

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

1993

CLUJ-NAPOCA

REDACTOR ȘEF: Prof. A. MARGA

REDACTOR 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

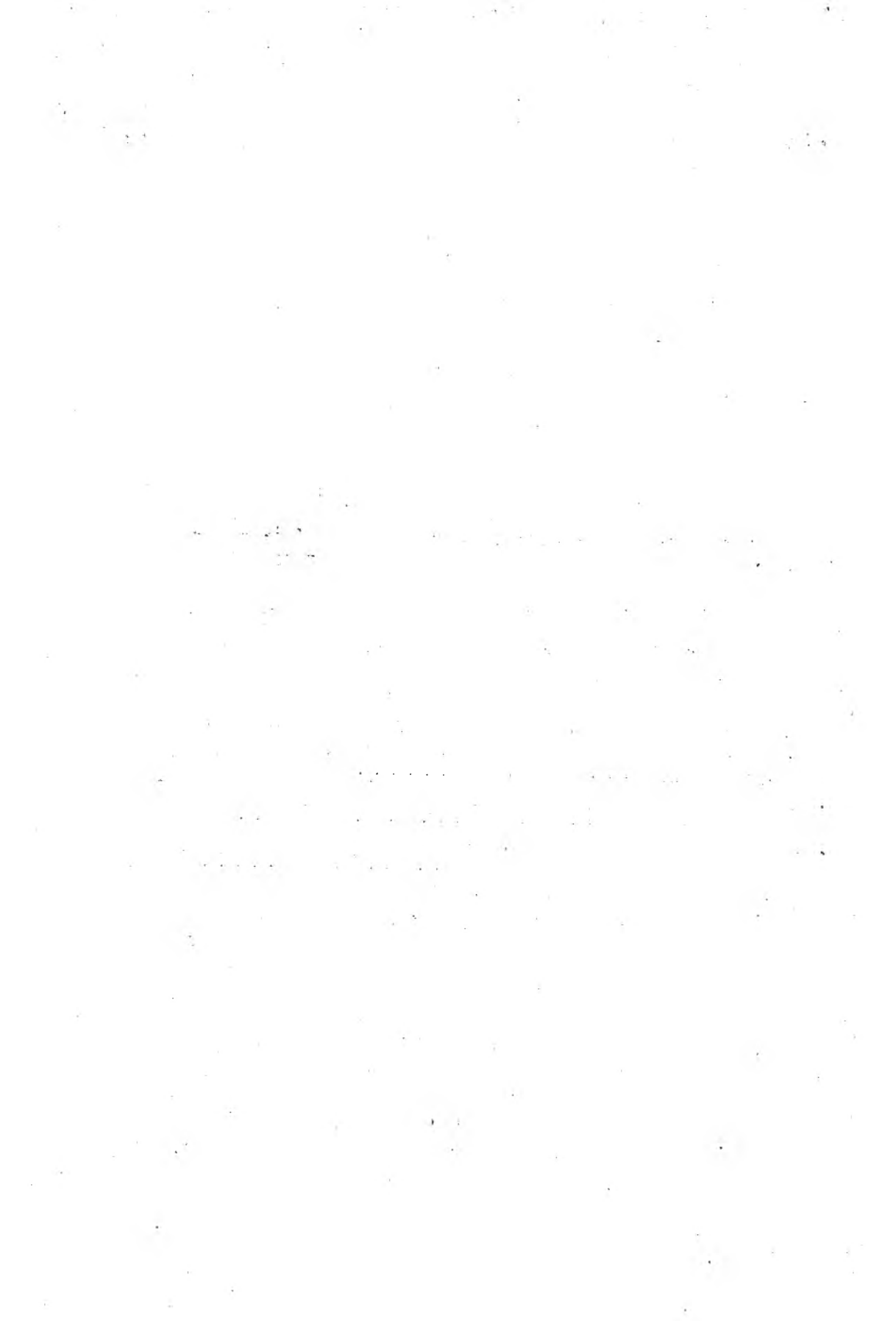
PHILOSOPHIA

1

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

SUMAR — CONTENTS — SOMMAIRE — INHALT

L A U D A T I O pentru Profesorul Adriano Bausola (Prof. dr. N. TRANDAFOIU) . . .	3
V. DRĂGHICI, Critica ideii de modalitate la W. Quine ● Criticism of the Idea of Modality in Quine	9
MIOARA DEAC, Paradigma holografică și teorema lui Bell ● Holographic Paradigm and Bell's Theorem	21
A. NEMECZ, Science et idéologie du temps au XIX-ème siècle ● Science and ideo- logy of Time in 19th Century	33
V. MUSCĂ, Ultimii eleași: I. Zenon din Eleea ● The Last Eleasts: I. Zenon from Eleea .	51
V. CIOMOȘ, Ho pote ou sau omonimia clipei (III) ● Ho pote ou ou L'Homonymie de l'Instant (III)	65
GH. TOMA, Hegel în interpretarea lui S. Kierkegaard ● Hegel in S. Kierkegaard's Interpretation	87
V. PĂDUREAN, Sensul fenomenologiei la Martin Heidegger ● The Sense of Phe- nomenology at Martin Heidegger	97
Archiva — Archives — Archiv	
S. MĂNDRUȚ, Nae Ionescu, student și doctor în filosofie al Universității „Ludwig- Maximilian” din München ● Nae Ionescu, Studierende und Doktor-Phil. an der /Münchener Universität	107



LAUDATIO

pentru Profesorul **ADRIANO BAUSOLA**
(Universitatea Catolică, Milano)

Rector Magnificus,
Onorat Senat,
Stimați Profesori și Studenți,

În *propunerea* pe baza căreia Senatul a decis să se acorde profesorului Adriano Bausola de la Universitatea Sacro Cuore din Milano titlul de *doctor honoris causa* se sublinia că „filosofia sa este organizată în jurul a trei idei generale: conștiința, ca fenomen intențional, temelia a umanității omului; libertatea și responsabilitatea drept manifestare superioară a acestei umanități; Dumnezeu, garant al ordinii morale și metafizice a lumii“. Acestea sunt într-adevăr ideile fundamentale ce constituiesc solida arhitectură a gândirii strălucitului profesor milanez, arhitectură ce are drept pilon de susținere și boltă totodată o etică luminată de marile valori ale spiritului.

Filosoful Adriano Bausola s-a născut la Ovado, provincia Alessandria, în 22 decembrie 1930. Este laureat în filosofie al Universității Catolice Sacro Cuore. A devenit profesor docent de filosofie morală în anul 1962, iar în 1970 este chemat la Universitatea Catolică Sacro Cuore din Milano ca profesor la Catedra de istorie a filosofiei. Din 1974 până în 1979 a fost profesor titular de filosofie morală la Universitatea Catolică din Milano, iar în prezent este profesor titular de filosofie teoretică la aceeași universitate. Din 1974 până în 1983 îndeplinește demnitatea de decan al Facultății de Litere și Filosofie, iar din 1983 este rector al prestigioasei Universități Catolice Sacro Cuore din Milano.

Activitatea de cercetare a profesorului Bausola acoperă multe domenii ale filosofiei contemporane. Domnia sa a publicat următoarele cărți:

- *L'etica di John Dewey*, Milano, 1960
- *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Milano, 1965
- *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano, 1966
- *Metafisica e rivelazione nella filosofia positiva di Schelling*, Milano, 1965
- *Lo svolgimento del pensiero di Schelling, Ricerche*, Milano, 1969
- *Schelling*, Firenze, 1975
- *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Milano, 1968
- *Indagini di storia della filosofia. Da Leibniz a Moore*, Milano, 1969
- *Introduzione a Pascal*, Bari, 1973
- *Filosofia morale. Lineamenti*, Milano, 1976
- *Natura e progetto dell'uomo*, Milano, 1977
- *Libertà e responsabilità*, Milano, 1980

- *La libertà*, Brescia, 1984
- *Neoscolastica e spiritualismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Bari, 1985
- *Per una ripresa dell'argomento ontologico in AA.VV., Pro fide et iustitia*, Berlino, 1984

La cele 15 volume menționate se mai adaugă 5 volume de traduceri din germană și franceză (Schelling, Brentano, Pascal).

N-am avea o imagine completă asupra activității științifice a profesorului Bausola dacă n-am ține seama și de importantele sale contribuții la prestigioasa *Enciclopedia Filosofica* sau capitolele din tratatul de istorie a filosofiei. Este de asemenea coordonatorul celor trei volume de *Probleme de istoriografie filosofică*, partea contemporană, Brescia, 1978. A fost și este permanent prezent cu studii și articole filosofice în reviste de specialitate, precum și cu recenzii privitoare la mișcarea filosofică a timpului nostru.

Profesorul Bausola a acordat și acordă în continuare o mare importanță activităților specifice congreselor și reuniunilor internaționale, care permit o luare de contact cu starea actuală a filosofiei și o confruntare vie a punctelor de vedere și a rezultatelor cercetării. În acest sens sunt elocvente comunicările și intervențiile domniei sale la numeroasele congrese internaționale la care a participat, cum ar fi: Viena, 1968; Pamplona, 1979 și 1980; Taipei (Taiwan), 1979; Roma, 1976; 1979, 1980, 1987; Palermo, 1977, 1979, 1983; Saint Vincent, 1987; Milano, 1978, 1990; Bergamo, 1980; Ottawa și Toronto, 1983; Montréal și Toronto, 1990; Malta, 1990. A fost raportor asupra lui Leibniz, pentru Leibniz-Gesellschaft, la Hanovra, 1980, și asupra lui Gramsci, la Lovanio, 1967.

Din lucrările publicate de profesorul Bausola reiese că, pe plan teoretic direcțiile de cercetare ale domniei sale sunt mai ales acelea de etică, antropologie, metafizică, gnoseologie. Pe plan istorico-filosofic interesele sale de cercetare se concentrează spre idealism și neoidealism, pragmatism și tematica existențialistă.

Dintre marile personalități ale trecutului atenția sa s-a îndreptat cu predilecție spre Pascal, Leibniz, Shelling, Brentano, Croce, Dewey, care i-au permis să arunce noi lumini asupra timpului pe care l-au reprezentat.

Ceea ce este de asemenea important în aceste studii istorico-filosofice este faptul că prin reconstituirile teoretice respective se reface linia evoluțiilor firești, permițându-se astfel o înțelegere mai adâncă a unor procese ce au condus la umanitatea prezentă. După cum și aceasta, la rândul ei, cuprinde anumite virtualități care, printr-o cercetare adecvată, este de sperat să poată fi tatonate. Ilustrativ în acest sens este studiul filosofului milanez asupra gândirii lui Franz Brentano. Ducând mai departe cercetările italiene și străine asupra filosofiei lui Brentano, se pune în just relief — și prin aceasta se realizează o operă comparatorie bine venită — statura de eminent gânditor a filosofului austriac. Este subliniată în acest context importanța unor teme logice, gnoseologice și etice și se atrage atenția asupra tezelor brentaniene

despre *timp*, teze interesante și în sine dar cu atât mai semnificative în raport cu discuțiile ulterioare (Husserl, Heidegger).

Adâncind analizele în legătură cu problemele ridicate de doctrina intenționalității, confruntată aceasta și cu precedentele teoretice menționate în această privință de Brentano însuși (Aristotel, Filon alexandrinul, Augustin, filosofia scolastică), dar și cu replicile și interpretările urmașilor, profesorul Bausola precizează și dezvoltă conceptul de intenționalitate.

Dat fiind că fenomenul intenționalității conștiinței este implicat întregii existențe umane, cercetările în această direcție au avut repercusiuni importante asupra cercetărilor teoretice care privesc o sferă largă: investigațiile din domeniul eticii (fundamentarea moralei), din gnoseologie, filosofia culturii — unde un ansamblu de probleme, cum ar fi cea a libertății, tema culturii etc. și-au găsit o nouă perspectivă de abordare. Este un fapt evident că descifrarea mai fină și mai precisă a diverselor fațete ale intenționalității conștiinței conduce la o înțelegere mai adecvată a specificității ființei umane.

Multe dintre lucrările profesorului Bausola tratează probleme ale omului în context social contemporan. De pe pozițiile unui spiritualism superior și care nu ignoră tezele adverse sau numai diferite, se analizează cu atenție evoluția societății și culturii moderne pentru a-i îndrepta acele trăsături care au fost simplificate și falsificate printr-o interpretare acut marcată ideologic. Din analizele întreprinse în acest sens rezultă cu claritate că, prin *parțialitatea* lor, marxismul și într-o anumită măsură psihanaliza au deformat semnificații de bază ale procesului devenirii omului modern și au contribuit astfel la o scindare dureroasă a spiritualității contemporane. Filosoful omagiat astăzi are meritul de a încerca reconstituirea spiritualității umane prin luarea în considerare a rezultatelor cercetărilor științifice asupra omului și mediului său de viață în legăturile lor firești și în corelarea lor, pe teme-uri nedogmatice, cu valorile esențiale ale moralei creștine.

În acest sens menționăm că, aplecându-se cu știință și înțelegere superioară asupra procesului modern de mondanizare și umanizare, profesorul Bausola constată pe bună dreptate că numai printr-o interpretare forțată și ignorând faptele acestea au putut fi considerate ca fiind contrare spiritualității creștine. În fond, epoca modernă ne descrie un om care simte lumea ca a sa, deschisă la inițiativa lui, modificabilă și de fapt modificată, plină de posibilități, care așteaptă de la libertatea lui s-o actualizeze și, în consecință, această lume se umanizează continuu. Din pasiv și contemplativ omul devine activ și transformator, trăiește în libertate, în viitor, în proiect. Sclaviei repetării el îi opune proiectul, libertatea, posibilul, viitorul. Iar această ipostază a omului nu poate contrazice creștinismul, care tocmai aceasta face: pune omul în centrul lumii, ca scop al lumii, stăpân pe sine însuși. Din această perspectivă, mondanizarea (*mondanizzazione*) e procesul liberei inventări a lumii, a istoriei, iar nu rebeliune față de Dumnezeu. Proiectele omului sunt conforme libertății sale originare. În fond, viitorul nu poate fi ceva decis de Dumnezeu însuși fără implicarea omului.

Caracteristica omului modern, ne atenționează filosoful Bausola, este aceea de a trăi în dimensiunea viitorului. Dar nu e nicidecum vorba de acel viitor previzibil ce ar putea fi anticipat de vreo știință artificială, cum este cea marxistă, ci de un viitor real, nou și imprevizibil.

Profesorul Bausola a subliniat cu pertinentță, încă din anii '70, că deziluziile provocate de naufragiul proiectelor utopice poate conduce la o încercare de a recupera vechea concepție a imobilității realității umane sau la jocul cu un pariu dincolo de raționalitate. De aceea, datoria urgentă a omului contemporan este aceea de a elabora o deontologie a intervenției pentru viitor și o epistemologie a operei de reinnoire. Aceasta pentru că, se subliniază în continuare, acolo unde injustiția este certă e drept să se încerce ceva nou. De aceea, o critică a conceptului de cultură trebuie să ducă la clarificări și la precizarea funcțiilor culturii, din care să se desprindă conceptul unei culturi esențial dinamică și deschisă, cu rol de mediator între fondările filosofiei, științei, artei. Un concept care să spună *nu* specializării neopozitiviste și reducționiste (de tip marxist, de ex.) și să spună *da* corelărilor și subordonărilor axiologice. Punctul de vedere al întregului este punctul de vedere al culturii.

De aici decurge că o funcție esențială a culturii este critica parțialității ideologice. Noi, care am fost martorii și totodată cei care am suportat dezastrele provocate de dictatura ideologiei în cultură, nu putem să nu reținem concluzia valoroasă trasă de filosoful Bausola în urma unor analize profunde întreprinse asupra culturii contemporane, potrivit căreia „între cultură și ideologie există un conflict mortal și că ideologicul poate fi doar obiect al culturii, nu și subiect producător (de cultură)”. În consecință, funcția critică a culturii trebuie apărată și promovată cu energie. Fără îndoială, cultura e intervenție asupra pasiunilor, asupra intereselor timpului său, dar aceasta pentru a asigura o dezvoltare echilibrată și rațională. Această critică trebuie să vizeze miturile inacceptabile și să ne îndrepte atenția asupra rezultatelor noi. „Cultura. — afirmă filosoful — înseamnă critica falsurilor absolute pentru că ea e pasiunea adevărului absolut, care în timp se fracționează și se realizează într-o multitudine de valori care se unifică în sinteze mereu noi. Cultura este mai degrabă reformistă decât revoluționară, este totalizatoare iar nu totalitară”. Pe temeiurile largi ale pluralismului cultural și ale valorilor morale se înalță convingerea filosofului Bausola că omul își poate exercita libertatea — înțeleasă ca formă a tuturor actelor umane — numai într-o societate în care funcționează principiile democrației. În orice caz, o alternativă la viața democratică este inacceptabilă pentru că ea ar reprezenta o anihilare a umanului.

Lucrările în care s-au consemnat rezultatele cercetărilor și reflexiilor filosofice ale profesorului Adriano Bausola, din care năi am relatat pe scurt doar câteva aspecte, nu epuizează contribuțiile sale la cultura contemporană. Avem în vedere aici activitățile domniei sale de conducere a unor colecții sau publicații culturale, precum și funcțiile pe care le îndeplinește în cadrul unor instituții. Amintim în acest sens că dânsul este din 1971 director al publicației „Revista di Filosofia Neo-

scolastica" și din 1984 al revistei „Vita e Pensiero“. Este codirector la „Rivista internazionale dei diritti dell'umo“. Conduce colecțiile „Anthropos“ pentru Editura La Scuola și secțiunea de filosofie modernă a colecției „Classici della Filosofia“ a Editurii Rusconi. Face parte din conducerea Centrului de metafizică de la Universitatea Catolică, fiind codirigent al publicației acestuia „Metafisica e storia della metafisica“. Este membru în Accademia Nazionale dei Lincei și membru al Institutului Lombard — Accademia di Scienze e Lettere. Este membru din 1984 al Consiglio Universitario Nazionale (CUN). Din 1982 face parte din Consiliul Pontifical pentru Cultură. E vicepreședinte al Comitato Scientifico delle Settimane Sociali dei Cattolici Italiani. Este consilier al Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica. A fost președintele uneia din Comisiile Congresului Ecleziastic „Evangelizzazione e promozione umana“ (Roma, 1978). A fost moderator al unui grup de lucru la Congresul Ecleziastic „Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini“ (Loreto, 1985). În 1985 a participat la Sinodul Extraordinar al Episcopilor, convocat de Papă cu prilejul celei de a XX-a aniversare a Conciliului Vatican II.

Toate aceste activități enumerate aici dovedesc cu maximgnă evidență puternica implicare a profesorului Bausola în problemele timpului nostru nu numai teoretic, ci și practic, dând astfel un sens profund cerinței legării ideilor de viață. În acest sens se poate invoca și faptul că în spiritul educării permanente, căreia Universitatea Catolică îi acordă o importanță prioritară, dânsul a desfășurat și desfășoară un amplu program de conferințe. Mi-aș permite să observ că o asemenea inițiativă, pe care a utilizat-o și Universitatea noastră înaintea erei comuniste, își păstrează o actualitate deplină.

Insemnatele merite științifice și didactice i-au adus filosofului Bausola o recunoaștere atât națională cât și internațională: este *doctor honoris causa* al Universității Loyola din Chicago și al Universității Fu Jen din Taipei (Taiwan). Este *profesor honoris causa* al Universității catolice din Buenos Aires. Pentru merite de ordin cultural și cetățenesc Republica Italiană i-a conferit o serie de distincții.

Rector Magnificus,

Doamnelor, domnișoarelor și domnilor,

Din cele de mai sus rezultă cu evidență că prestația profesorului Bausola în domeniul cercetării și creației filosofice, precum și activitățile sale cu caracter didactic și cultural, ne relevă o personalitate de mare anvergură intelectuală, care acoperă prin competență și investigație originală diverse sectoare ale filosofiei. Contrar tendinței dominante din ultimele decenii, care este aceea a specializărilor restrânse, filosoful italian revine la mai vechea tradiție filosofică de abordare într-un cadru mai larg a problemelor. Și trebuie spus cu claritate că în toate aceste domenii se aduc explicații, precizări și idei concluzive

noi, fapt atestat de operele sale — de referință pentru specialiști. Din aceste idei noi se conturează o viziune umanistă de mare generozitate.

Există deci un temel solid pentru ca Alma Mater Napocensis să deacearnă astăzi stimatului Rector Adriano Bausola al Universității Catolice Sacro Cuore din Milano titlul de *doctor honoris causa*. Ne bucurăm că astfel marea cultură italiană, mult îndrăgită de noi, va fi prezentă în comunitatea noastră spirituală prin una dintre marile personalități care o definesc în prezent.

Vă mulțumesc,

Cluj, 24 iunie 1993

Prof. dr. N. TRANDAFOIU

CRITICA IDEII DE MODALITATE LA W. QUINE

VIRGIL DRAGHICI

ABSTRACT. — Criticism of the Idea of Modality in Quine. In this study I shall discuss the relevance of what is called Quine's criticism of modal logic: that the motivation for the development of modal systems rested upon a confusion and that the interpretation of modal logics presents insuperable difficulties; the difficulties which Quine finds in the interpretation modal sentence logic and in the interpretation of modal predicate logic — which show up in the anomalous behavior of singular terms in the scope of modal operators and which have curious ontological consequences — leads us to hold that there are only a multitude of distinguishable entities.

What I shall show is that some of these difficulties can be shown to be merely apparent, others spring from his reading the quantifier objectually and that substitutional interpretation of quantifications does not give a negative answer to ontological questions, though it is related directly not to objects, but to substituends.

Dezvoltată inițial sintactic prin introducerea unui nou vocabular, a unor reguli de formare și axiome specifice, logica modală cunoaște astăzi o extensivitate considerabilă, datorată în mare parte elaborării unei semantici formale adecvate¹, comparabilă cu semanticile calculului propozițional nonmodale.

Conceptele centrale care fac obiectul analizei acestui capitol distinct al logicii sunt cele de necesitate și posibilitate. În gândirea logico-filosofică distincția necesar-possibil s-a purtat pe fondul deosebirii dintre adevărurile necesare (adevăruri a căror negare este logic imposibilă, adevăruri în toate lumile posibile) și cele contingente (a căror negare este posibilă, adevăruri doar în lumea actuală). Distincția ontologică necesar-contingent trebuie deosebită de polaritatea conceptuală epistemologică a priori (ceea ce poate fi cunoscut independent de experiență) — a posteriori (cognoscibil prin experiență), polaritate nesuperpozabilă primeia; Imm. Kant considera că există adevăruri contingente a priori, la Rudolf Carnap necesarul și a priori-ul, pe de o parte, contingentul și a posteriori-ul, pe de alta, sunt coextensive, în timp ce S. Kripke² argumentează că există adevăruri contingente a priori și necesare a posteriori. Distincția ontologică de mai sus dintre necesar și contingent este gândită uneori ca o reiterare a distincției analitic sintetic. Nici în cazul acestui cuplu categorial nu găsim sensuri univoce, ele fiind determinate de opțiunea filosofică de principiu asumată de un gânditor sau altul. Gottlob Frege delimita clasa adevă-

¹ S. Kripke, *Semantical considerations on modal logic*, Acta Philosophica Fennica, 16/1963; J. Hintikka, *Models for Modalities*, 1969.

² S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

rurilor analitice ca fiind formată fie din adevărurile logice, fie din adevăruri reductibile la cele logice prin intermediul definițiilor, utilizând termeni exclusiv logici. Alteori, în definirea analiticității este angajat conceptul de semnificație; adevărurile analitice sunt „adevărate exclusiv în virtutea semnificației lor“ (aici sunt incluse ca o subclasă distinctă cele logice-adevărate în virtutea semnificației constantelor logice) iar cele sintetice — „adevărate în virtutea faptelor“³. Logica modală se ocupă cu problema adevărurilor logice necesare și posibile, iar analiticitatea este invocată cel mai adesea în explicarea fundamentului adevărurilor necesare.

Distincțiile categoriale de mai sus au făcut obiectul analizei lucrărilor lui W. Quine; scepticismul său cu privire la realitatea acestor distincții a reprezentat una din sursele respingerii logicii modale.

Lucrarea de față ia în discuție tezele lui Quine, exclusiv cu privire la modalitatea în logică, caracterul operațional al functorilor modali în matematică, în opinia lui Quine, fiind obiectul unei lucrări distincte. Și, cum respingerea logicii modale nu este independentă de tezele fundamentale ale filosofiei sale, vom urmări critic relația dintre aceste teze și argumentele invocate de autor.

1. W. Quine deosebește în cadrul semioticii două teorii cu statut și valoare distincte: theory of reference și theory of meaning⁴. Prin lucrările lui A. Tarski (*Conceptul de adevăr în limbajele formalizate*, 1935 și *Conceptia semantică a adevărului și fundamentele semanticii*, 1944) teoria referinței devine o teorie științifică. În schimb, teoria semnificației este confundată iar considerarea semnificației în sensul semanticii realiste nu este motivată. Așadar, acceptarea propozițiilor este inutilă (facem distincția, întâlnită în alte contexte și sub altă terminologie la diverși autori, dintre enunț și propoziție: enunțul este forma lingvistică a unei propoziții, iar propoziția, conținutul factual al unui enunț, adică semnificația sa). Această teză quineană adoptă poziția de principiu a nominalismului privind respingerea entităților abstracte (i.e. intensionale: concepte, propoziții, semnificații), entități pentru care nu există nici un criteriu de identificare așa cum există *principiul abstracției* pentru clase, criteriu după care două clase X și Y sunt identice dacă $(x) (x \in X \equiv x \in Y)$. După Quine, din relația $(x) (\varphi(x) \equiv \psi(x))$ nu putem conchide că $\varphi \equiv \psi$. Predicatele φ și ψ nu au așadar înțeles lingvistic (eidetic) și trebuie considerate termeni sin-categorematici. Același lucru și cu privire la propoziții: „chestiunea însăși a condițiilor de identitate a propozițiilor nu prezintă mai puțin o problemă nerezolvată cât un ideal eronat”⁵. Aserțiunea după care aceeași propoziție poate fi exprimată prin enunțuri diferite, în diferite limbi, este solidară după Quine, cu presupoziția existenței semnificațiilor în sine, în afara ori

³ J. Hintikka, *Logic, Language Game and Information*, Oxford U.P., 1973; *Inferență, informație și adevăr*, în vol. *Epistemologie-orientări contemporane*, Ed. Pol. Buc. 1974, p. 142—214.

⁴ W. Quine, *Notes on the theory of reference*, în *From a Logical Point of View*.

⁵ W. Quine, *Word and Objekt*, M.I.T. Press, Cambridge/Mass, p. 206.

căror situații concrete de cunoaștere și, deci, în afara limbajului (teză esențialistă, semnificațiile aparținând unei „lumi a esențelor”), poziție pe care Quine o respinge ab initio.

Eliminarea unei propoziții e posibilă uneori, după Quine, utilizând relația de sinonime: putem răspunde la întrebarea despre semnificația unui enunț nu prin indicarea unei propoziții ci prin indicarea unui enunț sinonim, formulat într-o altă limbă sau altfel formulat. În felul acesta semnificațiile enunțurilor nu mai apar ca independente de limbaj, ci determinabile pragmatic doar cu ajutorul expresiilor lingvistice.

