează odată cu rezolvarea pe care el încearcă să o dea analizei felului specific de existență al oamenilor. În acest fel, o teorie a omului se găsește la originea demersului său de filosofia culturii.

Să vedem mai întâi care sunt liniile de orientare în această teorie a omului avansată de P.P. Negulescu. Într-un prim punct este afirmat cu tărie principiul unității naturii și, în acest context, ni se spune limpede că omenirea, în întregul ei, nu este altceva decât produsul ultim și cel mai înalt al evoluției organice. Din acest punct de vedere, crede Negulescu, nu există între oameni și animale decât o deosebire relativă de grad de dezvoltare. Diferențierea începe odată cu intervenția *intelenței*, activitate proprie doar omului și care îi definește întreg modul său de existență. "Nu încapе îndoială - scrie în acest sens Negulescu - că, din punct de vedere afectiv, aceleași porniri fundamentale există și lucrează, deopotrivă, la oameni și la animale din care, după doctrina evoluționistă, au ieșit. Și oamenii și animalele se silesc deopotrivă, adică din toate puterile lor, să-și conserve existența individuală și să-și propage specia, împinși și susținuți fiind, în aceste străduințe ale lor, de cele două nevoi organice de a evita durerea și de a căuta plăcerea". Cauza deosebirilor nu poate fi găsită "decât în faptul că, la oameni, pe lângă pornirile afective, comune lor cu animalele, mai intervine un factor care, deși nu se poate zice că le este propriu lor numai, se înfățișează totuși la ei cu o dezvoltare atât de covârșitoare încât le poate fi considerat ca specific, - intervine anume inteligența, cu mulțimea și varietatea ideilor ei generale. Dovadă, definiția care s-a dat și se mai dă încă de atâtea ori omului, zicându-se că este un «animal rațional»". Inteligența are după gânditorul român un rol esențial în mecanismul progresului, acesta din urmă fiind definit ca formă specială și superioară a evoluției: "Unul din aspectele de căpetenie ale evoluției, în general, este diferențierea. În lumea animalelor însă, diferențierea nu poate merge decât încet și nu prea departe, în perioade de timp apreciabile, fiindcă rămâne închisă în limite mai mult biologice. Ea se produce astfel mai mult între specii, decât între indivizi. Înăuntrul aceleași specii, animalele nu se deosebesc între ele prin caracterele lor fizice, decât prea puțin. De

aceea nici n-au o personalitate propriu-zisă; ele se aseamănă prea mult, așa încât se confundă aproape, în tipul speciei căreia îi aparțin. La oameni însă, inteligența intervine ca un factor nou și mai activ de diferențiere, - și deosebiriile dintre ele, care sunt așa de puțin accentuate din punct de vedere fizic, pot lua în sfârșit proporțiile cerute de un stadiu mai înaintat al evoluției. Prin diferențierea intelectuală ia în adevăr neștere, la oameni, așa numita <personalitate>, care constituie o treaptă superioară a individualizării"⁸. Problema progresului - cu sublinierea rolului inteligenței - ne apare astfel ca o problemă care sintetizează principalele date privind dezvoltarea autentică a ființei umane.

P.P. Negulescu va interpreta problematica omului mai ales din perspectiva analizei mecanismelor funcționale proprii psihismului uman, în multe din lucrările sale el insistând în chip deosebit asupra rolului jucat de *intelligență* în viața oamenilor, aceasta fiind implicit înțeleasă ca facultate psihică prin excelență umană. De altfel constatăm că, în nu puține privințe, a sa teorie a omului nu este altceva, de fapt, decât o teorie (filosofică) a inteligenței umane, transformările sociale, formele culturii, stadiile de civilizație, împlinirea personalității fiind, la rândul lor, explicate prin împlinirea progresivă a capacității omului de a înțelege tot mai bine lumea în care trăiește. Mai mult: inteligența este privită ca factorul hotărâtor al progresului uman, ea fiind aici definită ca acea activitate specific umană "care caută cauzele și descoperă legile fenomenelor și dă, astfel, pururea, oamenilor și colectivităților ideea că pot să-și schimbe neconținut formele vieții lor individuale și sociale, utilizând legile fenomenelor naturii, legile de care atârnamă producerea fenomenelor, așa încât pot să reproducă, în interesul lor și când au nevoie, acele fenomene"⁹. În ultimă instanță, inteligența este deci aceea care definește fenomenul uman în totalitatea sa.

Cu toate acestea, este îndeajuns subliniat faptul că sensibilitatea este aceea care pune pe oameni în mișcare, fiindcă ea creează dorințele care, la rândul lor, alcătuiesc factorul motor al oricăror activități omenești conștiente. De asemenea, este precizat că omul își mobilizează facultățile psihice în fața obstacolelor de orice fel, având întotdeauna dorința de a le depăși.

⁸ P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol.IV, București, Ed. Cugetarea, 1944, pp.83-84.

⁹ P. P. Negulescu, *Scriseri inedite*, vol.III, *Istoria filosofiei. Problema ontologică*, București, Ed. Academiei, 1972, p.290.

O dificultate ridică întotdeauna o problemă și silește stările noastre sufletești să se orienteze într-o serie unitară, menită să ducă la un scop determinat. Dorința de a depăși dificultățile declanșează jocul imaginației care, prin chiar mecanismul ei, ne dă posibilitatea ca, înainte de a acționa efectiv, să ne reprezentăm (sub formă de imagini) acțiunile, să le examinăm mai bine pentru a determina în prealabil utilitatea lor efectivă. "Căutăm adică să ne închipuim complexul cel mai potrivit de mișcări, alegând dintre imaginile ce se succed în mintea noastră pe cele care ar corespunde mai bine scopului urmărit". Desigur, pentru a alege, trebuie să între în joc și discernământul critic: "După ce am combinat, în mintea noastră, imaginile diferitelor mișcări posibile, trebuie să le deosebim, din punctul de vedere al ușurinței și siguranței cu care le-am putea executa, și al succesului pe care îl putem spera, prin utilizarea lor. Această discriminare sau, cum am zis, acest discernământ critic este ceea ce numim noi de obicei, în înțelesul mai restrâns și mai elementar al cuvântului, gândire sau cugetare. Imaginația, care i-a deschis drumul, este și ea un proces intelectual, dar unul începător sau preliminar. Ea nu face decât să organizeze atât impresiile pe care le primim din afară, în momentul de care e vorba, cât și amintirile pe care le găsim în noi înșine, compunând dintr-însele imaginile mișcărilor pe care le-am putea încerca și din care trebuie să alegem una. Această alegere însă presupune intervenirea judecății și a raționamentului. Aceste două forme ale vieții intelectuale alcătuiesc, împreună, discernământul critic propriu-zis". În concepția lui P.P. Negulescu discernământul critic este facultatea care determină în cel mai înalt grad specificul existenței umane. "Numai grație ei au putut scăpa oamenii, în fața dificultăților de care se loveau, de necesitatea de a încerca înlăturarea lor cu mișcări efective, cu numeroase mișcări efective, adesea improprii, așa cum fac animalele. În loc de a mai încerca cu asemenea mișcări, pe care trebuiau să le realizeze mai întâi, ca să le poată aprecia valoarea, ei au încercat cu imagini sau cu idei ale lor"¹⁰. Există deci trei factori psihici - sensibilitatea, imaginația, discernământul critic - care, în unitatea lor, definesc facultățile intelective ale omului. Formele culturii și mecanismul progresului uman sunt descifrate de Negulescu prin acțiunea particulară a acestor factori. Sunt factori ai creativității culturale care, în condiții

¹⁰ P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. I, *Introducere*, pp.20-21.

concrete (geografice, istorico-sociale, etno-culturale), direcționează gândirea și acțiunea oamenilor, structurând mentalități și orientări culturale diferite.

Am precizat deja că Negulescu accentuează pe factorii psihici în definirea specificului existenței umane. De altfel, potrivit concepției sale, în domeniul umanului hotărâtoare este acțiunea a ceea ce el numește *cauzalitate psihică*. Această cauzalitate, spre deosebire de determinismul riguros și rigid ce domnește în natura neînsuflită, s-ar caracteriza printr-o mai mare plasticitate, deoarece cauzele sunt aici acțiuni umane conștiente. Prin urmare, în acest tip de cauzalitate, efectele pot fi prevăzute, ceea ce, bineînțeles, influențează și asupra cauzelor respective, putându-le deci modifica desfășurarea¹¹. Acțiunea cauzalității psihice pune în lumină rolul deosebit de important pe care-l au în viața umană *procesele inhibitorii*. De asemenea, ea pune în valoare și un alt factor important pentru viața umană - *nemulțumirea*. Această "stare de sentiment" reprezintă principalul imbold care îi împinge pe oameni pe calea schimbărilor, a valorificării modului de trai, în fine, a progresului. În ultimă analiză, după Negulescu, nemulțumirea este aceea care declanșează mecanismul devoltării societății, atât în ordinea materială cât și în cea spirituală. Ea face din om o *ființă problematizantă*, adică o ființă care nu se declară mulțumită cu satisfacerea pură și simplă a nevoilor elementare ale vieții, omul urmărind mereu și *altceva*, proiectând anume noi și noi soluții pentru modalități de viață tot mai sigure, mai bune, mai frumoase¹². Această capacitate a omului de a nu răspunde doar la condițiile imediate de existență, face din el o ființă care adesea acționează în mod *dezinteresat*¹³. Și Negulescu precizează în acest sens că, la oameni, "evoluția psihofiziologică s-a caracterizat printr-o reducere treptată a funcțiunilor inferioare și printr-o dezvoltare treptată a funcțiunilor superioare ale vieții. Printre aceste funcțiuni superioare trebuie să punem, în primul rând, pe aceea a cunoașterii dezinteresate, care cu vremea a devenit ... o nevoie organică"¹⁴.

¹¹ P. P. Negulescu, *Destinul omenirii*, vol.IV, p.123.

¹² *Ibidem*, p.398.

¹³ P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, ed.cit., pp.205-206.

¹⁴ *Ibidem*, p.206.

Așadar, în ce ar consta specificul uman? Fără echivoc, putem spune că, după Negulescu, acest specific, dacă nu se reduce la rațiune, este în orice caz definit de ea. Deci omul - ființă sensibilă și rațională deopotrivă - nu poate fi înțeles și definit în cele din urmă decât prin activitatea sa inteligentă, creatoare de soluții, de răspunsuri culturale. Rațiunea îl situează pe om pe calea progresului civilizatoric și numai ea îi luminează "destinul" său pe acest pământ, destin ce poate nu este altceva decât un efort continuu spre perfecțiune, spre "desăvârșire umană".

HEIDEGGER ȘI ARISTOTEL (I) COMPREHENSIUNEA VULGARĂ A TIMPULUI

Virgil CIOMOȘ

ABSTRACT. - Heidegger et Aristotele (I). La compréhension vulgaire du temps. Les rapports de Heidegger avec Aristote sont très complexes et, parfois, contradictoires. En effet, on peut dire, d'une part, que la différence ontologique - concept fondamental de l'analytique existentielle dans *Sein und Zeit* -, est le produit d'une pensée incitée et configurée après une longue méditation consacrée aux principaux textes aristotéliens. D'autre part, il y a de nombreuses remarques de Heidegger qui semblent suggérer que l'auteur de la *Métaphysique* est le principal responsable de la catastrophe survenue dans la philosophie occidentale, après les présocratiques.

Nous essayons de clarifier cette attitude ambiguë de Heidegger par le biais d'un examen préalable concernant la vision aristotélienne sur le *khronos*, dont l'auteur de *Sein und Zeit* disait qu'elle ouvre la voie pour la compréhension vulgaire du temps et constitue la preuve que la temporalité authentique était entrée, chez Aristote, dans l'oubli. Nos efforts d'approcher les visions (apparemment) opposées des deux philosophes ont comme point de départ quelques excellents essais de H. Conrad-Martius, P. Ricoeur, J. Derrida, R. Brague ou Em. Martineau et, surtout, les textes mêmes rédigés par Heidegger après *Sein und Zeit*, qui marquent un changement sensible par rapport à la conception aristotélienne du temps.

A. TIMP ȘI AUTENTICITATE

"Nu există grec bătrân."
Platon, *Timeu*

1. *Philosophia perennis* - Este privilegiul marilor spirite ale umanității de a se prezenta în fața examenului istoriei mereu proaspete, inepuizabile, pline de surprize. Aristotel este, fără îndoială, unul dintre acestea. Impactul său asupra destinului filosofiei europene (și nu numai - fie aici amintite, cu titlu fugar, doar tradițiile de meditație ale evreilor și arabilor) a fost într-o asemenea măsură decisiv încât a determinat problematica și vocabularul filosofiei însăși. Bogăția ideatică aristotelică explică nu numai continuitatea interesului pentru ea ci și particularitățile exegezei, inevitabile de altfel.

S-ar putea, din acest motiv, spune că fiecare epocă și, în epocă, fiecare comentator a avut "Aristotelul" său. Faptul că astăzi, după atâta timp, o temă de maximă actualitate, cum este cea a fenomenologiei timpului însuși, mai poate fi dezbătută într-un context aristotelic reprezintă, credem, nu numai dovada anvergurii acestui spirit ci și o implicată provocare de a regândi, prin comparație, sensul propriei noastre actualități.

2. **Cel doi Aristotel** - Cum este de presupus, încercarea noastră nu intenționează să justifice o unanim recunoscută și, totuși, prea facilă notorietate. Căci, în fapt, tocmai această notorietate a fost pusă în discuție, chestionată, contestată. Desfigurată (până la pierderea identității) în urma unor neinspirate "deconstrucții" (a căror fidelitate față de original rămâne îndoielnică), "reconstruit" apoi anapoda, ca un veritabil caleidoscop al platitudinilor, aristotelismul a fost asimilat cu și, uneori, redus la un soi de bun simț "filosofic", când n-a fost confundat, pur și simplu, cu simțul comun. Un asemenea "Aristotel" a circulat și mai circulă încă prin tratatele de istorie a filosofiei, prin amfiteatrele universităților și chiar printre rândurile (pline de ironie) ale unor, altfel, incontestabil mari filosofi. Pentru a parafraza pe unul dintre aceștia - Immanuel Kant - am putea spune că avem aici de-a face cu aristotelismul rapsodic, căruia Kant însuși (și nu numai el) i-a căzut "victimă". Explicația? Cel mai adesea, este vorba de lipsa unui contact direct și, deci, concludent cu textul. Or, din păcate, trebuie spus că opera aristotelică s-a bucurat prea rar de o asemenea specială atenție. Verdictul se aplică, de altfel, și lui Kant. Căci, un examen mai aplicat al corpusului aristotelic i-ar fi revelat (poate) autorului *Criticii rațiunii pure* faptul că predicabilele din *Topica* aveau deja un statut transcendent și că principiul schematismului imaginației fusese formulat - lapidar, ce-i drept - încă în *De anima*.

Atari posibile coincidențe peste și dincolo de timp n-au fost însă întotdeauna ratate. Ele sunt cu atât mai semnificative cu cât, în unele cazuri, au spulberat niște prime impresii cu totul defavorabile lui Aristotel (cel rapsodic, evident). Redescoperirea (mereu reiterată) a Stagiritului, survenită în momentul în care originalitatea unor demersuri filosofice reprezenta un câștig deja asumat (și revendicat), a avut, din acest motiv, alura proprie evenimentelor spectaculare. Să ni-l amintim, de pildă, pe maturul Hegel, creator al unui plin de grandoare sistem (lipsit doar de propria sa istorie), care, ajuns (prin chiar forța acestei împrejurări) să scrie *Prelegerile de istorie a filosofiei*, profera cu entuziasmul unui veritabil doxolog că nici o epocă nu poate pune alături un bărbat asemeni lui Aristotel. Omagiul său era prilejuit, înainte de toate, de marea surpriză (consemnată și ea) de a fi găsit în *Metafizica*, formulată fără nici un echivoc, teza auto-referențialității spiritului (identitatea în act dintre ființă și gândire, principiu și încununare a întregii fenomenologii hegeliene), a cărei expunere avea să-i smulgă taciturnului șvab câteva neașteptate exclamații: "Abia ne vine a crede ochilor!" sau

"Comoara lui Aristotel zace ascunsă de veacuri"¹. Să adăugăm că această recunoaștere venea din partea "ultimului" și, se presupune, "celui mai mare dintre filosofii moderni", creatorul "metodei absolute"...

3. Cel doi Heidegger - Într-o situație asemănătoare s-a găsit și Heidegger, care, la începutul anilor '20, îl făcea răspunzător pe Aristotel de, nici mai mult nici mai puțin, "dezastrul" filosofiei occidentale. Mai târziu, în perioada cursurilor marburgheze (și după), autorul lui *Sein und Zeit* avea să aprofundeze marile texte aristotelice, ocazie cu care nu va șovăi să declare doctrina despre timp din *Fizica* drept genială. Abia editarea seriei complete a cursurilor din această perioadă (a celor care preced și succed lui *Sein und Zeit*) ne-ar putea da adevărata dimensiune a acestui impact (unul destinal, după H.G.Gadamer). Frecventarea lui Aristotel l-a condus pe Heidegger să descopere ceea ce i se refuzase lui Kant, și anume, că posibilitatea unei esențe în sine sintetice (și, deci, mobile) - adevăratul *inîitium* al desfășurării idealismului speculativ german - fusese postulată deja în *Fizica* (cu două milenii înainte, ține el să precizeze). Față de acest imens travaliu filosofic prin care Aristotel a făcut să irumpă din chiar sânul ființei ne-ființa, din chiar intimitatea lui Unu, Multiplul, noi "ceialți", conchide același Heidegger, cu descoperirile noastre pe cât de mărunte, pe atât de gălăgioase, trebuie să ne considerăm niște pigmei² ... Cu greu am putea ignora aceste gânduri (formulate în 1927, anul apariției lui *Sein und Zeit*), fără riscul de a cădea într-o îndoielnică originalitate.

4. Revelația sintagmatică - Cea mai rapidă cale de a ne convinge de existența celor doi "Aristotel" e aceea de a confrunta textele unor ediții moderne cu originalul. Vom fi atunci surprinși să întâlnim numeroase pasaje care nu au încă o traducere acceptabilă, capitole întregi a căror autenticitate este pusă la îndoială, fragmente de mare dificultate pentru care nu s-a găsit o explicație adecvată și chiar omisiuni ale unor importante părți din textul grecesc (acolo unde Aristotel autenticul nu mai coincidea cu Aristotel "rapsodicul"). Astfel de "corecturi"

¹ G. W. F. H e g e l, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, trad. D.D.Roșca, Editura Academiei R.P.R., București, 1964, p.587.

² M a r t i n H e i d e g g e r, *Gesamtausgabe*, B.33, *Aristoteles, Metaphysik IX*, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main, 1981, p.28.

(ce nu înțelegem, nu traducem!) pot fi întâlnite și în câteva dintre versiunile românești.

Deși departe de performanța stilistică a dialogurilor lui Platon (trenant uneori, redundant chiar), verbul aristotelic are, cu toate astea, momentele lui de mare inspirație. Există în *Corpus Aristotelicum* nu puține rostiri fulgurante ce îl lasă pe traducător pradă perplexității, gânduri a căror enunțare se condensează în expresii scurte, mărturii ale unui "cod", altul decât cel comun. Contrastul prin care aceste locuri de excepție se impun atenției noastre nu poate fi trecut cu vederea, cu atât mai mult cu cât, în calitatea lor arhetipală, asemenea *tópos*-uri marchează câteva dintre momentele inaugurale ale gândirii și, implicit, destinul filosofiei însăși. Cu o atare ocurență (ce păstrează, cum vom vedea, parfumul platonician) ne propunem să ne ocupăm în continuare.

Procedeeul, ca oricare altul, are avantajele și, desigur, dezavantajele sale. Suntem primii conștienți de aceasta. Ar fi, însă, mult prea facil să ne întrebăm, pur și (mai ales) simplu (de nu chiar simplist), cum poate fi oare "dodus" aristotelismul dintr-o singură sintagmă, fie ea $\delta \rho \tau \epsilon \delta \nu$? Sau, mai "grav", cum vom putea, pornind de la câteva pasaje privilegiate, da seama de toate celelalte, mai mult sau mai puțin comune? În măsura în care presupune (ca ideal transcendental) deplina "fuziune de orizonturi", actul hermeneutic inaugurează și, mai ales, este inaugurat de o delicată afinitate electivă. Or, în această împrejurare, este credem firesc să ne oprim asupra a ceea ce Stagiritul a dat mai valoros reflecției filosofice și să renunțăm la, de altfel, imposibila "deducție" a unor gânduri plate din altele, inspirate. Justificarea unei atari simpatii (s)elective constă în aceea că opera filosofilor este, din fericire, inegală...

