

STUDIA  
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

1993

CLUJ-NAPOCA

**REDACTOR ȘEF: Prof. A. MARGA**

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

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

# STUDIA

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### PHILOSOPHIA

2

---

 Redacția: 3400 CLUJ-NAPOCA, str. M. Kogălniceanu, 1 ● Telefon 11 61 01
 

---

#### SUMAR — CONTENTS — SOMMAIRE — TARTALOM

R. F. HASSING, Modern natural science and the intelligibility of Human experience (I) ● Les sciences modernes de la nature et l'intelligibilité de l'expérience humaine (I) . . . . .	3
GAL L., G. CALVETTI, A filozófia oktatása Románia 80 as éveiben (I) ● Philosophy Teaching in Romania in the 80's (I) . . . . .	29
MIOARA DEAC, Realism median și teoria informației ● Middle Realism and the Theory of Information . . . . .	37
I. NARIȚA, Unicitatea lumii reale ● The Oneness of the Real World . . . . .	47
V. MUSCĂ, Ultimii eleați: II. Melissos din Samos ● The last Eleats. II. Melissos from Samos . . . . .	53
I. MAXIM DANCIU, Eugeniu Speranția și sociologia axiologică ● Eugeniu Speranția and Axiological Sociology . . . . .	61
I. HIRGHIDUȘ, Modelul ființei în ontologia lui Constantin Noica ● The model of the Being in Constantin Noica's Ontology . . . . .	75
E. CRIHAN, Limitele logicii, criza rațiunii și soluția dogmatică ● Les limites de la logique, la crise de la raison et la solution dogmatique . . . . .	93



## MODERN NATURAL SCIENCE AND THE INTELLIGIBILITY OF HUMAN EXPERIENCE (I)

R. F. HASSING\*

*„Yet prudence is always endangered by false doctrines about the whole of which man is a part, by false theoretical opinions; prudence is therefore always in need of defense against such opinions, and that defense is necessarily theoretical. The theory defending prudence is, however, misunderstood if it is taken to be the basis of prudence“.*  
— Leo Stauss<sup>1</sup>

**RESUME.** — Les sciences modernes de la nature et l'intelligibilité de l'expérience humaine (I). La dichotomie entre le réductionnisme et le holisme évolutionniste exprime une opposition philosophique fondamentale à l'égard de la relation entre les totalités naturelles et leurs parties composantes. Ce thème fait l'objet d'une première discussion en vue d'éclaircir l'apport intellectuel des sciences modernes de la nature à la compréhension spécifique de l'expérience humaine. Une deuxième discussion porte sur ce que l'on peut appeler „l'hétérogénéité essentielle de la nature“, ou encore „la différence spécifique“ ou „les genres naturels normatifs“. Les principales conclusions de cette analyse sont: (1) le problème philosophique majeur soulevé par les deux paradigmes invoqués, aussi bien par le réductionnisme que par l'évolutionnisme holiste, c'est que la science nous prédispose à comprendre l'expérience humaine spécifique dans les termes propres au domaine non-humain; (2) mais la gravité de ce problème diffère considérablement en fonction du paradigme adopté et de l'image de la nature qui lui correspond.

The title of this paper embraces topics of immense breadth, defining a subject matter lying well beyond the bounds of what can be competently undertaken in a brief essay. I would like nevertheless to discuss these things because of widespread beliefs that natural science either contradicts the intelligibility of human experience, or is the very best ground on which to make human experience intelligible. My intention is to criticize these beliefs. These two beliefs correspond to two paradigms for the unity of science: the conventional reductionist paradigm, and the new holist pa-

\* The Catholic University of America, School of Philosophy, Washington D.C. 20064 U.S.A.

<sup>1</sup> „An Epilogue“ in Herbert J. Storing, ed., *Essays on the Scientific Study of Politics* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1962), p. 308; reprinted in *Liberalism Ancient and Modern* (New York: Basic Books, 1968), p. 206.

radigm.<sup>2</sup> The conventional reductionist paradigm originates in the physics and philosophy of the 17th Century. Supplemented by philosophic interpretation of 20th Century physics, the reductionist paradigm receives its canonical articulation within philosophy of science in the positivist unity of science program culminating in the 1950s.<sup>3</sup> The new holist paradigm arises within recent ferment in natural science in connection with what is called „the evolutionary sequence,“ an unpretentious name for a very large item, namely, the entire evolving universe, from the alleged Big Bang, through emergent structures, to the present order of chemical elements and compounds, living species, and astronomical systems.<sup>4</sup> The core of the reductionist paradigm is the old materialist doctrine that complex wholes are in principle reducible to simple parts. The core of the holist paradigm, in fundamental contrast, is that complex wholes emerge in the course of cosmic evolution in such a way that they are in principle irreducible to simpler parts.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> The correspondence between believers and paradigms is different in the two cases. The belief that natural science makes human experience unintelligible is held by many students of the history of philosophy as a despairing reaction to longstanding claims made by the proponents of reductionism; the believers are not the proponents. The opposite belief — that (recent) natural science is the best basis for understanding the human — is held by certain proponents of evolutionary holism, as discussed in Part 4 of this paper.

<sup>3</sup> *International Encyclopedia of Unified Science*, O. Neurath et al., eds. (combined edition), Vol. I in 2 parts (Chicago: University of Chicago Press, 1955). See also A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism* (New York: The Free Press, 1959) with extensive bibliography.

<sup>4</sup> The term 'evolutionary sequence' has been used by Sidney W. Fox; see "The Evolutionary Sequence: Origin and Emergences," *American Biology Teacher* 48 (March 1986), pp. 140—149.

<sup>5</sup> This simple formulation facilitates the clear dichotomy appropriate for a beginning, but it masks a diversity of scientific theory and philosophic interpretation in the burgeoning study of evolutionary emergence. In particular, the terms 'holist' and 'in principle irreducible' would merit extended discussion. The following brief remarks must suffice for the present. We can distinguish several senses in which a whole is said to be irreducible to its parts, or more than the sum of its parts. (1) Ontological: the being of the whole determines the being of the parts, i.e. the parts are what they are only in terms of the whole. To separate part from whole is not only to change the whole, but to make of the part something other than it was (see note 18, below). Living things (eyes in an animal) and quantum systems (electrons in an atom) are candidates for ontological holism. (2) Historical: the whole is produced through a unique temporal process, perhaps arising from a change event, resulting in a structure that cannot be deduced from prior knowledge of the parts and cannot be understood independently of its historical genesis. (3) Information-theoretical: the quantitative or Shannon information (in bits) of the whole is greater than the sum of the informations of the parts. This is the widest and weakest sense of "irreducibility," for it is neutral to ontological or causal distinctions, and applies to everything from organisms to machines to electronic circuits to the arrangement of bricks in a wall. (4) Based on mathematical complexity: it is common in the modeling of physicochemical systems to develop equations of motion that are easy to write down but impossible to solve due either to many-particle interactions or to nonlinearity, or both. One says that mathematical complexity prevents derivation of system behavior from elementary components and interactions. It would seem, however, that in such cases the causes of motion are completely represented in the equations, and so there would be no basis for a claim of ontological holism. Thus, how these four senses of irreducibility may or may not be related is an issue for further study.

The dichotomy of reductionism versus evolutionary holism thus expresses a fundamental philosophical opposition concerning the relation between natural wholes and their parts. The theme of whole and parts is one of the two guiding themes by which we shall take our bearings in this paper. The second guiding theme is that of essential heterogeneity in nature, or specific difference, or normative natural kind. This is no longer a familiar notion, in significant part because of modern science, and some discussion will be required to make its meaning clear. Suffice to say for the moment that essential heterogeneity is intimately a matter of teleology and the intelligibility of human experience. My argument focuses on the intersection between the whole-part theme and the teleology theme.

The principal conclusions of this paper are: (1) The basic philosophical problem attendant to modern natural science and posed by both unity paradigms, reductionism and evolutionary holism, is that science inclines us to understand the human in terms of the non-human.<sup>6</sup> (2) But the severity of this problem differs greatly according to which unity paradigm and associated image of nature one believes. (3) On grounds of the reductionist paradigm, the problem is extreme. Were this paradigm adequate to nature, then, indeed, natural science would contradict the

---

<sup>6</sup> This point was repeatedly made by Leo Strauss, in published writings and in unpublished discussions. See "An Epilogue" in *Essays on the Scientific Study of Politics*, p. 309, reprinted in *Liberalism Ancient and Modern*, p. 207; and *The City and Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1964), pp. 19 and 21. Readers of Strauss often seek his view of science in the Introduction to *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp. 7–8. There, Strauss seems to say that the revolution in astronomy and physics from Copernicus to Newton refuted the premodern teleological understanding of man. The ostensible argument is that refutation of the Aristotelian teleology of the heavens means disruption of his universal teleology, which thus infects all the parts of the cosmos. Since man is a part of the cosmos, a teleological understanding of man in the spirit of Aristotle is impossible. It is a serious question, however, whether Aristotle ties his ethics politics so tightly to physical cosmology. And Strauss himself goes on in *Natural Right and History* to give an account of natural right that is both premodern (there are human excellences by nature) and independent of physics; see Chapter 4, especially pp. 123 and 129. Furthermore, Aristotle's physics of the heavens (based on Eudoxean concentric spheres) encountered a major difficulty long before the rise of modern science, namely, in Ptolemaic mathematical astronomy. Nowhere is this more clearly explained than in Maimonides, *The Guide of the Perplexed* II. 24, the common edition of which, trans. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), is introduced by Leo Strauss, pp. xi–lvi. Strauss there says that he has been thinking about the Guide for twenty-five years (p. xi), thus for twelve years prior to the first edition of *Natural Right and History* in 1950, so that we can be sure he then knew the content of II.24. See also Averroes' criticism of the contemporary astronomy, *In meta.* XII, C. 45, 1664; English translation in *Ibn Rushd's Metaphysics*, trans. Charles Genequand (Leiden: E. J. Brill, 1984), p. 179. In general, *The Guide of the Perplexed* is highly relevant due to the significance of Maimonides' comments on the passage in Aristotle to which Strauss refers, *Physics*, 196a25ff., 199a3–5; see *Guide* II. 19–24, pp. 302–327. To return to Strauss' ostensible argument, cats and dogs are also parts of the cosmos, and the teleological view of cats and dogs (our grasp of the intrinsic tendencies toward somatic health specific to each kind) grounds veterinary medicine. Therefore, if we take Strauss at face value in the Introduction to *Natural Right and History*,

intelligibility of human experience.<sup>7</sup> The reason is simply that, on the reductionist account, neither mind nor soul can be a cause of motion in any body whatsoever. But the case for the universality of reductionism was, from its 17th Century beginnings, and has remained, weak and unpersuasive. (4) On grounds of the new evolutionary holism, the basic

would we not be forced to conclude that Ptolemaic astronomy caused veterinary science to be riddled with doubt? Thus it is most likely that Strauss' real position on the problem, as given in his other statements, is simply that modern natural science undermines the idea of specific difference, and thereby inclines us to understand man in terms of non-man, or the rational in terms of the non-rational. As to Strauss' intention in the Introduction to *Natural Right and History*, I conjecture that it is two fold: first, to persuade two groups with different opinions about ultimate things to make much-needed (and still-needed) common cause; second (based on my reading of the commentaries of Maimonides and Aquinas), quietly to indicate the difference of opinion between the two groups, namely, the fundamental problem of chance and providence. Compare Aristotle, *Physics* II, 4, 196b5—7, with Thomas Aquinas. *In phys.* II, 1, 7, n. 206, *Commentary on Aristotle's Physics* trans. Richard J. Blackwell, Richard J. Spath and W. Edmund Thirlkel (New Haven: Yale Univ. Press, 1963), p. 98 ("this opinion has a radical truth"). Then see *Meta.* IX, 8, 1050b23—27, on the fear of the naturalists, and compare with Aquinas. *De potentia Dei*, Bk. II, Q. 5, A. 5, response; *On the Power of God*, trans. The Dominican Fathers (Westminster, MD: The Newman Press, 1952), Bk. II, p. 118 "and when this is reached the movement will cease"). The naturalists presumably fear that the most powerful parts of the cosmos might bring about the total destruction of mankind. Would this be providential, or mere change, i.e. an effect to which the causes are not per se determined? Aristotle's physical cosmology makes such an event impossible, and thus secures the overall goodness of the natural whole wherein, for Aristotle, the human telos takes place. Accordingly, the eschatological problem of chance versus providence does not arise. As explained in Part 3 of this essay (see also note 25, below), early modern physics reveals that the most powerful parts of the universe — astronomical systems — are governed in part by a gravitational principle that is per se structure-neutral. This means that, in their gravitational motions, astronomical systems are intrinsically indifferent to the good operation of the terrestrial order. And so the fear of the naturalists cannot be removed (because, for example, the killer asteroid is possible, or the solar system might be long-term unstable). The problem of chance and providence returns: this is how early modern physics impacts Aristotle. The surviving alternatives are: Either (1) the natural whole is not overall good (due to the power of chance), so that a natural teleology of man becomes philosophically problematic, or (2), as in the opinion of Aquinas, the telos of mankind is not destined to take place wholly in the natural order, but only partially, i.e. the whole is beneficent but transcends the natural. Accordingly, for Aquinas and in contrast to Aristotle, the natural order is an instrument in the service of a plan not fully disclosed to human reason (*On the Power of God*, pp. 114, 116, 122). For both Aristotle and Aquinas, the whole is beneficent; but the whole is understood by each in a fundamentally different way. Note that the first alternative above leads to the attitude of modern philosophy: the whole is not beneficent and man has no telos by nature; hence we should get busy and try to gain control over all that affects us. The inescapable issue is thus the relation between the two questions that define philosophy: What is the human good? What are the ultimate principles of the universe? My thinking here owes much to discussions with Richard Kennington and Thomas Prifer.

<sup>7</sup> Two philosophical alternatives would then remain: existentialism (i.e. the denial of all rational bases for human action) and German Idealism (i.e. physical nature is mere appearance and in truth an emanation of Mind), so that it would be a mistake to continue to teach ancient, medieval, and early modern philosophy.



philosophical problem remains, because the contemporary scientific evolutionary picture of nature, of and by itself, appears to offer no clear ground for the essential status of rationality in the human animal. But this perplexity, although deep indeed, is not so drastic; it can be philosophically accommodated, if we are willing to live with something like the type of dualism that we find in Plato's *Phaedo*. These are my principal conclusions; they amount to a defense of the autonomy of the humanities against the unity of the sciences. Now to the argument proper, in which the terms 'reductionism', 'evolutionary holism', 'essential heterogeneity', and 'the intelligibility of human experience', must be defined and interrelated. We can best begin in the *Phaedo*, for there we see most concretely that the necessary condition of human self-knowledge is that there be psychic causes of physical motion; specifically, that opinion can be a cause of motion in human bodies.

### 1. The Intelligibility of Human Experience

„Nature does nothing in vain... man alone among the animals has speech.“ — Aristotle.

In the *Phaedo*, 95—99, we find Socrates in jail, awaiting his execution. A distressed friend wants to hear a proof of the immortality of the human soul, but an adequate proof would require a general inquiry into the cause of generation and corruption, for which there is not enough time. And so Socrates offers instead an account of his own experience in the search for causes of generation, and passing away, and existence — his own experience in „the investigation of nature.“<sup>9</sup> There follows the famous autobiographical passage on Socrates' disappointment with the contemporary physics and the failure of Anaxagoras to supply the defect, culminating in Socrates' „second sailing,“ his turn to political philosophy, and the study of things as reflected in speech. His disappointment with physics consists at least partly in this: the physicists tried to explain the activities of all natural thing in terms of their material parts. And this is like saying that the cause of Socrates' sitting in jail is the composition of his body from „bones and sinews, and the bones are hard and have joints... and the sinews can be contracted and relaxed... and so... make me able.“ says Socrates, „to bend my limbs now, and that is the cause of my sitting here with my legs bent.“<sup>10</sup> Such an explanation — by the reduction of wholes to parts — is not adequate to our constant experience of ourselves as human beings. What is this experience? Socrates says, „by the dog, these bones and sinews of mine would have been in Megara or Boeotia long ago carried by an opinion of what is best if I did not think it more just and nobler“ to stay.<sup>11</sup> (It is clear from the context that, with the help of his friends, Socrates could have escaped from jail.) Socrates' body is put in motion or remains at rest by his opinions of what is right. As human, we cons-

<sup>8</sup> Aristotle, *Politics*, 1253a9—10.

<sup>9</sup> Plato, *Phaedo*, 96a.

<sup>10</sup> *Phaedo*, 98d.

<sup>11</sup> *Phaedo*, 99a; emphasis added.

tantly move our bodies or remain at rest according to our opinions of what is best for us to do. In fact, we see from Socrates' situation in the *Phaedo* that the most important causes of the most important motions of human bodies often are opinions, about the highest or most compelling things. Opening involves perception, desire and aversion, thought, and most of all, speech among other human beings. There follow judgment and choice, then bodily motion. Aristotle says, „man is by nature a political animal. . . man alone among the animals has speech.“<sup>12</sup> Think carefully about these words. To be an animal means to metabolize and reproduce, like plants, but also, and specifically, to have the powers of perception and self-motion. Animals perceive — form internal images of — objects of desire and aversion. They have the correlative ability to move themselves in pursuit or avoidance of objects of appetition. To say that man is the animal possessing speech means that the perception and bodily motion of *this* animal cannot be understood without understanding his speech, because, in *this* animal, opinion is a cause of perception and self-motion. Opinion is a cause of human perception. For example, consider a burning in Sarajevo. We ask nearby human beings, all of whom receive the same physical stimuli at the optically active surfaces within their eyes, what do they see? Their answers fall into two groups: one says, „that is a burning hospital in which innocents are dying“, the other says, „that is an enemy command center masquerading as a hospital.“ They perceive differently because of their different views of their own histories, views passionately held but partial — they perceive differently through their different opinions.<sup>13</sup> And opinion is a cause of motion in human bodies, for the two groups move in very different ways: the first group runs toward the burning building, in spite of great danger, trying to rescue people or put out the fire, while the second climbs up surrounding hills and drops shells down mortar tubes. In a much better, and less destructive way, we who are here now in this room moved our own bodies to this lecture because of our opinion that it would be good to meet and try to understand some things.

If our bodies, at the moment of decision, failed to move as we intended, then not only our major decisions but all of our daily activities would be nonsense. We could not function as human beings. Sub-human animate or vegetative functions might continue, but our specifically human capacities, our characteristically human way of being, and being in motion, thus our *telos* would be impossible. Therefore, the teleology of the human kind necessarily requires that opinions can be causes of our bodily motions. This is what I want to isolate as essential in our experience of ourselves as humans. This is what I mean by the intelligibility of human experience, whereby our experience is subject to inquiry, for the sake of both theoretical and practical life. In

<sup>12</sup> *Politics*, 1253a3, a10.

<sup>13</sup> This, of course, is not the whole story: formerly communist demagogues and violent alcoholics are a big part of the problem in the Balkans and elsewhere in the Former Soviet Bloc.

fact, Socratic analysis of opinion is fundamental human physics.<sup>14</sup> And the problems Socrates works on after his second sailing are among the deep and abiding problems connected with our specifically human *telos*, like the tension between our natural partiality, or love of one's own, and openness to truth. What does modern natural science have to do with this?

General knowledge of physical nature unavoidably borders on, or makes contact with, the domain of human experience in a manner that, however tangential, nevertheless affects the way we understand ourselves. This is clear from the fact that the intelligibility of human experience depends upon a necessary condition involving physics: it must be possible for an opinion to be a cause of bodily motion in human beings. (Note that there is a second condition of possibility: it must be possible for the good to cause an opinion, otherwise our opinions could never give access to any moral or ethical truth. Although I realize that this second condition may be of greater interest for many readers, it is a more difficult issue, and requires a different kind of inquiry than analysis of natural science, to which I now return.) Is physical nature so constituted that an opinion could be a cause of motion in human bodies; is such a thing possible on grounds of the modern science of nature? The prescientific answer is that physical nature *must* permit it, because it is immediately obvious to each of us that we do move according to our beliefs, judgments and choices. But we still ask, as Socrates did in his early researches into nature, how does this work; *how* do psychic causes — our opinions of what is right — produce physical motion? As far as I know, the Socratic „second sailing,“ away from reductionist physics and into the dialogue, leaves this question unanswered. Does Plato then reject general physics or just reductionist physics, the Presocratic reduction of wholes to parts, of Socrates to bones and sinews? We know that Plato's great student, Aristotle, offers a non-reductionist general physics — a physics of irreducible natural substances — the core of which is formal and final causality. It is to Aristotle that we shall turn, in the second part of this paper, for the notion of natural kind, or essential heterogeneity in nature. My aim in what follows (on physical reductionism) is not to explain how psychic causes originate physical motion in living bodies, something no one has succeeded in doing, but rather to execute a negative strategy and refute an allegedly scientific argument that psychic causes of physical motion are impossible.

## 2. Physical Reductionism

„*Le bon Dieu est dans les détails*“ — Traditional French aphorism

Is nature so constituted that an opinion could be a cause of motion in human bodies? My answer is, yes, because the most complete argument against this possibility — that of universal determinist re-

<sup>14</sup> The separation of psychology is, to a large extent, a post-Cartesian development alien to premodern science

ductionism based on Newtonian physics — is weak and unpersuasive. And arguments for reductionism based on quantum physics can only be weaker.<sup>15</sup> To prepare the technical analysis, let us set out in advance the difference between universal physical reductionism and what we find in the *Phaedo*. In the *Phaedo*, no claim is made that the two distinct accounts of the motion and rest of Socrates' body — the one in terms of physical parts, the other in terms of an opinion of the just — are contradictory or incompatible. Rather, Socrates' opinion and judgment of what is right is clearly affirmed as a better causal explanation, whereas the configuration of his bodily parts is only a necessary condition.<sup>16</sup> How exactly opinion and judgment work through bodily parts is unexplained. The two accounts are not unified; they are left standing „side by side“ in a relation that we could call problematic compatibility. I believe that our knowledge of the problem today is the same. It would be a very different matter if a claim were raised that the account in terms of bodily parts provided a fully sufficient and causally exclusive explanation of the motion and rest of Socrates' body. For such a claim would exclude any causal contribution by what we as whole human beings experience as an opinion of the good and a judgment of what is right. Precisely such a claim — for sufficient and causally exclusive explanation — is made by universal physical reductionism (also called ontological reductionism). Why is this claim weak and unpersuasive; where does the argument go wrong? To see where, we must review the anatomy of the paradigmatic reductionist argument. This argument consists of certain pieces of Newtonian physics, or classical mechanics, and a specific philosophical interpretation thereof.

We find the needed pieces of physics in Newton's gravitational theory applied to the solar system. Now the solar system is a whole composed of parts, namely, sun, nine planets, and occasional comets. (I realize this is an odd way of speaking, but it facilitates the remarkable analogy on which classical reductionism is based, namely, every whole in nature is like a solar system writ small.) The great accomplishment of Newtonian physics is this: from the observed position and velocity of any planet or comet at one point in time, to calculate the position and velocity of the body at any desired future time or past

<sup>15</sup> The holistic features of quantum physics are well known. For example, "phenomena in atomic physics possess a new property of *wholeness*, in that they cannot be dissected into part-phenomena without changing the entire phenomenon substantially every time [a measurement] is attempted" (W. Pauli, „Naturwissenschaftliche und Erkenntnistheoretische Aspekte der Ideen vom Unbewußten, „*Dialectica* 8 (1954), 285). Wave-particle duality and the Pauli exclusion principle make it impossible to conceive an atom as composed of nucleus and electrons in the same way that the solar system is composed of sun and planets. In an atom, the parts are not neutral to the whole; in the solar system, they are. For an account of the recent Aspect experiments validating the reality of EPR correlations, see N. D. Mermin, "Is the moon there when nobody looks? Reality and the quantum theory," *Physics Today*, April 1935, pp. 38—47, and "Spooky Action at a Distance: Mysteries of the Quantum Theory," in *The Great Ideas Today*, 1988 (Chicago: Encyclopedia Britannica, 1988), pp. 3—53.

<sup>16</sup> *Phaedo*, 99a—b.

time<sup>17</sup>. The empirically determined values of position and velocity with which the calculation begins are called initial conditions. The completed Newtonian calculation of future position and velocity, subject to initial conditions, is then, amazingly, found to match the empirical observation thereof, within limits of precision of measurement. Let us review the important features of this accomplishment, and then look at the principles on which it is grounded.

After Newton, we can *predict* (or retrodict) the local motions of planets and comets, as well as natural and artificial satellites and projectiles. For the positions and velocities of these bodies at one moment *determine*, through the principles of Newtonian physics, their positions and velocities at the next moment. More generally: the state of the system at each moment in time fully determines its state at the next. This is the definition of determinism. Furthermore, there is no more to the local motions of the whole system, say the whole solar system, than the quantitative properties and local motions of its parts — motions along trajectories in space predetermined according to the principles of Newtonian physics. Whatever we want to know about the behavior of the whole is fully answered in terms of the motions and properties of the parts. The whole is *reducible* to the parts, in that the activity of the whole is entailed by the motions and properties of the parts without need of any principle specific to the whole as such — like soul — whereby the activity of the whole would determine the parts, in addition to being determined by the parts.<sup>18</sup> Here, in the domain of celestial mechanics, the parts are (ontologically and epistemologically) prior to the whole. The whole is no more than the sum of the parts. The philosophically important features of the Newtonian account of gravitational systems are: predictability, determinism, reductionism.

What, then, are the principles of Newtonian physics on which this account is based, and what are the principles that are, therefore, not needed, that are thereby rendered superfluous?

<sup>17</sup> Orbital calculations become chaotic for  $t > 600$  million years or so, a possibility familiar to Henri Poincaré, but the essential point (to be made shortly) stands: the solar system is a deterministic system.

<sup>18</sup> Hegel gives an incisive formulation of ontological holism: "The notion of the whole is to contain parts: but if the whole is taken and made what its notion implies, i.e., if it is divided, it at once ceases to be a whole. Things there are, no doubt, which correspond to this relation: but for that very reason they are low . . . existences . . . . The relation of whole and parts . . . comes very easy to reflective understanding; and for that reason it often satisfies when the question really turns on profounder ties. The limbs and organs, for instance, of an organic body are not merely parts of it: it is only in their unity that they are what they are, and they are unquestionably affected by that unity, as they also in turn affect it. These limbs and organs become parts, only when they pass under the hands of the anatomist, whose occupation, be it remembered, is not with the living body but the corpse. Not that such analysis is illegitimate: we only mean that the external and mechanical relation of whole and parts is not sufficient for us, if we want to study organic life in its truth." *Encyclopedia Logic*, Sec. 135, Note, in *Hegel's Logic*, William Wallace, trans. (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 191. See also Sec. 38, Note (p. 63), and Sec. 126, Note (p. 183).

The essential elements of the Newtonian theory are as follows: the three laws of motion, the law of gravitation, the parallelogram rule for composition of forces. We must consider each of these in turn. *First, the three universal laws of motion*, whereby forces in general — pushes and pulls — are quantified and related to local motion by means of equations:<sup>19</sup>

- L I Every body continues in its state of rest, or of uniform motion in a right line, unless it is compelled to change that state by forces impressed upon it.  
(Momentum  $p = \text{constant}$  if and only if  $F_{\text{net}} = 0$ )
- L II The change of motion is proportional to the motive force impressed; and is made in the direction of the right line in which that force is impressed. ( $F_{\text{net}} = dp/dt$ )
- L III To every action there is always opposed an equal reaction: or, the mutual actions of two bodies upon each other are always equal, and directed to contrary parts. ( $F_{a \text{ on } b} = -F_{b \text{ on } a}$ )

Prediction of trajectories, however, is not possible on grounds of the three laws of motion alone, which laws, accordingly, provide no sufficient basis for determinism. Nor do the three laws of motion alone entail any particular relation between bodily wholes and parts. Accordingly, they provide no basis for reductionism. Therefore, Newton's three laws of motion, of and by themselves, have no philosophical implication concerning matter and causality. Such implications can arise only on grounds of a larger foundation, one that includes but goes beyond the three universal laws of motion.<sup>20</sup> Hence, *second, the law of gravitational attraction* between any two bodies, whereby a particular type of force — gravitation — is expressed in terms of the masses,  $M$ , and  $m$ , of, and distance,  $R$ , between, the two bodies:<sup>21</sup>

$$F = -GMm/R^2$$

Joining the law of gravitation with the laws of motion (specifically the second law) yields a differential equation of motion, and makes possible the predictive calculation of the trajectories of two bodies gravitationally interacting. From this calculation begins the philosophical argument for determinism based on classical physics. But we need more. For Newton's law of gravitation refers only to two bodies — each interacting only with the other — whereas the whole solar system contains ten or more bodies or parts (including comets and asteroids), all of which interact, and natural wholes in general may contain billions of parts interacting by various kinds of forces. We need an additional rule to answer the following key question: if a given body, the planet Mars, for example, is

<sup>19</sup> Newton, *Principia Mathematica*, trans. Andrew Motte and Florian Cajori (New York: Greenwood Press, 1962), p. 13; the equations are standard and can be found in mechanics textbooks.

<sup>20</sup> This is explained in detail in R. F. Hassing, "Animals versus the Laws of Inertia," *Review of Metaphysics* 46 (1992), pp. 29–61.

<sup>21</sup> *Principia*, Book III, Prop. VII and Cor. II, pp. 414–415.

subject to the gravitational force of not just the sun, but also another planet, jupiter, say, so that mars is subject to the simultaneous gravitational forces of both jupiter and the sun together, then how do we proceed to calculate the one net force on mars resulting from the two conjoint gravitation attractions of the sun and jupiter? In general, how do we relate the force exerted by one whole (sun + jupiter) to the forces exerted by its two or more parts (sun, jupiter)? Within the principles of classical physics, the answer is given by *Corollaries I and II* of the *Principia*, usually referred to as, *third, the parallelogram rule for the composition of forces* (due to the geometric figure used in the procedure).<sup>22</sup>

C I A body, acted on by two forces simultaneously, will describe the diagonal of a parallelogram in the same time as it would describe the sides by those forces separately.

C II And hence is explained the composition of any one direct force AD, out of any two oblique forces AC and CD; and, on the contrary, the resolution of any one direct force AD into two oblique forces AC and CD; which composition and resolution are abundantly confirmed from mechanics.

In the conclusion of his derivation of this rule, Newton states that „on what has been said depends the whole doctrine of mechanics.“<sup>23</sup> Thus the parallelogram rule is an important item. We shall see that it is the heart of the argument for universal reductionism based on classical physics, a universality proclaimed, not by Newton, we should note, but by Laplace.<sup>24</sup> The parallelogram rule says that, to obtain the one effect of two (or more) forces acting simultaneously on a body, we add up the effects of each force, as if that force acted independently of the other force (or forces). In Newton's formulation of Corollary I (in which the forces are impulsive), the key word is the last word: „separately.“ It is the key to understanding the whole-part relation in terms of motion and force; thus, the key to understanding the whole-part relation as embraced within the framework of Newton's mathematical principles. For Newton here assumes that the agencies — whatever they may be — that produce the two simultaneous forces, whose combined effect we seek, act independently of each other. Although temporally together, each agent behaves as if the other did not exist. By assumption, they cannot influence each other when acting simultaneously. If we regard the two things exerting the simultaneous forces in Corollary I as parts of a whole, then Newton's tacit assumption would mean that, for this whole, the parts do not modify their behavior in function of the whole they compose. It would mean that the parts act as they do independently of the whole and, in this sense, are *dynamically independent* in whatever forces they exert on “A body” (C I) external to the whole. The strength and persuasiveness of the classical reductionist argument depends precisely on the vali-

<sup>22</sup> *Principia*, pp. 14—15.

<sup>23</sup> *Principia*, p. 17.

<sup>24</sup> Laplace, *A philosophical Essay on Probabilities*, F. W. Truscott and F. L. Emory, trans. (New York: Dover, 1951), p. 4.

dity and, above all, the generality of this implicit assumption: that is, are *all* wholes in nature composed of dynamically independent parts, parts which are then describable in terms of elementary force laws like that of gravitation? In an older terminology, the universal validity of Newton's assumption would entail the exclusion from nature of all potency to form, since elementary parts would always be fully actual in the whole, as they are in artifacts. I maintain that the classical reductionist argument is weak and unpersuasive precisely because this assumption of the dynamical independence of jointly acting forces — implicit in the application of the parallelogram rule to physical compounds — is not universal in its application to bodies and forces in nature; rather experiment and observation make clear that the assumption of dynamical independence does apply to some wholes, but there is no reason to believe that it applies to *all* the wholes in nature.

This has been a comment on Corollary I of Newton's *Principia*. We have not yet seen the main structure of the argument for classical reductionism, and how the parallelogram rule necessarily enters into it. Before descending further into an unavoidably technical explanation, let us stand back, survey the terrain we have crossed, and remember the proximate question that led us directly into physics, namely, what are the principles of Newtonian physics on which the account of the solar system is based, and what are the principles thereby rendered superfluous? To this question we can now give an answer.

Employment of Newton's laws and the force composition rule (of Corollaries I and II) leads to a description of planets and comets, satellites and projectiles by means of mathematical equations whose solutions are the orbits or trajectories of the bodies under study. These equations entail no reference to celestial soul, separated intelligences, or divine superintendence. Planets and comets, satellites and projectiles just move along curved paths in space predetermined according to initial conditions, and the laws of motion and gravitational force. No other causes of motion are needed. Notions of soul, will, intellect are superfluous in the explanation of the continuing operation of the solar system within classical physics.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> The continuing operation of the solar system means the continuance of the motions of the planets in their nearly concentric and coplanar orbits. As explained in Part 3 of this paper, the type of universality characteristic of Newton's gravitational law is such that the *particular* shapes of the orbits (besides being conic sections) are unexplained. There is no necessity intrinsic to the gravitational principle from which arises any specific pattern of motion. The particular, determinate shapes of orbits or, in general, trajectories resulting from Newton's equations of gravitational motion derive rather from initial conditions (positions and velocities imposed at the beginning of motion). The determinate structure of the solar system thus derives from primordial initial conditions in the remote past. What accounts for them? Newton fills this explanatory gap with a famous theological statement in his General Scholium, added to the second edition of the *Principia* (1713): "and the planets and comets will constantly pursue their revolutions in orbits given in kind and position, according to the laws above explained; but though these bodies may, indeed, continue in their orbits by the mere laws of gravity, yet they could by no means have at first derived the regular position of the orbits themselves from those laws . . . This most beautiful system of the sun,



The philosophical argument for universal reductionism now consists in generalizing the Newtonian theory from the particular domain of planets, comets, satellites and projectiles — the motions of bodies resulting from gravitational forces — to all the motions of all the bodies in nature. This extraordinary generalization is accomplished by the remarkable assumption that every body — including yours and mine — is a vast assemblage of tiny particles that interact by mathematically describable forces and move along trajectories just as astronomical bodies by gravitational force. The analogy here proposed is thus that every body is like a solar system writ small, not in the sense that every body *looks* like the solar system, but in the sense that the most basic principles are the same. Here is Newton's own formulation:

... I derive from the celestial phenomena the forces of gravity with which bodies tend to the sun and the several planets. Then from these forces... I deduce the motions of the planets, the comets, the moon, and the sea. I wish we could derive the rest of the phenomena of nature by the same kind of reasoning from mechanical principles, for I am induced by many reasons to suspect that they may all depend upon certain forces by which the particles of bodies, by some causes hitherto unknown, are either mutually impelled towards one another, and cohere in regular figures, or are repelled and recede from one another. These forces being unknown, philosophers have hitherto attempted the search of nature in vain; but I hope the principles here laid down will afford some light either to this or some truer method of philosophy.<sup>26</sup>

The fact that planets and comets, the sun, the moon and the sea, are very big bodies, whereas the particles hypothesized in this incredible analogy are very small, and furthermore, the bodies of plants and animals are medium sized and very different from comets and planets, is, apparently, not important. For, as Newton says, "nature is exceedingly simple and conformable to herself. Whatever reasoning holds for greater motions should hold for lesser ones as well."<sup>27</sup> This assertion implies the rejection of what I earlier referred to as essential heterogeneity in nature, or specific differences, or natural kinds. The assertion thus betokens a fundamental transformation in our understanding of nature. It betokens what I'll call species neutrality.<sup>28</sup> We'll discuss this momentarily.

---

planets, and comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful Being." (pp. 543—544) Newton thus provides an early example of what came to be known as a "God-of-the-gaps" argument, a new type of natural theology in which God is required to supply what the necessitarian and universal laws of physics cannot: a principle to account for the otherwise contingent conditions that determine the laws to their specific effects. In this type of natural theology, God is not understood as a cause in act required to complete a chain of causes taken to be *per se* determined to the specific effects we now see.

<sup>26</sup> *Principia*, First Preface, p. xviii.

<sup>27</sup> "Unpublished Conclusion of the *Principia*," in A. R. and M. B. Hall, eds., *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton* (Cambridge: Cambridge University Press, 1962), p. 333.

<sup>28</sup> The term "species-natural," as well as my understanding of its significance in early modern philosophy, is due to Richard Kennington.

Here in the *Principia*, Newton proposes physical reductionism as a research program; he says, let's try it as a working hypothesis — let's try the particles and forces approach to see how far we can go with it. He does not really claim that all the wholes in nature universally are reducible to their parts in the way that the solar system is reducible to its parts. After all, how could he explain, on grounds of such a claim, his own whole body, moved as it was by the love of physics in his own soul? Laplace and others, however, are not thinkers of Newton's caliber; they lack his moderating awareness of larger problems. Laplace does proclaim, in the following notorious passage, the exclusive universality of physical reductionism:

We ought then to regard the present state of the universe [not just the solar system] as the effect of its anterior state and as the cause of the one which is to follow. Given an intelligence that could comprehend at one instant all the forces by which nature is animated and the respective situation of the beings who compose it — an intelligence sufficiently vast to submit these data [initial conditions] to analysis — it would embrace in the same formula the movements of the greatest bodies in the universe and those of the lightest atom; for it, nothing would be uncertain and the future, as the past, would be present to its eyes. . . . The regularity which astronomy shows us in the movements of the comets doubtless exists also in all phenomena. The curve described by a simple molecule of air or vapor is regulated in a manner just as certain as the planetary orbits; the only difference between them is that which comes from our ignorance.<sup>29</sup>

All the motions of all the wholes in nature, then, are entailed exclusively by laws of motion and force expressed as differential equations, in terms of physical properties, like mass and charge, position and velocity, of parts and particles. The causes of motion in nature are, thus, in principle fully comprehended. Psychic causes of physical motion are excluded. Mind or soul cannot be a cause of motion in any body whatsoever. Therefore, it is not possible for an opinion to be a cause of motion in human bodies. Rather, an opinion must itself be a strange effect of elementary particles and forces.