Cu privire la această teză quineană a înlăturării semnificațiilor (a conceptelor intensionale, în general) Franz von Kutschera⁶ arată că propunerea filosofului american nu elimină definitiv problema semnificației enunțurilor, căci rămâne în continuare valabilă întrebarea dacă relația de sinonimie pe care în mod obișnuit o înțelegem ca identitate de semnificații poate fi intuitiv explicată ca relație fundamentală fără recurs la semnificații. Un alt argument, după Kutschera, pentru acceptarea propozițiilor îl constituie contextele indirecte; de exemplu, „x spune că...”, „x crede că...”. Acestea trebuie înțelese ca și relații dintre o persoană și o propoziție, căci aici nu e vorba despre enunțurile (expresiile) lui x: când x spune că plouă din asta nu rezultă că x spune „plouă”, el poate să spună „it is raining” sau „es regnet”, fără ca prin aceasta conținutul factual să difere.

Aceste contexte pot fi înțelese și în felul că ele exprimă ceva despre un enunț, ceva care rămâne invariant în valoarea sa de adevăr (deci și în conținutul său) în raport cu înlocuirea acestui enunț prin altele sinonime. Această poziție de gândire este acceptată și de P. Lorenzen și W. Kamlah⁷, „semnificația unui cuvânt este ceea ce dă de înțeles cuvântul pe baza unei convenții (explicite sau implicite)... ceea ce poate fi dat de înțeles și prin alte semne”.

Acestea au drept consecință faptul că distincția propusă de Quine dintre teoria referinței și teoria semnificației nu mai poate fi făcută în mod riguros⁸.

2. Cea de-a doua teză a lui Quine, completare a primeia, respinge propozițiile pe motivul că o definiție riguroasă a acestora nu este posibilă. O asemenea definiție ar presupune un criteriu de identitate a propozițiilor, adică de identitate a semnificației enunțurilor, deci a sinonimiei lor, iar un concept al sinonimiei suficient de clar nu poate fi indicat⁹. Și asta deoarece conceptul științific al sinonimiei nu este

⁶ Fr. v. Kutschera, *Sprachphilosophie*, 2. Aufl., W. Fink Verlag, München, 1975, p. 96.

⁷ P. Lorenzen-W. Kamlah, *Logische Propädeutik*, 2. Aufl. Mannheim, 1973, p. 87.

⁸ J. Hintikka, Al XIV-lea Congres Internațional de filosofie de la Viena, 1968, introduce o nouă distincție: cea dintre teoria referinței simple și teoria referinței multiple; vezi și H. Putman, *The meaning of „meaning”*, în *Philosophical Papers*, Cambridge U.P. vol. II, p. 215—271.

⁹ W. Quine, *Două dogme ale empirismului*, în vol. *Epistemologie...* p. 33—61.

aplicabil în domeniul științei, fiind un concept comparativ, nu unul clasificator; în limba naturală între două enunțuri poate exista o asemănare mai mare sau mai mică în privința semnificației și nu o echivalență strictă. Quine admite un asemenea concept al sinonimiei (*Word and Objekt*, p. 203), atitudine pe care o împărtășește și N. Goodman¹⁰, care introduce gradele de sinonimie: două enunțuri sunt numai gradual sinonime, deci sinonimia nu este tranzitivă, deci nu poate fi o relație de echivalență¹¹. În fine, spune Quine o anumită sinonimie este valabilă în sens științific întotdeauna numai contextual și numai sub anumite presupoziii, nu în general.

O definiție riguroasă a sinonimiei nu e posibilă deoarece fie invocă *analiticitatea* și este astfel o definiție circulară (căci enunțurile analitice sunt enunțuri logic adevărate sau sunt obținute din enunțuri logic adevărate prin înlocuirea unor expresii cu sinonimele lor), fie se definește ca relație de echivalență prin definiție (două expresii sunt echivalente prin definiție dacă una se obține din cealaltă prin înlocuirea termenilor definiți cu termenii definatori corespunzători, și invers) și este astfel o definiție prea îngustă pentru limbajul natural în care lipsește un reper definitiv, limbaj în care există însă enunțuri sinonime precum „x este celibatar“, „x este bărbat necăsătorit“, fie se invocă criteriul substituirii și se ajunge din nou la un cerc. Căci dacă se definește „ α este sinonim cu β “ prin „ α poate fi înlocuit cu β în toate contextele (enunțurile), fără ca prin aceasta să-și schimbe semnificația“, atunci ar trebui să se știe deja ce este semnificația unui enunț, respectiv când două enunțuri sunt sinonime. Dacă se definește însă relația de sinonimie dintre α și β prin „ α poate fi înlocuit cu β în toate contextele *salva veritate*“¹², atunci prin aceste contexte înțelegem ori contexte intensionale precum „ α este echivalent analitic cu β “ (cu nimic mai explicit decât cel de dinainte ori contextele sunt limitate la enunțuri extensionale și atunci criteriul este prea larg, trebuind întărit prin cerința *salva analiticitate* în loc de *salva veritate*).

După Fr. Kutschera¹³, argumentele aduse de Quine împotriva acceptării unui concept al sinonimiei suficient de riguros pentru definirea propozițiilor nu sunt pe deplin valabile. Mai întâi, pentru că un concept clasificator al sinonimiei poate fi definit cu un concept comparativ. Lexicoanele, dicționarele și criteriile prin care noi măsurăm corectitudinea traducerilor arată, dimpotrivă, că acest concept științific al

¹⁰ N. Goodman, *On likeness of meaning*, *Analysis* 10/1949—1950, p. 1—7, retipărit în L. Linsky (ed), *Semantics and the Philosophy of Language*, Urbana/III, 1952; *On some difference about meaning*, *Analysis* 13/1952—1953, p. 90—96, retipărit în M. MacDonald (ed), *Philosophy and Analysis*, Oxford, 1954.

¹¹ Punct de vedere opus lui B. Russell (*Inquiry into Meaning and Truth*, 1940), după care propoziția este clasa frazelor *sinonime* unei fraze date (este deci o relație de echivalență).

¹² „*salva veritate*“ — expresia provine din filosofia lui Leibniz. Două expresii sunt intersubstituibile *salva veritate* dacă sunt reciproc substituibile în *toate* contextele fără schimbarea valorii de adevăr.

¹³ *Op. cit.*, p. 102.

sinonimiei nu este uzat și cu totul inutilizabil pentru analiza semnificației. Iar dacă sinonimia există numai pentru contexte determinate și astfel semnificația enunțului poate fi stabilită numai pentru aceste contexte, fapt pe care Quine îl admite (*Word and Objekt*, p. 42), atunci propozițiile pot fi definite prin abstracție pe baza conceptului de sinonimie din limbajul obișnuit. Ca orice concept empiric, și cel de sinonimie are o anumită imprecizie, însă asta nu împiedică utilizarea lui practică. „Nu se renunță la conceptele de specie biologică sau semne distinctive ale faptelor în jurisprudență fiindcă, poate, nu în toate cazurile acestea își dobândesc claritatea deplină”.¹⁴ Apoi, ideea quineană a eliminării entităților intensionale n-a împiedicat ca nimic dezvoltarea unei semantici intensionale, cu nimic inferioară ca precizie semanticii extensionale a lui Tarski pe care Quine o apreciază ca o disciplină științifică¹⁵. În felul acesta, toate argumentele lui Quine invocate în respingerea logicii modale, și care se bazează pe teza respingerii entităților intensionale, își pierd din acuitate.

3. Respingerea analiticității. Această teză este o consecință a respingerii unui concept riguros al sinonimiei. Deși critica lui Quine este îndreptată împotriva unui sens anume al analiticității unui autori consideră că și alte sensuri cad implicit sub incidența acestei critici. Un enunț α este analitic dacă:

1. α este un adevăr logic
2. α este reductibil la un adevăr logic prin substituția sinonimilor prin sinonimi.

Propozițiile care cad sub 1. și 2. alcătuiesc laolaltă analiticitatea în sens larg (broadly analitic), iar cele care cad numai sub 2. cea în sens restrâns (narrowly analitic). După Quine conceptul de analitic se mișcă într-un cerc de concepte intensionale¹⁶ deloc mai clare decât conceptul însuși: analiticitate-reductibilitate la adevăruri logice plus *reguli semantice* — reductibilitate la adevăruri logice plus *definiții* — sinonimie ca substituitivitate în toate contextele *salva veritate* (care includ contextele modale) — reductibilitate la adevărul logic plus *sinonimie* — analiticitate. Așadar, critica se îndreaptă împotriva sensului 2.

P. Strawson¹⁷ a arătat însă că și sensul 1. face apel la sinonimie. De exemplu, fie enunțul „Dacă el este bolnav, atunci el este bolnav”. De unde știm, întreabă autorul, că acest enunț este un adevăr logic dacă nu ne-am asigurat că expresia „el este bolnav” înseamnă același lucru de oricâte ori apare în enunț?

4. O altă sursă a respingerii logicii modale provine dintr-o anume interpretare a cuantificatorilor logici care, la rândul ei, se bazează pe

¹⁴ *Ibidem*, p. 103.

¹⁵ R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Ed. Dacia, Cluj 1972, a indicat o metodă pentru definirea intensiunilor și semnificațiilor într-o rețea conceptuală extensională (adică folosind conceptele de „obiect”, „funcție” și „clasă”, concepte pe care Quine însuși le utilizează), Cap. I, p. 44—115.

¹⁶ Vezi și S. Haack, *Philosophy of Logic*, Cambridge U.P. 1985, p. 174 și urm.

¹⁷ P. Strawson, *Propositions, concepts and logical truth*, „Philosophical Quarterly”, 7/1957.

teza fundamentală a ontologiei quineene, aceea a angajamentului ontologic (criterion of ontological commitment): a fi înseamnă a fi valoare a unei variabile. „Existența este ceea ce cuantificatorul existențial exprimă. Există lucruri de genul F dacă și numai dacă $(\exists x) Fx$ “¹⁸. Așadar, pentru a pune în evidență ceea ce o teorie spune că există, trebuie pusă în notațiile calculului predicatelor, iar apoi să ne întrebăm ce fel de obiecte sunt cerute ca valori ale variabilelor ei pentru ca teoremele prefixate cu $(\exists x)$ să devină prin interpretare adevărate. A ne întreba însă „ce fel de obiecte sunt cerute“ înseamnă implicit a interpreta într-un anumit fel cuantificatorii logici. Cele două interpretări¹⁹ inegale ca statut și cu consecințe filosofice diferite sunt:

a) interpretarea obiectuală

„ $(\exists x)Fx$ “: „pentru cel puțin un obiect x din Ω , Fx “ (Ω = câmpul logic), unde Ω poate fi orice, de la mulțimi de numere, obiecte materiale până la entități imaginare de orice fel. Interpretarea obiectuală invocă așadar valori ale variabilei legate de cuantificator. Sustinătorii cei mai de seamă ai acestei interpretări sunt D. Davidson și W. Quine.

b) interpretare substituțională:

„ $(\exists x)Fx$ “: „cel puțin o substituție care exemplifică “²⁰ $F \dots$ „este adevărată“

sau

„ $(\exists x)Fx$ “ este adevărată dacă există un termen „ t “ al limbajului astfel că „ Ft “ este adevărată²¹.

Partizani ai acestei interpretări: N. Belnap, L. Linsky, S. Kripke, S. Haack. Este criteriul lui Quine al angajamentului ontologic, legat de interpretarea obiectuală, scutit de orice critici? Mai întâi, trebuie văzut că acest criteriu apare în formulări diferite, nu întotdeauna echivalente. Fie următoarele două²²: •

a) o teorie asumă numai acele entități care trebuie (s.n.) considerate printre valorile variabilelor (*From a Logical Point of View*, p. 103). Or, după R. Cartwright²³, în formularea de mai sus, și în altele similare, Quine folosește locuții intensionale („trebuie“, „pretinde“, ...) pe care el însuși declară în mod explicit că le evită (*From ...* pp. 15, 131);

b) o cuantificare existențială presupune obiecte de un anumit gen înseamnă: propoziția deschisă²⁴ care succede cuantificatorului este ade-

¹⁸ W. Quine, *Existence and Quantification*, în vol. *Ontological Relativity*, p. 97.

¹⁹ Întrucât $(\exists x) Fx = (\exists r) Fx$, reținem în analiză doar cuantificat. exist.

²⁰ „exemplificare“. O exemplificare a unei formule cuantificate se obține înlăturând cuantificatorii și înlocuind variabilele individuale cu constante (termeni singulari). De ex., $Fa \vee Fb$ este o exemplificare a formulei $\exists x (Fx \vee Fy)$.

²¹ Ch. Parsons, *Plea for Substitutional Quantification*, în vol. *Mathematics in Philosophy*, p. 63—70.

²² Apud. S. Haack, *op. cit.*, p. 65.

²³ R. Cartwright, *Ontology and the theory of meaning*, „Philosophy of Science“, 4/1954.

²⁴ „propoziție deschisă“ (open sentence), terminologie utilizată pentru funcție propozițională.

vărată pentru unele obiecte de acel gen și nu este adevărată pentru nici unul de alt gen (*From a Logical Point of View*, p. 132). Nici această formulare, chiar dacă este exclusiv extensională, nu este adecvată. După Scheffler și Chomsky²⁵ problema este ce se înțelege într-o formulare extensională prin expresia: „propoziția deschisă care succede cuantificatorul este adevărată pentru unele obiecte de acel gen și nu este adevărată pentru nici unul de alt gen“. Dacă această expresie se citește „ \exists obiecte de genul k astfel că propoziția deschisă este adevărată despre ele și nu este adevărată pentru nici unul de alt gen“ rezultă că este imposibil să spunem că o teorie spune că există obiecte de genul k fără să spună ea însăși că există obiecte de genul k . (căci „ \exists obiecte de genul k “ implică deja angajamentul ontologic).

Și, în fine, o obiecție legată tot de cuantificare se poate face re- plind asupra pretenției lui Quine, după care cuantificatorii sunt purtătorii angajamentului ontologic, cele spuse de el însuși cu privire la termenii singulari. Angajamentul ontologic al unei teorii nu poate consta în termeni singulari (nume) deoarece, prin două etape succesive aceștia pot fi eliminați:

a) termenii singulari sunt înlocuiți cu descripții definite

b) descripțiile definite sunt eliminate în favoarea cuantificatorilor și variabilelor (prin teoria lui Russell).

Dacă termenii singulari ar fi eliminabili²⁶, atunci din același motiv putem contesta și cuantificatorilor logici angajamentul ontologic deoarece, în logica combinatorică²⁷ atât variabilele cât și cuantificatorii pot fi înlocuiți prin operatori predicativi (*combinatori*). De exemplu, operatorul predicativ „Der“ (derealizare) transformă un predicat n -adic în unul $(n-1)$ -adic. „Inv“ (inversiune) inversează ordinea locurilor unui predicat diadic. „Ref“ (reflexiv) transformă un predicat diadic într-un predicat reflexiv monadic. Procedura este generalizată la predicate poli- adice și la predicatii compuse, rezultatul fiind o trecere la o teorie care conține formule fără cuantificatori, în care inversiunea asigură permutarea ordinii variabilelor, reflexia-repetiția variabilelor, iar derelativizarea-cuantificatorii.

5. Alte obiecții quineene privesc direct nivelele de construcție ale logicii modale (a propoziției și a predicatelor). După Quine, putem vorbi despre „trei grade ale implicării modale“²⁸, cel de-al doilea putând fi privit ca o variantă sintactică a primului.

²⁵ Scheffler și Chomsky, *What is said to be*, „Proceedings of the Aristotelian Society“, 59/1958.

²⁶ P. Strawson, *Singular terms and predication*, „Journal of Philosophy“, 52/1961, obiectează atât asupra aspectului formal al propunerii lui Quine cât și asupra consecințelor lui filosofice.

²⁷ H. B. Curry, *Combinatory logic*, vol. I, ed. III, North Holland, Amsterdam/74.

²⁸ W. Quine, *Three grades of modal involvement*, in *Ways of Paradox*, p. 152—177.

1. L („necesar“) are rolul de predicat al propoziției, aplicându-se numai numelui propoziției, de exemplu; „ L “ $2+2=4$ “, și trebuie citit „... este necesar adevărat“.

2. folosirea lui „ L “ ca operator de formare a unei propoziții ca în „ $L(2+2=4)$ “, unde „ L “ este tratat sintactic analog cu „este adevărat că...“

3. folosirea lui „ L “ în propoziții deschise de genul „ $L(2+2=x)$ “ și în expresii cuantificate ca „ $(\exists x)L(2+2=x)$ “

Cele trei grade nu au, în concepția autorului, același statut logic și valoric; dacă 1. și 2. pot fi (problematic!) acceptate, gradul 3. care corespunde logicii modale a predicatelor, nu poate fi nicidecum acceptat. Quine va respinge folosirea lui „necesar“ ca predicat al propoziției deoarece este un concept intensional la fel de obscur ca și cel utilizat în definirea lui: analiticitatea. Cu toate acestea logica lui Quine acceptă un anume sens al conceptului modal „necesar“ deoarece admite conceptul de teoremă și corespondența sa semantică adevărului logic. Atunci „ T “ este un adevăr logic „este de fapt interpretarea lui „ LT “. Însă genul acesta de interpretare are în vedere doar un fragment al logicii propozițiilor modale, cel care permite iterarea modalităților²⁹.

În raport cu teza sa fundamentală, cea a angajamentului ontologic, cu ajutorul cuantificatorilor noi vorbim *despre lucruri*. În schimb, termenii modali sunt expresii nu despre lucruri, ci despre modurile noastre de a vorbi despre lucruri (our ways of talking about things). Necesitatea, arată Quine, „rezidă în modul în care noi spunem lucrurile și nu în lucrurile despre care vorbim (“resides in the ways we say things, and not in the things we talk about“). „ L “ și „ M “ fiind predicate ale propozițiilor și nu lucruri extralingvistice, modalitatea este una *de dicto* și nu una *de re*. Rezultă că din moment ce operatorii modali sunt *de dicto* iar cuantificatorii *de re*, cele două categorii contrastează reciproc, iar prin combinarea lor într-o logică modală cuantificată nu știm despre ce vorbim.

Alte dificultăți ale logicii modale cuantificate rezidă după Quine, în faptul că implicațiile acestei logici conduc la o ontologie indezirabilă.

Întrucât modalitățile sunt interdefinibile ($\Diamond \equiv \sim \Box \sim$) alegem doar una dintre ele, „ \Diamond “. La fel, și cuantificatorii: $(\forall x) \equiv \sim (\exists x) \sim$. Să luăm exemplul lui Quine. În calculul modal al predicatelor³⁰ întâlnim următoarea echivalență $(\exists x) \Diamond \equiv \Diamond (\exists x)$. Însă, după Quine, această echivalență ru dă soluția interpretării unei propoziții ca :

²⁹ Merită menționată și o altă interpretare, Graham Priest, *Modality as a Meta-concept*, "Notre-Dame Journal of Formal Logic" 17/1976. Dacă „ LT “ este interpretat ca „ T “ este o teoremă (formulă validă) a lui „ L “, unde „ L “ este o teorie formală oarecare, atunci „ LLT “ poate fi interpretat ca „ LT “ este o teoremă a lui „ M “, unde „ M “ este metalimbajul lui „ L “. Aici însă sensul operatorului modal iterat nu mai este univoc, ci fiecare interpretare se va referi la o teoremă în una din ierarhiile teoriei.

³⁰ Ruth C. Barcan, *A functional calculus of first order based on strict implication*, "The Journal of Symbolic Logic", 11(1)/1946, teorema 38.

($\exists x$) (x este roșu. (x este rotund))

Acest exemplu poate fi considerat ca adevărat numai în virtutea unui criteriu intuitiv suplimentar ca :

(α) O cuantificare existențială este validă dacă există o constantă a cărei substituție pentru variabila cuantificată face matricea adevărată.

O astfel de interpretare, ca cea de mai sus, ar avea curioase angajamente ontologice, ar conduce la ideea că nu există obiecte concrete (oameni, planete etc.), ci numai o mulțime de entități care corespund fiecărui obiect concret presupus. E.g. că nu există acel glob de materie numit planeta Venus, ci cel puțin trei entități distincte: Venus, Luceafărul de Dimineată și Luceafărul de Seară.

Pentru a vedea acest lucru, fie C relația de congruență și care exprimă relația dintre Venus, Luceafărul de Dimineată și Luceafărul de Seară (adică dintre purtătorii acestor nume unul față de altul). Avem, așadar,

Luceafărul de Dimineată C Luceafărul de Seară. \square (Luceafărul de Dimineată C Luceafărul de Dimineată).

În acord cu (α), obținem

(1) ($\exists x$) (x C Luceafărul de Seară). \square (x C Luceafărul de Dimineată)

Însă avem și

Luceafărul de Dimineată C Luceafărul de Dimineată $\sim \square$ (Luceafărul de Dimineată C Luceafărul de Seară)

Atunci, în acord cu (α) avem

(2) ($\exists x$) (x C Luceafărul de Dimineată. $\sim \square$ (x C Luceafărul de Seară))

În acest fel, matricea cuantificată în (1) și cea cuantificată în (2) sunt contrarii; x a căruia existență este afirmată în (1) și x a căruia existență este afirmată în (2) sunt două obiecte, trebuie să existe, așadar, cel puțin două obiecte x C Luceafărul de Dimineată. Dacă am introduce și termenul „Venus“ am putea conchide asupra unui al treilea obiect. În felul acesta, spune Quine, această versiune a logicii modale cuantificate este angajată unei ontologii care respinge obiectele materiale și permite o multiplicitate de concepte distincte („Luceafărul de Dimineată“, „Luceafărul de Seară“ etc.) în locul lor. Și asta pentru că ontologia unei logici nu este nimic altceva decât șirul valorilor admisibile ale variabilelor cuantificate (for the ontology of a logic is nothing other than the range of admissible values of the variables of quantification)³¹.

O altă versiune a logicii modale cuantificate ar fi angajată unei ontologii care respinge clasele și admite numai atributele. După Quine, logicienii care consideră indezirabilă ideea respingerii obiectelor ma-

³¹ W. Quine, *Designation and existence*, "Journal of Philosophy", vol. 36/1939, p. 701-709.

teriale (sau claselor)³² pot recurge la una din următoarele alternative: a) Pot privi logica lor modală cuantificată doar ca un fragment al logicii totale, la care ei subscriu fără rezerve, astfel că ontologia limitată indezirabil a logicii modale poate fi doar un fragment al unei ontologii mai dezvoltate care include și obiectele materiale (și poate chiar clasele). În contextele modale cuantificate se renunță la variabilele logicii totale, variabile care admit obiecte materiale (sau clase) ca valori, sau (în aceste contexte modale) apariția lor este limitată prin reguli gramaticale speciale³³. Așadar, logica modală nu este una în care am putea aplica un operator modal unei matrici în mod arbitrar, și nici nu putem cuantifica cu sens o expresie în mod arbitrar, în raport cu o variabilă liberă.

b) Ori insistă asupra universalității logicii modale cuantificate însă resping criteriul (α) care fundamentează argumentarea de mai sus. După Quine, nu se poate pune însă ceva mai plauzibil în locul său.

Alte dificultăți survin din comportarea anormală a termenilor singulari în domeniul unui operator modal. Operatorii modali ar fi *referential opaci* (intensional opaci), asemenea semnelor citării sau operatorilor epistemic³⁴. În contextele modale nefiind valabilă legea substituitivității, substituind în domeniul unui operator modal un termen singular cu altul care denotă același obiect, se poate schimba valoarea de adevăr a propoziției care rezultă. Deci termenii singulari, în domeniul unui operator modal, nu sunt *pur referențiali*. De exemplu,

9-numărul planetelor

este o propoziție adevărată. Însă dacă operăm o substituție pe baza acestei identități în propoziția

$$L(9 > 7)$$

obținem propoziția falsă

$$L(\text{numărul planetelor} > 7)$$

deoarece numărul planetelor nu e în mod necesar mai mare decât 7, ci contingent.

Unii logicieni contemporani pretind că ceea ce Quine consideră consecințe false ale logicii modale cuantificate sunt, de fapt, lucruri admisibile. A. Plantinga³⁵, afirmă că *de re* modalitățile și esențialismul sunt apărate. La fel, teza după care identitățile sunt într-adevăr necesare³⁶.

³² W. Quine, *The problem of interpreting modal logic*, "Journal of Symbolic Logic", 12(2)/1947.

³³ c. f. A. Church, *A formulation of the logic of sens and denotation*, „Journal of Symbolic Logic”, 11/1947.

³⁴ W. Quine, *Notes on existence and necessity*, "Journal of Philosophy", 40/1943; *The problem of interpreting modal logic*, "Journal of Symbolic Logic", 12/1947.

³⁵ A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford U.P., 1974.

³⁶ R. B. Marcus, *Modalities and intensional languages*, "Synthese", 27/1962; S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

Alți autori³⁷ au argumentat că navalabilitatea substituitivității în contexte modale este numai aparentă dacă se iau precauții privind distincția dintre nume și descripții. Astfel³⁸:

$9 = \text{numărul planetelor}$

nu este o simplă propoziție de identitate, ai cărei termeni sunt nume, ci are mai degrabă forma

$9 = (\exists x)Fx$

Iar propoziția

$L(\text{numărul planetelor} > 7)$

pe care Quine o ia de-a dreptul falsă, este ambiguă, depinde de domeniul dat descripției definite, și poate fi înțeleasă fie ca

Numărul planetelor este în mod necesar > 7

fie ca

Este necesar ca numărul planetelor > 7 .

Dintre acestea, argumentează Smullyan, prima rezultă din „ $L(9 > 7)$ ” și „9-numărul planetelor” și este cu totul corectă fiindcă este adevărată, în timp ce a doua este falsă. Iar acest mod de argumentare suspendă valabilitatea pretenției lui Quine.

Totuși, validitatea argumentării de mai sus se bazează pe adevărul propoziției „Numărul planetelor este în mod necesar > 7 ” care are, după eliminarea descripției definite, următoarea formă:

$(\exists x)(y)((y \text{ numărul planetelor} = x = y \& L(x > 7))$

expresie pe care Quine o respinge ab initio deoarece cuantificatorul existențial (\exists) leagă o variabilă (pe „ x ” din „ $x > 7$ ”) în domeniul unui operator modal. După Quine, soluția lui Smullyan este inacceptabil esențialistă.

Alte critici³⁹ au negat ideea quineană după care există o anomalie reală cu privire la comportarea cuantificatorilor în contexte modale.

Dificultățile interpretării lui Quine ar consta în citirea obiectuală a cuantificatorului existențial: „există cel puțin un obiect x , astfel că x este în mod necesar mai mare decât 7” și apoi se întreabă ce-ar putea fi acesta. R. B. Marcus propune, în schimb, citirea lui *substituțională*: „cel puțin o substituție care exemplifică pe „ $L(x > 7)$ ” „este adevărată”,

³⁷ A. Smullyan, *Modality and Description*, „Journal of Symbolic Logic”, 13/47.

³⁸ Apud. S. Haack, *op. cit.*, p. 186.

³⁹ R. B. Marcus, *op. cit.*

iar acest lucru este în mod clar adevărat, fiindcă „ $L(9 > 7)$ “ este, de exemplu, o substituție care exemplifică adevărat expresia.