Handicapul marii majorități a comentariilor rezidă, dimpotrivă, tocmai în faptul de a fi prea "globaliste". Ele neglijează detaliul, adesea esențial, în favoarea "coerenței" (prezumatulul) întreg. Schematizarea până la falsificare a aristotelismului a putut lua chiar forme iconice. Ne gândim, de pildă, la modalitățile picturale prin care a putut fi el simbolizat și, de ce nu, chiar la celebra pânză a lui Rafael dedicată *Școlii din Athena* (devenită, pentru multă vreme, o adevărată emblemă). Căci, într-adevăr, a reduce mesajul *Metafizicii* la teza subzistenței ideilor în lucruri, așa cum tabloul rafaelit o sugerează - spre deosebire de Platon, ce își înalță degetul spre Cer, Aristotel arată Pământul -, înseamnă (între altele, multe) a nu mai putea da seama de capitolul XII din aceeași *Metafizica*, în care e vorba tocmai despre Dumnezeu. "Divorțul" dintre ontologia și teologia aristotelică, proclamat cu o atât de insistentă

fervoare de Paul Natorp (și reiterat astăzi de criticii "onto-teologiei" aristotelice), este, în cele din urmă, efectul adâncirii unei dihotomii survenite mult mai devreme, mai precis, în zorii epocii moderne. De aceea, singura alternativă la seria de etichete ce i s-au pus Stagiritului - materialist, realist, empirist, raționalist etc. etc. - ne-o oferă examenul (în detaliu) al unor asemenea dificile texte. Înainte de a ne lua zborul, trebuie să verificăm consistența aripilor noastre. Ariditatea (aparent) "terestră" a analizelor din debutul încercării noastre poate fi însă răscumpărată de (eventuala) "înălțime" a perspectivei finale, singura în măsură să justifice sensul și finalitatea unui demers fenomenologic.

5. Timp actual și actualitatea timpului - Prezența lui *poté* în-sintagma noastră aduce în discuție tema timpului. (În *Categorii*, Stagiritul desemnase timpul chiar prin această vocabulă.) Or, faptul că *hó pote ón* (OPO) reprezintă, pe cât se pare, una dintre construcțiile terminologice (inedite) cu care Stagiritului a îmbogățit vocabularul filosofic (ea fiind astfel percepută încă de Simplicius) denotă, credem noi, două lucruri: că avem, mai întâi, de-a face cu survenirea (în textul aristotelic) a expresiei unui gând cu totul original și, apoi, că aprofundarea concepției Stagiritului asupra temporalității ne-ar putea oferi o bună cale de a pătrunde în însăși intimitatea laboratorului gândirii sale. Intervenția sintagmei și în alte (semnificative) contexte decât cel strict legat de problematica timpului ne îndreptățește să susținem că *OPO* atinge un nivel suficient de înalt pentru a putea prilejui o asemenea viziune de ansamblu.

Cât de importantă a devenit astăzi meditația asupra temporalității nu mai e cazul s-o demonstrăm. Epoca în care trăim, cea contemporană, stă, ea însăși, sub semnul unui timp cu totul special. Ce-i drept, adevăratul ei sens, pecetluit prin ad-venirea "în istorie" a *purei prezențe* scapă și va scăpa mereu demersului istoric. Fiindcă "a fi contemporan" nu înseamnă aici "a fi prezent în raport cu altc(in)eva" (și, trebuie s-o spunem, pentru un istoric, alteritatea prezenței este tocmai trecutul!). Dimpotrivă, con-temporaneitatea presupune "a fi prezent cu tine însuși", "a te avea pe tine însuși în prezent". Limita conștiinței istoriale ne apare clar dacă vom constata, spre exemplu, că, deși aparțin istoriei zise "contemporane", evenimente petrecute acum 50 de ani sunt pentru noi, cei de "astăzi", la fel de trecute ca și cele de acum 500 de ani. Or, acestea din urmă, ni se spune, nu mai țin de "contemporaneitate" ... Este, așadar, evident că determinația epocii noastre nu poate viza un singur moment al timpului -

prezentul generic, mai precis - ci o anume **percepție a timpului ca întreg simultan**. De la problemele apărute în fundamentele matematicilor, legate de **auto-referențialitatea** (paradoxală) a unor teze din teoria mulțimilor (și nu numai), la principiile cuantice (și relativiste) care definesc **in-separabilitatea fizică** și, respectiv, **sincronizarea observatorilor**, de la **feed-back-ul biologic și psihologic** la **sincronizarea planetară** a societăților noastre, **enigma simultaneității** pare să fi preocupat întreg spectrul cunoașterii umane. Asemenea unei radiații remanente, urma prezenței sale își pune amprenta asupra celor mai banale dintre gesturile cotidiene - a deschide ziarul, telefonul, radioul ori televizorul - căci, fiecare în parte, nu face altceva decât să ne livreze deschisului unei prezențe. De altfel, facticitatea celor mai "abstracte" și "înalte" prezențe - **ființa și timpul** - transpare astăzi până și în truismele simțului comun. În binecunoscutul **time is money**, de pildă, care, convertit și interpretat, ne spune că "banii - ființa adică - înseamnă timp". Nu se putea ca tocmai derelicțiunea umană să facă excepție de la aceasta... Timpul, arăta deja Aristotel, este mai curând simbolul descompunerii, al corupției - o corupție (con)fiscală a ființei. Expresia sa emblematică, cea înscrisă pe pietrele tombale, se rezumă, și ea, la simpla echivalență dintre ființa noastră (finită) și lapsul ei temporal.

Aceeași situație o întâlnim în filosofie. Începând cu **schematismul imaginației transcendente** din *Critica rațiunii pure* și până la **analitica existențială** din *Ființă și Timp*, timpul însuși a constituit, succesiv, un subiect central de meditație pentru Hegel - care, prin fenomenologie, deschidea **orizontul istoricității spiritului** ca autoafectare de sine -, Kierkegaard - cu reflecțiile sale asupra semnificației **escatologice** cuprinse în experiența clipei -, Bergson - să ne amintim eforturile sale de a depăși limitele unui timp generic - sau Husserl, cu ale sale cercetări dedicate **sintezelor temporale pasive**.

Meditând asupra timpului vom putea aduce în centrul atenției noastre **diferența ontologică** dintre ființa eternă și făptura vremelnică, **limita ontologică** dintre timpul eonic și clipa cea "repede" și chiar **pasajul ontologic** al timpului însuși într-o cu totul altă clipă - cea care "stă". Cum vedem, timpul ne permite să vorbim despre (aproape) orice. Dar ceea ce este mai important pentru noi rezidă în împrejurarea că tocmai opera Stagiritului impune asemenea dezvoltări. Iar la acest capitol, nu puține sunt surprizele ce-l întâmpină pe cercetătorul încredințat **electivelor afinități**.

6. **Aristotel și comprehensiunea vulgară a timpului** - Interpretarea fenomenologică a doctrinei aristotelice a timpului nu poate face astăzi abstracție de contribuția decisivă pe care Martin Heidegger a adus-o la clarificarea acestui subiect prin celebra sa *Sein und Zeit* (*Ființă și Timp*). Este, așadar, de la sine înțeles că referirile pe care filosoful german le face la adresa lui Aristotel și, în special, la doctrina lui privitoare la timp constituie nu numai o sursă foarte prețioasă ci și una de neocolit. În măsura în care bună parte din ele au devenit astăzi notorii - deși, ne grăbim să concedem, nu întotdeauna și cunoscute - ne vom dispensa de a le expune în amănunt. Cu toate acestea, o sumă întreagă de dezvoltări (aparent) "tehnice" se vor dovedi inevitabile.

Formulată deja în 1924, cu prilejul unei conferințe marburgheze dedicate timpului (și chiar înainte de aceasta), teza heideggeriană asupra comprehensiunii vulgare a temporalității avea să fie deplin conturată în capitolul 81 al lui *Sein und Zeit*. Ea survine, simptomatic, în chiar momentul examinării definiției pe care Aristotel o dă, în *Fizica*, lui *κλήρονος*: "timpul este numărul mișcării după anterior-posterior"³. Atenția lui Heidegger este atrasă, de astă dată, de sensul intervenției numărului în definiție - "timpul este DENUMĂRATUL"⁴ - și, mai cu seamă, de afinitatea, mărturisită de Aristotel însuși, dintre acesta din urmă și clipă (acum) - "denumăratul reprezintă tocmai clipele (acum-urile)"⁵.

Este evident că, insistând asupra importanței actului de numărare în percepția timpului, Heidegger pregătește, terenul pentru luarea în discuție a temei **intratemporalității** și, în acest fel, pentru o concluzie ce urmează aproape imediat: *Fizica* lui Aristotel se menține în limitele **concepției vulgare asupra temporalității**. Căci, într-adevăr, reiterarea simultană a clipelelor și a numerelor instituite intervalului **in-definit al prezentificării** lui "acum", un soi de **laps temporal** în care, deși o anume succesiune există, clipele au, totuși, aceeași (lipsă de) importanță în **in-diferența intra-temporală** a deplinului anonim - **das Man**. Or, o atare **in-diferență ontologică** se traduce prin **in-finitudine** și are ca efect blocarea definitivă a accesului la temporalitatea originară: "Teza capitală asupra interpretării vulgare a timpului,

³ *Fizica*, IV II 219b, 1.

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. Max Niemeyer, Tübingen, 1977, p.421.

⁵ *Ibidem*

după care timpul însuși este <infinit>, relevă în modul cel mai frapant nivelarea și ocultarea timpului lumii⁶. Tocmai din acest motiv, conchide Heidegger, orice șansă reală de recuperare a naturii ek-statice a temporalității, expresie a lui *in-der-Welt-sein*, era fatalmente pierdută. Cazul "Aristotel" părea clasat. Cel puțin pentru o vreme.

Și totuși, în chiar anul apariției lui *Sein und Zeit*, Heidegger reia comentariul capitolelor despre timp din aceeași *Fizica* în cadrul unui curs pregătit pentru semestrul de vară. Înainte de a examina însă în ce anume constă noutatea pe care acest text o marchează, să ne amintim că în capitolul 8 al *Ființei și Timpului* - cel care cuprinde proiectul general al tratatului, inclusiv planul celei de-a doua părți (nescrise) - Heidegger prevedea să revină asupra doctrinei aristotelice a temporalității, semn al dorinței sale de a relua foarte curând subiectul. Cum este și firesc, în jurul unui capitol ca acesta, s-au iscat nenumărate discuții și dispute. Unele dintre ele au insinuat chiar "regretul" (de o ironie abia reținută) că celebrul Martin Heidegger n-ar mai fi avut puterea să-și termine opera sa de căpătâi.

Pentru cel familiarizat cu seria operelor heideggeriene, un astfel de regret trebuie, dacă nu contestat, cel puțin sever amendat. (Fie și pentru faptul că, ulterior, Heidegger însuși s-a manifestat mai degrabă critic la adresa doctrinei temporalității expuse în *Sein und Zeit*, asupra căreia, din acest motiv, a revenit mereu.) Într-adevăr, pentru primul capitol al acestei proiectate părți secunde a tratatului - *Doctrina kantiană a schematismului și a timpului ca etapă pregătitoare a problematicii lui a - fi - temporal* - Heidegger a scris nu mai puțin de două cărți, și anume, *Kant și problema metafizicii* (concepută încă din 1926 și publicată în 1929) și *Interpretare fenomenologică a <Criticii rațiunii pure> a lui Kant* (care constituise titlul unui curs susținut la câteva luni după apariția, în 1927, a *Ființei și Timpului*, dar publicat, postum, abia în 1977). Reamintim toate acestea pentru că în exact aceeași situație s-a aflat și deja anunțatul capitol dedicat *Fizicii* lui Aristotel, a cărui substanță avea să fie la rândul-i cuprinsă în cursul *Probleme fundamentale ale fenomenologiei* (publicat în 1975, dar pronunțat tot în 1927), despre care Heidegger însuși a ținut să sublinieze că el reprezenta "o nouă elaborare a celei de-a treia secțiuni a primei părți din *Sein und Zeit*"⁷.

⁶ *Ibidem*, p.424.

⁷ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, B.24, *Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. V.Klosterman, Frankfurt a. Main, 1975, p.1 (nota).

7. Temporalitatea originară în *Fizica* - Precizarea este, pentru noi, foarte importantă căci ea ne asigură că, atunci când analizează *Fizica* lui Aristotel, Heidegger se referă, atât în *Ființă și Timp* cât și în *Probleme fundamentale...*, la unul și același lucru. De altfel, în *Probleme fundamentale...*, titlul capitolului în cauză - *Orientare istorică asupra conceptului tradițional al timpului și caracterizare a comprehensiunii vulgare a timpului subiacent acestui concept* - nu face decât să parafrazeze pe cel al capitolului 81 din *Ființă și Timp - Intra-temporalitatea și geneza conceptului vulgar al timpului*. Acestea fiind stabilite, să vedem în ce rezidă deplasarea de accent pe care cursul din vara anului 1927 ne-o relevă aproape cu insistență.

Vom observa, mai întâi, o sensibilă schimbare în nota generală a comentariului. Astfel, dacă în *Sein und Zeit* limitele concepției aristotelice asupra timpului erau privite cu o abia reținută) condescendență și, prin urmare, cu distanța (politicoasă, ce-i drept) presupusă de aceasta - "Reprezentarea vulgară a timpului are dreptul ei natural"⁸ -, același tratat despre timp al Stagiritului are acum darul de a reuni "cercetările de departe cele mai comprehensive și efectiv tematice asupra fenomenului timp, privit în el însuși"⁹. (Este și motivul pentru care *Fizica* poate inspira un examen de tip fenomenologic.) Cât despre autor, el este acum de-a dreptul omagiat: "Nici o tentativă de dezvoltare a enigmei timpului nu se va putea dispensa de confruntarea cu Aristotel"¹⁰.

După o scurtă trecere în revistă a celor cinci capitole împlicate (*Fizica* IV 10-14), Heidegger revine pentru o apropiere fenomenologică a textului. Spre deosebire însă de *Sein und Zeit*, unde accentul analizei sale cade pe "DENUMĂRAT", în *Grundprobleme...* el se concentrează, dimpotrivă, asupra celei de-a doua părți a definiției aristotelice, remarcând, în repetate rânduri, rolul decisiv al "anterior-posteriorului" (în mișcare și, implicit, în timp) ca unul ce depășește scenariul concepției vulgare asupra timpului. Într-adevăr, deși mai sus pomenitul "DENUMĂRAT" din definiția aristotelică ne arată că timpul este întotdeauna unul re-iterat și, deci, in-diferent din punct de vedere ontic - ceea ce, am văzut, constituie esența

⁸ *Sein und Zeit*, p.426.

⁹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, p.327.

¹⁰ *Ibidem*, p.329.

conștiinței vulgare asupra timpului -, precizarea după care numărarea are loc în orizontul cu totul diferențiat al anterior-posteriorului este de natură să deschidă calea spre temporalitatea originară. Căci, în calitatea lui de ek-stază a prezentului în trecut și viitor, timpul autentic rămâne o expresie a intervalului creat prin chiar maniera specifică de a fi al lui Dasein - sein - zum - Tode -, și, în consecință, el are, mereu, un început - "nașterea" - și un sfârșit - "moartea" - ca tot atâtea necesare elemente ale constituirii istorialității și, implicit, anterior-posteriorului¹¹.

Punerea în valoare a acestui orizont ek-static al numărării ține, arată Heidegger, de genialitatea lui Aristote.¹² și ea obligă la o substanțială corecție în raport cu ceea ce se spusese (încă) în *Sein und Zeit*: Iat-o, cu sublinierile autorului: "în definiția timpului, provenirea timpului în accepția sa vulgară, așa cum ea ne apare întâia oară, se clarifică pornind de la temporalitate"¹³. Definiția aristotelică a timpului are, cu alte cuvinte, o dublă orientare. Prin ocurența numărului, ea deschide calea înspre o conștiință vulgară a timpului, în limitele căreia toate sunt "în timp" (intra-temporale), un timp anonim și, deci, in-finit-timpul "derelicțiunii". În schimb, prin faptul că numărarea însăși are loc într-un orizont pre-determinat și, deci, semnificat (al anterior-posteriorului), definiția aristotelică a timpului pre-figurează concepția temporalității autentice, de esență ek-statică, a cărei reală anvergură rămâne încă a fi cercetată.

O atare împrejurare, creată (trebuie spus!) de Heidegger însuși, a determinat pe comentatori să revină periodic asupra raportului dintre cele două viziuni temporale cuprinse în *Fizica*. Așa cum era de presupus, eforturile lor au vizat, în esență, recuperarea unui Aristotel situat mai aproape de Heidegger decât Heidegger însuși ar fi bănuît, poate. Începutul l-a făcut (credem noi) Hedwig Conrad-Martius, unul dintre străluciții elevi ai lui Husserl, care publica în 1957 un studiu de-a dreptul premonitoriu - *Problema timpului astăzi și la Aristotel*¹⁴ - intrat pe nedrept în uitare. A fost, în consecință, nevoie ca acest excelent început

¹¹ Cf. *Sein und Zeit*, Cap. 75, *Istorialitatea lui <Dasein> și istoria lumii*.

¹² *Grundprobleme der Phänomenologie*, p.340.

¹³ *Ibidem*, p.342.

¹⁴ Hedwig Conrad-Martius, *Le problème du temps aujourd'hui et chez Aristote*, în "Archives de Philosophie", Tome XX, Cahier IV, 1957, pp.483-498.

să fie reluat, independent, de Jacques Derrida printr-o remarcabilă intervenție - *Ousia și Grammè. Notă asupra unei note din "Sein und Zeit"*¹⁵, pentru a cunoaște apoi consacrarea odată cu Emmanuel Martineau, care ne oferă o cercetare chiar mai explicită: *Concepția vulgără și concepția aristotelică asupra timpului. Note privitoare la Grundprobleme der Phänomenologie a lui Heidegger*¹⁶ și, Rémi Brague, cu a sa consistentă teză *Aristotel și problema lumii*¹⁷. La toate acestea se mai adaugă, desigur, lucrarea, devenită clasică, a lui Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*¹⁸.

Aceste (foarte prețioase) reveniri confirmă, într-o manieră de fiecare dată personală, ceea ce Heidegger însuși întrevăzuse deja: proximitatea dintre doctrina timpului din *Fizica* și fenomenologia temporalității originare. Ele n-au reușit, totuși, să tranșeze în mod definitiv în ce măsură se poate vorbi de un tip cu adevărat ek-static la Aristotel. În principal, această șovăială se datorează, în marea majoritate a cazurilor, unor comentarii mai puțin aprofundate (prin comparație) dedicate operei lui Aristotel. De aceea, evaluând aceste încercări, Paul Ricoeur ținea să mărturisească, cu prudență: "Mă feresc să formulez o judecată definitivă asupra interpretării concepției aristotelice a timpului"¹⁹. Este un risc pe care ni-l asumăm. Vrând, nevrând.

B. APORETICA TIMPULUI

Atâta vreme cât conștiința de sine presupune o sinteză a diversului sensibil (realitate în act a unității eului) faptul de a cunoaște ceva anume revine la o percepție mereu mediată de universalitatea sub care "ceva" însuși cade. Certitudinea noastră sensibilă nu e, prin urmare, niciodată pur sensibilă. Mai mult, ea devine stabilă (și deci conștientă) abia atunci

¹⁵ Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie*, Ed. Minuit, Paris, 1972, pp.31-78.

¹⁶ "Archives de Philosophie", janv.-mars 1980, pp.99-120.

¹⁷ Rémi Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le context cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Collection "Epiméthée", P.U.F., Paris, 1988, pp.242-250, 373-387, 461-487.

¹⁸ Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, ed. Daphne, Padova, 1984.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, vol. III, Ed. Seuil, Paris, 1985, p.132 (nota).

când angajează, simultan, universalitatea. Poate că nici într-un alt caz, însă, această sincronizare actuală a singularului și universalului, a sensibilității și intelectului nu apare mai paradoxală decât în acela al percepției timpului. Fiindcă, într-adevăr, a avea ceritudinea unei scurgeri indefinite a duratei sensibile ține, în prealabil, de existența a "ceva" permanent și, deci, perfect definit din punct de vedere intelectual, care să se scurgă. Or, universalitatea temporalității o constituie tocmai eternitatea.

A cunoaște timpul în universalitatea ar trebui, așadar, să însemne a sesiza, simultan, eternitatea pe care el o angajează. Dacă cineva, bunăoară, se schimbă în vreun fel - și noi toți ne schimbăm neconștient - el nu devine, prin aceasta, "altcineva". În caz contrar, n-ar mai exista un subiect unic al schimbării și, ca atare, după schimbare, n-ar mai fi el cel care trăiește ci o cu totul altă persoană. Acestei inefabile întâlniri a clipei cu eternitatea i-a consacrat Aristotel capitolul despre timp din *Fizica* (și nu număi). Rodul ei a luat chipul unei sintagme - ὁ ποτε ὄν (hó pote ón) - expresie a acelui loc de taină în care efemerul e învăluit perpetuu de eternitate.

1. *Hó pote ón* (OPO) sau Punerea problemei - HO POTE ON are zece intervenții în *Corpus Aristotelicum*: șapte în *Fizica*, două în *Despre părțile animalelor* și una în *Despre generație și corupție*. Concentrarea ocurențelor în *Fizica*, și anume, în capitolele 11 (șase) și 14 (una) consacrate timpului, i-a determinat pe comentatori să vadă în cercetarea conceptului aristotelic de *khrónos* singura cale de a elucida sensul lui OPO. Remarcată și comentată încă din antichitate, OPO devine notorie abia prin studiul lui Adolf Torstrik din "*Rheinisches Museum für Philologie*" (1857)²⁰. Cu acest prilej, exegetul german avansează o soluție ce avea să fie curând adoptată de toate traduceri moderne ale operei aristotelice: substituirea lui OPO cu echivalentul "în calitate de subiect".