Newton's reductionist research program was splendidly corroborated in particular domains of physics — in celestial mechanics, fluid dynamics, the kinetic theory of gases, and all sorts of engineering mechanics problems. My disagreement is not with Newton but with those who, like Laplace, claim the complete adequacy and exclusive universality of the reductionist model of nature, who think that the entire universe is nothing more than a vast assemblage of deterministic microparticles. As stated above, the philosophical heart of this claim concerns the applicability of the parallelogram rule for composition of forces. Let me finish my description of this, and thereby complete my criticism of the reductionist argument.

---

<sup>29</sup> *A Philosophical Essay on Probabilities*, pp. 4, 6.

The argument for universal reductionism goes through only if we can write down the general equations of motion whose solutions determine trajectories of particles. To obtain these equations, we must use not only Newton's laws of motion (specifically the second law) and an assumed force law (mathematically analogous to gravitation), but also and necessarily the parallelogram rule for composition of forces.<sup>30</sup> This is because any individual particle, say  $q$ , is attracted or repelled by many other particles simultaneously, just as the body referred to in Corollary I is acted on by multiple forces simultaneously. This employment of the parallelogram rule entails the assumption that the net or whole force on the given particle,  $q$ , exerted by all other particles in the universe is always given by adding up the effects on  $q$  (accelerations) due to each particle as if its elementary force on  $q$  were independent of, and unmodified by, the presence of any other particles. Thus, setting up the deterministic equations celebrated by Laplace for the trajectory of any particle,  $q$ , entails *a priori* the assumption that each particle, say  $p$ , in the universe behaves in relation to  $q$  as if no other particles existed, except  $p$  and  $q$ . This is the meaning of the key word "separately" in Corollary I when the force composition rule is incorporated, as it must be, in the implicit logic of Laplace's claim for universal reductionism. The argument goes through only if we assume at the outset that, in the analysis of every system of particles or bodily compound in nature, we can arrive at a level of elementarity in which the constituent particles are dynamically independent. The argument, therefore, *presupposes* that *all* wholes in nature are reducible to parts that are what they are and act as they do (i.e. interact according to mathematical force laws) independently of the whole they compose. Thus no whole acts *as such* but only as a sum of dynamically independent parts. But this is precisely what the reductionist argument was supposed to prove. The classical argument for the universality of reductionism in fact presupposes its conclusion by presupposing the universal applicability of the parallelogram rule to imagined elementary parts of natural wholes. The argument rules out *by assumption* the possibility that certain systems of particles, certain subsets of all the particles in the universe, might be privileged in possessing a special unity whereby the parts are what are, and function as they do, only in terms of the whole they compose. Such parts could not be adequately or fully described by deterministic equations of motion, and thus neither could the wholes they compose. Living things, the things we call „alive“, continue to be the most immediate candidates for compounds enjoying this special type of unity; the phenomena of biology compel us to speak in terms of *organic* unity. Atoms, molecules, chemical substances are another example, involving quantum physics, on which we shall comment in Part 3.

If my criticism is correct, then the applicability of the parallelogram rule for composition of forces is properly an empirical matter: we find some wholes that are reducible to parts that are dynamically independent

<sup>30</sup> A detailed account of this point is given in R. F. Hassing, "Wholes, Parts, and Laws of Motion," *Nature and System* 6 (1984), pp. 195—215.

and behave according to simple force laws, but we find other wholes with properties and characteristics not derivable from their parts, like animals, among which ourselves. These wholes would be compatible with — they would not violate — the mathematical laws of physics, but their motions would never be derivable from, or fully entailed by those laws. On this account, there *can* be psychic causes of physical motion. Even though no one can explain exactly how an opinion can produce motion in our own bodies, there is no plausible argument that it cannot. Since this causality is, and always has been, massively self-evident, we recover the dualism of Plato's *Phaedo*, the dualism of problematic compatibility.

This completes my analysis and criticism of the reductionist argument. Clearly, a fully adequate treatment would require a detailed historical study of composition of forces. What does Newton himself think about Corollaries I and II of the *Principia*? This we can answer now. But other thinkers come immediately to mind, especially Kant, who exerted a great influence on the philosophical interpretation of classical physics in Germany.<sup>31</sup> Let us at least look at Newton.

Corollary I of Newton's *Principia* provides the rule for combining the effects (velocities) resulting from two (impulsive) forces assumed not to influence each other when acting simultaneously. The compound effect on the body subject to these two forces (the velocity, which is constant, and thus the distance travelled in a given time) is then simply the vector sum of the separate effects of the independent forces. Corollary I defines what we could call the mechanical relation of whole and part. Corollary II then states the mathematical rule for vector addition employed in relating force vectors to calculational components:

And hence is explained the composition of any one direct force AD, out of any two oblique forces AC and CD; and, on the contrary, the resolution of any one direct force AD into two oblique forces AC and CD; which composition and resolution are abundantly confirmed from mechanics.<sup>32</sup>

The essential point is that Corollaries I and II are not given further demonstration in the *Principia*, but rather are illustrated by means of

---

<sup>31</sup> Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, trans. James Ellington, in *Kant's Philosophy of Material Nature* (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985). Composition of motions, not forces, is discussed on pp. 30–37. It is significant that, in reflecting critically on his principle of the complete comprehensibility of nature, Helmholtz cites the early influence of Kant. See Helmholtz, "Ueber die Erhaltung der Kraft," in *Wissenschaftliche Abhandlungen* (Leipzig, 1882), Vol. I, pp. 15–16 and 68–69. Note also that, for John Stewart Mill, the distinction between systems reducible in the sense of the parallelogram rule, i.e. mechanical systems, on the one hand, and chemical and biological systems, on the other, is "so radical, and of so much importance, as to require a chapter to itself," namely, Chapter 6 of *A System of Logic* (London: Longmans, Green and Co., 1941), Book III, titled "Composition of Causes," pp. 242–247 (citation on p. 242).

<sup>32</sup> *Principia*, Corollary II, p. 15. It is crucial not to confuse physics with mathematics in looking at these two corollaries.

application to typical mechanics problems. The dynamical independence of forces is assumed throughout. It is important to emphasize that this assumption is not entailed by the laws of motion, or by the general concept of force (as whatever effects, or tends to effect, acceleration). As Ernst Mach shows, against Daniel Bernoulli, the parallelogram rule is not „a *geometrical* truth, independent of physical experience.“<sup>33</sup> Validation of the assumption of dynamically independent forces consists in the success of the resulting description in each particular case, the particular case of gravitational systems being, of course, a world-historic success.<sup>34</sup> As Newton says, „the use of this Corollary [III] spreads far and wide, and by that diffusive extent the truth thereof is further confirmed.“ In other words, for Newton, the parallelogram rule for composition of forces is certified empirically. This is why I believe that Newton, who proposes physical reductionism as a research program, would, nevertheless, not subscribe to Laplace's proclamation of *universal* reductionism. In general, I strongly suspect that there has never been in the history of philosophy a sound science-based argument for the universal reduction of wholes to parts.

The belief in reductionism supplied the unifying principle for the unity-of-science program embraced by logical positivism during its ascendancy from the 1930's to the 1950's. Needless to say, the assimilation of Einstein's relativity and quantum physics to the reductionist model involves technically sophisticated analysis of language and empiricist methodology. The distinction between methodological reductionism and physical (or ontological) reductionism is a real distinction of some importance. For our purposes here, however, we could sum up the reductionist unity of science paradigm by reference to a well known 1958 article by Paul Oppenheim and Hilary Putnam, called „Unity of Science as a Working Hypothesis.“<sup>35</sup> The crux of this article is that wholes ought to be explained in terms of parts, and what now is ought to be explained in terms of what came before. Oppenheim and Putnam justify their methodological reductionism ontologically; that is, reduction (synchronic and diachronic) as a method in science is best because ultimately wholes really are reducible to parts. The evidence for this consists in the partial successes of reductionist explanation in particular domains of science, plus the overall picture of universal evolution, serious gaps notwithstanding.

Karl Popper's view is different in a most interesting way. In a 1974 article titled „Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science,“ Popper writes as follows:

There do not seem to be any good arguments in favour of *philosophical* [i.e. physical or ontological] reductionism . . . But I . . . suggest

<sup>32</sup> Mach, *Science of Mechanics* (Lasalle, IL: Open Court, 1960), p. 51.

<sup>34</sup> *Principia*, Bk. III, Prop. VII and Cor. II, pp. 414—415.

<sup>35</sup> Paul Oppenheim and Hilary Putnam, „Unity of Science as a Working Hypothesis,“ *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, eds. H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1958), pp. 3—36.

that we should, nevertheless, on methodological grounds, continue to attempt reductions. The reason is that we can learn an immense amount even from unsuccessful or incomplete attempts at reduction, and that problems left open in this way belong to the most valuable intellectual possessions of science.<sup>36</sup>

Popper is right — impressively so — insofar as he is talking about physics, chemistry, and biology. But what happens if we force the human sciences into the reductionist mold? What happens if we try to understand the human compound in terms of physical parts and pre-human species? Here is a sample.

In the spring of 1992 there appeared an article in the *Washington Post* titled „Science and Sensitivity“ describing, among other things, some research on violent human behavior. The research, done in Finland and at the University of Wisconsin, was based on the fact that „the human genetic code is more than 98-percent identical to the chimpanzee code.“ The objective of the work was thus to understand „the roots of human violence“ by the study of monkeys:

experimenting on caged rhesus monkeys, [the research]... showed that babies deprived of a mother grew up to be severely warped in personality, unable to fit into monkey society — and that they were prone to random acts of violence. ... Work in [this] lab also provided evidence... that deprived and behaviorally impaired monkeys could be rescued by exposing them to younger, normal monkeys for as little as an hour a day... So close is the human-monkey kinship in behavioral terms, in fact, that the series of human developmental stages worked out by Jean Piaget, the late French child psychologist, is much the same as for rhesus monkeys — up to the age at which language becomes a major factor in children's behavior... Evidence for a dramatic biochemical difference among the [monkey] personality types has emerged in recent years... the scientists have discovered a striking chemical marker of violent behavior — low levels of a molecule that is a breakdown product of a substance called serotonin, a powerful messenger molecule that brain cells in all species use to carry certain signals. It has turned out that the more aggressive monkeys have low levels of serotonin and the least aggressive have high levels. Outcast males have the lowest levels. The same chemical differences have also been found in humans and, again, the correlation is with violent behavior of a certain type. ... What makes an individual's serotonin high or low? The research shows that genes play a role, as does environment... 'What interests many of us is that the serotonin levels of monkeys — and their personality differences — can be traced back to the animals' early beginnings,' [one of the researchers] said. 'It makes a big difference what kind

---

<sup>36</sup> Karl Popper, „Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science,“ in F. Ayala and T. Dobzhansky, eds., *Studies in the Philosophy of Biology* (Berkeley: Univ. of California Press, 1974), p. 260.

of mothers they had and what their genetic heritage was. It's an interaction of the two — genes and environment — that shapes the animal's personality'. By deliberately manipulating the circumstances under which young rhesus monkeys grow up, [the research] has shown that environmental factors can reshape personality types begun under the influence of genes. Young monkeys born with low serotonin put into peer groups with... [a] mother monkey that [only] supplied milk grew up more likely to display impulsive, violent behavior. But those placed with especially nurturing mothers grew up to be more normal. Nurture had overcome nature.<sup>37</sup>

The two lessons of this newspaper article are: first, that serotonin might be effective in ameliorating violent psychoses, and this indeed could be useful; but, second, the essential cause of criminal violence in America is the collapse of the family; this is true but hardly new — it is obvious to any careful observer of American society.<sup>38</sup>

Here then man is understood in terms of molecules and monkeys; wholes in terms of parts, what now is in terms of what came before. This means that what is specific to the human is necessarily discounted (e.g. the role of language in childrens' behavior, above, duely cited and strikingly ignored); no account of the human on its own terms can count as science. This amounts to a kind of intellectual gravitational pull that affects our selfunderstanding. It is the basic philosophical problem attendant to modern natural science. Let us now address the subject that I mentioned earlier: species neutrality and the rejection of essential heterogeneity in nature, that is, rejection of natural kinds or specific differences.

### 3. Species Neutrality

*„That which is common to all, and is equally in a part and in the whole, does not constitute the essence of any particular thing“ — Spinoza<sup>39</sup>*

We saw that Newton proposed a „method of philosophy“ based on the idea that „the same kind of reasoning“ discovered to work for „the planets, the comets, the moon, and the sea“ should also work for „the rest of the phenomena of nature.“ But how could anyone come to think that the principles of the motions of planets should apply to animals, say? For these are radically different kinds of things. The sizes and shape of planets are completely different from the sizes and shapes of cats and dogs and people. Above all, these two kinds of bodies — pla-

<sup>37</sup> Boyce Rensberger, „Science and Sensitivity,” *The Washington Post*, March 1, 1992, p. C4.

<sup>38</sup> See, for example, Barbara D. Whitehead, „Dan Quayle was Right,” *The Atlantic Monthly*, April 1993, and George F. Will, „The Tragedy of Illegitimacy,” *The Washington Post*, Oct. 31, 1993. „Federal officials estimate that 70 percent of children in juvenile court are from single-parent households. In the last 30 years, the proportion of single mothers has grown from one in 20 to one in four.” *The Washington Post*, January 2, 1994, p. A19.

<sup>39</sup> *Ethics* II. 37, in Spinoza, *On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence*, trans. R. H. M. Elwes (New York: Dover, 1995), p. 109.

nets and animals — move in utterly different ways. Planets just follow their cyclic orbits. They don't eat, excrete, perceive, reproduce, age, die. Planets don't start and stop themselves, and scamper around in unpredictable ways, like we animals do. How could anyone come to think that things that move in such vastly different ways could be understood by „the same kind of reasoning“? Is it not obvious that things that move in very different ways have correspondingly different material compositions? For example, whatever can initiate and terminate its own local motion, and change its own direction — whatever is a self-accelerator — must have a diversity of hard and soft parts, and the hard parts must have flexible joints, as Socrates described while sitting in jail. Since astronomical bodies do not move in this way, they should not be composed of parts in this way. And they aren't.

We can see this way of thinking about body, motion, and causality in Aristotle's *Physics* In *Phys.* VIII. 1, Aristotle raises the crucial question whether motion is eternal. He makes clear that physical motion — as opposed to the motion of a mathematical object, like a point — must be understood in relation to its subject. He says „for each motion [that is each kind of motion], it is the subject capable of that motion which has that motion.“<sup>40</sup> For example, listen to how Aristotle explicates the essential difference between elemental bodies and living things in *Phys.* VIII. 4:

To say that [elemental bodies, like water or fire] are moved by themselves is impossible, for this is an attribute of living things and is proper to them. . . . if it were up to fire itself to go up, clearly it would also be up to fire itself to go down [so there is a fundamental difference between the motion, and associated cause of motion in a bird, say, as compared to fire]. It is also unreasonable that [what can move by itself, like a bird] should be causing only one motion in itself [indeed a bird changes direction by itself, whereas fire just goes up] . . . . [And] how can something that is continuous and [of uniform composition] cause itself to be moved? For insofar as a thing is one and [uniformly] continuous [like fire or water, without joints] it is incapable of being acted upon [by itself]; but insofar as a separation has been made, one [part] can by nature act and the other, be acted upon [like muscle and bone]. So none of [the elemental bodies] causes itself to be moved (for each is of uniform composition) . . . .<sup>41</sup>

In this passage, kind of motion, kind of mobile, kind of causality are all thought together. In general, it is vividly evident from our ordinary experience of things all around us that the way a thing moves — the way it can undergo change — depends on its size and shape and internal structure. That is to say, the activity characteristic of the kind of thing it is, essentially and not by accident, is intimately related to its visible looks or, more generally, to its properties as given in unassisted sense perception. Think of any animal. In the Aristotelian science of nature,

<sup>40</sup> *Phys.* VIII. 1, 25 la 14.



form — the fundamental intelligible — is not at all "blind" or "indifferent" or "neutral" to the matter it energizes. In Aquinas' succinct formulation, „natural form . . . requires determinate quantity."<sup>42</sup> We could say that the intelligible universal principles — the forms — lie close to, or within, the sensible particulars. Indeed, Aristotle says that "form . . . does not exist separately from the thing except in speech."<sup>43</sup>

Maimonides takes this linkage between the way a thing moves and the kind of matter it has, and the causes of its motion, to be of the greatest importance. In discussing certain problems in the medieval physics of the heavens (related to the well known scandal of Ptolemaic astronomy), he says that, if "the form of the motion of the [celestial] spheres would not be indicative of their matter, [then] this would be the ruin of all principles."<sup>44</sup>

To summarize: things that move in essentially different ways as manifested to our senses possess essentially different kinds of matter and sources of motion. They have different natures. Thus celestial bodies are essentially different from terrestrial bodies, and among the latter, living things are essentially different from non-living things. And among animals, the kind that speaks and opines in order to be what it is — the rational political animal — is essentially distinct. There are natural kinds of things, and they are essentially, not accidentally, heterogeneous. The stable differences in the way things appear to ordinary sense perception are effects that proceed *per se*, not *per accidens*, from intelligible causes and principles accessible to natural prescientific reason. This means that what the different kinds have in common is not as fundamental as what differentiates and specifies them.

What then happened in the rise of modern science and philosophy to overpower this powerfully common-sensical way of thinking nature and speaking the phenomena? What happened that enabled Newton to say that, "Whatever reasoning holds for greater motions should hold for lesser ones as well"; that enabled Laplace to say that, "The regularity which astronomy shows us in the movements of the comets doubtless exists also in all phenomena. . . the only difference . . . is that which comes from our ignorance", not from different natures?

A good answer to this question would involve us deeply in the 17th Century. We would need to study Galileo, Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza — not a short term project. But we have Newton at our disposal, and we can use him again to see another feature of his gravitational theory, one that nicely exemplifies the species neutrality of classical physics. By "species neutrality" I mean a relation between sensible

<sup>41</sup> *Phys.* VIII. 4, 255 a 6—17.

<sup>42</sup> *In phys.* VIII, n. 1067, Blackwell, Spath and Thirlkel, p. 529.

<sup>43</sup> *Phys.* II. 1, 193 b 5—6.

<sup>44</sup> *Guide of the Perplexed* II. 22, 49b; Pines, p. 319. It is not the ruin of all principles, but only of the *comprehensiveness* of the Aristotelian teleology. Partial teleologies (in biology and human affairs, say) can remain, but the purposive unity of the whole can no longer be viewed by natural reason.

effects and intelligible causes unlike the traditional one, the one we have just reviewed in Aristotle and the commentators.

The fundamental intelligible and universal governing principle in Newton's account of the solar system is his law of gravitational attraction: between any two bodies there is a force of attraction proportional to the product of their masses and inversely proportional to the square of the distance between. This is usually written algebraically as  $F = -GMm/R^2$ , where  $M$  and  $m$  are the masses of the two bodies, and  $R$  is the distance between them. The terms „mass“ and „distance“ have an obvious characteristic on which we previously touched but did not fully elaborate. They are properties *common* to all the kinds or *species* of bodies. *Every* body — regardless of size, shape, kind, internal structure and function — has mass. Similarly every body has spatial position relative to other bodies, and so any two bodies have between them a distance. This means that from the masses and positions of bodies alone we cannot determine what kind of bodies are present. The same is true of all the basic terms derived from mass, position, and time, which are used in classical physics, e.g., linear and angular velocity, acceleration, momentum, and kinetic and potential energy. The idea that terms and properties common in this sense, and not Aristotle's species or natural forms, can ground the true account of nature is a major theme in Bacon, Descartes, and Spinoza. It is part parcel of the idea of *method* in early modern philosophy. Spinoza states it bluntly: „That which is common to all... and which is equally in a part and in the whole, does not constitute the essence [read Aristotelian form] of any particular thing. ... Those things which are common to all, and which are equally in a part and in the whole, cannot be conceived except adequately.“<sup>45</sup> Spinoza is referring to extension and local motion, two crucial terms of Cartesian physics, but mass and interparticle distance fit his characterization just as well. Newton's three laws of motion, and law of gravitational force, and the resulting equations of motion are algebraically composed entirely of such species-neutral terms. Because of this, these laws and equations are independent of, or indifferent to, the size, shape, kind, internal structure and function of the bodies gravitationally interacting. This is why, in celestial mechanics (where bodies don't bump into each other, which would demand non-gravitational, repulsive forces of some sort), extended, shaped, divisible bodies can be taken as unextended, indivisible points, namely, mass-points. Here is a recent textbook formulation by a well-known specialist: „Newtonian mechanics studies the motion of a system of point masses in three-dimensional euclidean space.“<sup>46</sup> Therefore, the fundamental intelligible and universal governing principle — the law of gravitational force — is blind, in-

<sup>45</sup> Spinoza, *Ethics* II. 37–38, Elwes, pp. 109–110.

<sup>46</sup> V. I. Arnold, *Mathematical Methods of Classical Mechanics* (New York: Springer-Verlag, 1989), p. 1.

different, neutral to the different kinds of bodies and patterns of motions it governs.<sup>47</sup> Unlike a natural form, the law of gravitation does not require determinate quantity in order to be. And so, for example, the equation,  $F = -GMm/R^2$ , is the same for planetary elliptical orbits, for an open hyperbolic orbit, for terrestrial parabolic trajectories. Newton's law of gravitation is invariant under these large distinctions in orbital structure, in visible patterns of motion. This is true in general of Newtonian mechanics. What accounts for these large differences are the initial conditions, that is, the position, direction and speed with which the body was projected at some time in the past. The different initial conditions leading to different particular orbits or visible patterns of motion are external to, are not entailed by, the general laws and equations of motion. If — and this is a significant "if" — we regard the initial conditions as simply contingent or *per accidens*, then we can immediately see the radical break with the previous understanding of local motion in nature. Planets in the heavens and rocks on the earth do not possess essentially different kinds of matter and sources of motion. Phenomena previously thought to manifest two essentially distinct natures — celestial and terrestrial, e.g. the moon and a rock — in virtue of the great differences in their observable motions, are found instead to be derivable from the same principles. The difference in their observed motions is taken to be merely *per accidens*, namely, different impulses at the beginning of motion. If we are motivated to generalize this result — motivated by a philosophical interest in attacking formal and final causality in nature — then we would hold that the true principles of nature do not conform to what we apprehend with our senses. Thus great differences in visible patterns of motion, and the sensible features of bodies, are no guide to the real nature of the things being moved.

The idea of a new, species-neutral intelligibility or aspect of nature is, of course, a major theme in the philosophy of Newton's predecessors, Bacon and Descartes. Both present philosophical, thus extrascientific attack on formal and final causality in nature (e.g. *New Organon* I, 15; *Le Monde*, Chap. 6). Let me briefly comment on Bacon. In the *New Organon*, he says that

in nature nothing really exists besides individual bodies [thus no species] performing pure individual acts [thus no potency] according to law ... in philosophy this very law ... is the foundation as well of knowledge as of operation. And it is this law ... that I mean when I speak of *forms* ... whosoever is acquainted with forms [that is, laws] embraces the unity in materials the most unlike, and is able therefore to detect and bring to light things

<sup>47</sup> The only "structure," "end," or "telos" to which a gravitational system (Newtonian or Einsteinian) is per se directed is a black hole, which is unintelligible.

never yet done . . . From the discovery of forms therefore results truth in speculation and freedom in operation.<sup>48</sup>

Bacon refers to "materials the most unlike," such as lunar material and earthly artifacts, or a metal bar magnet and living flesh. They are linked through an underlying unity of laws, which will "bring to light things never yet done," like going to the moon, or magnetic resonance imaging in medical diagnostics. In general, the branches of physics dealing with gravitation, with heat, and especially with electromagnetism seem to exhibit Baconian features. They attest to the reality of a previously unanticipated aspect of nature. Thus the idea of species neutrality, and the corresponding rejection of formal and final causality in nature — the strategy of method — is a large and crucial part of the whole of early modern philosophy. This idea means that what the different kinds or bodies have in common is more fundamental than what specifically differentiates them. I suggest that this idea, of which Newton and Laplace were surely aware, is what enabled them to propose in so unreserved a manner that remarkable analogy of theirs, on which reductionism is based. Look at Hypothesis III of the first (Latin) edition of Newton's *Principia*: "Every body can be transformed into another, of whatever kind, and all the intermediary degrees of qualities can be successively induced in it."<sup>49</sup>

Having raised the issue of Newton in relation to his early modern predecessors, important questions arise. Without addressing these questions, I run the grave risk of neglecting some very important points. For example, what are the similarities and differences between Bacon, Descartes, and Newton concerning the role of mathematics and the meaning of experiment in the science of nature? This would form the subject for a large study, and such a study would have to address the immensely important fact, at the heart of Bacon's conception (*New Organon* I, 5), of the malleability of the new, lawlike part of nature, the part of nature amenable to technological mastery. Although the 17th Century does not prove universal reductionism, it does imply a vast reorientation of knowledge — the transformation from the premodern understanding, in which nature and God are most fundamental, to the modern exaltation of human creativity. I believe, based on considerations exemplified here, that the legitimacy of this transformation cannot be grounded in any empirical results in the science of nature, which is always partial and incomplete, but rather can only be assessed in terms of the properly philosophical arguments of Machiavelli, Bacon, Hobbes, and

<sup>48</sup> *New Organon* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1978), II, Aph. 2 and 3.

<sup>49</sup> Quoted in Alexandre Koyre, *Newtonian Studies* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1965), p. 30; see also Newton, *Opticks*, 4th edition, Query 30 (New York: Dover, 1979), pp. 374–375. Why did Newton delete this assertion from subsequent editions of the *Principia*? A sufficient reason would be that, regardless of Newton's belief in the radical Baconian possibility expressed by Hypothesis III, it plays no role in the strict argument of the *Principia*. For the Baconian character of this hypothesis, see *Wisdom of the Ancients* XIII, on Proteus.

Descartes. It must suffice for the present to make the following points concerning the fate of Newton's physics, and certain differences between Newton and Bacon.

The species neutrality of classical physics is so radical that it provokes one of the two great scientific revolutions of the 20th Century, namely, quantum physics. The reason is that the strictly deterministic character of the Newtonian account (as well as classical electromagnetism) makes unintelligible all phenomena in which a system reconstitutes itself, or recovers a privileged state of the whole following an external disturbance.<sup>50</sup> The most conspicuous of such phenomena is somatic health; that is, healing, or the resistance of living organisms to disease and injury. Without the living body's own internal tendency to recover a good way of physical functioning specific to its kind, there would be not such thing as medicine.

Less conspicuous, but more important for the history of physics, is the stability of atoms and molecules, that is the stable behavior of the chemical species. The contradiction between classical physical theory and the phenomena of atomic and molecular stability led to the quantum revolution in physics. Listen to the following statement by Neils Bohr, as paraphrased by Heisenberg:

My starting point was . . . the stability of matter, a pure miracle when considered from the standpoint of classical physics. . . . By 'stability' I mean that the same substances always have the same properties, that the same crystals recur, the same chemical compounds, etc. In other words, even after a host of changes due to external influences, an iron atom will always remain an iron atom, with exactly the same properties as before. This cannot be explained by the principles of classical mechanics . . . Nature clearly has a tendency to produce certain forms . . . and to recreate these forms even when they are disturbed or destroyed. . . . All this, far from being self-evident, is quite inexplicable in terms of the basic principles of Newtonian physics, according to which . . . the present state of a phenomenon or process is fully determined by the one that immediately preceded it. [Thus there is no sense in which a future state as norm or goal could be a cause of present motion.] This fact used to disturb me a great deal when I first began to look into atomic physics.<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Self-reconstitution can of course be modeled by negative feedback, a nonlinear effect, e.g. think of a room with a furnace and a thermostat. I do not believe, however, that nonlinear science weakens the fundamental distinction (about to be described) between the type of stability exhibited by classical deterministic systems, on the one hand, and the type of stability characteristic of organisms and atoms, on the other. My reasons are twofold: (1) The thermostat has no tendency to repair itself if it gets broken, unlike an organism. See Douglas Ehring, "Negative Feedback and Goals," *Nature and System* 6 (1984), pp. 217-220. (2) Perhaps it is conceivable that quantum mechanics will be superseded by a nonlinear spacetime description (facilitating unification with general relativity on grounds of the latter), but it is extraordinarily unlikely.

<sup>51</sup> Heisenberg, *Physics and Beyond*, trans. Arnold J. Pomerans (New York: Harper Torchbooks, 1972), p. 39.

On grounds of classical physics, both atoms and organisms are "quite inexplicable" precisely because of their respective self-reconstitutive stabilities (health in living species, the ground state of atomic and molecular species). Newton, victorious over the solar system, is finally undone by atoms and organisms. But we must note that there are fundamental differences between atoms and organisms. The specific structure of atoms — miraculous on grounds of species neutral classical physics — is successfully described by quantum physics. Although I associated Bacon with the idea of species neutrality, and thus with Newton, atomic physics is nevertheless Baconian in at least three important respects: first, atoms and molecules are elements common to the many distinct species of visible bodies, and in this sense they are themselves species neutral principles; second, unlike plants and animals, atoms are not given in ordinary sense perception, but are only inferred through ingeniously devised experiments; third, and most important, atoms and molecules lend themselves to powerful technological exploitation (in chemistry, solid state physics, not to mention nuclear physics) in a way that living things do not. The question whether molecular biology, the locus of the outstanding problem of biogenesis (briefly discussed in Part 4), is Baconian or Aristotelian,<sup>52</sup> or something else, and the meaning of non-locality, the most bizarre of all quantum effects (now empirically verified), will probably remain open well into the next century. My basic point is that the issues between Aristotle and the commentators, Newton and his early modern predecessors, and quantum physics — issues concerning astro-nomical system, organisms, and atoms — are complicated. We could sum this up in a very rough way by saying that nature is less Aristotelian than Aristotle thought, but more Aristotelian than modern science thinks.

This completes my discussion of physical reductionism and species neutrality. We have obtained the following results: 1) On grounds of natural science, it is possible for an opinion to cause human bodily motion, because there does not yet exist a good science-based argument against psychic causes of physical motion. The best such argument is weak due to its unwitting assumption of universal reductionism in the premises with which it begins. 2) Applied to human phenomena, the reductionist attitude to scientific knowing gives rise to a pervasive tendency to try to understand the rational in terms of the non-rational. This is not useless, but it tends to obfuscate a knowledgeable understanding of our own specifically human perennial problems — the problems of ethics and politics. It remains to consider what I earlier referred to as evolutionary holism, a new paradigm for unity of science.

<sup>52</sup> Molecular biology is Aristotelian in the sense that the genetic plan of an organism is a kind of (quasi-) unmoved mover, as described by Max Delbrück, "Aristotle-totle-totle," in J. Monod and E. Borek, eds., *Of Microbes and Life* (New York: Columbia Univ. Press, 1971), pp. 50–55. Molecular biology is Baconian in virtue of the apparently open-ended potential of genetic engineering, i.e. the possibilities for overcoming barriers previously regarded as by nature insurmountable.

## A FILOZÓFIA OKTATÁSA ROMÁNIA 80-AS ÉVEIBEN (I)

GÁL LÁSZLO, GIANMARIA CALVETTI\*

**ABSTRACT.** — *Philosophy Teaching in Romania in the 80's (I).* The aim of this first paper on the subject is to describe Romanian totalitarianism from the point of view of social science teaching, especially philosophy teaching in the high schools. Although this is only a single drop in the great sea of totalitarian society, we can find many of its features within it. The paper has five parts: 1) The status of the „social sciences“ in the 80's; 2) The structures of teaching objectives; 3) The control of goal attainment; 4) The content of philosophy teaching in high school; 5) The special philosophy classroom.

1. A „társadalomtudományok“ státusa a 80-as években. A „társadalomtudományok“ oktatásának, most már történeti áttekintése (lévén a 80-as évekről szó) a romániai totalitarizmus keretei között feltételezi a fogalom jelentésének tisztázását. Ezzel együtt jár a konkrét és ellenőrzött oktatási gyakorlatnak összefüggő egészként való szemügyre vétele is.

A 80-as évek líceumában a „társadalomtudományok“ 4 iskolai tantárgyat jelöltek. Mindez 1977-ben véglegesítődött ebben a formában, miután Elena Ceaușescu rendelete megszüntette a pszichológiát és szociológiát mint egyetemi diszciplínát és szakosodást és következésképpen a pszichológiát mint liceumi tantárgyat.

a) A „Gazdasági ismereteket“ a IX. osztályban (15 éveseknek) tanították. Tartalmában mind mikroökonómiai (termelési költség, az ár, a gazdasági vállalat, a munka megszervezése stb.), mind makroökonómiai (nemzeti jövedelem, Románia külgazdasági kapcsolatai stb.) fogalmak voltak jelen. Ezen gazdasági fogalmaknak szentelt leckék a közgazdaságtan egyes elméleti elemein kívül a Román Kommunista Párt gazdaságpolitikájának egyes elemeit is magába foglalta. Az ország egész területén érvényes, egyedüli „Gazdasági ismereteket“ című tankönyv kiadásai (majdnem évente) hűen követték az oktatási programot. A tankönyv újraírását annyiban végezték el, amennyiben a R.K.P. gazdasági stratégiája és taktikája módosult. Mivel fontos, vagy a hivatalos propaganda által fontosként feltüntetett döntések egyre gyakrabban születtek, a tankönyvet is eszerint módosították. Innen adódott aztán a tantárgy ideiglenes, ideges, kapkodó volta. E jellegek a líceumban oktatott „társadalomtudományok“ mindenikére vonatkoztak.

b) A „Társadalmi-politikai ismereteket“ nevű tantárgyat a X. osztályban (16 éveseknek) tanították. Tartalmában politológiai (A Román Kommunista Párt — egész népünk éltető központja) és etikai (A Román Kommunista Párt politikája az új ember kialakítására vonatkozóan) jel-

\* *Università degli Studi di Milano*

legű témák voltak jelen. A tantárgyból, mélyen ideológikus átítatottsága miatt majdnem teljesen hiányoztak a politikummal és az erkölccsel kapcsolatos ismeretek. Ezért a tantárgy a hivatalos pártdokumentumok és Nicolae Ceaușescu művéből vett idézetek egyvelegéből állt össze.

Mindkét tantárgy, heti egy órájával a R.K.P. ideológiájának elsajátításához kellett volna nyújtson halvány elméleti alapot. Ezen elideologizált tantárgyakra azért volt szükség mert a tanulók kb. fele a X. osztály végeztével kikerült a liceumi kötelező oktatásból. De mivel nem kerültek ki a társadalomból is, a hivatalos propaganda manipulációjának tárgyaiként képessé kellett váljanak ennek további „befogadására és asszimilálására“.

c) A „Politikai gazdaságtan. A R.K.P. gazdaságpolitikája“ nevű tantárgyat a líceumok II. fokozatának diákjaihoz (XI. osztály, 17 évesek) intézték. Tartalmában a IX. osztályban tanult témákat tárgyalták újra, valamint elméletileg kiterjesztették őket, új témákkal bővítették ki és a RKP gazdasági ideológiájának még több elemét adták hozzá. Bővített oktatását a heti megnövekedett (2—3 órás) óraszám tette lehetővé. A kibővítés egyik fontos elemét a kapitalista gazdasági doktrínák egyes elemeinek bevonása jelentette. Legnagyobb részét viszont a kizsákmányolás marxi elmélete, valamint a gazdasági és általános válságról szóló lenini elmélet képezte.

Mivel e tantárgy szerepelt azok között, amelyek által az egyetemre felvételiző diákokat (elsősorban leendő közgazdászokat) kiszűrték (a túljelentkezés miatt) lehetővé kellett tegye az ezt biztosító kritériumok megfogalmazását. A felvételi követelményrendszer viszont a tantárgy majdnem szószerinti elsajátítását ellenőrizte.

d) A „Filozófiát“ a XII. osztályos (18 éves) tanulók tanulták. „Társadalomtudományként“ célja az volt, hogy az összes többi ilyen jellegű tantárgyat megalapozzon. Sőt alapvetést kellett volna biztosítson az összes többi tantárgy számára is. Nyilvánvaló tehát a világnézetként (weltanschauung-ként) való felfogása. Mivel a Filozófia is az egyetemi felvételi tantárgyai között szerepelt, az itteni elvárások szintén a szószerinti tudást ellenőrizték. Filozófiából felvételi versenyvizsgát az úgynevezett politikai karokon kellett letenni. Ezen a Történelem—Filozófia, a Jogi- és bizonyos mértékben a Közgazdasági Kart értették. Az említett karoknak a politikai szférába való besorolása egyrészt a rezsím szándékainak, másrészt az itt oktatott diszciplínák fokozottabb ideológia-befogadóképességének tudható be.

Könnyen észrevehető tehát, hogy a „társadalomtudományok“ fogalmának hivatalos jelentése soraiból több tudományos diszciplínát kireszt. A fogalom használatának gyakorlata ellenben így statuálódott. Az ezen tantárgyakat oktató liceumi tanárokat hivatalosan „társadalomtudomány tanároknak“ nevezték. Amennyiben a líceum első fokozata (a IX. és a X. osztály) nem ugyanazon iskolai intézményben működött a II. fokozattal (XI. XII. osztály), hanem 10 osztályos kötelező oktatásként a VIII. osztályt folytatva (ez különösen falun), az oktató tanárok történelmet és „társadalomtudományokat“ tanítottak. Ez esetben hivatalos



megnevezésük „történelem és társadalomtudomány tanár“-ok volt. A két tudománycsoport közötti intézményes megkülönböztetés további formákat is öltött. Így a megyei tanfelügyelőségeken külön tanfelügyelő foglalkozott a történelem és külön a „társadalomtudományok“ oktatásának ellenőrzésével. Annak ellenére, hogy a történelem a tudományos diszciplínák megoszlása szempontjából a társadalomtudományok közé tartozik, a hivatalos álláspont eltekintett ettől. Másszóval a tudományok rendszerének logikáját nem követte hűen az iskolai tantárgyak rendszerének logikája. Ezen kettősséget az idézte elő, hogy a rezsím a történelmet és a „társadalomtudományokat“ külön céloknak rendelte alá, de mindkét esetben összhangban a RKP ideológiájával. A történelem esetében e cél egy nacionalista-materialista történeti-társadalmi világnézet, míg a „társadalomtudományok“ esetében a jelen sehol-máshol-megtalálhatóságának igazolása, amit egy időtlen világnézet alapoz meg.

**2. A filozófia oktatásának célrendszere.** A filozófia liceumi oktatásának célrendszerét „a filozófia általános világnézet“-nek romantikus gondolata alapozta meg és ilyen midőségében „feladata az ismeretek szintézise“ (C. Grünberg, (coord.): *Metodica predării filozofiei în liceu* (A filozófia liceumi oktatásának módszertana), EDP, București, 1983, 14. o.). Ezen álracionalista felfogás a mindenséget átfogó és az alapvető ábrándját tartalmazza. Más szóval, ha a középiskolás megtanulja a filozófiát, akkor bizonyára az alapigazságok (a filozófusok kövéhez hasonló) birtokába jut.