Însă Quine respinge interpretarea substituțională a cuantificatorilor, care ar submina principalele sale argumente. Quine crede că cuantificatorii relatează despre lucruri, în acord cu interpretarea substituțională cuantificatorii relatează despre relatări despre lucruri. Quine crede că modalitatea este relatare despre relatare despre lucruri, în acord cu esențialismul modalitatea este relatare despre lucruri.

PARADIGMA HOLOGRAFICĂ ȘI TEOREMA LUI BELL

MIOARA DEAC

ABSTRACT. — *Holographic Paradigm and Bell's Theorem.* It is argued that classical informal language, focused on the notion of object, leads to paradoxes in the interpretations of quantum formalism. However, the rebuttal of the notion of object is not sufficient in order to eliminate the inconsistencies generated by the interpretations of quantum mechanics that cling to classical concepts. It is necessary to discard the minimum constraint of local realism: the Common Cause Principle, or the Jarrett completeness, or, more specifically, the applicability of the notion of signal (the separability of informational contents).

Știința vizează elaborarea unor teorii în limbaj formal, pentru a descrie lumea, sau, în perimetrul semanticii minimale a pozitivismului, pentru a capta structura fenomenală [1]. Nu este posibilă însă o explicație, o înțelegere a lumii, atâta vreme cât nu se „traduce” limbajul formal în limbaj informal. Limbajul informal, însă, ne determină apriorismele și implicit un tip de ontologie, și, prin urmare, există întotdeauna o remanență, o inerție, o „diferență de fază” a limbajului informal față de paradigmă impusă de structura formală a teoriilor fizice [2].

Ne vom strădui să argumentăm că limbajul informal clasic, mecanicist, centrat pe noțiunea de obiect, conduce la paradoxuri în interpretarea formalismului mecanicii cuantice. Prin urmare, dacă teoria relativității dizolvase noțiunea de obiect distinct, păstrând aplicabilitatea noțiunii de semnal, în contextul cuantic este pusă în discuție minima pretenție a realismului local — cerința cauzalității comune, anterioare, de tip, clasic, [3], respectiv completitudinea, [4], sau, cu alte cuvinte, posibilitatea analizei Universului microfizic în conținuturi informaționale distincte. Cu alte cuvinte, limbajul informal centrat pe separabilitate (sau pe posibilitatea analizei în conținuturi informaționale distincte) este util și adecvat doar în context macroscopic, fiind doar o aproximație și nerelevând nicicum o trăsătură a Flinței.

Înainte de argumentarea concluziilor de mai sus, este utilă schițarea limbajului informal și a tipului de ontologie asociat fizicii clasice, adică, a limbajului informal mecanicist și a ontologiei mecaniciste. Viziunea mecanicistă asupra lumii este în mod esențial caracterizată prin următoarele [5]:

1) Universul este analizabil în obiecte cu existență independentă de a celorlalte obiecte, și, în plus, cu existență permanentă;

2) natura fiecărui element este distinctă, separată, exterioară, față de natura tuturor celorlalte elemente. *Conexiunea între elemente este pur mecanică;*

3) fragmentarea mecanicistă nu implică doar fragmentarea lumii în obiecte distincte, în entități analizabile separat, deci dezarticulate, ci

și fragmentarea obiect-subiect, materie-spirit, conștiință-realitate externă;

4) realitatea externă este deci decupată de observator, „contempla-bilă“, și are forma unui mecanism, unui conglomerat de obiecte, de corpuri materiale independente;

5) realitatea externă este reductibilă și identică cu realitatea concretă, senzorială. Nu există o realitate transcendentă sursă a realității senzoriale;

6) legile fizicii clasice descriu o succesiune de evenimente și obiecte, lineară, secvențială și deterministă, tip cauză anterioară-efect posterior. Cauzalitatea este pur eficientă, căci legile fizicii clasice se aplică unor obiecte materiale ce nu sunt văzute într-un proces formativ, în contextul semnificației și finalității unui întreg. Cauzalitatea clasică adoptă forma determinismului, adică probabilitatea rezultatului unei măsurători nu poate avea decât două valori, $p \in \{0, 1\}$;

7) întregul emerge din părți prin acumularea detaliilor și nu excede suma acestora; calitativul, cauzalitatea formală, nu aparțin descrierii științifice;

8) structura absolută a spațiului și timpului. Spațiul și timpul au deci existență absolută și obiectivă, și, în plus, natura spațiului este independentă de cea a timpului. Secvențialitatea și linearitatea timpului și spațiului permit analiza Universului în obiecte distincte, separate, sau în succesiuni regulate de obiecte și evenimente, ordonate linear în spațiu-timp, asupra cărora acționează cauze eficiente. O astfel de lume analizabilă indefinit poate fi proiectată într-un spațiu izotrop, euclidian, într-o grilă carteziană.

Paradigma lentilei, [6], sau paradigma cinematografică, este adecvată pentru surprinderea tipului de ordine propus de ontologia mecanicistă, deoarece „realitatea externă“ este o sumă de imagini ale unor obiecte vizualizate, sau cel mult o serie temporală a unor astfel de imagini. Totul putea fi vizualizat sub forma unor corpuri, obiecte materiale separate, iar entitățile vizualizate erau reificate absolut, independent de context, necondiționat. Atitudinea mecanicistă este solidară ideii posibilității fixării și imobilizării conturilor „naturii“ conturilor „lucrurilor“, ignorându-se faptul că aceste „lucruri“ provin din dimensiuni și ordini mai profunde ale realității, unde, de fapt, nu există „lucruri“. Demarcația dintre „lucruri“ este o interpretare frecvențială umană și, la nivelul particulelor elementare, de pildă, această demarcație este foarte difuză — practic nu există“.

Reificarea segmentării conceptuale a realității este sursa separabilității mecaniciste, atât a separabilității sistemelor fizice, cât și a separabilității observator-sistem fizic [7].

Teoria specială a relativității dizolvă noțiunea de obiect, de corp rigid, concept fundamental în teoriile clasice. Obiect rigid nu există, deoarece existența lui ar implica viteze supraluminoase. Viteza luminii nu este posibilă pentru obiecte, ci pentru semnale [8]. Chiar dacă analiza lumii în obiecte separate este invalidată de teoria relativității, regiunile spațio-temporale pot fi conectate prin *semnale*, deci regiunile

spațio-temporale ~~cu~~ *conținuturi informaționale distincte*. Prin urmare, deși teoria relativității înseamnă debutul unui tip de holism în descriere (punând în discuție separabilitatea absolută a obiectelor, și separabilitatea obiect-observator), ea se înscrie perfect în cerința completitudinii descrierii teoretice, sau, cu alte cuvinte, respectă Principiul Cauzei Comune (sau al independenței conținuturilor informaționale). Principiul Cauzei Comune, esențial pentru ontologia clasică, poate fi astfel formulat [9]: dacă două evenimente, x și y , sunt corelate, neexistând cauzalitate directă (x îl afectează pe y sau y îl afectează pe x), atunci *dependența stocastică* poate fi ecranată și *independența stocastică* evidențiată prin luarea în considerare a unui ecranator, un al treilea eveniment z , care este starea fizică totală a trecutului comun al lui x și y . Deci Principiul Cauzei Comune cere că dacă $p(x \& y) \neq p(x)p(y)$, (prin p notând probabilitatea), atunci $\exists z$, eveniment în trecutul comun al lui x și y , astfel încât prin condiționalizarea după z este pusă în evidență independența stocastică a lui x și y : $p(x \& y/z) = p(x/z)p(y/z)$.

Aceasta este cerința minimală a realismului clasic, sau a realismului local — corelațiile nedatorate cauzalității directe să poată fi *ecranate*, deci să poată fi decelată o cauză comună, corelațiile fiind doar aparente. Cerința slabă a realismului local este deci cauzalitatea comună, în timp ce cerința tare este determinismul, $p\{0,1\}$. Teorema lui Bell, în formularea ei originală [10], invalidează determinismul, iar reformularea ei ulterioară invalidează și cerința slabă a realismului clasic, local [11].

Este utilă precizarea, în continuare, a punctului de plecare în formularea teoremei lui Bell. Ideea completitudinii mecanicii cuantice (mecanica cuantică oferă maximum de specificare, ea nu este o teorie statistică, ci oferă însăși structura cea mai fină a lumii fizice), plasată în context realist, conduce, după cum se știe, la prima capcană a realismului, un real antropocentric [12], [13]. Proprietăți bine definite ale sistemelor fizice nu există, în absența unui observator care să observe aceste proprietăți. Metafizica mecanicii cuantice (legitimă în context realist și în ideea acceptării completitudinii mecanicii cuantice), propune: a) indeterminism obiectiv; b) indefinire obiectivă a mărimilor fizice reprezentate prin operatori care nu comută; c) nonseparabilitate obiectivă, implicând deci o amalgamare a stărilor sistemelor fizice, precum și nonseparabilitatea observator-fenomen. Descrierea cuantică este holistică. *Faptul că ea nu atribuie stărilor sistemelor fizice existență independentă de observator* a constituit obiecția pe care a fost construit argumentul EPR, ce și-a propus demonstrarea incompletitudinii mecanicii cuantice [14]. Posibilitatea ca valoarea bine determinată a spinului particulelor, în reformularea argumentului EPR propusă de experimentele Bohm-Aharonov, [15] să fie creată prin însuși actul măsurătorii, ea fiind situată anterior acestuia într-un plan ontologic al difuzului, este inacceptabilă pentru autorii argumentului EPR, pentru că fie:

a) ar implica invalidarea principiului localității,
fie

b) ar implica invalidarea principiului separabilității, deci observatorul și cu cele două sisteme fizice nu au stări distincte, separate, și formează un întreg indefalcabil.

Principiul localității statuează că în lumea noastră nu există acțiune instantanee la distanță. Acest gen de „corelații telepatice” sau de „misterioase corelații la distanță” erau de neconceput pentru Einstein [16].

Dar și mai greu atacabil era, pentru Einstein, *principiul separabilității*. Separabilitatea este, pentru Einstein, însăși condiția posibilității de a face fizică [17], și această condiție poate fi astfel explicitată: conținuturile informaționale ale oricăror două regiuni separate de un interval spațio-temporal nenul constituie un *sistem fizic separabil*, caracterizat de următoarele:

- a) fiecare din cele două regiuni posedă starea sa distinctă, proprie;
- b) starea compusă din cele două sisteme este în întregime determinată de cele două conținuturi informaționale separate. Această condiție *nonaristotelică* este echivalentă cu *inexistența în conținutul informațional al stării compuse a unei piese de informație care să nu fi fost deja inclusă în conținuturile informaționale individuale*.

Obiectele, la un moment dat al timpului, pretind, după Einstein, o existență independentă, în măsura în care aceste obiecte „se află în părți diferite ale spațiului” [18]. O asemenea independență a existenței obiectelor distanțate spațial unele de altele, este un ingredient esențial al imaginii macroscopice, comune, asupra lumii. Cu alte cuvinte, cum spune Einstein, Luna există și dacă n-o privim, sistemul fizic Lună [19], are o stare distinctă, independentă de starea sistemului fizic constituit de observator.

Realitatea valorilor bine determinate ale mărimilor fizice, independent de faptul că aceste mărimi fizice sunt ori nu măsurate, nu poate fi contestată, potrivit autorilor argumentului EPR, căci altfel singurele posibilități logice rămase sunt, fie invalidarea principiului localității (transmiterea unor semnale supraluminoase), fie invalidarea principiului separabilității sau independenței stărilor. Această supoziție a „realității apriorice” este echivalentă cu cerința determinismului. Iar validarea oricăreia din cele două condiții, fie localitate, fie separabilitate, conduce la invalidarea determinismului. Einstein ar fi renunțat chiar și la determinism, la cerința tare a realismului local, dar nu la separabilitate (sau, în alți termeni, la completitudine, la cauzalitate comună).

Deci trebuie căutat *ceva* în trecutul particulelor care să explice *comportamentul corelat* al particulelor cuantice, *ceva* care, o dată specificat, să ne restituie separabilitatea și localitatea, deci implicit și determinismul, *ceva* pe care descrierea cuantică nu este suficient de completă, de fină, ca să-l surprindă — acest *ceva* este *cauzalitatea comună în trecut*, relevată prin specificarea unor *variabile ascunse*. Deci mecanica cuantică nu descrie sistemele ca separabile fiindcă nu este completă, nu ia în calcul variabilele ascunse, pe care, dacă le-ar lua în calcul,

ar constitui o teorie separabilă. Nu natura este nonseparabilă, ci mecanica cuantică este nonseparabilă, nefiind completă.

Bohr, se știe, rezolvă paradoxul EPR eliminând separabilitatea, deci și determinismul realismului cinematografic, vizualizabil, al schemei mecaniciste. Renunțarea la separabilitate implică renunțarea la analizabilitatea nelimitată a fiecărui proces în părți componente localizate în regiuni diferite ale spațiului și timpului. Este astfel pusă în discuție, ca inaplicabilă în context cuantic, schema mecanicistă a relației parte-întreg, conform căreia organizarea și comportamentul întregului sunt determinate în întregime de părți preexistente, conectate în moduri preexistente. Interpretarea lui Bohr este mai degrabă apropiată unei reminiscențe a relației organismice aristotelice dintre întreg și părți, în care părțile se înserează în întreg într-o modalitate dependentă în mod crucial de întreg.

Punctul de plecare în formularea teoremei lui Bell îl constituie evitarea primei capcane a realismului — deci imposibilitatea atribuirii unei realități independente de observator. Ideea completitudinii mecanicii cuantice, în context realist, conduce la antropocentrism. Pentru a evita această capcană, și a nu părăsi totuși contextul realist, singura posibilitate rămasă era renunțarea la ideea completitudinii mecanicii cuantice, sau, cu alte cuvinte, căutarea cauzalității comune în trecutul particulelor, a unor variabile ascunse care „să explice”, „să ecraneze” corelațiile. Teorema lui Bell arată însă că „vânătoarea după variabile ascunse” în mecanica cuantică, motivată fiind de evitarea primei capcane a realismului, prin renunțare nu la realism, ci la completitudinea descrierii cuantice, conduce la a doua capcană a realismului: *un real nonseparabil*. Realismul local, restrâns chiar la cerința sa minimală, deci *nondeterminism dar separabilitate*, este invalidat de teorema lui Bell.

J. S. Bell își propune studierea posibilității ecranării corelațiilor particulelor spațial separate, emise de o sursă, de exemplu, un atom radioactiv. Ce înseamnă, intuitiv, această ecranare? Se constată, în timpul unei anchete sociologice, corelația statistică (dependența stocastică), a opțiunilor politice pentru două eșantioane, A și B, din populație. De pildă, la întrebarea: „Doriți restaurarea monarhiei în România?”, între răspunsurile colectate la A și cele colectate la B se constată o dependență stocastică — de exemplu, în 92% din cazuri răspunsul este DA. Ar putea fi, în acest caz, coincidență — dar în fizică nu poate fi doar simplă coincidență, căci corelația apare ori de câte ori experimentul este reeditat pe eșantioane identice. Sau ar putea fi nonlocalitate (corelațiile telepatice cu $v > c$); sau, la fel de bine, ar putea fi vorba de nonseparabilitate. „Reflexul” unui realist clasic este însă presupunerea existenței unui eveniment comun în trecutul eșantioanelor din populație (sau particulelor), eveniment care să explice corelația — de exemplu, participarea la dezbaterile și mitingurile unui partid monarhist. Cunoscând al treilea eveniment, z, în trecutul eșantioanelor din populație, putem prezice statistica răspunsurilor eșantionului A cu atât de mare precizie încât informația referitoare la răspunsurile în B nu ne

va furniza material adițional relevant pentru mărirea acurateții predicțiilor statistice în A. Răspunsurile în A, respectiv B, nu pot fi determinate cu certitudine, rezultatele anchetei sociologice sunt caracterizate de indeterminism, dar dependența stocastică de suprafață este eliminată prin luarea în considerare a factorului z . Principiul Cauzei Comune trebuie respectat, chiar dacă nu și determinismul, pentru a fi satisfăcută cerința minimală a realismului clasic, deci a realismului local. Cauzalitatea locală, cel puțin, trebuie satisfăcută.

În deducerea teoremei lui Bell se încearcă explicarea corelațiilor spinului particulelor 1 și 2 prin niște parametri ascunși. Teoriile tip Bell caută acești parametri ascunși λ care, în formularea originală a teoremei lui Bell, dacă sunt adăugați descrierii cuantice, să ne restituie determinismul. Fie cele două particule, doi electroni emiși de un atom care după separare nu mai interacționează. Alegând un sistem de unități $1/2\hbar = 1$, spinul oricăruia din cei doi electroni, după oricare direcție din spațiu, va fi -1 sau $+1$. Din conservarea momentului cinetic de spin rezultă că dacă spinul electronului 1 este observat „după o direcție oarecare, atunci, după aceeași direcție, spinul electronului 2 va fi observat \uparrow . În două regiuni din spațiu, A și B, vor fi plasați doi detectori încorporând magneți Stern Gerlach, iar orientările magneților sunt modificate printr-un comutator. Fie i desemnând o alegere pentru poziția comutatorului la A și fie j desemnând o alegere pentru poziția comutatorului la B:

Notăm fiecare efectuare a experimentului cu k , $k = 1, N$. Fie x rezultatul obținut la A, $x = r_{A_k}$, pentru a k -a efectuare a experimentului, și fie y rezultatul obținut la B pentru a k -a efectuare a experimentului, $y = r_{B_k}$; ($r_{A_k} = \pm 1 \Leftrightarrow r_{B_k} = \mp 1$, dacă $i = j$).

Fie $p^{AB}(x, y | i, j)$ probabilitatea compusă de a obține un rezultat x la A pentru o alegere i a parametrului, când rezultatul obținut la B este y , pentru o alegere j a parametrului.

Conform unui model cu variabile ascunse

$$p^{AB}(x, y | i, j) = \int p_{\lambda}^{AB}(x, y | i, j) \rho(\lambda) d\lambda,$$

unde $\rho(\lambda)$ este densitatea de distribuție a variabilelor ascunse, iar λ desemnează starea sursei care a emis perechea de particule.

Condiția de localitate Bell sau *factorizabilitate* pe care este construită orice teorie cu variabile ascunse locale, este:

$$p_{\lambda}^{AB}(x, y | i, j) = p_{\lambda}^A(x | i) p_{\lambda}^B(y | j)$$

Condiția de localitate Bell sau factorizabilitate surprinde și fixează intuiția noastră macroscopică, conform căreia rezultatul măsurătorii în A nu depinde decât de circumstanțele ce aparțin mediului local al acestei măsurători, și nu de evenimente ce au loc în B. Corelațiile nu sunt deci rezultate ale unei „conspirații la distanță” între evenimentele

din A și B, indiferent de natura acestei conspirații, ci ele sunt datorate unei programări anterioare.

Pe baza factorizabilității, deci în cadrul trasat de un model cu variabile ascunse locale, se calculează funcția de corelație, produsul observabilelor de spin, sau valoarea de așteptare a produsului observabilelor de spin. Orice teorie bazată pe factorizabilitate — pe localitate Bell — conduce la inegalități de tipul

$$|\overline{r_A r_B}(i, j_1) - \overline{r_A r_B}(i, j_2)| \leq + \overline{r_A r_B}(j_1, j_2) \quad (1)$$

care sunt empiric violate; de exemplu pentru $i = 0, j_1 = \frac{\pi}{4}, j_2 = \frac{3\pi}{4}$,

distribuțiile empirice introduse în (1) duc la $\sqrt{2} \leq 1$.

Determinismul (supoziția valorilor „predeterminate” ale spinului, anterior măsurătorii) și localitatea Bell nu aparțin simultan unei teorii verificabile empiric. Supoziția proiecțiilor „predeterminate” ale spinului și supoziția localității Bell formează o conjuncție incompatibilă cu corelațiile spinului prezise de mecanica cuantică, predicții confirmate empiric.

Dar faptul că experimentul ne pune să alegem între *determinism* și *localitate Bell* nu este suficient. Condiția de localitate Bell trebuie analizată mai atent. Orice teorie tip Bell încearcă să separe corelațiile, amalgamările stărilor sistemelor spațial separate. Astfel, corelațiile, amalgamarea, ar fi doar de suprafață, o analiză mai detaliată ducând la desfacerea „în adâncime” a stărilor, ele fiind determinate de o cauză comună din trecutul particulelor.

Pentru o teorie deterministă, $p^{AB}(x, y | i, j) \in \{0, 1\}$. Inițial, teorema lui Bell invalida modelele deterministe locale. Teorema lui Bell a fost reformulată pe baza modelelor indeterminate, stocastice, cu variabile ascunse, cu $0 \leq p_{\lambda}^{AB}(x, y | i, j) \leq 1$.

Factorizabilitatea sau localitatea Bell — impune

$$p_{\lambda}^{AB}(x, y | i, j) = p_{\lambda}^A(x | i, /) p_{\lambda}^B(y | j, /),$$

adică distribuția de probabilitate în A este independentă de măsurătoarea efectuată în B — independentă de setarea j, deci de axa după care este măsurat spinul în B — și independentă de rezultatul y al măsurătorii spinului în B (și reciproc).

Literatura Bell a insistat pe următoarea echivalență:

localitate Bell \Leftrightarrow \exists semnal supraluminos
sau

localitate Bell \Leftrightarrow localitate Einstein

De fapt, se poate ca localitatea Bell să fie violată dar localitatea einsteiniană să nu fie violată, deci

localitate Bell \Rightarrow localitate Einstein,

dar localitatea Einstein nu implică localitatea Bell.

Factorizabilitatea este de fapt conjuncția a două condiții [20], *independența rezultatelor* (separabilitate sau cauzalitate comună în trecut), și *independența parametrilor* (localitate Einstein).

Independența rezultatelor sau separabilitatea impune ca

$$\begin{cases} p_{\lambda}^A(x | i, j, y) = p_{\lambda}^A(x | i, j) \\ p_{\lambda}^B(y | i, j, x) = p_{\lambda}^B(y | i, j) \end{cases}$$

Independența parametrilor sau localitatea Einstein impune ca

$$\begin{cases} p_{\lambda}^A(x | i, j) = p_{\lambda}^A(x | i) \\ p_{\lambda}^B(y | i, j) = p_{\lambda}^B(y | j) \end{cases}$$

Violarea localității Einstein implică posibilitatea transmiterii unui semnal din A în B. Violarea separabilității implică doar că stările fizice ale sistemelor spațial separate nu sunt independente, distincte, „ne-amalgamate“ (întregul nu e determinat exhaustiv de suma părților!).

Violarea localității Einstein este echivalentă cu existența unei corelații cauzale între A și B, a unei conexiuni cauzale directe, instantanee, nonlocale, deci cu $v > c$. Această cauzalitate nu este clasică, deci o *cauzalitate comună anterioară*.

Violarea separabilității nu implică existența unei corelații cauzale între A și B, ci a unei corelații informaționale, de tipul corelațiilor existente între stările receptorilor TV A și B conectați la același emițător E — fig. 1. Stările sistemelor A și B nu sunt, evident, independente, orice modificare a stării lui B va fi reflectată de o modificare a stării lui A, dar nu observatorul examinând starea lui A determină modificarea corespunzătoare în B! Observatorii examinând stările lui A, respectiv B, constată dependența stărilor sistemelor A și B, faptul

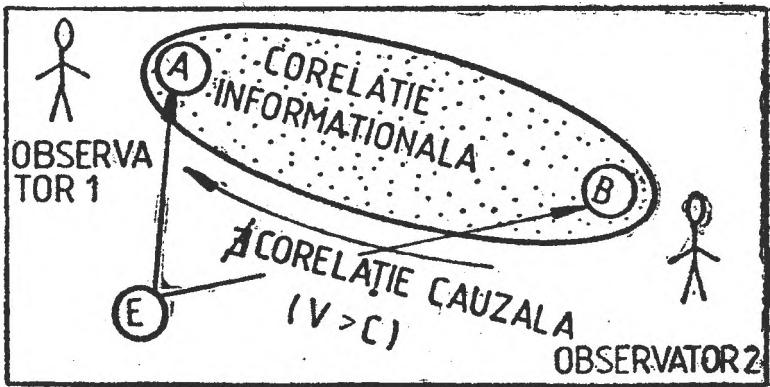


Fig. 1.

că ele nu sunt caracterizate de *conținuturi informaționale distincte*, dar observatorii nu pot comunica! (nu există posibilitatea *semnalizării instantanee* din A în B).

O corelație informațională nu este echivalentă cu o corelație causală [21].

Corelațiile cuantice sunt corelații ale conținuturilor informaționale, mecanica cuantică este o *teorie nonseparabilă*. S-a sperat însă că se va putea evidenția, în manieră clasică, independența conținuturilor informaționale, prin luarea în considerare a unui factor causal comun în trecut (de tipul emițătorului TV-E din fig. 1), codificat prin așa-numitele variabile ascunse. Teorema lui Bell arată însă că un astfel de factor causal comun în trecutul particulelor, pur și simplu nu există. Modelele bazate pe cauzalitate anterioară, clasică, nu pot capta structura fenomenelor descrise de mecanica cuantică. Opțiunile se bifurcă deci clar, între *nonlocalitate* sau *nonseparabilitate*. Orice teorie construită pe conjuncția localitate Einstein & separabilitate, este invalidată empiric. Putem deci opta fie pentru nonseparabilitate, fie pentru nonlocalitate (cauzalitate directă, instantanee, cu $v > c$). Ambele opțiuni nu se înscriu în contextul realismului local, pentru care este esențială cerința cauzalității anterioare, comune.

S-a încercat deci explicarea corelațiilor din A și B pe baza existenței unui factor causal în trecut, deci s-a încercat formularea unei explicații clasice a corelațiilor cuantice (explicație care să respecte Principiul Cauzei Comune). Cauzalitatea comună poate îmbrăca fie formă deterministă, (realism clasic tare — RCT) fie formă stocastică (realism clasic slab — RCS) [22] — fig. 2.

Atât (RCT) cât (RCS) sunt invalidate empiric, prin invalidarea empirică a inegalităților lui Bell. Singurele opțiuni rămase sunt deci cauzalitatea directă, nonlocalitatea (CD) sau nonseparabilitatea (N) — fig. 3.

Interesant este faptul că alegând alternativa nonlocală, deci construind modele cu variabile ascunse nonlocale [23], [24] care să deceleze o cauză comună la un nivel mai profund decât cel cuantic, aceste modele includ nonseparabilitatea în mod ireductibil. Cauza corelațiilor cuantice nu poate fi decât instantanee, o *cauzalitate finală, formală*, a întregului, (nu cauzalitatea eficientă clasică tip cauză anterioară — efect posterior), și, în plus, este vorba de o *cauză actualizabilă în context*,

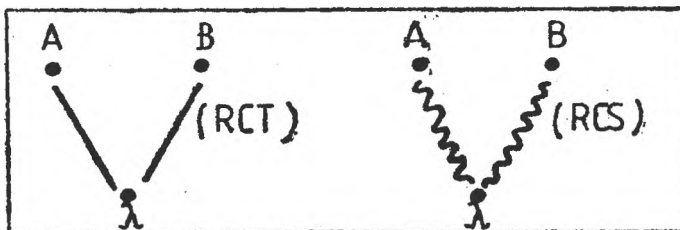


Fig. 2.