1.1. Prima soluție - Afinitatea dintre OPO și subiect - hypokeímenon - era, de fapt, o descoperire a antichității târzii. Încă Simplicius arăta că a spune OPO sau a spune tō hypokeíméno - "în calitate de subiect" - înseamnă, practic, unul și același lucru - toutéstín

²⁰ A. TORSTRICK, HO POTE ON. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs, in "*Rheinisches Museum für Philologie*", t. XII(1857), p.161-173.

ho logos²¹. La o sută de ani de la apariția studiului din "Rheinisches Museum", Hans Wagner constata: "Sensul expresiei *OPO* a fost clarificat de o manieră satisfăcătoare de către A.Torstrik"²². Deși foarte ingenioasă, echivalența dintre hó pote ðn și tō hypokeiméno ridică, totuși, unele probleme de ordin filologic. Astfel, Rémi Brague remarcă, pe bună dreptate, că sintagma noastră nu apare întotdeauna în deplina ei "puritate"²³. *Fizica IV 11*, 219b ne-o înfățișează, de pildă, sub formă ð ποτ'ήν. Această din urmă ocurență l-a pus pe Torstrik în imposibilitatea de a surmonta impasul. Într-adevăr, el recunoaște că expresia în cauză "nu admite nici o explicație; am făcut atâtea tentative încât mă cred îndreptățit s-o afirm"²⁴. Dificultatea este ușor de bănuț: ea ne obligă să gîndim, împreună, subiectul - tō hypokeimenon-, simbol al unei perfecțiuni substanțiale atot-prezente, și im-perfectul - ēn -în dubla sa accepțiune de carență ontică și temporală. În ciuda acestui fapt și, mai ales, după o serie de intervenții în text, exegetul german optează, totuși, pentru același substitut de mai sus - tō hypokeiméno: "Din fericire nu trebuie să căutăm corecția prea departe. N-avem decât să aplicăm, și aici, formula care revine mereu, de aceeași manieră"²⁵.

1.2. A doua soluție - În consens cu o mai veche sugestie a lui Pierre Aubenque²⁶, Rémi Brague optează, dimpotrivă, pentru o traducere *ad litteram* a sintagmei²⁷. Asta presupune nu numai revizuirea oportunității substituției lui Torstrik ci și a naturii sintagmatică a lui *OPO* însuși. Pentru prima oară, o soluție mai mult decât seculară este pusă, astfel, în discuție. Linia Aubenque-Brague are, la rîndu-i, tradiția sa. Ea se originează, între altele, în

²¹ Idem, *Ueber die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit*, în "Philologus", t.XXVI (1867), p.464.

²² *Aristoteles Werke in deutscher Ubersetzung*, Bd. 11: *Physikvorlesung*, übersetzt von Hans Wagner, Berlin, 1967, p.572.

²³ R. B r a g u e, *Sur la formule aristotélicienne hó pote ðn, Physique, IV 11 et 14*, în *Du temps chez Platon et Aristote*, P.U.F., Paris, 1982, p.98.

²⁴ HO POTE ON..., p.470.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ P. A u b e n q u e, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962, p.436. p.102.

²⁷ *Op. cit.*, p.102

seria traducerilor latine ale *Fizicii*²⁸.

Cu toate că între cele două opțiuni pare să existe, cum spune Aristotel, o diferență perfectă, lucrurile nu stau tocmai așa. Trebuie, mai întâi, să subliniem că ideea lui Torstrik de a trata pe *OPO* ca pe o sintagmă nu se datora unui capriciu ci împrejurării că traducerea sa *ad litteram* este, în context, cu totul stranie. Iată, de pildă, una dintre ocurențele sale, în traducerea lui R.Brague: "Anterior-posteriorul este, în mișcare, /ceea ce/ aceasta (*hó* - n.n) (mișcarea) fiind (*ōu* - n.n.) *poté* este mișcare"²⁹. Cum se vede, până și Brague lasă netradus pe *poté*. Omisiunea ar putea sugera că *poté* reprezintă ceva esențial pentru mișcare și că, în consecință, natura sa conceptuală (specifică) ar reclama să fie lăsat netradus. Or, respectând regula inițială, aceea de a traduce totul, pasajul nostru va trebui rescris ca: "Anterior-posteriorul este, în mișcare, /ceea ce/ aceasta (mișcarea) fiind cândva este mișcare". Să recunoaștem că, dacă pretențiile exegezei depășesc, totuși, pleonasmul, un atare text este departe de a fi o exprimare "clară și distinctă". Ceea ce a constatat și Brague.

1.3. Pentru o înțelegere prealabilă - Faptul că, în unele locuri, Aristotel folosește foarte frecvent această expresie - în capitolul 11 din *Fizica*, bunăoară - denotă că el dorea să exprime un gând cu totul special ce intervenise în demersul său. Nu negăm posibilitatea și corectitudinea unei traduceri *ad litteram* a expresiei, dar nici nu-i putem ignora stranietatea. În fața sarcinii de a clarifica un asemenea text, orice comentator va resimți nevoia de a căuta pentru *OPO* un sinonim cu valoare explicativă. Este ceea ce Torstrik însuși încercase. Substituirea în text a lui *OPO* cu unul dintre posibilele sale echivalente conceptuale reprezintă, evident, o problemă aparte.

În consecință, fie că vom traduce expresia *ad litteram*, fie că îi vom găsi un substitut, problema rămâne de fiecare dată aceeași: ce vrea să spună Aristotel prin *OPO*, fie el sintagmă sau simplă expresie?

²⁸ Cf. *Physica. Quartus tomus operum Aristotelis... Averrois Cordubensis, primarii rerum Aristoteliarum commentatoris...*, Venetiis, MDLX, 146F; *S.Thomae Aquinatis in octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. Marietti, Roma, 1965, 406.

²⁹ *Op. cit.*, p.102.

NOTĂ- Între traducere și substituție - Avem la îndemână câteva cazuri remarcabile de exegeți care au folosit, succesiv, ambele soluții. Astfel, în celebrele sale comentarii la *Fizica*, Toma din Aquino folosește atât traducerea *ad litteram* a expresiei cât și echivalentul ei conceptual - *prius et posterius ipsorum, scilicet temporis et motus, quantum ad id quod est, motus est*³⁰, respectiv, *sic igitur prius et posterius sunt idem subiecto cum motu*³¹. Această alternanță apare și în versiunea latină a comentariului lui Averroes fiindcă, după ce textul *Fizicii* traduce *ad litteram* pe *OPO*, exegetul arab adaugă: anterior posteriorul și mișcarea sunt *idem in subiecto*³².

2. *OPO* și timpul - Din acest punct de vedere, stabilirea tabloului general al ocurențelor lui *OPO*³³ ca și legătura lui specială cu problematica timpului conferă *Fizicii* un loc privilegiat. Expunerea conceptului de timp debutează printr-o primă parte, al cărei caracter este cu totul aporetic³⁴. Ea urmărește, în esență, prezentarea dificultăților pe care această problemă le ridică.

2.1. Prima aporie a timpului - Trebuie mai întâi să ne întrebăm asupra felului existenței timpului sau, cum mai spune Stagiritul, asupra modului său particular de a participa la ființă - *metékhein ousias*³⁵. O analiză cât de sumară a problemei demonstrează că timpul are, însă, o existență de-a dreptul obscură.

³⁰ *In Physicorum...*, L. IV, l. XVII, 578/8/(Marietti).

³¹ *Ibidem*.

³² *Op. cit.*, 147B

³³ C f. H. B o n é t z, *Index Aristotelicus*, în *Aristotelis Opera*, vol. V, ed. G.Reimer, Berlin, 1870, 627b, 29-38.

³⁴ *Fizica*, IV 10.

³⁵ *Ibidem*, IV 10, 218a, 3.

2.1.1. Trecutul și viitorul ca *poté* - Și, într-adevăr, pe de-o parte, el a fost odată ($\pi\omicron\tau\epsilon$) și nu mai este, iar, pe de altă parte, el va să fie cândva ($\pi\omicron\tau\epsilon$), dar nu este încă³⁶. Cel ce a fost odată reprezintă, evident, trecutul, iar cel ce va să fie cândva, constituie viitorul. Or, "ceea ce este compus din non-existențe pare să nu poată participa la ființă"³⁷, fiindcă existența oricărui lucru compus (cum este și timpul) presupune prezența a cel puțin unei câtimi din părțile sale. Așadar, dacă vom considera că trecutul și viitorul reprezintă tocmai asemenea "părți", atunci trebuie să concedem, odată cu Stagiritul, că timpul nu poate avea existență.

2.1.2. *Tó nyn* și prezentul - Este, prin aceasta, prezentul ($\tau\acute{o}$ $\nu\bar{u}\nu$) investit cu o semnificație specială în raport cu existența, așa cum simțul comun pare să ne sugereze? Nicidecum, pentru că "acum" nu este o parte a timpului.

Deși Aristotel va dezvolta în alt loc tema "clipei"³⁸, explicația transpare deja din context: dacă "acum" nu ar fi o limită ci o parte între "înainte" și "după", ar urma ca, în această calitate a sa, el să reprezinte ceva divizibil. Dar natura lui divizibilă presupune, la rândul-i, că prezentul ar putea fi, la un moment dat, limitat în însăși limitarea sa ca un "înainte" și, respectiv, "după", arbitrar aleși în intervalul astfel definit. "Acum" ar desemna, în cazul acesta, unul și același lucru cu "înainte" și "după", ceea ce contrazice tocmai definiția sa. Dacă "acum" ar fi parte, "părțile" acestei părți (divizibile) vor fi, paradoxal, trecutul și viitorul. Dar partea este "o măsură a întregului, iar întregul trebuie să fie compus din părți; or timpul, pare-se, nu este compus din [părți care există] acum"³⁹.

2.2. A doua aporie a timpului - Și totuși, dacă timpul participă la ființă se presupune că cel puțin un "acum" există. Va trebui să examinăm, însă, dacă el este același (în succesiune) sau dacă, dimpotrivă, diferă.

³⁶ Cf. *ibidem*, 217b, 33-34.

³⁷ *Ibidem*, 218a, 2-3.

³⁸ *Fizica*, IV 13.

³⁹ *Ibidem*, IV 10, 218a, 8.

2.2.1. Diferența clipelor - Să acceptăm, așadar, că "acum" ar fi mereu altceva. Atunci, "așa cum nici o parte a timpului (ἐν τῷ χρόνῳ) nu există împreună (ἄμα) cu o alta - și nu este vorba aici de părțile care sunt una învăluitoare (περιέχει), iar alta învăluită (περιέχεται) - și precum ceea ce a fost cândva, dar nu mai este acum, trebuie să se fi distrus odată (ποτέ), tot astfel clipele (τὰ νῦν) nu vor exista împreună (ἄμα) unele cu altele, iar cea care precede (τὸ πρότερον) va fi cu necesitate distrusă întotdeauna"⁴⁰. Or, Aristotel arată că nu este posibil ca un "acum" anterior să se distrugă în sine fiindcă aceasta ar însemna că distrugerea însăși s-a produs într-un "timp" ce nu are nici o legătură cu altul. Textul nostru menționează, însă, chiar la început că, deși separate, "părțile" există într-unul și același timp (ἐν τῷ χρόνῳ). Ideea principală ce se degajă din context este aceea a imposibilității unui absolut heterogen. Clipa nu poate fi asemănată cu un "punct al punctului" (stignè stigmēs⁴¹), pentru că discontinuitatea absolută dintre anterior și posterior lasă cu totul nedeterminată problema timpului intermediar.

2.2.2. Identitatea clipelor - Să fie atunci clipele identice între ele? Desigur că nu, pentru că orice lucru divizibil este, în fapt, limitat în chiar continuitatea sa, ceea ce înseamnă că și timpul necesar parcurgerii acesteia este, de asemenea, limitat. Clipele nu pot fi, însă, identice pe tot "parcursul" lor, ele trebuie să marcheze cel puțin un "început" și un "sfârșit", adică două lucruri cu totul diferite: "pentru orice lucru divizibil care este limitat există o singură limită, fie că el e continuu după una sau mai multe dimensiuni; ce-i drept, și clipa constituie o limită, dar cuprinderea (s.n.)[ei] are loc într-un timp limitat"⁴². Or, perpetua învălire a clipei de către anterior-posteriorul unui laps de timp deja orientat nu face decât să confirme, deși implicit, că, pentru Aristotel, comprehensiunea vulgară a timpului este mereu pre-determinată de orizontul unei temporalități originare de-finite (i.e. semnificante) sau, în limbaj heideggerian, autentice.

Oricât de "nelimitată" am gândi că este o linie, noi nu ne-o putem imagina altfel decât

⁴⁰ *Ibidem*, 218a, 11-16.

⁴¹ *Ibidem*, 218a, 19.

⁴² *Ibidem*, 218a, 22-25.

finită. Așa cum remarcase încă Averroes, *linea habet duos fines*⁴³, care, din punct de vedere temporal, nu reprezintă altceva decât anteriorul - *tò próteron* - și posteriorul - *tò hýsteron*⁴⁴. Dacă anteriorul și posteriorul ar exista simultan (*háma*) în timp, ceea ce ar reveni la o simultaneitate absolută a lor în clipă (*èn tō n̄yn*⁴⁵), atunci evenimentele ce s-au petrecut cu mii de ani înainte ar fi prezente în chiar clipa de față. Pentru ca o asemenea totalitate mnemică să poată fi realizată trebuie ca (între multe altele, pe care nu le vom aminti acum) pre-determinarea lapsurilor temporale să nu mai aibă un caracter strict generic, cum se întâmplă în cazul conștiinței noastre obișnuite.

3. Scurt istoric - Majoritatea pasajelor exoterice intercalate de Aristotel (sau de copiiști) în operele sale acroactice conțin referiri, mai mult sau mai puțin explicite, la predecesorii săi.

3.1. Parmenide - Problema participării timpului la ființă apare deja în cadrul școlii eleate. Dezbaterea ei se desfășura pe fondul mai general al discuțiilor ce vizau raportul dintre Unu și Multiplu. Cum se știe, încercarea eleaților de a gândi unitatea ek-sistenței i-a condus în cele din urmă la relativizarea valorii ontologice a Multiplului și, implicit, a timpului, entități care, din acest punct de vedere, nu participau la Ființa autentică. Că trecutul și viitorul nu pot avea Ființă rezultă cu (cea mai mare) claritate din celebrul *Fragment 8* al lui Parmenide:

„Ne mai rămâne o singură soluție, calea
Lui <este>. Pe calea sa vom găsi
Mai multe indicii: el e nenăscut și indestructibil,
Un tot întreg, imobil și inepuizabil;
El nu a fost odată și nu va fi [cândva] (s.n.), ci este acum, mereu același,
Unu, continuu(...)”⁴⁶.

⁴³ *Op. cit.*, p.143.

⁴⁴ Cf. S. T o m a, *op.cit.*, 563.

⁴⁵ *Fizica*, IV 10, 218a, 27.

⁴⁶ P a r m e n i d e s, *Fragm. 8*, în *Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, vv. 1-6.

Textul pune în evidență o analogie între prima aporie a timpului din *Fizica* și concepția lui Parmenide asupra trecutului - ποτ' ἦν⁴⁷- și viitorului - ποτ' ἔσται⁴⁸. Mai mult, alternanța dintre poté, simbol al trecutului și viitorului, și, respectiv, nŷn, marcă a prezentului, pare a fi pe deplin asimilată de Aristotel, căci, cu adevărat, tocmai ea explică trecerea, în *Fizica*, de la prima la cea de-a doua aporie: dacă nici trecutul (oùde pot'ēn) nici viitorul (oùd' ἔσται /pote/) nu există, putem presupune că măcar prezentul are o oarecare existență (nŷn'ēstin⁴⁹).

Evident, sensul parmenidian al lui nŷn este mult mai "tare" decât cel aristotelic. El vizează o clipă eternă, în timp ce clipa la care se face referire *Fizica* nu semnifică un veșnic "acum" ci orice "acum", adică un prezent nediferențiat și arbitrar ales. În ce fel va reveni Stagiritul la motivul parmenidian al eternei clipe vom vedea mai târziu. Ne mărginim, deocamdată, să remarcăm că obiectivul *Fizicii* și, în speță acela al capitolelor despre timp, privește doar realitățile perisabile (sub-lunare). Din acest punct de vedere, sensul aristotelic al lui nŷn se înrudește mai degrabă cu cel zenonian, fapt de altfel remarcat⁵⁰. Filiera prin care acest din urmă sens i-a parvenit Stagiritului pare să fi fost cea platoniciană. Într-adevăr, spre deosebire de Parmenide, Platon va folosi pe nŷn pentru a desemna doar ek-sistența efemeră. Așa se face, că, deși diferențierea celor două părți ale aporiilor (luate ca probleme separate) își are originea în Parmenide, tratarea aporetică a ambelor pare a fi o moștenire platoniciană.

3.2. Platon - Astfel, în *Timeu*, maestrul lui Aristotel tratează nediferențiat pe poté și pe nŷn, căci spune el, eternitatea nu este legată de nici unul dintre cele trei momente ale timpului lumii - oùdè genéstai pote oùdè gegonénai nŷn⁵¹. Tot ce se poate spune despre

⁴⁷ *Ibidem*, v.5.

⁴⁸ *Ibidem*, v.5.

⁴⁹ *Ibidem*, v.5.

⁵⁰ J. M o r e a u, *L'espace et le temps selon Aristotel*, Ed. Antenore, Padoue, 1965, p.91.

⁵¹ P l a t o n, *Timeu*, 38a, 4-5.

aceasta revine la simpla afirmație că ea "este" - τὸ ἐστίν μόνον...προσέκει⁵². Practic, eternitatea nu există în timp și, implicit, nici într-un "acum" oarecare. Viziunea platoniciană asupra lui νῦν recomandă, așadar, un tratament aporematic al ambelor adverbe - poté și νῦν - și nu numai al lui poté, singur. Ea coincide cu cea aristotelică: clipele sunt atât identice cât și diferite. Sensul parmenidian al clipei s-a păstrat, totuși, și la Platon. El apare cu evidență în chiar dialogul consacrat marelui eleat - *Parmenide*. Pentru a face deosebirea (și, deci, diferența ontologică) dintre natura reiterată a lui νῦν și cea eternă a clipei, Platon va folosi pentru ultima o expresie devenită ulterior celebră - τὸ ἐξαίφνης⁵³.

Contextul în care survine această din urmă precizare este foarte important pentru noi fiindcă el va elucida structura întregii prime părți a capitolului 10 din *Fizica*. Înainte de a-l cita, să mai notăm că, în subsidiar, el reia același fond eleat al problemei - raportul dintre Unu și Multiplu: "Dacă, pe de-o parte, Unul este așa cum am văzut, adică unu și multiplu și, respectiv, nici unu nici multiplu, iar pe de altă parte, el participă la timp, atunci nu este oare necesar ca Unul să participe odată la existența (οὐσίας μετέκhein) - când este, iar, altă dată, să nu participe la ea - când nu este?"⁵⁴.

Fragmentul de mai sus demonstrează, deci, două lucruri: (1) că tema aristotelică a participării timpului la Ființă își are originea în Platon, fapt care explică folosirea de către Aristotel a binecunoscutei formule platoniciene οὐσίας μετέκhein și (2) devreme ce expunerea acestui subiect în *Parmenide* e una global aporematică, urmează că deja pomenita nediferențiere dintre poté și νῦν presupune un tratament aporematic simultan al tuturor momentelor timpului. Dacă primul punct al concluziei noastre nu face decât să verifice ceea ce avansasem mai devreme - filiația platoniciană a capitolului 10 al *Fizicii*, cel de-al doilea poate arunca o nouă lumină asupra structurii argumentelor acestui capitol.

4. Sinoptica aporiilor - Există o puternică tradiție, clasică și apoi modernă, care a impus o anume schemă de împărțire a aporiilor temporalității din *Fizica*. Fără a intra aici în

⁵² *Ibidem*, 37e, 6-7.

⁵³ *Parmenide*, 156d, 3.

⁵⁴ *Ibidem*, 155e, 3-6.

amănunte, ne vom opri, totuși, atenția asupra pasajul (pare-se) cheie al capitolului nostru, cel de la 218a, 6-8: "De altfel, clipa (tò nŷn) nu este o parte, căci partea este o măsură a întregului, iar întregul trebuie să fie compus din părți; or, timpul, pare-se, nu e compus din [părțile care există] acum". Majoritatea comentatorilor au considerat că acest pasaj reprezintă fie o apropiere de sine stătătoare, fie o simplă introducere la următoarea, cea a identității și, respectiv, neidentității clipelor. În enumerarea lui Ross, de pildă, ea poartă numărul 3⁵⁵.

4.1. Dublul sens al lui tò nŷn - Singurul comentator modern care a văzut legătura dintre prima aporie - existența și inexistența părților timpului ca trecut și viitor - și pasajul de mai sus a fost Victor Goldschmidt. Păreră exegetului francez, la care subscriem, e aceea că fragmentul 218a, 6-8 "nu introduce o nouă probă în favoarea argumentului precedent. - Ansamblul argumentării poate fi rezumat astfel. Clipa nu este o parte a timpului. Căci partea are două proprietăți: (a) ea măsoară întregul și (b) ea contribuie la compunerea lui (cf. *Metafizica IV* 25). Or (urmând ordinea inversă), (b) nu pare că timpul este compus din clipe pentru că s-a dovedit deja că el nu este compus din trecut și viitor, (a) cât privește cea de-a doua proprietate a părții: clipa pare, ce-i drept, să delimiteze în mod clar trecutul și viitorul, dar este dificil să se vadă dacă, făcând aceasta, ea își schimbă sau își conservă identitatea. Cele două ipoteze ajung la consecințe inadmisibile. - Ca și cea precedentă, această aporie pune în evidență existența <obscură> a timpului"⁵⁶.