A 70-es és a 80-as évek filozófia tanterveit általában egy rövid vázlatlaltal kezdték. Ebben ismertették a filozófia oktatásának céljait. A halványan ecsetelő vázlat általánosságokat mondott el arról, hogy a filozófia tanár mit kellene elérjen tárgyán keresztül. E vázlatos ismertetés, viszont a konkrét tanári munkában használhatatlannak bizonyult. A filozófia céltaxonómiájának valamivel részletesebb bemutatását az időszak egyedi módszertana tartalmazza. Az előbb már említett kötet (*Metodica predării filozofiei în liceu*. A filozófia liceumi oktatásának módszertana) szerzői Cornelia Grünberg, a Bukaresti Egyetem tanára, Páll Irén, Elena Cazan és Doina-Olga Ștefănescu középiskolai tanárok. A kötet referensei Maria Druță, akkori Nevelési és Oktatásügyi Minisztérium filozófia tanfelügyelője és Emil Păun egyetemi adjunktus. A módszertan egyesíti a minisztérium, az egyetem és a Román Kommunista Párt hivatalos szempontjait. (Ez utóbbi szempontját azért mert a társadalmi élet egyetlen területe, annál kevésbé az oktatás sem eshetett a hivatalos, kommunista állásponton kívül. Ennek intézményes, sőt interperszonális ellenőrzési mechanizmusai kellően jól ki voltak dolgozva. A kommunista rezsímű Romániában minden megjelenő írás kötelezően magába foglalta a párhierarchia hivatalosságainak beleegyezését. Ez érvényes a módszertanra is. A beleegyezés mindig a kulisszák mögül történt, sohasem nyilvánosan, így nem kellett külön kinyomtatni, hogy a kötet megfelel a hivatalos szempontnak. Nicolae Ceaușescu a 70-es évek második felében nyilvánosan kijelentette, hogy a cenzúra megszűnt és hogy helyét az „ön-

cenzúra“ vette át. Ez utóbbi működési mechanizmusa még nyomasztóbban és követelőzőbben tette szükségessé a személyes lojalitás kinyilvánítását.)

A filozófia középiskolai oktatásának céljait a továbbiakban az említett módszertan alapján elemezzük.

A szerzők a filozófia oktatásának 3 oktatási célcsoportját jelölik meg:

— *általános célok*: „... a kialakítandó személyiség lényeges jegyeire vonatkoznak, adott gondolkodási, viselkedési és cselekvési stílusra, a szellemi munkához szükséges bizonyos készségekre, olyan viselkedési-döntési képességekre, amelyek egyeznek a R.K.P. politikájában szereplő „új ember“ modelljével.“ (15. o.)

— *közbeeső célok szerepe* az, hogy „... a nevelő tevékenységet sajátossá tegyék a filozófia oktatásában-elsajátításában. A célok e csoportja önállóan működik és az általános célok elérését ellenőrző kritériumokat is tartalmazza.“ (u.o.)

— *a közvetlenül ellenőrizhető célok* „... megfigyelhetővé“ teszik azt amire a tanuló képes kell legyen, azaz viselkedési-attitűdbeli módosulásait, kognitív teljesítményét stb., melyeket bizonyos műveletek elvégzése által érhetünk el.“ (u.o.)

A célok elérésének ellenőrzését a szerzők szerint *közvetlenül* („a tág értelemben vett műveletek elvégzését követeli meg, melyekről tudni akarjuk, hogy elsajátították-e vagy sem és milyen mértékben“ (u.o.) és *közvetetten* („a műveletek elvégzését nem expliciten követeli meg, ami közvetett ellenőrzésükhöz vezet“, u.o.) végezhetjük el.

Céljain keresztül mindenik tantárgy „beavatkozni“ kíván a tanulók személyiségébe. E beavatkozást adott esetben úgy is értelmezhetjük mint „edzést“ vagy „idomítást“ bizonyos elvárt jártasságok elérésére. Következésképpen a célok e csoportjai közül az tűnik legérdekesebbnek, hogy a filozófiát megtanulva a diák milyen jártasságokra kell szert tegyen. Összegezve a szerzők szándékában a jártasságok 4 csoportjának kialakítása áll:

a) kognitív jártasságok: a filozófia nyelvezetének használata, a meghatározás, az azonosítás és a feladatmegoldás képessége, ismeretek elsajátítása;

b) kifejezőképesség: bizonyítások megfogalmazásának képessége, bizonyos módszerek leírásának képessége;

c) vélemények megfogalmazásának képessége;

d) a RKP dokumentumainak és politikájának ismerete és a vele szembeni attitűd.

A célok bemutatásából kirajzolódó tanulókép egyrészt szegényes másrészt gazdag és áthatolhatatlan. A kidolgozásuk mögött álló szándék az volt, hogy átfogja a tanulók személyiségének összes oldalát. E miatt nem is válhatott mássá mint szegényessé és áthatolhatatlanul gazdaggá. Ez azért van így, mert lehetetlen az összes tanuló személyiségét programálni; senki sem képes átfogni az összes létező személyiségek sokféleségét. Továbbá senki sem képes olyan „receptet“ nyújtani, amit ha követünk akkor elvezet ahhoz, amit eleve óhajtottunk. E miatt a szándék és a megvalósítás között hatalmas szakadék tátong.

Lássuk most miként jelentek meg a filozófia líceumi oktatásának céljai a tanárok alapvető munkaeszközében a Tanügyi programban. Választásunk a 27.130/1985-ös számmal elfogadott Tanügyi programra esett, mivel ez követi a módszertan megjelenését, valamint ennek lektora, illetve a Program kidolgozója egy és ugyanazon személy. „A materialista és dialektikus filozófia alapelveit, téziseit és alapfogalmait a tanulók az- zal a lényeges céllal tanulmányozzák, hogy elsajátítsák, pártunk tudomá- nyos világ- és életfelfogását, kialakuljon bennük a természet és a társadalom törvényeinek megértési képessége, hogy megértsék a törté- neti fejlődést, valamint, hogy képesek legyenek tudatosan alkalmazkodni a társadalom követelményeihez.“ A „lényeges“ cél ilyen megfogalmazá- sában az ésszerű az ésszerűtlennel keveredik. Mivel hogy ésszerű ismerni és megérteni a filozófia alapvető fogalmait és elveit, de ésszerűtlen a mindenség átfogásának szándéka a filozófián keresztül, ha ez eltekint mindattól ami a dialektikus és történelmi materializmuson, sőt a RKP- nak a világról szóló felfogásán kívül áll. Ésszerű viselkedésünket a társadalmi szükségletekhez igazodni, de ésszerűtlen azokhoz a társadalmi szükségletekhez igazodnunk, amelyeket pusztán tekintélyre és hatalomra alapozva a RKP hivatalos politikája jelent ki ilyeneknek.

**3. A célok elérésének ellenőrzése.** Az elideologizált célok elérésének ellenőrzését a rezsim az intézmények egész rendszerén át végezte. Kezdve a líceumi pártszervezettel, folytatva a KISZ helyi és központi szerveivel, a RKP helyi és központi szerveivel, a megyei Tanfelügyelőséggel és végezve magával a Minisztériummal, mindenik intézmény adott esetben magát felhatalmazva érezte az ellenőrzés elvégzésére, különösen ami a „társadalomtudományok“ oktatását illeti. Így az egyszerű líceumi „tár- sadalomtudomány tanár“ szempontjából az ellenőrzés valósággal két- ségbeejtő volt, mind gyakorisága, mind az intézmények rá összpontosuló sokasága miatt. Összehasonlításképpen, a reál tudományok oktatását nem ilyen nagyszámú intézmény 4—5 évben egyszer ellenőrizte, míg a tár- sadalomtudományokét általában évente kétszer.

Az ellenőrzés leggyakoribb formái a következők voltak: az említett intézmények képviselőinek óralátogatása (adott esetben ketten, máskor viszont 4—5-en anélkül, hogy szakemberek lettek volna, egyszerűen a párt aktivistái), a diákoknak bemutatott ismeretfelmérő tesztek (amit maguk az ellenőrzők választottak meg és az ellenőrzött tanár javított ki), a tanárokkal folytatott beszélgetés, valamint a tanárok tevékenységének véleményezése az iskola igazgatója és az iskolai pártszervezet által.

Az ellenőrzött tanárról kialakított vélemény nagymértékben függött az ellenőrzést végző nyitottságától. Viszont minden alkalommal az ellen- őrzést végzők a RKP politikájával szembeni lojalitásukat kellett bizonyí- taniuk és ezt elsősorban annak ellenőrzésével, hogy a tanár miként hasz- nálja fel leckeiben a párt dokumentumait. A tanári ellenőrzőket is a maguk során ellenőrizték, akiket újra mások ellenőriztek és így tovább. Tehát mindnyájan bizonyították lojalitásukat a párt politikájával szem- ben. Ez volt egyike a párt által létrehozott mesterséges társadalmi szük-

ségleteknek. Mivel a RKP az összes igazságok letéteményese volt, mindenkik számára a figyelem középpontját kellett jelentsék és mindenek elgondolásának modelljét. Attól a pillanattól kezdve, hogy a párt képezte minden kifejezhetőnek a modelljét, az egyéni szabadságnak csak a kifejezetlenül volt meg a helye, azaz a bizalmasan elgondoltban és a titoktartás követelményével elmondottban. E miatt jellemezhetjük a „társadalomtudomány tanár“ „condition humain“-jét mint szchizofréniát, valamint tevékenységének ellenőrzését mint egy intézményes babilóniának alárendeltet.

**4. A líceumi filozófiaoktatás tartalma.** A Filozófia tantárgy tartalma bizonyítja a RKP politikájának és Nicolae Ceaușescu művének mindent átfogó voltát. Említettük már, hogy a Filozófia, mint tantárgy nagyobb mennyiségű ideológia befogadását tette lehetővé mint esetleg más tantárgyak. A 80-as években az ideológia befogadása annyira elmélyült, hogy átvette magának a filozófiának a helyét. A korszak filozófia tankönyveinek ingadozása a tematikus és a történeti változat között ezt látszik igazolni. A tanügyi programnak 1985-ben bekövetkezett változása a tematikus alternatíva fele lehetővé tette egy nagyobb mennyiségű ideológia bevezetését a filozófia oktatásába. A 27.130-as számmal elfogadott programban ez a következőképpen jelenik meg „A filozófia oktatását a Román Kommunista Párt XIII. Kongresszusának dokumentumaiban, valamint a többi dokumentumokban tartalmazott tézisek és értékelések alapján kell végezni, állandóan érvelve pártunk és főtítkáranak alkotó hozzájárulása mellett a munkásosztály forradalmi elméletéhez.“

A Tanügyi program fenti követelményét a következő konkrét módokatokban kellett megvalósítani. A párt dokumentumai a leckék kidolgozási módjában és érvelési rendszerében voltak jelen. Ezen érvek pedig nem lehettek csak a tekintély érvei. A leckékben szereplő szövegek a párt dokumentumainak idézetei. Csak nagyon ritkán képezték az elemzés tárgyát a valóban filozófiai szövegek.

Például a tankönyv 1984-es kiadásában a leckék végén filozófiai szövegekként a következők szerepeltek. A tankönyv összesen 57 olvasmányából 38% Marx és Engels műveiből, 38% Nicolae Ceaușescu és a RKP dokumentumaiból, 19% Lenin műveiből származott. Egy-egy alkalommal idézi Nicolae Bălcescut, L. von Bertalanffy-t és P. P. Negulescut. Ezen szövegek gyakorlatilag nem filozófiát jelentenek és így a diákok elől elsikkasztották a filozófiát.

Lássuk továbbá miként jelenik meg a már említett Módszertanban „Az igazság kérdése“ című lecke terve (137—138. o.). A lecke szerkezetileg 3 elemre épül: az igazság filozófiai fogalmának meghatározása, a gyakorlat szerepe a megismerésben és az abszolút és a relatív igazság. A Módszertan a téma tanulmányozására 3 szöveget ajánl, egy-egy oldalnyit a következő szerzőkből: 1) Nicolae Ceaușescu Jelentése a RKP XII Kongresszusán, 2) Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus, 3) Nicolae Ceaușescu egyik éppen elhangzott beszéde.

**5. A filozófia oktatásának helye.** A „társadalomtudományok“ különleges helyzetét a líceumokban az is bizonyítja, hogy az órák egy sajátos,

kimondottan erre a célra kialakított teremben folytak le. Az Oktatási és Nevelési Minisztérium 2076-os számmal ellátott 1979 március 21-i körlevele emlékeztet: „Az állami oktatás társadalomtudományi kabinetjeinek létrehozását a RKP KB-nak Plenáris ülése 1971 november 3—5.-én határozta el, Nicolae Ceaușescu elvtárs, pártunk főttkárának az 1971/1972-es egyetemi év megnyitóján elhangzott beszédében foglaltak alapján.“ A társadalomtudományok oktatásának szentelt speciális termet „társadalomtudományi kabinetnek“ nevezték és kötelező módon jelen kellett legyen minden oktatási egységben (a gimnáziumtól az egyetemig). A kabinetek létrehozását a legfelsőbb párthierarchia határozta el, így a Minisztérium alá kellett vesse magát, azaz ki kellett dolgozza „megszervezésének és működésének módozatait, valamint oktatási eszközökkel való ellátottságát“. Így a kabinet bizonyos értelemben egy „szent“ helyé, egy fajta „Mekkává“ vált, ahova a diákok elzarándokoltak, azzal a céllal, hogy „társadalomtudományokkal“ itatódjanak át.

Az elkövetkezendő években a Minisztérium még néhány alkalommal visszatért a kabinetek kérdésére. További elemzésünket a már említett 1979-ből származó minisztériumi körlevélre alapozzuk. A minisztériumi dokumentumot amiatt terjesztették, mert a kabinetek létrehozásának időpontjából (1971) újabb pártdokumentumok jelentek meg és a pártpropaganda minden ilyes helye le kellett reagálja. Ez minden további időpontra érvényes volt.

A kabinetek létrehozásának alapvető célja az volt, hogy „hozzájáruljon a Román Kommunista Párt Programjának, a XI. Kongresszus dokumentumainak, a RKP 1977-es Országos Konferenciája dokumentumainak, pártunk politikájának és ideológiájának alapos megismeréséhez és elsajátításához a tanulók és diákok által, az ifjúságnak a szocializmus és kommunizmus felemelő ideáljai szellemében való neveléséhez Románia földjén.“ Más szóval ezen célok megfogalmazásával egyidőben megszűntek a „társadalomtudományok“, sajátosan a filozófia jellemző oktatási céljai és helyüket a kizárólagosan ideológikus, propaganda-célok vették át. Ez egyben azt is jelentette, hogy az állami oktatás helyét a pártoktatás vette át és ennek „szentélye“ mindenik iskolában nem más mint maga a kabinet.

A kabinetek létrehozásának és működtetésének felelőssége az iskola igazgatójára (az egyetem rektorára) és a középiskolai tanárra (a tanszékvezető professzorra) hárult. A kabinetekkel való munkát formálisan egy munkacsoport kellett volna biztosítsa. Ellenben gyakorlatilag e munkacsoport nem működött, így hát a kabinetekkel kapcsolatos kérdések az oktató tanárokat terhelték. Minden kabinetnek két alapvető alkotóeleme kellett legyen. Egy vizuális propagandát magába foglaló rész (kiemelt helyen, a tanulókkal szembeni falon Nicolae Ceaușescu portréjával, valamint a köztársaság és a párt zászlójával), illetve az oktatási eszközöket tartalmazó rész. A vizuális propaganda tematikáját kizárólagosan az ideológiával kapcsolatos kép- és szöveganyag képezhette. Ugyanígy az oktatási eszközöket tartalmazó rész a párt és főttkára dokumentumait foglalta magába magnószalagon, filmen, diapozitíven és fényképen, valamint az ezek lejátszására alkalmas eszközöket.

A sorozatos ellenőrzések alkalmával külön kitételként szerepelt tehát a kabinetek tartalmi és esztétikai elemzése. Emiatt az iskoláról és a tanárról kialakított hivatalos véleményt nagymértékben a köztük és a kabinet között egyenlőségjelet tevő ellenőr, mondhatni esztétikai érzékenysége szolgáltatta. Ez viszont minden nyilvános elemzés alkalmával, sőt ennek előkészítése alkalmával is nem vonhatott maga után mást, mint szorongást és félelmet.

## REALISM MEDIAN ȘI TEORIA INFORMAȚIEI

MIOARA DEAC

**ABSTRACT.** — *Middle Realism and the Theory of Information.* The activity of conceptualization means the conversion of the information embedded in a physical structure from analogical to digital form. It is argued that this conversion implies a loss of information and, consequently, a "cut-off" of the perceptual structure. This is, probably, the main reason why the real structure is not identical with the cognitive structure. A criticism is sketched of both realism and instrumentalism, seeking the soft way of a middle realism.

**I. Informație codificată analogic și informație codificată digital.** Informația este caracterizată de intensionalitate, în sensul că informația încorporată într-o structură fizică  $S$  poate fi descrisă printr-un conținut propozițional intensional. Cu toate acestea, nu orice conținut informațional poate fi caracterizat drept conținut semantic, deci nu orice structură fizică  $S$  poate fi caracterizată prin stări cognitive. Teoria semantică a informației distinge sistemele ce prelucrează informație, neconvertind-o în cunoaștere, deci neocupând stări cognitive, de sistemele cognitive<sup>1</sup>.

Sistemele care prelucrează informație dar nu se caracterizează prin cunoaștere și convingeri nu pot discrimina informația  $x$  este  $P$  de informația imbricată logic sau analitic în  $x$  este  $P$ . Relația de imbricare se definește astfel:

Definiție: Informația  $x$  este  $R$  este imbricată în  $x$  este  $P \Leftrightarrow x$  este  $P$  conține informația  $x$  este  $R$ .

Enunțul „ $x$  este pătrat” conține piesa de informație  $x$  este pătrat dar conține imbricată și piesa de informație  $x$  este romb, deși înțelesul enunțului „ $x$  este pătrat” este [ $x$  este pătrat].

Convingerea și cunoașterea sunt caracterizate de un grad mai înalt de intensionalitate decât informația. Este evident că putem cunoaște că  $x$  este pătrat fără a ști că  $x$  este romb, că putem cunoaște că soluția unei ecuații este  $\sin^2 x + \cos^2 x$ , fără a ști că soluția ecuației este 1.

O structură fizică  $S$  poate să aibă sau nu conținut semantic, deci poate să ocupe sau nu stări cognitive. Se numește conținut semantic orice conținut propozițional caracterizat de următorul tip de intensionalitate:

- (a) este logic sau analitic necesar ca  $\forall P, P = R$
- (b) structura fizică  $S$  are conținutul  $x$  este  $P$
- (c) structura fizică  $S$  nu are conținutul  $x$  este  $R$

<sup>1</sup> Fred I. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.

Când conținutul informațional al unei structuri fizice oarecare  $S$  nu este conținut semantic, structura respectivă nu se caracterizează prin stări cognitive.

O structură caracterizată printr-un conținut cognitiv, deci prin intensionalitate înaltă, este generată dintr-o structură fizică simplă ce încorporează informație dar care este caracterizată de un grad scăzut de intensionalitate. Generarea are loc prin digitalizarea informației de intrare; informația de intrare este codificată în formă analogică. Procesul de generare a unui conținut semantic prin digitalizarea informației conținute analogic în structura fizică inițială poate fi ilustrat prin următorul exemplu: să considerăm imaginea fotografică a unui obiect. Informația încorporată în structura fizică considerată este codificată analogic, fiindcă informația respectivă este infinit imbricată, fiecare segment al fotografiei poate fi nelimitat „disecat” din punct de vedere al culorii, luminozității etc. Posibilitățile descriptive ale unui enunț sunt, comparativ, foarte slabe. Un enunț de tipul „Obiectul este roșu și este pe bibliotecă” nu va acoperi niciodată, informațional, structura fizică inițială (imaginea fotografică a obiectului roșu de pe bibliotecă). Enunțul descriind imaginea fotografică operează o digitalizare a informației, o stilizare, realizată printr-un decupaj conceptual.

O structură semantică este realizată, prin urmare, prin digitalizarea informației analogice conținute într-un semnal, digitalizare pe care sistemul cognitiv o realizează prin generalizări și clasificări, prin procese interpretative.

Conceptul are origine informațională. El are atașată o structură fizică, neuronală, specifică<sup>2</sup>. Dar, urmărind cele expuse până aici, conceptul și obiectul nu sunt identice, din punct de vedere al informației conținute în structurile fizice corespunzătoare. Reprezentările mentale sunt decupaje conceptuale și stilizări ale realului, realizate prin digitalizarea informației încorporate în semnalele perceptuale. Acesta este motivul fundamental, probabil, deși nu unicul, pentru care reprezentările noastre mentale nu vor putea „acoperi” niciodată exhaustiv realul. Conceptualizarea implică, inerent, o pierdere de informație, rezultând clasificarea, generalizarea operată asupra conținutului informațional al stimulului de intrare. Un astfel de decupaj conceptual este analog stilizării pentru că este realizat prin considerarea unor similarități relevante și neglijarea unor diferențe irelevante.

Un model simplificat al generalizării și conceptualizării operate de sistemele cognitive este următorul<sup>3</sup>: fie o sursă  $S$  ce poate fi caracterizată prin intermediul variabilei  $V$  ce poate lua 64 valori diferite,  $V \in [0, 63]$ .

La sursa  $S$  există un dispozitiv de înregistrare a valorilor variabilei  $V$ . Informația de intrare va fi apoi transferată unui convertor digital ce va clasifica informația în patru domenii considerate de interes:  $V \in$

<sup>2</sup> Michael Arbib, *The Metaphorical Brain*, Wiley Interscience, New York, 1972.

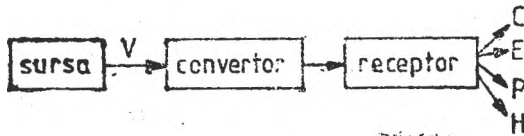
<sup>3</sup> Fred I. Dretske, *op. cit.*



$\in [0, 7]$ ;  $V \in [8, 23]$ ;  $V \in [24, 55]$ ;  $V \in [56, 63]$ . După cum  $V$  aparține unuia din cele patru domenii de variație considerate de convertorul digital, la receptor (să considerăm receptorul un monitor TV) va apărea un cerc (c), o elipsă (E), o parabolă (P) sau o hiperbolă (H). Deci:

- dacă  $V \in [0, 7]$ , pe ecranul receptorului apare un cerc (c)
- dacă  $V \in [8, 23]$ , pe ecranul receptorului apare o elipsă (E)
- dacă  $V \in [24, 55]$ , pe ecranul receptorului apare o parabolă (P)
- dacă  $V \in [56, 63]$ , pe ecranul receptorului apare o hiperbolă (H)

Avem deci următoarea situație:



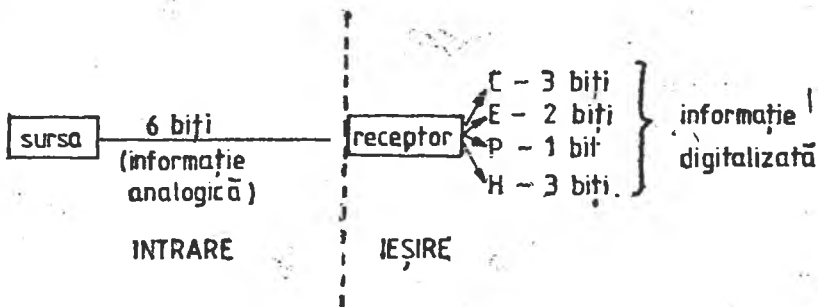
Cum putem caracteriza informațional procesul? La sursa  $S'$  din 64 de alternative egal probabile, este generată una singură, deci este generată la sursa  $S$ , o cantitate de informație  $I(S) = \log_2 n = \log_2 64 = 6$  biți.

Informația de intrare este 6 biți.

Prin clasificare, informația de ieșire este diminuată:

- $V \in [0, 7] \Rightarrow C$ ; informația de ieșire este 3 biți ( $\log \frac{64}{8} = 3$ )
- $V \in [8, 23] \Rightarrow E$ ; informația de ieșire este 2 biți ( $\log \frac{64}{16} = 2$ )
- $V \in [24, 55] \Rightarrow P$ ; informația de ieșire este 1 bit ( $\log \frac{64}{32} = 1$ )
- $V \in [56, 63] \Rightarrow H$ ; informația de ieșire este 3 biți ( $\log \frac{64}{8} = 3$ )

Deci:



Informația încorporată în semnalul de intrare este codificată sub formă analogică. Ea conține toți cei 6 biți generați la sursă, deci toată informația generată la sursă. Informația încorporată în semnalul de ieșire este codificată sub formă digitală, căci în urma clasificării evenimen-

telor de la receptor (aparitia structurii fizice C, sau E, sau P, sau H), nu mai specifică univoc valoarea lui V. Adică, prin stabilirea unor similități relevante și neglijarea unor diferențe irelevante, prin STILIZARE, prin DIGITALIZARE, se pierde informație, dar câștigul este GENERALIZAREA.

II. De ce abordarea cunoașterii ca reflectare nu este fondată. Modelul prezentat în secțiunea I este o schemă simplificată a conceptualizării. Informația încorporată într-o structură cognitivă, asociată conceptului, este codificată digital, în timp ce informația încorporată într-o structură fizică, reală, este codificată analogic. Percepția are asociată o matrice mai bogată informațional decât procesele cognitive care convertesc informația perceptuală, codificată analogic, în informație codificată digital. Rezultatul este un decupaj conceptual.

Aceste considerații simple, dezvoltate pe baza teoriei matematice a informației<sup>4</sup> și a teoriei semantice a informației<sup>5</sup> arată de ce reprezentările noastre conceptuale nu realizează un „mulaj al realității“ ci o „hartă a realității“. Chiar un simplu proces de observare este un proces de „comunicare“ între două entități: observator — sistem observat, între care există un flux informațional. Un astfel de proces de „comunicare“ implică existența a două spații distincte: un spațiu abstract, de modelare, aparținând minții observatorului, respectiv un spațiu concret, spațiul substrat, în care este dat sistemul fizic observat. Din considerațiile bazate pe teoria informației, expuse până aici, rezultă că în cunoaștere nu este realizată *identitatea* structurilor din spațiul de modelare și spațiul substrat, ci *izomorfismul* lor.

Prin urmare, abordând cunoașterea ca un proces informațional, se vede că punctul de vedere obiectualist în cunoaștere, aproximând cunoașterea ca reflectare, este neintemeiat. Nu avem temei să reificăm conceptele, matematice sau nu.

Reificarea schemelor noastre conceptuale și categoriale ne determină să le aplicăm în orice context. Acesta este motivul pentru care credem că apar paradoxuri în interpretările unor experimente fizice realizate în domeniul microscopic (de pildă, faimosul argument EPR<sup>6</sup> sau experimentele Bell<sup>7</sup>): translatarea grilelor noastre categoriale, considerate ca având validitate absolută, din domeniul experienței cotidiene, macroscopice, în lumea microfizicii.

În cazul percepției vizuale s-a constatat că nu există nici măcar o corelație directă între lungimea de undă a radiației incidente pe un obiect și experiența subiectivă a culorii<sup>8</sup>. În general vorbind, cunoașterea per-

<sup>4</sup> C. Shannon, W. Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* University of Illinois Press, Urbana, 1949.

<sup>5</sup> Guy Jumarie, *Subjectivity, Information, Systems An Introduction to a Theory of Relativistic Cybernetics*, Gordon and Breach Science Publishers, 1986.

<sup>6</sup> Bas C. van Fraassen *Quantum Mechanics. An Empiricist View*, Clarendon Press, Oxford, 1991.

<sup>7</sup> N. David Mermin, *Quantum mysteries revisited*, „Am. J. Phys.“ 58(8), August 1990, pp. 731—734.

<sup>8</sup> B. Alan Wallace, *Choosing Reality*, New Science Library Shambhala, Boston & Shaftesbury, 1989.

ceptuală implică o pierdere de informație prin conversia de la codificarea analogică la codificarea digitală. Entitatea decupată în spațiul de modelare este diferită de entitatea dată în spațiul substrat. Noi tindem să proiectăm atributele observate asupra realității, ca fiind *attribute substanțiale* ale acesteia, ele fiind însă doar *attribute relaționale*, create în actul observației, prin interacția, prin comunicarea obiect perceput — sistem cognitiv. Stimulul nu este „absorbit“, reflectat într-un sistem cognitiv pasiv în care se imprimă structurile realului. Percepțiile și conceptele sunt interpretări realizate de aparatul nostru perceptual și cognitiv.

Teoria informației clarifică intuiția conform căreia cunoașterea nu este reflectare, ci *percepție mentală plus acțiune*<sup>9</sup>. Conceptul nu va descrie niciodată realitatea, realitatea nu va putea fi niciodată „acoperită“ prin concepte ce au corespondență 1—1, biunivocă, cu realul (vezi criteriul de completitudine din argumentul EPR<sup>10</sup>). Realismul acesta „tip lentilă“<sup>11,12</sup> este caracteristic, de pildă, lui Einstein, ca și lui Popper, căci pentru ei activitatea rațională este percepția mentală a unor structuri fixe, statice, obiective, existente în natură și reflectate în intelect exhaustiv și fidel, punct cu punct, analog corespondenței obiect — imagine în cazul lentilei.

Dar structura creată în procesul cunoașterii este legată de un proces de selectare a diferențelor irelevante și colectare a similarităților relevante. Structura nu este nici dată (realism) nici pusă (Kantianism), nici subiectivă, nici obiectivă, adică nu aparține pur și simplu planului mental, spațiului de modelare (emisă fiind printr-o generare de tip autist), dar nici nu are existență independentă, obiectivă, în spațiul substrat. Structura nu aparține nici subiectului, nici obiectului, aparține amândurora și niciunuia, fiind creată într-un proces dinamic corelând subiect — obiect într-un flux informațional percepție-comunicare. Lecția teoriei semantice a informației este neîntemeierea reificării conceptelor.

Cunoașterea noastră derivă din actul participării la realitate, act de participare ce face parte din realitate. Cunoașterea nu este nici „imprimare“ a structurii obiectului în spațiul de modelare al subiectului (realism), nici o simplă creare a unor structuri în spațiul de modelare (instrumentalism), printr-o emisiune a purei subiectivității.

Conceptul și obiectul pot fi demarcate cu claritate doar aparent, în domeniul activităților practice legate de segmentul microscopic al experienței. O demarcație clară a conceptului de obiect, sau a semnificației de obiect, este operată de mecanicism, conform căruia realitatea este formată exclusiv din obiecte, în timp ce semnificația este secundară. Relația obiect-concept este înțeleasă de mecanicism ca unidirecțională.

<sup>9</sup> Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, The MIT Press, Cambridge, 1966.

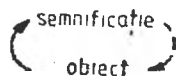
<sup>10</sup> Ilie Părvu, *Arhitectura existenței*, Humanitas, București, 1990, pp. 263—274.

<sup>11</sup> David Bohm, *Unfolding meaning*, Routledge, Ark Paperbacks, London & New York, 1987.

<sup>12</sup> David Bohm, *Science, Order and Creativity*, Routledge, London 1989.

Obiectul determină, după intuiția macroscopică, conceptul, dar semnificația nu afectează obiectul.

Teoria informațională a cunoașterii arată noncoincidența, din punct de vedere informațional, a obiectului și conceptului. Teoria cibernetică a cunoașterii<sup>13,14</sup> sugerează că între obiect și concept nu există o demarcație clară, semnificație și obiect compunând holistic realitatea. Între semnificație și obiect există feedback:



Cunoașterea ca reflectare este solidată cartezianismului, ideii că totul poate fi vizualizat simultan, „înghețat“ în concepte, cristalizat rațional printr-un act de „contemplare rațională“. Se știe, acest mod de abordare a cunoașterii este propriu lui Einstein. Realismul einsteinian, „cinematografic“, este articulat pe ideea inexistenței unei buclări cibernetice între gândire și realitate. În mod natural, un astfel de realism impune teoriilor fizice *cerința exhaustivității*, formulată de Einstein ca un criteriu de completitudine în celebrul argument EPR<sup>15</sup>, ce este constituit pe ideea posibilității și necesității unei „acoperiri“ totale a realității prin teoriile fizice complete. La o analiză mai atentă a argumentului reiese că el este fondat pe identificarea conceptelor cu realitatea și în conceperea conținutului gândirii ca izolat de realitate.

Conținutul gândirii, conceptele, nu sunt copii, imagini, *vizualizări* ale „obiectelor“. Noțiunile de realitate vizualizabilă, de realism cinematografic, sunt inoperante și conduc la paradoxuri (paradoxul cuantic al nonlocalității). Un nivel ultim, final, static, independent de gândire, al unei realități neambigue, este imposibil de conceput. Cunoașterea este parte integrală a fluxului realității, realitatea este cunoașterea plus „realitate externă“, între cunoaștere și realitate externă existând o buclare cibernetică.

Cerința einsteiniană a completitudinii este mult prea tare și considerațiile schițate până acum sunt suficiente pentru susținerea argumentației înspre ideea că descrierile conceptuale, formalizabile sau nu, sunt întotdeauna incomplete și valabile într-un context limitat, decupat de observator. Orice descriere, în limbaj cotidian ori matematic, a lumii fizice, este aproximativă și „acoperă“ doar parțial realul.

**III. Realism; instrumentalism; realism median.** Realismul științific este fondat pe credința într-o lume fizică obiectivă, independentă de observator și de conceptele sale. Această lume obiectivă independentă de experiența observatorului și de structurile conceptuale prin care acesta

<sup>13</sup> Guy Jumarie, *op. cit.*

<sup>14</sup> A. Jdancko, *An Evolutionary Cybernetic Theory of Knowledge and Cognition*, „Cybernetics and Systems: An International Journal“, 22, 1991.

<sup>15</sup> Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, John Wiley, & Sons, New York, 1974.

descrie lumea, este însă inteligibilă. Lumea poate fi „acoperită“ conceptual. Structura realului este reflectată în structurile conceptuale, dar structurile conceptuale nu determină structurile realului. Realismul este constitutiv aproximației cunoașterii ca reflectare, cunoașterii „tip lentilă“, subiectul fiind văzut ca un receptacol pasiv în care se „imprimă“ structurile realului.

Realismul științific este constituit pe următoarele idei:

(1) există o lume fizică independentă de experiența și structurile conceptuale umane;

(2) lumea fizică este descriptibilă conceptual;

(3) chiar dacă aceleași fenomene pot fi captate, reprezentate, prin mai multe sisteme conceptuale, doar un singur sistem conceptual constituie reflectarea realității, reprezentarea lumii reale.

Pentru realismul științific, *entitățile, stările și procesele* descrise de o teorie există într-adevăr, iar scopul științei este de a descoperi constituția internă a lumii<sup>16</sup>. Quarcii sunt tot atât de reali, ca și mingile de biliard.

Instrumentalismul admite doar realitatea mingilor de biliard, nu și a quarcilor, deoarece, în accepțiune instrumentalistă, teoriile fizice, procesele și entitățile descrise de acestea, sunt simple ficțiuni, constructe ale minții noastre, concepute și utilizate ca instrumente de predicție și producere a unor evenimente ce prezintă utilitate umană.

Modelele teoretice nu sunt imagini ale realității. Entitățile teoretice nu au corespondent real. Nici o entitate teoretică nu este „reflectarea“ unei entități reale, deoarece doar ceea ce percepem și observăm este real.

Realismul admite, prin urmare, atât realitatea quarcilor, cât și a mingilor de biliard. Instrumentalismul admite realitatea mingilor de biliard, pe motiv că ele pot fi observate, percepute, dar respinge realitatea quarcilor. Quarcii sunt simple ficțiuni, instrumente utile ale unor algoritmi implicați în captarea fenomenelor prin modele matematice.

Teoria matematică a informației arată că *realitatea nu este descriptibilă prin concepte, matematice sau nematematice*. Conceptualizarea, conversia informației din structurile perceptuale în structurile cognitive, implică pierderea unei cantități de informație. Structurile conceptuale, structurile limbajelor (*matematice ori nu*), nu sunt o reflectare a structurilor realului, ci decupaje bazate pe stabilirea unor similarități și neglijarea unor diferențe și în acest sens, limbajul cotidian sau descrierea științifică sunt deopotrivă metafore. Fiecare limbaj introduce o segmentare artificială, proprie limbajului respectiv.

Realismul este de fapt bazat de reificarea conceptelor, pe proiecția artificială a conceptelor din spațiul de modelare în spațiul substrat, în realitate.

O similară segmentare este realizată perceptual. Nici măcar percepția nu este o simplă reflectare a realității, ci o complexă activitate de structurare, realizată de aparatul senzorial printr-un proces de prelucrare a

<sup>16</sup> Ian Hacking. *Representing and intervening*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

informației de intrare, proces care selectează diferențe și colectează similități.

Din cauză că nici percepția nu reprezintă un „mulaj al realității“, ci o „hartă a realității“, instrumentalismul apare la fel de nefondat ca realismul, considerând rolul informației în procesul de cunoaștere și faptul că nici structura cognitivă, nici structura perceptuală, nu sunt identice cu structura realului, din spațiul substrat.

După cum se știe, William Craig a eșuat în reducerea lingvistică a teoriilor; încercarea de a converti toți termenii teoretici ai unei teorii axiomatizabile în termeni observaționali a înregistrat un eșec. În fapt, *date senzoriale brute* nu există. Studiile epistemologice bazate pe teoria informației arată că simplul act al observării implică pierdere de informație. Nu există deci fenomene observate fără medierea sistemelor de detecție senzorială și fără medierea conceptualizării.

Impresiile senzoriale, tot atât de mult ca și conceptele, au un grad de subiectivitate și nu aparțin intrinsec obiectelor fizice. Percepția și cunoașterea nu sunt pur și simplu translații ale structurilor din spațiul substrat al realității în spațiul de modelare al subiectului.

Dacă realismul este deci nefondat, la fel de nefondat este instrumentalismul. Dacă instrumentalismul susține irealitatea quarcului, la fel de ireală este și mingea de biliard. Dacă particulele subatomice sunt simple ficțiuni, în același grad sunt ficțiuni și obiectele macroscopice ale experienței cotidiene, deoarece observarea cu ochiul liber nu permite cu nimic mai mult să percepem structuri reale, existând în sine în spațiul substrat, decât observarea cu ajutorul microscopului.

Nu există entități pur observaționale; orice entitate este cognitivă.

*Reducând Universul la cel perceput*, instrumentalismul se suprapune solipsismului. Tot ceea ce cunoaștem este creația aparatului senzorial și gândirii, deci entitățile din spațiul de modelare sunt pure ficțiuni.

Realismul median este o poziție diferită atât de instrumentalism, cât și de realism. O realitate independentă de noi este un postulat metafizic, iar realitatea cognoscibilă este constituită informațional. Entitățile teoretice nu sunt simple constructe, simple ficțiuni în spațiul de modelare, dar ele nu există nici independent de noi, ci au fost aduse în existență de *structurile noastre conceptuale*.