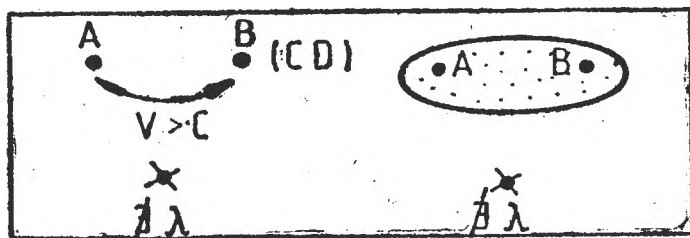


Fig. 3.

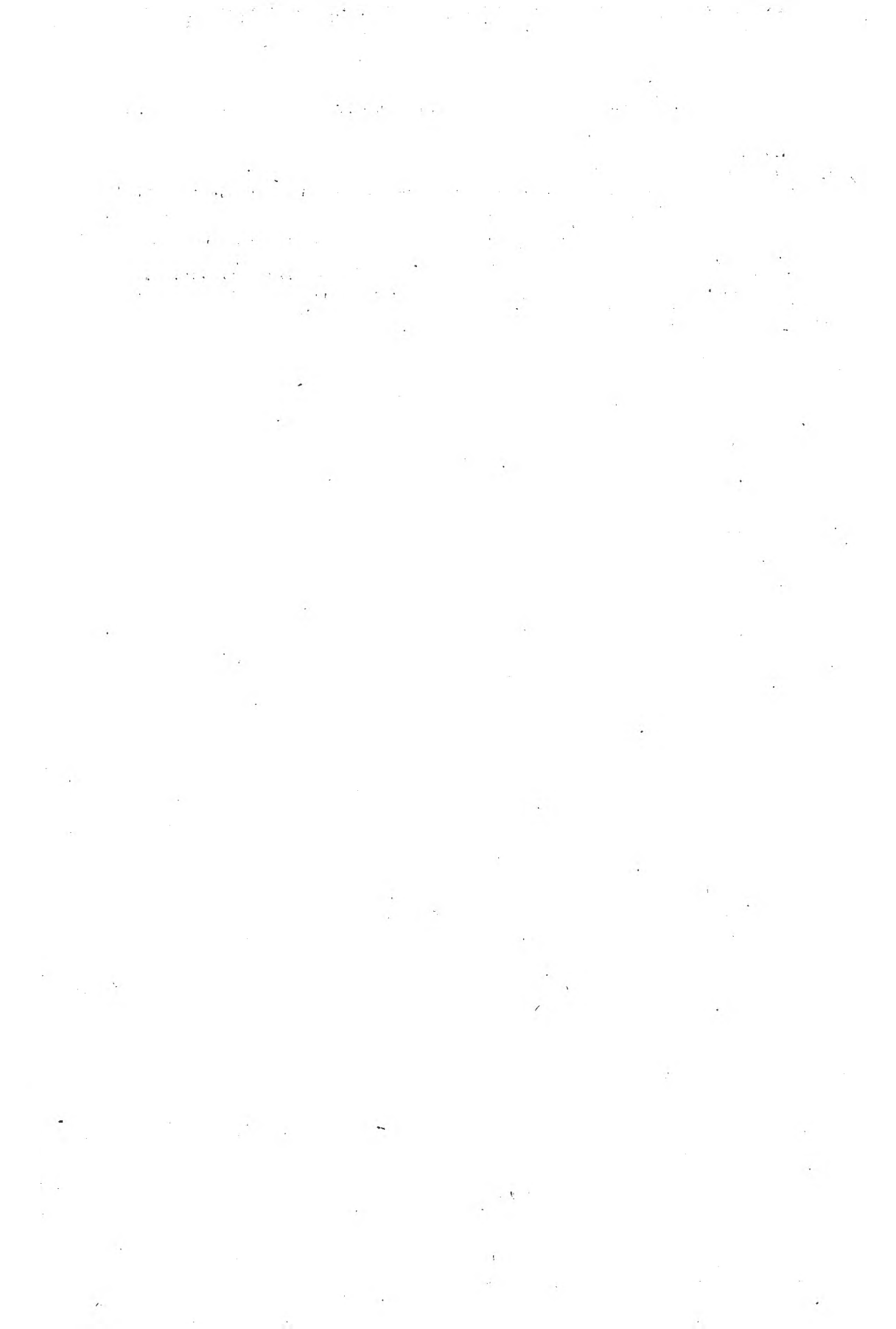
într-un mod ce depinde crucial de contextul experimental, de observator.

Lumea, conform fizicii actuale, este o armonie spontană, fragmentată și distorsionată de postulatul vizualizabilului, al independenței de context a descrierii — postulat generator de paradoxuri în interpretările mecanicii cuantice. Teorema lui Bell înlătură dualismul, vizualizabilul, din descriere, orientându-ne opțiunile pentru holism. Sau, cu alte cuvinte, nu există o esență înghețată, absolută, fixabilă conceptual.

BIBLIOGRAFIE

1. Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, John Wiley & Sons, New York, 1974, pp. 1—55.
2. David Bohm, *Science, Order and Creativity*, Routledge, London, 1989.
3. Jeremy Butterfield, *A space time approach to the Bell inequality*, in *Philosophical Consequences of Quantum Theory. Reflections on Bell's Theorem* (James I. Cushing & Ernan Mc Mullin, eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, pp. 1221—1222.
4. Jon P. Jarrett, *Bell's Theorem: A Guide to the Implications*, în *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, op. cit.
5. David Bohm, *Wholeness and the implicate order*, Ark. Paperbacks, London and New York, 1983.
6. David Bohm, *Unfolding meaning*, Ark. Paperbacks, London and New York, 1987, pp. 1—36.
7. David Bohm, *Wholeness and the implicate order*, op. cit.
8. *Ibidem*.
9. Jeremy Butterfield, op. cit.
10. John S. Bell, *On the Einstein-Podolsky-Rosen paradox*, în *Speakable and unspeakable in quantum mechanics*, Cambridge University Press, 1991.
11. Jon P. Jarrett, op. cit.
12. M. Deac, *Metafizica mecanicii cuantice*, „Studia Universitatis Babeș-Bolyai”, *Philosophia*, 1, (1992).
13. Abner Shimony, *Search for a Worldview Which Can Accommodate Our knowledge of Microphysics*, în *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, op. cit.
14. A. Einstein, B. Podolsky, N. Rosen, *Can quantum mechanical description of physical reality be considered complete?*, în *Physical Reality*, (S. Toulmin, ed.), Harper and Row, Evanstone and London, 1970.
15. James T. Cushing, *A Background Essay*, în *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, op. cit., pp. 3—4.
16. Albert Einstein, *Cum vād eu lumea*, Humanitas, București, 1992, p. 194.

17. *Ibidem*, p. 150 și pp. 189—191.
18. *Ibidem*, p. 191.
19. N. David Mermin, *Quantum mysteries for anyone*, in *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, *op. cit.*, p. 49.
20. Jon P., Jarrett, *op. cit.*
21. Fred I., Dreske, *Knowledge and the Flow of Information*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1982., pp. 26—39.
22. Michael L. G. Redhead, *Nonfactorizability, Stochastic Causality, and Passion-at-a-Distance*, in *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, *op. cit.*
23. David Bohm, *Wholeness and the implicate order*, *op. cit.*
24. David Bohm, *Science, Order and Creativity*, *op. cit.*



SCIENCE ET IDÉOLOGIE DU TEMPS AU XIX-ÈME SIÈCLE

ALIN NEMECZ

ABSTRACT. — Science and ideology of Time in 19th Century. The purpose of this paper is to analyze the historical interference between the darwinian idea of time (evolution), the thermodynamic one (involution) and some other ideas, strictly non-scientific, but commonly accepted during the 19th century (such as „probability“, „chance“ and „order“, or a certain manner of representing time through geometric images and metaphors). This interference finally led to what is known to be „the opposition“ between the biological evolution and the law of entropy concerning the definition of the „arrow of time“, a topic that shows itself to be merely a matter of „scientific ideology“ (in Georges Canguilhem's sense).

L'histoire de la thermodynamique et l'histoire de la biologie évolutionniste, les deux grandes sciences qui ont révolutionné l'image positive du monde au XIX-ème siècle, vont en parallèle. La même succession d'étapes se retrouve, jusqu'au détail, d'un côté et de l'autre d'une relation historique qui finira par devenir conflictuelle et inconciliable.

Dès le premier quart du siècle, Carnot donne une première expression, très exacte, des principes majeurs qui vont fonder la thermodynamique classique. Non seulement l'idée de la „chute entropique“, qui nous intéresse ici essentiellement, mais aussi le principe de conservation de l'énergie sont déjà préfigurés dans ses textes, beaucoup avant que la communauté scientifique ne les ait appropriés et professés. Parallèlement, les naturalistes français, et en particulier Lamarck, jettent les bases du transformisme biologique. Tout comme le cadre théorique de Carnot présentait encore certaines inconsistances (dont la fausse hypothèse sur „l'indestructibilité du calorique“), le transformisme de Lamarck était encore sous l'influence des schémas explicatifs antérieurs (dont l'idée du caractère „projectif“, orienté, du processus évolutif).

Les éléments fondamentaux de l'histoire des deux sciences font leur apparition, en même temps, au milieu du siècle dernier. L'introduction du concept d'entropie par Clausius est strictement contemporaine à l'élaboration par Darwin de la théorie sur l'évolution par sélection naturelle. A la technicité supplémentaire que donne Clausius au formalisme thermodynamique correspond, au niveau de l'histoire naturelle, la technicité des considérations darwiniennes et l'argumentation soutenue qui constitue la substance de „L'Origine des espèces“.

La portée cosmologique du développement des deux sciences, qui ne vont pas tarder d'extrapoler leurs conséquences, consiste principalement en l'introduction d'une nouvelle idée scientifique de temps. L'ancienne image statique d'un monde naturel temporellement homo-

gène fait ainsi place à l'idée d'évolution ascendante en biologie, et à celle d'involution entropique en thermodynamique — toutes les deux relevant d'une nouvelle compréhension de l'*irréversibilité*. Les noms de Darwin et Clausius deviendront assez vite synonymes des deux conceptions différentes, voire opposées, sur le „sens du devenir universel“. Mais, dans la manière dont les deux disciplines ont été mises en confrontation, ce ne fut pas seulement leur contenu purement scientifique qui a compté. L'*idéologie* de l'époque (y compris les préjugés du sens commun, mais aussi les catégories de la métaphysique et les systèmes des valeurs) a contribué pleinement à la constitution de cette problématique.

Pour ce qui est de l'histoire proprement-dite de la pensée positive, toute cette aventure intellectuelle — quoique strictement parallèle — reste totalement incommunicable: les deux sciences se sont ignorées effectivement jusque tard, à la fin du siècle dernier. A vrai dire, rien ne laissait soupçonner, au début de leur existence, que la thermodynamique et l'évolutionnisme vont jamais s'engager dans un rapport direct, quel qu'il soit.

Mais avec le darwinisme social et cosmologique, d'un côté, avec l'énergétisme et la théorie de la „mort thermique“, de l'autre côté, l'histoire du rapport entre l'évolution et l'entropie entre dans son étape „péri-scientifique“. C'est l'étape inévitable des généralités et du débat idéologique, avec tous les défauts qu'entraînent les extrapolations hardies. Le milieu „péri-scientifique“ et les cadres cosmologiques de la pensée positive peuvent jouer dès maintenant leur rôle capital dans la cristallisation du conflit qui opposera, depuis la fin du XIX^{ème} siècle, thermodynamique et évolutionnisme. Dans l'analyse de ce type d'influences que nous allons entreprendre, nous suivrons les suggestions générales de Georges Canguilhem, portant sur le rôle et le fonctionnement des „idéologies scientifiques“ dans l'histoire de la pensée positive.

Il convient de rappeler ici que, d'après Georges Canguilhem¹ l'une des principales caractéristiques des idéologies scientifiques est le fait qu'elles imitent le modèle d'une science déjà constituée. Une idéologie scientifique présuppose donc l'existence préalable de la science, vers laquelle elle tendra, du moins apparemment, sans y aboutir. Dans la plupart des cas, les idéologies scientifiques précèdent la constitution des nouvelles sciences authentiques (même dans ces cas, l'idéologie reste pourtant „sur-située“, ou „dé-portée“ par rapport au site que viendra tenir la science); mais il est également possible que de telles idéologies scientifiques se manifestent comme prolongations d'une discipline déjà existante, dont le succès et le prestige encouragent les tentatives de généralisation.

Il nous semble qu'une telle situation s'est enregistrée avec la thermodynamique et l'évolutionnisme pendant les dernières trois dé-

¹ Georges Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1988, pp. 39—42.

cennies du siècle dernier. A juger d'après les efforts que certains idéologues, comme Oswald et surtout Spencer, ont déployés pour donner à leurs idées l'apparence de la scientificité, il paraît que leurs productions intellectuelles s'inscrivent effectivement sous le signe de l'idéologie scientifique. Notre identification est, d'ailleurs, confirmée par Canguilhem lui-même, qui cite parmi les exemples d'idéologies scientifiques le cas de l'évolutionnisme spencerien.

Nous avons déjà remarqué que les représentants principaux des deux sciences qui nous occupent se sont ignoré réciproquement les contributions, du moins jusqu'à la fin du siècle dernier. A l'exception de quelques thermodynamiciens, comme Meyer et Helmholtz, qui avaient une formation physiologique et qui se sont occupés de l'application du principe de conservation de l'énergie au monde vivant, la plupart des physiciens ignoraient les progrès de la biologie évolutionniste, tandis que la plupart des évolutionnistes ignoraient la signification réelle de la thermodynamique. Dans cette situation, ce fut aux idéologues, et surtout aux philosophes, de mettre en confrontation les deux disciplines et d'essayer de juger de leur compatibilité.

C'est ainsi que vers les années 1890 on retrouve le problème du rapport entre le deuxième principe de thermodynamique et le principe de l'évolution intégré dans le débat philosophique. En France, le premier article spécialement consacré à cette problématique fut celui de J. Brunhes, paru dans „La Revue Métaphysique“ de janvier 1897². Il est vrai qu'à cette date, le problème avait été déjà traité, plus ou moins explicitement, dans des ouvrages plus généraux parus ailleurs, tels que les „Principes“ de Spencer. Enfin, en 1899 fut publiée la première véritable synthèse sur ce sujet, réalisée toujours par un philosophe: André Lalande.

Nous allons décrire, en grandes lignes et à titre d'exemple, les visions, des deux derniers, qui ont aussi l'avantage de se situer sur deux positions radicalement opposées. Herbert Spencer, dont l'activité philosophique se situe dans la seconde moitié du siècle dernier, étant classifiée parmi les contributions de l'école du „premier positivisme“, illustre la position d'un évolutionnisme cosmologique généralisé.

„Les Premiers Principes“ est l'ouvrage de Spencer écrit spécialement pour définir et formuler la „loi d'évolution“. Selon le philosophe anglais, „l'évolution, sous sa forme la plus simple et la plus générale, est l'intégration de la matière et la dissipation concomitante du mouvement; tandis que la dissolution, c'est l'absorption du mouvement et la désintégration concomitante de la matière“³. L'auteur indique comme synonyme de l'intégration de matière le passage d'un état diffus, imperceptible, à un état concentré, perceptible. Ces définitions correspondent à la conception de Spencer selon laquelle un corps peut changer:

² L'article porte pour titre *L'évolutionnisme et le principe de Carnot* et se propose d'énoncer les principes de la thermodynamique „sous une forme qui laisse champ libre à l'évolutionnisme le plus hardi“.

³ Herbert Spencer, *Les Premiers Principes*, F. Alcan, Paris, 1882, p. 257.

a) par acquisition ou déperdition de matière, ce qui est la forme la plus simple de l'évolution et de la dissolution; b) par l'effet de la variation de sa température; alors il se dilate en absorbant de la chaleur (du mouvement thermique), ou il se contracte en rayonnant son calorique; c) par l'effet d'une redistribution de ses parties, sans perte ni gain.

Une deuxième définition de l'évolution est donnée par Spencer dans son „Essai sur le Progrès“: l'évolution est le passage de l'homogène à l'hétérogène par la différenciation, la ségrégation et la multiplication des effets. Ensemble, les deux définitions formeront l'énoncé de ce que Spencer appelle, avec emphase, „la loi d'évolution“ (*law of evolution*): „L'évolution est une intégration de matière accompagnée d'une dissipation de mouvement, pendant laquelle la matière passe d'une homogénéité indéfinie, incohérente, à une hétérogénéité définie, cohérente, et pendant laquelle le mouvement retenu subit une transformation analogue“⁴.

On remarquera la manière subtile dont Spencer essaye de donner une expression en termes purement physiques du principe d'organisation croissante qui fonctionnait déjà dans la théorie évolutionniste proposée par la biologie. Pratiquement, par la forme même de cette „loi“, le deuxième principe de thermodynamique est directement visé, et implicitement contredit. Du reste, la „loi d'évolution“ n'est pas une loi dans le sens propre du terme. Elle n'affirme aucune relation constante entre les phénomènes donnés, aucune manière d'être régulière dans un certain nombre de faits ou d'individus déterminés.

Si générale est vide de contenu qu'elle soit, la conception de Herbert Spencer sur l'évolution a été très bien reçue à l'époque, et elle a dominé les débats sur le sens progressif du devenir universel à la fin du siècle passé. L'explication doit être cherchée dans le nombre immense de faits scientifiques que le philosophe positiviste a mis à l'oeuvre pour l'illustration de sa théorie, et donc dans l'apparence de scientificité qu'il a donnée à ses idées. Sur une position tout à fait opposée se situera, vingt ans après, André Lalande, qui va prendre la part de la „dissolution“ contre les „illusions évolutionnistes“⁵.

L'analyse de Lalande (philosophe qui sera connu plus tard surtout comme l'auteur d'un célèbre „Vocabulaire technique de la philosophie“) commence par une clarification du terme d'évolution. Il dénonce tout d'abord l'abus du terme dans le langage courant, pour constater ensuite que le même manque de précision se manifeste également dans l'utilisation philosophique de la notion. Il considère que la définition spencerienne citée ci-dessus souffre d'un mélange bizarre d'aspects quantitatifs et qualitatifs. Ce que Spencer avait appelé „intégration de la matière“ est, d'après Lalande un concept vague, susceptible au moins de trois sens différents, et pris alternativement par les évolu-

⁴ *Ibidem*, p. 355.

⁵ André Lalande, *La dissolution face à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1899.

tionnistes dans l'un ou l'autre de ces trois sens, suivant leur commodité. Egalement, la „dissipation du mouvement“ est un terme impropre: „car d'après l'expérience, que nous n'avons pas le droit de dépasser, le mouvement n'est qu'une forme particulière d'énergie, disparaissant sans cesse au profit des autres formes, et sans cesse restituée par elles“⁶. Enfin, il n'y a pas de liaison nécessaire entre ces deux termes, à moins de les définir exclusivement et analytiquement l'un par l'autre.

Pour Lalande, le vrai sens de l'évolution est un sens purement qualitatif, à savoir le passage de l'homogène à l'hétérogène. Mais si le passage de l'homogène à l'hétérogène est *nécessaire* à l'évolution, il n'est pas *suffisant* pour la constituer. Il faut y ajouter le passage de l'incohérence à la cohérence, de l'indéfini au défini: un volume croissant, la cohésion, la différenciation et la netteté définie des formes. Il y faut aussi la centralisation, la subordination des parties, leur organisation par des différenciations secondaires, en un mot „cette unité architecturale et synergique qui constitue l'individu“⁷. Le sens attribué ici par Lalande à la notion d'évolution correspond plus à la manière biologique de concevoir ce processus et évite avec précaution toute référence à des aspects purement thermodynamiques. C'est pour essayer de démontrer, en fin de compte, que tandis que dans le monde inerte la règle fondamentale est la règle de la *dissolution*, à partir du monde organique, jusqu'au social, psychologique, moral, un deuxième principe vient s'ajouter, dans une vision en quelque sorte manichéiste, à l'architecture de l'Univers: le principe d'*évolution*.

L'entropie représente, pour Lalande, une loi fondamentale d'orientation qui gouverne le devenir de l'Univers; „l'existence réelle de cette propriété et quelques-unes de ses conséquences, capitales pour la philosophie, sont dès à présent des vérités aussi certaines que les premiers principes de mécanique“⁸. La signification cosmologique de l'entropie peut être résumée en trois points essentiels:

I. Il y a un sens naturel dans lequel marchent spontanément les phénomènes physiques.

II. Ce sens ne peut être interverti sur un certain point que si, d'une façon naturelle ou artificielle (par un machine, par exemple), une transformation du sens naturel au moins équivalente est accomplie sur un autre point.

III. Ce sens naturel est celui qui diminue les différences perceptibles, et en particulier les inégalités existant dans la répartition des énergies par rapport aux masses.

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ *Ibidem*, p. 30.

⁸ *Ibidem*, p. 48.

La marche de la nature physique est donc invincible malgré les exceptions qui paraissent quelquefois se produire si l'on ne considère qu'un phénomène, isolé par abstraction. „Il n'y a aucun doute que la loi générale du monde matériel, dont toutes les évolutions partielles sont des accidents, consiste dans l'ensemble en une dissolution"⁹. La vie, qui d'après l'auteur est synonyme du processus d'individuation et de la sauvegarde des individualités biologiques, mène une lutte perpétuelle contre cette tendance naturelle d'accroissement du désordre. Ce n'est pas dire que, même dans le monde physiologique, le rôle de la dissolution soit nul. En effet, la mort, qui n'est qu'une dissolution de l'individualité biologique, met un terme à la vie et „rend justice“ aux lois plus profondes du monde matériel.

Tel fut le niveau de généralité auquel les philosophes ont abordé le problème du rapport entre évolutionnisme et thermodynamique à la fin du siècle dernier. Des idées empruntées à un grand nombre de disciplines étaient mises en confrontation en quête d'une vision globale du monde, qui devait éviter autant que possible les contradictions intérieures. Il est évident que dans de tels milieux „idéologiques“ les influences extérieures étaient fort ressenties. Les notions cosmologiques, surtout, ont du guider „du souterrain“ la plupart des solutions concrètes adoptées par tel ou tel philosophe. Mais ce genre d'influences se sont également manifestées dans la pensée des scientifiques mêmes, et ont guidé d'une manière semblable la formation de leurs idées „purement“ positives. Dans les lignes qui suivent, nous allons analyser cette catégorie d'influences, exercées sur les savants mêmes et la formation de leurs hypothèses.

Parmi les notions qui constituent les „idéologies scientifiques“, une catégorie importante est représentée par les notions cosmologiques générales, telles l'espace, le temps, la causalité (surtout quand celles-ci forment des assemblages d'observations et de déductions assez solides pour donner l'apparence de la scientificité). Pour la compréhension du rapport entre thermodynamique et évolutionnisme, un rôle capital ont joué deux groupes de notions de cette catégorie: les notions liées au temps et au sens du devenir universel, et celles liées à la probabilité, à l'ordre et à la complexité.

Temporalité et sens du devenir. L'importance des deux sciences pour l'insertion d'une dimension temporelle proprement-dite dans la description et l'explication des phénomènes naturels a été déjà soulignée en maintes reprises. Pour l'histoire de la biologie, ce fut surtout F. Jacob¹⁰ qui donna une analyse exemplaire du passage, au cours du XIX^{ème} siècle, d'une „histoire naturelle“ — qui, en fait, n'était pas du tout historique — au véritable évolutionnisme. Pour l'histoire de la thermodynamique, l'importance de la temporalité a été soulignée

⁹ *Ibidem*, p. 70.

¹⁰ François Jacob, *La logique du vivant*, Editions Gallimard, Paris, 1970, chapitre III, *Le Temps*, pp. 147 sqq.

surtout par Ilya Prigogine et Isabelle Stengers dans leur ouvrage commun, „La Nouvelle Alliance“.

D'après F. Jacob, il n'est pas exagéré de dire que, jusqu'au XVIIIème siècle, les êtres vivants n'ont pas eu d'histoire. La biologie était dominée par une vision qui remontait à Aristote et que l'on pourrait appeler, avec Michael Denton, „la perception typologique de la nature“¹¹. La génération d'un être correspondait toujours à une création et l'espèce était posée comme un cadre fixe où venaient se succéder les individus. A travers les générations successives, c'étaient toujours les mêmes figures que l'on retrouvait aux mêmes places.

C'est par l'oeuvre des prédécesseurs de Darwin que vient s'insérer le temps dans le monde vivant. Avec Lamarck déjà, trois facteurs coopèrent pour donner au temps son rôle créateur: la succession, la durée et le perfectionnement de l'organisation. En premier lieu, tout montre que l'ensemble des formes vivantes n'a pas pu se constituer en même temps. Par contre, les êtres vivants ont émergé de proche en proche, par un même mouvement continu dans le temps, par une seule série de transformations successives. Pour qu'il ait pu s'effectuer cette série de transformations, il a fallu qu'elle se soit déroulée au long de périodes d'une durée considérable. Tout ce qui est à la surface de ce globe change progressivement d'état et de forme. La stabilité que voit l'homme dans la nature n'est qu'une apparence. Elle tient au fait qu'il rapporte tous les événements à sa propre durée.

En réalité, les durées qu'aperçoit l'homme ne permettent d'envisager que des états stationnaires, des intervalles entre les changements qui touchent le monde vivant. Tout provient, en fin de compte, d'un problème d'échelle. „Comparativement aux durées que nous regardons comme grandes dans nos calculs ordinaires, il a fallu sans doute un temps énorme et une variation considérable dans les circonstances qui se sont succédées, pour que la nature ait pu amener l'organisation des animaux au degré de complication et de développement où nous la voyons“¹². Car, on se le rappellera, pour Lamarck les transformations des êtres vivants ont toujours un sens ascendant et progressif; on a affaire, dans son cas, à un type spécial de temporalité, qui est la temporalité orientée. Les développements ultérieurs de l'idée transformiste ont essayé de nuancer cette image et de l'épargner des connotations téléologiques qu'elle impliquait. Pourtant, cette connotation est restée toujours présente dans le souterrain de l'idée. Ce fait est également valable pour Darwin, malgré les efforts qu'il a fait pour éliminer toute orientation pré-établie et pour la remplacer par le travail „aveugle“ de la sélection naturelle.

La sélection naturelle de Darwin agit, elle-aussi, dans le temps, lentement et par étapes. Le temps de l'évolution est irréversible, tout comme celui qui commence à être considéré en thermodynamique.

¹¹ Michael Denton, *Evolution. Une théorie en crise*, Editions Londreys, Paris, 1988, pp. 97—123.

¹² Lamarck, *Philosophie zoologique*, tome premier, p. 231 (*apud* F. J a c o b, *op. cit.*).

Avec la théorie de l'évolution, le temps du monde vivant coule en sens unique car, une fois les êtres vivants engagés dans une certaine voie par la variation et la sélection, ils ne peuvent plus revenir en arrière. La sélection naturelle les contraint, soit à poursuivre leur différenciation dans la direction esquissée, soit à disparaître. Dans les conditions imposées par la vie sur la Terre, la sélection naturelle a „pour résultat final une amélioration toujours croissante de l'être relativement à ces conditions, dit Darwin¹³. Cette amélioration conduit inévitablement à un progrès graduel de l'organisation de la plupart des êtres vivant à la surface du globe“.