Particula *dé*, care introduce întregul pasaj nu denotă, prin urmare, o nouă aporie ci o **completează pe prima**, pomind, practic, de la aceleași două proprietăți ale părții în raport cu întregul⁵⁷. Într-un fel, așa am procedat și noi. Și totuși, există o diferență importantă în moduli în care am clasificat aporiile. Goldschmidt crede că numitorul comun al celor două aporii îl constituie raportul întreg/parte. Cea de-a doua aporie, însă, nu vorbește deloc despre întreg și parte ci despre **identitatea și, respectiv, diferența clipelor** în contextul deja stabilit că tò nŷn nu poate fi parte

⁵⁵ *Aristotle's Physics*, ed. D. Ross, p.384.

⁵⁶ V. G o l d s c h m i d t, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Ed. Vrin, Paris, 1982, pp.12-13.

⁵⁷ Faptul că fragmentul de la 218a, 6-8 se încadrează perfect în prima aporie fusese deja remarcat de Averroes; cf. *op. cit.*, nr.89.

Ar fi, de aceea, mult mai corect să spunem că această aporie vorbește, mai curând, despre identitatea/diferența timpului, ca reiterare a clipelor în calitatea lor de anterior și posterior. Din expunerea lui Goldschmidt ar rezulta că prima aporie vorbește doar despre trecut și viitor, ca "părți" ale timpului pe când cea de-a doua ar examina numai prezentul - *tò nÿn*. Or, această concluzie anulează tocmai lucrul cel mai important pe care îl descoperise el: acela că prima aporie afectează toate cele trei momente ale timpului. Din acest motiv, se pune pe drept cuvânt întrebarea dacă nu cumva textul aristotelic ne înfățișează de fapt **una și aceeași aporie** a timpului, dar de fiecare dată în **alți termeni**, și anume, luând în considerare, mai întâi, raportul **întreg/parte**, iar apoi pe acela dintre **identic/diferit**. Apariția lui *tò nÿn* atât în prima cât și în a doua aporie denotă că între cele două trebuie să existe un numitor comun.

4.2. *Poté și tò nÿn* - Pentru a elucida problema este necesar să ne întoarcem, din nou, la cadrul general al capitolului. Cum am văzut, tema acestuia este de inspirație platoniciană, fapt remarcat deja la primul punct al concluziei cu care încheiam paragraful 3.2. Cel de-al doilea punct al ei relevă însă necesitatea unei tratări aporetice nediferențiate a **tuturor** momentelor timpului, fie ele trecute, prezente sau viitoare. Tocmai acest lucru a fost, credem, ignorat.

4.2.1. Reformularea primei aporii - Să revenim, deci. În calitatea lor de *poté*, trecutul și viitorul sunt părți ale timpului. Dar unul a fost și nu mai este; celălalt va fi și nu este încă. Mai adăugăm la toate astea, așa cum corect procedează și V. Goldschmidt, precizarea că nici prezentul - *tò nÿn* nu poate exista, fiindcă el nu este parte a timpului. Prima aporie poate fi, prin urmare, reformulată relativ la **toate cele trei momente temporale** astfel: dacă "a fi" înseamnă "a fi cel puțin o parte a întregului", trebuie să acceptăm că, mai întâi, părțile timpului - trecutul și viitorul - nu există și, apoi, că prezentul, care pare a exista, nu este parte.

4.2.2. Reformularea celei de-a doua aporii - Ceea de-a doua aporie poate fi de asemenea expusă în termeni de trecut-prezent-viitor sau, mai exact, prin *poté* - semn al trecutului și viitorului - și *nÿn* - marcă a prezentului, chiar dată textul vorbește în aparență

numai despre *nȳn*. Ca și în cazul precedent, Aristotel începe, semnificativ, tot cu perechea trecut-viitor. Pentru că, într-adevăr, ce fel de termeni ar putea angaja raportul unor clipe diferite între ele? Dacă prima dintre clipe e denumită în text prin *tò próteron*⁵⁸ - "anteriorul", cea de-a doua nu poate fi decât *tò hýsteron* - "posteriorul". În consecință, *tò nȳn* revine în timp (*én tō khróno*⁵⁹) la unul și același *poté*, așa cum Aristotel însuși precizează⁶⁰. Orice *nȳn* (prezent) a fost (trecut) sau poate fi (viitor) *poté*. Orice *poté* a fost (trecut) sau poate f (viitor) *nȳn* (prezent). Cum se vede, viziunea platoniciană asupra in-diferenței dintre *poté* și *nȳn* își păstrează întreaga portanță.

Dacă anteriorul și posteriorul ar fi complet diferite, timpul n-ar mai exista. O diferență temporală absolută ar presupune că un timp oarecare poate fi învăluit de un cu totul alt timp, învăluitor. Între aceștia doi, însă, n-ar mai putea ființa nici un timp intermediar. Învăluirea însăși ar fi, prin urmare, imposibilă fiindcă ea ar angaja doi *poté* atât de diferiți încât ei n-ar mai putea avea nici măcar același nume. Temporalitatea s-ar situa, în acest caz, chiar sub nivelul unei simple omonimii, ceea ce, pentru Aristotel, constituie o imposibilitate. Or, din punct de vedere temporal, a purta același nume înseamnă tocmai a fi un *poté én tō khróno* sau, mai exact, în unul și același timp.

Cea de-a doua aporie continuă, ca și prima, cu examinarea prezentului - *tò nȳn*. Și, dacă înainte excursul debuta cu presupuziția după care clipa ar fi o parte (a timpului), acum el o avansează pe aceea a identității absolute a clipelor, în calitatea lor generică de *nȳn*. Identitatea dintre clipa de față și, respectiv, anterior și posterior revine, practic, la un prezent identic cu sine. Dar identitatea cu sine a prezentului neagă însăși ideea de succesiune și, implicit, pe aceea de "înainte" și "după", în calitatea lor de limite naturale ale lucrurilor. A doua aporie ar putea fi, deci, reformulată astfel: dacă "a fi" înseamnă "a fi identic cu sine în succesiune", trebuie să concedem că, mai întâi, trecutul și viitorul - deși se succed - sunt diferiți și, apoi, că prezentul - deși identic cu sine - nu succede.

⁵⁸ *Figura*, IV 10, 218a, 16.

⁵⁹ *Ibidem*, 218a, 12.

⁶⁰ *Ibidem*, 218a, 14.

5. Unitatea timpului - Numitorul comun al celor două aporii este timpul, în toate cele trei ipo-staze ale sale, ca trecut, prezent și viitor. El este cel care asigură tratarea unitară a acestei prime părți a capitolului 10 și nu doar una (sau unele) dintre părțile sale ori criteriile după care tratarea se ghidează.

Existența timpului se anunță chiar din debut a fi obscură. Dar existența poate fi întotdeauna exprimată la Aristotel printr-un analogon, iar acesta nu e altul decât Unul⁶¹, sub cele două aspecte ale sale: întregul⁶² (prima aporie), respectiv, identitatea⁶³ (a doua aporie). Recuperăm astfel cadrul originar al dezbaterii noastre, adică problema eleată și apoi platoniciană a raportului dintre Unu și Multiplu... Așadar, faptul că timpul are o existență obscură revine la a spune că: (1) trecutul, prezentul și viitorul constituie într-un fel un întreg și sunt identice și că, în alt fel, (2) ele nu pot fi părți ale existenței și sunt diferite. Iată, cu adevărat, două afirmații aporematiche.

Nu trebuie să trecem, însă, cu vederea că Aristotel insistă ca cele două aserțiuni să fie acceptate simultan. Astfel, (1) chiar dacă părțile sale nu există, timpul este, totuși, un întreg divizibil - meristou⁶⁴ - ca trecut și viitor; iar clipa (prezentul), deși nu este o parte, măsoară întregul⁶⁵ tocmai în calitatea sa de a fi divizibil, fiindcă "clipa(...) este ca și unitatea numărului"⁶⁶, și (2) chiar dacă clipele sunt diferite ca trecut și viitor, ele trebuie, totuși, să fie și identice - hâma⁶⁷, în caz contrar, nici un timp intermediar între trecut și viitor n-ar mai putea exista și, prin urmare, nici prezentul însuși, căci "clipa (...) pare să delimiteze trecutul

⁶¹ Cf. *Metafizica*, IV 2; X 2.

⁶² *Ibidem*, X 1.

⁶³ *Ibidem*, X 3.

⁶⁴ *Fizica*, IV 10, 218a, 6.

⁶⁵ *Ibidem*, 218a, 6-7.

⁶⁶ *Ibidem*, 220a, 4.

⁶⁷ *Ibidem*, 218a, 12.

și viitorul⁶⁸.

Suntem, așadar, obligați să acceptăm că timpul este un întreg în care părțile sale într-un fel există, dar, în altul, nu există (prima aporie) și că el reprezintă o succesiune de clipe într-un fel identice, dar, în altul, diferite (a doua aporie).

5.1. Temporalitate și ipseitate - Am ținut să remarcăm insistența cu care Aristotel revine asupra naturii simultan aporetice a temporalității pentru a sublinia că maniera lui de expunere ilustrează o opțiune (deocamdată) implicită, pentru un timp complet articulat, sinteză (desigur, paradoxală) a tuturor celor trei momente ale sale (háma). Teza aristotelică a unicității (și continuității) timpului consună, de altfel, perfect cu convingerea Stagiritului în unitatea (și unicitatea) lumii, din care decurge imposibilitatea haosului primordial și, ca atare, a unui timp cu totul dezarticulat.

Solidaritatea momentelor timpului îi conferă acestuia un statut de ipseitate, indispensabil de altfel pentru o prealabilă clarificarea a temporalității autentice. Pentru că, într-adevăr, unitatea ek-stazelor temporale reprezintă condiția sine qua non a constituirii lui Dasein ca grijă. Or, "momentele grijei nu sunt în nici un caz puse cap la cap, după cum temporalitatea însăși nu se compune <de-a lungul timpului> din viitor, trecut și prezent"⁶⁹. Esența temporalității originare, repetăm, nu rezidă în juxtapunerea unor "părți" heterogene ci în "unitatea ekstazelor"⁷⁰ sale congenere. Rezultatul nostru se constituie, așadar, ca o primă probă a faptului că Stagiritul n-a redus temporalitatea la simplul proces (vulgar) al prezentificării (unei substanțe) fiindcă, așa cum am văzut, în *Fizica*, prezentul însuși este în mod fatal afectat de aceleași cunoscute aporii. Pe măsura desfășurării sale, demersul Stagiritului ne va revela și urmările ce decurg dintr-un atare punct de vedere.

⁶⁸ *Ibidem*, 218a, 8-9.

⁶⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977, p.328.

⁷⁰ *Ibidem*, p.329.

5.2. Simetria aporiilor - Pentru cei deprinși cu modul de gândire aristotelic ar putea părea curios faptul că analiza succesiunii clipelor (cea de-a doua aporie) începe tocmai cu diferența acestora. Căci, într-adevăr, este un fapt notoriu că Stagiritul a conferit întotdeauna drept de întâietate Ființei (în raport cu neființa) și, ca atare, Unului (în raport cu Multiplu) și Identității (în raport cu Diferența). Dacă explicația noastră este plauzibilă, atunci ea ar trebui să arunce o lumină și asupra acestei curiozități.

Cum am mai remarcat, prima aporie debutează prin a examina timpul în calitatea lui de trecut și viitor. Or, dacă, din punctul de vedere al existenței/inexistenței timpului, se poate spune că doar trecutul și viitorul sunt "părți" ale sale, din acela al identității/diferenței acestuia se constată că pandantul trecutului și viitorului nu este identitatea ci tocmai diferența. O atare sinoptică demonstrează, o dată în plus, că există un **parallelism perfect** între prima și, respectiv, cea de-a doua aporie și că **parallelismul însuși are drept termeni nu criteriile analizei, care diferă, ci unitatea momentelor timpului, a cărei cadență în text este aceeași: Aristotel se oprește, mai întâi, asupra trecutului și viitorului (părți ale timpului existent și, respectiv, clipe diferite ale succesiunii sale) și, apoi, asupra prezentului (parte a timpului care nu există, respectiv, identitate a clipelor sale).**

6. Răsturnarea aporeticii timpului - Să revenim acum asupra subiectului inițial al acestui prin capitol închinat aporiilor temporalității. Întregul și identitatea sunt concepte derivate din Unu. La rândul lui, "Unu" reprezintă o altă denumire pentru Ființă. Tematica textelor analizate de noi până acum este, însă, legată tocmai de acest subiect, pentru că ea abordează problema Ființei timpului, fapt pe care Aristotel ține să-l precizeze încă de la început.

6.1. Timp și subzistență - Majoritatea exegeților au sesizat că aspectul "obscur" al existenței timpului rezidă în aceea că el nu poate constitui o subzistență. Fiindcă ceea ce subzistă (*he oustia*) presupune întotdeauna permanența (prezența). Timpul, însă, este tot ceea

ce poate fi mai instabil. Din acest motiv, Simplicius nota că el trebuie asociat mai degrabă cu neființa: "La începutul studiului, Aristotel a dezvoltat un puternic argument în favoarea non-existenței timpului (mè eīnai tòn khrónon)"⁷¹. Desigur, rezolvarea aporiilor timpului depinde în mod direct de claritatea cu care formulăm dificultatea. Este ceea ce a încercat și Simplicius. În corolarul comentariului său asupra *Fizicii* - devenit celebru sub denumirea latină de *Corollarium de tempore* - el revine precizând că dificultatea cea mai importantă pe care o ridică aporetica Stagiritului constă în necesitatea de a conferi **subzistență timpului ca întreg simultan** - tò eīnai háma tòn hólon khrónon èn hypostásei⁷². Ce anume înseamnă pentru Aristotel această simultaneitate a întregului comentarii neoplatonici n-au mai precizat. Mai mult, ei au considerat că ucenicul lui Platon n-a răspuns în fapt întrebărilor avansate în debutul capitolului 10 al *Fizicii*⁷³. O astfel de părere este împărtășită și de unii comentatori moderni. Într-un semnificativ capitol din *Ousia și Grammé*, intitulat "*Eludatul întrebării*", J. Derrida remarca, de pildă, că ipotezele exoterice ale acestui capitol "nu vor fi niciodată repuse în discuție la un alt nivel, la un nivel ne-exoteric. După ce ne`reamintește pentru ce timpul nu poate fi gândit ca un existent (étant), Aristotel lasă problema în suspensie"⁷⁴. Această constatare o făcuse deja J. Moreau. Astfel, în *L'space et le temps selon Aristote* el nota că întrebarea privitoare la ființa timpului rămâne "o problemă pe care Aristotel a eludat-o probabil în parte"⁷⁵.

⁷¹ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol.IX, *Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria*, ed. H. Diels, Berlin, 1882, 773, 8-13.

⁷² *Ibidem*, 775, 33.

⁷³ Cf. *S i m p l i c i u s*, *op. cit.*, 795, 31-33: "Aristotel însuși, după ce a soluționat la sfârșitul studiului său aporiile anunțate la început, a lăsat fără rezolvare pe cele ce privesc timpul".

⁷⁴ J. D e r r i d a, *Ousia et Grammé*, în *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, pp.52-53.

⁷⁵ J. M o r e a u, *op. cit.*, p.92.

6.2. Răsturnarea primei aporii - Răspunsul depinde de întrebarea pe care o vizează. Este foarte posibil, aşadar, ca această insuficienţă să ţină nu de autorul însuşi ci de felul în care a fost receptată întrebarea. Este şi motivul pentru care am insistat atât de mult asupra capitolului 10. Intenţia noastră a fost de a clarifica în ce anume constă dificultatea întrebării asupra fiinţei timpului. În ce ne priveşte, considerăm, împreună cu Simplicius, că aceasta revine la sarcina de a determina ca un "ce" subzistent *simultaneitatea* tuturor celor trei momente temporale. În consecinţă, cel care, eludând impasul, înclină să creadă că aporiile au o natură pur euristică (sau, mai mult, că ele reprezintă efectul unei preţiozităţi de salon) ratează definitiv înţelegerea doctrinei aristotelice a timpului⁷⁶.

Dificultatea este reală şi tocmai această împrejurare explică de ce în precedenta concluzie preliminară am subliniat imposibilitatea de a renunţa la vreuna din tezele (contrare) avansate. Timpul este cu adevărat divizibil şi indivizibil, el este efectiv identic şi diferit. Cum poate fi, însă, ceva contradictoriu în sine însuşi? Sau poate că, dimpotrivă, timpul nu este, cu adevărat, un existent... Din două una: sau (1) timpul este un ce subzistent şi trecutul şi viitorul nu există, sau (2) trecutul şi viitorul există, dar atunci timpul nu este un ce subzistent. S-ar părea că suntem într-o situaţie fără ieşire. Şi, totuşi, insistenţa cu care vorbeşte Aristotel despre participarea la Fiinţă a timpului impune o răsturnare a dilemei. În posibilitatea acestei răsturnări rezidă şi ipoteza noastră de lucru.

7. Timp şi fiinţă - Nici un pasaj din capitolul 10 nu pune la îndoială că timpul este. Singura problemă ce rămâne de soluţionat e aceea de a decide asupra felului acestei existenţe. Or, dacă "a fi" înseamnă doar "a fi subzistent", s-ar părea că, dintre toate cele trei momentele timpului, doar prezentul ar avea (oarecare) existenţă. Nu putem, însă, concepe timpul în afara trecutului şi viitorului. Un timp redus la prezent este imposibil pentru că, în cazul în care prezentul ar fi limitat, el ar avea un început şi un sfârşit, adică un trecut şi un viitor, iar în

⁷⁶ Cf. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the early Middle Ages*, ed. by Gerald Duckworth, London, 1983: "Intuiţia comună după care prezentul este distinct de trecut şi de viitor trebuie, fără îndoială, abandonată" (p.9).

cazul în care el ar fi nelimitat, evenimentele petrecute acum mii de ani ar fi prezente (în act) în chiar clipa de față. Singura soluție a aporiilor este, în concluzie, aceea de a afirma că **timpul nu este un ce subzistent**, dar că ceva poate să "existe" fără a subzista. Din acest punct de vedere, întrebarea dacă timpul constituie sau nu ceva subzistent este, ca să spunem așa, prost pusă fiindcă esența timpului exclude prin ea însăși o asemenea interogație. Iată, prin urmare, în ce constă răsturnarea dilemei.

7.1. Prezentul sintetic - Perspectiva noastră de abordare impune câteva importante precizări. Astfel, dacă este adevărat că timpul nu poate fi redus la ceva subzistent, atunci, contrar uzanțelor, trebuie, mai întâi, să acceptăm că **nici prezentul nu poate constitui ceva subzistent**. "Acum", avertiza Stagiritul, nu reprezintă o parte⁷⁷ - existentul (τὸ ὄντος) - a întregului - existența (he οὐσία). În consecință, prezentul nu poate fi confundat, la Aristotel, cu existentul. Dintre puținii comentatori care au realizat această (cu totul stranie) consecință a doctrinei aristotelice a temporalității îl vom cita pe același Jacques Derrida. Într-adevăr, filosoful francez ne avertizează că "timpul este non-existentul doar în măsura în care, în mod secret, existentul a fost deja determinat ca prezent, iar existența (οὐσία) ca prezență"⁷⁸. Tocmai de acest lucru se ferea, însă, Stagiritul. În fapt, prezentul nu poate fi niciodată separat de trecut și de viitor. **Experiența temporală primordială rămâne unitatea tuturor momentor sale.**

Trebuie, de asemenea, să mai adăugăm că excelentul studiu al lui Derrida invită, și el (într-un mod implicit), la o punere în discuție a poziției heideggeriene inițiale privitoare la "confuzia" aristotelică dintre existență (οὐσία)/existent (ὄντος) și, respectiv, prezență (νῦν), pe care în *Kant și problema metafizicii*, de pildă, o formulează astfel: "ar fi foarte ușor de arătat că doctrina aristotelică a timpului este în mod univoc inspirată de o comprehensiune a ființei, disimulată în ea însăși, care interpretează ființa însăși ca prezență permanentă și, în

⁷⁷ Cf. *Fizica*, IV 10, 218a, 6.

⁷⁸ J. Derrida, *op. cit.*, p.58.

consecință, determină <Ființa> timpului plecând de la acum⁷⁹. Din aceste rânduri urmează că Stagiritul ar fi confundat dez-văluirea Ființei cu procesul prezentificării a ceva (deja) subzistent. Or, așa cum am văzut, prima aporie a timpului - cea care pune în mod explicit problema existenței trecutului și a viitorului - exclude ab initio "absorbția" Ființei în "acum".

7.2. Ființă și timp - În ciuda acestor limite ale ei (foarte curând depășite, de altfel), interpretarea heideggeriană pune în evidență un fapt esențial (așteptat chiar), și anume, legătura intimă dintre definiția timpului și comprehensiunea Ființei cuprinse în existența sa. Pentru că răsturnarea întrebării privitoare la participarea timpului la Ființă - *ousias metékhein* - presupune nu numai clarificarea problemei timpului ci și pe aceea a Ființei, căci orice participare la Ființă este, până la urmă, o manifestare a Ființei însăși. Această precizare aruncă o nouă lumină asupra lui *ho ōn*, dar și asupra lui *he ousia* și, respectiv, *tò hén* căci Ființa, esența și Unu nu mai pot apare acum niște subzistențe.