Realitatea este deci creată în fluxul dinamic subiect — obiect, iar piesa de joncțiune este informația; fluxul informațional este bidirecțional, nu unidirecțional, cum susține realismul științific. Conceptul și obiectul compun un circuit cibernetic, autoexcitat, ceea ce înseamnă că atributele obiectelor sunt nu *substanțiale*, ci *relaționale*, ele fiind create prin actul cunoașterii, al inserției noastre în realitate.

Fără deschiderea informațională a sistemului, cunoașterea este imposibilă, deoarece formalizare exhaustivă, sistem închis complet, nu există. Atribuirea unei semantici se face prin deschiderea informațională, iar deschiderea informațională implică determinarea realului prin structurile noastre conceptuale — *alterarea sistemului definit de subiect*, nu a rea-

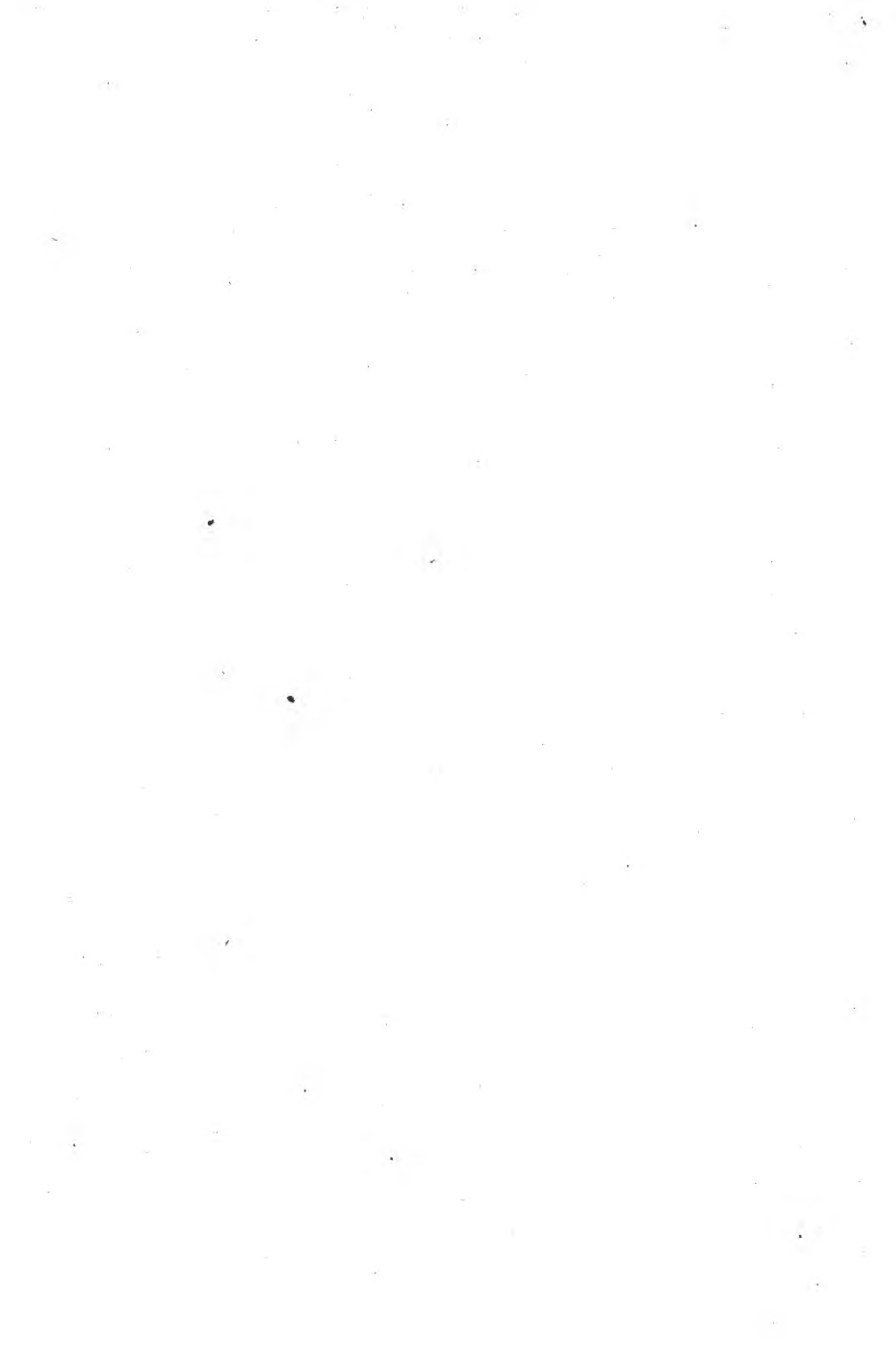
*lității — în — sine!* Stranietatea unei astfel de opțiuni, conform căreia observatorul ce va fi determină realitatea care a fost, poate fi dizolvată dacă acceptăm:

- (a) informația are statut ontologic;
- (b) conexiunea informațională nu este identică conexiunii cauzale;
- (c) realitatea cunoscută e creată prin actul participării noastre la ea;
- (d) realitatea independentă este un postulat metafizic.

Ce este deci o entitate teoretică, o particulă subatomică? Instrumentalismul susține că ea este un construct conceptual, fără realitate fizică. Realismul științific susține că este o entitate reală, existând obiectiv într-o lume independentă de noi. Realismul median susține că particula subatomică există, proiectată fiind în existență de structurile noastre conceptuale. Particula este configurată dintr-o realitate neconfigurată și incognoscibilă, sau, mai exact, dintr-o realitate a cărei configurație este incognoscibilă.

Existența noastră și structurile noastre conceptuale determină structurile realului și de aceea structurile realului pot fi captate conceptual, iar acest dialog subiect — obiect determină universul cognoscibil ca un circuit autoexcitat. În esență, realismul median este solidar principiului antropoc. Lumea descriptibilă este adusă în existență prin configurare conceptuală, iar această conexiune (structuri conceptuale  $\rightleftharpoons$  structuri ale realului) este informațională, nu cauzală.

Realismul median susține ideea contextualității și relativității ontologiilor; ontologia este deci determinată de conceptualizare, de structura limbajului — matematic ori nu — și de inserția structurilor noastre conceptuale în real. Reprezentările noastre macroscopice creează imaginea unei lumi fixe, statice, a unei actualități unice, generând deci paradoxuri relative la ambiguitatea realului macroscopic (undă sau particulă?). Realismul median, acceptând configurarea structurilor realului prin structurile noastre conceptuale, susține, în fond, statutul ontologic al informației.





## UNICITATEA LUMII REALE

IONEL NARIȚA

**ABSTRACT.** — **The Oneness of the Real World.** The author argues that the real world which is understood like a world which is realized at a given moment, is unique. For this, he introduces the concept of *complete proposition*, which contains four parameters: object, property, time and state of observer. In contrast with others kinds of propositions, the complete propositions conserve themselves their truth values for all time.

Acest articol își propune să argumenteze că *lumea reală*, înțeleasă ca lume care se realizează la un moment dat, este una singură și în afara ei nu poate exista o altă lume fără a încălca principiile logicii.

Lumile candidate la realizare sunt numite, de obicei, *lumi posibile*. Acest termen, însă, presupune de la bun început că oricare dintre ele ar putea fi, la fel de bine, lumea reală și nu sesizează caracterul lor exclusiv. De aceea, mai potrivit este să vorbim despre *lumi alternative*.

Privind natura lumilor alternative nu există unitate de păreri, căci ele au fost considerate mulțimi de obiecte, mulțimi de fapte, mulțimi de propoziții, de concepte etc. Pentru realizarea obiectivului propus aici nu este necesară adoptarea vreuneia dintre aceste ipoteze sau formularea alteia noi pe aceeași temă, ci este suficientă cercetarea *descrierilor* de lumi alternative. Astfel, pentru a dovedi unicitatea lumii reale este necesar și suficient să se arate că între mulțimea descrierilor și mulțimea lumilor este o corespondență biunivocă și că, la un moment dat este adevărată o singură descriere.

Descrierile lumilor alternative, fiind formate din propoziții trebuie să îndeplinească două condiții: să fie consistente și să fie specifice. Consistența privește faptul că o propoziție și negația ei nu pot descrie ambele aceeași lume, iar specificitatea cere ca o descriere să nu aibă loc decât într-o singură lume, iar lumilor diferite să le corespundă descrieri distincte. Aceste condiții sunt îndeplinite dacă descrierile sunt conjuncții consistente de propoziții dintr-un sistem de propoziții independente între ele și de negații ale acestora. Un asemenea sistem presupune că orice propoziție care îi aparține poate fi înlocuită cu negația ei, fără a-i afecta consistența.

Într-adevăr, urmează că unei lumi îi corespunde o singură descriere, căci, dacă i-ar corespunde mai multe, cel puțin o propoziție ar apărea o dată afirmată și-o dată negată, deci, într-o asemenea lume s-ar încălca principiul noncontradicției. La fel, unei descrieri îi corespunde o singură lume. Să presupunem că descrierii *D* îi corespund mai multe lumi. Pentru a fi distincte, trebuie să existe cel puțin o propoziție adevărată într-o lume și falsă în alta. Urmează că descrierea *D* conține cel puțin un cuplu afirmație—negație, deci nu este consistentă.

Modelul obișnuit al sistemului tuturor propozițiilor independente între ele este cel al propozițiilor elementare (SPE). Acestea sunt obținute în urma analizei propozițiilor compuse și, la rândul lor, nu conțin alte propoziții. Propozițiile elementare sunt independente, căci, dacă ar depinde de alte propoziții, ar putea fi reprezentate ca funcții logice, astfel că nu ar fi elementare. În cadrul acestui model, descrierile lumilor alternative sunt conjuncții consistente din toate propozițiile elementare sau a negațiilor lor. Datorită independenței, orice asemenea combinație este descriere necontradictorie.

Dacă explicităm propozițiile elementare în logica predicatelor, ele au forma  $Fx$ , unde  $F$  este o variabilă predicativă substituibilă prin predicate, iar  $x$ , o variabilă individuală care ia valori printre numele proprii. O propoziție  $fa$  afirmă că obiectul denotat de numele  $a$  are proprietatea desemnată prin predicatul  $f$ . Schema descrierii unei lumi este  $D(w) = \&_{ij} r_{ij} f_i a_j$ , unde  $r_{ij}$  este un operator monar care poate lua valorile "afirmație" sau "negație".

Potrivit principiilor logicii, la un moment dat trebuie să fie adevărată o singură descriere, deci să se realizeze o singură lume. Cu alte cuvinte, se poate defini o funcție de la *axa timpului* ( $T$ ), la mulțimea lumilor alternative ( $W$ ):  $h: T \rightarrow W$ ;  $h(t) = w \Leftrightarrow$  "w se realizează la momentul t". Într-adevăr, dacă la un moment s-ar realiza mai multe lumi, urmează că ar fi adevărate mai multe descrieri deci cel puțin o propoziție și negația ei ar fi adevărate simultan, încălcându-se principiul noncontradicției. Dacă, dimpotrivă, nu s-ar realiza nici o lume, urmează că nu ar fi adevărată nici o descriere, prin urmare, pentru cel puțin un caz, nu ar avea loc nici propoziția, nici negația ei, contravenind principiului terțului exclus.

Relația funcțională între timp și mulțimea lumilor alternative, are loc în două situații: a) când de-a lungul timpului se realizează o singură lume, astfel că fiecărui moment îi corespunde una și aceeași lume reală:  $h(t_i) = w_0$ ; b) când de-a lungul timpului se realizează lumi distincte, iar la două momente diferite pot corespunde lumi diferite:  $\exists t, \exists t_j [h(t_i) = w_i \& h(t_j) = w_j \& w_i \neq w_j]$ .

În primul caz, dacă lumea reală este  $w_0$ , să presupunem că ea are descrierea  $D(w_0) = \&_{ij} r_{ij} f_i x_j$ , care rămâne adevărată de-a lungul timpului, ceea ce înseamnă că toate propozițiile care o compun și numai acestea sunt adevărate la orice moment. Dacă  $a$  este un obiect oarecare și  $r_{ja} f_j a$  sunt propozițiile despre  $a$  care sunt adevărate, înseamnă că obiectul respectiv are aceleași proprietăți de la început până la sfârșit, că el nu se poate modifica, deci, că mișcarea sau devenirea sunt imposibile. Astfel ipoteza (a) ne conduce la un Univers static imuabil, de tip eleat. Experiența, însă, ne spune că lucrurile nu se petrec astfel ci obiectele se află în continuă transformare. Aceste constatări conduc spre cea de a doua posibilitate când la momente diferite se realizează lumi diferite.

Să considerăm două momente  $t_1$  și  $t_2$  la care se realizează două lumi distincte  $w_1$  și  $w_2$  astfel încât în prima are loc propoziția  $p_1 = fa$ ,

iar în a doua are loc negația ei  $p_2 = \text{fa}$ . O asemenea situație intervine pentru cel puțin o propoziție, căci altfel, cele două lumi nu ar fi distincte. Pentru ca  $p_2$  să fie negația lui  $p_1$  ele trebuie să aibă aceeași referință, respectiv,  $a_1 = a_2$ . Raționamentul poate fi extins asupra tuturor lumilor care se realizează de-a lungul timpului și asupra tuturor obiectelor, astfel că toate lumile reale conțin veșnic aceleași obiecte. Prin urmare, deși obiectele își modifică proprietățile, ele trebuie să rămână identice cu ele însele de-a lungul lumilor care se realizează. Această consecință contravine *principiului înăisercnalilității identicilor*, potrivit căruia, dacă două obiecte sunt identice, ele au aceleași proprietăți:  $(a)(b)[(a=b) \Rightarrow \Rightarrow (f)(fa \Leftrightarrow f(b))]$ . Pentru a ieși din impas s-au propus mai multe soluții. D. Lewis consideră că pe parcursul lumilor posibile nu avem de-a face cu aceleași obiecte, ci cu *țizi* de-ai acestora, respectiv, cu obiecte care au în comun numai numele (2, p. 67). Această opinie trebuie respinsă, căci, într-un asemenea caz, propozițiile prin care diferă două descrieri nu ar avea aceeași referință, deci nu ar fi una negația celeilalte, astfel că ar face parte din aceeași descriere, salvându-se consistența; ar rezulta că există o sîrgură lume, nu mai multe.

O altă soluție este de a slăbi principiul indiscernabilității considerând că sunt suficiente numai unele proprietăți, numite *esențiale*, care conservându-se, ar asigura indiscernabilitatea obiectelor identice de-a lungul lumilor:  $(a)(b)[(a=b) \Rightarrow E_x(fx \& fb)]$ . În acest fel, s-ar obține un *Univers esențialist*, în care, unele proprietăți ar rămâne neschimbate de-a lungul timpului. Consecința acestui punct de vedere, este că, deși axa timpului este infinită, ea nu este suficientă pentru ca toate lumile alternative să ajungă să se realizeze, eliminând *principiul democrației lumilor*. Și anume, ar fi imposibil să ajungă reale acele lumi care neagă proprietățile esențiale ale obiectelor.

În acest caz, însă, descrierile lumilor care nu se realizează s-ar referi la alte obiecte decât cele reale. Prin urmare, descrierile respective ar avea o altă referință și nu ar fi contradictorii față de cele ale lumilor reale, deci nimic nu ar împiedica fuzionarea lor, conducând la concluzia că există obiecte reale care nu sunt reale, sau invers!

Pe de altă parte, așa cum a argumentat convingător Kripke, (4, p. 48), numele proprii sunt *designatori rigizi*: orice s-ar întâmpla cu obiectele denotate, acestea ar avea același nume, sau un nume are același denotat în orice lume alternativă. Urmează că un nume propriu oarecare trebuie să denote același obiect indiferent că e vorba de o lume reală sau de una care nu se poate realiza, deci indiferent dacă obiectul are o proprietate „esențială” sau nu o are. Deoarece ajungem la contradicție, trebuie să respingem și soluția (b) privind lumea reală.

S-ar mai putea invoca situația în care pe parcursul timpului există o singură lume reală care are descrieri distincte în fiecare moment. În acest fel, însă, sistemul propozițiilor elementare nu ar servi descrierii lumilor alternative.

Observăm că am ajuns la următoarea dilemă distructivă:

1. Dacă lumile pot fi descrise prin SPE, atunci are loc o singură descriere de-a lungul timpului sau au loc descrieri diferite la momente diferite.

2. Nu are loc o singură descriere la orice moment, căci s-ar ajunge la un Univers eleat, negat de experiență.

3. Nu au loc descrieri diferite la momente diferite, deoarece se încalcă principiul indiscernabilității identicilor.

4. *Concluzie:* Lumile nu pot fi descrise prin SPE, astfel încât trebuie găsit un alt sistem de propoziții pentru a le descrie.

Respectarea principiilor logicii impune ca evaluarea propozițiilor elementare să aibă caracteristicile unei funcții  $e_1: E \rightarrow V$ , unde  $V = \{\text{adevărat, fals}\}$ , este mulțimea valorilor logice. (5, p. 73). Dacă ținem seama de structura lor, propozițiile elementare depind de doi parametri: predicatul și numele propriu. Prin urmare,  $E$  poate fi considerată ca egală cu produsul cartezian al mulțimii predicatelor și mulțimii obiectelor ( $E = F \times A$ ). În acest fel, funcția de evaluare primește forma:

$e_1: F \times A \rightarrow V$ , astfel încât:

$e_1(f, a) = \text{adevărat} \Leftrightarrow \text{"fa este adevărată"}$

$e_1(f, a) = \text{fals} \Leftrightarrow \text{"fa este falsă"}$ .

Se constată însă, că cei doi parametri nu sunt suficienți, ci, pentru ca evaluarea propozițiilor să își păstreze aspectul de funcție, trebuie introduși alții doi: *momentul temporal* ( $t$ ) și *starea subiectului evaluator* ( $s$ ). Primul dintre ei explică de ce o propoziție este adevărată la un moment dat și falsă la altul, cum este propoziția „Ion Iliescu este președintele României“, care este adevărată acum, deși era falsă în 1989, de pildă. Al doilea parametru este necesar deoarece valoarea logică a propozițiilor depinde de subiectul evaluator sau starea în care se află. De exemplu, cineva care este la Timișoara are dreptate când spune: „Municipiul Cluj este la Nord-Est“ dar, în același timp, are dreptate și cineva care la Satu-Mare neagă propoziția amintită: „Municipiul Cluj nu este la Nord-Est“.

Prin urmare, pentru a respecta principiile logicii trebuie să luăm în considerare patru variabile când evaluăm propozițiile: proprietatea, obiectul, momentul și subiectul evaluator. Așa cum propozițiile care explicitează primii doi parametri au fost numite elementare, pe cele care îi explicitează pe toți cei patru amintiți, le numim *propoziții complete*. ( $C = F \times A \times T \times S$ ). În interiorul limbajului ele pot fi exprimate astfel: „La momentul  $t$ , pentru subiectul evaluator  $s$ , obiectul  $a$  are proprietatea  $f$ “. Ținând seama de aceste precizări, funcția de evaluare primește forma:

$e_2: C \rightarrow V$ ;

$e_2(c) = \text{adevărat} \Leftrightarrow \text{"(f, a, t, s) este adevărată"}$

$e_2(c) = \text{fals} \Leftrightarrow \text{"(f, a, t, s) este falsă"}$ .

Propozițiile complete au o serie de proprietăți remarcabile:

1. propozițiile elementare sunt ambigue în raport cu ele. Într-adevăr, o propoziție *fa* poate fi înțeleasă în diferite moduri, de pildă: „În acest

moment, pentru mine, are loc  $fa$ "; "Oricând, pentru mine are loc  $fa$ "; "Oricând, pentru oricine are loc  $fa$ " etc., fără a avea puțința de alegere între aceste variante. Urmează că propozițiile elementare pot fi exprimate prin cele complete, nu invers, fiind negată chiar elementaritatea primelor.

2. propozițiile complete formează un sistem de propoziții independente (SPC). Această proprietate are loc în măsura în care propozițiile de forma  $Fx$  sunt independente între ele, ceea ce se întâmplă dacă mulțimea predicatelor nu conține predicate contradictorii.

3. propozițiile complete au o valoare de adevăr constantă în raport cu timpul. Aceasta derivă din principiul contradicției: dacă la două momente  $t_1$  și  $t_2$ , o propoziție  $(f, a, t_k, s_k)$  ar fi o dată adevărată și o dată falsă, ar urma că la momentul  $t_k$ , pentru evaluatorul în starea  $s_k$ , obiectul  $a$  atât ar avea proprietatea  $f$ , cât și nu ar avea-o.

Din proprietățile (1) și (2) rezultă că sistemul propozițiilor complete este mai potrivit pentru descrierea lumilor alternative decât cel al propozițiilor elementare. Dacă îl utilizăm în acest scop, urmează că de-a lungul timpului se realizează o singură lume, cea descrisă de propozițiile complete adevărate la un moment dat. Principiile logicii și proprietatea (3) ne asigură că există o conjuncție consistentă și numai una de propoziții complete sau negații de-ale lor care este adevărată în orice moment temporal, deci există o singură descriere de lume ce are loc pe parcursul timpului. Prin urmare, lumea reală este una singură — cea care corespunde acestei descrieri.

Admițând că lumile alternative sunt descriibile în sistemul propozițiilor complete, urmează o serie de consecințe:

a) deși se realizează o singură lume, aceasta nu are un caracter static, deoarece propozițiile complete impun numai ca un obiect să se afle, la un moment dat, într-o stare determinată, neîmpiedicându-l să-și modifice starea la un alt moment.

b) principiul indiscernabilității identicilor respectat sub următoarea formă:  $(a)(b)[(a = b) \Rightarrow (f)(t)(s)((f, a, t, s) \Leftrightarrow (f, b, t, s))]$ . Dacă acest principiu nu ar avea loc, ar urma că în același timp, pentru același evaluator, un obiect ar avea și nu ar avea o proprietate, contrar principiului noncontradicției.

c) numai o singură lume se realizează, celelalte neputându-se realiza niciodată. Dacă s-ar realiza mai multe lumi, s-ar încălca proprietatea (3) a propozițiilor complete, iar dacă nu s-ar realiza nici una, nu ar fi respectat principiul terțului exclus. De aici decurge *unicitatea* lumii reale. Celelalte lumi, neputându-se realiza, pot fi numite numai prin abuz „lumi posibile“, o denumire mai potrivită fiind aceea de *lumi contrafactuale*. Ne referim la asemenea lumi, când ne întrebăm, deși suntem conștienți că o asemenea eventualitate este exclusă, ce s-ar fi întâmplat în Europa dacă aliații nu ar fi debarcat în Normandia în 1944? etc.

Ținând seama de această consecință îl putem parafraza pe Leibniz

care considera că trăim în cea mai bună dintre lumile posibile, spunând că *trăim în singura lume posibilă*.

d) poate cea mai importantă consecință a introducerii descrierilor prin propoziții complete este Principiul determinării: „Nu se poate petrece nimic în realitate ce ar modifica valoarea de adevăr a unei propoziții complete“ sau: „Lumea reală este determinată de mulțimea propozițiilor complete adevărate la un moment dat“. De exemplu, putem fi siguri că în viitor nu va avea loc nici un eveniment care să falsifice propoziția „În 1994 Iliescu este președintele României“ sau „În 1905 Einstein a publicat articolul privind relativitatea restrânsă“ etc. Aceste propoziții au avut și vor avea veșnic aceeași valoare de adevăr.

Prin urmare mai vechea opinie a lui Laplace că dacă am cunoaște pozițiile și impulsurile tuturor punctelor materiale la un moment dat am putea calcula întreg trecutul și viitorul Universului, poate fi înlocuită de alta: „Dacă am ști care sunt toate propozițiile complete adevărate la un moment dat, am cunoaște întreg trecutul și viitorul Universului“. Dar, de la o asemenea performanță suntem opritți de limitele experienței noastre și de faptul că evaluarea unei propoziții complete poate fi făcută, dată fiind viteza finită a informației, numai la anumite momente și stări ale evaluatorului, sau, așa cum afirmă Protagoras când vorbește despre cunoașterea noastră asupra celor divine: „Pentru a ști această ne împiedică multe obstacole, printre care obscuritatea subiectului și scurtimea vieții omenești“ (6, p. 56).

#### BIBLIOGRAFIE

1. Candiescu, C., *Asupra principiului indiscernabilelor*, Probleme de logică, Ed. Academiei Române, București, vol. X, 1993, p. 45.
2. Dumitru, M., *Identitate și lumi posibile*, Probleme de logică, Ed. Academiei Române, București, vol. X, 1993, p. 57.
3. Grecu, C., *Raționalizarea logică a timpului*, Probleme de logică, Ed. Academiei Române, București, vol. X, 1993, p. 185.
4. Kripke, S., *Naming and Necessity*, Basil Blackwell Publ. Ltd., Oxford, 1996.
5. Narița, I., *Elemente de logică relativistă*, „Analele Universității din Timișoara, Filosofie și logică“, Timișoara, vol. V, 1993, p. 73.
6. Posescu, Al., *Introducere în filosofie*, Georgescu Delafraș S.A., București, 1944.
7. Vieru, S., *Semantica lumilor posibile și logica modală*, Direcții în logica contemporană, Ed. Științifică, București, 1974, p. 139.
8. XXX, *Contemporary Research in Philosophical Logic and Linguistic Semantics*,

## ULTIMII ELEAȚI: II. MELISSOS DIN SAMOS

VASILE MUSCĂ

**ABSTRACT.** — The last Eleats. II Melissos from Samos. The study determines Melissos' position in the evolution of the Eleat School. It shows Melissos' separation in front of his predecessors, Parmenide and Zenon, concerning the conception about the creature. There is backing up the conclusion that Melissos' part, — in the frame of the Eleatism, — is to take it out of the crisis in which it fell down in the same time with Zenon, because of the contradiction with the sensitive experience, through a new systematization of its fundamental principles.

**Viața și personalitatea.** Este elev al lui Parmenide, mai tânăr decât Zenon cu douăzeci de ani, și după relatările lui Tucidide (Războiul peloponezic — I, 117) și Plutarh (Viața lui Pericle — 26) generalul care a condus flota din Samos în bătălia navală contra atenienilor din 441/440 î.e.n. Faptul acesta pledează, după L. Robin, pentru „unirea frecventă în această epocă a speculației filosofice cu o participare activă la viața publică.”<sup>1</sup> Întrucât această dată pare să coincidă cu vârsta sa akmé, Melissos s-a născut prin 480 î.e.n., cam la un secol după Xenofan. După relatarea lui Diogene Laertios („*Viețile și doctrinele filosofilor*“, IX, 24) ar fi urmat lecțiile lui Parmenide. Afirmația apare totuși ca fiind puțin probabilă; însă, ceea ce rămâne dincolo de orice îndoială este temeinica cunoaștere de către Melissos a doctrinei parmenidiene. În rest nu mai știm nimic despre viața sa.

Luând în considerare originea sa, se pare că Melissos a stat mai întâi, sub influența doctrinei naturaliştilor ionieni și numai după aceea a cunoscut concepția eleată. Faptul dovedește atât răspândirea și audiența în epocă a eleatismului, cât și puterea sa de a recruta adepți dintre gânditorii aparținând inițial altor secte filosofice. Așa se explică cum de pe noile poziții ale eleatismului pe care le-a cucerit gândirea sa, va ataca fizica ioniană, cu o referire specială la acele date de observație pe care se bazează concepția acesteia privind schimbarea și transformarea, pe care el le va decreta fără rezerve drept false.

În consecință, Melissos va transfera asupra realității din filosofia ioniană proprietățile existenței lui Parmenide: unitate, eternitate, continuitate, plenitudine, imobilitate.

Convertirea lui Melissos ca gânditor, de la naturalismul ionian la eleatism, trece pentru J. Burnet drept dovada facilității schimburilor culturale est-vest în lumea greacă datorită oficiului de mijlocitor jucat de Atena.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, Albin Michel, 1932, p. 115.

<sup>2</sup> J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p.

Într-o lucrare scrisă în proză "Despre natură" sau "Despre existență" (περι φύσεως sau περι τοῦ ὄντος), Melissos își asumă sarcina de a lua atitudine față de doctrina lui Parmenide, apărând-o în special contra lui Empedocle și Leucip. Ni s-au păstrat din această lucrare însemnate fragmente în comentariul lui Simplicius la "Fizica" lui Aristotel. Ele au fost adunate, mai întâi, de Brandis și Mullach. Anticii au stabilit și locul lui Melissos în succesiunea școlii eleate. Platon îl așază după Parmenide (Teetet-183), iar Aristotel îl reproșează întocmai ca lui Xenofan, lipsa formației dialectice (ἀγροικος) (Metafizica — I, 5, 22) și a forței logice φορτικος) (Fizica — I, 3). Melissos lărgeste aria tematică a eleatismului; în concepția sa se tocesc împreună nemărginitul lui Anaximandru și existența lui Parmenide, la care se adaugă conceptul de divinitate al lui Xenofan. Prin speculația sa, Melissos leagă laolaltă începutul filosofiei eleate cu sfârșitul ei, totodată aruncând o privire în urmă către începuturile filosofiei naturii asupra lui Anaximandru. "Cu aceasta cercul unei dezvoltări este închis de trei ori: cu Anaximandru, cu Heraclit și cu Xenofan ca să se înțeleagă sensul schimbării universale și să se caute în spatele trecerii fenomenelor o bază unitară, ceva absolut, fie în materie, fie în gândire"<sup>3</sup>.

**Filosofia lui Melissos.** Fără a se îndepărta de pozițiile fundamentale ale doctrinei eleate elaborate de Parmenide, Melissos le aduce, totuși, anumite corective. Noutatea care îi rezervă un loc important în succesiunea școlii eleate privește, în primul rând, maniera sa filosofică: el nu se mai închide ca înaintașii săi, Parmenide și Zenon, în sfera ermetică a unor speculații abstracte pentru a construi mental conceptul ideal al existenței ci coboară pe terenul, pe care și l-au făcut al lor chiar naturaliștii ionieni, al experienței sensibile. Din caracterul multiplu și schimbător al experienței sensibile el se pricepe să făurească argumente în favoarea tezelor eleate fundamentale ale unității și imobilității existenței. Punctul de plecare rezidă într-o critică a cunoașterii.

Critica experienței sensibile îl pune pe Melissos în situația de a constata o contradicție: ea afirmă pe de o parte că există determinații certe ale existenței, iar pe de altă parte arată că aceste determinații se află în continuă schimbare. El dezvăluie cu aceasta însăși dialectica immanentă a certitudinii sensibile. „Căci dacă există pământ și apă și aer și foc și fier și aur și viu și mort și negru și alb, și toate acestea există, iar noi vedem și auzim drept, trebuie ca fiecare să fie așa precum ne-a apărut din capul locului, să nu se schimbe nici să se prefacă, ci veșnic să rămână cum e. Dar noi pretindem că vedem, auzim și înțelegem drept. Și totuși caldul ni se pare că se face rece și recele cald, și tarele moale și moalele tare că însuflețitul moare și renaște din neînsuflețit; că toate acestea sunt supuse schimbării și că ceea ce a fost nu-i totuna cu ceea ce este, dar că fierul, cât e el de tare, în atingere cu degetul se roade, și tot așa și aurul și piatra și tot ce ni se pare vârtos; așijderea;

<sup>3</sup> H. Leisegang, *Griechische Philosophie. Von Thales bis Platon*, Ferdinand Hirt in Breslau, 1922, p. 55.



din apă se face pământ și piatră: de unde rezultă că nici de văzut nu vedem nici de cunoscut nu cunoaștem câte există. Toate acestea nu se potrivesc așadar unele cu altele<sup>4</sup> (fr. 8). Principala dovadă a falsității cunoașterii prin simțuri o constituie faptul că în același timp ele atestă atât calitatea lucrurilor, cât și schimbarea lor, între realitatea și schimbarea lucrurilor se instituie o contradicție. „Într-adevăr, abia apucăm să spunem că ființele sunt de felul lor multe, avându-și înfățișarea și tăria lor statornică odată pentru totdeauna, și ni se pare că toate se prefac și se schimbă din starea în care le-am văzut pe fiecare. E limpede, prin urmare, că nu drept vedeam cele ce vedeam și că nu pe drept ni se pare că ființele ar fi multe; căci, dacă ar fi cu adevărat nu s-ar preface, ci ar fi fiecare așa cum ne-a apărut. Doar mai tare decât adevărata existență, nimic nu poate fi. Dacă, pe de altă parte, ceva se prefacă, ce era se duce și vine la iveală ce nu era. Încât, chiar mai multe de-ar fi ființele, ar trebui să fie așa cum e ființa unică.” (fr. 8).

Coborât pe terenul pe care se mișcă gândirea naturaliștilor, mai cu seamă împotriva pluraliștilor Melissos vrea să termine cu ei dintr-o dată și rapid dovedindu-le că principiul lor fundamental după care nimic nu revine în nimic se întoarce, de fapt, chiar împotriva lor. Dacă lucrurile luate în multiplicitatea lor sunt reale atunci nu există schimbare; dacă lucrurile se schimbă atunci ele nu mai sunt reale.<sup>4</sup> „Dacă ființa se împarte,—... înseamnă că se mișcă, dar dacă se mișcă, nu mai poate fi.” (fr. 10).

În concluzie, nu există multiplicitatea lucrurilor, există numai unitatea lor. Zenon a preferat să polemizeze, mai cu seamă, contra mișcării; Melissos se dedică schimbării. Ființa e „veșnică și nesfârșită și una și aceeași în totul“, „de s-ar prefacă fie și cu un fir de păr în zeci de mii de ani, în sumedenia timpului s-ar prăpădi cu totul și cu totul“ (fr. 7).

Dacă Zenon apare ca unul ce a luat apărarea lui Parmenide, atunci Melissos corectează în două puncte esențiale doctrina eleată. Parmenide concepea ființa ca o totalitate finită în spațiu înfățișându-se ca o sferă și eternă în timp, așpățială: ființa trăiește numai în acum-ul ei prezent, ca o totalitate simultan dată în toate părțile sale, finită în desăvârșita sa perfecțiune.

Dacă existența este întinsă și limitată exterior atunci ea are început, mijloc și sfârșit și trebuie să existe și ceva care o limitează. În acest caz, ea nu mai poate fi una, cum afirma Parmenide. E necesară o modificare a atributelor existenței: pentru Melissos va fi nelimitată și nu va avea corp.

În primul rând, Melissos îi acordă lui „ceea ce este“ existenței sau ființei, înfinitatea pe care Parmenide, călăuzit nu de motive logice ci de niște prejudecăți tipic grecești, i-o refuzase. Sensibilizat și el de nevoia sufletească proprie, în general, vechilor greci de a identifica

<sup>4</sup> L. Robin, *op. cit.* p. 116.

<sup>5</sup> G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932, p. 61.

pretutindeni perfecțiunea într-una din formele sale de manifestare, în caz că ar fi atribuit infinitate existenței sau ființei, Parmenide s-ar fi simțit obligat s-o declare imperfectă. Fiind infinită i-ar fi lipsit ceva, limitele, ceea ce i-ar fi afectat perfecțiunea. Argumentul acesta derivând din fonduri ascunse de conștiință, este unul tipic mentalității grecești. Apoi, se mai adaugă și faptul că noțiunea de infinit nu se înfățișează într-un tot clară în fața rațiunii logice, astfel încât spiritul grec nu a îmbrățișat-o imediat și cu un entuziasm fără rezerve.

Pentru Melissos existența se determină nu numai ca eternă în timp, drept o durată nelimitată. El va susține caracterul infinit al existenței atât în timp, cât și în spațiu. Eternitatea existenței este înțeleasă de Melissos ca o durată infinită, deoarece aceasta întotdeauna a fost și întotdeauna va fi. Pentru Parmenide, eternitatea constă în superioritatea față de timp, într-un prezent fără trecut și fără viitor; la Melissos, eternitatea înseamnă totală extensiune a timpului, o sumă a trecutului, prezentului și viitorului.<sup>45</sup> „Veșnic era, ceea ce era și veșnic va fi. Căci, de s-ar fi născut, ar trebui ca înainte de a se fi născut să nu fi fost nimic; dacă însă n-ar fi fost nimic, în nici un chip nu s-ar fi putut naște ceva din nimic“ (fr. 1). „De vreme ce, așadar, nu s-a născut, este și veșnic era și veșnic va fi, și n-are început nici sfârșit, ci e nesfârșit. Căci de s-ar fi născut ar avea început (născut ar fi trebuit să înceapă odată) și un sfârșit (născut ar fi trebuit să sfârșească odată); de vreme ce, însă, n-a început, nici nu s-a sfârșit, veșnic va fi și început n-are nici sfârșit; căci veșnic nu poate fi ce nu e totul“ (fr. 2). În concordanță cu infinitatea temporală, Melissos susține și infinitatea spațială a existenței care este nemărginită ca mărime: „ci, după cum e veșnică la fel și ca mărime trebuie să fie veșnic nesfârșită“ (fr. 3). Caracterul finit în spațiu al existenței ar presupune, după gânditorul eleat, ca ea să fie limitată din exterior: fie de o existență, ceea ce ar însemna să avem două existențe și aceasta nu se poate, fie de o nonexistență, ceea ce conform principiilor generale ale eleatismului, anterior acceptate, iarăși nu se poate fiindcă non-existența nu există. Din această împrejurare, Melissos se pricepe să tragă încă un argument în plus spre a proba imposibilitatea vidului care se confundă pentru el cu non-existența. Pentru el existența înseamnă plinul, iar nonexistența vidul. — „Dacă, prin urmare, gol nu există, ființa e neapărat plină (fr. 7) — Aceasta a determinat, probabil, observația lui Aristotel că „Parmenide a conceput unitatea ca ceva conceptual, iar Melissos, ca ceva material“ („Metafizica“ — I, 5, 986b18).

Negarea vidului oferă un argument pentru imobilitatea existenței. Aceasta nu se poate mișca nici în sine, contractându-se dilatându-se, și nici în afară de sine căci părăsind locul său, în absența vidului, nu ar găsi un alt loc în care să se stabilească. Numai acceptând că lumea este infinită se poate susține fără a se comite erori de logică că lumea este una, căci numai în această situație ea nu trebuie să fie mărginită din exterior de ceva care nu este ea.

Parmenide susținuse unitatea existenței pornind de la unicitatea sa; Melissos derivă unitatea acesteia din faptul că este infinită. Dacă exis-

tență infinită nu ar fi una, ci numai o parte a sa însăși, aceasta ar fi limitată de alte părți ale sale, ceea ce obligă să acceptăm mai multe existențe ce se limitează reciproc. „Căci, dacă ființa e nesfârșită trebuie să fie una. Altminteri, de-ar fi două, n-ar mai putea fi nemărginită, ci una alteia și-ar pune margini“ (fr. 6). În situația că admitem că existența are părți acestea sunt separate de vid; presupunând că acesta există, vidul se infiltrează în existență, amenințând-o cu disoluția, ceea ce este imposibil căci existența nu poate trece în contrariul ei. Concluzia ce se impune: existența nu are părți, ea este una. În virtutea unității sale existența apare ca și imobilă: ea nu scade și nu crește, nu suferă vreo alterare de substanță care i-ar afecta omogenitatea obligând-o să se dedubleze. Prin intervenția lui Melissos ideea parmenidiană a existenței câștigă în relief primind un suport logic mai trainic. Contradicția ce-am constatat-o la Parmenide între caracterul infinit în timp și caracterul finit în spațiu al existenței este depășită astfel, de Melissos.