C'est ainsi que le temps devient, après Darwin, une dimension essentielle pour la biologie. A l'idée de temps sont indissolublement liées celles d'origine, de continuité, d'instabilité et de contingence. *Origine*, parce que l'on considère l'apparition de la vie comme un événement survenu, sinon une seule fois depuis la formation de la terre, du moins très rarement. Tous les êtres vivant actuellement descendent donc d'un seul et même ancêtre, ou d'un très petit nombre de formes primitives. *Continuité* parce que, depuis le premier organisme, le vivant est regardé comme ne pouvant naître que du vivant: c'est donc par le seul effet de reproductions successives que la terre est aujourd'hui peuplée d'organismes variés. *Instabilité*, parce que si la fidélité de la reproduction conduit presque toujours à la formation de l'identique, il lui arrive, rarement mais sûrement, de donner naissance au différent: cette étroite marge de flexibilité suffit à assurer la variation nécessaire à l'évolution. *Contingence*, enfin, parce qu'on ne décèle aucune intention d'aucune sorte dans la nature, aucune action concertée du milieu sur l'hérédité, capable d'orienter la variation dans un sens prémédité: il n'y a donc aucune nécessité a priori à l'existence d'un monde vivant tel qu'il est aujourd'hui. Tout organisme, quel qu'il soit, se trouve alors indissolublement lié, non seulement à l'espace qui l'entoure, mais encore au temps qui l'a conduit là et lui est donné „comme une quatrième dimension“.

On ajouterait, à cette liste de déterminations de la temporalité biologique évolutionniste empruntée à Jacob¹⁴, une cinquième détermination qui nous semble extrêmement importante pour la présente discussion. Il s'agit de l'*irréversibilité*. Le temps de l'évolution a un sens unique et irréversible, qu'il soit synonyme d'un perfectionnement continu et d'une ascendance vers des organisations de plus en plus complexes, ou qu'il dérive uniquement d'une amélioration du degré d'adaptation, ou encore de la pure et simple différenciation des formes vivantes. Dans tous ces cas, il y a une origine plus ou moins précise du processus évolutif, d'un côté, et un état final présent vers lequel le processus avance en chaque moment. Même si certaines fluctuations sont possibles, pour chaque intervalle de temps suffisamment long on peut

¹³ Charles Darwin, *Origine des espèces*, Editions de la Découverte, Paris, 1985, p. 130.

¹⁴ François Jacob, *op. cit.*, p. 147.

déterminer avec précision quelles sont les formes de vie plus „primitives“ (voire anciennes) et quelles sont les formes plus récentes. Cette forme d'irréversibilité rappelle, dans beaucoup de ses caractéristiques résumées ci-dessus, l'irréversibilité qui intervient dans l'interprétation du deuxième principe de thermodynamique.

Au même moment où l'évolutionnisme opéra l'insertion de la temporalité en biologie, une transformation similaire avait lieu en physique. La physique classique, encore toute-puissante au XVIIIème siècle, ressemblait sous ce rapport à la perception „typologique“ de la nature animée. Pour la mécanique newtonienne, en effet, il n'y avait pas de direction privilégiée dans l'interaction de deux corps. C'est la thermodynamique qui introduira en physique l'irréversibilité du temps, en faisant évoluer les systèmes isolés vers les états de plus en plus probables.

Ilya Prigogine et Isabelle Stengers reconnaissent les signes d'une telle transformation dans les fondements de la physique déjà au niveau du premier quart du siècle dernier. Chacun savait, depuis la loi de Fourier, qu'elle décrivait l'établissement progressif d'un équilibre thermique: la propagation de la chaleur a pour effet d'égaliser progressivement, et de manière monotone, la distribution de température jusqu'à l'homogénéité finale. Chacun savait que cette loi est irréversible au sens où la chaleur a cette propriété fondamentale de toujours se „répandre“, s'égaliser, de ne jamais se concentrer et créer spontanément des différences de température. La „science des phénomènes complexes“ mettant en jeu l'interaction d'un très grand nombre de particules et l'asymétrie temporelle se trouvaient ainsi liées dès l'origine¹⁵.

Avec le principe de Carnot et la formulation du concept d'entropie par Clausius, cette asymétrie devient encore plus visible. La croissance de l'entropie désigne une évolution spontanée du système. L'entropie devient ainsi un „indicateur d'évolution“, et traduit l'existence en physique d'une „flèche du temps“: pour tout système isolé, le futur étant la direction dans laquelle l'entropie augmente¹⁶. Malgré tous les efforts des adeptes d'une „physique unique“ de réduire la spécificité de la thermodynamique à la dynamique classique, la différence entre les phénomènes dynamiques, strictement réversibles, et les phénomènes thermodynamiques, strictement irréversibles (sauf par idéalisation théorique) n'a pas pu être dépassée.

Depuis, la thermodynamique est généralement interprétée comme la possibilité, pour la physique, de donner une signification précise à la notion de direction du temps; dès lors, la thermodynamique est considérée comme donnant la clef de toute histoire, quelle qu'elle soit: toute histoire orientée est une „illustration du deuxième principe“. Il devenait ainsi inévitable de confronter cette image physique, objec-

¹⁵ Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Editions Gallimard, Paris, 1979, p. 120.

¹⁶ *Ibidem*, p. 136.

tive, de la temporalité avec l'autre qui venait d'être proposée par la biologie évolutionniste.

Il convient d'insister encore sur cette introduction de la temporalité dans les deux sciences qui, si „naturelle“ et „positive“ qu'elle puisse sembler, n'est pas du tout à l'abri des „impuretés“ idéologiques de l'époque. Il faudrait remarquer, tout d'abord, la liaison qui existe entre cette métamorphose de la science et le contexte général de l'époque, dont le rôle a été au moins aussi important que les aspects purement scientifiques. D'une part, il est généralement admis que le thème du temps a pris au XIX^{ème} siècle une importance singulière. Il semble que dans tous les domaines on découvre maintenant le caractère essentiel du temps: non seulement en thermodynamique et en biologie, mais aussi en géologie, histoire, morale, dans les analyses des goûts esthétiques ou des langues.

D'autre part, on peut certes affirmer que la forme spécifique sous laquelle le temp s'introduit en physique, respectivement en biologie résonne avec de sous-ensembles culturels tout aussi spécifiques. Ainsi, en thermodynamique, l'évolution vers l'homogénéité et la mort résonne avec de très anciens archétypes mythiques et religieux. Mais les répercussions culturelles de la mutation sociale et économique de l'époque peuvent également y être décelées: la transformation rapide du mode technique de l'insertion dans la nature, le progrès qui s'accélère au XIX^{ème} siècle, soulèvent une inquiétude dont témoigne aujourd'hui encore le succès des propositions telles que „limites à la croissance“ ou „croissance zéro“. L'évolutionnisme, au contraire, résonne avec des anciens mythes de fertilité et de croissance, tandis que sur le plan social il se nourrit de l'idéologie progressiste du capitalisme en ascension.

Ce qui est encore plus important, et trop souvent négligé, dans cette influence de l'esprit de l'époque sur l'image de la temporalité adoptée par les deux sciences, c'est que finalement (et en dépit de leurs différences incontestables) la thermodynamique et l'évolutionnisme se sont inspirés du même schéma temporel, à savoir celui d'un *temps linéaire*, unique et orienté. On a déjà souligné le fait que l'irréversibilité caractérise également le temps évolutif et le temps thermodynamique. Mais il ne s'agit pas seulement de l'irréversibilité, mais aussi de toutes les connotations „géométriques“ du temps, liées à sa conception linéaire, y compris la tentation d'évaluer le sens de son écoulement.

Le fait d'insister trop sur les différences qui séparent l'évolutionnisme par rapport à l'image antérieure du monde statique, d'un côté, et la thermodynamique par rapport à la quasi-immobilité de la dynamique classique, de l'autre côté, a déterminé la tendance d'ignorer le fait que, non seulement les deux théories introduisent le temps dans leurs domaines respectifs, mais aussi elles introduisent *un certain temps*, qui n'est pas du tout neutre du point de vue axiologique. C'est la linéarité du temps qui oblige les scientifiques d'émettre, consciemment ou non, un jugement de valeur sur le sens de son écoulement. Tan-

dis que pour l'évolutionnisme ce jugement était positif, pour la thermodynamique il était négatif.

Cette situation devient claire si l'on considère non pas les affirmations explicites des auteurs, qui cherchent toujours à garder l'apparence de la neutralité axiologique, mais des indices plus subtils, tels que les *images* et les *métaphores* qu'ils utilisent pour illustrer leurs théories. Ainsi, ce n'est pas un simple accident le fait que les „images“ thermodynamiques sont toujours connotées négativement, tandis que celles utilisées par l'évolutionnisme sont positives. Il suffit de penser à une analogie qui a fait couler beaucoup d'encre, d'entre la „chute du calorique“ et la chute d'une quantité d'eau, chez Carnot. Gillispie¹⁷ a indiqué quelle a été l'origine de cette analogie (la théorie de Carnot-père sur le fonctionnement des machines hydrauliques) et quel rôle heuristique important elle a joué dans la découverte du deuxième principe de thermodynamique. En fait, l'image de „la chute“ est beaucoup plus que cela: elle représente la métaphore fondatrice même de la thermodynamique. C'est dans cette métaphore que s'exprime, de manière exemplaire, la vision temporelle qui deviendra solidaire avec la science thermodynamique dans sa totalité, à savoir la temporalité-chute, ou la temporalité-cascade.

Au contraire, l'image plastique caractéristique de la vision temporelle qu'adopte l'évolutionnisme est l'arbre généalogique. „De même que, pendant leur croissance, les bourgeons en produisent de nouveaux qui, à leur tour, lorsqu'ils sont vigoureux, poussent en tous sens des rameaux qui dépassent et étouffent les rameaux plus faibles, je crois que la génération en a agi de même pour le grand arbre de la vie, dont les branches mortes et brisées sont enfouies dans les couches de l'écorce terrestre, pendant que ses magnifiques ramifications vivantes et sans cesse renouvelées, en couvrent la surface“¹⁸.

C'est ainsi que le sens axiologique du temps était inscrit dans les fondements imaginatifs des deux sciences, avant même de soumettre à une analyse spéciale les conséquences des théories respectives. Il n'était pas encore concevable d'admettre, pour une temporalité qui s'orientait comme une ligne dans l'espace, qu'elle puisse rester „neutre“ par rapport au sujet humain, c'est-à-dire qu'elle ne marque ni une progression ni une régression. Une telle temporalité devait travailler soit en faveur du sujet axiologique, soit à sa défaveur. En biologie, le temps devenait ainsi synonyme de la vie, de la croissance et de la génération de l'espèce humaine, et donc son irréversibilité était connotée positivement. En thermodynamique, le temps était synonyme de l'effort, de la perte et du gaspillage, et donc son irréversibi-

¹⁷ Voir son article publié dans *Sadi Carnot et l'essor de la thermodynamique*, Editions du C.N.R.S., Paris, 1975, vol. I.

¹⁸ Charles Darwin, *op. cit.*, p. 494; il est intéressant de noter, quand même, que la première illustration qui a été donnée par Darwin lui-même à cette idée, dans la préface de *L'Origine*, a un sens descendant: du tronc commun situé haut de la page „descendant“ les branches de plusieurs „phyla“; le terme même de „descendance“ a dû, très probablement, inspirer cet „arbre renversé“.

lité était connotée négativement. Du reste, et à vrai dire, la seule caractéristique de la temporalité que les deux théories pouvaient affirmer effectivement était le fait que le temps coulait d'une manière irréversible, et rien de plus.

Probabilité, ordre et hasard. Un deuxième groupe de notions cosmologiques qui étaient adoptées directement du contexte péri-scientifique, sans être préalablement soumises à un examen critique, fut le groupe des notions statistiques et probabilistes. Les considérations probabilistes ont joué effectivement un rôle très important dans la manière dont les biologistes évolutionnistes et les thermodynamiciens entendaient décrire leurs domaines respectifs.

D'après certains auteurs, l'introduction du traitement statistique des données d'observation et expérimentales serait l'indice même du passage à une nouvelle étape de l'histoire de la science, à savoir l'étape moderne qui englobe aussi la science contemporaine¹⁹. En biologie, ce passage marque la différence entre le transformisme du type des Buffon et Lamarck et l'évolutionnisme darwiniste d'après 1859. C'est l'effet d'un changement dans la manière même de considérer les objets, le résultat d'une attitude radicalement nouvelle qui apparaît au milieu du XIX^{ème} siècle. „Que cette transformation ne soit pas un simple accident, on en trouve la preuve dans le fait qu'elle va se manifester indépendamment et à peu près simultanément dans des domaines fort éloignés: dans l'analyse de la matière avec Boltzmann et Gibbs, dans celle des êtres vivants avec Darwin, Wallace, puis de son côté Mendel“²⁰.

Dans le monde inanimé, l'attitude nouvelle se traduira par l'apparition d'une mécanique statistique et d'une nouvelle interprétation de la thermodynamique. Dans le monde vivant, c'est une condition nécessaire à l'avènement d'une théorie de l'évolution. La variation n'est plus un problème d'individus mais de populations. Même si Darwin n'utilise pas l'analyse statistique, il a de toute population une conception statistique, inspirée très probablement par Malthus et par sa manière de comprendre les problèmes des populations humaines. Or, parmi les notions statistiques qui se sont répandues les premières, l'idée de probabilité fut l'une des plus populaires.

La biologie évolutionniste inscrit parmi ses principes de base, l'idée que les organismes vivants ne font, au cours de leur évolution, que profiter de rencontres aléatoires et se compliquer dans le sens d'un accroissement des structures (que la thermodynamique considérerait comme très improbables). A vrai dire, rien n'empêche du point de vue de la „logique du probable“ qu'un tel schéma puisse être utilisé comme explication. A mesure que le temps s'écoule, la probabilité de rencontres plus nombreuses, l'espérance mathématique de combinaisons de plus en plus inédites et improbables, s'accroît nécessairement. On peut donc s'attendre à ce que, avec le temps, toutes les combinaisons possibles

¹⁹ Voir à cet égard F. Jacob, *op. cit.*, p. 190—191.

²⁰ *Ibidem*, p. 190.

tendent à se réaliser, et que parmi ce nombre accru de combinaisons, apparaît un plus grand nombre de combinaisons favorables.

Mais cette façon probabiliste de concevoir une orientation nécessairement progressive de l'évolution est évidemment tout à fait différente de l'idée, tirée de la thermodynamique, d'une évolution (involution) orientée par des phénomènes d'entropie croissante. Elle s'en distingue même si nettement, qu'elle peut fort bien s'accommoder de faire *coexister* dans l'Univers un mouvement d'entropie croissante et un mouvement contraire d'organisation croissante. On retrouve cette solution, de „double vérité“, suggérée déjà chez André Lalande. Mais elle a été surtout invoquée par les représentants d'un évolutionnisme „thermodynamiquement conforme“ qui ne sera développé en toutes ses conséquences que beaucoup plus tard. D'après ceux-ci, effectivement, c'est seulement à mesure que le temps avance, et seulement à mesure que le mélange cosmique augmente, que des formes plus hautes d'agrégation, des structures plus évoluées et des niveaux plus élevés d'organisation deviennent possibles et stables — et cela parce que la probabilité de leur réalisation s'accroît.

Cette façon de poser le problème de l'évolution souligne que ce n'est pas dans le cadre de la logique thermodynamique qu'il faut engager la discussion, mais bien dans les perspectives de la „logique du probable“. D'après François Meyer, qui se place déjà sur les positions théoriques de notre siècle et de sa nouvelle cosmologie, „l'examen qui s'impose, c'est finalement de savoir si le schéma d'une accumulation aléatoire est capable de donner aux phénomènes définis de l'évolution un statut d'intelligibilité qui suffise à en rendre compte“²¹. Pour que l'accumulation aléatoire soit effectivement, une explication valide, elle a besoin d'un facteur de „renforcement“ — et l'évolutionnisme du XIX^{ème} n'était pas loin de cette idée quand il insistait sur le fait que c'est la sélection naturelle (ou sexuelle) qui rend stables certains résultats des modifications aléatoires.

Il ne reste pas moins que la „logique du probable“ était, au milieu du siècle dernier, très peu assimilée par les savants et qu'elle prêtait encore à beaucoup de confusions. De telles confusions sont évidentes si l'on analyse une notion strictement liée à la notion de probabilité: le hasard. Plusieurs définitions différentes du mot „hasard“ fonctionnaient en même temps dans la pensée de l'époque et l'on peut retrouver les traces ambiguës de ce fonctionnement, tant parmi les idées évolutionnistes que parmi les principes de thermodynamique.

Certaines définitions du hasard, issues du sens commun, peuvent être considérées comme subjectives. Rappelons rapidement que, dans la plupart des cas, le hasard est, pour le sens commun, un événement qui implique deux idées: un *jugement de valeur* qui fait estimer heureux ou malheureux un phénomène et un *jugement de réalité* qui nie l'intervention de toute cause subjective, intentionnelle, volontaire dans

²¹ François Meyer, *Problématique de l'évolution*, P.U.F., Paris, 1954, p. 206.

le phénomène heureux ou malheureux. La notion de hasard se définissait effectivement dans l'opinion commune du siècle dernier comme une cause non intentionnelle qui pourrait paraître intentionnelle.

Le caractère polémique de l'évolutionnisme du siècle dernier, dirigé contre les visions créationnistes, a beaucoup renforcé cette connotation parasite. Dire que les formes actuelles de vie étaient le résultat du hasard équivalait encore à dire que ce qui paraissait être la création d'un être intentionnel ne l'était pas réellement. Cela équivalait aussi à dire que ce qui nous avantage apparemment, car nous sommes le résultat direct de l'évolution, ne nous est pas destiné, et il n'est destiné, effectivement, à personne. L'évolution devait se présenter ainsi comme une action sans auteur et sans destinataire.

Cette connotation du hasard est beaucoup moins ressentie dans le cas de la thermodynamique. Dans ce cas-là, la définition du hasard qui intervient est empruntée à la statistique et elle garde une plus grande „pureté“ conceptuelle. Pour le statisticien, le hasard est toujours lié à une multitude: au lieu d'isoler l'événement pour lui-même, il l'insère dans un ensemble d'événements équivalents. Dire qu'un événement est statistiquement aléatoire, c'est dire simplement qu'il n'y a pas de raison pour que son apparition soit privilégiée par rapport à d'autres événements similaires. Si statistique et sens commun s'accordent pour reconnaître l'existence des phénomènes qui ne sont expliqués ni par un déterminisme que la science puisse analyser et prévoir, ni par la finalité intentionnelle, les deux visions du hasard s'opposent, au contraire, sur la façon de décrire comment se déroulent les événements en question.

Que les savants du XIX^{ème} en aient eu connaissance ou non, des définitions beaucoup plus techniques du hasard étaient pourtant disponibles dans la philosophie mathématique de l'époque. Après les analyses de Pascal, Fermat et Bernoulli, on cite, en général, parmi les grands ouvrages sur ces questions la contribution de Laplace²². Cet auteur a rappelé qu'il y a dans le cosmos trois types d'événements possibles: ceux qui sont aussi nécessaires que les révolutions du soleil (c'est-à-dire ceux qui obéissent à des lois) et ceux qui dépendent soit de causes finales, soit du hasard. Mais à une époque où l'on croyait à un déterminisme absolu, il estimait que le hasard correspondait à des phénomènes dont le déterminisme était inconnu. C'est l'ignorance de la cause déterminante qui est donc à la base du hasard de Laplace²³.

²² P. Laplace, *Essai philosophique sur les Probabilités*, Paris, Courcier, 2^e édition, 1814.

²³ „Tous les événements, ceux même qui par leur petitesse semblent ne pas tenir compte aux grandes lois de la nature, en sont une suite aussi nécessaire que les révolutions du soleil. Dans l'ignorance des liens qui les unissent au système entier de l'Univers, on les a fait dépendre des causes finales, ou du hasard, suivant qu'ils arrivaient et se succédaient avec régularité, ou sans ordre apparent mais ces causes imaginaires ont été successivement reculées avec les bornes de nos connaissances, et disparaissent entièrement devant la saine philosophie qui ne voit en elles que l'expression de l'ignorance où nous sommes des véritables causes“, *ibidem*, pp. 4—5.

On retrouve ce type de considérations, liées à l'idéal classique d'une science physique complète (à savoir la mécanique rationnelle), dans les discussions de fin de siècle portant sur la formule de l'entropie chez Boltzmann. Tout l'effort de rationalisation de Boltzmann revient, en fin de compte, à essayer de réduire la thermodynamique à la mécanique; les différences qui séparent les deux domaines (dont l'entropie) ne seraient, sous cet angle, que la conséquence de notre ignorance. Le comportement des particules qui constituent le niveau micro-physique serait entièrement mécanique et donc parfaitement connaissable et prédictible. C'est seulement au moment du passage à l'échelle macro-phénoménologique qu'intervient l'impossibilité pratique de prendre en compte le nombre immense de trajectoires et vitesses et la nécessité de procéder par un traitement statistique de celle-ci. L'entropie fut ainsi interprétée comme une mesure non pas d'un état objectif, mais de notre propre ignorance (pratique) sur les détails d'un système extrêmement complexe.

La définition du hasard comme expression de l'ignorance subjective, très répandue encore au XIXème siècle, tenait plutôt de l'esprit scientifique déterministe dominant au XVIIème et au XVIIIème. En revanche, la cosmologie du XIXème siècle commence à s'intéresser à une définition plus nuancée, qui puisse mieux s'accorder avec les nouvelles données positives. Très importante, à cet égard, fut la définition de Cournot, également appelée la définition „objective“ du hasard. L'oeuvre de cet auteur date du milieu du siècle dernier et elle reprend quelques suggestions déjà présentes dans la pensée d'Aristote. L'analyse très lucide de la notion de hasard que l'on y trouve sera ensuite adoptée, explicitement ou implicitement, par la plupart des scientifiques et par la cosmologie positiviste du fin de siècle.

Antoine Cournot part du principe que tout événement a une cause et que le déterminisme universel est le principe de la Science. Pour chaque phénomène qui se produit dans le monde, la chaîne des causes et des effets forme des séries linéaires dans le temps et dans l'espace. Le hasard est simplement la rencontre de deux séries causales indépendantes l'une de l'autre. L'auteur insiste sur le fait que cette définition, qui est à la base du calcul des probabilités „se réfère, non à un point de vue de notre esprit, à l'étendue ou à la restriction de nos connaissances, mais au fond des choses et à la nature de leurs rapports, indépendamment de la connaissance que nous avons“²⁴.

Le hasard qui fait apparaître les changements évolutifs ne peut en aucune façon être considéré comme créateur de nouveauté. Le rôle du hasard est uniquement celui d'actualiser des possibilités qui pré-existent, de réaliser une potentialité.

Il n'est donc vraiment pas étonnant que les auteurs des théories évolutionnistes modernes n'aient jamais relevé ce fait. En effet, ils ont toujours eu tendance à écrire (ce qui devient une position philo-

²⁴ Antoine-Augustin Cournot, *Traité sur l'Enchaînement des Idées fondamentales dans les Sciences et dans l'Histoire*, Hachette, Paris, 1922 p. 73.

sophique) que les actions du hasard étaient telles que l'évolution ne posait plus de problèmes.

Depuis l'apparition de l'évolutionnisme, les philosophes ont compris que le type d'explication qu'offrait celui-ci était différent des explications offertes par les sciences physiques. Une théorie dans laquelle une modification déclenchée par le hasard est ensuite triée par la sélection pourrait être une bonne hypothèse pour „expliquer“ la diversité des êtres vivants. Mais ce hasard et ces modifications qui permettent peut-être „d'expliquer“ le phénomène évolutif ne nous permettent pas de le „comprendre“, car „comprendre“ l'évolution voudrait dire que l'on sache pourquoi les possibilités offertes par le jeu des mutations existaient déjà dans la matière, vivante ou inerte.

Ce qui a dû poser des problèmes aux philosophes n'est pas tellement le fait que le hasard ait pu jouer un rôle dans l'évolution, mais bien plutôt le fait que la matière possédait des propriétés telles que des hasards puissent faire apparaître ces propriétés. Ce qui posait un problème, en somme, ce sont les possibilités fournies au hasard par les lois de la matière.

C'est ici que la compréhension du hasard rencontre l'image déjà analysée de la temporalité. Car l'argument classique des évolutionnistes était que, pour réaliser toute la diversité du monde vivant, le hasard avait pour lui le temps. On reconnaît dans cet argument un très ancien raisonnement, résumé déjà par Hérodote dans son célèbre aphorisme: „Qu'on prodigue le temps, tout le possible arrive“. Arthur O. Lovejoy²⁵ a dressé la longue histoire de cette idée, qu'il appelle „principe de plénitude“, et il a montré combien elle était répandue aux XVIIIème et XIXème siècle, au moment de la formulation du principe d'évolution. De la littérature jusqu'aux exégèses religieuses, de la correspondance intime jusqu'aux articles des journaux, il a retrouvé les échos de cet axiome à tout les niveaux de la pensée du siècle dernier. Inutile de dire que, si répandue qu'elle ait été, l'idée n'a bénéficié d'aucun examen critique sérieux, surtout non pas de la part des scientifiques qui l'invoquaient à l'appui de leurs théories, dont les biologistes. C'est donc la stéréotypie de la pensée commune qui est passée dans les textes scientifiques, pour y jouer le rôle d'un argument essentiel.

Le problème avec cet argument est qu'il a trop tendance à effacer les distinctions entre „potentiel“ est „possible“, d'un côté, entre „possible“ comme contraire de „l'impossible“ et „possible“ comme contraire du „nécessaire“, de l'autre côté. La traduction exacte de l'idée, telle qu'elle fonctionne dans la pensée commune, est que „tout ce qui n'est pas impossible arrivera un jour“, ce qui est une aberration, car le plus qu'on peut accorder au temps c'est qu'il y réalise ce qui est déjà potentiel. Du reste, invoquer le temps comme facteur créateur ne vaut pas plus que d'invoquer n'importe quelle autre personnification abs-

²⁵ Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge University Press, 1924.

traite, voire une divinité. En l'espèce, cet unique argument ne pourrait pas distinguer entre l'évolutionnisme scientifique et les fausses explications créationnistes de la diversité du monde vivant.

Enfin, une dernière catégorie de notions qui ont influencé la formulation du problème du rapport entre thermodynamique et évolutionnisme au XIX-ème siècle est liée aux idées d'ordre et de complexité. Ces notions ont prêté à beaucoup de confusions et continuent à hanter même aujourd'hui le débat autour de ce problème. La confusion la plus fréquente consiste en une identification entre ordre et organisation, respectivement leurs acceptions dans les deux disciplines scientifiques.

Le principe thermodynamique de l'ordre est en fait fondamentalement différent du principe biologique de l'organisation. Pour reprendre une définition qui a été proposée ultérieurement, mais qui est tout à fait conforme à la conception du XIX-ème siècle, on dira, avec Willard Gibbs, que l'entropie est le mélange (*mixed-up-ness*). L'opposé de mélange est séparation, non pas organisation. C'est ici qu'apparaît l'erreur de base, à savoir que le mélange signifie nécessairement mélange chaotique; au contraire, ce peut très bien être un mélange structuré („*pattern mixed-up-ness*“, avec l'expression de J. Needham²⁶). Si on accepte cela, on doit faire une distinction entre l'ordre thermodynamique ou séparations d'un côté, et l'organisation biologique ou mélange structuré, de l'autre côté. L'idée générale pourrait devenir ainsi l'idée que le monde a évolué continuellement d'une condition universelle de séparation (ordre) à une condition de mélange chaotique général (désordre thermodynamique), plus l'organisation (mélange structuré) locale²⁷.