Există, ce-i drept, numeroase texte aristotelice care slăbesc din puterea unei asemenea concluzii. Doctrina despre timp a Stagiritului ne obligă, însă, să depășim limitele unei simple confruntări inter-textuale. Este de aceea important să precizăm că, solidar cu el însuși, Heidegger a revenit și asupra părerii sale despre un presupus Aristotel substanțialist. Astfel, în celebrul său studiu *Despre esența și conceptul lui ΦΥΣΙΣ* (Aristotel, *Fizica B, 1*), doctrina Stagiritului asupra Ființei (privită) ca mobilitate apare în toată splendoarea și originalitatea sa: "Trebuie acum să înțelegem mobilitatea ca *ousia*, așadar, să spunem ce este mobilitatea"⁸⁰ și încă: "Ce este mobilitatea concepută ca ființă, adică drept ajungere-la-prezență a lucrului mobil? Aristotel dă răspunsul în *Fizica III 1-3*. Ar fi nesăbuit să încercăm să prindem în câteva propoziții și să aducem în raza privirii care vizează esența concepția aristotelică despre mobilitate - cel mai dificil lucru care a trebuit vreodată gândit în istoria

⁷⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. Max Niemeyer, Tübingen, 1949, p.231.

⁸⁰ *idem*, *Repere pe drumul gândirii*, trad. de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Ed. Politică, București, 1988, p.255.

metafizicii occidentale”⁸¹.

Să mai constatăm, în sfârșit, că legătura intimă dintre doctrina timpului din *Fizica* și, respectiv, tema raporturilor dintre Ființă/Neființă, Unu/Multiplu, Identitate/Diferență - care caracterizează întreaga tradiție de meditație anterioară - ne plasează în chiar miezul problematicii filosofiei marelui Stagirit. Cu atât mai originală ne va apare, prin comparație, poziția aristotelică.

NOTĂ - Inactualitatea prezentului - Sinoptica aporiilor a pus în evidență faptul că subiectul acestora îl constituie timpul ca întreg simultan. Nu putem "alege" din timp un moment separat fără să cădem în contradicții; nici măcar prezentul... Dar ce înseamnă, pentru noi, prezentul curent? Ce sens poate avea un "acum" oarecare? La o analiză mai atentă observăm că accentul cade mai degrabă pe "oarecare" decât pe "acum". În fapt, definiția lui "acum" este întotdeauna relativă. Ea privește, desigur, ceva actual, dar, din nou, ce înseamnă pentru noi actualitatea? "Ultima oră" nu este niciodată ultima. Există chiar situații în care putem spune că ceea ce aparține celui mai îndepărtat trecut constituie ceva încă actual. Ce diferență mai putem face atunci între "Aristotel și contemporaneitatea" și "Aristotel - contemporanul nostru"?

Cum vedem, "extensia" lui "acum" este foarte variabilă. Asta nu înseamnă că prezentul există (mai întâi) cumva în sine și că doar apoi amplitudinea lui ar fi variabilă. Ceea ce este aici vizat constituie, însă, mai mult decât atât. Am spune că presupune o veritabilă răsturnare de ordine, căci se vedește acum (mai întâi) că prezentul are întotdeauna o amplitudine (și asta chiar înainte de a fi perceput ca prezent "în sine"). Orice experiență temporală ce privește pe "acum" este, practic, precedată și, respectiv, succedată de un "odată" și de un "cândva" cu care "acum" face, pe rând, pereche indisolubilă. Fixarea unui moment "oarecare" al timpului coincide cu pre-determinarea lui de către ceva care se întâmplă. Aceasta presupune că noi nu putem percepe pe "acum" în afara unei întâmplări. Cuvântul

⁸¹ *Ibidem*, p.255.

"aevea" nu privește, de fapt, prezentul, ci un aevum al tuturor celor trei momente temporale.

Spunem adesea că "ceva" este "de cea mai mare actualitate". La ce se referă, însă, această expresie? Ceva poate fi de mare actualitate doar în raport cu un "încă", adică relativ la o amplitudine în cadrul căreia întâmplarea se derulează. Dar orice întâmplare are un sens pre-determinat, iar în cazul nostru, acesta vizează un început - trecutul - și un sfârșit - viitorul. Există mereu, arată Aristotel, un timp învăluit și unul învăluitoare. **Prezentul se constituie, așadar, ca rezultat al învăluirii trecutului de către viitor**¹². Conștiința noastră obișnuită nu poate deci sesiza "maxima actualitate" ca pe o pură prezență. Dacă ar fi să luăm expresia în sensul ei absolut, atunci un fapt de maximă actualitate ar fi tocmai acela care n-a mai fost niciodată și nu va fi niciodată actual... Producerea lui în trecut sau reproducerea lui în viitor l-ar transforma, automat, în tot ce poate fi mai în-actual.

¹² *Fizica*, IV 10; 218a, 12-13.

L. BLAGA - FILOSOFIA EXISTENȚEI SAU FILOSOFIA DEVENIRII

V. MUSCĂ

RÉSUMÉ: - L. Blaga - la philosophie de l'existence ou la philosophie du devenir. L'étude est fondé sur deux idées: a) la distinction entre deux types fondamentaux de philosophie: celui de l'existence et du devenir et b) dans la conception d'un penseur représentatif pour la philosophie d'un peuple se reflète la physionomie spirituelle de ce peuple. Ensuite, on prouve que par les thèmes majeures de sa pensée - desquels on analyse spécialement surtout ce du "boycottage historique" - L. Blaga est un philosophe de l'existence qui exprime une option typique aux mentalités roumaines, en general.

Având în vedere distincția între filosofii existenței și filosofii devenirii, se pune întrebarea: pentru ce anume tip de filosofie am optat noi românii prin cel mai reprezentativ filosof al geniului nostru național, Lucian Blaga? Și, transferând în spațiul nostru întrebarea lui Nietzsche, să încercăm să determinăm prin care anume trăsături ale sale este românească filosofia lui Blaga. Trebuie remarcat de la început că prin Lucian Blaga, ca reprezentant tipic al ei, gândirea românească s-a decis pentru o filosofie a existenței și o asemenea preferință acordată existenței în defavoarea devenirii lasă o amprentă specific românească asupra concepției filosofice elaborate de autorul *Trilogiilor*. Semnificativ pentru atașamentul gândirii românești față de tema filosofică a existenței ni se pare chiar cazul lui Constantin Noica, teoretician al unui *Sentiment românesc al ființei*. De altfel, Noica, opera aceeași distincție între filosofii ale ființei și altele ale devenirii, indicând drept un specific al gândirii românești aplecarea înspre tema ființei. "Încercăm astfel să vorbim despre un sentiment românesc mai deosebit al ființei, așa cum s-a putut spune că sufletul germanic are un sentiment mai deosebit al devenirii..."¹. Este adevărat, tema devenirii nu lipsește din gândirea lui Noica; el a creat chiar niște stranii blocuri verbale, ca "devenirea într-o ființă" sau "ființa într-o devenire", ce par a reabilita întrucâtva noțiunea de devenire, dar credem că se poate dovedi că în perimetrul gândirii lui Noica asupra conceptului de existență sau ființă cade un accent cu mult mai apăsător decât asupra celui de devenire.

¹ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978, p.179.

Afirmația făcută mai înainte, privind caracterizarea gândirii lui Blaga drept o filosofie a existenței, necesită, desigur, o demonstrație adecvată. Dacă ne-am propune să identificăm temele majore ale gândirii lui Blaga în stare să ilustreze preferința sa pentru ideea de static, am putea enumera imediat câteva mai semnificative:

a) ideea matricei stilistice, care, fiind apriorică, este situată dincolo de timp și loc, este așadar, statică, sustrasă devenirii;

b) boicotul istoriei, ca expresie a refuzului devenirii istorice;

c) elogiul satului românesc și al culturii minore pe care acesta o poartă cu sine, ca o altă expresie a aceleiași apetit către static și, de asemenea, a unui refuz al devenirii.

Între acestea, insistăm pe ideea boicotului istoriei. De celelalte ne-am ocupat pe larg cu alte ocazii, nefiind necesară acum o revenire asupra lor.

*

Am văzut, așadar, că tema centrală a concepției lui Blaga, ce poate fi invocată spre a proba preferința manifestă a gândirii sale pentru static în defavoarea dinamicului, pentru existență în defavoarea devenirii, o constituie chiar modul său de a concepe istoria națională. Ideea ce domină percepția blagiană a istoriei românești este aceea de "boicot al istoriei".

Lucian Blaga va teoretiza pe larg în marginea ideii de "boicot al istoriei" în diferite locuri ale operei și publicisticii sale filosofice, cu deosebire însă în *Spațiul mioritic*. Aici se susține că parcursul istoriei naționale românești este punctat de periodice retrageri din istorie, ce împrumută aspectul unui adevărat "boicot al istoriei" - "un fel de atitudine instinctivă de autoapărare care se poate numi boicot al istoriei"². "Poporul românesc <boicotând> istoria se retrage - va preciza Blaga - mocnind interior într-o viață de tip organic"³. Ideea de "boicot al istorie" l-a reținut pe Blaga până pe punctul de a deveni o adevărată obsesie a gândirii sale, de vreme ce această temă revine, într-o prezentare mai târzie, și în paginile romanului, apărut postum, *Luntrea lui Caron*. Aici, profesorul Leonte Pătrașcu, alter ego al lui Blaga însuși, va

² L. Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia culturii, Opere*, București, Editura Minerva, 1985, vol. IX, p.302.

³ *Ibidem*, p.11.

teoretiza intens în fața relicvelor istorice de la Cetățuie, undeva pe Valea Frumoasei. "Îmi spuneam uneori - zice acesta - că în trecut condițiile au fost totuși altele decât astăzi. Poporul nostru a reușit în trecut, de câteva ori, să se retragă în preistorie. Erau pe munți și în codri locuri destule, unde procesul de reculare se putea consuma într-o nepăsare totală față de marele «du-te-vino» al «istoriei», ce se îmbulzea pe câmpiile noastre. Dar astăzi? Vor mai îngădui formele civilizației și tehnica modernă dăinuirea unor atare locuri? Și dacă nu, atunci ce se va întâmpla? Întrebările de acest soi erau multe și se amplificau, stârnind în sufletul meu o panică ce mă silea să cobor de pe cetățuie, aproape în salturi"⁴. Chiar dacă aceste întrebări sunt mai degrabă retorice și evoluează în plan literar, Blaga este asaltat acum, după câte se pare, de unele îndoieli privind posibilitatea unui real "boicot al istoriei". Atunci când istoria năvălește brutal peste noi, "boicotul" ei îmbracă forma concretă a unei retrageri în munți și păduri, constând într-un fel de înălțare deasupra istoriei, în atemporalitatea naturii ocrotitoare. Probabil că aceasta explică împrejurarea că folclorul nostru este dominat de sentimentul liniștitor al naturii ocrotitoare, al înfrățirii cu codrul. Desigur, îndoielile ce l-au cuprins pe Blaga sunt întemeiate. Astăzi, la nivelul de universalizare atins de dezvoltarea civilizației actuale ce sparge barierele și învinge izolarile locale, existența unor asemenea spații privilegiate, totalmente sustrate devenirii istorice, constituie o curată utopie. Ceea ce a fost cândva o realitate, "boicotul istoriei", în condițiile științei și tehnicii contemporane nu mai este cu puțință. Imposibilitatea adăpostirii, fie chiar vremelnice, într-un spațiu a-istoric atrage după sine, prin simetrie, și abandonarea ideii complementare a unui timp a-istoric.

În concepția lui Blaga, "boicotul" reprezintă elementul central al atitudinii specific negative pe care românul o adoptă în fața istoriei. De la început trebuie menționat că, brodând pe această temă, gândirea lui Blaga nu numai că pășește într-un paradox, cel puțin după câte ni se pare, dar sugerează chiar o atitudine pe care o putem denunța drept una pasivist-fatalistă, neconstructivă în fața istoriei. În definitiv, cum poate face istorie un popor, ca prima sa sarcină în raport cu Absolutul, când tendința sa constitutivă este de a ieși din istorie, de a o abandona, măcar periodic, deci punctându-și în felul acesta existența, prin ritmice, mai mult sau mai puțin îndelungate "boicoturi" ale istoriei? Desigur, considerăm că nu mai trebuie

⁴ *I d e m*, *Luntrea lui Caron*, București, Editura Humanitas, 1990, p.43-44.

insistat aici pe ideea că o asemenea renunțare la istorie și neangajarea în devenirea temporală, invocate ca trăsături ale geniului nostru național, creează, de la început, pe seama poporului român un grav handicap: a abandona istoria înseamnă a fi, la rândul tău, abandonat de istorie. Așa se explică faptul că, neexistând stare pe loc, ci o permanentă și neobosită înaintare, de cele mai multe ori istoria a trecut pe deasupra noastră, lăsându-ne unde ne aflam, pe marginea liniei sale progresive. Altfel zis, prin "boicotul istoriei" s-ar fi putut să ne salvăm, uneori, ca neam; ne-am conservat existența, dar nu am devenit. Cu toate acestea, Blaga se simte tentat să dea o valorizare mai degrabă pozitivă acestei atitudini de "boicot al istoriei", descifrând în ea nu un defect și o lipsă, ci un avantaj, un semn al unei superioare înțelepciuni naționale. "Acest boicot al istoriei, foc arzând sub cenușa marii liniști, era înțelepciunea vitală a strămoșilor noștri, darul cu care au fost binecuvântați deodată cu frunza verde"⁵.

La cele semnalate până acum vin să se adauge și alte aspecte care întregesc semnificația ideii de "boicot al istoriei" în ansamblul gândirii lui Blaga. Întrucât pentru un popor a trece pragul istoriei înseamnă a primi botezul factorilor stilistici, pentru a păși astfel înarmat spiritual în regnul superior al culturii, a te păstra într-o atitudine de pasivitate anistorică înseamnă, de fapt, cantonarea într-o stare a-culturală sau, mai precis spus, pre-culturală. Ideea "boicotului istoriei" conține, apoi, numeroase alte implicații, unele dintre ele contradictorii chiar din punctul de vedere al logicii interioare a gândirii lui Blaga. Înșăși începuturile istoriei naționale se leagă, în concepția lui Blaga, de un fenomen de "boicot al istoriei". "Începuturile românismului coincid astfel cu o <retrăgere> din istorie și din toate posibilitățile ei ritmice și dialectice, într-o viață nu lipsită de cultură, nu despuiată de forme, dar anistorică"⁶. Ne putem însă întreba cu îndreptățire: astfel "retras gasteropodic în scoica sa", poporul român, abia ieșit din ciclul istoric al formării sale ca neam, se retrage imediat din istorie, într-o existență anistorică, dar totuși făuritoare de cultură? O asemenea afirmație este contradictorie chiar din punctul de vedere al logicii interne a gândirii lui Blaga, pentru

⁵ I d e m, *Spațiul mioritic*, p.302.

⁶ *Ibidem*, p.298.

care istoria și cultura sunt doi termeni care coincid: starea istorică a unui popor este dată de declanșarea factorilor stilistici ce produc cu necesitate operele culturii, iar acești factori nu pot fi activi decât trecând pragul dintre preistorie și istoria propriu zisă. Ce fel de cultură? Desigur, una minoră la început. Dar, când Blaga identifică starea istorică cu producția culturală marcată stilistic, este valabilă, desigur, și inversa: poate, atunci, exista o formă de cultură dată în afara istoriei? Cu alte cuvinte: am primit identitate istorică "boicotând" istoria, adică ieșind din istorie, ceea ce, fără îndoială, este paradoxal. Asemenea momente de "retragere" au marcat apoi periodic desfășurarea istoriei naționale. Din acest punct de vedere, Blaga va proiecta o imagine sui-generis a ritmurilor succesive ale fenomenului istoric românesc asemănătoare, întrucâtva, schemei generale făcute din *corsi e ricorsi*, lansată de Vico, sau aceleia a creșterii și descreșterii întrevăzute de D. Cantemir în soarta istorică a marilor imperii. În interpretarea dată de Blaga, expansiunea otomană din sec. al XV-lea intervine brutal în desfășurarea destinului istoric al poporului român, întrerupând brusc mersul ascendent în care se angajase istoria națională. "Dar, românii - observă autorul *Trilogiilor* - datorită atâtor vitrege împrejurări, au fost cel mai adesea alături de drum și scoși din destin. Istoria noastră, de la Ștefan cel Mare încoace, este neconținut istoria ceasurilor hărăzite, dar neîmplinite"⁷. De aici, semnificația deosebită care se leagă, în viziunea istorică îmbrățișată de L. Blaga, de momentul Ștefan cel Mare. O semnificație dublă, contradictorie, ce vizează, ca un fenomen specific istoriei noastre, o "promisiune" și o "ratăre". "Un al doilea prilej atât de prielnic pentru desfășurarea pe plan major a matricei stilistice românești nu se va mai da niciodată românismului. Pentru această matrice bătea atunci un ceas unic, care nu se va mai repeta niciodată"⁸. Intervine însă, frenator, cealaltă constantă a istoriei naționale: ratarea șansei istorice, prin care se declanșează o lungă criză, ce a amprentat pentru secole întregi istoria națională. "Atunci începe de fapt <criza> poporului românesc, care de patru sute și cincizeci de ani se menține în felurite forme, de la o generație la alta. Temeiul acestei crize este

⁷ I d e m, *Patriarhul pădurilor*, în *Levade*, București, Editura Minerva, 1972, p.205.

⁸ *Ibidem*, p.205.



întreruperea evoluției firești, ce fusese atât de făgăduitor săltată, cu atâtea realizări, pe o linie majoră, în perioada voievodală până în secolul al XVI-lea”⁹.

Împrejurarea aceasta a repetatelor noastre retrageri din istorie prezintă o primă consecință importantă: retrași din istorie, se produce senzația că suntem lipsiți de istorie, blocați într-o perpetuă stare pe loc, într-o existență ce doar tautologic există, dar nu devine. De aici o anume oscilație, nu întotdeauna benefică, în reprezentarea noastră despre noi înșine ca popor: în lipsa unei istorii reale, neștiind să apreciem corect timpul din spatele nostru, ne balansăm, hrănindu-ne uneori cu iluzia că suntem un popor foarte tânăr, în timp ce, alteori, defilăm triumfal afișând, oarecum chiar ostentativ, tocmai vechimea noastră de două ori milenară, mai mare decât a tuturor popoarelor din preajma noastră. Neavând o istorie de mare stil în trecut, pe care să ne putem sprijini, dăm impresia unei tinereți care abia urmează să se maturizeze, o stare istorică de adolescență în care, după câte se pare, ne complacem cu voluptatea unei obișnuințe seculare. Istoria românească pare să fie construită numai pe o singură dimensiune: ea nu are nici trecut și nici prezent - această lipsă de prezent a istoriei noastre, cel puțin de vreo cincizeci de ani încoace! - agățându-se fanatic de un viitor a cărui imagine promițătoare, ce ne surâde permanent undeva la o cotitură a istoriei, a devenit pentru regimurile politice de la noi un eficient instrument de manipulare populist-demagogică. “Cu o oarecare firească încredere - va scrie și L. Blaga - ne privim drept un popor tânăr, care are dreptul să se uite înainte. Ne vedem contemporani ai celor din viitor. Ritmul nostru cultural a fost în trecut destul de încet. Aveam mișcările lente ale unei vegetații vânoase, dar fără conștiință”¹⁰. Poate tocmai pe acest motiv conștiința istorică națională nu este lipsită de un anume patetic avânt mesianic, care îndreptându-se către viitor îi dă o culoare aparte, inconfundabilă, între multele naționalisme ale părții noastre de continent. Mărturia de o mare gravitate filosofică a acestei conștiințe mesianice, ce a însoțit dezbaterile privind destinul istoric al românismului, o găsim la M. Eliade sau C. Noica.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ L. Blaga, *Pe marginea unei cărți*, în vol. *Ceasornicul de nisip*, Cluj, Editura Dacla, p.45.