Prin al doilea corectiv pe care îl aduce lui Parmenide, negând caracterul corporal al existenței infinite în spațiu, în ciuda stringenței logici de care dă dovadă, Melissos comite o ruinătoare eroare. „Dacă dar este, trebuie să fie una; dacă e una trebuie să n-aibă timp. Căci de-ar avea grosime ar avea și părți și atunci n-ar mai fi una (fr. 9). La Parmenide, în strictă concordanță cu pozițiile fundamentale ale eleatismului, ceea ce este, existența, nu poate avea corporalitate căci admiterea acesteia ar presupune ca ea să aibă volum, iar volumul implică părți și în acest caz existența nu mai este una. Concepând astfel existența, Melissos substituie imaginea parmenidiană a existenței ca sferă plină, închisă în sine, întinsă uniform în toate direcțiile cu propria sa concepție a existenței ca o masă materială absolut omogenă, indivizibilă, în care nu se pot distinge părți diferite prin gradul de densitate sau rarefiere, nemărginită în exterior.

Existența lui Melissos apare ca totalitate omogenă, ea se definește ca autosuficiență echivalentă în plan sufletesc cu bucuria intelectuală și morală. În fapt, dacă existența lui Melissos nu e vidă de orice conținut concret de viață, este una săracă. „A fi, pentru Melissos înseamnă în mod esențial a dura egal în timp... Și atunci, dacă a fi înseamnă imobil și multe lucruri nu durează imobile, multe lucruri nu sunt“<sup>6</sup>. Unii interpreți au pus întrebarea dacă Melissos formulează o ontologie a transcendenței, în care existența sa este vestită cu demnitatea ce se cuvine divinității. Exersându-și simultan disciplina dialectică și imaginația metafizică, crede Cl. Ramnoux, inovația filosofică a lui Melissos se înscrie între încercările teologice ale vechilor greci, împreună și după divinitatea atotgânditoare a lui Xenofan<sup>7</sup>. Existența imuabilă a lui Melissos nu poate fi identificată cu Dumnezeuul spinozian, încremenit în clipa

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>7</sup> Cl. Ramnoux, *Les présocratiques*, în *Histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1969, (Encyclopedie de la Pléiade), Vol. I, Orient-Antiquité-Moyen Age, p. 434.

eternă a bucuriei de a-și contempla propria perfecțiune ideală. „Asemenea ideii — observă L. Robin — par a fi total străine de spiritul lui Melissos. În orice caz, această beatitudine este fără conștiință căci nu vedem să existe ceva care e conștiință fără alterare sau schimbare.”<sup>8</sup>

**Locul lui Melissos în succesiunea școlii eleate.** Locul pe care Melissos îl ocupă în evoluția gândirii eleate mai constituie încă obiect de controversă între istoricii filosofiei. În general, majoritatea istoricilor filosofiei îi acordă un rol secundar în evoluția eleatismului. Alții, prin faptul că ar fi introdus temporalitatea între determinațiile existenței sau ființei eleate, îl socotesc ca un eretic în raport cu pozițiile fundamentale ale școlii. O părere deosebită de acestea susține G. Reale. De fapt, remarcă acesta, existența lui Melissos este riguros aprocesuală, iar prin „a fost”, „este”, „va fi” el încearcă doar să dea o mai puternică accentuare a ideii de eternitate a existenței. În considerațiile cunoscutului istoric italian al filosofiei, Melissos ocupă un loc cu totul proeminent în cadrul eleatismului: Xenofan prin ideea Unului-Tot fundamentează teoretic școala eleată; Parmenide, urmașul său și doctrinarul școlii eleate se concentrează asupra conceptului de bază în eleatism al existenței, pe care îl lasă însă într-o „poetică indeterminare”; Zenon ia asupra sa misiunea de a apăra prin demonstrație indirectă principiile școlii, reducând la absurd tezele adversarilor; în sfârșit, Melissos prin lucrarea sa într-o proză riguros și clar elaborată contează ca adevăratul sistematizator al eleatismului, eliminând ceea ce nu concordă și corectând ceea ce concordă prea puțin cu principiile fundamentale ale sistemului<sup>9</sup>.

O apreciere întrucâtva asemănătoare care face din Melissos sistematizatorul eleatismului găsim și la Guido Calogero: Parmenide reprezintă începutul eleatismului, Zenon criza sa, după care Melissos întreprinde o salvatoare muncă de sistematizare<sup>10</sup>. Criza eleatismului se continuă, adâncită de partizanii școlii megarice<sup>11</sup>. Tradus în plan logic, principiul ontologic potrivit căruia existența există și non existența nu există înseamnă că există doar adevărul, eroarea ca una ce este opusă adevărului, ca non existență nu există. Cu aceasta se oferă o premisă sofisticii căci cum remarca G. de Ruggiero „acolo unde tot ce se poate afirma e adevărat, în realitate nimic nu e adevărat”<sup>12</sup>.

Megaricii vor reuși să stârnească împotriva lor ironia lui Gorgias, cu aceea „farsă grotescă” a sa, cum o numește W. Windelband, și a lui

<sup>8</sup> L. Robin, *op. cit.*, p. 117.  
nUiverisHH

<sup>9</sup> G. Reale, *Storia della filosofia antica, Vita e pensiero*, Pubblicazione della Università Cattolica, Milano, 1976, Vol. I, *Dalle origini a Socrate*, p. 142—143.

<sup>10</sup> G. Calogero, *Storia della logica antica*, Bari, Laterza, 1976, Vol. I, *L'età arcaică, și I fondamenti de la logica aristotelica*, Firenze. Editura La nuova Italia, 1968. (Ed. II-a).

<sup>11</sup> V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, J. Vrin, 1932, p. 6.

<sup>12</sup> G. de Ruggiero, *Storia della filosofia. Parte prima. La filosofia greca*, Bari, Laterza, 1934, Vol. I. *Dalle origini a Platone*, p. 73.

Platon, ce vor pregăti terenul pentru constituirea logicii aristotelice<sup>13</sup>. Melissos apere ca „ultimul ce elaborează pozitiv doctrina eleată a existenței, ca purtătorul acestei concepții la acel grad extrem al său dincolo de care ea nu se va putea dezvolta mai departe fără a intra imediat în criză”<sup>14</sup>. Melissos se distinge ca o personalitate marcantă a gândirii grecești al cărui rol este pozitiv în dezvoltarea acestei gândiri, „Concepția sa a fost deci o piatră de mărturie pe calea progresului conștiinței occidentale”<sup>15</sup>.

*Importanța eleatismului.* Într-un fel ce aduce a paradox importanța pozitivă a eleatismului rezultă din ceea ce a realizat el negativ: prin doctrina sa fundamentală cu privire la caracterul static, neschimbător al realității, eleatismul pune rațiunea în contradicție cu experiența, le așază față în față într-o irezolvabilă opoziție. Cu aceasta, de fapt atât experiența, cât și rațiunea sunt obligate să se retragă în sine, fiecare dintre ele fiind obligată să-și fundamenteze mai riguros și mai trainic condiția. Prin aceasta atât una, cât și cealaltă se întăresc într-o asemenea măsură încât re izbucnirea conflictului dintre ele era inevitabilă. Și aceasta se va întâmpla o dată cu raționalismul platonician, care aruncă asupra experienței sensibile o categorică contestare. În general, până la apariția științelor moderne ale naturii, rațional-empirice în structura lor, raționalismul în ambele variante ale sale, atât cel științific cât și cel filosofic, va trata cu o superioară indiferență și dispreț întreaga empirie, toată acea experiență sensibilă, din care autentică știință și-a făcut totdeauna un aliat, extrăgând din datele acesteia sevele sale hrănitoare.

Eleatismul născut ca o reacție la adresa încercărilor anterioare de a înțelege caracterul lumii empirice, termină prin a întoarce acesteia spațele elaborând strict rațional conceptul abstract al existenței. În opoziție cu eleatismul se situează Heraclit, prin teza sa că esența lucrurilor este de căutat într-un proces logic de neîntreruptă transformare. Parmenide și Heraclit formează ceea ce W. Windelband numea mica opoziție metafizică. „Una dintre aceste doctrine este pur ontică, ea cunoaște numai o singură existență care nu devine și nu se schimbă și contestă realitatea multiplicității, a ceea ce se întâmplă fără a explica însă de asemenea și aparența lor; cealaltă este pur genetică, ea fixează semnul a ceea ce se întâmplă și forma sa care rămâne, fără a satisface nevoia unei legături a aceleia la o ultimă stabilitate a realității”<sup>16</sup>. În filosofia presocratică existența constituie un postulat necesar al gândirii, iar ceea ce se întâmplă nu este ceva care să poată fi negat. Opoziția acestor două doctrine a influențat adânc mersul spiritului științific grec. Acesta a dobândit cunoașterea tot mai clară a sarcinii sale: a trece de la existență la explicarea a ceea ce se întâmplă.

<sup>13</sup> W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1912, p. 54.

<sup>14</sup> Cl. Ramnoux, *op. cit.* p. 435.

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> W. Windelband, *op. cit.* p. 54—56.

Într-un anume sens, eleatismul poate fi asimilat unei tendințe criticiste manifestă încă din perioada presocratică a gândirii grecești. Prin ideile îndrăznețe pe care le avansează, șocând în modul cel mai frapant datele bunului simț comun, eleații pun în discuție însăși condiția cunoașterii științifice, care și-a găsit în experiența sensibilă principalul ei aliat. Rolul eleatismului nu reduce la o acțiune exclusiv negativă. „Și totuși profitul cel mai important și propriu zis decisiv al gândirii eleate este acela că ea nu s-a mărginit să distrugă, în mod dialectic, conceptele fundamentale ale științei, ci în ea însăși această distrugere a creat condiția preliminară pentru o nouă definiție logică a acestor concepte”<sup>17</sup>. Dar cu aceasta eleații au pus în fața științei grecești formula unei noi căi de dezvoltare. Afirmatia aceasta este cu deosebire valabilă pentru cazul lui Melissos — punând la îndoială posibilitatea unei științe a naturii, așa cum o înțelegeau primii naturaliști, el pregătește condițiile unei noi explicații științifice a naturii. Supunând experiența unei riguroase analize critice, în numele principiului identității formale, eleații formulează ideea unei cunoașteri pur raționale.

Semnificația eleatismului în evoluția spiritului grec se va vădi cu toată pregnanța în efortul lui Platon de a depăși în „Sofistul” limitele inerente imobilismului eleat chiar cu riscul de a deveni cum singur o numește „paricid”. Formula parmenidiană că existența este și nonexistența nu este, trebuie revizuită admitând că, într-un anume sens, și nonexistența este iar existența nu este. Negativul devine în anumite limite pozitiv. Gândită astfel, pluralitatea, ce constituie obiectul investigațiilor științelor naturii, nu se dizolvă în neantul unei transformări continue. Percepția prin care omul ancorează în fluxul transformărilor permanente, neîntrerupte ale realității sensibile conține și ea ca substrat un element imuabil, permanent; mai ales reprezentanții teoriei corpusculare a materiei, cu o deosebire Leucipp și Democrit s-au străduit înainte de Platon să fundamenteze o asemenea concepție. Conform soluției oferite în „Sofistul” non-existența se definește, iar existența se transformă într-un concept de relație care unește și leagă între ele diferite existențe. Se operează o schimbare ce impune în istoria gândirii o direcție care își va găsi împlinirea în dialectica lui Hegel unde existența din substantiv care fusese la Parmenide se transformă în verb, verbul primordial, creator. În procesul devenirii istorice, Existența primește realitate: ontologia se historicizează, istoria se ontologizează. Și dacă Hegel a mărturisit că în logica sa l-a încorporat pe Heraclit cu toate propozițiile sale, în aceeași măsură, el l-a admis alături de Heraclit cu ideea sa a devenirii pe Parmenide cu conceptul său al existenței.

<sup>17</sup> E. Cassirer, *Die Geschichte der Antiken Philosophie*, Berlin, Verlag Ullstein, 1925, p. 57.

## EUGENIU SPERANTIA ȘI SOCIOLOGIA AXIOLOGICA

## I. MAXIM DANTU

**ABSTRACT.** — **Eugeniu Sperantia and Axiological Sociology.** Eugeniu Sperantia became a household name of Romanian culture due to the originality of his philosophy, which he himself defined as *pragmatic apriorism*. If at the beginning his interests were limited to understanding human intellection and demonstrating the reality of humanness, he did not ignore social factors, but tried to analyze the full complexity of their manifestations by founding an *axiological sociology*. Man can only become a rational being in a social context. Society is a network of ideas, attitudes, purposes, assessments and so forth, and Sperantia considers social relations to be processes by which „contents of consciousness“ are exchanged and circulated, processes which would not occur if these „contents of consciousness“ did not have a certain *value*. Any assessment means adopting a norm of action and therefore the social circulation of values is a circulation of the possible modes of setting norms for human activity.

În cultura românească Eugeniu Sperantia s-a impus prin originalitatea demersului său filosofic, pe care singur și l-a definit la început drept doctrină a *apriorismului pragmatic*. Avem de a face cu o concepție idealistă ce pornește de la o reevaluare a apriorismului kantian în acord cu descoperirile științifice și cu cercetările filosofice ale timpului. Ancorată mai întâi pe terenul epistemologiei, această doctrină a *apriorismului pragmatic* a luat apoi amploarea unei adevărate metafizici, expusă în 1943 într-o voluminoasă lucrare intitulată *Systeme de Metaphysique implicite dans les postulats de toute connaissance possible*. Dar, interesat fiind în primul rând de explicarea vieții intelective a omului și de construcția „lumii lucrurilor omenești“, Eugeniu Sperantia nu a ignorat nici un moment *viața socială*, pe care de altfel s-a străduit să o analizeze în complexitatea manifestărilor ei. El a pus astfel bazele unei *sociologii axiologice*, disciplină și ea concepută ca o aplicare a metafizicii sale<sup>1</sup>.

## I

De la început trebuie să precizăm că pentru Eugeniu Sperantia viața spirituală presupune viața socială. Este o teză care se regăsește în toate lucrările sale. Punctul de pornire este de fapt și aici procesul prin care viața câștigă expansiune, sociologia putând fi definită după gânditorul nostru și ca o „biologie a vieții derivate“. *Ființa activă a dat naștere ființei gânditoare*, arăta încă într-o lucrare de tinerete Sperantia. Însăși conștiința apare mai întâi ca un mijloc de călăuzire și garantare a acți-

<sup>1</sup> cf. I. Maxim Danciu, *Eugeniu Sperantia — Axiologie și antropologie*, în vol. „Cunoaștere și acțiune. Profiluri de gânditori români“, coord. A. Marga, Ed. Dacia, Cluj-Napoca. 1986. pp. 153—164.

ni concrete. Ceea ce înseamnă că, la om, activitatea „instrumentală“ presupune intervenția unei „imagini“ mintale sau a unui concept între simpla excitare și reacțiunea ce o urmează. Imaginea sau conceptul constituie elementul fundamental al „instrumentului“. Dar procurarea instrumentului implică intercalarea unui nou proces mintal și al unei acțiuni auxiliare, ceea ce reprezintă activitatea „industrială“. Cu fiecare pas nou, fostul „mijloc“ devine „scop“, un scop secundar care însă tinde să se emancipeze ca scop în sine. Căutarea de noi mijloace în vederea fiecărui scop nou complică și procesul mintal și pe cel practic prin noi și succesive intercalări. Evoluția conduitei practice și cea a spiritului omenesc se efectuează printr-o continuă și progresivă adjoncțiune de mijloace, de forme „intermediare“, ca trecere de la *imediat* la *mediat*<sup>2</sup>. La om s-a putut constata o predominanță a vieții psihice asupra celei organice, iar prima condiție a existenței unei societăți este chiar aceea ca indivizii care o compun să manifeste o viață psihică. Acțiunea lor practică va fi prin urmare îndrumată de procese psihice. „Raporturile psihice dintre indivizi — precizează Speranția — alcătuiesc ceea ce înțelegem prin vorbele «a comunica», «a conveni», «a se înțelege». Graiul, vorbirea e calea prin care psihicul unui individ se pune în raport cu cel al altora. Societatea omenească s-a născut o dată cu limbajul. Istoria limbajului, a mijloacelor de înțelegere între oameni rezumă în linii largi întreaga istorie a vieții sociale<sup>3</sup>. Spre deosebire de o existență gregară, viața socială se caracterizează, în chip definitoriu, prin *comunicarea interminală*. „Comunicarea conținutului de conștiință de la o ființă la alta este condiția necesară și suficientă a raportului social. Pentru ca în mod primitiv ea să poată apărea trebuie ca indivizii, care prezintă aptitudini de gândire și expresiune, să se poată găsi în condițiile favorabile acestui fel de contact. Gregaritatea constituie împrejurarea biologică cea mai fericită care favorizează și face să crească probabilitatea stabilirii unor atari raporturi. La fel maternitatea, cu instinctele și afecțiunile adiacente, apoi: instinctul sexual, instinctul imitativ, curiozitatea și alte particularități antropologice care aducând juxtapunerea indivizilor în grupe de mărimi și durate variabile, ocazionatează și provoacă *schimbul de conținuturi sufletești*. El, acest schimb, este faptul embrionar, elementar și primordial al vieții sociale: din el germinează, crește și se dezvoltă într-o arhitectonică uriașă fenomenalitatea socială în ansamblul ei, cu formidabilele-i consecințe exterioare și interioare pe care le are pentru destinul speciei omenești<sup>4</sup>.

Viața socială, văzută în specificul ei, înseamnă pentru Speranția o permanentă interacțiune a conștiințelor. Convingerea sa fermă este aceea că *participăm la viața cu adevărat socială exclusiv prin ființa noastră*

<sup>2</sup> Eugeniu Speranția, *Apriorismul pragmatic II. Psiho-biologia gândirii*, Tip. Rom. S.A., Oradea, 1992; vezi pe larg în I. Maxim Danciu, *Eugeniu Speranția și antropologia filosofică*, în „Steaua“, XXXVII nr. 10, 1986.

<sup>3</sup> Eugeniu Speranția, *Generalități de psihologie individuală și socială*, Ed. Libr. Diecezane, Arad, 1925, p. 123.

<sup>4</sup> Eugeniu Speranția, *Introducere în sociologie*, tom II, Ed. Casei Școalelor, Buc., 1944, p. 22.



*spirituală*: „Atitudinile psihice care rămân subiective, care nu exercită nici o acțiune obiectivă asupra altor conștiințe, sunt sociologiceste inexistente. Conștiințele diverse, ca energii diferite, puse în contact și acționând unele asupra altora, constituiesc o sinergie asemănătoare aceleia la care se reduce organismul fiziologic. Și dintr-una și din cealaltă nu fac parte decât acele elemente care se înfățișează ca energii și care exercită o acțiune. Reprezentări, idei, credințe, sentimente, aprecieri, aspirații, deciziuni, iată principalele elemente constitutive ale organismului social; toate sunt de aceeași natură și origine: toate sunt spirituale. Ele se determină reciproc, fiecare pe toate și toate pe fiecare<sup>5</sup>. Așadar, pentru a concepe în mod adecvat ce anume este viața socială va trebui obligatoriu să ținem seama de *motivațiile* pe care oamenii le dau actelor lor, de caracterul *intențional* al acestor acte, de *semnificația* ce se atribuie lucrurilor, precum și de *valoarea* lor. Or intenție, motivație, semnificație și valoare sunt exclusiv atribute ale conștiinței și, prin urmare, tot ce e conștient le presupune. Realitatea socială — scrie Speranția — „este o elaborare, o emisiune a gândirii omenești: realitatea socială nu există decât dacă e gândită, știută de noi cei care participăm la ea. Numai grație faptului că ne considerăm ca ființe sociale societatea există și evoluează, iar în evoluția și complicarea ei treptată se înfățișează forme și manifestări de o realitate din ce în ce mai pregnantă și necontestată, toate fiind emanațiuni ale gândirii. Așa de pildă, religiunile, curentele politice, dreptul, literatura populară, literatura cultă, cartea, tiparul, ziarul, monumentele de artă, teatrul, spectacolele, n-ar avea cum să existe altfel decât ca ansambluri de conținuturi de conștiință actualizabile și actualizate. Lor nu le putem asigura, așa ca universului astronomic, o realitate dincolo de conștiința noastră. De asemenea: limbile, dacă n-ar fi sau dacă n-ar fi fost *știute* de nimeni, n-ar mai exista ca realități istorice actuale azi sau actuale cândva. La fel, ordinea economică (mai corect zis: ordinea socială a economicului, deoarece economicul are și o față întoarsă spre biologic). Prețul (sau valoarea economică) a lucrurilor există numai încât e știut, conceput, gândit de cineva. Nevoile economice, și ele, există socialmente numai întrucât sunt resimțite, apersepute de unele conștiințe, iar ierarhia nevoilor și a valorilor nici nu poate fi concepută decât ca atitudine de conștiință<sup>6</sup>. În concluzie: societatea e un fapt care se petrece *în gândire* și, după filosoful român, sociologia, ca știință a societății, trebuie să plece de la gândire, ea neputând exista decât ca o prelungire și aplicare a epistemologiei<sup>6</sup>. Ea ar avea de cercetat lumea socială văzută ca *lume a valorilor circulante*, valori care în manifestările lor caracteristice și reciproce, se comportă în mod analog cu ființele organice.

Să vedem deci care ar fi, în această perspectivă, datele fundamentale ale sociologiei:

— Pentru ca raportul dintre doi sau mai mulți indivizi să poată fi considerat ca social este indispensabilă viața conștientă (în absența unei

<sup>5</sup> Eugeniu Speranția, *Tradiția și rolul ei social*, Oradea, 1928, p. 106.

<sup>6</sup> Eugeniu Speranția, *Introducere în sociologie*, II. pp. 16—17, 34.

atitudinii conștiente se poate vorbi doar de gregaritate). Raportul social devine posibil numai dacă individul se știe sau se consideră pe sine ca având puțința să comunice cu interioritatea conștientă a unui alt individ.

— Un conținut mental nu e prezent în conștiință decât în măsura în care i se acordă un grad de atenție, o anumită importanță. Atenția realizează o relativă concentrare a întregii noastre ființe și indică triumful momentan, selectiv, al unui sistem de tendințe psihice a căror afirmare e mai mult sau mai puțin durabilă. Conținutul mental al fiecărui moment de atenție constituie centrul de convergență și unitate al *Eului*. El reprezintă maximul interes sau maxima preferință a momentului. Gradul de probabilitate pe care îl are un conținut de conștiință de a realiza mai frecvent și mai intens unitatea, convergența interioară, constituie *valoarea*.

— Dintre conținuturile care se succed deci în conștiința noastră, nu toate se cer în aceeași măsură să fie transmise sau comunicate altcuiva. Prin urmare comunicarea interpsihică presupune o continuă selecție de valori.

— Raportul social ia naștere în clipa și prin faptul comunicării interpsihice și se realizează prin diferite mijloace: gestul deictic, gestul imitativ, gestul de expresie afectivă, gestul simbolic sau expresia verbală.

— Suportul întregii vieți sociale este comunicarea intermentală. Multiplicitatea și dezvoltările ei imprimă aspectele diverse ale vieții participanților.

— Efectul comunicării intermentale se continuă în fiecare dintre noi chiar când eventual rămânem singuri. Astfel, fiecare poate să retrăiască și să-și continue activitatea de mișcare sau cea pur mentală pe baza valorilor care au fost achiziționate prin raportul social.

— Realitatea socială este ansamblul acestor activități ale tuturor celor ce participă la relațiile intermentale. În ultimă analiză, aceste relații constituie o universală *circulație a valorilor*.

— Conținuturile mentale privite static în interioritatea unei conștiine, cu geneza și raporturile lor față de alte stări subiective, sunt obiect al *psihologiei*. Evadarea lor, însă, din cadrul închis al unui *eu* și migrația sau peregrinarea nedefinită din conștiință în conștiință, le plasează în *sociologie*.

— Neîntrerupta migrație a *valorilor* se produce numai datorită faptului că ele răspund unei cerințe pozitive care, prin asemănare cu tropismele constatabile în lumea biologică, poate fi numită *axiotropism*.

— Achiziționate de diverse conștiințe individuale, *valorile circulante* generează la rândul lor acte sau atitudini care pot să constituie *valori*. Astfel, valorile cognitive ori îndrumă spre noi achiziții ale științei, ori conduc la aplicări practice (prin muncă) și dau naștere la bunuri materiale (economice sau de altă natură). Valorile estetice produc satisfacție specifică dar, pe de altă parte, pot ocaziona inspirații pentru alte opere, pentru alte valori.

— Dacă scopurile urmărite constituie *valori*, mijloacele pentru împlinirea scopurilor sunt și ele *valori* prin funcțiunea pe care o împlinesc. Iar creația seriilor nesfârșite de mijloace pentru obținerea de mijloace — deci valori care se sprijină sau se justifică reciproc — dă naștere unui foarte important sector nou al realității, suprapuse unele altora, plecând chiar de la cele mai primitive realități pe care le-a întâlnit omenirea la apariția ei. Proveniența prin conlucrarea materială și spirituală a omenișii este de natură pur socială și poate fi numită „lumea lucrurilor omenești“.

— „Lumea lucrurilor omenești“ este o lume de semnificații și valori pe care le-au creat milenii de relații intermintale.

— „Lumea lucrurilor omenești“ e un fel de dublare a realităților naturale, o lume care a crescut și s-a îmbogățit în decursul vremurilor, suferind și diferite prefaceri ale conținutului, după cum condițiile ambiante, geografice, antropologice, mintale imprimă anumite caractere locale; diferite de la regiune la regiune, de la popor la popor.

— Circulația valorilor în timp și spațiu răscolește, renovează, transformă neconținut masa universului omenească atât în totalul său cât și în diferitele lui departamente spațiale. Reveniri de peste veacuri sau contaminări din proxim în proxim, chiar iradiații peste regiuni mai îndepărtate, largesc și diversifică continuu masa de valori comune a grupurilor mari și mici, repercutându-se în chip necesar asupra atitudinii interioare și asupra fizionomiei întregului comportament al indivizilor.

— Dat fiind natura, sensul și eficiența valorilor circulante se poate numi *cultură* ansamblul de scopuri și exigențe, intenții și motivații care activează grupul social, pe când *civilizația* ar reprezenta totalul mijloacelor pentru satisfacerea acestor scopuri. Valori sunt și unele și altele, dar primele sunt date pur interioare pe când celelalte sunt înfăptuiri active, concrete.

— Circulația valorilor respectă legile generale ale vieții (valorile roiesc, se fecundează și se încrucișează, se adună în grupuri, se animează sau se înăbușă, se atrag, se opun sau se exclud unele pe altele). Este și aici o *viață*, dar o *viață derivată* din cea care face obiectul biologiei.

— Forța de coeziune a valorilor circulante face să se formeze unități sociale care, deosebit de condițiile de pură gregaritate, își simt și își afirmă solidaritatea.

— Întreagă activitatea noastră mintală și întreagă activitatea de muncă și înfăptuiri sociale, ca și întreagă viața colectivă stau sub stăpânirea *voinței de valoare* și poate fi privită ca un continuu, inevitabil și indispensabil *tropism axiologic*.

— De primordială importanță este însă faptul că, întorcându-se asupra propriei sale conștiințe, voința de valoare urmărește mai presus de orice valoarea persoanei noastre sufletești, de unde decurg toate imperatiivele și scrupulele de conștiință și, deci, autogovernarea.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Eugeniu Sperantia, *Date fundamentale ale sociologiei* (text inedit îngrijit de A. Mihu), în „Napoca Universitară“, nr. 7, 1977; I d e m, *Systeme de Metaphysique*, Sibiu, 1943, pp. 155—166.

## II

Eugeniu Sperantia a propus prin concepția sa filosofică o direcție de gândire *psihovitalistă* interesată cu precădere de elementul funcțional care îl definește în cea mai mare măsură pe om. — *spiritul*. El va refuza însă aproape programatic organicismul, accentul teoretic fiind pus mai degrabă pe aspectele *dinamice* și *informaționale* prezente în lumea vie. Spiritul face și el parte din lumea vie și, de aceea, trebuie cercetat ca fiind supus celor mai generale legi ale vieții. Spiritul e o formă a vieții și *nimic din ceea ce aparține vieții cu adevărat, nimic din ceea ce constituie o particularitate a fenomenului vital nu poate fi străin spiritului*. Într-o anumită măsură spiritul este privit aici în manieră hegeliană, fiind definit ca perpetuă activitate<sup>8</sup>. Principiul universal al vieții se realizează evolutiv, într-un proces care se înfățișează cunoașterii ca o succesiune de trepte: biologic, psihic, social și spiritual. Spiritul este, prin urmare, forma cea mai înaltă de întrupare a principiului vieții și, prin proprie activitate, conduce la realizarea de unități specifice. În fond, viața spirituală este un proces ce se reduce la construirea de *unități mentale* (percepția, judecata, deducția, imaginația, atenția, intenția)<sup>9</sup>.

Viața — scrie Sperantia — este o funcțiune uriașă, ramificată infinit în funcțiuni de detaliu: „Individul viu e el însuși o funcțiune, e «un gest al speciei»“. *Viața este unicul fond metafizic al întregii realități imaginabile sau cugetabile de către o ființă vie*<sup>10</sup>. Or, în această perspectivă se cuvine privită și *viața intelectuală* a omului. Ea apare în momentul în care și-a făcut loc la o categorie de ființe, o aptitudine care constă dintr-o *suspendare a reacțiilor* cerute imediat de „sensorium“, făcând posibilă condiționarea virtuală a unor reacțiuni viitoare (eventuale). Această desprindere petrecută în cadrele interiorității subiective Sperantia a numit-o *evadare din actual, evadare din concret sau din imediat*<sup>11</sup>. El va preciza că cel mai simplu proces de conștiință presupune această evadare. Se marchează astfel trecerea de la activitatea reflexă sau instinctual-automată la activitatea conștientă. Trăsătura esențială a psihicului omenesc este forța cinetogenetică pe care conținuturile mintale o posedă și o păstrează întotdeauna, oricare ar fi îndepărtarea provenienței lor, oricâte rânduri de derivații asociative s-ar fi înlănțuit de la incitația fiziologică originară, va remarca filosoful nostru și cu alt prilej<sup>12</sup>. De aici urmează posibilitatea pe care o avem de a „amâna“ indefinit reacțiile noastre motrice, de a le dirija și condiționa cât mai adecvat scopurilor. Dar această indefinită amânare a acțiunii are, și ea, drept consecință pe de o parte faptul că întreg capitalul cognitiv se organizează nu pentru o atitudine practică imediată și anumită, ci pentru orice fel de reacție

<sup>8</sup> vezi Eugeniu Sperantia, *Biologie hegeliană*, București, 1931.

<sup>9</sup> Eugeniu Sperantia, „*Papillons*“ de Schumann, Ed. Minerva, 1971, pp. 119—120.

<sup>10</sup> Eugeniu Sperantia, *Legile și formele gândirii ca proiecțiuni ale proprietăților vieții*, București, 1934, p. 7.

<sup>11</sup> vezi Eugeniu Sperantia, *Resorturile psihologice ale evoluției umane*, Ed. Universității „Regele Ferdinand I“, Cluj, 1947, pp. 47—51.

<sup>12</sup> Eugeniu Sperantia, *Contemplație și creație estetică* (în manuscris)

„eventuală“ ceea ce dă conștiinței un caracter generic, cu totul altul decât cel pe care l-ar avea dacă ar fi să fie urmată de o activitate de tip precis, concret și limitat. Cunoștințele devin astfel formule maleabile, adaptabile schimbărilor ambianței, având deci un „joc“ de oarecare largime, acomodabil unei mari varietăți de cazuri eventuale. Pe de altă parte, simpla eventualitate a acțiunii practice dă operațiunilor mintale latitudinea de a se prelungi oricât și le eliberează de servitutea pragmatică, îngăduindu-le o desfășurare autonomă și autotelică, deci o existență de „scop în sine“. Această posibilitate, această aptitudine a eliberării procesului mental din servitutea funcțiunii musculare această detașare a spiritului din imediata „utilitate“ îi deschide imense perspective de afirmare și de expansiune, de îmbogățire și creație. La propriu vorbind, viața mintală nici nu este cu adevărat și deplin *spirituală* decât în clipa când dobândește emanciparea sa de sub tutela pragmaticului imediat și obligator, din clipa când poate *evada* de sub posesiunea „exigențelor de acțiune“ pe care organismul o exercită asupra sa. Numai atunci, detașat de actualul senzorial, care, necesarmente, îl îndreaptă „în afară“, psihicul se poate întoarce asupra sa însuși, își poate descoperi și contempla propriile sale atitudini. Cuprinzându-și-le într-o privire sintetică, își constituie atunci și își descoperă unitatea *Eului*, tratând-o ca pe un „obiect“ distinct de toate celelalte.

O ordine *subiectivă* se impune a fi deci considerată și ea ca o realitate. Conștiința și tot ceea ce ține de ea (gândire, apreciere, intenție, decizie) ne indică însă un alt mod vital decât cel organic. Este *viața conștientă*, viață capabilă de acte mintale și de contacte intermentale. Viața conștientă face posibilă viața socială. Posibilitățile de acțiune ale indivizilor umani se adaugă unele altora printr-un schimb reciproc al experiențelor individuale. După Sperantia, interacțiunea psihică, care se exercită independent de contactul spațial și material dintre indivizi, reprezintă caracterul esențial al vieții sociale. Această interacțiune are ca rezultat crearea unui nou tip de realitate, a unei realități *sui-generis*, al cărui spațiu este distinct de spațiul fizic: este *spațiul social*, „spațiul care constituie posibilitatea apropiierilor și depărtărilor spirituale“. În cadrul acestui spațiu evoluează și se deplasează ideile, reprezentările sentimentele, trecând dintr-o conștiință într-alta. Limbajul, vorbirea e vehiculul lor. „O stare de conștiință exprimată, deci împărtășită cu altcineva, își pierde caracterul ei subiectiv și, încetând de a mai fi îngăduită înlăuntrul conștiinței care a produs-o, devine un «bun» al mai multor conștiințe, simultan. De atunci ea plutește între conștiințe și pe deasupra lor, plutește în «spațiul social»; și fără a fi rămas o realitate psihică subiectivă, și fără a deveni o realitate fizică, ea nu încetează de a exista ca realitate socială“. Cu alte cuvinte, individul uman nu există socialmente decât ca *centru de interacțiune psihică*. „Pentru caracterizarea socială a individului nu contează nici un alt atribut decât cele referitoare la capacitatea lui de: creator, receptor și propagator de valori. Orice altă înfățișare a individului sau indivizilor nu ține de ființa lor socială;

ci de cea psihologică, biologică, fizică ori chimică<sup>13</sup>. — Viața socială are realitate exclusiv prin spiritul nostru, dar, totodată, fiind un produs al spiritului, poartă imprimate și dezvoltate într-însa toate caracterele lui și se desfășoară după legile care-i sunt inerente.

Dar să vedem care sunt, după Sperantia, caracteristicile vieții spirituale. Spiritul nu are existență statică, ci dinamică. Nu este lucru, ci proces. Iar procesul spiritual este înainte de toate evaluator. A aprecia sau a evalua înseamnă a compara un conținut de conștiință cu o *normă* care-i este destinată. Spiritul, ca unic creator de valori, este implicit și unicul creator al normelor de evaluare. Universalitatea fiind prima normă a spiritului și singurul principiu față de care se poate pune el în dependență, aprecierea pe care și-o face el despre sine însuși se referă în primul rând la gradul conformității cu norma universalității sale. Altfel spus: fundamentul tuturor normelor de evaluare a „obiectului“ este însăși posibilitatea spiritului de a-și recunoaște exigențele sale de universalitate ca îndeplinite în obiect. Judecata de existență este și ea, sub acest raport, o varietate a judecării de valoare. Spiritul aspiră să universalizeze tot ce-i aparține. Exigența universalității este condiția raționalității. Rațiunea nu este altceva decât acea funcție a spiritului care caută și constată raportul dintre două sau mai multe judecăți pe baza unei judecăți universale de valabilitate. Orice îngrădire a universalității unei norme constituie pentru spirit o înfrângere a exigenței sale fundamentale și primordiale. Experiența sensibilă ne oferă asemenea înfrângeri, întrucât ea ne procură concretul, particularul, individualul, excepția și decepția. Orice înfrângere a aspirației către universal constituie o negație a identității realului cu spiritualul sau raționalul. Oroarea de contradicție reprezintă atitudinea defensivă a spiritului care tinde să-și conserve identitatea cu sine însuși și cu aspirația sa către norma universală. Spiritul individual (eul) postulează existența obiectivă a spiritului. „Eul“ îi conștie pe „alter“ ca pe o exteriorizare a sa proprie și îi atribuie aceeași poziție de „scop în sine“ și aceeași cerință de a se supune unei norme universale. Ca niște consecințe ale identității spiritului subiectiv și a aplicării unei aceleiași norme, decurg: exigența egalității de „drepturi“, exigența „reciprocității“ și exigența „compensației“. În conștiința individuală, în afară de datele pur spirituale se întâlnesc și date afective care, ca și datele simțurilor, sunt produse ale experienței, fortuite și iraționale. Adevăratul conflict social se reduce la conflictul subiectiv, interior, dintre tendințele afective și normele raționale. Orice interdicție care pornește din conștiința morală este o formă a imperativului noncontradicției, este un refuz al logicii noastre, tot așa cum orice exigență a conștiinței este de fapt tot o exigență logică<sup>14</sup>.

Viața spirituală implică deci o activitate normativă. Sentințele mintale constituie pentru fiecare ființă cugetătoare fundamentul garanției și unica normă sigură despre valabilitatea intuiției ca și despre valoarea

<sup>13</sup> Eugeniu Sperantia, *Fenomenul social ca proces spiritual de educație*, Tip. Béres Carol, Oradea, 1930, pp. 16—17, 36.