Enfin, les notions d'ordre et complexité rencontrent, à leur tour, la conception linéaire de la temporalité, déjà analysée. La paléontologie du XX-ème siècle avait montré que beaucoup de fossiles que l'on avait trouvés ressemblaient aux formes actuelles. S'il en existaient qui ne ressemblaient à rien c'était, pour l'interprétation évolutionniste, que l'homme les avait détruites; ou qu'elles se sont modifiées au point de devenir méconnaissables. Mais rien ne disparaît dans le monde vivant. Les espèces les plus anciennes persistent à côté des plus neuves. On rencontre ensemble le plus simple et le plus complexe qui en dérive.

Il y a alors une base commune pour trois des paramètres que la biologie peut distinguer dans le monde vivant: le moment où un être est apparu, son degré de complexité et son niveau de perfection. La connaissance de l'un permet de déduire les deux autres, car ils représentent trois expressions de l'ordre que suit la nature dans la production de chacun des règnes, animal ou végétal. Ainsi que l'avait noté déjà Lamarck: „S'il est vrai que tous les corps vivants soient des

²⁶ John Needham, *Integrative levels; a revaluation of the idea of progress*, Herbert Spencer Lectures, Oxford, 1937, p. 224.

²⁷ La solution a été effectivement formulée dans ces termes dans l'ouvrage cité de J. Needham; voir *ibidem*, p. 230.

produits de la nature, on ne peut se refuser à croire qu'elle n'a pu les produire que successivement et non tous à la fois dans un temps sans durée; or, si elle les a formés successivement, il y a lieu de penser que c'est uniquement par les plus simples qu'elle a commencé, n'ayant produit qu'en dernier lieu les organisations les plus composées²⁸.

Moins perfectionné signifie donc aussi moins complexe et antérieur. C'était là une relation qui permettait de convertir la série des organisations dans l'espace dans une série „isomorphe“ (pour employer un terme actuel) de transformations dans le temps. Parcourir la chaîne continue des êtres, du plus simple vers le plus complexe, revient très exactement à retracer la marche de la nature à travers le temps, à reconstituer la succession des transformations par lesquelles se sont formés les êtres vivants.

Ce parallélisme strict entre postériorité *temporelle* et supériorité *organisationnelle* ne sera mis en question aucun moment pendant l'histoire de l'évolutionnisme au XIX^{ème}. On sait, par exemple, combien Darwin a-t-il hésité devant la tâche de ranger les espèces selon une progression en complexion. Cela ne l'empêche pourtant d'avoir pratiqué lui-aussi sa propre version de cette hiérarchie, sous la forme d'un progrès „adaptatif“, ce qui revient en dernière instance à la même vision.

En fait, ce qui détermine chez Darwin sa prise de distance par rapport à Lamarck ce n'est pas exactement la négation de toute hiérarchie en complexité, mais surtout la préoccupation d'éviter ses interprétations finalistes. Ce qui caractérise d'ailleurs la théorie de Darwin par rapport à ses prédécesseurs, c'est précisément la manière d'envisager l'émergence des êtres vivants et leur aptitude à vivre ou à s'adapter au monde qui les entoure. Pour Lamarck, quand se formait un être nouveau, sa place était déjà marquée dans la chaîne ascendante des êtres. Il devait par avance représenter une amélioration, un progrès sur tout ce qui avait existé jusque-là. La direction, sinon l'intention, précédait la réalisation. Avec Darwin, l'ordre relatif entre l'apparition d'un être et son adaptation est inversé. La nature ne fait que favoriser ce qui existe déjà. La réalisation précède tout jugement de valeur sur la qualité de ce qui est réalisé.

N'importe quelle modification peut naître de la reproduction. N'importe quelle variation peut apparaître, qu'elle représente une amélioration ou une dégradation par rapport à ce qui était déjà. „Il n'y a aucun manichéisme dans la manière utilisée par la nature pour inventer des nouveautés, aucune idée de progrès ou de repression, de bien ou de mal, de mieux ou de pire“, comme le remarquait F. Jacob²⁹. En dépit de toutes ces précautions de Darwin, sa postérité a retenu plutôt l'ancienne idée d'une hiérarchie graduelle des êtres que cette nouvelle image „neutre“ du progrès biologique.

²⁸ Lamarck, *op. cit.*, tome premier, p. 268 (*apud* F. Jacob).

²⁹ F. Jacob, *op. cit.*, p. 192.

ULTIMII ELEAȚI: I. ZENON DIN ELEEA

VASILE MUSCĂ

ABSTRACT. — **The Last Eleats. I. Zenon from Eleea.** The author shows the place and Zenon's role at the evolution of Hellenism. Without adding anything new to the content of the Hellenic doctrine elaborated by Parmenide, Zenon will support it indirectly, proving the impossibility of its diversity, therefore of the movement too, which implies the diversity. There are analysed the following problems: Zenon and Dialectics; The Criticism of the Sensitive Cognition; the Arguments against the Plurality, the Apories.

Prin caracterul ei paradoxal doctrina lui Parmenide cu tot tonul ei grav, încărcat de solemnitate, merit să-i dea o prestață care s-o facă de neatacat, nu a putut fi primită fără rezistențe și rezerve. Fără îndoială că o concepție care nega cu atâta energie, în numele rațiunii și al adevărului acesteia realitatea celor mai evidente fapte de experiență, caracterul autentic al acestora, trebuia să apară multora ca drept inacceptabilă. La Parmenide poziția centrală de gândire fiind elaborată atât de categoric și atât de coerent logic dezvoltată, orice adaus de conținut din partea discipolilor ar fi stricat această riguroasă unitate semănând, mai degrabă, cu o eretică abatere de la linia odată fixată a școlii. Dar, întrucât această poziție a solicitat mai ales rațiunea și voința lui Parmenide și mai puțin atenția sa, în procesul elaborării acestuia i-au scăpat unele precizări de amănunt. Pe locul rămas încă liber pentru o gândire cât de cât independentă cu pretenții de originalitate apar Zenon și Melissos, care iau asupra lor sarcina de a aduce aceste precizări de detaliu consolidând articulațiile mai slabe, unde formulările lui Parmenide rămân prea generale. Operând însă, prin argumentele aduse în favoarea lui Parmenide, în spiritul aceleiași logici inverse, care a pus stăpânire și pe gândirea magistrului lor, rezultatul intervenției lui Zenon și Melissos apare ca fiind opus celui scontat, el luminează și mai profund prăpastia săpată de speculația atât de absconsă uneori a lui Parmenide între gândire și realitate.

Viața și personalitatea. Discipol și prieten al lui Parmenide, după afirmația lui Platon („Parmenide“ — 127a), Zenon este cu douăzeci și cinci de ani mai tânăr ca acesta dintâi; data nașterii sale cade prin 489 î.e.n., iar vârsta akmé o atinge în 460 î.e.n. Ia parte activă la viața politică a cetății sale natale; contribuie la o bună guvernare a cetății și moare curajos, înfruntând tortura, zdrobit într-o piuă, pentru că a conspirat contra unui tiran, după unii, Nearchos, după alte surse antice Diomedon (Diogene Laertios, „Despre viețile și doctrinele filosofilor“, IX, V. 5). Platon în „Parmenide“ (128b) vorbește de o scriere

a lui Zenon, îndreptată contra adversarilor lui Parmenide care obiectau că teza acestuia privind Unitatea existenței implică numeroase contradicții. În „Fedru” (261d) datorită subtilităților care împodobesc „cuvântările sale făcute după regulile artei”, făcând ca același lucru să apară „când asemănător, când neasemănător, ca unul sau mai multe și iarăși ca nemișcat sau mișcător”, Platon îl numește „Palamede din Eleea”. Zenon a scris după câte se pare mai multe lucrări; „Despre natură”, una intitulată „Dispute” și alta „Interpretarea lui Empedocle”. Din ultimele două ne-a rămas numai titlul; ele sunt lucrări de critică la adresa pluralismului și dogmatismului, în special contra lui Pitagora și a lui Empedocle.¹ Zenon dovedește că admiterea tezei, opuse lui Parmenide, a multiplicității și pluralității existenței atrage după sine contradicții și mai mari. Zenon îi pune în postură de ridicoli pe cei care s-au îndreptat critic contra lui Parmenide, căci mișcarea și multiplicitatea nu se pot gândi — „cei care critică ontologia lui Parmenide manevrează cu concepte al căror sens nu îl pricep.”²

Zenon și eleatismul. Influența exercitată de Parmenide domină scena gândirii grecești. Principiile sale se impun atât discipolilor, cât și adversarilor săi: a) ceea ce este nu poate să nu fie, el nu are nici început și nici sfârșit; b) ceea ce este nu poate să se schimbe; dacă acceptăm că el se schimbă în altceva atunci ceva care nu a existat înainte începe să existe. În problema fundamentală a experienței sensibile aceste principii obligă la o atitudine care se pune sub forma unei alternative: a respecta aceste principii logice sau a denunța experiența sensibilă ca o iluzie. Între aceste limite se mișcă și gândirea lui Zenon. În succesiunea de gânditori care formează școala eleată, Zenon face figura simplului discipol care din pricina stringenței logice și a densității de idei cu care maestrul său și-a lucrat doctrina este pus în imposibilitatea de a mai aduce ceva nou, peste cele afirmate deja. Îi mai rămâne doar o singură posibilitate și aceasta îl va confisca și mobiliza cu totul: va pune de aceea multă pasiune demonstrativă pentru a susține prin noi dovezi pozițiile esențiale ale școlii. Este sigur că susținerile extreme ale lui Parmenide, adevăratul doctrinar al școlii eleate, au fost expuse unor critici vehemente din partea numeroșilor dușmani ai concepției imobiliste a realității. Pentru menținerea doctrinei oficiale a școlii acum nu mai era nevoie atât de o completare a principalelor sale poziții de gândire, altfel foarte bine puse la punct de Parmenide, cât de o adâncire a acestora, prin așezarea lor pe un șir de argumente mai subtile, suplimentare, capabile să reziste atacurilor venite din partea adversarilor. Trebuia ridicat, cu alte cuvinte, gradul de invulnerabilitate al doctrinei, zidind în jurul ei un strat de argumente. În această întreprindere, laterală pentru conturarea profilului filosofic al școlii, dar deosebit de importantă pentru a menține neatins

¹ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens vom Homer bis auf Sophistik und Sokrates*, Scientia Verlag Aalen, 1966, p. 113.

² J. Brun, *Les présocratiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 81.

acest profil de gândire odată definitivat prin efortul de elaborare al întemeietorului școlii, Parmenide, se va distinge în primul rând Zenon. Propriu-zis numai numele lui va fi reținut de istoria filosofiei dintr-un șir de discipoli ai lui Parmenide care, după o informație a lui Platon, pare să fie mult mai numeros. A avut acest discipol al lui Parmenide patima demonstrației, iar situația în care se afla doctrina școlii în acel moment i-a oferit cu suficiență posibilitatea de a-și exercita un rar talent demonstrativ înnăscut. Referindu-se la adversarii lui Parmenide, Zenon îi vizează nu pe naturaliștii ionieni, pe care i-a avut în vedere însuși doctrinarul școlii, ci, mai cu seamă, pe pitagoreici, cu concepția lor că esența lucrurilor rezidă în numere, adică acestea sunt alcătuite din puncte și dat fiind identificarea numerelor cu punctele, au o structură discontinuă. Astfel, el repune în evidență contrastul inițial ce separă eleatismul de pitagoreism, dintre continuitatea neînteruptă a sferei parmenidiene, bine rotunjită, și discontinuitatea ce caracterizează universul pitagorician.³

Zenon, inventatorul dialecticii. După o relatare a lui Diogene Laertios („Viețile și doctrinele filosofilor“ — VIII, 57) Aristotel îl șocotește pe Zenon inventatorul dialecticii. Metoda lui Zenon înseamnă o artă specială de a argumenta într-o problemă oarecare aflată în discuție pornind nu de la premise adevărate, ci de la o teză ipotetică, admisă de un adversar presupus. Se scot din teza admisă toate consecințele pe care aceasta le comportă, arătându-se că aceste consecințe se contrazic între ele, pe de o parte, iar, pe de altă parte, contrazic teza inițială. Aceasta conduce logic la teza opusă celei admise, care în felul acesta apare la fel de probabilă ca și prima. Adversarul este pus în situația de a alege între două alternative, pronunțându-se succesiv asupra aceleiași probleme printr-un da și un nu. Resortul metodei lui Zenon este principiul contradicției, în toată vigoarea logică pe care i-a impus-o Parmenide. Prin metoda sa, Zenon introduce un mod de a dezbate problemele filosofice care se va întâlni apoi în retorica sofistică și în filosofia socratică.⁴ Metoda dialectică a lui Zenon îmbogățește nu numai fondul filosofiei grecești, punând la dispoziția gândirii unul din instrumentele sale cele mai pătrunzătoare, dar aduce și o nouă formă de expresie a gândirii ce constituie germenele din care va ieși mai târziu inevitabil dialogul. „Dacă el însuși nu a scris dialoguri — observă E. Bréhier — se găsea pe calea ce ducea la această nouă formă literară.“⁵

Prin argumentele sale devenite foarte celebre în istoria filosofiei, în esență, Zenon nu va aduce aproape nimic nou, la poziția susținută de Parmenide. El caută să dovedească 1) imposibilitatea pluralității și diversității în spațiu și pornind de aici, 2) imposibilitatea mișcării, pro-

³ E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, Vol. I, p. 65.

⁴ L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, Albin Michel (*L'Évolution de l'humanité*), 1923, p. III.

⁵ E. Bréhier, *op. cit.* p. 65.

bleme care la el se corelează. Mișcarea ca dat fundamental al simțurilor nu poate fi gândită de rațiune decât ca un fenomen contradictoriu. Astfel, ea este ceva absurd, rămâne de neînțeles, irațională în ultimă instanță. Mișcarea fiind absurdă nu poate fi gândită, este respinsă de gândire ca și contradicție și, în virtutea principiului eleat fundamental al identității dintre gândire și realitate, neputând fi gândită ea nici nu poate fi privită ca reală. În lumina aceluiași principiu, poate fi declarat ca real numai ceea ce poate fi gândit, adică este rațional. Prin Zenon, gândirea eleată se fixează hotărât pe pozițiile logicii formale, care absolutizează principiul identității abstracte trecând mișcarea din domeniul lui „ceea ce este” în domeniul lui „ceea ce pare că este”. Parmenide demonstrase ce este existența arătând caracterul ei de unitate. Procedând în spiritul dialecticii, așa cum o va înțelege Aristotel și convergent cu intențiile lui Parmenide, Zenon va demonstra ce nu poate fi existența, arătând că ea nu poate fi concepută ca multiplicitate fără ca gândirea care o concepe astfel să nu intre în grave contradicții cu ea însăși.

În dialogul platonician „Parmenide” (128c), relatând convorbirea dintre Socrate, Parmenide și Zenon, Antifon redă și opinia lui Socrate care fixează, în raport cu Parmenide, locul lui Zenon în evoluția eleatismului — „După câte bag deseamă, a spus atunci Socrate, Zenon acesta al nostru vrea să se lipească de tine nu numai prin prietenia ta, ci și prin această scriere. Căci el reia oarecum teza pusă de tine; numai că dându-i altă formă încearcă să ne amăgească făcându-ne să credem că el spune altceva. Într-adevăr tu, în poema ta afirmi că Totul este Unul și despre asta ne dai multe și frumoase argumente. Acesta, la rândul lui, susține că multiplul nu există și în sprijinul afirmației sale aduce multe dovezi foarte puternice. Când, dară unul afirmă existența Unului și celălalt o neagă pe cea a Multiplului fiecare din voi vorbește astfel încât, deși spuneți amândoi aproape același lucru, păreți a exprima idei ce nu seamănă de loc, așa că vorbele voastre, pasă-mi-te, sunt mai presus de priceperea noastră a profanilor”. Zenon, apreciază G. Calagero, apare în asemenea măsură legat de eleatism încât problematica în care se angajează gândirea să poate fi percepută numai în deplină interdependență cu temele mari ale eleatismului. Dar, o asemenea identificare maximă și continuare fidelă a eleatismului înseamnă împlinirea sa totală, prin care acesta e dus până la limitele sale extreme. Aceasta determină rolul cu totul special al lui Zenon în cadrul eleatismului: de a declanșa prin agonistica sa filosofică criza intimă a eleatismului — „criza zenoniană a eleatismului este totodată demonstrația celei mai profunde antiteze dialectice intrinseci ale aceluiași eleatism, ai cărei termeni trebuie să păstreze apoi, în toată dezvoltarea succesivă a problemelor speculative, o importanță fundamentală. Zenon este, într-adevăr sub acest aspect, inițiatorul dialecticii...”⁶ Criza zenoniană a eleatismului se convertește într-un fapt pozitiv: con-

⁶ G. Calagero, *Studi sull'eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932, p. I.

stituirea dialecticii. În esență metoda dialectică a lui Zenon rezidă, deci, în a reduce la absurd teza adversarilor unității arătând că ea duce la concluzii contradictorii confirmând în felul acesta, indirect, teza parmenidiană a unității existenței.

Critica cunoașterii sensibile. Critica lui Zenon se îndreaptă, după câte am văzut, cu maximă tărie contra pitagoreismului care prin pluralismul ce-l susține constituie, într-un anumit sens, antiteza monismului eleat.⁷ Demonstrațiile lui Zenon își iau ca aliat principal slăbiciunea organelor de simț ale căror mărturii pot fi, pe de o parte, înșelătoare, pe de alta, contradictorii. De exemplu, luăm o baniță — Aristotel („Fizica” — 250a) — și o răsturnăm. În căderea lor grăunțele produc un zgomot pe care îl auzim. Dacă lăsăm să cadă doar un singur bob nu mai auzim nici un zgomot, deși ochiul recepționează în continuare căderea. Un caz evident de dezacord între mărturiile oferite de simțuri. Deci multiplicitatea de grăunțe — trage concluzia Zenon — nu există fiindcă atunci ea trebuie să fie percepută ca atare de toate simțurile. Dacă nici un grăunte, în parte, nu produce zgomot prin căderea sa nici toate împreună nu vor produce nici un zgomot, fiindcă mai multe nimicuri adunate la un loc dau tot un nimic. Încheierea care i se impune cu stringență lui Zenon este că nu ne putem încrede în mărturiile simțurilor. Așa cum spune poetul: „ochiul ne minte”, „urechea ne înșeală”. Multiplicitatea și diversitatea pe care ne-o dezvăluie simțurile nu constituie decât o simplă aparență înșelătoare.

Critica zenoniană trimite, în ultimă instanță, la analiza logică a ideii de număr din care pitagoreicii făcuseră temeiul armoniei realității, principiul existenței și al cunoașterii. Ajungând la concluzia că însuși ideea de număr e contradictorie, Zenon subminează imaginea pitagoreică a lumii ca și cosmos. Prin Filolaos (fr. 1) acesta susținea că ordinea cosmică se întemeiază pe unitatea limitatului și ilimitatului. Critica lui Zenon transformă corelația dintre unu și multiplu — în care își are fundamentul, întreg naturalismul filosofic, Heraclit, pitagoreicii — în opoziție, punând în lumină în presupusa unitate a celor doi termeni încercarea zadarnică de a-i unifica. Zenon va distruge nu numai intuiția sensibilă empirică a pluralității, ci și conceptul său matematic, rupând corespondența dintre intuiție și concept, așa cum apărea aceasta mediată prin ideea de număr la pitagoreicii. Încercarea de a aplica ideea de număr experienței sensibile spre a da acesteia din urmă o formă exactă nu duce după Zenon la nici o soluție valabilă dată fiind caducitatea ideii de număr⁸.

Argumente contra pluralității. O primă serie de argumente ale lui Zenon sunt îndreptate contra pluralității în spațiu.

Primul argument este scos din comentariile lui Simplicius la „Fizica” lui Aristotel și privește pluralitatea ca mărime: „dacă ființele

⁷ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, Torino, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1961, Vol. I, p. 34.

⁸ E. Cassirer, *Da Talete a Platone*, Bari, Laterza, 1984, pp. 55—56.

sunt multe, ele trebuie să fie numaidecât mari și mici, mici până a nu mai avea mărime, mari până a fi nemărginite" (fr. 1). O mărime poate fi compusă fie din unități distincte indivizibile, fie este un continuum ale cărei părți sunt indistincte. Gândită ca multiplicitate spațială existența se dovedește, în același timp, infinit de mică, dar și infinit de mare. Să analizăm pe rând cele două situații: a) existența fiind multiplă ea se compune din părți, fiecare din aceste părți fiind, la rândul ei divizibilă. Dar coborând astfel din diviziune în diviziune ajungem la o existență ultimă, simplă, care nu mai posedă nici o mărime, fiind, ca atare, indivizibilă. Dar, ceea ce nu posedă nici o mărime nici nu există. Părțile neexistente nu pot duce la existența întregului pe care acestea împreună îl compun. Existența deci nu poate fi infinit de mică; b) fiecare parte a multiplicității posedă o mărime, pentru ca împreună cu celelalte părți să constituie întregul și să-i asigure integritatea. Dar, fiecare parte fiind mărime se compune din alte părți care la rândul lor prezintă fiecare dintre ele o mărime. Deci, fiecare dintre părțile componente ale multiplicității fiind constituită din infinit de multe părți mici, având fiecare o mărime, este infinit de mare. Concluzia finală o constituie constatarea unei contradicții logice care impune imposibilitatea conștientizării existenței ca multiplicitate spațială.

Al doilea argument se află tot la Simplicius „Dacă ființele sunt multe, e necesar să fie atâtea câte sunt, și nu mai multe, nici mai puține. Iar dacă sunt câte sunt, sunt numărate. Dacă sunt multe, ființele sunt nenumărate: căci printre ele se găsesc mereu alte ființe, și tot așa, printre acestea, altele. În felul acesta, ființele sunt nenumărate" (fr. 3). Aici, pluralitatea apare ca număr. Întrucât pluralitatea este reală, lucrurile fiind distincte unele de altele ele alcătuiesc un număr limitat; dar, ca să fie distincte, ele presupun intermediare care le separă, intermediare care, spre a fi și ele distincte, necesită, la rândul lor, alte intermediare, și așa la infinit. În consecință lucrurile sunt numărate și nenumărate în același timp.

Aristotel, în „Fizica" (210b) reproduce următorul argument „dacă toată ființa este cuprinsă într-un spațiu e evident că va trebui să existe un spațiu al spațiului și așa la nesfârșit". Deci, dacă existența ar ocupa un loc în spațiu, urmează că spațiul în care se află ea trebuie să se cuprindă și el într-un spațiu, iar acesta, la rândul său, să fie și el, undeva, în alt spațiu. Se comite, astfel, eroarea logică de „regressus ad infinitum", fiindcă nu ne putem opri cu mintea la un spațiu ultim care să le cuprindă pe toate. J. Burnet a evidențiat dublul caracter al acestui argument. Prin el Zenon respinge „încercarea de a deosebi spațiul de corpul care îl ocupă. Dacă susținem că un corp trebuie să fie în spațiu, atunci trebuie să mergem mai departe și să ne întrebăm în ce se află spațiul însuși. E vorba de o accentuare a negației parmenidiene cu privire la vid."⁹ Dar, pe de altă parte, după J. Burnet, argumentul acesta că fiecare lucru trebuie cu necesitate situat într-un spațiu sau că trebuie să aibă cu necesitate ceva în exteriorul

⁹ J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, p. 365.

lui este, probabil, și o replică dată teoriei parmenidiene a sferei finite, fără nimic în afară.¹⁰ În plus, pe lângă cele afirmate de J. Burnet, argumentul se pare că suferă și de o altă eroare logică, el mișcându-se în cerc — circumul în definiendi — corporalitatea reclamă un spațiu în care corpul să fie depus, pe de altă parte, spațiul nu poate fi despărțit de corp și e tratat ca și corporal.

Ideea nouă adusă de Zenon prin argumentele sale contra multiplicității în spațiu este, de fapt, aceea a posibilității diviziunii la infinit: diviziunea nu ajunge niciodată la un termen limită în fața căruia ea se oprește¹¹. Pornind de la ideea divizibilității infinite a spațiului mișcare apare ca absurdă. Ca soluție trebuie să renunțăm la ideea unei asemenea divizibilități ce amenință să dizolve realitatea în concretitudinea sa într-o suită de zerouri. Argumentele dezvoltate de Zenon stau în strânsă concordanță cu determinările pe care Parmenide le atribuie existenței. Negarea de către Zenon a multiplicității în spațiu și timp echivalează cu afirmarea de către Parmenide a unei existențe concepută ca substanță pur metafizică, pur obiect de gândire al rațiunii, care transcede orice experiență sensibilă.¹²

Aporiile. Au rămas faimoase în istoria filosofiei argumentele lui Zenon contra mișcării, cunoscute și sub numele de aporii. Supunând fenomenul concret al mișcării unei analize logice și constatând dislocarea celor două planuri ontologic și logic se ajunge la formularea unor aporii care dovedesc că mișcarea nu este rațională. Dacă Parmenide întemeiasă și utilizase deducția imanentă ca mijloc de edificare filosofică, discipolul său Zenon va apela la critica imanentă: aceasta înseamnă a accepta o teorie transpunându-te în interiorul ei de unde se procedează la o muncă de demolare sistematică, prin detectarea contradicțiilor interne ce destramă țesătura de idei a respectivei teorii.

Improvizat în apărător al lui Parmenide, Zenon procedează prin reducere la absurd a tezelor adversarilor acestuia. Pentru aceasta se servește de două serii de argumente îndreptate unele contra multiplicității, altele contra mișcării, ele fiind strâns împletite. Mișcarea presupune spațiul și timpul care sunt continue, și ea devine imposibilă numai întrucât acestea din urmă nu sunt compuse, sau cum spune Zenon, nu sunt multiple. „Mișcarea dacă o acceptăm ca reală divizează timpul și locul în care se petrece; ea nu se produce într-un continuu fără părți”¹³.

Dacă acceptăm că timpul și spațiul sunt continue și compuse, au părți, atunci se ivesc două alternative: sau aceste părți sunt divizibile la infinit sau ele sunt indivizibile. Ch. Renouvier a dovedit primul că argumentele lui Zenon formează de fapt o dilemă: dihotomia și Ahile resping prima alternativă că spațiul și timpul sunt divizibile la infinit,

¹⁰ *Ibidem*, p. 365.

¹¹ Ch. Werner, *La philosophie grecque*, Paris, Payot, 1965, p. 28.