Prin ideea de "boicot al istoriei", "spațiul mioritic" ca metaforă-cheie ce exprimă elementul component determinant al matricei stilistice românești cunoaște și o aplicare pe dimensiunea timpului, o extindere în planul istoriei. În cadrul concepției românești a existenței, istoria se înfățișează în timp ca un "spațiu mioritic" adaptat, o succesiune ce se petrece într-un ritm de intrări în și ieșiri din istorie, de momente active și pasive. "Spațiul mioritic", cu proiectarea sa în planul istoriei sub forma "boicotului istoriei", reprezintă de fapt, expresia unei profunde indecizii, a șovăielilor ce caracterizează prestația noastră ca popor în istorie. Succesiunea continuă "deal" și "vale", "înălțare" și "coborâre" este proprie nu numai "spațiului geografic" în care trăiește poporul român, dar și timpului istoric în care el evoluează și în fiecare dintre cazuri nu ne-am putut decide nici pentru "deal" și nici pentru "vale". Potrivit lui L. Blaga, atitudinea noastră preferată pare să fi fost aceea de a sta pitiți în siguranța "boicotului istoriei", în retragere, atâta timp cât istoria ne-a fost potrivnică, pentru a o lăsa să alunece peste noi fără a ne lăsa atinși de ea, în loc să o luăm în piept. Ne-am zbatut tragic între termenii opoziției, fără a ne decide în favoarea unuia dintre ei, fără a opta și, mai cu seamă, fără a putea înfăptui dialectic sinteza lor. Constantin Noica a observat și el prea intima împletire a istoriei și a culturii noastre cu destinul nostru ca popor în spațiul geografic propriu. Poporul român, spune Noica, nu este între Orient și Occident - se exclude, adică, de la început alternativa sau-sau - ci se află *întru*. "S-a spus că civilizația noastră este între două lumi. Nu cumva întru două lumi?"¹¹ - se întreabă C. Noica. Acest "întru" ar putea sugera ideea unei sinteze între Occident și Orient. De fapt, aceasta înseamnă numai înlocuirea opțiunii printr-o formulă de conciliere, *întru*, de tipul și-și, și Occident, și Orient, ce exprimă o "deschidere", dar și o "închidere", către fiecare dintre ele, dar fără a fi nici una în întregime. "Astfel - concluzionează C. Noica - prin determinările propriiei sale istorii, civilizația noastră a fost într-un spațiu dat. Ea nu a roit, cum a făcut civilizația helenică, dând colonii proprii pe toate coastele învecinate; nu și-a aproximat spațiul ca civilizația germană; nu a colonizat pe alții, cum a făcut civilizația anglo saxonă. A fost întru spațiul din jurul Carpaților"¹².

*

¹¹ C. Noica, *op. cit.*, p.11.

¹² *Ibidem*, p.9-10.

Înțeles în contextul mai larg al românismului, "boicotul istoriei" desemnează cu adevărat o atitudine negativă, tipic românească, în fața istoriei? Între anumite limite, o asemenea atitudine negativă în fața istoriei se poate, desigur, motiva. În diferitele forme de manifestare ale boicotului istoriei se poate descifra, credem, mai degrabă frica în fața devenirii a unui popor căruia evoluțiile istoriei, transformarea, de obicei, nu i-au oferit decât latura lor neplăcută, dezavantaje. La un popor căruia istoria sa atât de furtunoasă a făcut ca nimic să nu poată dura - ceea ce era construit astăzi fiind dărâmat mâine, precum în legenda Meșterului Manole - neîncrederea față de timp și oroarea față de istorie par a fi atitudini ce-și au o anumite justificare a lor. Chiar o vorbă populară precum aceasta: "schimbarea domnilor, bucuria proștilor", conține înțelepciunea amară a unei experiențe negative a devenirii și a schimbării, care nu aduc nimic bun, ci numai răul sau mai răul. De aceea, în orice situație, neschimbarea este de preferat schimbării. "Boicotul istoriei" reprezintă atitudinea de respingere a istoriei de către un popor intens și greu solicitat de istorie, afectat mai ales de contradicțiile sale. Această înțelegere a istoriei ca permanentă ocazie de dezamăgire a înfestat mentalitatea națională cu un scepticism generalizat pe care Emil Cioran îl denunța drept "plaga seculară a României"¹³. La rândul său, C. Noica a atras atenția asupra unei valorizări specific românești a devenirii din unghiul acestei conștiințe negative a dimensiunii temporale a realității. Pentru român, ceea ce devine echivalează cu dovada zădărnicii și inutilității, pe când, în aceeași ordine a preferinței pentru existență, ceea ce nu devine este interpretat ca semn de temeinicie și seriozitate. Timpul, devenirea în timp contează ca un semn al lipsei de valoare și numai ceea ce depășește cadrele temporalității se poate înfățișa ca având valoare, fiindcă are și durabilitate. În înțelegerea preferențială a timpului nu drept un cadru în care, prin excelență, se produce schimbarea și devenirea, ci ca o stare pe lor, ca neschimbare, C. Noica va divulga o înțelegere specific românească a timpului, făcută din refuz și repulsie față de timp. În contextul acestor considerații, existența noastră națională pare a ilustra un paradox viu: existăm în istorie fără istorie sau, mai bine zis, realizăm o istorie care nu este devenire,

¹³ E. Cioran, *Schimbarea la față a României*, București, Editura Humanitas, 1990, p.65.

ci stare pe loc, ceea ce, evident, constituie o contradicție *in adjecto*. "La noi însă - remarcă Noica - <vremea vremuiește> e tautologie. A vremii nu aduce nimic nou față de vreme. O repetă, o definește ca neîntâmplare, repaus. Românul mai spune <Vremea vremuiește și omul îmbătrânește>. Numai omul devine: vremea stă... E totul viu al lumii, privit sub specia ființei, nu a devenirii"¹⁴.

*

Atașamentul filosofiei germane față de noțiunea de devenire prezintă consecințe specifice în diferite planuri ale gândirii. Să ne oprim doar la una dintre acestea, hotărâtoare prin importanță, pe care o subliniază chiar Nietzsche: este vorba de conștiința despre sine ca "popor" sau "națiune" pe care germanul și-o face în perimetrul noțiunii, fundamentale pentru înțelegerea sa a lumii, de devenire. Aceasta este determinată ca "o realitate aflată în devenire, tânără și deosebit de labilă, care încă nu este o rasă și cu atât mai puțin un *aere perennius*..." (*Dincolo de bine și de rău* - § 251). Aceasta este concepția despre sine a unei națiuni care se concepe pe sine ca un popor tânăr, prins în aventura devenirii, cu toate riscurile pe care aceasta le implică. "Germanul - va observa Nietzsche în alt loc - el însuși, nu este, el devine, evoluează" (*Dincolo de bine și de rău* - § 244). Percepția românului cu privire la sine ca națiune diferă esențial de aceasta și se produce sub semnul prevalenței în mentalitatea noastră a ideii de existență. De aceea, românul nu devine, fiindcă el pur și simplu este. Altfel zis, el este din naștere poet, filosof, artist, isteț, priceput sau orice vrea el; adică, el este născut ca atare și nu trebuie să devină în nici un fel toate acestea: poet, filosof, artist etc. Putem identifica în acest simplu exemplu o altă variantă a respingerii devenirii în favoarea existenței, a suspendării tuturor eforturilor conștiente pe care formarea ca ceva anume, devenirea ca atare se sprijină. Dirijarea conștientă a formării personalității proprii într-un program determinat -

¹⁴ C. Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Editura Humanitas, 1991, p.10.

de tipul a te face filosof, poet sau artist - pare a fi străină de spiritul în care românul percepe lumea, drept ceva în care totul este dat gata de la început și nimic nu mai devine în continuare. *Bildungsroman*-ul, ce are ca temă avaturile personalității omenești în formare, o temă favorită a literelor germane, nu este una din preferințele literaturii române.

*

Aceste probleme, discutate până acum, nu au scăpat atenției gândirii românești în general. Reprezentanți de frunte ai ei s-au pronunțat în privința lor. Să ne oprim numai asupra lui Emil Cioran, unul din gânditorii obsedați de problema destinului istoric al românismului. În primul rând, autorul *Schimbării la față a României* se prezintă de la început ca un adversar al ideii de specific național și al felului în care aceasta este înțeleasă de filosofiile specificului național, cărora le este tributar și Lucian Blaga. În polemică cu teoriile specificului național și ca o replică directă la soluțiile avansate de acestea, Cioran se abandonează entuziast ideii că starea contemplativă, anistorică în care s-a complăcut de veacuri poporul român trebuie depășită. Este necesară o decizie în favoarea unei stări istorice active, angajarea cu toate forțele de care dispunem în devenirea istorică. Specificul național conceput ca un "apriorism românesc" înseamnă a decreta un fond de calități innăscute spiritului românesc, anterioare timpului și în afara timpului, deci invariabile, ca alcătuind condiția inalienabilă a stării sale naționale. Dar o asemenea concepție implică și îndemnul la fidelitate, la concordanța permanentă cu trăsăturile acestui specific național, în absența cărora poporul român ar risca să-și piardă identitatea națională. "Fondul nostru? - se întreabă Cioran. Desigur, multe lucruri bune, dar în sânul lor o rană. Fondului acestuia datorăm absența noastră de atâta timp. Absolutizarea lui este o operă reacționară"¹⁵. Fără îndoială că absolutizarea specificului național conduce către acceptarea unui fatalism legat de idee unui destin istoric de pe linia căruia românismul nu poate evada. Avem de împlinit o sarcină ce apasă pe umerii noștri de

¹⁵ E. C i o r a n, *op. cit.*, p.106.

la începutul lumilor, implicând o răsturnare a raportului firesc dintre capacitățile de acțiune istorică ale unui popor și istoria pe care, de fapt, el și-o face. "Deficiențele actuale ale poporului român - observă Cioran referindu-se la o asemenea optică răsturnată - nu sunt produsul <istoriei> sale; ci istoria aceasta este produsul unor deficiențe psihologice structurale"¹⁶.

Concepând greșit devenirea istorică drept stare pe loc în istorie, istoria României este, pentru Cioran, o mie de ani de nemișcare. Este tipul de devenire ce, neînaintând, stă pe loc, ba chiar dă înapoi, ironizat și de Caragiale în celebra sa comedie. Soluția este pentru el una singură - "ancorarea în marele ritm al istoriei", "voința de afirmare și de definire a unui destin"¹⁷. România trebuie să câștige "gustul devenirii" pentru a realiza "saltul istoric" capabil de a lua proporțiile unei adevărate convertiri - asumarea conștientă a unui destin propriu, opus curajos și energic imprevizibilului pe care îl comportă perpetua devenire istorică. "Misiunea României - declară Cioran, cu profetismul ce-i este propriu - trebuie să ne fie mai scumpă decât toată istoria universală, deși noi știm că trecutul României este timp fără istorie"¹⁸. Dar a face efectiv istorie, aceasta necesită întâi de toate o mare idee românăască, a cărei realizare să propulseze poporul român în universal.

Membru, ca și E. Cioran, al aceleiași generații ce visa o altă Românie, C. Noica acuza și el absența în viața națională românească a unei reale busole în planul acțiunii morale. Cauza este de natură metafizică, devalorizarea ideii de devenire, ca efect al unui atașament prea strâns față de static. Întrucât în lumea celor omenești totul este supus devenirii și transformării continue, românului toate îi apar în lumina unei universale zădărnicii, toate fiind considerate ca absolut inutile. Soluția ieșirii din zodia acestei eternități atemporale este plonjarea în torentul devenirii istorice, în timp, adică "coborârea românească în istorie și

¹⁶ *Ibidem*, p.60.

¹⁷ *Ibidem*, p.47.

¹⁸ *Ibidem*.

părăsirea viziunii dacă nu hieratice, în orice caz statice a desfășurării istoriei noastre"¹⁹.

Poziția lui C. Noica este una cu mult mai complexă, caracterizată de nuanțe adesea contradictorii. Într-un eseu de tinerețe, scris în 1934, *Despre culturile de tip geometric*, el va distinge între culturile de tip geometric și cele de tip istoric sau, pur și simplu, istorie. Primele se caracterizează prin obsesia ordinii, preferința acordată stilului, tentația absolutului și universalului, prin recursul la desfășurarea silogistică. În opoziție cu ele evoluează istoria, culturile de tip istoric. De fapt, conținutul acestei distincții se rezolvă în opoziția fundamentală dintre absolut și relativ. În caracterizarea lui Noica, cultura română este una de tip istoric, și aceasta, cum vom vedea, într-un sens special, negativ, la C. Noica: "Afirmația pe care o înaintăm este: în bună parte totuși cultura noastră e de tip matematic și tipul acesta se opune culturii de tip istoric"²⁰. Germenii preferinței arătate de C. Noica în filosofia sa de maturitate existenței în raport cu devenirea se află, credem, deja în aceste pagini de tinerețe. Noica deplânge teroarea istoriei înțelese ca pură întâmplare ce se exercită asupra omului: "Un om plin de conștiința istoricității e un om care se risipește, care trăiește de azi pe mâine, așa cum au trăit toți oamenii de azi pe mâine. Ce-i pasă că viața sa nu dovedește nimic? Nici o viață n-a dovedit nimic"²¹. Omul trebuie să scape de această teroare a istoriei înțelese ca "singura realitate", el trebuie să iasă de sub incidența întâmplării pure. "În locul spiritului istoric, în care primează destinul, durata specifică și moartea, să aducem spiritul matematic, în care primează creația liberă, generalitatea sa veșnică. În locul născutului să punem făcutul"²².

În spiritul opțiunii sale pentru statica geometrică, C. Noica va condamna fără rezerve istoria: "A, istoria! Cum să n-o urăsc, cum să n-o refuz, cu toată simțirea regulată care mai e în mine. Istoria aceasta neregulată! Istoria asimetrică, fapta aceasta care atârână mai mult la stânga decât la dreapta; care o ia într-o parte, dezechilibrată. Această geometrie"²³.

¹⁹ C. Noica, *op. cit.*, p.11.

²⁰ C. Noica, *Despre culturile de tip geometric*, în vol. *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Editura Humanitas, 1992, p.9.

²¹ *I d e m*, *Despre istorie*, în *op. cit.*, p.29.

²² *Ibidem*, p.34.

²³ *Ibidem*, p.39.

O istorie cel mai adesea nefavorabilă nu a îngăduit poporului român o raportare corectă la timp ca unică dimensiune cu adevărat creatoare a existenței. Istoria constituie, în mod esențial, o problemă de timp, iar un popor își poate da măsura reală a vocației sale constructive numai printr-o corectă conectare la timp. Singura replică valabilă pe care individul sau colectivitatea o pot da efemerității condiției lor în timp, devenirii istorice, cu tot ceea ce aceasta provoacă omului și omenirii, este a construi sub semnul durabilității, în mod esențial, pentru a înfrunta timpul. Pentru noi, "boicotul istoriei" la care ne-a obligat vitregia destinului a transformat istoria dintr-o problemă de timp într-una de spațiu. Marea noastră grijă a fost, și se pare a și rămas, asigurarea spațială a existenței noastre naționale împotriva unor dușmani reali sau numai imaginari. S-a produs o deviere tipică a existenței naționale de la axul ei firesc, pe care E. Cioran a sancționat-o cu promptitudine: "România e geografie, nu istorie"²⁴.

Marile mutații ce grevează istoria noastră națională par a avea, din această perspectivă, aspectul unor retrageri, o serie de mișcări în spațiu, de la șes la munte, având, totodată, și semnificația unei evadări din timp. Confruntarea necesară cu timpul, prin durabilitatea unor creații majore, a fost permanent amânată. Însușindu-ne o asemenea atitudine de retragere din fața istoriei, nu am făcut decât să ne apărăm identitatea într-o formă pasivă în fața provocărilor sale, cum ar zice A. Toynbee. Chiar Lucian Blaga se vede constrâns să admită că, preferând retragerea în munți, nu ne-am înălțat bastioane de rezistență împotriva celor ce au năvălit peste noi, nu ne-am durat cetăți și orașe, ca germanii și ungurii, locuitori alături de noi pe același pământ transilvan. Astfel, nu am putut lăsa în urma noastră semnele unei mari și durabile istorii.

Indiscutabil o deosebit de frământată istorie, nu de puține ori de-a dreptul colțuroasă, a făcut ca poporul român să nu-și permită o angajare în marea și periculoasa aventură a devenirii istorice, singura capabilă să-l împingă înainte. În schimb, sarcina sa istorică de căpetenie a fost conservarea existenței naționale în fața și împotriva istoriei. Cu toate aceste

²⁴ E. Cioran, *op. cit.*, p.41.

parțiale justificări, ideea "boicotului istoriei" rămâne piesă esențială într-o ideologie ce proclamă în mod speculativ natura paseistă, a atitudinii românești față de lume și viață. A afirma ca principiu al existenței naționale retragerea pasivă din istorie, în locul angajării active, înseamnă a ne abandona rostul nostru în istorie în loc de a-l apăra și consolida în consens cu marile tendințe ce se anunță în orizontul viitorului, mai apropiat sau mai îndepărtat, al omenirii.

LUCIAN BLAGA DESPRE SEMNIFICAȚIA METAFIZICĂ A CULTURII ȘI ISTORIEI

Eugen BĂICAN

ABSTRACT:- Lucian Blaga about the Metaphysical Signification of Culture and History. Lucian Blaga is, undoubt fully, the creator of the most imposed philosophical system in romanian culture, the great thinker not being lesser in importance than the western contemporary creators. In this quality his philosophy relieves up-to-date new and new valenices according both to old problems and debates and to most recent ones.

The following research presents the blagian conception about man, history and culture in the context of modern epistemy and underlines both the armonies and disarmonies with this epistemy.

Despre concepția blagiană privitoare la om și istorie s-a vorbit destul de mult în ultima vreme, mai ales în perspectiva istoriei reflecției filosofice și, în mod deosebit, prin raportare la viziunea teologică asupra acestei probleme. Concepția blagiană despre om, istorie și cultură poate fi fructuos analizată însă și printr-o raportare mai particulară, la epistema modernă și la reflecțiile contemporane asupra sensurilor majore ale umanului, în această perioadă de tranziție generalizată.

Una dintre ideile majore, dominante în gândirea vremii noastre este aceea că, la dimensiunile Cosmosului, apariția omului este o pură întâmplare iar ființarea sa îi este acestui Cosmos total "indiferentă", el neîndeplinind nici un rol necesar. Această idee a făcut carieră în gândirea europeană datorită și impactului pe care l-a avut lucrarea¹ omului de știință francez, laureat Nobel, Jacques Monod. Dar ideea este consubstanțială stilului de gândire propriu vremii noastre și exprimă consecințele de adâncime ale științei de tip modern. Cât este de "Incurajatoare" o asemenea idee pentru om, ca individ și ca specie, și pentru eforturile sale, pentru destinul său istoric, reiese ușor în evidență. Într-un asemenea context afirmațiile unor gânditori contemporani care spuneau că știința de tip modern a furnizat omului multiple mijloace de trai dar i-a răpit rațiunile și bucuria de a trăi, și că valorile inerente epistemei moderne nu-i pot astfel asigura o existență suficient de plină de sens, îndeamnă la meditație.

Astăzi însă, unele direcții neclasice în știința, în cunoașterea actuală reabilitează argumentat ideea unității profunde între Om și Natură, Cosmos și depășesc consecința

¹ Jacques Monod, *Le hazard et la necessite. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Edition du Seuil, 1977.

instrumentală majoră a științei moderne, anume aceea a dominării naturii de către om, avansând înspre poziția armonizării Omului cu Natura. Sunt de menționat între aceste direcții neclasice teoriile complexităților autoorganizate (teoria structurilor disipative, sinergetica, teoria stabilității structurale)², principiul antropic, dezvoltările metafizice ale paradigmei structural-generative³, neotranscendentalismul contemporan, gândirea holonică⁴ dar și multe altele⁵. Fără a intra în detalii, în orizontul argumentativ al acestor noi perspective, după cum afirmă unul dintre promotorii de frunte, anume Ilya Prigogine, în *Noua alianță*, apariția omului pe traseul evoluției cosmice nu mai este deloc o pură întâmplare, ci este tot atât de necesară precum căderea unei pietre lăsate din mână sub acțiunea legii gravitației.

O asemenea poziție Lucian Blaga a afirmat-o, pe liniamente clasice de altfel, desfășurând o argumentare de mult mai larg orizont, cu o jumătate de secol înainte. Sigur poziția sa constructivă nu este singulară, ea aparține unei întregi tradiții de gândire, dar are accente originale, de mare valoare, care merită relevate chiar și în această raportare mai puțin uzuală, la consecințele metafizice ale cunoașterii științifice actuale. Specific, gânditorul român și-a construit concepția pornind de la problema relațiilor dintre om, creație, cultură și "principiul metafizic fundamental". Însă înainte de a prezenta poziția lui Lucian Blaga, câteva lucruri despre concepția dominantă încă în spațiul nostru socio-cultural despre cultura ca atare, sunt necesare.

Pentru cei mai mulți dintre oameni cultura este o adăugire, un lux pe care indivizii și-l permit ca pe o podoabă care poate să fie sau să nu fie, sau este cel mult un instrument mai aparte. Este percepută deci cultura ca un "ceva" care sporește pe om dar fără de care se poate

² Cele trei direcții majore în teoria complexităților cu autoorganizare se leagă de numele lui Ilya Prigogine, respectiv Hermann Haken și René Thom, toți aceștia publicându-și lucrările inițiale în jurul anilor '70.

³ Vezi în acest sens, și ca pe un precursor avant la lettre, Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în *Trilogia culturii*, București, Editura pentru literatură universală, 1969.

⁴ Arthur Koestler, *Janus A Summing Up*, London, Hutchinson, 1978; Stamps, J. S., *Holonomy. A Human Systems Theory*, The Systems Inquiry Series. Intersystems Publications, 1980.

⁵ Vrem deocamdată doar să semnalăm aici că găsim apropieri deosebit de interesante între modul în care sunt înțelese atât de actualele "structuri generative" chomskyene, în context ontologic, și felul în care prezintă Lucian Blaga "diferențialele divine" ("purători infimezimali de structuri virtuale absolut simple" pe baza cărora apar structurile complexe); vezi Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, București, Fundația Regele Carol II, 1940. Apropieri productive le acestui concept pot fi realizate și în raport cu modelul ontologic holografic, atât de interesant și actual, al savantului David Bohm (vezi David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge, London, 1980).

trăi totuși. În particular este de semnalat că în marxism găsim o poziție de aceeași factură în considerația după care cultura în ansamblul ei este o suprastructură, un nivel adăugat. Implicațiile negative majore ale unor asemenea susțineri sunt aproape evidente și sunt relevate implicit și de către Blaga. Dar cunoașterea de tip postmodern (în varianta constructivă) care se cristalizează în acest sfârșit de secol vine să combată această poziție și să arate că creația, cultura ca atare este consubstanțială umanului, este o dimensiune esențială a omului.