<sup>14</sup> Eugeniu Sperantia, *Principii fundamentale de filosofie juridică*, Cluj, 1936, pp. 17—30.

bunurilor. Prin urmare, *măsura încrederii noastre în realitate depinde de măsura încrederii în spirit*. Întorcându-se asupra sa însuși, spiritul se recunoaște o autoritate absolută, afirmându-și exigența sa de universalitate. Spiritul este chiar universalul. În contact cu particularitatea experiențelor de tot felul el caută constant să introducă universalul în particular și regularitatea în excepționalitate. „Suntem oameni și ființe spirituale numai în măsura în care spiritul intervine în manifestările noastre — arată Speranția. Satisfacem veritabilele cerințe ale naturii noastre numai în măsura în care acțiunile noastre sunt dirijate de spirit, prin spirit și pentru spirit. Individul omenesc în care adevăratul resort și adevărata finalitate a tuturor acțiunilor conștiente nu este spiritul, individul omenesc în care spiritul nu și-a cucerit locul de creator de scopuri și de discriminator al mijloacelor, individul acela nu este individ omenesc complet, ci o simplă contrafacere, o simulațiune, un estropiat. Suntem, poate, sub raportul acesta, în diverse măsuri, cu toții niște contrafaceri, niște estropiați. Depinde în primul rând de voința noastră ca imperfecțiunea să fie cât mai disparentă. Imperativul care ne-ar conduce în această direcție există în fiecare dintre noi. Există însă de cele mai multe ori în condiții atât de confuze și de întunecate încât nu știm nici să-l exprimăm nici să-l recunoaștem. Simțim totuși totdeauna, sub o formă sau alta, nevoia de a înăbuși, de a ascunde, de a suprima chiar, probele prea evidente ale animalității noastre<sup>15</sup>. — Și din toate cele precizate mai sus trebuie să înțelegem că omul își construiește propria sa umanitate.

Omul devine însă o ființă rațională numai într-un context social. Societatea cuprinde o *corelație* de idei, scopuri, aprecieri și acțiuni, de atitudini. Raporturile sociale, înțelese de Speranția ca fiind procese de schimb și circulație a conținuturilor de conștiință (a „ideilor“), n-ar putea avea loc dacă aceste conținuturi n-ar prezenta o anumită atracție, adică o anumită *valoare*. „Ideile circulă între noi numai în măsura în care prezintă o importanță, în măsura în care dorim să le primim și să le cuprindem în conștiința noastră. Ceea ce n-are *nici o valoare*, nu există, pentru noi. Un conținut de conștiință nu e niciodată neutru sau indiferent, ci întotdeauna se prezintă ca o valoare, altfel nici atenția noastră nu l-ar căuta și nu l-ar încorpora. Tot ce ne interesează în viață este o valoare pe care tindem s-o posedăm, să ne-o însușim, adică s-o anexăm persoanei sau «eului» nostru. Orice *interes este tendința posesiunii unei valori*“<sup>16</sup>. O distincție importantă se impune însă aici, întrucât valorile pe care tindem să le posedăm se grupează și ele în două mari clase — anume în *valori pur conceptuale* și *valori empirice* („senzoriale“ sau „materiale“). Posesiunea valorilor conceptuale constă în simpla prezență în conștiință a unor conținuturi mintale. Valorile empirice sunt însă acelea a căror posesiune interesează simțurile și totodată posibilitățile de acțiune. Posesiunea conceptuală se exercită

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>16</sup> Eugeniu Speranția, *Lecțiuni de enciclopedie juridică*, Tip. „Cartea Românească“, Cluj, 1936, p. 26.

exclusiv prin funcții intelectuale, pe când posesiunea empirică se exercită de către conștiința intelectuală, ajutată de funcțiile senzoriale și de cele active, acestea din urmă implicând voința, deci conștiința intențională. Distanța este, prin urmare, necesară, deoarece ea vine să sublinieze că valorile conceptuale pot fi simultan posedate de oricâte persoane, acest gen de posesiune neepuizând obiectul ei, pe când valorile empirice sunt epuizabile prin chiar caracterul material pe care îl presupun obiectul lor, deci neputând fi supuse posesiunii simultane și efective a mai multor persoane. Posesiunea empirică implică o acțiune posibilă asupra obiectului sau cu ajutorul lui, implică manevrarea obiectului, punerea lui în mișcare sau în funcțiune, în vederea *scopurilor* (intențiilor) personale ale posesorului. Ele, de vreme ce implică activitatea motrice, sunt spațiale și deci supuse „individuațiunii“; existența lor, și deci și disponibilitatea lor, este limitată.

Circulația valorilor în spațiul social este și ea diferențiată prin efectele ce le provoacă *posesiunea* lor. Astfel, valorile conceptuale, prin faptul că sunt valori de apartenență ilimitată, contribuie la coeziunea grupului social tocmai pentru că favorizează convergența intelectuală. În schimb, valorile empirice, ca valori de apartenență limitată, provoacă mai întâi o *competiție* între indivizi și numai indirect ele ajung să favorizeze manifestările pur spirituale și pe cele de coeziune socială. Dar lupta și competiția pentru posesiunea valorilor empirice pot provoca și disensiune și disperare în viața socială. Prin aceasta se justifică existența *normelor* pe care spiritul le creează pentru a atenua lupta și competiția născute din tendința de posesiune a valorilor empirice. Solidaritatea grupului, coeziunea sa — precizează Speranția — nu este și nu poate fi garantată decât prin existența unor norme care să suprimă sau să atenueze competițiile sau măcar efectele lor antisociale și dispersive. De aceea un grup social nu există ca atare, ca grup organic și de o relativă permanență, decât din momentul când asemenea norme apar ca unanim acceptate și impuse conduitei. *Ceea ce desemnează primele trăsături în fizionomia unui grup social constituit este tocmai norma sau sistemul de norme care au efectul de a atenua competițiile*<sup>17</sup>. Normativitatea decurge din legile vieții în genere, iar mintea omului — ca manifestare a vieții — apare și ea ca supusă unor norme riguroase, dar totodată și ca autoare și creatoare de norme. După Speranția, gândirea chiar poate fi definită drept activitatea specială prin care viața își creează norme. Presupunând un contact al conștiințelor umane, societatea nu poate să nu răsfrângă această particularitate a minții, omul fiind o ființă socială întrucât este o ființă gânditoare și, implicit, o ființă normativă.

### III

Cum este firesc, sociologia lui Speranția pune în centrul ei conceptul de *valoare*, concept de o însemnătate particulară și în metafizica sa. Am precizat deja că punctul de pornire este de regăsit în teoria *aprioris-*

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 29.



*mului pragmatic*, care conținea deopotrivă o epistemologie și o schiță de antropologie filosofică, urmărindu-se aici explicit nu doar o revizuire a teoriei cunoașterii ci și elaborarea unei concepții noi cu privire la modalitatea prin care *umanul* (spiritualul) apare, se manifestă și se împlinește în lume. În epistemologia sa Speranția pornește de la dinamismul vieții organice, formulând apoi teza potrivit căreia starea de conștiință reprezintă *fenomenul vital minimal* (prezentând în sine, în formă prescurtată, caracteristicile esențiale și distinctive ale vieții în genere). În această perspectivă valoarea este definită drept un act de convergență vitală care produce unitatea interioară a eului. Ea ne dezvăluie existența unei anumite *preferințe*, indicând victoria unor tendințe psihice asupra altora (= atenția), respectiv caracterul orientat al proceselor mintale în dirijarea actelor voluntare (= interesul). Conștiința ne apare de aceea ca o veșnică „goană după valori“.

Pe de altă parte, Speranția a fost preocupat și de elaborarea unei *logici a dinamicului*, care ar avea în vedere propozițiile interogative. Aceasta pentru că propozițiile interogative exprimă judecăți *dinamice*, spre deosebire de judecățile *statice* de care se ocupă logica tradițională. Cercetarea judecăților dinamice reprezintă un întreg domeniu al logicii, denumit de Speranția „problematologie formală“. În concepția sa „întrebarea“ sau „problema“ nu este, în ultimă analiză, decât o treaptă mai mult sau mai puțin avansată a atenției: „Orice act de atenție implică sau conține, cel puțin în starea embrionară, punerea unei probleme... Oricare exemplu de împrejurare, care ne trezește atenția și ne-o atrage într-o anumită direcție, constituie totodată un exemplu de problemă sau de întrebare pe care și-o pune mintea. Nu privești și nu ascuți cu atenție decât când vrei să vezi sau să auzi ceva, când vrei, pe o cale sau cealaltă, să afli ceva, deci când (discursiv sau nu) ți-ai pus o «întrebare»“<sup>18</sup>. Ființa conștientă pune întrebări și elaborează răspunsuri, realizând astfel un continuu flux de evaluări. A evalua un element de conștiință înseamnă a indica alegerea, direcția și limitele sau condițiile unei acțiuni *eventuale*. „Cel ce acordă principia unui continut de conștiință o valoare superioară față cu alte continuturi ~~astora~~ prin aceasta care va fi calea concretă pe care o va urma atunci când va fi pus în fața unor exigențe de acțiune. Cu alte cuvinte: orice evaluare implică adoptarea unei norme de acțiune. O valoare e, sub acest raport, schița și fundamentul unei atitudini normative, e o normă în stare embrionară, iar *circulația socială a valorilor e circulația modurilor posibile de normare a activității*“<sup>19</sup>.

Cercetarea sociologică, așa cum o vede gânditorul român, ar urma să se ocupe de dinamica socială, respectiv de „goana după valori“ și de statica socială, respectiv de analiza diversității grupurilor sociale, a instituțiilor sociale și a persoanelor. Este important însă să nu se scape din vedere nici un moment faptul că studiul societății nu se reduce la

<sup>18</sup> Eugeniu Speranția, *Resorturile psihologice ale evoluției umane*, pp. 117—119.

<sup>19</sup> Eugeniu Speranția, *Introducere în sociologie*, II, p. 173.

descriere și măsurători cantitative, ci implică și o analiză calitativă a *modurilor* și a *gradelor* de socialitate, precum și investigarea capacității de a *deveni* social. În această ordine de idei, sociologia trebuie să se intereseze nu atât de individ (de care se ocupă în primul rând statistica) cât de personalitatea umană. „Fără să fie ea însăși obiect de studiu, personalitatea contează aici ca un produs al seriilor de interacțiuni pe care le-a trăit și ca un determinant al interacțiunilor viitoare. Dimpotrivă, individul material și biologic nu contează pentru sociologie decât ca suport al conștiinței. Conștiința individuală împreună cu altele ca ea formează valorilor un *cadru*, adică un *teren* în care germinează, evoluează și se propagă valorile”<sup>20</sup>. Personalitatea este definită aici ca o exigență a spiritualului, deci cerându-se înțeleasă în lumina acțiunii întoarcerii conștiinței asupra sa însăși. El, ca spirit, este centru evaluator și criteriu al tuturor valorilor. Prin urmare orice act spiritual este un act de evaluare. Trăind, efectuându-și *actele*, spiritul lansează neîncetat și implicit, aprecieri și evaluări despre tot ce-i devine obiect. Însuși actul de atenție implică decretarea unei aprecieri, a unei evaluări. Totodată, criteriul ultim al evaluărilor este tot spiritul prin chiar exigențele lui firești — nevoie de unitate armonică și cea de consecvență logică. Tot ceea ce evaluăm este pus pe cântarul spiritualității noastre. Orice valoare nu e decât conformitate (absolută sau relativă) cu exigențele spiritului. Spiritul e judecătorul și în el însuși stau criteriile judecății. Așadar, este evident că spiritul este el însuși o valoare, anume o *valoare progresivă*. „Aceasta poate s-o constate oricine în sine însuși: e pretenția și ambiția oricărui «eu»: aceea de a-și afirma valoarea și de a exista ca valoare, dar niciodată ca valoare în descreștere. De această pretenție e legată însăși voința fiecăruia de a fi și de a-și continua existența. Dimpotrivă, desconsiderarea de sine însuși, integrală și definitivă, poate constitui cel mai grav și iremediabil temei al «voinței de dispariție», al «sinuciderii»”<sup>21</sup>. În cele din urmă se poate spune că umanul în om se afirmă exclusiv prin activitatea spiritului, iar lumea lucrurilor omenești se clădește și se dezvoltă numai purtând pecetea activității spiritului. Socialul, ca realitate umană, nu face excepție și, de aceea, el se cere privit ca mediu axiologic. El constituie spațiul valorilor circulante.

Desigur, Speranția nu ignoră realitatea bio-antropologică concretă a indivizilor și a grupurilor din care aceștia fac parte, luând în considerare acțiunea multiplu diversificată a acestui factor, dar va insista cu deosebire pe acțiunea *factorului ideal* (sau axiologic) ca producător al sinergiei spirituale. El consideră că determinismul social este prin excelență teleologic, având drept suport acțiunea individului. Conținuturile circulante care determină direct comportamentul, cu toate consecințele lui concrete, cu toată acumularea de conținuturi mintale și cu toate transformările mediului ambiant reprezintă finalitățile. Ele constituie adevăratele  *motive* de acțiune care, la rândul lor, pot fi obiecte de *apreciere*,

<sup>20</sup> Eugeniu Speranția, *Fenomenul social*, pp. 41—42.

<sup>21</sup> Eugeniu Speranția, *Introducere în filosofia dreptului*, Sibiu, 1944, p. 298.

deci pot fi considerate ca valori și, ca atare, pot exercita o acțiune coezivă asupra spiritelor.

Omul este deci prin definiție *homo aestimans*, valorile avându-și originea în pulsunile psihismului nostru, întrucât acesta tinde la reglarea activității, pentru a se perfecționa apoi într-o activitate de reflexie și autoreglare. Viața conștientă nu este altceva decât *autoreflexia* și *autoguvernarea*, spiritualitatea exprimând tocmai voința de valoare a eului nostru. Dacă viața în toate formele ei cuprinde o cerință de convergență și unitate, această unitate — precizează Sperantia — nu se înfăptuiește decât în și prin conștiință, iar prin spiritualitate conștiința obține privilegiul unei unități continue, adică identitatea cu sine însăși de-a lungul timpului. Viața socială este reglată, la rândul ei, de valori spirituale, așa încât o societate, evaluând, produce implicit ierarhii. Dar orice societate, evaluând și ierarhizând valori și acțiuni, ierarhizează în primul rând și în mod necesar persoane. Iar persoanele accentuate valoric formează elita, care prin acțiunile ei produce seriile de diferențieri sociale. Prin caracteristicile sale funcționale elita reprezintă centrul de creație și emisie a valorilor circulante, principala forță de coeziune a unui grup și factorul determinant al modurilor de comportament prin care se diferențiază între ele grupurile sociale: Ea se distinge prin aceea că manifestă preferință pentru preocupările spirituale, cărora le subordonează toate celelalte tipuri de valori, prin încrederea în spiritualitate (în preeminența spiritului) și în propriile puteri spirituale. Pe această linie Sperantia a dorit să demonstreze că doar prin activitatea sa spirituală omul înfăptuiește adevărata sa istorie. „Omul e singura ființă care are istorie în adevăratul sens al cuvântului. Istoria e conștiința trecutului și propagarea conținutului spiritual al generațiilor pe deasupra veacurilor. Și tocmai pentru că e capabil de această propagare, și pentru că este conștient de trecutul său, tocmai de aceea omul și trăiește ca ființă istorică, înfăptuind realități, creând istoria”<sup>22</sup>. Faptele și conținuturile sociale devin prin urmare istorice numai în măsura în care ele poartă pecetea regularităților spiritului nostru. Și numai în această măsură învățămintele istoriei prezintă vreo însemnătate pentru noi și sunt capabile să ne influențeze în continuare acțiunile.

---

<sup>22</sup> Eugeniu Sperantia, *Spiritualismul istoric*, Tip. Diecezană. Oradea, 1933, pp. 13—14.



## MODELUL FIINȚEI ÎN ONTOLOGIA LUI CONSTANTIN NOICA

ION HIRGHIDUȘ

**ABSTRACT.** — The model of the Being in Constantin Noica's Ontology. In the classical acceptation metaphysics represents a Book of the Being in which we permanently rediscover ourselves. In the European — and even other — spiritual moulds the Being is by definition trinitarian, conceived as a logical triangle consisting of Individuality (I) — Determinants (D) — and Generality (G). This is how Plato, Aristotle, Kant, Hegel and later on Heidegger and Noica conceived it. The same meaning is shared by the Christian Trinity. Of all philosophers Constantin Noica created an ontological model of the Being which could be expressed by the formula: „the closing which opens itself“. This model includes three main stages:

— the initial holomer — where nothing happens, when the Being is non-Being and plenitude is void, when I is one and the same with G —, which undergoes a „crisis“ through alterity. As a philosophical category, alterity will give birth to the world, marking the transition from Oneness to Multiplicity.

— the world of Logic — which in the European spirituality is of Aristotelian origin — is a world of syllogisms, where the terms of the Being (I-D-G) have apparently a separate, but actually a common destiny, coexisting in one entity (different from the monadic type), which leads towards the Being. This may happen by overcoming the syllogism and the setting up of the synaethism. In this universe of Logic man must discover the creative maladies of the spirit which are Ontological frailties.

— the New Holomer — where the *criterion of the Being* is prominent, where we have the conciliation of I and G.

The new holomer begins with a new logic, the logic of Hermes, and undergoes a fundamental process, which can become the basic formula for philosophy; the *growing into Being*.

Ceva din ceea ce spune omul se așterne peste veacuri, rostit în toate momentele de regăsire spirituală. Ce poate fi mai dătător de speranță decât credința omului în dăinuire, într-o anume permanentă a gândului? Omul este singurul care poate obliga timpul să-l conțină, făcându-l pe acesta să fie uman. „Nu m-ai fi căutat, dacă nu m-ai fi găsit“, a spus cândva omul și timpul pare să o repete mereu. A căuta fără odihnă *ceea ce este ascuns* — iată sensul spiritului —, a nu te mulțumi niciodată cu ceea ce este înșelător. Dar noi avem puține certitudini: printre acestea — de la Descartes încoace — *cea a existenței propriului eu gânditor*. O altă certitudine este *cea a permanenței căutării*, pentru că în neodihnă este omul. Drumul vieții este cel al căutării și regăsirii perpetue, așa cum drumul morții este cel al uitării și al pierderii.

Dintre toate, pe care omul caută să și le reamintească sieși, Ființa este de ultimă instanță, pentru că prin ea se reamintește nu trecutul, ci viitorul. Singurul mit care pare să fie etern este cel al ființei, întrucât

nici o știință nu poate spune: „iată ființa“. Trăim în miezul unei iluzii atunci când descriem ființa, pentru că aceasta se aseamănă cu *Maya* și oricâte văluri am rupe, nu putem decât să cădem într-un infinit rău. Nici nu putem să nu o căutăm însă, pentru că suntem participări la ființă.

Întreaga gândire umană, de la mitosofie și până la cibernetică, a căutat ființa, chiar dacă nu a numit-o direct. Dintre toate căutările, cea metafizică este de cea mai înaltă speranță. Spre deosebire de știință, metafizica poate evita *infinitul rău*. În ea este speranța refacerii unității rațiunii și regăsirea drumului care părea să fie pe veci pierdut. Științele, care par să fi uitat de unde au plecat, luându-și o prea mare autonomie, au preluat ideile metafizicii, atunci când vorbesc de o *realitate ultimă*. Fizica a devenit atât de „liberală“, încât este necesară reconsiderarea conceptelor acesteia, așa cum s-a și făcut cu o mare parte din ele<sup>1</sup>. La rândul său, metafizica, deși și-a păstrat problematica, s-a îmbogățit în aspectele ei fundamentale. Este de menționat concepția probabilistă a unor cercetători care reiau problemele metafizicii, începând cu Aristotel, pentru a o scoate pe aceasta dintr-o posibilă ratare<sup>2</sup>.

Încercările de a căuta ființa, în gândirea europeană, încep cu presocraticii și, prin Heidegger, se reîntorc din nou la aceștia. Ființa, pe noi — făpturi ale umilinței —, ne caută și ne găsește, de vreme ce suntem participări la ea. Și noi o căutăm în locuri din ce în ce mai umbrite și mai ascunse.

Toate filosofiile și religiile caută o *apropiere a ființei*, o luare în stăpânire a acesteia, pentru că numai printr-o astfel de iluzie gândirea își află un temei. Dar cum poți să stăpânești ființa când *tu nu ești ființa*? O întrebare care va fi miezul unui viitor scepticism și, poate, un nou drum în hățișuri. *Apropierea ființei* se poate face numai printr-un model de cea mai înaltă speculație. Întâlnim modele ale ființei începând cu mitologiile arhaice. Acestea le putem numi *modele concrete*, spre deosebire de *modelele abstracte*, a căror istorie începe o dată cu conturarea gândirii de tip mediteranean. Numai printr-o incursiune în istoria acestor modele se poate reconstitui problema ființei.

#### A) Modelele concrete

Aceste modele sunt *arhetipurile* și ele se constituie înaintea gândirii speculative (filosofice). Cel puțin în două sensuri trebuie să înțelegem termenul de arhetip:

I. *În filosofia platoniciară*, arhetipul are sensul de *model primitiv*. Toate ființele și lucrurile sunt copiile unor modele arhetipale cerești. *Omul arhetipal* este un erou civilizator (Adam dă nume animalelor, plantelor, lucrurilor).

II. *În psihanaliză* — înțelesul de imagine arhaică, aparținătoare unui „tezaur comun“.

<sup>1</sup> N. Bohr, *Convorbiri cu Einstein asupra problemelor epistemologice din fizica atomică*, în *Fizica atomică și cunoașterea umană*, București, Editura Științifică, 1969, p. 47—89; A. Einstein, *Evoluția fizicii*, București, Editura tehnică, 1957; M. Born, *Fizica și metafizica*, în *Fizica în concepția generației mele*, București, Editura științifică, 1969.

<sup>2</sup> Patrik Suppes, *Metafizica probabilistă*, Humanitas, 1990.

Specific *modelelor concrete* este faptul că de cele mai multe ori *ființa este căutată de om*. Această căutare poate să realizeze *ființa* sau poate să devină dramatică. Așa se întâmplă cu prințul Siddhartha care devine Buddha, adică *Ființă Supremă* (ființa în genere), „Ființă menită Trezirii“. Marea plecare spre ființă este și marea renunțare la lume (la contingent), care duce la *trezire*.<sup>3</sup> Este acesta drumul de la sacrificiul cosmic la suprema identitate: *Atman — Brahman*, identitate care implică experiența „luminii interioare“.<sup>4</sup> Ar putea fi această „lumină interioară“ o meditație asupra ființei care ar putea scoate gândirea indiană de sub formula condamabilă: *protofilosofie*.

Un imn, dedicat lui Amon-Re, conservat în prezent la muzeul din Leyda, scris pe papyrus în vremea lui Ramses al II-lea, spune: „Trei sunt toți zeii: Amon, Re și Ptah. Ei nu au seamăn. Numele *lui* este ascuns în chip de Amon, chipul *lui* este cel al lui Re, trupul *lui* este cel al lui Ptah“.<sup>5</sup> Avem aici o ființă solară care are nume și trup, contrară legilor regatului vieții, care deservește regatul morții. Există aici o lege a lumii, gata să depășască spiritul sumbru egiptean tocmai prin *adunarea către ființă*, chiar dacă sub forma unei mitologii eterogene. Același gând ne duce la unul din poemele vechi chineze, unde adunarea către ființă se face prin cele patru spirite ale lumii, mai concrete decât în orice altă cultură, întrucât ele sunt spiritele celor patru puncte cardinale ale pământului: *testoasa* — nordul; *phoenixul* — sudul; *dragonul* — răsăritul; ; *tigrul* — apusul. Pare ca totul în lumea chineză arhaică să decurgă spre materialism, unde există cel mai puțin ființa.

Parcă nicăieri nu există atâta dramatism în căutarea de ființă ca în cultura sumeriană. Mitul lui U-anna (Oannes) — un straniu personaj ihticmorf, identificat cu zeul *Ea* sau cu *Adapa*, cunoscut dintr-o transcriere de istoric grec Alexandros Polyhistor, după *Babyloniaca*, opera pierdută a sacerdotului babilonian helenizat Berossos, și citită în această versiune de episcopul creștin Eusebius din Cesarea — spune și el suficient despre drumul care nu duce la ființă, în cel mai bun caz despre o simplă manifestare a acesteia<sup>6</sup>. O neîncredere pare să ne cuprindă atunci când citim *Listele de regi mitici* din Sumer, întocmite după textele cuneiforme, găsite la Larsa și Nippur<sup>7</sup>.

Nu *timpul istoric* imprecis — care nu este întodeauna cel mai bun timp al ființei — ne poate înspăimânta, ci eșecul omului de a păstra ceea ce a găsit. Contrar lui Heidegger, aici omul pare să nu fie vrednic de a păzi (a păstori) ființa. Poemul fragmentar al lui Ghilgameș — stăpân în Kullab și aparținător primei dinastii din Uruk — este poemul „des-

<sup>3</sup> Mircea Eliade, *Istoria ideilor și credințelor religioase*, vol. II, București, Editura științifică, 1966, p. 73—91.

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Istoria ideilor și credințelor religioase*, vol. I, București, 1991, p. 226—246.

<sup>5</sup> Claire Lalouette, *Civilizația Egiptului antic*, Editura Meridiane, București, 1987, p. 146.

<sup>6</sup> Victor Kernbach, *Mituri esențiale*, București, 1978, p. 219.

<sup>7</sup> Constantin Daniel, *Civilizația sumeriană*, Editura sport-turism, București, 1983, p. 261—264.

pre cel care a văzut totul...“, despre cel care a căutat eternitatea fiinţei, dar n-a fost vrednic — datorită slăbiciunii umane — să o păstreze, întorcându-se la *blestemul limitei*, la o experienţă săracă a cunoaşterii.

Modelele concrete sunt aproape toate modele religioase — cu cele două experienţe majore: politeism şi monoteism. Orice religie înfăţişează fiinţa supremă printr-un experiment uman. Divinitatea nu are sens în afara omului, care e făcut să o contemple. *Omul religios* găndeşte fiinţa supremă (divină) prin sine.

### B) Modelele abstracte

Elaborarea unor modele abstracte este meritul filosofiei europene. Numai prin aceste modele are sens metafizica occidentală, dar aceste modele n-ar fi putut exista fără pre existenţa *arhetipurilor* (modelelor concrete), însăşi gândirea greacă fiind coborâtoare din cea orientală. Vom lua în considerare *modelele ontologice*, întrucât în afara ontologiei orice discuţie despre fiinţă este săracită.

Caracteristica fundamentală a modelelor fiinţei este starea ei trinitară. *Tridimensionalitatea* reprezintă o realitate mult mai largă, asupra căreia nu ne putem opri decât sumar. Întâlnim încă în mitologia indiană acest chip al trinităţii (Indra — Shiva — Vişnu). Întreaga cultură de tip creştin se află sub semnul trinităţii. Întreaga viziune ştiinţifică europeană, până în secolul XX, s-a aflat sub semnul tridimensionalului, ca fiind o realitate absolută. Spre deosebire de religia creştină — care are ca dogmă fundamentală Sfânta Treime —, ştiinţa pare să caute un sens mai adânc al Existenţei, întrucât prin naşterea logicilor polivalente şi a ştiinţelor neclasice a lărgit posibilitatea de cunoaştere.

Înţelegând metafizica în sens aristotelic — ca filosofie primă, deci ca ontologie — problema trinitară a fiinţei nu poate fi înţeleasă în afara relaţiei *Unu* şi *Multiplu*. Într-un fragment, atribuit lui Anaxagoras, se vorbeşte despre *naştere* şi *pieire*, care sunt, în fond, problema genezei<sup>8</sup>. Apariţia lumii (lumiilor) este o victorie asupra *Unu*-lui, o victorie a *Vieţii* asupra *Haosului*, a logicului asupra pre-logicului.

În ceea ce îl priveşte pe Constantin Noica, el pleacă de la dualitatea metafizică fundamentală, de caracter formal, cum este *identitatea* şi *alteritatea*, subliniind că nici problema repetiţiei, nici cea a individualităţii nu se pun pentru *Unu*, iar în clipa când s-ar pune el s-ar degrada în *Unitate*, iar *Unitatea* ar ajunge la *Multiplu*<sup>9</sup>. Orice *Unu* este „un ocean liber al absolutului“, cum spune Schelling, şi este intangibil în viziunea unei metafizici monoteiste. Diferenţa dintre *Unu* şi *Unitate* este aceea că dacă *Unu* este irepetabil, singular, *Unitatea*, prin repetiţie, ajunge la *Multiplu*, adică *Unitatea* joacă rolul termenului mediu din logica formală. Dintre cele cinci moduri de a concepe relaţia dintre *Unu* şi *Multiplu*, trei sunt considerate de Constantin Noica tipuri pure:

<sup>8</sup> Anaxagoras, *Despre Natură*, în *Izvoare de filosofie*, vol. II, 1943, p. 101.

<sup>9</sup> Constantin Noica, *Unu şi Multiplu*, în *Izvoare de filosofie*, vol. I, 1942, p. 235—241.



*Unu în Multiplu, Unu și Multiplu, Unu Multiplu.* Cele trei tipuri de a concepe Unu și Multiplu indică trei moduri de a face metafizică.

*Tipul prim — Unu în Multiplu* —, în care Natura și Multiplul ei sunt trup al Unu-lui, îl regăsim la misticii creștini, la misticii germani ai naturii, la Heimsoeth, la Meister Eckehardt, la Cusanus (unde Dumnezeu este pluralul fără să fie pluralitate), la Schelling (care arată că fiecare corp al lumii reprezintă în sine întregul univers).

*Al doilea tip de metafizică* este dat de *Unu și Multiplu* și apare la antici, începând cu Parmenide și eleați. În „Parmenidele“ lui Platon, Unu și Multiplu își găsesc o ilustrare sugestivă. Platon discută distinct pe Unu și Multiplu, arătând ce se întâmplă pentru fiecare în cele două cazuri mari: dacă Unu este — dacă Unu nu este<sup>10</sup>.

*Al treilea tip de metafizică* este dat de modelul *Unu Multiplu*, apărând ca o nouă metafizică. Aceasta are foloasele idealismului pentru că înțelege coexistența Unu-lui și Multiplu-lui, în așa fel încât să nu ducă la o independență a lor; pe de altă parte — are foloasele raționalismului, pentru că Unu și Multiplu sunt totuși în deosebire. „Fără să aibă, poate un nume de școală în istoria filosofiei, ea e viziunea metafizică de cea mai tulburătoare adâncime — de aceea și rară — căci ajunge la granița ființei cu neființa și la întâlnirea dintre rațiune și dogmă“<sup>11</sup>. Tema creștină a Trinității este un exemplu de *Unu Multiplu*, ca și viziunea lui Augustin din *De magistro*.

Pentru orice geneză a fost nevoie de desființarea aureolei Unu-lui, iar fără aceasta n-ar fi fost posibilă lumea cu nesfârșitele ei variante. Trecerea Unu-lui în Unitate nu poate fi urmărită decât printr-un proces de degradare, realizat, după Constantin Noica, prin *repetiție*. Cum se ajunge la formele degradate ale Unu-lui nu reiese clar din textele filosofului român, dar posibilitate aceasta nu poate fi dată decât de faptul că Unu este și el un măr care conține un vierme ce-l roade în interioritatea sa: acest vierme este *alteritatea*, opusă *identității*<sup>12</sup>. Identitatea este faptul de a rămâne același în schimbare, dar *starea de identitate* este mai adânc durabilă decât „stările“ obișnuite. Identitatea nu este una de tipul  $A=A$  (identitate moartă), pentru că un lucru *nu are* identitate, ci *își păstrează* identitatea, aceasta născându-se din împletirea stării cu mișcarea. Materia nu se oprește la starea de consistență pe care a atins-o și scoate lucrurile din identitatea în care singură le așezase. Va avea loc un triumf al alterității asupra identității. Acest triumf este sugerat de înlănțuirea logică a categoriilor, analizată de Noica profund în *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, unde se discută categoriile lui Aristotel, Platon și Kant.

Numai după ce am înțeles relația dintru Unu și Multiplu, numai după ce am înțeles rolul *alterității* în apariția lumilor, numai atunci putem discuta cu adevărat despre Ființă. Ce este *ființa ca ființă* în afara

<sup>10</sup> Platon, *Parmenide*, în *Opere*, VI, București, 1989, p. 83—138.

<sup>11</sup> Constantin Noica, *Izvoare de filosofie*, vol. I, p. 240.

<sup>12</sup> Constantin Noica, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, București, Editura științifică, 1969, p. 19—27.

ființelor individuale? Fără existența celor din urmă, cunoașterea nu ar fi posibilă, nu ar fi posibil omul și experiența lui, nu ar fi posibilă viața cu infinitele ei forme. Și totuși în orice *ființă individuală* se naște dorul de *ființa în genere*. Inșul caută omul în genere, așa cum orice formă de existență caută *existența în genere*. Pentru om, ca ființă conștientă, căutarea ființei este dominată de *plenitudine* și de *profundul sentiment al morții*. Undeva granița gnoseologică dintre ființă și neființă se estompează, până la dispariție, și numai acolo avem dreptul să *vedem* eternitatea. Totul este: cum vedem eternitatea Ființei, a celei care este permanent (identitate absolută) și, în același timp, în nimic individual nu este întreagă?

Constantin Noica se încadrează într-o tradiție raționalistă în ceea ce privește elaborarea modelului ființei. Modelul său este *un model logico-ontologic*, pe care putem să-l înțelegem numai dacă ne însușim bine această tradiție. Deși tradiția are, de cele mai multe ori, conotații conservatoare, aici ea este suportul schimbărilor necesare din câmpul gândirii filosofice. Pentru a înțelege noutatea și viabilitatea *modelului ființei*, elaborat de Constantin Noica, este necesară o scurtă incursiune chiar în această tradiție raționalistă.

*În primul rând*, trebuie să luăm în considerare pe Aristotel, adevăratul creator al metafizicii, de care Noica se detașează în repetate rânduri, fiind mai apropiat de Platon. Știm că aristotelismul a fost dominant în gândirea europeană peste două mii de ani. O astfel de dăinuire quasitotală a dus la întărirea *sofismului autorității*, divulgat de Aristotel însuși. La întrebarea: ce înțelegea Aristotel prin ființă și care este modelul propus de el? — nu putem da un răspuns precis. În primul rând, termenul „Ființă“ pentru Aristotel este echivoc, spunându-se în mai multe feluri. Ambiguitatea decurge din faptul că Aristotel, în desemnarea ființei, pleacă de la limbajul obișnuit, fapt care-l duce la mai multe sensuri ale ființei: „Ceea ce se numește propriu-zis Ființă se ia în mai multe sensuri, dintre care unul este *Ființa prin accident*, altul *Ființa ca ceva adevărat prin opoziție cu Neființa*, considerată ca egală cu falsul“<sup>13</sup>.

Întreaga lucrare *Metafizica* este o *Carte a Ființei*, chiar dacă există aici și anumite vicii de fond și de formă. Cea mai importantă *Carte a Metafizicii*, în care este tratată Ființa, este *Cartea IV*. Problema centrală a acestei cărți este de a determina și de a defini *Ființa ca fiind*. Aristotel are aici o *concepție ontologică* a filosofiei, dar în alte părți (cărțile VI; XI; XII) suntem în prezența unui punct de vedere teologic, Ființa devenind chiar Individul prin excelență, transcendența, Dumnezeu, desemnând substanțe non-sesibile. Punctul de vedere exprimat în *Cartea IV* — reprezintă ultimul stadiu al evoluției gândirii lui Aristotel care, la început, aderent la platonism și la teologia din *Timaios*, se eliberează de sub influența cercetărilor de ordin experimental și substituie ontologia teologiei.

<sup>13</sup> Aristotel, *Metafizica*, VI(E), 2, 1026 a, București, 1965, p. 210.

Aristotel a dat multe înțelesuri *Ființei*: *ființa în sens obișnuit*; *ființa categoriilor* (substanța, cantitatea, calitatea, locul, timpul etc.); *ființa identică cu adevărul* etc., dar întrebarea care se pune și de care depinde întregul edificiu aristotelic este de a ști ce este *Ființa ca fiind*. Este ea un universal sau un individual? Ce raporturi poate întreține cu realul, compus din ființe individuale? În Cartea VII, Aristotel spune că *Ființa este substanța*, pentru că aceasta (substanța) ne face să cunoaștem lucrurile; și ea nu este nici genul, nici materia, nici universalul, nici individualul, ci *quiditatea*, adică *substanța formală*. În mod paradoxal, Aristotel se va apropia de Platon prin conceperea unei *gândiri pure*, care este *substanța supra-sensibilă* cu caracter spiritual, un principiu transcendent și lipsit de întindere, *Ființa ca ființă* sau Dumnezeu însuși (la Platon — Ideea Ideilor; la Hegel — Ideea Absolută). Principala obiecție adusă lui Aristotel este că în limbajul ontologiei, ființa are un singur sens.

*Modelul ființei* la Aristotel, ca și la Platon, este unul *piramidal*, având o bază sensibilă și un vârf supra-sensibil. Principala carență a acestui model, înțeles ca procedeu arhetipal, este că se poate închipei existența de sine stătătoare a vârfului piramidei, cu toate că *timpul ființei*, aici, este unul de ordin istoric.

În al doilea rând, tradiția medievală este, în mare parte, speculație teologică. Și aici avem de a face cu un model piramidal, dar ființa apare, de cele mai multe ori, separată în sine, întrucât a contempla *Ființa Supremă* nu este la îndemâna oricui. Este importantă relația dintre Teologie și Mistică, așa cum apare ea în principalele forme ale creștinismului, după secolul XI. În tradiția apuseană a creștinismului se ajunge chiar la o opoziție între Teologie și Mistică, iar prin poziția lui Bergson la deosebirea „religiei statice“ a Bisericii de „religia dinamică“ a misticilor (care se vrea o religie personală și innoitoare). Așa cum afirmă Vladimir Lossky: „În tradiție răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincție netă între Mistică și Teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeiești și între dogma afirmată de Biserică“<sup>14</sup>. Cele două tradiții creștine — apuseană și răsăriteană — deși au rădăcini comune, sunt două modalități de a concepe Ființa Supremă. Dar, indiferent cum este concepută această Ființă, *Treimea* apare ca un element de stabilitate, chiar dacă explicațiile teologice au în ele o insuficiență în exprimarea relației dintre Unu și Multiplu. Neputința teologiei rezultă din atitudinea sa dogmatică. Pentru teologii creștini, *Treimea* există dintru început, Dumnezeu fiind deasupra Unu-lui și Multiplu-lui, adică monada supremă care, prin revelație, ajunge la subiecții gânditori. În acest sens, mitul ființei creștine rămâne un mit și atât. Modelul ființei apare aici static și dogmatic, departe de cum ar spune Heraclit: că Ființa este un Unu neîncetat diferit întru sine.