¹² N. Abbagnano, *op. cit.* p. 35.

iar celelalte două, săgeata și stadionul alternativa a două a indivizibilității acestora.¹⁴

V. Brochard a observat că cele patru argumente formează un „sistem de o curioasă simetrie”.¹⁵ Primul și al patrulea consideră spațiul, timpul și mișcarea între niște limite date; al doilea și al treilea consideră mișcarea într-o lungime oarecare nedeterminată. În primul și al treilea argument un singur mobil se află în mișcare, iar începutul ca atare al mișcării este imposibil; în al doilea și al patrulea argument se compară mișcarea a două mobiluri, ceea ce face și mai absurdă ipoteza în discuție, dovedind atât imposibilitatea mișcării relative, cât și a celei absolute. Primele două argumente stabilesc imposibilitatea mișcării prin natura continuă a spațiului, fără ca prin aceasta timpul să fie considerat drept continuu, în aceeași manieră ca spațiul; în ultimele două argumente imposibilitatea mișcării e dovedită recurgând la natura timpului, fără a renunța prin aceasta la ideea de a considera spațiul ca fiind, de asemenea, format din puncte indivizibile. Al doilea argument nu este decât o variantă a primului, iar al patrulea se bazează pe același principiu ca și al treilea. Primul cuplu de argumente e menit să respingă ideea, care apare prima, în mod natural, în fața spiritului, a divizibilității indefinite a continuului; al doilea se opune concepției ce se oferă gândirii numai atunci când ea a recunoscut dificultățile relevate de primul cuplu. Ordinea logică a argumentelor, conchide V. Brochard, coincide cu ordinea istorică în care a expus Aristotel aceste argumente în „Fizica” (VI, 9—239b și urm.).¹⁶

Primul și al doilea argument se întemeiază pe presupunerea că spațiul și timpul sunt divizibile la infinit.

Primul argument declară mișcarea ca fiind imposibilă pe motiv că într-un timp limitat nu se pot parcurge spații infinite. „Mai întâi raționamentul care zice că lucrul nu se poate mișca din cauză că trebuie să fie mai întâi în jumătatea distanței înainte de a ajunge la sfârșit; despre aceasta noi am vorbit în discuțiile anterioare”. („Fizica” — 239b9). Ca un corp să parcurgă o distanță AB trebuie să ajungă la jumătatea distanței AC; dar pentru a parcurge această jumătate AC el trebuie să ajungă mai întâi la jumătatea jumătății AD și așa la infinit AE. Repetând mereu acest proces nu ajungem niciodată la capăt,

moment 1	A		C		B
	↑		↑		↑
moment 2	A	D	C		B
	↑	↑	↑		↑
moment 3	A	E	D	C	B
	↑	↑	↑	↑	↑

¹⁴ V. Brochard, *Les arguments de Zenon d'Elée*, în vol. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, J. Vrin, 1926, p. 4.

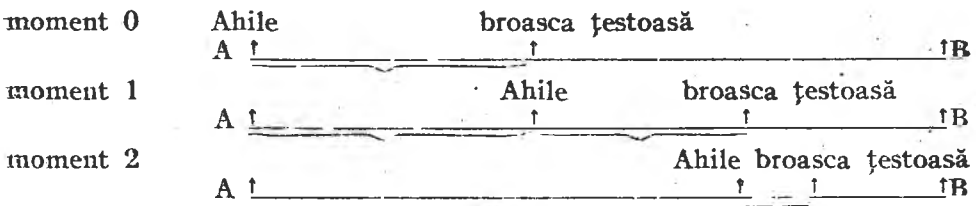
¹⁵ Ch. Renouvier, *Essais de critique générale. Troisième Essai. Les principes de la nature*, Paris, Librairie Armand Colin, 1912, p. 17 și urm.

¹⁶ V. Brochard, *op. cit.* p. 4.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 4—5.

fiindcă o infinitate de distanțe, fie acestea chiar foarte mici, nu poate fi parcursă niciodată într-un timp finit.

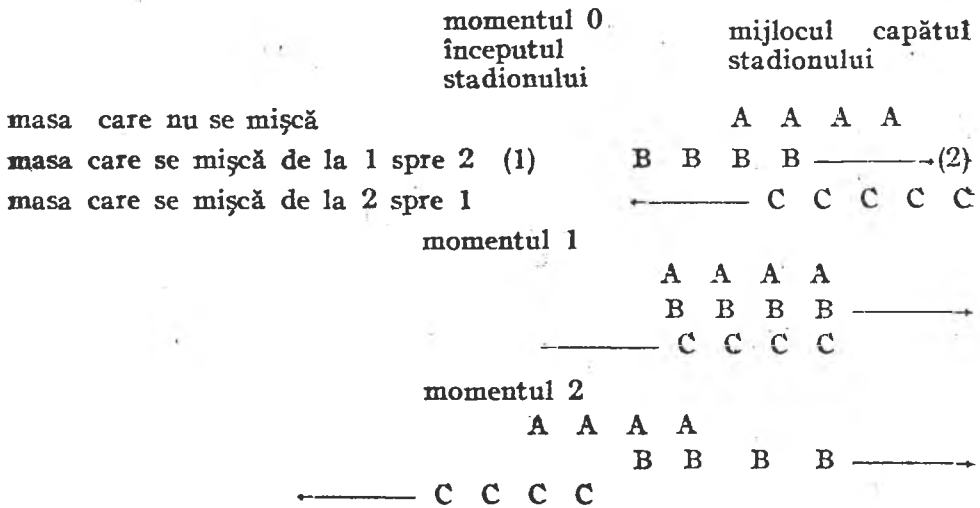
Al doilea argument, Ahile cel lute de picior nu poate întrece și nici măcar ajunge broasca țestoasă cea leneșă la mers, dacă îi dă aceleia un avans de un pas. „Acest raționament spune că niciodată lucrul care se mișcă mai încet nu va fi prins de cel care se mișcă mai repede; pentru că este necesar ca lucrul care-l urmează pe celălalt să atingă primul punct de unde a pornit cel care fuge, astfel încât mereu, în mod necesar, lucrul mai încet va fi înaintea celui mai repede. Este același raționament cu dihotomia. Și se deosebește prin aceea că nu împarte în două mărimea lăuată.“ („Fizica“ — 239b). Înainte de a ajunge broasca țestoasă, Ahile trebuie să ajungă în punctul de unde aceasta a pornit. Între timp broasca țestoasă a mai făcut și ea un pas înainte. Când Ahile ajunge iar în noul punct de pornire al broaștei țestoase, aceasta face din nou un pas înainte, și așa la infinit procesul se repetă. Urmează că într-un timp finit Ahile nu va putea nici măcar ajunge din urmă broasca țestoasă. Dar dacă, ceea ce se mișcă repede nu e mai repede decât ceea ce se mișcă mai încet, dacă repedele și mai repedele sunt totuna cu încetul și mai încetul, înseamnă că mișcarea nu poate fi acceptată decât în chip de contradicție logică; ea este respinsă de gândire și astfel ea nu poate exista.



Celelalte două argumente presupun un continuu spațio-temporal alcătuit din elemente indivizibile și Aristotel menționează explicit că în cazul celui de al treilea argument timpul e privit ca fiind format din momente — τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν.

Al treilea argument; săgeata care țâșnește dintr-un arc nu se mișcă, ci de fapt, stă pe loc. „Al treilea este cel care s-a spus acum, anume că săgeata în mișcare stă pe loc. Astfel aceasta se deduce din presupunerea că timpul este compus din clipe, căci dacă nu se admite aceasta, nu va mai exista raționamentul.“ („Fizica“ — 239b30). Săgeata izbită de coarda unui arc trebuie pentru a ajunge la țintă să ocupe succesiv, clipă de clipă, un anumit fragment de spațiu. Dar într-un fragment de timp infinit de mic ea nu va putea ajunge să parcurgă decât un spațiu infinit de mic, adică în fiecare clipă a mișcării sale săgeata de fapt, stă pe loc. Dacă săgeata stă pe loc în fiecare fragment de timp infinit de mic, totalitatea mișcării nu se poate recompune din mulțimea infinită a unor fragmente de timp în care spațiul parcurs este nimic. În realitate săgeata nu se mișcă, ci se află într-o permanentă stare pe loc, în repaus, în fiecare clipă.

Al patrulea argument este al stadionului. „Al patrulea argument este acela cu privire la mărimile egale care se mișcă într-un stadion în sens contrar, față de mărimi egale, unele pornind de la sfârșitul stadionului, iar altele de la mijloc cu viteze egale, în care el socotește că timpul jumătate este egal cu dublul său. („Fizica“ — 239b — 240a). Sunt date trei mase (coloane) egale una cu alta, una ce stă pe loc, două care începând de la capetele opuse ale stadionului se mișcă în sens contrar cu viteze egale. Pentru facilitatea înțelegerii acestui argument, Ed. Zeller pe baza indicațiilor lui Aristotel a prezentat următorul desen¹⁷:



Mișcarea producându-se în felul în care am descris-o, în același timp B va trece prin fața a 2A și prin fața a 4C, ceea ce înseamnă că 2=4 care este evident absurd.

Prin acest exemplu Zenon vrea să demonstreze că se contrazice principiul că spații egale sunt parcurse în timpuri egale, când e vorba de corpuri care se mișcă cu viteze egale. Dacă se mișcă însă două corpuri în sens opus, cu viteze egale, ele se întâlnesc după un timp care este jumătatea celui necesar pentru a se întâlni, în situația că numai unul dintre ele se mișcă. De aceea, chiar dacă viteza de mișcare a celor două corpuri este egală, timpul necesar ca cele două corpuri în mișcare să se întâlnească este în primul caz de două ori mai mare ca în al doilea. Se contrazice principiul că spații egale sunt străbătute în timpuri egale de corpuri având aceeași viteză de mișcare. În „Fizica“ (240a) Aristotel tratează acest argument ca evident defectuos, Zenon ignorând faptul că spațiile parcurse de cele două corpuri nu

¹⁷ Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, O. R. Reisland, 1912, Vol. I, 1, p. 761.

sunt egale: în primul caz el este jumătatea aceluia din al doilea caz, căci corpurile se întâlnesc la mijlocul stadionului. Ed. Zeller apreciază acest ultim argument ca fiind cel mai sofistic, el pornind de la presupuziția că spațiul parcurs de un mobil se măsoară după lungimea corpului prin fața căruia trece indiferent că acest corp se află în mișcare sau în repaus.¹⁸ Logica ce-și supune gândirea lui Zenon este una formală și formalistă, totodată, ea făcând abstracție de orice conținut concret real. Conform principiului identității din logica formală nu există contradicție fără a provoca, din punctul de vedere al acesteia, un scandal logic.

Ipostaziindu-se principiul logic al identității, contradicția apare și în plan ontologic și nu numai logic dar, în virtutea identității postulate între cele două planuri, contradicția este respinsă în gândire și negată în realitate. Zenon se străduiește să dovedească faptul că mișcarea ce apare ca indubitabilă în experiența sensibilă apare, analizată de rațiune, drept o contradicție, contradicția dialectică dintre punct și interval. Ea nu poate fi gândită logic, ca atare nici nu poate fi reală, ea nu aparține existenței. Ceea ce nu se supune rigidelor canoane ale gândirii eleate este declarat imediat o falsă existență. Mișcarea este și ea o simplă aparență și simțurile ne înșeală când ne arată că ceva se mișcă.

Aprecierea argumentelor lui Zenon. Argumentele lui Zenon prin forma lor logică și modul lor de desfășurare, care le învecinează uneori cu paradoxul sau alteori cu sofismul — au și fost acuzate uneori de sofistică sau denunțate ca paradox — au primit o apreciere contradictorie în istoria filosofiei și în literatura istorico-filosofică. Pentru G. Milhaud ieșirile critice ale eleaților împotriva multiplicității stau în cea mai perfectă congruență cu tendințele evoluției naturale a gândirii matematice. Susținând că lucrurile sunt numere, pitagoricienii au introdus în gândire ideile de cantitate și număr. Eleații, au procedat tocmai invers. Susținând că lucrurile nu sunt numere ei au înlesnit prin aceasta aplicarea numerelor la lucruri. Prin aceasta numărul este scos din coaja mistică sub care l-au ascuns pitagoreicii și eliberându-l de norul speculativ metafizic în care plutea, eleații îl pun în situația de concept științific, contribuind la întemeierea pozitivă a științei matematice.¹⁹ Pentru J. Burnet „Zenon nu aduce nici o probă nouă privind imposibilitatea mișcării; el se mulțumește să dovedească faptul că o teorie pluralistă, ca cea a pitagoricienilor, se arată tot atât de neputincioasă pentru a explica mișcarea pe cât era teoria lui Parmenide. Considerate sub acest raport, argumentele lui Zenon nu sunt simple sofisme, ci ele însciu un mare progres în concepția cantității”.²⁰ Dimpotrivă, pentru Th. Gomperz critica întreprinsă de Zenon concepției de spațiu e lipsită de orice profunzime și nu o putem nici măcar

¹⁸ *Ibidem*, pp. 760—765.

¹⁹ G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, Paris, J. Vrin, 1934, pp. 138—140.

²⁰ J. Burnet, *op. cit.* p. 282.

apropia de analiza ce are același obiect a lui Kant. Th. Gomperz acordă însă o importanță mai mare argumentelor care, după părerea sa, nu se referă la faptul empiric al mișcării, ci sunt îndreptate contra ideii de infinit. „Aceste argumente cuprind o critică foarte serioasă și nu într-un totu sterilă a ideii de materie așa cum era concepută atunci și cum este concepută încă, în parte, și astăzi. Divizibilitatea infinită ce i se atribuia părea s-o amenințe cu anularea.”²¹ În sfârșit, pentru V. Brochard cele patru argumente contra mișcării sunt ireproșabile dacă sunt corect interpretate. Ele sunt formulate nu atât împotriva pitagoricienilor, cât mai degrabă împotriva lui Heraclit și Parmenide. „Oricât de îndrăzneță ar putea părea o asemenea aserțiune noi nu ezităm să spunem că ele sunt total ireproșabile.”²²

V. Brochard consideră drept greșită interpretarea după care argumentele lui Zenon se îndreaptă exclusiv contra teoriei pitagoricene conform căreia corpurile nu sunt decât o sumă de puncte. Pornind de la un text din Platon, Sofistul (242d), după care Parmenide se opune nu pitagoreicilor ci „muzelor ioniene și siciliene”, lui Heraclit și Empedocle, acesta subliniază caracterul metafizic al tezei lui Zenon, care nu se referă la o anume concepție privind structura corpurilor ci la unitatea existenței ca atare. „Zenon n-a făcut decât să apere teza maestrului său contra acelor care o ridiculizau și trebuie să conchidem că argumentele eleaților erau dirijate contra acelor care afirmau multiplicitatea existenței, indiferent de maniera în care o înțelegeau. Cum pentru ionieni existența constă în materia care ne cade sub simțuri, Zenon avea perfectă dreptate să zică: dacă această existență este compusă din părți ea este divizibilă la infinit sau formată din indivizibile: și el dovedește că atât unul cât și celălalt termen al alternativei este absurd. Argumentul se referă deci contra ideii de pluralitate, în general. Această este o teză în întregime metafizică și nu fizică sau matematică.”²³

În cazul aporiilor zenoniene dificultatea constă, crede Cl. Ramnoux, în a afla greșeala care produce încurcătura dând acestora forma de paradox. Zenon recurge rând pe rând la două viziuni diferite asupra spațiului și timpului: după prima, ele sunt un continuum, divizibil la infinit prin gândire, după a doua, ele prezintă o structură granulară, spațiul fiind compus dintr-un ansamblu de puncte, iar timpul dintr-o sumă de momente prezente. El utilizează aceste două viziuni rând pe rând sau le îmbină atât de strâns încât le folosește aproape concomitent operând un salt ca și invizibil și foarte semi-conștient. Între argumentele contra mișcării, primul și al doilea implică continuum-ul, al treilea și al patrulea o structură granulară a spațiului și timpului.²⁴

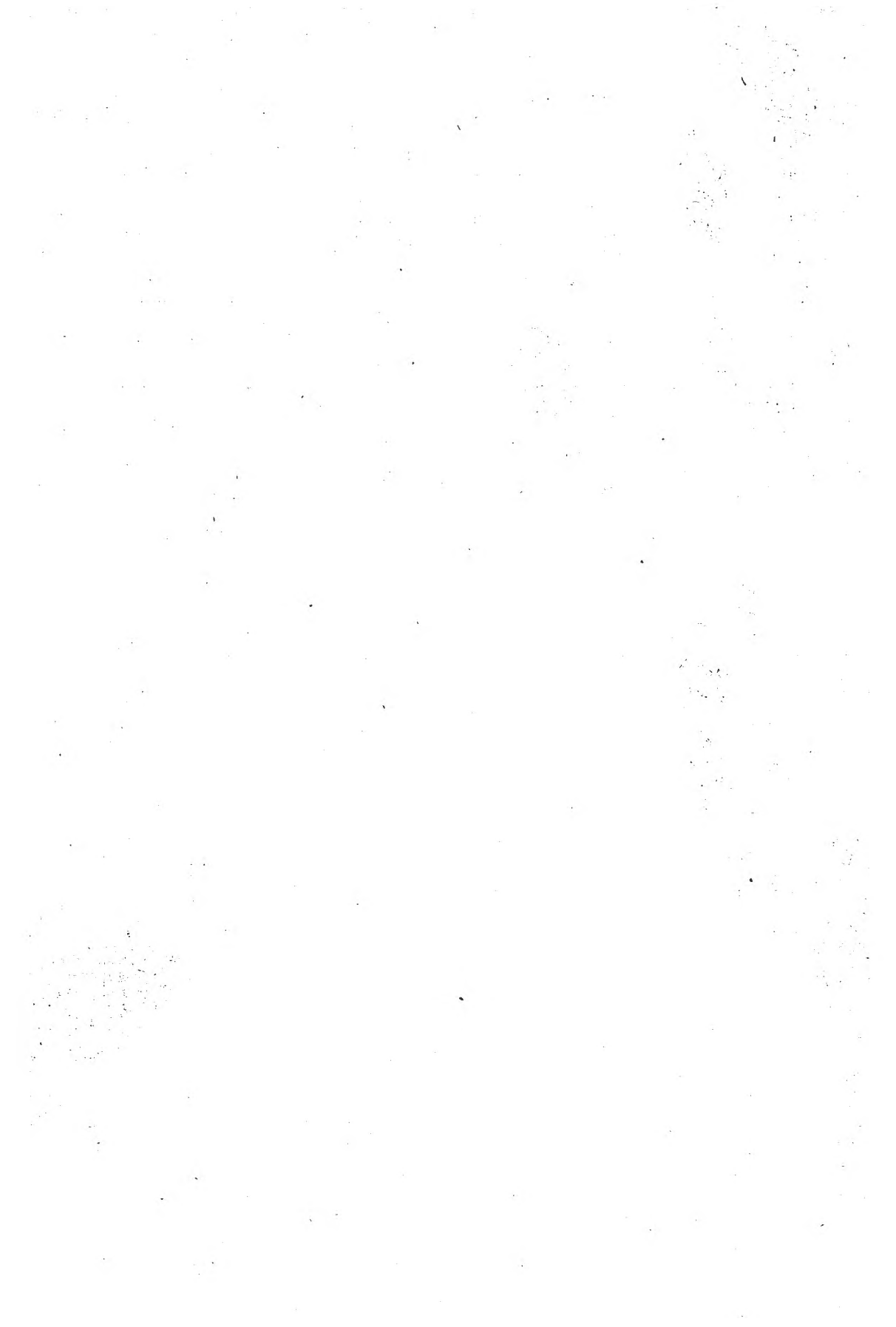
²¹ Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1928, Vol. I, p. 240.

²² V. Brochard, *op. cit.* p. 9.

²³ *Ibidem*, p. 19.

²⁴ Cl. Ramnoux, *Les présocratiques* în vol. *Histoire de la philosophie (Encyclopédie de la Pléiade)*, Paris, Gallimard, 1969, Vol. I, P. 443.

Aporiile lui Zenon au în vedere faptul că pe de-o parte orice mișcare pornește dintr-o stare inițială de repaos, dintr-un O, pe de altă parte ea se descompune într-o infinitate de asemenea stări de repaos, fiind reprezentabilă, cu alte cuvinte, ca o sumă de zerouri. Lumea constituie o unitate, dar reprezintă unitatea unor unități, iar aceste unități pot fi la rândul lor divizate și așa la infinit. Astfel, părțile ca să nu mai fie divizibile sunt tratate ca zerouri „fără întindere”, dar prin aceasta, devenind o sumă de zerouri, unitatea însăși apare ca un zero fără întindere ceea ce constituie aspectul șocant al aporiilor zenoniene. Astfel, orice mișcare se înfățișează ca unitatea dialectică dintre punct și interval. Înțelegerea aporiilor necesită clarificarea faptului că Zenon nu se referă la realitatea sensibilă a mișcării, ci la posibilitatea sa logică. În aprecierea lor corectă trebuie avut în vedere avertismentul lui Hegel că apelul direct la realitate nu oferă un criteriu în filosofie.



HO POTE ON SAU OMONIMIA CLYPEI (III)

VIRGIL CIOMOS

*hētera mēn hōsper kai dōkei
tois pleistōis, tāutē hē analogou**
(Fizica, 188b, 37—189a, 1)

RÉSUMÉ. — *Hō pote on* ou L'Homonymie de l'Instant (III). Après avoir clarifié le sens *katà physin* et, ensuite, le rôle de l'„analogie“ *pròs hén* comme pendant compréhensif du syntagme *hō pote on* (OPO), l'auteur envisage ce que peut être une synonymie et une paronymie du temps chez Aristote. Il vérifie, enfin, ses résultats par le biais de dix nouvelles occurrences de l'OPO, pas encore connues dans la littérature consacré au sujet.

1. A treia remarcă despre hypokeimenon — Importanța analogiei *ad Unum* în cadrul concepției lui Aristotel a fost determinantă. Ea a constituit singurul fundament logic capabil să respingă pluralitatea lumilor¹ și a timpului². *Unitatea și unicitatea cosmosului*³ și a timpului însuși face parte, ca să spunem așa, din actul unei viziuni *logice* în raport cu care *nu poate exista nimic care să nu fie OPO pre-determinat*: „fiecare mădular al acestei lumi se vede nevoit să îndeplinească o *stojbă anume*“⁴ și aceasta nu în sensul că el ar putea să n-o facă, pentru că starea lui și ființa lui sunt, cum s-a văzut, unul și același lucru.

Din acest motiv, viziunea *kosmos-ului* ca întreg simultan (OPO) apare la Aristotel în termenii unei analogii *pròs Hén* explicite: „Toate lucrurile din lume sunt articulate *pròs hén*“⁵. Ce-i drept, acest gen de analogie a suscitat și mai suscită încă numeroase rețineri. Spectrul unei „relații cu un singur termen“, cum a mai fost ea denumită⁶, însoțește întregul *Ev Mediu*, producând și confuzia dintre filosofie și teologie. Și, totuși, cum i s-a putut atribui lui Aristotel o viziune *platoniciană* despre *pròs Hén*, când el însuși s-a ferit o viață întreagă să nu cadă într-o asemenea capcană. Ceea ce se tuită de altfel în acest context este faptul că Stagiritul a subliniat mereu importanța principiului distribuirii termenilor angajați prin relații. Dar, paradoxal, numeroși comentatori manifestă un soi de perplexitate tocmai atunci când, în momentul apa-

* „deosebită, cum li se păr celor mulți, dar identice, prin analogie“.

¹ Fizica, VIII, 1.

² VI, 7.

³ Metafizica, XII, 8.

⁴ *Ibidem*, 1075a, 24—25.

⁵ 1075a, 18.

⁶ Cf. J. Vuillemin, *De la Logique à la Théologie*, Flammarion, Paris 1967, I, *L'analogie*.

ritiei în text a lui *pròs Hén*, ei întâmpină sintagma *kath' Hén*⁷. Un astfel de fragment ni-l oferă *Metafizica*: „Căci datorită unei științe speciale nu constă doar în a cerepta ceea ce se enunță *kath' hén* ci și ceea ce e considerat ca *pròs mian Phýsin* (în raport cu o singură natură, una — n.n.); căci și acesta din urmă, într-un fel, este spus *kath' hén* (s.n.)”⁸.

În acest fel, tot ceea ce se afirmă ca *prosagoreúein* îl presupune pe *katagoreúein*. Tandemul, *pròs/katá* apare explicit chiar în primul capitol al *Categoriilor*, în care, deși este vorba despre *katagoreúein*, Aristotel îl folosește numai pe *prosagoreúein*⁹. Obiectul unei științe, am putea așa-zice, este *OPO* distribuit în speciile sale, oricât de diferite ar fi acestea între ele. Desigur, în context, pasajul examinează posibilitatea unei „științe a Ființei”, concept pe care Aristotel îl va respinge cu desăvârșire. Și, totuși, sensul *complet* al fragmentului trebuie rezumat astfel: ce ar putea fi oare o „știință a Ființei” dacă știința însăși este, simultan, *pròs* și *kath' hén*? În acest fel, definiția unei anume științe (precum și a științei în genere) rămâne un fapt câștigat, câtă vreme extinderea acestei definiții asupra Ființei însăși rămâne unul încă incert. Simultaneitatea dintre *pròs hén* și *kath' hén* a fost, de altfel, sesizată încă de Alexandru din Aphrodisia¹⁰.

I s-a mai reproșat lui Aristotel și că, prin introducerea analogiei *ad Unum*, ar fi întârziat în modul cel mai nefericit descoperirea conceptului de *funcție*¹¹. După anii istorici ai matematicilor, acest concept pare să fi fost legat nu de analogia *ad unum* (*proportionis*) ci de cea propriu-zisă (*proportionalitas*). Într-adevăr, lipsa unui termen al proporției poate fi suplinită prin calcularea lui în funcție de ceilalți trei, care sunt definiți. Ceea ce se uită din nou este de astă dată faptul că cel de-al doilea termen din cadrul analogiei *ad unum* nu este pentru Aristotel un termen propriu-zis, ci starea comună a celorlalți doi. Nu există o materie în sine și o formă în sine ci numai *entelechia* lor comună. Aceasta revine la a spune că, în calitatea lor de a fi corelative, *materia și forma sunt una în funcție de cealaltă*. Nu există un lucru în sine și nici un atribut în sine. Atunci când există, lucrul este întotdeauna determinat căci: „lucrul căruia ființa i-ar fi atribuită nu poate exista, pentru că el ar fi diferit de ființă și, astfel, ar fi ne-ființa”¹².

Folosind alți termeni, am putea spune că orice *x* este predeterminat ca argument al unei funcții. Un *x* în sine este un non-sens. Posibilitatea lui *x*, (), este identică cu posibilitatea formei sale, *f*, astfel că, atunci când el există, există și funcția căci materia este, cum am văzut, pri-

⁷ Practic *kath'Hén* este redus la *pròs Hén*. Cf. L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*. Paris, 1908, p. 606, n. 26, p. 125, n. 150 — VII.

⁸ *Metafizica*, 1003b, 12—15.

⁹ *Categorii*, 1a, 9; 13.

¹⁰ *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1891, 243—244.

¹¹ Cf. J. Vuillemin, *op. cit.*, I, §5.

¹² *Fizica*, 186a, 35—186b, 1.

vația formei, (). De aceea, noi trebuie să considerăm că, în modul cel mai propriu, nu există decât $f(x)$ și că această expresie este o stare și nu un termen: $f(x)$ nu e o „materie“ căreia i se opune o „formă“, $f()$, ci o stare concretă (în act), căreia i se opune o stare posibilă (în potență). Iar starea în potență nu este f , ceea ce ar constitui o concepție platoniciană, ci $f()$. Or, $f(x) = y$. Iată cum funcția însăși este o analogie ad *Unum*. . . y nu este, însă, un termen, ci o stare (concretă); adică o funcție de un anumit argument, adică un *parcurs valoric*. El nu este numele unui lucru (în sine) ci numele unei stări și de aceea trebuie scris cu majusculă. Analogia ad *Unum* nu este, deci, o relație cu un singur termen ci o funcție . . .