Dar, ce afirmă Lucian Blaga despre semnificația metafizică a culturii, despre destinul omului și rostul său existențial, despre sensul istoriei? În lucrarea *Geneza metaforei și sensul culturii* (1937) Lucian Blaga își construiește poziția sa despre semnificația de adâncime a culturii pornind de la distincția dintre "existența în imediat și pentru conservare" și "existența în mister și pentru revelare". Gânditorul român arată că existența în imediat și pentru conservare este dimensiunea comună atât omului cât și animalelor. Ceea ce îl deosebește pe om de animale este tocmai existența simultană și de importanța sporită în cel de-al doilea orizont, în orizontul misterului și pentru revelare. Iar acesta este spațiul ontic în care apare cultura. Pentru Blaga deci, omul este om prin excelență în virtutea capacității sale de a depăși orizontul primar al raportării la realitatea concretă imediată și de a se statornici într-un orizont nou și superior, al cunoașterii, creației și culturii. Existența întru mister și pentru revelare face posibilă și necesară cultura, care nu mai este astfel un nivel suprapus umanului ci este însăși mediul de viață al omului. Receptiv fiind la contraargumentele simple Blaga arată că, desigur, nu toți oamenii sunt creatori de cultură dar în fapt toți participă la cultură, dacă nu activ cel puțin receptacular; chiar mai mult, am spune noi, toți oamenii sunt creatori cel puțin prin felul în care își edifică propriul drum în viață.

Este de subliniat că o asemenea poziție despre relația dintre om, creație și cultură și "orizontul misterului" îi conferă omului o demnitate aparte în sânul Existenței și un rol privilegiat. Abordând problema destinului omului, după ce arată că dimensiunea definitorie a acestuia este cea culturală, gândită ca spațiu al creației, filosoful român afirmă tranșant că omul este fundamental condamnat la creație, la o "slujbă demiurgică", aceasta fiind rostul său profund și indispensabil în economia Existenței. Este condamnat la creație întrucât creația este modul său specific de a fi. Revelând misterul, în orizontul căruia trăiește, omul creează, plăsmuiește fapte de cultură. Însă, în același timp "factorul metafizic fundamental" al Existenței, numit de Blaga *Marele Anonim*, îi interzice omului să-și reveleze misterul la modul absolut, total, prin mijlocirea frânelor transcendente atașate plâsmuirilor culturale. Aceasta întrucât, consideră Blaga, dacă el ar realiza așa ceva ar atenta la dumnezeire, la

statutul Marelui Anonim, la "centralitatea Existenței". Ar fi ca și cum partea ar reuși să se suprapună întregului și să preia atribuțiile întregului.

Fără a mai insista aici asupra acestei chestiuni complexe, de mare profunzime și cu implicații deosebit de ample, este de subliniat că Lucian Blaga promovează în acest cadru o concepție tulburătoare despre om și despre sensul istoriei. Pe de-o parte, omului îi este puternic reliefat un destin aparte, singular, superior și indispensabil în sânul Existenței, pe de altă parte acesta îi este fundamental și ireductibil amendat, relativizat prin acea limitare a puterii de cunoaștere și de creație. Însă omul se străduie în permanență să depășească cenzura transcendentă, așa încât în sistemul blagian creația umană, cultura, care se situează între animalitate și transcendență, apare ca un compromis cu divinul. Dealtfel, în concepția gânditorului român, între om și Marele Anonim există o dizanalogie profundă.

În acest context ideatic, pentru Lucian Blaga istoria umană nu este în ultimă instanță decât "un compromis între aspirația omului de a se substitui Marelui Anonim și măsurile de apărare luate de Marele anonim pentru a salva centralismul existențial". Și, mai departe, dacă pentru Leibniz lumea în care trăim este "cea mai bună dintre lumile posibile", pentru gânditorul român lumea, văzută ca "teogonie zădărnicită", este "cel mai mic rău posibil".

Trebuie completat însă că Lucian Blaga transferă întreg acest fundal problematic în semnificația pozitivă, arătând că în această îndoire ontică rezidă în același timp tragedia dar și măreția și sublimul absolut al omului. Gânditorul român ne arată că numai în virtutea acestui statut în același timp măreț și tragic poate exista, poate fi salvat destinul singular și excepțional al omului. Acest statut conferă un tâlc, un rost tocmai relativității produselor și plâsmuirilor sale, în raport cu Existența. Face, altfel spus, ca ceea ce este perisabil într-un anumit plan al absolutului să aibă totuși perenitate și finalitate ireductibilă într-un alt plan de adâncime, dând sens eforturilor omului și vieții sale. Așa încât pare că în fapt Cosmosul ca atare are ireductibilă nevoie de un factor care să aibă exact acest destin, acest rol: să fie demiurgic, dar creația sa să fie totuși perisabilă. Se poate spune astfel că În Om se concentrează tensiunile ultime ale Cosmosului și că numai prin el acestea pot fi stăpânite și rostuite constructiv.

Sunt aceste repere filozofice blagiene, după cum spuneam, chestiuni fundamentale pe care cunoașterea pozitivă modernă și-a permis sau a fost nevoită din neputință să le eludeze atâta timp, dar de care, prin dezvoltările sale noi se apropie acum, uneori cu orgolii de întâietate.

LA THEORIE HUMANISTE DE L'ART ET LE PRINCIPE DE L'IMITATION DE LA NATURE

Dan-Eugen RAȚIU

ABSTRACT. *The Humanist Theory of Art and the Principle of Imitation of Nature.* In this essay is analyzed the attempt of the Italian humanists to replace the medieval vision with a new theory of art, correspondent to the ideals of the modern spirit illustrated by the Florentine painting during the Quattrocento. Between the notions utilized by the humanist critics, the *imitation* (of nature) is the fundamental one. The problem we try to solve in this essay concern the meaning attributed to this principle: what kind of imitation, what kind of nature? From the possible answers, two principal doctrines were crystallized: the exact imitation of nature and the ideal imitation of the human actions. The most complete expression of these ideas has been offered by the works of Leon Battista Alberti, especially his treatise *De pictura* (1435), on which the analysis is focused.

1. **Notions et principes esthétiques de la tradition.** Pendant le Moyen Age, contrairement à l'esprit réaliste et au goût de l'expérience directe de la Renaissance, la vision de la peinture avait été dominée par l'idée scolastique selon laquelle la peinture suit les principes de la nature plutôt qu'elle copie les créations individuelles de la nature. Ainsi, la célèbre formule "imiter la nature" ne signifiait pas que l'on copie les objets qu'elle offre, mais l'"économie" par laquelle la nature ou Dieu agit dans le monde.

Après la spiritualisation de l'art dans la doctrine plotinienne, l'imitation de la nature était considéré comme une production indépendante de la nature et parallèle à elle: la reproduction, à la manière du naturel, de ce qui ne se trouve pas dans la nature. Au XIVème siècle, Cennino Cennini intègre tout cela dans son traité *Il Libro dell'arte* (écrit environ 1398, où il présente en même temps les recettes des peintres selon les traditions gothiques florentines), et conclut que l'artiste doit imaginer, et son imagination doit paraître réalité: <Pour l'art qu'on appelle l'art de la peinture il faut avoir l'imagination, au moyen de l'opération de la main, de trouver des choses non vues (ayant l'apparence des choses naturelles) et les fixer avec la main, en faisant voir comme réel ce qui n'est pas.>¹

Cet héritage ne correspondait pas entièrement au nouvel goût qui voulait que l'oeuvre

¹Cennino Cennini, in J.-L. Chalumeau, *Les théories de l'art. Philosophie, critique et histoire de l'art de Platon à nos jours*, Vuibert, Paris, 1994, p.25

d'art fût la reproduction fidèle de la réalité. La première Renaissance est une époque animée d'un intérêt presque scientifique pour la reproduction exacte de la nature. La conséquence de cette nouvelle attitude est que la génération du début du Quattrocento ne pourra plus reconnaître comme valable une théorie de l'art qui ne laisse nulle place au naturalisme et à l'étude scientifique du monde matériel. Et lorsque les théoriciens ont essayé de donner une expression systématique aux changements et aux nouveaux idéaux que l'esprit moderne avait mis en pratique pendant le Quattrocento, ils se sont heurté à l'absence d'une doctrine autonome constituée, c'est-à-dire un vocabulaire spécifique pour apprécier la peinture, ou des concepts propres pour la définir en termes fondamentaux. Selon Baxandall, les critiques disposaient seulement des termes qui, à ce moment-là, soit avaient une résonance spécifiquement technique, puisqu'ils appartenaient à la tradition picturale - comme le vocabulaire codifié par Cennino Cennini, qui demeurera celui des ateliers (*disegno, maniera, naturale, moderno, colorire, sfumare*), soit ressortissaient d'un discours plus général - comme le termes "viril", "angélique" (ce qui montre l'origine sociale plus générale de certaines critères de jugement).²

L'explication de ce déficit conceptuel on peut le trouver dans la condition de la peinture pendant le Moyen Age. Comme le montre André Chastel³, il n'existait pas en Occident, même dans les canons ecclésiastiques, une doctrine précise de l'art: ni théologie de l'image comme à Byzance, ni codification générale, mais seulement l'usage, la tradition (*consuetudo*). Certaines définitions élémentaires, comme le fameux "ce que ceux qui savent lire tirent de la chose écrite, les ignorants l'obtient de la peinture qu'ils regardent" de Grégoire le Grand, en avaient tenu lieu tout au long de Moyen Age. Ainsi, pendant une longue période, la base des connaissances picturales italiennes avait été constituée par les manuels ou livres de recettes médiévaux qui rassemblaient les secrets relatifs à la peinture dispersées au sein de la culture occidentale (comme le *Liber de coloribus et artibus Romanorum* de Pseudo-Heraclius ou la *Mappae clavicula*), et dérivés en partie de la tradition classique de

²Michael Baxandall, *L'œil du Quattrocento. L'usage de la peinture dans l'Italie de la Renaissance*, Gallimard, Paris, 1985, p.168

³André Chastel, "L'artiste", in E.Garin (dir.), *L'homme de la Renaissance*, Seuil, Paris, 1990, p.273

Théophraste, Pline l'Ancien et Vitruve.⁴

Dans leur tentative de supplanter le style et la vision médiévale, les théoriciens de la peinture ont bénéficié cependant de la leçon administrée par l'humanisme littéraire: retrouver le texte original des auteurs latins, du temps où Rome était la maîtresse du monde, et imiter la prose du plus grand d'entre eux, Cicéron, telle apparaît pour les humanistes la tâche régénératrice par excellence.⁵ Dans le domaine philosophique il était donc naturel, voir inévitable, puisque les critiques vivaient dans l'ombre de la Grèce et de Rome, de se tourner, comme les critiques littéraires, vers l'autorité de l'Antiquité. Mais, encore un fois, ils se sont heurté d'un même déficit: comme le montre R.W. Lee⁶, on n'avait conservé aucun traité théorique qui tentât, comme la faisait la *Poétique* d'Aristote pour la littérature, de définir la nature de l'art de peindre ou de l'évaluer en termes de l'esthétique formelle; de même, la Renaissance n'avait rien recueilli qui pût se comparer à l'*Art poétique* de Horace, avec la finesse de son bon sens et sa sagesse pratique, pour guider le peintre dans les questions du bon goût ou de la présentation effective des oeuvres.

C'est vrai qu'il existait un ouvrage, dont les données et le langage critique s'enracinent dans une tradition de la critique d'art diffusée par des ouvrages grecs disparus, et écrit au cours du premier siècle après Jésus-Christ: *Naturalis Historia* (*L'Histoire naturelle*) de Pline l'Ancien, à lequel se réfèrent avec insistance les critiques des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles. Mais en dépit du fait que cette oeuvre contenait dans ses livres XXXV et XXXVI l'histoire critique la plus complète de l'art classique qui soit parvenue de l'Antiquité, l'héritage n'était pas sans problèmes. D'une part, ce n'est pas elle-même une oeuvre théorique, même si elle fait parfois allusion à des théories de l'art. D'autre part, la méthode de Pline reposait très largement sur une tradition de la métaphore. Il décrit le style des artistes avec des mots qui tiraient leur signification non seulement de leur usage dans des contextes picturaux, mais aussi sociaux ou littéraires, comme *austerus*, *floridus*, *gravis*, *severus*, *liquidus*, *quadratus* (austère,

⁴ Manlio Brusatin, *Histoire des couleurs*, Flammarion, Paris, 1986, pp.45-46

⁵ Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Albin Michel, Paris, 1994, p.77

⁶ R.W. Lee, *Ut Pictura Poesis. Humanisme et théorie de la peinture: XV^{ème}-XVII^{ème} siècles*, Macula, Paris, 1991, p.15

fleuri, dur, grave, sévère, liquide, carré).

Pourtant, se sont trouvés des critiques qui ont suivi le modèle de Pline. Comme l'a fait Cristoforo Landino (savant latiniste et philosophe platonicien, qui enseignait la poétique et la rhétorique à l'université de Florence et qui avait traduit et imprimé en 1476 *Naturalis Historia*), dans un texte qui sert comme *Préface* à son commentaire de *La Divine Comédie* de Dante (publié en 1481), et qui traite des peintre florentins du Quattrocento. Il n'a pas utilisé les termes de Pline, dont le sens se serait référé à une culture générale très différente de celle de Florence en 1480, mais il a gardé le système de la terminologie de Pline, suivant les deux méthodes de Pline: à l'instar de celui-ci, il s'est servi de métaphores, de sa propre invention ou tirées de sa propre culture, rattachant ainsi les aspects du style pictural de son temps au style social ou littéraire contemporains - prompt, dévot, orné, par exemple; deuxièmement, il a utilisé des termes d'atelier, chargés de l'autorité propre du peintre - dessin, perspective, relief.⁷

Toute cette tradition aura été condensée dans un ensemble des lieux communs, des notions et des principes esthétiques partagés par les artistes et les critiques humanistes, et qui constituent l'équipement culturel propre au Quattrocento, adapté à l'examen des peintres de cette époque. C'est dans les écrits de Léon Battista Alberti, comme son traité *De Pictura*, (1435) que ces idées communément partagées allaient trouver leur expression la plus achevée. D'ailleurs, la théorie de la peinture du début du Cinquecento restera encore sur le signe d'un certain accord sur cet ensemble, plus ou moins stable, de principes doctrinaux élaborés par la génération précédente.

Des toutes les notions employées par la théorie humaniste de la peinture et qui tendent à se constituer en système, le concept d'imitation est la pierre angulaire. Chacun admet que l'art doit "imiter la nature". Mais, qu'est-ce, en effet, cette nature qu'il convient d'imiter? Quel sens donner à cette imitation? L'unité d'un langage convenu ne parvient pas à masquer la grande diversité des réponses faites à ces deux questions, et, au-delà de cet accord, on peut retrouver les germes des grandes disputes esthétiques qui vont agiter non seulement le milieu du XVIème siècle mais aussi les siècles suivantes: lorsque les théoriciens de la Renaissance affirment que l'art est l'"imitation de la nature", ils entendent par-là non seulement que l'art

⁷ M. Baxandall, *L'oeil du Quattrocento*, p.176

est la *reproduction* de la nature, mais aussi qu'il est une *production* analogue à la productivité créatrice de formes de la nature. La nature apparaît ainsi comme norme de la production artistique autant qu'objet à copier, et ces deux conceptions sont couramment juxtaposées.

A l'origine de ces théories modernes on retrouve les doctrines antiques de l'imitation - à la fois conservées et transformées par la tradition. Dans les significations que le concept de *mimesis* a eu chez Platon et Aristote, on peut retrouver les "pièces" qu'ont mis en jeu à leur tour les théoriciens humanistes de l'art: ils reprennent le terme mais en lui ôtant peu à peu le caractère péjoratif, impliqué par la dépréciation ontologique de l'art que Platon avait opérée au livre X de la *République*, et s'efforcèrent, en s'appuyant sur l'autorité d'Aristote dans la *Poétique*, de montrer la légitimité de l'imitation en particulier et de l'art en général.⁸ Les glissements entre l'imitation fidèle et l'imitation idéalisante demeurent à la Renaissance, mais ils se cristallisent en principal en deux doctrines: l'imitation fidèle de la nature et l'imitation idéale des actions des hommes.

2. *L'imitation fidèle de la nature.* A la base d'une telle doctrine on trouve une définition "libérale" de la nature, entendue comme l'ensemble de la réalité visible. La conséquence la plus importante est que tout le réel peut devenir matière de l'art, fait essentiel pour la légitimation de la peinture de paysage comme un type digne d'activité artistique. Le concept qu'on lui associe est celui de l'imitation fidèle. Réapparu dès le Trecento (par exemple, Boccace loue Giotto pour son talent à peindre les choses avec une ressemblance si exacte que les gens prennent ses peintures pour la réalité) ce concept accompagne naturellement, tout au long de Quattrocento, un point de vue et une pratique réalistes, chez des artistes qui tendaient de toutes leurs forces à atteindre l'illusion parfaite de la nature visible.⁹ Et l'expression théorique de ces idéaux de la génération du début de Quattrocento

⁸ Malgré cette légitimation, la condamnation platonicienne réapparaît à maintes reprises dans la théorie de l'art, dans les oppositions: beauté idéale - observation fidèle de la nature, vérité - apparence, ou plutôt, dans l'opposition entre l'intérêt pour la vérité essentielle des idées (des modèles exemplaires et situations typiques) et l'intérêt pour la vérité "simple" des apparences sensibles (le caractère particulier d'un lieu, comme c'est le cas de la peinture de paysage).

⁹ Ce concept d'imitation littérale avait d'ailleurs reçu de l'Antiquité une sorte de justification dans ce que Pline dit de ces peintres anciens qui créaient une illusion si convaincante de la vie que les animaux et les hommes, voire les artistes eux-mêmes, prenaient leur art pour la réalité.

(Brunelleschi, Masaccio, Donatello, Ghiberti) a été offerte par les écrits d'Alberti.

La conception qu'Alberti a de l'imitation de la nature extérieure est éloignée de toute espèce de conception idéaliste ou néoplatonicienne, mais on retrouve chez lui la nature conçue non seulement comme "objet" à copier mais aussi comme principe de la production artistique: alors qu'il recommande la fidélité à la nature, il entend par-là deès procédures qui maintiennent l'artiste en contact étroit à la nature, sans l'appel à l'imagination (ce qui est conforme à sa vision d'une pratique artistique conduite par l'intellect).

L'un des résultats les plus singuliers de cette conception de la nature, c'est qu'Alberti en arrive à décrire l'architecture comme une imitation de la nature, et ceci au même titre que les arts directement figuratifs. L'idée implicite à cette conception est que la nature procède selon certaines lois et selon une méthode cohérente. Le but de l'architecture est de faire passer dans ses oeuvres quelque chose de cet ordre et de cette méthode que l'on trouve dans la nature: <Les architectes de l'Antiquité - dit-il - soutenaient avec raison que la nature, artiste souveraine dans l'invention des formes, était toujours leur modèle. Par conséquent, ils rassemblaient, autant qu'il était permis à l'industrie humaine, les lois selon lesquelles la nature opère dans toutes ses productions, et ils introduisent ces lois dans leurs manières de bâtir.>¹⁰

D'autre part, dans son traité de la peinture il entend sous le mot "nature" purement et simplement la somme des objets matériels non fabriqués par l'homme. Par conséquent, dans certains contextes il définit la peinture en des termes qui relèvent du naturalisme: <La fonction du peintre consiste à circonscrire et à peindre sur un panneau ou un mur donnés, au moyen des lignes et des couleurs, la surface visible de toute espèce de corps, de sorte que, vu à une certaine distance et sous un certain angle, tout ce qui sera représenté apparaisse en relief et ait exactement l'apparence du corps même.>¹¹ Ce naturalisme se reflète aussi dans certains exemples que donne Alberti, comme la référence à Narcisse qu'il qualifie de premier peintre ("l'inventeur de la peinture") puisque son image réfléchie dans l'eau était une copie exacte de lui-même sur une surface plane.

Pourtant, chez Alberti le naturalisme est atténué par la méthode rationnelle et

¹⁰ L.B. Alberti, *De Re Aedificatoria*, liv.IX, ch.V. Les principes auxquelles Alberti se réfère sont définis par des qualités telles que l'harmonie (*concinnitas*), la proportion, la symétrie; cf. A.Blunt, *La théorie des arts en Italie. 1450-1600*, Gerard Momfort, Brionne, 1983, p.37

¹¹ L.B. Alberti, *De Pictura/De la peinture*, Macula, Paris, 1992, p.209

scientifique qu'il s'efforce de développer en architecture et qui prend en peinture et en sculpture la forme d'une nouvelle conception du réalisme. D'où une autre définition de la peinture, plus scientifique: <La peinture ne sera autre chose que l'intersection de la pyramide visuelle, selon une distance donnée en plaçant le centre et en déterminant les lumières sur une certaine surface artificiellement représentée par des lignes et des couleurs.>¹² Il invente même un dispositif permettant d'enregistrer l'apparence d'une telle section: l'intersecteur, au moyen duquel l'artiste peut arriver à la certitude mathématique que le réalisme exige.