În al treilea rând — trebuie să luăm în considerare filosofia clasică germană, întrucât aici găsim un model al ființei, specific acestei gân-

<sup>14</sup> Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de răsărit*, Editura Anastasia, 1993, p. 36.

diri. Imm. Kant este acela care va contesta metafizica tradițională, ale cărei probleme fundamentale erau: Dumnezeu, libertate și nemurire, care proceda dogmatic. O astfel de contestare înseamnă pentru noi o nerecunoaștere a ființei, așa cum o „văzuseră“ atâția gânditori dinaintea de Kant. Mai bine zis: punerea sub semnul întrebării a metafizicii clasice, dar nu negarea, în definitiv, a metafizicii, care are valoare pentru Kant numai dacă este critică. Cu Hegel avem cel mai consistent model al ființei. La el, triada devine o lege fundamentală. Dacă la Kant avem de a face cu un model fix, dictat de legile gândirii, la Hegel dialectica este miezul. *Doctrina ființei*, la Hegel, reprezintă una din părțile logicii sale, alături de *doctrina esenței* (fundamentului) și doctrina conceptului (scop). Logica lui Hegel este o logică a devinirii triadice a Ideii, „prin care se creează concepte din ce în ce mai determinate“<sup>15</sup>. Inceputul este, pentru Hegel, existența pură (ființa). Ființa trece, în procesul dialectic: Teză — Antiteză, în mod succesiv, prin diverse determinări dependente reciproc: — *Calitatea* — ca mod determinat; — *Cantitatea* — ca mod determinat, suprimat și conservat; — *Măsura* — ca o cantitate determinată calitativ. Ființa are ca determinare interioară *calitatea*, ca determinare exterioară *cantitatea* și — ca mișcare dialectică biunivocă între cantitate și calitate — *măsura* („cantitate calitativă“). *Este important că măsura duce la nemăsurat? Dar Hegel caută adevărul Ființei care este esența*. Esența este și ea triadică: Reflectare — Fenomen — Realitate. Teoria conceptului este dezvoltată și ea tot printr-o triadă dialectică: Conceptul subiectiv — Conceptul obiectiv — Conceptul absolut (Idea). Logica lui Hegel este drumul dialectic de la *Ființa pură* — la *Idea absolută*. Peste tot avem înstăpânită *triada*. Singurul loc în care triumphiul logic nu este respectat este teoria judecării.

Poate că la nici un alt gânditor, ca la Hegel, nu apare dramatismul ființei într-o așa amplexare, supus unei tensiuni esențiale. Pentru Hegel, ființa este *inceputul*: acolo unde principiul identității este suveran absolut: „Ființa pură constituie inceputul, deoarece ea este deopotrivă, atât gând pur, cât și mijlocit nedeterminat și simplu, inceputul prim nu poate fi ceva mijlocit și mai deosebit determinat“<sup>16</sup>. Ființa poate fi determinată ca  $EU = EU$ , ca *indiferență absolută* sau ca *identitate*. Și ne spune Hegel că: dacă ființa este enunțată ca predicat al Absolutului, se ajunge la prima definiție a acesteia:

— „Absolutul este Ființa“.

Aici s-au oprit eleații, cât și cei care au găsit în determinările logice ale ființei definițiile metafizice ale lui Dumnezeu, teza că acesta este suma tuturor realităților. Dar dacă la eleați: *numai ființa este*, iar *ne-ființa nu este* (vezi Parmenide), la Hegel — ființa pură este tot una cu Neantul și cu Absolutul: „Ființa ca atare nu e ceva stabil și ultim, ci, mai degrabă, ca fiind dialectică, ea se transformă în opusul ei, care,

<sup>15</sup> Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura didactică și pedagogică, București, 1975, p. 677.

<sup>16</sup> Hegel, *Logica*, București, 1962, p. 171.

luat tot în mod nemijlocit, este nimicul<sup>17</sup>. Această *ființă pură* este însă *abstracție pură*, deci modelul cel mai sărac — datorită unei lipse totale a determinațiilor. Așa cum Absolutul este Ființa, el este și neantul (nimicul), el este și lucrul în sine al lui Kant, este și Dumnezeu care poate deveni negativitate (în budism, nimicul poate deveni scop ultim).

Deosebirea dintre Ființă și Neființă este numai una intenționată, întrucât nici Ființa, nici Nimicul nu posedă determinații, adică ambele sunt golul absolut. Hegel nu va rămâne la acest gol absolut, întrucât el pune ființa sub semnul devenirii. Devenirea este la el o unitate a ființei și nimicului: „Devenirea, ca primă determinare concretă a gândirii, este, în același timp, prima ei determinare adevărată<sup>18</sup>. Odată găsită prima determinare, sistemul lui Hegel decurge de la sine, ca o reacție naturală în lanț. Putem înțelege acum formula: — *ființa nu este, ci devine*. Drumul ființei este unul logic, în care apar tot mai multe determinații, odată cu lărgirea ființei, cu îmbogățirea ei. Orice determinare nouă apare prin *negație*, prin *alteritate*. Drumul ființei este unul al „facerii“, pentru că ea este lumea care devine.

Au existat numeroase discuții asupra dialecticii lui Hegel, care fac obiectul unei anumite critici filosofice. După Constantin Noica, „... sub numele de dialectică, Hegel face de fapt ontologie<sup>19</sup>. Modelul lui Hegel, care depășește modelul logic: Teză — Antiteză — Sinteză (menționat rar de Hegel), este un model ontologic: General — Determinații — Individual. Acest model, după părerea noastră, este un *model natural*, adică deși este o construcție, el depășește limitele unui artificiu. Constantin Noica aduce două obiecții acestui model:

1. Modelul lui Hegel este desfășurat (sau în desfășurare) — fapt care-i slăbește caracterul ontologic, devenind unul dialectic-istoric, în loc ca termenii ontologici să apară înfășurați în structura lor și să dea modelul arhetipal, care n-ar fi împlinit pretutindeni în desfășurarea hegeliană;

2. În desfășurarea modelului este pusă în joc o singură modalitate posibilă: cea de la *G* prin *D* la *I*, pe când trebuie vorbit de trei desfășurări dialectice, la fel de active în gândirea filosofică: — *cea platoniciană*: de la *I* prin *D* la *G*; — *cea hegeliană*: de la *G* prin *D* la *I*, — *dialectica nouă*: prin *D* la *I* și *G*.

În al patrulea rând — trebuie să-l luăm în considerare, ca unul dintre cei mai profunzi gânditori, pe Heidegger, pentru care problema ființei este constantă. Încă din 1907, Heidegger este influențat de lucrarea lui Brentano, *Despre multipla semnificație a existentului la Aristotel*, apoi de lucrările lui Husserl<sup>20</sup>. Nemulțumit de interpretările anterioare, care erau mai mult preocupate de exactitate, Heidegger are marele merit de a găsi o interpretare mai vie a textelor Stagiritului

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 173—174.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>19</sup> Constantin Noica, *Devenirea intru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 259.

<sup>20</sup> Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 167—168.

(prin cursurile ținute la Marburg și Freiburg). Pentru Heidegger, *Fizica* lui Aristotel este cea mai importantă carte a metafizicii occidentale: „... de fapt nu are sens să spui că *Fizica* precede *Metafizica*, de vreme ce metafizica este tot atât de mult „fizică“, pe cât de mult este fizica „metafizică“<sup>21</sup>. Cu Heidegger, „Cartea Ființei“ aristotelice se îmbogățește cu noi înțelesuri. Aceste înțelesuri heideggeriene au dus, în cele din urmă, la *Sein und Zeit* și la alte lucrări. Întreaga gândire heideggeriană este construită pe relația dintre *Sein* — *Seiendes* — *Dasein*. *Modelul ființei*, prezentat de filosoful german Heidegger, este un *model poetetic*, o analiză existențial-ontologică, prin care se extrag caracteristicile de ființă ale *Dasein*-ului (faptul — de — a — fi — în — lume; faptul — de — a — fi — laolaltă — cu...; înțelegerea; libertatea; proiectul; grija; faptul — de — a — fi — întru — moarte etc.). Ontologia, „știința ființei“, devine cu puțință numai *prin om ca ființare exemplară* (*Dasein*), întrucât numai acesta este întrebător — de — ființă; înțelegător — de — ființă; rostitor — de — ființă. Drumul către *Sein* trece prin *Dasein*, omul fiind „locul“<sup>22</sup>. Omul este, după Heidegger, păzitor („păstor“) al ființei, pe care o adăpostește în limba sa (limba este casa ființei). Și totuși ne este la îndemână un anumit scepticism în privința raționalității umane, care, în anumite momente, alungă ființa, așa cum pare să nu fi văzut Heidegger că s-ar întâmpla. Uneori meritele omului, în păstrarea ființei, lipsesc și atunci: *ce se întâmplă cu ce este etern?*

Modelul lui Heidegger este un model de cercuri concentrice, în care primează deschiderea ontologică. Prin această *deschidere ontologică* îl putem apropia pe Noica de Martin Heidegger. Nu știm cât de inspirată a fost întoarcerea filosofului german la presocratici, întrucât prin această modelul ființei la care a ajuns este unul *mitopoetic*, iar toată terminologia nou-inventată nu face altceva decât să mărească și mai mult misterul ființei. Diferența, aici, între Heidegger și Blaga, este că primul crede în „scoaterea din ascundere“, în timp ce ultimul respectă misterul.

După ce Constantin Noica dă o interpretare proprie filosofiei clasice, pe care o studiază prin *modelul cercului*<sup>23</sup>, el supune ființa aceleiași interpretări dialectice. Această dialectică se va deosebi atât de cea a lui Hegel, cât și de cea a lui Heidegger. De Hegel se deosebește, întrucât ființa hegeliană are o singură desfășurare: de la G prin D la I, în timp ce Noica vede o triplă desfășurare a ființei sau, mai mult decât atât, o triplă înfășurare a termenilor ființei. De Heidegger se deosebește, întrucât acesta caută, în cele din urmă, ființa omului, reducând problematica ființei la *existentul uman*, pe când Noica tinde spre ființa în genere. Dacă la Kant avem o ființă înghețată în categorii, la Noica modelul ființei se adevărește în prefacerea lui: „Modelul ontologic nu este

<sup>21</sup> Martin Heidegger, *Despre physisi la Aristotel, în Repere pe drumul gândirii*, București, 1988, p. 243.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>23</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 13—167.

o structură în care tot ce este real tinde să înghețe; este una prin care trebuie să se clarifice și adeverească în prefațarea lui<sup>24</sup>.

Înțelegerea modelului propus de Constantin Noica stă sub semnul raportului dintre *ordine* și *dezordine*, pentru că Ființa se află între aceste două realități. Atât *ordinea absolută* cât și *dezordinea absolută* nu privesc însă ființa, pentru că o ființă aflată într-o ordine absolută este prea logică pentru ca să nu fie egală cu vidul (deci, cu nimicul), iar o ființă aflată în dezordine absolută este lipsită total de legile logicii, încât să fie pulverizată în infinite părți. În cele două aspecte extreme nu putem discuta triumphiul logic al termenilor ființei, în afara căruia modelul ontologic al acesteia este o simplă iluzie. Ființa lui Noica este mult mai apropiată de posibilitățile gândirii, pentru că modelul acesteia este un *model ontologic nesaturat*<sup>25</sup>. Această *nesaturație ontologică* reprezintă tendința spre perfecțiune și ea constituie mișcarea lumii. Prin Noica suntem în fața construirii unei noi mitologii, pentru că termenii ființei se aseamănă cu niște viermi de mătase divini, care-și construiesc gogoșile. Aceste gogoși nu sunt monade diferite, pentru că ele reprezintă una singură, care decurge dintr-un scop comun: acela de a regăsi *posibilitatea ființei* în genere. *Nesaturația ontologică* exprimă, în fond, *precaritățile ființei*, pentru că noi nu putem întâlni decât *ființa imperfectă*. Ființa perfectă, care poate să fie ființa divină, este model numai pentru credincioșii ei. Dacă o *ființă absolută* este lipsită de grija drumului spre ea, o *ființă precară* ne pune în față *posibilitatea*: „Dialecticile vin să arate și prin istorie ceea ce abia termenii modelului ontologic ne par a pune în lumină: *varietate a căilor de acces la ființă*“<sup>26</sup>. Cu o astfel de posibilitate, gândirea omului nu se poate plictisi și nu se află sub semnul fatalității. Acum înțelegerea ființei presupune *ființa cu drum cu tot*. Cele trei căi mari de acces către ființă (dinspre G; dinspre I; dinspre D) sunt solidare și la fel de adevărate. În felul acesta, *modelul ființei* este unul *viu*, adică dincolo de eternitatea morții — dincolo de absolutul unei ordini și dezordini, aflându-se sub semnul relativității (dar nu relativismului). Acest *model ontologic viu* are un nume în terminologia lui Constantin Noica: — *devenirea întru ființă* —, care este, în cea mai mare măsură, posibilitatea de exprimare filosofică a limbii române. Ceea ce este specific unui *model viu* este ineficiența unor metode „clasice“ de cercetare, întrucât orice formă vie se autoîntreține, găsindu-și resursele în propria-i interioritate. Cel care cercetează „arheologic“ poate să rămână în urma realităților vieții. Ca urmare, cunoașterea modelului ființei la Noica presupune eliminarea oricărei ierarhizări a lucrărilor lui, chiar a timpului în care au fost scrise. Pentru aceasta este nevoie de *instantaneitate* în analiza filosofică, de un act intelectual prin care toate scrierile lui Noica să fie considerate o singură mare carte a ființei.

*Modelul Ființei* este un *model interior* lucrurilor. Gândirea speculativă a făcut marea greșală de a descrie ființa de interioritate în termeni

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 267.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 269.

de exterioritate. Avem un model interior în gândirea greacă, regăsit de Hegel și validat numai prin desfășurare (prin istorie). Un astfel de model este supus *timpului istoric* (care are un singur sens), iar desfășurarea sa este unică, micșorându-se *posibilitatea ființei*. Pentru Constantin Noica, modelul ontologic se află într-un *timp logic*, întrucât ființa nu mai este obligată la o desfășurare unică, ci termenii ființei, fiecare în parte, se înfășoară într-o devenire comună, *întru* ființă. *Timpul logic* este mai cuprinzător decât *timpul istoric*. Aceasta face necesară revizuirea concepțiilor asupra istoriei. Chiar istoria se poate afla într-un timp logic, iar ireversibilitatea unor fenomene poate să devină un caz particular. Modelul ființei se creează prin *interogație*: Noica acordă un rol fundamental interogației, modelul său fiind unul interogativ. Întrebările lui trimit însă la toți cei trei termeni ai ființei și nu la unul singur.

„Dinăuntru, un existent își pune toate aceste trei forme de întrebări posibile, atunci când se ridică la ființă; iar modelul ființei operează dinăuntru, așa cum trebuie înțelese ca operând și Ideea platoniciană sau Spiritul hegelian<sup>27</sup>. Modelul ontologic, ca și Ideea, nu are caracter de transcendență, nereprezentând realitatea exemplară sau ființa de dincolo de lume; el poate avea însă caracter *transcedental*. În timp ce transcendentul kantian este doar funcțional, transcendentul unui model al ființei trebuie să nu fie un schematism (un cod), ci un *temei*, activ în toate lucrurile: „Modelul ontologic devine, într-un fel, intimitatea realului și mai real decât realul însuși, la fel ca Ideea platiniciană<sup>28</sup>. Modelul ontologic poate fi asemănat cu o lege interioară lucrurilor și nu cu o așezare spațială — neavând caracter transcendent.

Modelul ontologic are, în subteran, o situație holomerică: — un *holomer inițial*, unde este *ființa ca ființă*, unde este pre-logicul; — un *holomer final*, unde se reface unitatea ființei, ca *devenire întru ființă*, în care *I* este un *G* prin *D*, în comuniune; — spațiul dintre holomerul inițial și cel final, care este *lumea silogismului*, lumea aristotelică, unde guvernează principiile logicii ca legi imuabile și unde, în mare parte, este intoleranță. S-a întemeiat în zilele noastre o întreagă disciplină pornindu-se de la *holon*<sup>29</sup>. Arthur Koestler a adoptat acest termen din biologie pentru a exprima unități contradictorii. Un holon este un sistem care se comportă, simultan, ca subsistem și ca suprasistem. Principiul organizator al acestei teorii este structura complementară viziunii *întreg — parte*. Necesitatea unei filosofii de tipul holonomiei decurge din inadecvarea unor viziuni ale lumii, care accentuează fie aspecte atomiste, în dauna celor holistice, fie aspecte holistice, în dauna celor atomiste. Conceptul de holon include aspecte structurale și funcționale complementare. Azi, în lumea logicului, ne punem întrebarea dacă noi am depășit sau nu holomerul. Este cert însă că acesta a intrat cândva într-o criză, iar aceasta a fost *înființarea lucrurilor*. Și acestea au fost

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 305.

<sup>29</sup> Jeffrey S. Stamps, *Holonomy*, 1980, apud Solomon Marcus, *Timpul*, p. 328.



la începutul lumii poate asemănătoare. Singură care n-a vrut să fie asemenea lor a fost rațiunea. Așa ajunge Anaxagoras la ideea că toate lucrurile din lume sunt făcute din părți asemănătoare — homeomeri —, dar *Nous*-ul nu poate fi făcut din homeomeri, ca restul celorlalte lucruri, pentru că atunci el ar fi tot atât de imperfect ca acestea. *Nous*-ul lui Anaxagoras ca inteligență infinită și independentă, este holomerul care, după separarea lumilor individuale, s-a retras în singurătatea sinelui, renunțând la orice relație.

Filosofiile s-au străduit să găsească formule de abordare a realității, fiecare vrând un maximum de cunoaștere posibilă. Această formulă, pentru filosofia lui Constantin Noica, își are originea în prefața de la *Mathesis* (mathesis, scientia universalis), unde susține că din punct de vedere al *forme*i tot universul, ca orice parte a lui, se înglobează într-o expresie de forma:  $f(x, y, z)$ . Această expresie se va converti mai târziu într-una de tipul:  $I - D - G$ . Această formulă poate să fie cadrul absolut al Ființei, iar filosofia dotată cu ea se va mișca liberă pe întreaga suprafață a realului, ca o „mașină speculativă”<sup>30</sup>. În limbajul aristotelic — *I* este substanța sau substratul individualizat al oricărei realități, *portaltoiu*l oricăror determinații; — *D* (sau *P*) reprezintă setul însușirilor sau determinațiilor „substanței”; — *G* înseamnă determinațiile cele mai generale, proprii tuturor entităților. În limbajul hegelian — *I* reprezintă sfera însușirilor sau determinațiilor, dar care, fiind pur individuale, specifice și ireductibile, sunt „iraționale”, sau care există și dispar ca accidente pure, ca și cum n-ar fi. Pentru Hegel, individualitatea (*I*) este un moment sensibil, exterior și perisabil, în raport cu esențiala generalitate (*G*), *I* intrând în realitate doar atunci când încorporează în sine momentele *D* și *G*. Între aristotelism și hegelianism se poate face o sinteză<sup>31</sup>, după care *I* are un dublu statut: a) un statut substanțial, distinct ontic; b) un statut atributiv, după care *I* desemnează setul însușirilor pur individuale ale unor forme finite și delimitate. Relația dialectică stabilită între momentele  $G - D - I$ , sau între cei trei termeni ai Ființei, a fost surprinsă de gândirea speculativă a lui Platon (de la *I* prin *D* la *G*), de speculația teologică — a se vedea eforturile teoretice pentru descifrarea Sfintei Treimi ale lui Sf. Maxim Confesorul și ale lui Calist Catafygiotul —, de speculația hegeliană (de la *G* prin *D* la *I*), unde relația dialectică poate fi definită ca „inerență”.

Conceptul de inerență apare în teoria platoniciană a participației, unde paradigmele sau Ideile lui Platon sunt gândite în interiorul lucrurilor. La Aristotel se pune în discuție relația de inerență dintre fond și formă, poziție preluată în evul mediu și din care s-a dezvoltat o teorie a nivelelor textului<sup>32</sup>. Ideea de inerență poate fi urmărită în cadrul fenomenologiei lui N. Hartmann, care pune în discuție teoria straturilor operei, preluată apoi de către Ingarden. Hegel (de la care a preluat și

<sup>30</sup> Gabriel Liiceanu, *Filosofia și paradigma feminină a auditortului*, în „Viața Românească”, nr. 7/1985.

<sup>31</sup> Tudor Cățineanu, *Structura unei sinteze filosofice*, vol. I, Editura Dacia, 1985, p. 127.

<sup>32</sup> Tudor Cățineanu, *Curs de filosofia culturii*.

Lukács conceptul de inerență) dă exemplul bucății de zahăr care are proprietățile: alb, tare, dulce. Aceste calități sunt *reciproc inerente* și, în același timp, *inerente obiectului*. Deși relația de inerență s-a definit pe orizontală (însușirile fiind de același rang), ea poate fi legată de modelul logico-ontologic al ființei, în care cele trei momente sunt reciproc-inerente și toate sunt *inerente ființei*.

Relația de inerență este o *stare de logicitate*, întrucât ființa a depășit holomerul și a intrat în ordine, în formă: „Numim forma în care intră lucrurile și starea lor de ordine: logicitate”<sup>33</sup>. Există o *stare de logicitate* peste tot, acesta creând *situații logice*. Pentru Constantin Noica există zece situații logice: repetiție (elementară și universală); simetrie (axială, rotatorie etc.); asemănare; proporție; coordonare (conjunție, disjunție); subordonare (implicație, consecuție, deducție, condiționare); negație ( $A$  &  $\bar{A}$ ); contradicție; structură; sistem. Cele zece situații enunțate sunt *formale* și pot fi strânse sub ideea de *câmp logic*. Apropiindu-se de o înțelegere științifică a ideii de câmp logic, Noica o compară cu câmpurile electromagnetice care sunt în real. Această idee reduce diversitatea la unitate<sup>34</sup>.

În *Tratatul de ontologie*<sup>35</sup>, situația holomerică este numită: „închidere ce se deschide”. Cu închiderea ce se deschide se creează o spațialitate concretă, un *orizont logic*. Spațialitatea concretă este privită de filosoful român ca o nouă manifestare a ființei, care pulsează, prin deschiderea temporală și închiderea spațială, în lucrurile reale. Orizontul logic este asemenea unei insule cu contur pulsatoriu și crescător. Ideea de orizont logic este conformă cu noile descoperiri din fizică și astronomie și este o noutate pe care Noica o aduce în câmpul filosofării.

Modelul ființei este un *model în timp* și aici reține atenția *problema timpului logic*. Știm că la Aristotel, timpul logic este timpul prezent, asociat cu modul indicativ. Logica este știința rostirilor făcute *la și întru* prezent. Constantin Noica aduce o contribuție importantă, lărgind sfera noțiunii de *prezent*, pentru că nu este vorba de prezentul instantaneității, al lui „acum”, și încearcă să găsească noi posibilități ale prezentului din logica aristotelică<sup>36</sup>. Orizontul prezentului deja înseamnă o cuprindere mai largă, o trecere dincolo de gândirea lineară a existenței. Acest prezent dă un timp logic, în care se produc desfășurările, deducțiile, conexiunile, gândurile. El nu este nici de instantaneitate, nici de eternitate, ci unul de integrare, ce preia în el trecutul și viitorul. Or tocmai de un astfel de timp logic trebuia să vorbească Aristotel, dar, pentru aceasta, criteriul logicului nu este prezentul, ci adevărul.

<sup>33</sup> Constantin Noica, *Scrisori de logică* (I), în „Viața Românească”, nr. 6—7/1980.

<sup>34</sup> *Ibidem*, nr. 9/1980.

<sup>35</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 200—225.

<sup>36</sup> Constantin Noica, *Comentarii la tratatul „Despre interpretare”, al lui Aristotel*, în Ammonius și Stephanus, București, 1971, p. 205.

Constantin Noica face o analiză amplă a *timpului devenirii stimulate* și ia în considerare două deveniri: — *devenirea întru devenire*; — *devenirea întru ființă*. *Devenirea întru devenire* este privită sub trei aspecte: a) *devenirea întru devenire lipsită de conștiință*<sup>37</sup> — ea este procesiunea oarbă a firii, fiind cuprinsă în ea și natura anorganică; b) *devenirea întru devenire cu conștiință subiectivă* — este *treapta animală* și de la care pleacă ființa umană, unde conștiința de sine este confundată cu conștiința (nu există nimic în afara subiectivității elementare); c) *devenirea întru devenire însoțită de conștiința obiectivă* — conștiința de sine devine conștiință obiectivă de sine, o conștiință a devenitului.

*Devenirea întru ființă* se află sub semnul infinitului și este privită sub patru aspecte<sup>38</sup>: a) *treapta subiectivă* a devenirii întru ființă, forma subiectivă de a duce prin rațiune la ființă; b) *treapta obiectivă* a devenirii întru ființă, când rațiunea depășește acum planul sinelui subiectiv și încearcă să obțină mai mult decât persoana individuală; c) *treapta absolută* a devenirii întru ființă, unde subiectivul nu mai este constrâns de obiectiv (fiind una), un aspect al rațiunii prin care Hegel denumea rațiunea însăși, dar el Hegel rațiunea absolută se realizează pe o *treaptă* subiectivă, în cazul conștiinței individuale, și pe o *treaptă* obiectivă, în cazul conștiinței istorice; d) *treapta devenirii întru ființă a rațiunii absolute*, a unei rațiuni desprinsă de înțelesul uman, rațiunea fiind căutată în ordinea lumii, dând sens integrării ființei umane. Dacă *devenirea întru devenire* este implicată de un *timp real*, *devenirea întru ființă* este implicată de un *timp rostitor*. Timpul real are mai multe fețe: timp cosmic sau sideral; timp solar; timpul anului sau vremea; timpul organic; timpul istoric; timpul psihic. Dar de fiecare dată este vorba de pulsațiile devenirii întru devenire, o schemă redusă la *devenirea ritmică*. *Devenirea întru ființă* nu are ritmuri, ci o singură mare deschidere. *Timpul rostitor*, care implică *devenirea întru ființă*, are trei trepte: a) *timpul mitic* — descrie doar ca presimțire timpul devenirii întru ființă; b) *timpul logic* — cel care construiește și rabate peste realitate; c) *timpul devenirii întru ființă*.

Timpul, ca și spațiul, poate fi deformat, extins, comprimat, iar Constantin Noica numește timpul deformat *timp logic*, pentru că prin deformare viitorul poate apare ca trecut (cazul profețiilor), sau trecutul poate fi viitor. Pentru Aristotel, „timpul este numărul mișcării”<sup>40</sup>, fiind doar un timp real, definit doar ca *măsură*, dar Noica aduce, prin noțiunea de *timp logic*, înțelegerea unei *ordini*, unei continuități pure, unde accentul cade pe succesiunea care face ordine. Timpul logic este unul care conexează statornic, având *sens vectorial*, iar timpul real este unul scalar.

Se poate construi un sistem axiomatic, sau un model de timp cu patru trăsături ale timpului logic: a) nu are decât două demersuri: trecut

<sup>37</sup> Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, 1984.

<sup>38</sup> Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 137—140.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 145—159.

<sup>40</sup> Aristotel, *Fizica*, Editura științifică, București, 1966, p. 108.

și viitor — dacă în timpul real prezentul este hotărâtor, fiind o succesiune de prezentări, în timpul logic există o lipsă a prezentului și a odihnei, el fiind accelerator și propulsiv, având un viitor vectorial ca dimensiune hotărâtoare; b) poate fi comprimat sau extins oricât — timpul își poate pierde nu numai conturul, dar și măsura; c) este direcționat, dar nu ireversibil ca timpul real — timpul logic se poate desfășura în ambele sensuri; d) spre deosebire de timpul real, timpul logic poate fi reluat oricând — el îngăduie revenirea asupra etapelor străbătute, desăvârșind ordinea pe care nu a putut să o obțină de la bun început.

Se poate construi un model al ființei, în care miezul interior să fie timpul logic, reprezentat grafic prin niște cercuri concentrice semnificând în ordine numerică:

1. Timpul logic;
2. Kairoticul — timpul favorabil;
3. Timpul organic — timp de cunoaștere și împlinire;
4. Timpul de existență limitată — timpul morții;
5. Vremea — Destinul;
6. Timpul cosmic — timpul oricărei forme de periodicitate.

În ontologia lui Constantin Noica, timpul logic nu mai este ca în logica aristotelică, unul al instantaneității, ci este un *timp prezent al logicului*, unul care cuprinde viitorul și trecutul. În logica sa<sup>41</sup>, Noica ajunge la un principiu logic generalizant — *principiul conexiunii necesare*. Aceasta este o poziție modernă, afirmată și în științele majore. Se vorbește de o raționalizare a cosmosului, care ar ține de un program al unificării interacțiunilor fundamentale („visul“ lui Einstein de a unifica interacțiunile: gravitațională, electromagnetică, tare și slabă)<sup>42</sup>. Noul principiu, pe care știința universului îl afirmă, este *principiul conexiunii dintre „foarte mare“ și „foarte mic“* și el poate fi asemănat cu *principiul conexiunii necesare*, propus de Noica. Acest principiu dă un nou mod de gândire a unității în diversitate, a corelației dintre finit și infinit, dintre potențial și actual — o nouă manieră de a gândi corelația marilor categorii ale cunoașterii umane.

La întrebarea dacă Ființa este sau nu inefabilă, se poate răspunde că nu este, cel puțin în totalitatea sa. Ea primește tot felul de nume și își creează o „formă“ care duce la un *spațiu logic*<sup>43</sup>. Ființa, ca și termenii săi, *nu se definește, ci se determină*, deci, trebuie căutat un spațiu determinant. „Vocile“ lui Profir (în număr de cinci) sunt un fel de spațiu, unul *pentadimensional*, făcând dovada că Individualul ar putea fi privit ca locul de intersecție a cinci generaluri. Aristotel a creat un spațiu *decadimensional*, unde *substanța primă* este punctul de convergență al tuturor categoriilor. Spațiul bidimensional (definiția — prin gen proxim și diferență specifică), pentadimensional, decadimensional captează nu-

<sup>41</sup> Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Cartea Românească, 1986.

<sup>42</sup> Ilie Pârvu, *O nouă paradigmă a unității lumii*, în „Viața Studentească“, 15 mai/1986.

<sup>43</sup> Constantin Noica, *Scrisori de logică*, VII.

mai spectrul ființei. Înseamnă că spațiul logic nu se reduce la un anumit număr de dimensiuni, ci este *multidimensional*, putând fi extins și corelat. Spațialitatea logică adevărată, în care se petrece raționalizarea, este una adusă de cuplarea lui I cu G.

Având *un singur principiu generalizant* (principiul conexiunii necesare), având *un timp* (cel al prezentului cu orizont cu tot) și *un spațiu multidimensional* — elemente prin care Constantin Noica ridică edificiul logicii lui Hermes —, Ființa se poate supune reflexiunii logice. „Reflexiunea logică se naște o dată cu triunghiul logic, la o dată sigură a istoriei, prin silogism<sup>44</sup>. În silogism sunt puși în lumină termenii logicii: S — M — P (sau I — D — G), unde S = subiect; M = termen mediu; P = predicat. Dacă Subiectul poate sta într-o centralitate inertă, iar Predicatul s-ar roti în jurul lui, Termenul mediu este miezul silogismului. Așa este privit M în viziunea aristotelică, iar pentru Noica — el este holomerul (dar unul nou), I — G, *parte — tot*. Cu fiecare silogism arătăm forma desfășurată într-o triplicitate. Silogismul poate fi înțeles ca *descompunere* a lui M, a unui miez de gândire. Prin descompunerea inițială, ca și prin cele ulterioare, ies la iveală trei termeni ontologici și logici, în același timp. Cu acești trei termeni, desfășurați și organizați, lucrează, în genere, logica aristotelică, făcând din silogism prima *configurație saturată*. Silogismul lucrează cu propoziții categorice și cu modul indicativ. Dacă Aristotel spunea că orice demonstrație este un silogism, iar Hegel cu întregul real, cu divin cu tot, este, în fond, un silogism, Constantin Noica arată că silogismul este doar o formă restrânsă și că realitatea are o *intemeiere synaletică*.

Noi căutăm modelul Ființei într-o anumită convertire, pentru că orice stare holomerică, ca și lumea logicului, are cel puțin o lege internă pe care o întemeiază. Dacă această intemeiere, fără îndoială metodică, o acceptăm, atunci deplinătatea ființei ne apare ca evidentă — obligativitatea eliminării oricărei întrebări existențiale. Atunci totul ni se pare de la sine înțeles, de unde optimismul cunoașterii umane — acest optimism gnoseologic fiind el însuși pânza care o acoperă privirea. Dacă într-o stare holomerică — unde există inerție absolută — este aproape imposibilă discernerea realității de non-realitate, într-o stare logică devin evidente limitele cunoașterii umane — și de aici starea paradoxală a Ființei: a) nu există nici un lucru lipsit de ființă, pentru că aceasta este omniprezentă — ea nu neagă nimic, chiar dacă uneori este negată de existențele individuale; b) în nici un loc Ființa nu este întregă — deși „nu mai fi căutat dacă nu mai fi găsit“ stăruie ca o certitudine.

Modelul Ființei este un model interior — orice lucru posedă în sine această matrice —, ființa fiind o posibilitate. Orice încercare de definire trebuie să țină cont de ceea ce nu este ființa, de adversitățile acesteia. Ființa are — după cum rezultă din tratatul de ontologie al lui Noica — 5 (cinci) adversități (opoziții) în realizarea ei, pe care modelul ei în lucruri trebuie să le înfrunte, cu fiecare termen în parte:

<sup>44</sup> *Ibidem*, VIII.

1. ființă și neant;
2. ființă și temporalitate;
3. ființă și aparență;
4. ființă și conștiință;
5. ființă și devenire.

Devenirea, care este integrată de ființă, apare ca o sumă a adversităților: „În *devenire* se readună toți ceilalți opuși ai ființei: neantul ((ne-ființa de care vorbea la începutul *Logicii* sale Hegel, pentru care devenirea era îmbinare de ființă și neființă); apoi vremelnică, care e timpul devenirii însăși; aparența și părelnicia a tot ce încapă în devenirea prefacerilor; în fine conștiința, în sensul ei larg de oglindire neîncetat mișcătoare<sup>45</sup>. Putem apropia *ființa* lui Noica de *conceptul* lui Hegel, care și el se confirmă prin ceea ce se dezmințe. Pentru Hegel, conceptul este *unitatea ființei și esenței*: „Esența este *prima negație* a ființei; conceptul este *a doua negație* sau negarea acestei negații; el este deci ființa restabilită, dar ca infinită mijlocire și negativitate în sine însăși a ei<sup>46</sup>.

Un model al Ființei, în interioritatea lucrurilor, face ca fiecare lucru să afirme ființa prin devenire. Acest model va avea o deschidere nelimitată, fiind o permanentă răstrângere prin care trebuie reconsiderat principiul identității. Un astfel de model, cu deschidere permanentă, se află sub semnul imperfecțiunii, al lipsei. De aici necesitatea depășirii silogismului aristotelic și intrarea într-o *realitate synelethică*, unde există cele șase tipuri de rostiri logic valabile. Acestea sunt în evidență sub două ipostaze: a) *ca maladii ale spiritului*<sup>47</sup> și b) *ca precarități ontologice*<sup>48</sup>. Un astfel de model trebuie supus unei analize trivalente: — *analiza logică*, făcând modelul compatibil cu legile rațiunii, — *analiza din punct de vedere al culturii și spiritualității*, o reconsiderare a ființei umane ca loc al Ființei; — *analiza ontologică*, acolo unde Ființa în genere ne-ar putea duce cu gândul la acceptarea unui Principiu Universal al Toleranței.

Holomerul se aseamănă cu ceea ce spunea Noica despre Goethe: „A te căuta prin el înseamnă a te prinde îndelung în el<sup>49</sup>. Același lucru se poate spune și despre Noica. Și dacă Goethe a făcut exces din însușirea mitului lui Faust, Noica face exces din însușirea mitului Ființei. Prea seamănă situația de acum cu extazul lui Augustin de la Ostia<sup>50</sup>: străbaterea lumii materiale, până unde *Viața* înseamnă *Înțelepciune*, unde nu este nici trecut, nici viitor, ci doar Ființă. Poate de aici încolo s-ar putea face o interpretare serioasă ontologiei lui Constantin Noica și înțelegerea faptului că filosofia lui dă seamă de ceea ce este Ființa în deplinătatea ei — *ca și armonie ontologică*.

<sup>45</sup> Constantin Noica, *Devenirea intru ființă*, p. 312.

<sup>46</sup> Hegel, *Știința logicii*, București, 1966, p. 593.

<sup>47</sup> Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, 1978.

<sup>48</sup> Constantin Noica, *Devenirea intru ființă*, p. 257—301.

<sup>49</sup> Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, 1976, p. 5.

<sup>50</sup> Sfântul Augustin, *Confesiuni*, IX, 10, 23—26, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe, București, 1985, p. 198—200.

## LIMITELE LOGICII, CRIZA RAȚIUNII ȘI SOLUȚIA DOGMATICA

E. CRIHAN

**RÉSUMÉ.** — Les limites de la logique, la crise de la raison et la solution dogmatique. Lucian Blaga vient, à la fin de son ouvrage „L'éon dogmatique“, de proposer un retour choquant au débuts de l'expérience spirituelle européenne. En considérant le dogme en tant que solution actuelle d'une crise pareille à celle de l'époque énéiste, Blaga ne tarde pas de rencontrer les réserves des théologues aussi bien que des intellectuels laïques. Envisageant d'un point de vue purement théorique les fondements du dogme, l'auteur de la „Trilogie de la connaissance“ vient d'élargir la vue traditionnelle sur une construction intellectuelle bien hardie de l'esprit européen. C'est à dire qu'atteignant les confins de son règne logiciste et rationaliste, l'esprit européen doit s'interroger s'il y a quelque chose au déla des formules „positives“ qu'il a si longtemps privilégiées en tant que seules „expressions“ de la réalité. Autrement, les voies de l'esprit cognitif butent sur les antinomies que Kant croyait être insurmontables. La solution dialectique qu'on a depuis Hegel ne résout pas les apories de la distance que s'ouvre entre les catégories logiques et le concret. A vrai dire, souligne Blaga, le concret de l'expérience ne peut pas fonder un discours métaphysique. Pour en réussir, l'esprit doit dépasser ses limites, en essayant une voie „ec-statique“. C'est là un risque spirituel qu'on peut quand même contrôler: en „transfigurant“ l'antinomie, l'esprit ne cesse pas d'être moins rigoureux. Le dogmatisme n'est pas le domaine des décisions intellectuelles arbitraires; il dresse ses règles fermes, en imposant une nouvelle discipline de l'esprit.

1. În încheierea „Eonului dogmatic“. Lucian Blaga oferă o viziune surpriză asupra viitorului intelectual al omului european. Explicite tematizată drept „visare“<sup>1</sup>, propunerea dogmei ca soluție alternativă la modelul raționalității moderne apare, la prima vedere, drept un capriciu speculativ, cu minime șanse de a fi acceptat, fie și sub registru ipotetico-speculativ.

Ne-am putea aștepta, oarecum, ca măcar teologii să fie încântați de perspectiva sugerată în opera lui Blaga. O privire mai atentă indică însă motive reale de nemulțumire din partea unei teologii non-eretice. Căci, în pofida recuperării sensului spiritual profund al dogmei, mult distorsionat atât de interpretările „ortodoxe“ ale oamenilor bisericii, cât și de o ideologie exagerată a libertății de gândire, Lucian Blaga întreprin-

<sup>1</sup> „Viitorul e domeniul visului; și deocamdată putem visa mult și nepedepsiți“, cu atât mai mult cu cât „istoria nu cunoaște definitivate“ (Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, Ed. Minerva, București, 1983, p. 304. În continuare, tot ce se citează din Lucian Blaga, fiind preluat din acest volum, se va indica doar pagina).

de o „laicizare“ sui generis a dogmaticului<sup>2</sup>. În mod evident, nu sacralitatea textului dogmatic face obiectul interpretărilor sale din „Eonul dogmatic; această sacralizare apare mai mult drept un accident al istoriei spiritului european, căruia i se pot afla destule rațiuni suficiente, dar nu și necesare. În schimb, cu oarecare insistență este prezentă în textul blagian ideea funcționalității epistemice și culturale a dogmei“<sup>3</sup>.