Mais le sens qu'Alberti donne au mot nature varie quelque peu. S'il avait entendu sous ce terme, dans le premier traité de la peinture, l'ensemble de la réalité visible, dans les écrits plus tardifs sur la sculpture il prend à son compte une conception vaguement aristotélienne de la nature, selon laquelle la nature est un artiste qui s'efforce d'atteindre la perfection et en est constamment empêchée par l'accident. Suivant cette conception, l'artiste, en éliminant les imperfections des objets naturels et en combinant leur parties les plus typiques, révèle ce que la nature vise en permanence à produire, et est constamment empêchée de produire.¹³

Ce nouveau sens attribué à la nature a son importance, puisqu'il est à la base d'un autre aspect de la production artistique: la correction de la nature par un processus de sélection (*electio*). Ainsi, bien que l'imitation de la nature soit la fonction première de la peinture, un autre devoir plus important lui incombe: il faut que l'oeuvre du peintre soit aussi belle que précise, et, comme le montre Alberti par l'exemple du peintre antique Démétrius, la beauté ne procède pas nécessairement d'une imitation exacte. La beauté est une qualité qui n'est pas nécessairement inhérente à tous les objets naturels, bien que la nature soit la seule source d'où l'artiste puisse la tirer. Le processus de sélection est essentiel, "parce qu'il est très rare que même la nature ait la faculté de produire quelque chose qui soit absolument parfait à tous les égards."

Le concept d'*electio* implique donc le désir de rendre les formes - celles humaines, en l'occurrence - conformes non seulement à ce qu'il y a de plus beau dans la nature, mais aussi à ce qu'il y a de plus général ou de plus typique. Cette identification du beau avec le typique

¹²L.B. Alberti, *De pictura*, ed.cit., p.103

¹³A.Blunt, *La théorie des arts en Italie*, p.35

dans la nature a son fondement dans la conception aristotélicienne de la nature comme artiste, que nous avons évoquée plus haut. Sur ce point, affirme A. Blunt, Alberti a simplifié la conception d'Aristote, car il arrive à une beauté-type par un processus de réduction à la moyenne plus ou moins arithmétique, tandis que, chez Aristote, une faculté beaucoup plus proche de l'imagination est en jeu. Tout comme l'Antiquité (puisque la notion d'*electio* est un héritage de l'Antiquité tout autant que la notion d'*imitatio*), la Renaissance elle aussi exige concurremment de ses oeuvres d'art fidélité à la nature et beauté, sans y percevoir encore la moindre contradiction. Comme le montre Panofsky,¹⁴ ces deux exigences, qui devaient ne devenir incompatibles que plus tard, pouvaient encore lui apparaître en fait comme les postulats consécutifs d'une seule et même exigence qui demande, à chaque oeuvre, que l'on se mesure tout de nouveau avec la réalité, que ce soit pour la corriger ou pour l'imiter.

Cette exigence, qui consistait désormais à s'expliquer directement avec la réalité, a joué un rôle important dans la justification théorique du paysage, comme il l'avait joué pour sa évolution formelle. Le cas de Léonard est très suggestif. Sa vision du monde est anthropocentrique, mais d'une manière beaucoup moins étroite que celle d'Alberti. La pensée de ce dernier rapporte constamment tout à l'homme, tandis que Léonard s'intéresse vivement aux animaux et aux plantes, en tant que tels. Par conséquent, lorsque Léonard déclare que la peinture imite la nature toute entière, il comprend sous ce terme "nature" non seulement l'homme, mais aussi toutes les autres êtres vivants et la nature inanimé. Un grand nombre des fragments de son traité qui nous sont parvenus traitent des arbres et des aspects généraux du paysage: "Comment peindre la nuit", "Comment peindre une tempête", tels sont les titres caractéristiques de certains chapitres et toutes les notes relatives à la perspective aérienne sont orientées vers un rendu plus fidèle du paysage. Sans la connaissance de l'art du paysage, affirme-t-il, l'artiste ne serait jamais universel et son imitation de la nature resterait incomplète. En outre, Léonard fait du degré de plénitude avec lequel l'art représente la nature un deuxième critère selon lequel on doit le juger (le premier étant le degré de certitude de ses prémisses et de ses méthodes). Par conséquent, la peinture doit être aussi complète que possible dans sa représentation de la nature. La croyance de Léonard en l'imitation exacte de

¹⁴ E. Panofsky, *Idea. Contribution à l'histoire du concept de l'ancienne théorie de l'art*, Gallimard, Paris, p.66

la nature est plus grande même que celle d'Alberti. Il déclare par exemple que "le tableau qui est le plus exactement conforme à l'objet imité est celui qui doit recevoir le plus d'éloges", et bien qu'en d'autres passages son opinion semble différente, il considère certainement qu'elle a grande importance, puisqu'il recommande constamment au peintre de se munir d'un miroir dans tous ses déplacements afin de voir si le reflet de ce miroir est exactement conforme à son tableau. L'artiste doit donc imiter fidèlement la nature, et ne pas essayer de l'améliorer, car ceci le rendait maniéré et contraire à la nature.¹⁵

3. L'imitation idéale des actions des hommes. En dépit de l'intérêt renaissant pour la nature visible, c'est un autre domaine qui est considéré comme le plus approprié à la production artistique: celui de l'humanité. Ainsi, pour la théorie humaniste de la peinture, le présupposé fondamental est que la bonne peinture consiste, comme la bonne poésie, en une imitation idéale des actions des hommes.

Comme le montre R.W. Lee dans son ouvrage *Ut Pictura Poesis. Humanisme et théorie de la peinture*, cette doctrine humaniste - qui aura été développée et systématisée surtout pendant les XVIème et XVIIème siècles - est repérable déjà dans les écrits d'Alberti, sans y être toutefois clairement définie: il savait que l'activité essentielle d'un peintre sérieux est de peindre une "histoire" - une action humaine significative. Pour lui, la peinture d'histoire, c'est-à-dire la peinture d'un sujet quel qu'il soit (par opposition à la peinture des personnages isolés), est la forme de la peinture la plus noble qui soit; ceci, en partie parce qu'elle est le genre le plus difficile, un genre exigeant la maîtrise en tous les autres genres, mais aussi parce qu'elle présente une image des activités humaines, comme l'histoire écrite.

Dans l'Italie du XVIème siècle, tous les critiques vont reconnaître que, comme la poésie, la peinture était une imitation des actions de l'homme et il s'ensuivait que la peinture devait ressembler à sa "sœur" dans ses sujets, son contenu humain et ses fins. Dans ses inventions, le peintre devait être comparable au poète par la puissance, la profondeur et la beauté; il devait emprunter ses thèmes à la poésie antique ou moderne et à l'histoire sacrée et profane; dans son pouvoir d'exprimer les émotions humaines, il était censé partager le génie du poète; comme lui, il devait se donner de nobles buts, puisqu'il devait aspirer non seulement

¹⁵ Voir A. Blunt, *La théorie des arts en Italie*, pp.50-54

a procurer le plaisir (la délectation) mais aussi à diffuser la sagesse dans l'humanité.¹⁶

Pourquoi les critiques sont-ils arrivés à identifier aussi virtuellement l'art de la peinture à l'art de la poésie? D'après R.W.Lee, le réponse est que, toute comme une large part de l'art de l'époque,¹⁷ cette théorie a ses racines dans l'Antiquité, en particulier chez Aristote et chez Horace. Dans des textes célèbres, ceux-ci avaient établi des comparaisons entre peinture et poésie, et les critiques de la peinture, qui ne trouvaient chez les Anciens aucune théorie autonome de la peinture, n'hésitent pas à s'appropriier, pour fonder leur propre théorie, nombre de concepts fondamentaux des deux traités antiques. Ils ont infléchi ainsi le sens des mots antiques dans l'autre direction: *ut poesis pictura*. Les fondements de cette association sont, d'une part, le *mythos* (l'histoire: le principe narratif donc, non le lyrisme) et d'autre part, la liberté de l'imagination.

Au premier lieu, le modèle est Aristote, qui avait énoncé dans la *Poétique* que l'être humain en action est l'objet à imiter aussi bien pour les peintres que pour les poètes. L'explication de la constante association entre peinture et poésie à l'Antiquité (et, en même temps, du fait qu'on n'y trouve pas une doctrine autonome de la peinture) est que dans l'esprit des Anciens elles différaient certes par leurs moyens d'expression, mais on considérait qu'elles étaient presque identiques dans leur nature profonde, leur contenu et leur finalité.

Il y a encore un autre passage, qui est très important pour le destin de la doctrine de *ut poesis pictura*. Lorsqu'il soutient que le *mythos* est l'élément le plus important de la tragédie, Aristote remarque encore qu'une toile barbouillée au hasard avec les couleurs les plus belles ne peut donner autant de plaisir qu'un portrait simplement silhouetté. Le fait que la peinture est une imitation des actions des hommes (comme la poésie la plus noble, la tragédie), signifie qu'elle partage le même principe, qui est le *mythos* - le principe narratif: <Ainsi le principe et, si l'on peut dire, l'âme de la tragédie, c'est l'histoire [*mythos*]; les caractères viennent en second. En effet, c'est à peu près comme en peinture [*graphikés*]: si

¹⁶ R.W. Lee, *Ut Pictura Poesis*, p.175

¹⁷ Dans les faits, ce qui fournit des bonnes raisons d'être à cette théorie humaniste de la peinture, ce fut l'art italien lui-même: dans ses réalisations les plus accomplies, de Cimabue et Giotto à Raphaël, Michel-Ange et Titien, il vise toujours à représenter l'action et l'émotions de l'homme. Il était de reste tout naturel, à l'époque, de comparer directement ou implicitement la peinture et la poésie, puisque les peintres, à l'instar de leurs prédécesseurs de l'Antiquité, puisaient si largement leur inspiration dans la grande poésie du passé ou du présent.

un peintre appliquait au hasard les plus belles matières, le résultat n'aurait pas le même charme qu'une image dessinée en noir et blanc [*leukographesas*].>¹⁸

Ce passage a été interprété dans le sens que l'intrigue d'une tragédie ressemble, d'une façon générale, au dessin, qui serait ainsi prioritaire aux couleurs. Mais cette priorité - de même que dans la tragédie le *mythos* comme ensemble des faits prévaut sur les "caractères" - comprenait en effet la priorité de la peinture articulée par un principe narratif à la peinture "pure", simple jeu de matière qui n'est pas soumise ni à l'action d'un tel principe narratif ni à l'action unificatrice d'une forme.¹⁹ Cette comparaison entre l'intrigue (*mythos*) et le dessin (*leukographesas*) ne prête pas à d'autres conséquences: il semble, affirme M. Brusatin, que ce passage de la *Poétique* d'Aristote, interprété dans le sens qu'il donne le primat à la forme dessinée, a inspiré l'opposition classique dessin - couleur, réflexion académique en elle-même et typique de la fin du XVI^{ème} siècle.²⁰

La défense du dessin promue par la doctrine classique est ainsi la défense du récit et l'affirmation du principe narratif en peinture. Mais, tandis qu'Alberti comprenait par la peinture d'histoire la peinture d'un sujet quel qu'il soit, par opposition à la peinture des personnages isolés (dans un sens pur narratif, donc), on peut constater, au fur et à mesure que la doctrine est systématisée, l'affirmation d'une tendance à la réduction du principe narratif, du récit, à un "sujet noble".

Deuxièmement, la ressemblance fondamentale qui unit le poète et le peintre est la liberté de l'imagination, et c'est Horace celui qui a fourni deux textes particulièrement suggestifs dans ce sens. Tout d'abord, c'est un passage de *l'Art poétique* où il décrit une peinture représentant des hybrides grotesques et la compare à un livre dont les vaines élucubrations sont à l'image des rêves d'un malade: il conclut en admettant que les peintres et les poètes ont également droit à la liberté de l'imagination pourvu que ce Pégase aux pouvoirs parfois dangereux reste attaché dans l'écurie du probable et du convenable (la liberté

¹⁸ Aristote, *La Poétique*, 1450a 39, trad. Dupont-Roc et Lallot, Paris, 1980

¹⁹ Ce qui pourrait être le cas de la peinture du paysage "pur". Pour un médiévaliste comme Botticelli encore, les paysages équivalaient à des taches des couleurs fortuites auxquelles manquaient la dignité d'un contenu et donc la dignité de l'art.

²⁰ M. Brusatin, *Histoire des couleurs*, p.51

a donc certaines limites).²¹ On trouve ici, dans un état d'équilibre, les éléments que deux futures conceptions de l'art arriveront à opposer, dès lors que l'équilibre classique sera brisé: les conventions et la convenance contre l'imagination et l'originalité. Ensuite, c'est le passage célèbre contenant la comparaison *ut pictura poesis*: Horace remarque d'abord que le critique sensé saura excuser les fautes que comporte forcément même la grande littérature; le poète plaide ensuite pour plus de souplesse dans le jugement critique, et affirme que la poésie devrait être comparée à la peinture, qui comporte non seulement un style de détail exigeant un examen rapproché, mais aussi un style large, impressionniste, qui ne plaît que lorsqu'on regarde de loin.²²

Ces comparaisons entre peinture et poésie étaient légitimes et éclairantes en leur lieu, mais, lorsqu'elles furent annexées par les esprits de la Renaissance, leur contexte originel fut souvent oublié. L'analogie reste vraie, en grandes lignes, pour la peinture de la Renaissance italienne. Mais, lorsque le contexte artistique va changer, avec l'autonomie des genres picturaux et l'intérêt croissant pour la nature extérieure, une tension de plus en plus aiguë se manifeste entre la doctrine de l'imitation idéale des actions des hommes et l'autre conception, elle-même ancienne mais difficilement conciliable, de l'art comme imitation exacte de la nature. Toutefois, l'opposition nette à la doctrine humaniste d'*ut poesis pictura* tient encore du domaine du futur, et il n'est pas rare, du moins jusqu'au milieu du XVI^{ème} siècle, de trouver encore ces deux conceptions juxtaposées.

4. Leon Battista Alberti: le fondement scientifique de l'art. Comme le montre A. Blunt dans *La théorie des arts en Italie*, les traits les plus remarquables d'Alberti - du point de vue des rapports avec ses prédécesseurs - sont le rationalisme fondé sur la méthode scientifique et la foi entière en nature, auxquels s'ajoute son admiration pour l'Antiquité classique.

Dans son traité *De Pictura*, le premier livre est consacré aux mathématiques et aux applications de la géométrie à la peinture sous la forme de la perspective. Sur cette solide base scientifique, il échafaude une structure des arts non moins scientifique. Selon Alberti,

²¹ Horace, *Art Poétique*, 1-13, cf. R.W. Lee, *Ut Pictura Poesis*, p.12

²² Horace, *Art poétique*, vv.361-365, cf. R.W. Lee, *Ut Pictura Poesis*, p.13

la raison est une arme pour l'étude du monde réel et le fondement de la méthode scientifique. Sa vision de l'artiste est celle d'un homme engagé dans une tâche scientifique: il aimerait que le peintre fût familiarisé avec toutes formes de savoir qui se rattachent à son art, et surtout avec l'histoire, la poésie et les mathématiques. Premièrement, l'artiste doit donc maîtriser les principes fondamentaux de son art au moyen de la raison: "l'apprentissage des arts - dit Alberti - se fait par le moyen de la raison et de la méthode, et l'on y passe maître par la pratique." C'est seulement après que vient l'étude des modèles: l'artiste doit étudier les meilleurs oeuvres produites par les artistes des générations antérieures à la sienne, parmi lesquels un place prioritaire revient aux Anciens.

Au point de vue des rapports avec les néoplatoniciens de la fin du Quattrocento, le trait le plus saillant est ainsi l'absence complète de la notion de l'imagination dans ses écrits. Tout, pour lui, procède de la raison, de la méthode, de l'imitation, de la mesure; rien, de la faculté créatrice. Et ceci est très compréhensible, puisque les artistes du début du Quattrocento dont il exprime les idées étaient totalement absorbés par l'exploration de l'univers visible qu'ils venaient de découvrir si récemment.²³

En ce qui concerne le modèle de l'Antiquité et la façon dans laquelle l'artiste moderne doit le suivre, il a pu bénéficier de la voie ouverte par les humanistes et des hommes des lettres qui l'ont précédé, pour lesquels l'imitation des Anciens était la nécessaire pédagogie de l'*humanitas*. Fort significatif est le cas de Pétrarque, le fondateur de l'humanisme italien, qui a fourni un exemple de l'imitation créatrice. Dans une lettre à Boccace, Pétrarque se montrait fort attentif à préserver une juste mesure dans l'imitation des Anciens et à sauver l'identité personnelle et chrétienne de l'imitateur: <L'imitateur doit éviter que la ressemblance de son texte à celui de son modèle ne soit une identité, du même ordre que la ressemblance de l'objet à son image dans un miroir, au point que le mérite de l'artiste dépende du degré de reproduction dont il est capable; la ressemblance doit être analogue à celle d'un fils à son père, qui s'accommode souvent d'une grande différence physique, et qui tient à rien, a un air, comme disent les peintres d'aujourd'hui.(...) Il faut donc s'inspirer d'une nature créatrice et des

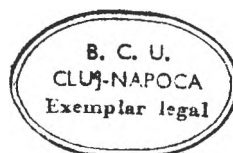
²³ Ce n'est guère qu'au siècle suivant que le contact entre les doctrines du néoplatonisme et la théorie de la peinture s'établit, et de manière remarquable, en la personne de Michel-Ange qui reçut sa formation dans le centre de Laurent de Médicis. C'est avec lui que l'artiste devient pour la première fois "Le Divin" et que la conception pratique des arts à la manière d'Alberti cède place à une doctrine plus sublime. Cf. A.Blunt, *La théorie des arts en Italie*, p.40

qualités de son style, et ne pas reprendre ses propres termes: dans le premier cas, la ressemblance reste cachée, dans le second elle ressort; dans le premier cas, on a affaire à un poète, dans le second à un singe.>²⁴

Selon M. Fumaroli, cette métaphore de "la ressemblance du fils au père" maintient le procès de formation du meilleur style latin dans la sphère "naturelle" de la filiation, qui préserve l'identité du fils chrétien de la fascination du père païen sans lui ôter les bénéfices de la ressemblance. L'imitation créatrice, avant de renvoyer aux *Verba* du texte imité, renvoie à l'*ingenium* de l'imitateur. Elle est conçue par Pétrarque comme une confrontation de deux *ingenia* humains, l'un en acte, l'autre en puissance, et d'où jaillit pour l'imitateur la révélation de sa propre identité singulière d'artiste et de chrétien.

Alberti considère lui aussi que les Anciens sont les meilleurs modèles, mais, à l'instar de Pétrarque, il n'encourage jamais l'artiste moderne (l'architecte ou l'occurrence) à les imiter aveuglement. Au contraire, il lui conseille de tenter toujours d'introduire dans ses dessins quelque chose, qui soit entièrement de son invention. Ainsi deviendra-t-il capable de formuler des préceptes relatifs à la pratique des arts. C'est vrai que l'Antiquité classique lui sert comme modèle, mais c'est une imitation créatrice, conçue plutôt comme modèle à la découverte d'un style personnel.

On peut apprécier, en conclusion, que pour la théorie artistique du Quattrocento, telle qu'elle est représentée par Alberti, considérer l'art dans l'esprit moderne est, avant tout, représenter le monde extérieur selon les principes de la raison humaine: l'art est un moyen de connaître, et la peinture est la connaissance de la nature en perspective. La commensurabilité, la précision dans la définition des contours en constituent des valeurs essentielles et malgré les transformations qu'elles ont pu subir, ces dernières continueraient à s'exprimer au Cinquecento dans la notion de *disegno* - en particulier dans l'articulation théorique qu'en propose Vasari.



²⁴ Pétrarque, cf. M.Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, pp. 78-79

In cel de al XXXIX-lea an (1994) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)
fizică (semestrial)
chimie (semestrial)
geologie (semestrial)
geografie (semestrial)
biologie (semestrial)
filozofie (semestrial)
sociologie-politologie (semestrial)
psihologie-pedagogie (semestrial)
ştiinţe economice (semestrial)
ştiinţe juridice (semestrial)
istorie (semestrial)
filologie (trimestrial)
teologie ortodoxă (semestrial)
educaţie fizică (semestrial)

In the XXXIX-th year of its publication (1994) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* is issued in the following series:

mathematics (quarterly)
physics (semesterily)
chemistry (semesterily)
geology (semesterily)
geography (semesterily)
biology (semesterily)
philosophy (semesterily)
sociology-politology (semesterily)
psychology-pedagogy (semesterily)
economic sciences (semesterily)
juridical sciences (semesterily)
history (semesterily)
philology (quarterly)
orthodox theology (semesterily)
physical training (semesterily)

Dans sa XXXIX-e année (1994) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* paraît dans les séries suivantes:

mathématiques (trimestriellement)
physique (semestriellement)
chimie (semestriellement)
géologie (semestriellement)
géographie (semestriellement)
biologie (semestriellement)
philosophie (semestriellement)
sociologie-politologie (semestriellement)
psychologie-pédagogie (semestriellement)
sciences économiques (semestriellement)
sciences juridiques (semestriellement)
histoire (semestriellement)
philologie (trimestriellement)
théologie orthodoxe (semestriellement)
éducation physique (semestriellement)

43872