Ar fi, pe de altă parte, greu de așteptat o reacție mai favorabilă din partea intelectualului laic al Europei moderne față de o propunere atât de șocantă. Dogma a fost și mai este încă percepută nu atât ca o formulă spirituală alături de altele, ci ca un soi de monopol intelectual, de natură a închide perspectivele investigației libere, provocând „somnia rațiunii“. Îndeosebi în cercurile savante, tot ce putem aștepta mai mult este acceptarea teoriei „dublului adevăr“. Dar această formulă nu reprezintă, la drept vorbind, altceva decât o declarație de indiferență reciprocă a celor două clase intelectuale ale lumii moderne,<sup>4</sup> fapt de natură a declanșa o puternică și prelungită criză moral-intelectuală.

Ce ne rămâne astfel a întreba, în marginea operei lui Lucian Blaga, este dacă „criza conștiinței europene“<sup>5</sup> poate fi prelungită indefinit, în ideea că, odată și odată, de la sine, printr-o mișcare miraculoasă a spiritului european, dialogul „culturilor“ va fi reluat, ca și cum n-ar fi

<sup>2</sup> „Problema dogmei“, susține Blaga, „cere să fie tratată într-un spirit dez-bărat și de ultimele prejudecăți“. Prejudecăți ale filosofiei mai întâi: „Filosofia a crezut că față de dogmă nu poate avea decât două atitudini: anume, sau să se dezintereseze în orice chip de soarta ei, sau să-i divulge absurditatea, și să-i condamne, fără putință de apel, conținutul“ (198). Din acest motiv, înțelesul criticist dat de Kant dogmei este inoperant: „Definiția kantiană a dogmaticului nu ne deschide poarta spre diferențierea, pentru noi esențială, între dogmă, în înțelesul ei tradițional, și o oarecare teză din metafizica raționalistă“ (200). Dar și prejudecăți ale istoricilor ori teologilor, pentru care, deopotrivă, „dogma e dată odată pentru totdeauna“ (198). Or, ceea ce încearcă Blaga este „reactualizarea“ dogmei ca „metodă“ spirituală: „Dogma, în afară de faptul de a fi formulă metafizică, mai ascunde și un sens metodologic“ (197—198, s.L.B.).

<sup>3</sup> „Criza spirituală a timpului nostru e o criză elenistă... întocmai cum elenismul antic a dus... în cele din urmă la o prefacere verticală, de ridicare a vieții cu o octavă mai sus în scara spiritualității, tot așa 'elenismul' modern va duce la o nouă ancorare a vieții în spirit... se poate prezice cu suficientă probabilitate ivirea, ca și în trecut, a unui nou eon dogmatic, a unui eon spiritual care sub aspectul gândirii își va primi impulsul de creație dintr-o inițială reabilitare a *intelectului ecstetic*, cu toate riscurile pe care acesta le implică“ (301—302, s.L.B.).

<sup>4</sup> Cunoscutul eseu al lui C. P. Snow privind *cele două culturi europene* surprinde una dintre consecințele cele mai tulburătoare ale rupturii produse la începuturile modernității între intelectualitatea religioasă și cea laică. Căci despărțirea culturii „umanioarelor“ de cultura tehnico-științifică nu putea întârzi prea mult după instituirea „dublului adevăr“. De ce nu, într-adevăr, un „triplu adevăr“, ș.a.m.d.? Există o logică ciudată a proliferării fenomenului schizoid, căreia spiritul de competiție al europeanului i-a dezvoltat la maximum potențialitățile (de pildă, prin construirea mitului „specialistului“, sau ale aceluia *Fachmensch ohne Seele*, cum zice M. Weber).

<sup>5</sup> cf. atât de plastice formulări a lui P. Hazard.



fost niciodată întrerupt. Și, mai ales, merită să ne întrebăm care va fi temeiul pe care se va înălța noua sinteză cultural-spirituală?<sup>6</sup>

Înainte de a desluși motivația teoretică a lui Lucian Blaga privind necesitatea adoptării dogmaticului drept *metodă spirituală alternativă*, în jurul căreia s-ar putea contura cristalul unei noi sinteze culturale, nu ar fi, credem, lipsită de interes o cercetare, fie oricât de sumară, a insuficiențelor modelului logico-rațional propus de modernitate. Fără a pretinde să realizăm altceva decât o schiță simplificată maximală pentru o realitate spirituală de o diversitate fără precedent, considerăm acest pas necesar întru descifrarea intențiilor de fond ale autorului „Eonului dogmatic“.

Ceea ce sesizează Blaga ca fiind trăsătura dominantă a spiritualității europene, este o anume „oboseală“ intelectuală, o epuizare a potențialului creativ, situație care îl determină să întreprindă o analogie cu epoca elenistă. Fenomenologia culturală a vremurilor, așa cum este ea percepută de Blaga, pare să confirme grosso modo atare ipoteză comparatistă<sup>7</sup>.

De ce a ajuns spiritul european modern în situația de a cunoaște atare cumpănă? Răspunsul, departe de a putea epuiza etiologic complexul problematic al „crepusculului Occidentului“, trimite către câteva semne ale autosuficienței unui model de logicitate și raționalitate, care,

<sup>6</sup> Deși soluția *credinței* ca temei al oricărei întreprinderi spirituale poate apare intelectualului laic (și cu deosebire savantului ori tehnologului) drept o veritabilă degradare a principiului gândirii libere, se pare că nu avem cum ocoli dilema lui André Malraux: secolul următor va fi credincios, ori nu va fi deloc. Înaintea gânditorului francez, Blaga conchide și el în finalul „Eonului dogmatic“: „Inclinăm să credem că noua metafizică se va întemeia nu numai pe concepte abstracte, ci și pe plâsmuiri ale unei noi gândiri *mitice*. Învirea unei noi religiozități, care ar pune personalitatea omenească în slujba dogmei de mâine, ni se pare mai mult decât firească“ (304, s.L.B.).

<sup>7</sup> Punctele de reper ar fi, după Lucian Blaga, următoarele:

- (a) o „simptomatică înmulțire în ultimii ani a studiilor despre diverse aspecte și momente eleniste“ (298);
- (b) „Aspirația spre sinteze... Abundența extraordinară a doctrinelor făgăduind un leac universal crizei spirituale... aceeași ca și în perioada elenistă. Niciodată... gândul asiatic și cel european nu s-au ciocnit și nu s-au amestecat, tinzând spre ... un amalgam superior, cu aceeași vibrantă convingere ca astăzi, și ca în timpul imperiului spiritual al Alexandriei“ (298);
- (c) „Asemănările dintre elenism și prezent sunt de conținut de gândire, ca și de stil de gândire... Abstracțiunea contemporană e contaminată de mit... Și într-o parte și în cealaltă, aceeași situație a gânditorului între abstracțiune și mit“ (299);
- (d) „Asistăm actualmente... la renașterea științelor magice despre corespondențele ascunse din univers și a celor morfologice, care din amănunt vor să ghi-cească întregul“ (299);
- (e) „Interesul tulburător pentru fenomenele oculte e una dintre notele comune cele mai izbitoare ale celor două epoci“ (300);
- (f) „... curentele curat filosofice... au astăzi ca și în perioada elenistă, un caracter relativist“ (300);
- (g) „... gustul pronunțat pentru filosofia istoriei“, cu „accent pe fatalitatea istoriei. A existat atunci ca și astăzi sentimentul cert că ceva e pe sfârșite și că ceva nou începe... E vorba de un sentiment escatologic de sfârșit de lume și de un sentiment eonic de început de lume“ (300).

închis în sine, sfârșește prin a atinge limitele proprii sale umbre. Fără îndrăzneala tragică a saltului dincolo de aceste limite, pe care el însuși le-a conturat, spiritul european modern s-ar vedea condamnată la eternă lăncezeală. Propunerea lui Lucian Blaga nu este așadar doar rezultatul unei analize reci: ea se înscrie în registrul unei „științe eroice“, fără de care autenticul progres spiritual este inimaginabil.

Întâi de toate, spiritul european pare să fi epuizat potențialul său de logicitate. Cu excepția, poate, a spiritualității indice, este greu de găsit o altă cultură atât de centrată pe ideea logicității precum cea europeană. Căci, într-un anume fel, de la Parmenide încolo, pentru intelectualul european „a gândi și a fi sunt același lucru“. Postulatul fundamental prezent ca temei al acestei atitudini spirituale trimite spre un formalism logic, așa cum, până la urmă, s-a și înfățișat el. Dar, în fond, avem aici de-a face cu un *model ontologic*, construit pe presupuziția *congruenței de ordine* dintre gând și realitate.

Presupuziția amintită s-a dovedit, în cele din urmă, întemeietoare de epistemă riguroasă și neobișnuit de eficientă pragmatic (tehnologic). Cu toate acestea, ea nu pare să fie mai mult decât o aspirație spre *certitudine* subiectivă. De aici și pasul care conduce spre considerarea unei *convenții de ordine* (cum este, de fapt, logica europeană a identității) drept *dat natural*. O asemenea mișcare a spiritului european a fost declanșată încă de stoici (cu susținerea lor privind *logosul universal*), iar prestigiul acestei idei, întărit prin preluarea sa în creștinism, va fi susținut prin cariera sa scolastică. Revolta antiaristotelică și antiscolastică a lui Descartes nu va face, paradoxal, decât să continue un traseu ordonat în jurul celor două „valori logice“: „întinderea“ și „gândirea“, care ca atribute ale „substanței“ comunică subteran întru limitele desemnate de „claritatea“ și „distincția“ ideilor noastre. Iar Kant va împlini ideea unui „subiect transcendentă“, căruia nu-i lipsește nimic, tocmai pentru că deține atributele *naturaletii logice* (categorialul aprioric al sensibilității și intelectului fiind considerat drept universal din cauza caracterului său innăscut).

Grandiosul proiect leibnizian al unei „characteristica universalis“ va bântui spiritul european câtuși de puțin întâmplător. Când el își va găsi sfârșitul în *principiul de incompletitudine* formulat de K. Gödel la începutul acestui secol, foarte puțini vor fi cei dispuși să accepte ideea că *logica nu-și poate găsi temeiul în ea însăși*. Faptul că logici alternative vor invada spiritualitatea europeană, propunând tot atâtea modele de raționalitate, cărora „realitatea“ le „răspunde“ cu toată condescendența, nu va declanșa decât în câteva minți o reacție justificată de stupeoare. Un asemenea joc intelectual de axiomatici goale putea fi, printre altele, și la originea căutărilor lui Blaga.

Căci, fără a ignora potențialul regulator al ideii logice, Lucian Blaga surprinde și ceea ce conduce această idee spre inanitate spirituală. Joc autoflatant al intelectului, care-și imaginează că poate reconstrui lumea-pentru-sine ca lume-în-sine, logica împinge cu necesitate rațiunea spre construcții de forma antinomiilor kantiene. Or, din acest moment

logica se pune pe sine în termeni care o autoblochează<sup>8</sup>, închizându-i accesul la transcendență. Soluția dialectică nu face, așa cum va arăta Blaga, decât să prelungească o agonie spirituală deja amorsată, introducând o artificialitate în plus<sup>9</sup>. Nu rămâne, așadar, decât să deschidem intelectul dincolo de el însuși.

Este aici prezentă atât o renunțare durerăoasă la o întreagă tradiție — aceea a „corespondenței“, magice în fond, dintre intelect și lucruri —, cât și un triumf, tragic, al depășirii logicului. Transcendentul nu poate fi raționalizabil, și nici măcar formulabil, întru limitele *intelectului enstatic* (deși Blaga propune și o clasificare originală a ideilor europene din perspectiva raportării la transcendență<sup>10</sup>). Avem, totuși, soluția „retrogradă“ a *revenirii la dogmă*: astfel, prin *transfigurarea antinomiei*, logica este suspendată, sau, mai exact, este mutată într-un fel de supra-logică, care poate „corespunde“ unei „realități“ pe măsura ei (proiectul lui Bachelard vizând „supraraționalismul“ se află, ideatic, în imediata vecinătate spirituală a lui Blaga).

Pe de altă parte, în limbaj european, a nu fi în stare să fundamentezi logic echivalează cu a nu putea susține raționalitatea, fie în varianta ei teoretică, „pură“, fie ca rațiunea practică. Concomitența dificultăților pe care le întâmpină rațiunea europeană, atât ca „realism“ epistemologic, cât și ca rațiune aplicată în acțiunea socio-politică, cu cele petrecute în logica pură, indică existența unei dramatice închideri de drum pentru logică, care poate „corespunde“ unei „realități“ pe măsura ei (proiectul paradigma modernă).

Ca limbaj teoretic merită să „descrie“ realitatea, să o sistematizeze și să o înscrie în marea carte redactată în caractere matematice a naturii, rațiunea științifică modernă apare, până prin anii '30 ai secolului nostru, drept un instrument de o mare rigurozitate — și oricum, drept unul neproblematic. Credința plată a lui A. Comte, potrivit căreia cercetarea pozitivă a realității va conduce, de la sine, spre stăpânirea acesteia<sup>12</sup> este larg împărtășită de comunitatea savantă a lumii moderne. Iar cercetarea pozitivă nu poate fi altfel decât ca epistemă „realistă“, cu o bună fundare empirică și un subtil instrumentar logic drept „regulator“ al enunțurilor-protocol. Dar tocmai atunci când epistemologia pozitivistă ajunge la maturitate ca pozitivism logic, realismul susținut de ea se dovedește inoperant în microfizică „Descrierea“ se

<sup>8</sup> „În fond, metafizica raționalistă a lăsat în urma ei mai multe îndoieli decât certitudini... Din faptul că aplicarea categoriilor asupra transcendentului duce la antonomii, Kant a dedus că noțiunile categoriale nu se pot aplica decât în cadrul experienței și că transcendentul e neraționalizabil și neformulabil“ (270—271).

<sup>9</sup> Antinomia dialecticizată, apud Hegel, conduce la „concepte concrete“. Dar acestea „reprezintă un fel de construcții sui generis, având un caracter centauric, ibrid. 'Concept concret' vrea să pună o construcție care se bucură în același timp de privilegiile abstracțiunii și de virtuțile concretului“ (232).

<sup>10</sup> v. considerațiile de la p. 269—270, și următoarele.

<sup>11</sup> cf. credinței lui Galileo Galilei.

<sup>12</sup> A. Comte reia, cu multă insistență și satisfacție, formula lui Francis Bacon: a ști înseamnă a prevedea, a prevedea înseamnă a putea.

cere a fi înlocuită cu procedee mult mai aventuroase, cum ar fi cele din mecanica probabilistă<sup>13</sup>.

Dar și ca principiu regulator al acțiunii moral-politice (ca rațiune pură practică), ideea europeană începe să dea semne de oboseală, cedând în fața ideologiilor de tot felul. Suspectată ea însăși de a nu fi decât o ideologie printre altele, și deci de a se fi situat pe poziția de forță în spiritualitatea europeană, ideea raționalității este nevoită să se refugieze din spațiul public în cel al moralei private, fiind tot mai mult înlocuită de o „real Politik“. Încercarea lui K. Mannheim de a funda „științific“ existența ideologiilor, cu intenția de a oferi un criteriu solid pentru valorizarea lor, nu conduce finalmente decât la ideea că raționalitatea nu-și poate găsi temeiul în ea însăși, fiind rezultatul unei alegeri mai mult sau mai puțin arbitrare — oricum, dictată de o iraționalitate de fond a existenței umane<sup>14</sup>.

Până la un punct și considerațiile lui Blaga pot fi suspectate de o aceeași privilegiere a iraționalității în raport cu raționalitatea practică. La drept vorbind, însă, interesul lui pentru raționalitatea practică este cu totul secundar și episodic, fiind un derivat al antropologiei sale filozofice ori al filosofiei culturii și istoriei. Ba chiar și din perspectiva celor afirmate cu privire la limitele rațiunii teoretice<sup>15</sup>, suntem mai degrabă în prezența unui proiect spectaculos și incitant de reconstrucție a rațiunii ca supra-rațiune. Ceea ce, în ultimă instanță provoacă dubiile lui Lucian Blaga cât privește raționalitatea este unilateralizarea sa în modernitate, transformarea sa într-un simplu repertoriu de formule instrumentale (ca rațiune „paradisiacă“). Formula propusă de Blaga drept alternativă la această rațiune „obosită“ de îngustul ei pragmatism este una *recuperatorie*. Mai puțin îndrăzneță decât proiectul supraomului nietzscheian, ea oferă, totuși, repere mai specifice relativ la ceea ce

<sup>13</sup> Reacția lui Albert Einstein este pe cât de plastică, pe atât de „clasică“, ea exprimând nedumerirea „realistului“ în fața procedurilor neortodoxe ale epistemologiei microfizice propuse de W. Heisenberg și N. Bohr. Dar Dumnezeu și zarurile par a avea destul de puțin de-a face cu chestiunea unui subiect cognitiv care-și închipuie că posedă cea mai bună dintre logicile posibile — pentru simplul motiv că este „naturală“!

<sup>14</sup> Asemănător, Vilfredo Pareto indicase nivelul „rezidual“ al spiritualității practice ca nucleu generativ al construcțiilor raționale, acestea din urmă fiind tematizate, în manieră cinică, drept simple argumentații justificative, a căror „valoare“ este strict utilitară. Psihanaliza freudiană, dincolo de neutralismul științific afișat, înclină și ea spre o abordare la fel de „degajată“ de „prejudecăți“ a raționalității, ca și a religiozității de altfel. Marxismul, deși se declară „raționalist“ și „umanist“, nu lipsește nici el din concertul celor cărora ideea raționalității le apare ca „moft burghez“ (dacă ar fi să luăm în considerare doar sintagma „ei fac, dar nu știu ce fac“!).

<sup>15</sup> Astfel, după Blaga, rațiunea înțelegătoare se „caracterizează printr-o integrală atașare plină de încredere la obiect așa cum obiectul se prezintă pe planul intuiției... Obiectul... stăpânește cu greutatea și accentul lui cunoașterea. Ea e desigur capabilă de lărgire, de spor, de progres, dar înaintarea ei se face tot în contact strâns cu 'obiectul'... ea se caracterizează prin fixare asupra 'obiectului'... se mărginește să determine prin concepte obiectul găsit în față într-o totală prezență“ (316—317). Pe scurt spus, rațiunea strict logicizată este liniară și plată, neasumându-și vreun risc intelectual ori existențial.

ar putea fi o rațiune eliberată de propriile sale inhibiții. Este însă necesară ieșirea rațiunii din universul închis al transcendentalității? Dacă am invoca aici doar paradoxele fizicii actuale („antinomia“ corpusculundă, cât și altele asemenea<sup>16</sup>), ori aporiile rațiunii practice-acționale din secolul nostru, răspunsul nu poate fi decât afirmativ.

Iar ceea ce numeam mai sus drept suprarationalism trimite, prin antinomicul transfigurat, către ceea ce a fost numit *hiperempirism*<sup>17</sup>. Căci, în mod curios, intrând în teritoriul interzis al hiperempiricului, al misterului meta-fizic, rațiunea regăsește prospețimea originar-aurală a întreprinderilor sale privind *physis-ul* cel viu (chiar dacă o face în umbra censurată a Marelui Anonim).

2. Argumentația istorică prin care debutează „Eonul dogmatic“ apare drept surprinzătoare, dat fiind faptul că evenimentialul constituie un teren destul de fragil pentru o construcție pur teoretică. În plus, închiderea cercului argumentativ, prin așezarea finală a situației actuale a spiritului în același plan crizial cu epoca elenistică, conduce spre analogii forțate, cum ar fi, de pildă, aceea dintre esoterismul gnosticilor și antroposofia lui R. Steiner (208). Astfel încât suntem îndreptățiți să observăm că, cu toate îndoielile formulate de Lucian Blaga relativ la consistența teoretică a „Declinului Occidentului“, speculația spengleriană trimite ecouri tradive în întreaga sa operă.

Pe de altă parte, suntem împinși să acceptăm că încadrarea problemei epistemologice într-o perspectivă mai largă, de filosofie a culturii și spiritului, își dezvăluie rațiunile necesare. Dacă pentru epistemologul „specializat“ o asemenea abordare nu poate fi altfel decât ca speculație superfluă, este totuși evident că epistemologia „profesionistă“ a ajuns la limitele rațiunii pure (așa cum am încercat să arătăm mai sus). Ieșirea din teritoriul axiomaticilor pur-formale spre o abordare teoretică mai generală a spiritului nu putea fi evitată multă vreme (experiența lui K. R. Popper poate fi considerată exemplară în acest sens).

Întreprinderea din „Eonul dogmatic“ trebuie, de aceea, apreciată cu atât mai mult cu cât, dincolo de inevitabilele ei forțări speculative, se dovedește a fi abordare integrantă a problemei epistemologice, ca „moment“ al spiritului și al relației acestuia cu Absolutul (cu „Marele Anonim“). Desigur, cercetarea „pozitivă“ a subiectului cunoscător este părăsită pentru o paradoxală metafizică a „misterului“, care trimite spre o „teologie negativă“. Dar asumarea unui atare risc îi apare lui Blaga întru totul firească, căci numai o antropologie filosofică poate oferi codul în care să fie „citită“ și problema cunoașterii. Filosofia ființei conturată în „Censura transcendentală“, filosofia istoriei, a culturii și valorilor (a spiritului) sunt, din această perspectivă, tot atâtea temeuri ale filosofiei cunoașterii. Iar preconizata soluție alternativă a dogmaticu-

<sup>16</sup> v. capitolul „Perspectivele minus-cunoașterii“ din „Eonul dogmatic“ (284—296).

<sup>17</sup> Termenul este preluat de la Georges Gurvitch, care îi acordă însă înțelesul unei metode pluraliste și relativiste, cu deschidere... antidogmatică! (v. Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Ed. Flammarion, 1962, p. 231).

lui nu mai apare drept ceva accidental-istoric, drept o oarecare experiență spirituală, ci este înscrisă în registrul necesității antropologice.

Argumentația generală-filosofică, cât și cea specifică istoric, nu sunt însă suficiente pentru întemeierea deplină a unui proiect epistemologic atât de șocant precum cel propus de autorul „Eonului dogmatic”. Era strict necesară teoretic întreprinderea unei „analitici transcendente” a spiritului cognitiv, după modelul kantian, dar și o transcendere a limitelor rațiunii pure spre cunoașterea aplicată (v. mai ales capitolul „Dogma și experiența”).

Punctul de plecare îl constituie și la Blaga analitica kantiană a rațiunii pure. Se știe, Kant susține că, odată depășite limitele experienței sensibile, rațiunea intră în domeniul antinomicului. Propensiunea spiritului uman spre această zonă a paradoxalului eternizat apare la Kant drept ciudățenie non-necesară teoretic. Funcționalitatea spirituală a ideilor rațiunii pure este de natură *regulatorie*, și nicidecum *reflectorie*, așa cum presupune conceptul cunoașterii necesare. Abia în regiunea practicului dacă poate fi găsită o justificare îndeajuns de consistentă pentru ideile rațiunii pure (de pildă, ideea „datoriei” ca principiu regulator al conduitei morale). Fiind de forma unor „maxime”, ideile rațiunii pure țin de *alegerile* subiectului, astfel încât validitatea lor cognitivă este strict dependentă de *convenția practică* (socio-morală ori politică) — aceasta în pofida postularii de către Kant a universalității „voinței libere”.

Considerarea „facultății raționale” sub regimul accidentalității practice constituie un autentic scandal teoretic. Este dificil pentru spiritul investigator să accepte ideea potrivit căreia, dincolo de fenomenal-empiric, nu mai rămâne nimic de gândit, dat fiind că, dacă încercăm să gândim numenalul, rațiunea se autoblochează antinomic. Or, potrivit amintitei formule a lui Parmenide, ceea ce nu poate fi gândit nu poate avea nici atributul ființei. De altfel, eleații sunt cei dintâi în a teoretiza distanța provocatoare de paradox dintre logic și real (concret)<sup>18</sup>.

Dialectica, îndeosebi sub înfățișarea ei matură, hegeliană, s-a hotărât „pentru un modus vivendi între logic și concret” (231), pornind de la presupunerea unei „existențe intermediare între logic și concret, față de care însuși logicul și concretul cad pe un plan secundar”<sup>19</sup>. Soluția dialectică a antinomiei kantiene apare astfel ca un compromis teoretic problematic. Din punct de vedere logic, „conceptul concret” al dialecticii hegeliene apare ca antinomie; ambiția teoretică a lui Hegel este însă aceea de a vorbi despre concret, depășind abstracțiunile:

<sup>18</sup> Această constatare a distanței dintre logic și concretul real a generat mai multe „atitudini” teoretice, susține Blaga:

1. Afirmarea logicului ca exclusiv existent (concretul se degradează la simplă iluzie);
2. Afirmarea concretului ca exclusiv existent (logicul se degradează la valoarea de ficțiune);
3. Afirmarea unui modus vivendi între logic și concret” (230).

<sup>19</sup> Această „existență intermediară”, „îbridă” pe care o propune „conceptul concret” al dialecticii trimite la aporia „celui de-al treilea om” din doctrina platoniciană.

„Un așa numit concept concret, reflectat în oglinda abstract-logi-  
cului, se prezintă ca *antinomie*, reflectat în concret se prezintă ca  
*sinteză* de momente ce se exclud“ (233, s. L. B.).

Sunt aceste mișcări sintetice întru concret întotdeauna posibile? După  
opinia lui Hegel și a dialecticienilor, ele nu numai că sunt mereu po-  
sibile, ci și *obligatorii*, dobândind caracteristicile unei sintetici universal-  
progresve, care conduce subiectul spre nivele mereu superioare de rea-  
litate, până la identificarea finală cu Obiectul transcendent. Valsul  
„tezei-antitezei-sintezei“ este de-a dreptul redundant și forțat-speculativ,  
fie și pentru că ia în considerare numai „drumul în sus“, și nicidecum  
și „drumul în jos“<sup>20</sup>.

Mai mult decât atât, sinteza dialectică, în calitatea ei de soluție  
rațională a antinomiei kantiene, evită de fapt termenii propuși în „Cri-  
tica rațiunii pure“. Evitarea îmbracă forma unei respingeri radicale a  
diferenței pronunțate de Kant între fenomenal și numental, între em-  
piric și metafizic. Până la un punct al ei, atare critică pare cu totul ra-  
țională, și mai ales se prezintă ca deosebit de atractivă, deschizând  
perspectivele unei „științe absolute“, pe care Hegel nu se îndoia. A o fi  
atins în opera sa. O privire mai lucidă va descoperi însă aici iluzoria  
dorință a savantului de a stăpâni și ceea ce nu poate fi stăpânit, iar  
succedaneul firesc al acestui orgoliu abia cu greu mascat nu poate fi  
altul decât șarlatania doctă. În fapt, așa cum relevă Blaga, „obiectul“  
supus interogației („ideii teoretice“), nu poate apare altfel decât ca „des-  
picat“ în două regiuni: „fanicul“ și „cripticul“ sunt solidare, în aceeași  
măsură în care sunt ireconciliabile.

Astfel încât concretul empirico-fizical nu poate nicidecum întemeia  
o doctrină meta-fizică, a transcendenței, tot așa cum creatura nu poate  
întemeia Creatorul (și nici măcar nu poate *explicita* Creatorul, așa cum  
au sperat doctrina și știința nominalistă din vremurile moderne). Există  
o structură logico-rațională generală a relației dintre relativ și absolut,  
dintre finit și infinit etc., care pare să interzică saltul propus de dialectica  
hegeliană, și deci orice metafizică pozitivată.

Ca urmare, metafizica (cât și teologia) negativă, propusă și de so-  
luția dogmatică se impune ca necesitate funcțională a spiritului.

Întâi de toate, soluția dogmatică se prezintă ca revoltă a spiritului  
împotriva propriilor sale limite. Rămânerea în antinomic, postulată de  
Kant, ar instala spiritul într-o perplexitate neproductivă, după modelul  
aporetic al „măgarului lui Buridan“. Puritatea kantiană, păstrată în mod

<sup>20</sup> Este, de altfel, evident că, în ce privește filosofia sa naturală, Hegel a  
ignorat cu desăvârșire implicațiile teoriei termodinamice, care, prin al doilea său  
principiu (al entropiei), trimite spre imaginea unui univers preponderent *decadent*,  
iar nu progresiv. Ignoranța hegeliană nu este totuși surprinzătoare, de vreme ce  
termodinamica se afla atunci „in statu nascendi“. Dincolo de neglijența teoretică  
privind întemeierea discursului său pe informația științifică curentă, teoria ter-  
modinamică relevă inconsistența de fond a sintezelor dialectice hegeliene; acestea  
apar drept tot atâtea formule de „logică magică“, prin care concretul este în-  
crustat în veritabile paturi procustiene.

indefenit, ar conduce spre sterilitate. Este așadar obligatorie o „evadare“ a spiritului din spațiul purității conceptual-logice:

„În formula dogmatică particulele (este, sunt), exprimând de obicei legături logice între noțiuni, încetează de a mai avea un sens de interdelimitare, împrumutând mai curând un sens de *evadare* din spațiul logic“, chiar dacă aceste „diformări de perspectivă... se prezintă oricărei minți normale ca absurde și monstruoase“ (222).

Astfel, soluția dogmatică, așa cum o înțelege Blaga, poate fi considerată ca un *alt limbaj* (nou, în aceeași măsură în care este „vechi“, fiind contemporan cu începuturile creștinismului), limbajul capabil să „descrie“ indescriptibilul metafizic.

Un atare limbaj nu poate accepta, desigur, propunerea dialectică de „urcare“ dinspre concretul empiric înspre metafizic:

„Pe când sinteza dialectică e susceptibilă de a fi cunoscută prin concret, sinteza dogmatică se așază în dezacord cu concretul... Concretul, care constituie pentru paradoxia dialectică un domeniu suprem de justificare, se împotrivesc paradoxiei dogmatice... Paradoxiile dogmatice sunt paradoxii nu numai pe planul logic, precum cele dialectice, ci și față de concret. Soluția paradoxiei dogmatice e irealizabilă cunoașterii, ea e postulatată în transcendent“ (234).

Dar, dacă „logicul și concretul cu optica lor nu sunt valabile aici (în dogmatic — n.n.)“, aceasta nu implică lipsa oricărei structuri argumentative. Ca limbaj specificat pentru „descrierea“ (care este, totodată, geneză a) *misterului* (224), dogmatica configurează algoritmi săi:

„... dogma se naște prin suprapunerea a două procedee distincte: întâi prin procedeul stabilirii unei antinomii, și al doilea prin procedeul de transfigurare. Transfigurarea se face prin scindarea unor concepte solidare... antinomia nu e înlăturată, nu se raționalizează, ci e numai schimbată la față... Monstruosul, diformul dogmatic, se vedește în lipsa sa de sens plin de *alt sens*“ (222—224, s. L. B.).

Fiind, în ultimă instanță, un „act de curaj“, derivat dintr-o „hotărâre interioară“ a gânditorului (280), alegerea dogmei ca „metodă“ alternativă, așezată sub semnul antinomiei transfigurate, poate conduce intelectul (rațiunea) spre aventuri spirituale cu nimic mai puțin productive decât cele deschise prin paradigma carteziano-kantiană:

„Gândirea omenească are la îndemână încă un tip de cunoaștere. Un tip de cunoaștere, care de cel puțin o mie de ani e disponibil și ieșit din uz. E tipul dogmatic“ (280).

O asemenea „alegere“ necesită însă „sacrificiul intelectului“, cât și, cel puțin în aparență, al raționalității. Pentru aceasta era — și, oarecum, este — nevoie de un minim „fanatism“, căci, în primă instanță, este vorba de a separa *raționalitatea* de *credință*. Astfel au și procedat „credincioșii prăpăstioși“, acei „stranii gânditori“ (262), care, asemenea lui Tertulian, au despărțit categorial „cele două adevăruri“: cel logico-rațional (pozitiv) de cel al credinței (negativ și extramundan), considerându-l

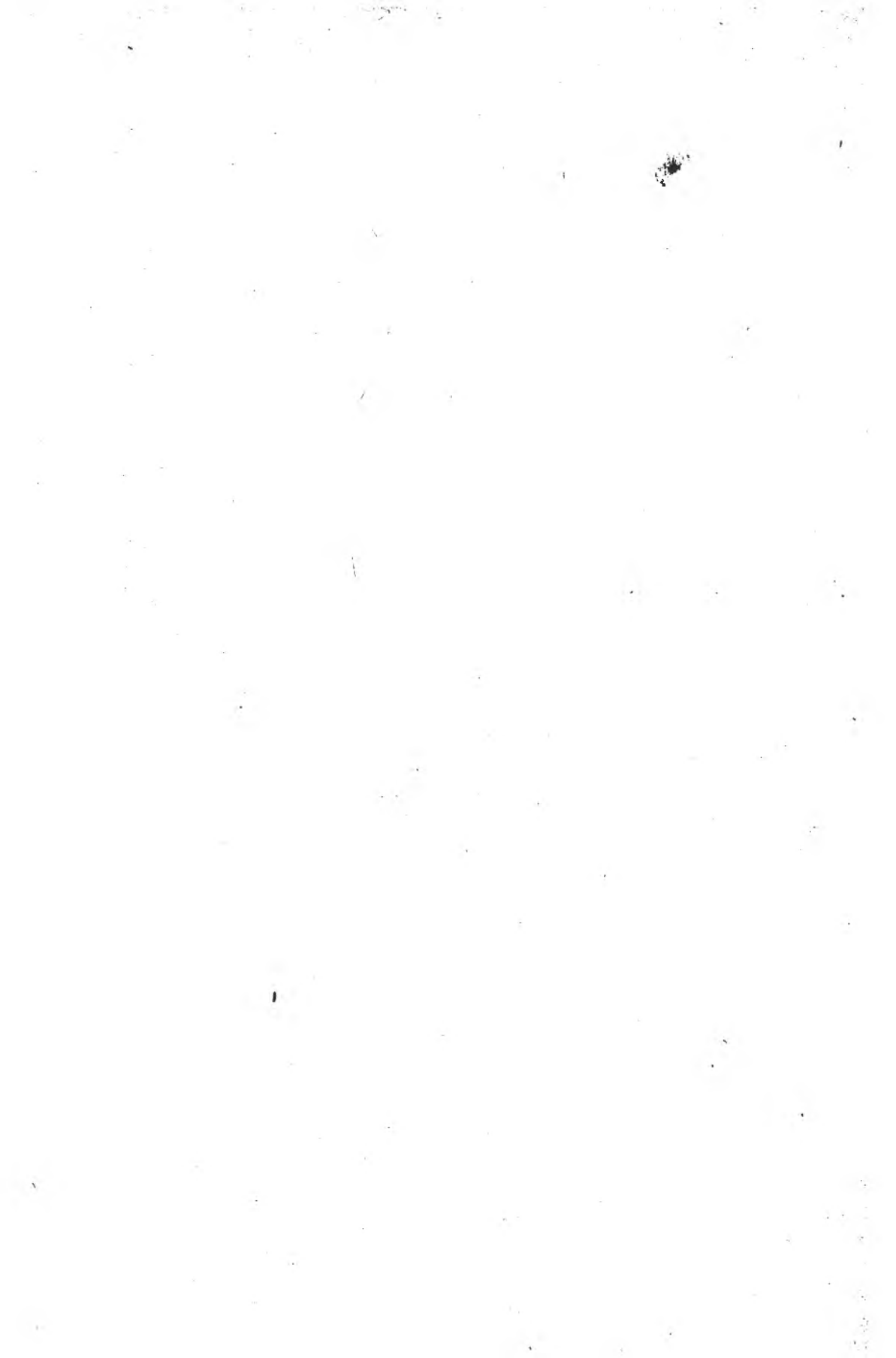


pe cel din urma ca efect exclusiv al revelației. Pe această cale însă, dogmaticul a fost instalat într-o stare „cataleptică“, de natură a înspăimânta și îndepărta gândirea „liberă“.

Dacă părinții dogmatici, ca și urmașii lor, au încercat să protejeze construcția antinomiei transfigurate de orice atingere laică, ocultând astfel „procesul dinamic“ pe care aceasta îl comportă (263—264), gândirea filosofică nu a greșit mai puțin, lăsându-se „speriată“ de „rigiditatea și imuabilitatea absolută“ care derivau din amintita „catalepsie“ dogmatică. O abordare lucidă va conduce în viitor la reconsiderarea necesară a metodei dogmatice, scoțând-o din „caricatura embrionară“ la care au condamnat-o accidentalitățile istorice ale conflictului milenar dintre cele două clase intelectuale ale Europei, și așezând-o din nou în „starea creatoare, în care neîndoios s-a mai găsit odată“.

Pentru aceasta, susține Blaga, este necesar ca spiritul laic să recunoască a fi ajuns la limitele puterii sale de pătrundere logico-rațională a „realității“. Ca intelect „enstatic“, închis în sine, el nu mai are decât șansa unor redundanțe cu efecte cumulative. Provocat într-un fel sau altul (de pildă, prin existența paradoxelor), intelectul se poate hotări să întreprindă o mișcare „ec-statică“ (266—269). De fapt, cumintea, terestra experiență sensibilă, atât de „sigură“ prin datele pe care le oferă, împinge până la urmă la ecstazie intelectuală. Căci a merge până la capătul acestei experiențe sensibile înseamnă a descoperi că ea nu are nici o rațiune de a fi (nici un temei sau sens). Paradoxul dogmatic, susține Lucian Blaga, are darul de a revela această „primejdioasă vecinătate... cu Non-Sensul“. În acest fel, paradoxul dogmatic are, față de alte paradoxii, avantajul de a oferi spiritului suprema luciditate (adică opusul absolut a ceea ce Kant numea „somnul dogmatic“):

„vecinătatea primejdioasă dintre paradoxul dogmatic și Non-Sens poate deveni iarăși o imensă și salvatoare „depărtare“, și ceea ce are înfățișare de Non-Sens e susceptibil de a deveni expresie a unui 'Ultim-Sens inaccesibil'“ (244).



În cel de al XXXVIII-lea an (1993) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* apare în următoarele serii:

matematică (trimestrial)  
fizică (semestrial)  
chimie (semestrial)  
geologie (semestrial)  
geografie (semestrial)  
biologie (semestrial)  
filosofie (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 XXXVIII-th year of its publication (1993) *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 XXXVIII-e année (1993) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* paraît dans les séries suivantes:

mathématique (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)



43 872

Lei 600