Astfel, dacă vom desemna forma prin f , materia prin () și Subiectul prin Y , vom obține din (44):

$$(64) \quad \frac{(\quad)}{f} = Y,$$

Dar analogia ad *Unum* permite „permutarea“ termenilor săi, astfel că, din nou, (44) devine:

$$(65) \quad f(\quad) = y.$$

Y nu este, deci, subiectul unei funcții propoziționale ci propoziția ca stare posibilă. Or, dacă Subiectul — *Hypokeimenon* — este propoziția ca întreg — *hama* — sau, cum se arată la (42), ca interval — *diastema* — înseamnă că propoziția însăși nu este un termen ci un fapt — *héxis*, în timp ce x — *hypokeimenon* — va fi cu adevărat subiectul ei, ca unul pre-determinat de pre-dicat. — *kategoréma*. În această privință, *habitus*-ul devine la Aristotel o funcție *avant la lettre* . . .

Prin chiar definiția ei, funcția arată că o diversitate în sine nu poate exista. Ea este, de aceea, simultan *prôs* și *kath' Hén*. Dublarea lui *prôs Hén* cu *kath' Hén*, reprezintă, în fapt, o expresie firească a poziției antiplatoniciene a lui Aristotel, îndreptată în principal împotriva *transcendenței* ideilor.

2. *Omonimia katá Phýsîn* — Din moment ce toate lucrurile din natură sunt în unul și același cer¹³ urmează că este trebuie să aibă ceva în comun. Acest „ceva“ îl reprezintă tocmai *OPO*, care este cerul în-suși. Dar cerul nu este numai un *prôs Hén* ci și un *kath' Hén* căci, așa cum am văzut, fiecare ființă se bucură de „cerul“ care-i este *propriu*¹⁴. Această simultaneitate explică de ce orice omonimie *per dictionem* poate fi transformată într-o paronimie *in dictionem*. Și pentru că omonimiile noastre sunt niște analogii ad *Unum* aceeași natură o vor avea și paronimiile lor subsecvente. În contextul celor de mai sus, aceasta presupune că orice paronimie este, prin însuși statutul ei, o funcție, ceea ce, paradoxal, demonstrase și *Vuillemin însuși*¹⁵. Faptul care a indus, probabil, în eroare pe comentatori este acela că, în explicitarea omonimiei, Aristotel nu spune că relația omonimică se instituie între om

¹³ *Fizica*, 212b, 17.

¹⁴ *De caelo*, 279a, 23—25.

¹⁵ Cf. *J. Vuillemin, op. cit.*, II, Nota II.

și omul pictat, ci între om și „cel pictat“. Stagiritul dorea, în fapt, să evite prin aceasta introducerea unei paronimii într-un context în care paronimia însăși urma să fie definită. Analogia *ad Unum* funcționează, însă, nu numai pentru cazul omonimiei și acela al paronimiei. Într-adevăr, noi putem spune nu numai „omul“ sau „omul pictat“, ci și „Animalul“ (genul animal) și „animalul“ (individul animal), ceea ce reprezintă o paronimie în *dictionem* ca expresie a unei *sinonimii per dictionem*. Rezultatul este, evident, o consecință a faptului că speciile însele, luate ca OPO, se raportează la unul și același gen. Sau, cum spune Sf. Toma: „Pentru că acest Unu, la care diversele habitudini se referă în mod analogic, este Unu ca număr, și nu numai după rațiune, căci este Unu acela care este desemnat printr-un nume sinonim (*per nomen univocum*)“¹⁶.

Dar analogia *ad Unum* poate interveni chiar și în silogistică pentru că *termenul mediu* este tocmai acela care, în calitatea sa de *ousia*, se instituie ca interval — *diastema* — în care pot apare termenii conectați. Că silogismul însuși reprezintă rezultatul unei analogii este, de altfel, un fapt notoriu. Cum și când se transformă o analogie de tipul *proportionalitas* într-una de tipul *proportionis* constituie o problemă de care ne vom ocupa în alt loc.

Nu există, așadar, nimic în natură care să nu fie *pròs* și *kath' Hén*. Aceasta înseamnă că *diferitele grade de „perfecțiune“* ale timpului și mișcării nu vizează, ca omonimie, sinonimie și paronimie, un „model“ ideal ci, dimpotrivă, tocmai *împlinirea paronimiei cuprinse în fiecare din acestea*. Toate formele de mișcări sunt paronimii în curs de împlinire. Or, însăși paronimia este expresia unei stări. Aceasta înseamnă că genurile de mișcare diferă între ele prin gradul în care ele împlinesc stările astfel angajate. Acolo unde cel care cuprinde nu epuizează cuprinsul rămâne întotdeauna un „rest“ de materie. Dar aceasta nu înseamnă că materia se constituie ca ceva „în sine“: bronzul ce rămâne în urma construirii unei statui nu reprezintă o materie nedeterminată ci tot o stare, și anume, starea de oxidare a bronzului însuși. „Restul“ de materie nu implică universalitatea materialului ci, dimpotrivă, pe aceea a stării (și a mișcării) însăși. A spune că există un „rest“ de materie este pentru Stagirit totuna cu a spune că în lumea sublinară nici o mișcare nu este permanentă. De aceea, cel mai important argument al lui în acest context este acela că *toată materia este cuprinsă în cer*¹⁷, ceea ce revine la a spune că, în întregimea ei, materia este OPO pre-determinată.

„Restul“ de materie nu provine dintr-un material care nu ar fi OPO pre-determinat ci din însăși natura mișcării ca stare neîmplinită. Iluzia „restului“ este determinată de faptul că mișcarea nu angajează lucrul în însăși esența sa¹⁸. Gradele de „perfecțiune“ ale mișcării sunt

¹⁶ In *Metaphisican Aristotelis Commentaria*, ed. Cathala, Taurini, MCMXXVI, 536.

¹⁷ Cf. *De caelo*.

¹⁸ *Fizica*, VII, 2.

date tocmai de această diferență de grad între motor și mișcat. Dar aceasta nu înseamnă că motorul poate exista separat de mișcat. Dimpotrivă¹⁹. Mișcarea astrelor este eternă, după Aristotel, pentru că în cazul ei există identitate între mișcat — eterul — și motorul său — eternitatea ca *OPO*. În concluzie, dacă există un „rest“, el este întotdeauna *tò einai hétéron*, adică *diferit de esența stării, dar niciodată fără a fi relativ la ea*, adică relativ la al său *OPO*. Orice „rest“ își are „cerul“ său propriu, ca *OPO*, doar că starea pe care noi o luăm ca „etalon“ nu-l poate cuprinde pe de-a-ntregul.

Și, într-adevăr, Stagiritul arată că: „esența bronzului (*tò khalkō einai*) și esența ființei (a statuii — n.n.) care fiind într-o atare potență este astfel mobilă nu se confundă; căci dacă ele s-ar confunda nu numai *haplōs* ci și *katà tòn lógon*, entelehia bronzului ca bronz ar fi însăși mișcarea (de construire a statuii — n.n.)”²⁰. Aceeași diferență între *haplōs* / *tò einai* (*katà tòn lógon*) apare, însă, și în *De caelo*: „Pentru că Cerul este un cer sensibil, vor exista un număr de lucruri individuale (astrele — n.n.), căci tot ceea ce este sensibil subzistă, cum am văzut, în materie. Dar dacă el ar aparține clasei lucrurilor individuale, alta va fi ființa acestui cer și alta aceea a Cerului *haplōs*”²¹. Este clar acum că, deși „cerul” sensibil cuprinde lucrurile eterice, chiar și aceste obiecte eterne își au un *OPO* al lor, care este Cerul însuși ca *haplōs*. Cerul sensibil își are propriul său *OPO* ca Cer *Unu nediferențiat*. Dar acesta este chiar sensul în context al lui *haplōs*. Alternanța (simultanitatea) dintre *haplōs* / *tò einai* este, așadar, identică cu aceea dintre *OPO* / *tò einai*. Vom obține astfel: (66) *hó pote on ~ haplōs*.

Totul este *OPO* pre-determinat de Cer, chiar și astrele însele. Acest din urmă rezultat aruncă o nouă lumină asupra tipului de omonimie care intervine în natură. Și, într-adevăr, dacă totul este simultan *pròs* și *kath' Hén*, urmează că, *în mod natural, lucrurile nu pot avea în comun doar numele*. Această situație este proprie numai acelor analogii în care unul din termeni este un lucru artificial, cum este, de altfel, și cazul exemplului din *Categorii*. Ce-i drept, omonimiile definite în mod artificial sunt și ele niște analogii *pròs Hén*, doar că legătura termenilor pe care acestea le angajează nu aparține lui *Physis*. Aristotel însuși arată că: „animalul zugrăvit într-un tablou este și animal și imagine, ambele fiind identice ca Unu (nediferențiat — n.n.) (*tò autò kai hén tout' estin ámpho*), dar după ființă (*tò méntoi einai*) ele diferă, astfel că noi putem privi fie animalul fie imaginea (sa — n.n.)”²². Orice omonimie este, astfel, *OPO* pre-determinată, dar nu se poate, totuși, spune că între animal și imaginea sa există un *Unu* distribuit *katà Physin*!

Există, însă, ceva în lucruri care le este comun mai mult decât *katà tounoma*, iar aceasta o constituie natura însăși, ca *OPO* comun al

¹⁹ *Metafizica*, 1037b, 4—5.

²⁰ *Fizica*, 201a, 31—34.

²¹ *De caelo*, 278a, 10—13.

²² *Despre memorie și reamintire*, 449b, 21—23.

lor. Omonimia *katà Physin* presupune întotdeauna un *pròs Hén* și un *kath' Hén*, concluzie care ne trimite la același text al Sf. Toma, deja amintit: „trebuie ca natura comună să aibă o anumită ființă în fiecare din termeni”²³. Acesta este, de altfel, și sensul lui *synPhysis*²⁴, termen prin care Aristotel desemnează conexiunea naturală prin contrast cu simplul contact — *aphé*. Vom avea, prin urmare:

(67) *hó pote on ~ synPhysis*,
rezultat care amintește de (29), și, respectiv, (50).

Dacă două lucruri ne apar ca simultane — *háma* — atunci ele au deja un OPO comun care face ca această simultaneitate să fie posibilă. Faptul că ele sunt *pròs ti* nu înseamnă că noi sesizăm mai întâi pe primul și „apoi” îi asociem „din afară” pe al doilea. Lucrurile există unul pentru altul — *hén pròs hén* — și pentru că toți relativii își au Subiectul lor comun, ca OPO, urmează că ei sunt întotdeauna *pròs Hén*. Nu există nici un „rest” care să se situeze în afara pre-determinării lui OPO. De aceea, anată Stagiritul, *nu există un început „în sine” al mișcării*²⁵ și, în genere, nu există un început absolut, ne-determinat.

În momentul în care epuizăm un OPO al experienței sufletești, noi nu ne „pregătim” să intrăm în altul. Atunci când lucrul se petrece am și intrat în acesta. Ca și succesiunea cuantelor de acțiune, succesiunea dintre OPO nu cunoaște „reprise”. Chiar și repaosul este, cum am văzut, pre-determinat. Limitarea conștiinței noastre comune nu decurge din presupusul nostru statut de liber arbitru în raport cu numărul *finit* de OPO în care ne este dat să intrăm ci, dimpotrivă, din aceea că noi nu reușim să facem din propriul nostru OPO temporal ceva etern. Ca și în cazul „restului” de materie, „restul” de timp provine nu dintr-un receptacol temporal ipostaziat, ci din neputința de a asigura mișcării noastre sufletești *permanența*. Atunci când spunem că „*mai avem timp*” pentru a împlini ceva, noi am și ieșit din acel OPO propriu entelehiei în cauză. Aceasta nu înseamnă că, în momentul „suspensiei”, am putea determina un prim moment al mișcării (ca reluare a ei). Tot ceea ce se întâmplă este că am schimbat un OPO al unei mișcări și al unui timp cu acela al altei mișcări și al altui timp. Putința noastră de a întrerupe un OPO ne creează iluzia că noi „dispunem” de un timp nedeterminat, că putem să ne „sustragem” lumii acesteia. În fapt, timpul este întotdeauna „pre-ales” și, prin aceasta, pre-determinat: „nu există un timp imperceptibil”²⁶. Liberul arbitru nu se referă la un presupus prim timp al mișcării ci la posibilitatea unei stări, ca OPO în potență. Odată asumat, însă, un OPO, toate clipele noastre sunt, de asemenea, deja pre-determinate.

În concluzie, noi nu vom putea niciodată experimenta un început nedeterminat. Dorința noastră de a „ieși” din lume poate fi împlinită numai printr-o „intrare” efectivă în ea. Finitudinea nu provine, deci,

²³ In *I Sent.*, 19.5.2 ad 1.

²⁴ Cf. *Metafizica*, 1014b, 22.

²⁵ *Fizica*, VI, 5.

²⁶ *Despre simțire și cele sensibile*, 448b, 16.

din limitarea posibilităților noastre de alegere, ci din neputința de a face din posibilitatea ce ni se oferă un prilej absolut.

3. Ultima ocurență — Universalitatea analogiei *pros Hên* cere ca și statutul ființei umane să se supună rigorilor ei. Chiar tratatul *Despre cer* pune implicit această problemă căci lucrurile care nu au o mișcare eternă conțin materie, iar ceea ce este material este și sensibil. Dar tot ceea ce există în Cer este sensibil. Ce statut are atunci Cerul însuși, *haplôs*? Cum bine remarcă Aubenque, Cerul este la Aristotel ceva sensibil și ceva inteligibil *simultan*²⁷. Și, într-adevăr, Cerul cuprinde lucrurile compuse din eter-astre, iar acestea din urmă se constituie, la rândul lor, în obiecte vizibile. Dar, cum am văzut, chiar și acest cer sensibil își are Cerul său, ca principiu. De aceea, am putea spune mai curând că Cerul însuși, ca OPO, nu este inteligibilul însuși, ci doar principiu sensibilității, ca unitate nediferențiată a ei. Inteligibilele sunt, de fapt, „mai sus“ decât Cerul; ele aparțin Primului Motor.

Tot ceea ce este în Cer presupune o materie sensibilă, care determină finitudinea timpului și a mișcării sublunare. Corpurile eterice sunt, însă, deasupra tuturor lucrurilor sensibile. Este oare, prin aceasta, mișcarea lor intelectuală? Nu, devreme ce noi o vedem cu ochii! Și, totuși, nici doar sensibilă nu este. Reprezintă ea un „model“ al tuturor mișcărilor finite? În acest fel am cădea în platonism! Ce poate fi, așadar, ceva mai mult decât sensibil dar nu încă inteligibil sau, cum se exprimă Derrida după Kant, ce fel de realitate acoperă sintagma „sensibilul nesensibil“²⁸.

Există timp în afara sufletului? Cum am văzut, timpul este numărul mișcării ca numărât. De aici urmează că trebuie să existe întotdeauna cineva care să numere: *ei de medên allo pé-Phyken arithmeîn è Psykhê kai Psykhês nous, adynaton einai khrónon Psykhês me ousês, all' è touto hō poté ón estin ho khrónos*²⁹ — „Dar dacă nimic nu poate prin natură lui să numere decât sufletul și, în sufletul însuși, intelectul, nu poate să existe timp fără suflet în afară de ceea ce este timpul ca OPO“ (VII). În același fel, arată Aristotel, ar putea exista OPO și mișcarea în afara sufletului căci: „Anterior-posteriorul este mișcare și, în calitatea lui de numărabil, constituie timpul“³⁰. Pentru a rezolva această problemă Aristotel introduce o nouă disociere.

El se întreabă, mai întâi, de ce ni se pare că în toate lucrurile există timp? Răspunsul este că toate lucrurile sunt sensibile³¹. Diferența dintre mișcarea și timpul *in sine* și mișcarea și timpul *pentru noi* nu anulează simultanitatea însăși dintre mișcare și timp. Chiar dacă facem deosebirea dintre mișcarea în act și cea în potență, mișcarea și timpul sunt tot *háma*: „timpul și mișcarea, aceasta din urmă luată în

²⁷ *Op. cit.*, pp. 339—340.

²⁸ J. Derrida, *Ousia et gramma*, în *Marges de la Philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, 1972, p. 49.

²⁹ 223a, 25—27.

³⁰ 223a, 29—30.

³¹ 223a, 19.

potență sau în act, sunt simultane³². Distincția dintre timpul în sine și timpul pentru noi revine, așadar, la Aristotel la diferența dintre *timpul în potență și timpul în act*. Această interpretare conșună, de altfel, cu însuși textul în chestiune.

Astfel, atunci când, înainte de cea de-a șaptea ocurență, Stagiritul notează că numai sufletul este cel care numără, el subliniază din nou faptul că există două modalități în care numărul intervine aici. Dar, spre surpriza noastră, textul nu exemplifică prin „număratul” și „mijlocul de a număra”, ci prin *număratul și numărabilul*: „căci numărul este sau număratul sau numărabilul (*tò rithmeménon kai tò rithmetón*)”³³. Or, număratul este rezultatul *actului* de a număra, iar numărabilul este rezultatul *putinței* de a număra. Dintre acestea două, numai *numărabilul* însoțește textul ce urmează ocurenței lui *OPO*. De aici rezultă că, în fragmentul nostru, *OPO* însuși este luat ca *potență*.

În contextul în care anterior-posteriorul în mișcare este, cum s-a văzut, timpul ca *OPO*, adăosul „în calitatea lui de numărabil” înseamnă, în fapt, „*OPO* în calitatea lui de numărabil”, adică „*OPO* în potență”, căci timpul este numărul mișcării după anterior-posterior. Cum avea să spună Sf. Toma: „Existența obiectelor nu depinde de intelect, ci numai numărarea însăși, care, ca act al sufletului, este dependentă de intelectul sufletului”³⁴. *OPO* în potență nu înseamnă, deci, *materia*, ci *starea în potență*. Timpul poate să existe *OPO* în afara noastră în măsura în care el este, *pentru noi*, ca și mișcarea, o stare în potență. Căci mișcarea este enelehie, iar enelehia, arată (56), este o *stare*. Aceasta înseamnă, însă, că nu există un timp al timpului în sine, ca stare a stării pasive pentru că „nu există o mișcare a stării active și a stării pasive”³⁵. Timpul nostru „subiectiv” nu „reflectă” un timp „obiectiv”, luat „în sine”. Un timp obiectiv „în sine” nici nu poate fi perceput ca „rest” empiric fiindcă, odată perceput „în sinele”, „subiectul” și „obiectul” intră în una și aceeași *stare în act*, iar „în sinele” însuși dispare... În concluzie, va trebui să facem o distincție de principiu între *OPO* ca stare activă și *OPO* ca stare pasivă.

Ce sens are, însă, intervenția în pasajul nostru a *intelectului*? Clarificarea acestei probleme este singura în măsură să determine cu adevărat raportul dintre timp și suflet. Cu ce parte a sufletului percepem, deci, noi timpul? În *Despre memorie și reamintire* Aristotel spune explicit că percepția timpului revine *principialui sensibilității*. Făcând, astfel, legătură dintre timp și memorie, Aristotel conchide, într-adevăr, următoarele: „S-a spus deci ce înseamnă memoria și memorizarea... și cărei părți din noi revine, anume, principului sensibilității, prin care percepem și timpul”³⁶.

Chiar și în textul *Fizicii* asocierea timpului cu sensibilitatea apare

³² 223a, 19—21.

³³ 223a, 24—25.

³⁴ *Translatio que apud Sancti Thomae Aquinatis opera omnia* (I, II), Romae; 1884, edita est.

³⁵ *Metafizica*, 1068a, 13—14.

³⁶ 451a, 16—17.

de mai multe ori: „Și, într-adevăr, noi percepem (*aisthanómetha*) și multan atât mișcarea cât și timpul“³⁷. Dar de ce vorbește aici Stagiritul de *principiul* sensibilității — *prōton aisthetikón* — și nu numai de sensibilitatea însăși? Trecând acum la intelect, putem, desigur, spune că tocmai el este cel care numără, căci numai „prin calul unitate (genul „cal“ — n.n.) putem noi să cunoaștem numărul cailor. Și în același fel pentru timp și mișcare“³⁸. Orice numărare presupune, astfel, o unitate a genului celor numărate. Dar de ce vorbește aici Aristotel despre caili *sensibili*? Dacă timpul nu poate aparține nici unui intelect în sine, căci peste tot Aristotel îl leagă de senzație, atunci problema noastră revine la a cerceta în ce sens timpul însuși este legat nu de o sensibilitate în sine, ci de *principiul* ei sau, totuna, în ce măsură acest principiu presupune o afectare a sensibilității de către intelect? Oricum am lua-o avem de-a face de fiecare dată nu cu o sensibilitate în sine sau cu un intelect în sine, ci cu sensibilitatea și intelectul, *hâma*.

4. *OPO* și simțul comun — Percepția timpului este simultană *OPO/tò einai*. Ea ne oferă, pe de-o parte, un timp Unu nediferențiat, ca și Clipă, iar, pe de altă parte, un timp mereu diferențiat, ca și clipe. Or, dacă percepția timpului aparține sensibilității și, în cadrul ei, *principiului* acesteia, va trebui să vedem ce anume corespunde în percepție lui *OPO* și ce anume lui *tò einai*? Sau, cu alte cuvinte, cum are loc *percepția simultană a celor diverse*? Ne întoarcem, așadar, la aceeași problemă a raporturilor dintre Unu și Multiplu.

În consens cu cele deja stabilite în această privință, Aristotel subliniază că *nu există o diversitate sensibilă în sine*: „dacă cineva nu ar exista într-un timp continuu, ci doar atât de puțin încât să nu poată fi perceput ca întreg (*hólos*), e limpede că el ar putea să nu-și dea seama de sine însuși că există“³⁹. Aceasta înseamnă că noi nu putem avea conștiință de noi înșine decât dacă legăm diversul perceptibil într-un întreg care suntem abia „noi“ înșine. Sufletul este, prin urmare, un întreg nediferențiat.

68) *he Psykhé* ~ *tò hólon adióriston*.

Dar, cum am văzut la (29), și *OPO* este un întreg nediferențiat. De aici mai urmează:

(69) *kó pote ón* ~ *he Psykhé*.

Kant numea această *unitate perceptivă nediferențiată* a sufletului „apercepție”, termen care ar putea reda într-un mod fericit sensul lui *prōton aisthetikón*⁴⁰.

Această simultaneitate dintre suflet și timp face ca determinațiile care definesc esența timpului să fie extinse și asupra sufletului. Astfel, după cum esența timpului constă în existența sa⁴¹, tot așa esența conștiin-

³⁷ 219a, 3—4; cf. 219a, 24—25.

³⁸ 220b, 21—23.

³⁹ Despre simțire și cele sensibile, 448a, 28—29.

⁴⁰ *Kritik der reinen Vernunft*, B 132.

⁴¹ *Fizica*, 221a, 4—7.

Ţei noastre constă în existenţa sa ca act al unificării nediferenţiate a diversului sensibil. Conştiinţa însăşi nu este un „ce” în sine; ea reprezintă, ca *OPO*, nu o „însoţitoare” a percepţiilor ci însăşi sinteza acestora în act. Eul nostru este tocmai unitatea cardinală care pre-determină succesiunea ordinală a diversului însuşi. Nu există un „martor” în sine al trecerii timpului, ca *OPO* „în sine”; „martorul” este întotdeauna, *simultan*, şi „actor”, adică *tò einai*. În aceasta rezidă însăşi esenţa şi existenţa sufletului: „cel care percepe toate este acelaşi şi Unu ca număr (*tò autò kai hén arithmō*), dar ca fiinţă el este diferit (*tò méntoi einai hétéron*)”⁴².

În mod analog, fiecare din cele cinci simţuri ne procură, pe de o parte, senzaţii *diferite*. A percepe o culoare este cu totul altceva decât a percepe un sunet: „Nu este, deci, posibilă percepţia lor simultană”⁴³, căci „mai degrabă pot fi simultane procesele aceluiaşi simţ decât cele ale unor simţuri diferite, cum ar fi văzul şi auzul”⁴⁴. Dar dacă percepţia noastră s-ar limita la această diversitate în sine a simţurilor noi n-am putea realiza nici un act conştient căci, în lipsa unui *OPO* unificator, nici sufletul nu poate exista. E necesar, aşadar, să existe un simţ, care să facă simultană — *háma* — întreaga diversitate sensibilă. El este pentru Aristotel tocmai *principiul sensibilităţii* — *arkhè tes aisthèseos*⁴⁵ — şi anume, *simţul comun* — *koinè aisthesis*⁴⁶. Vom obţine, prin urmare:

(70) *hó pote on ~ he koinè aisthesis.*

Principiul sensibilităţii — *prōton aisthetikón* — trimite, astfel, în mod direct la (28), în care *OPO* însuşi era definit ca *prōton arrytmistōn*, precum şi la natura de *prōtos ouranós* a aceluiaşi *OPO*.

Simţurile alcătuiesc o singură simţire⁴⁷, una şi nediferenţiată în timp: „pentru o singură potenţă şi un unic timp nediferenţiat (*átomon khrónon*) există în mod necesar o singură entelehie (*enérgeian*)”⁴⁸. Se verifică din nou sensul de „Unu nediferenţiat” al lui *OPO*:

(71) *hó pote on ~ ho átomos khrónos.*

Cum am văzut, este necesar ca între principiile contrare să existe un „al treilea”, care nu mai are, însă, valoarea unui termen. Pentru sensibilitate, rolul celui de-”al treilea” îl joacă tocmai *simţul comun*: „Să admitem că așa cum A este albul față de B negrul, tot așa C față de D, astfel, că s-ar putea spune și invers. Deci dacă C și D revin *unuia și aceluiași obiect* (s.n.), între ei va fi același raport ca între A și B; ei formează deci același raport ca unu (*tò autò mèn kai hén*), deși ființa lor nu este aceeași (*tò d' einai ou tò autò*), și la fel în cazul celălalt”⁴⁹.

⁴² 449a, 17—18.

⁴³ Despre simţire și cele sensibile, 447b, 3—4.

⁴⁴ 447b, 8—9.

⁴⁵ Despre vise, 461a, 6; b, 4.

⁴⁶ Despre simţire și cele sensibile, 450a, 10—12.

⁴⁷ De anima, 425a, 30—31.

⁴⁸ Despre simţire și cele sensibile, 447b, 17—19.

⁴⁹ De anima, 431a, 25—29.

Unii exegeți au încercat să exprime acest gând al Stagiritului construind următoarea proporție⁵⁰:

$$(72) \quad \frac{A}{B} = \frac{C}{D}$$

Dar conform lui (61), acest gen de explicație constituie o alunecare spre o concepție platonizantă asupra Unului și Multiplului. Ceea ce trebuie subliniat aici este faptul că Aristotel nu analizează proporția celor patru termeni, ci *raportul a câte doi termeni, pe rând*. Tocmai despre acest raport, spune el că este același și Unu. Raportul însuși nu este un termen și la fel și *tò Hén*. Albul și negrul nu se raportează la C și D ca un membru al proporției la celălalt membru al ei, ci la unul și același obiect, cum o spune *explicit* și textul. Urmează, deci, că cel care este identic și Unu în raportul dintre A și B, respectiv, dintre C și D revine la unul și același simț comun, care constituie, de altfel, și tema întregului fragment. Vom avea, așadar:

$$(73) \quad \frac{A}{B} = \text{tò Hén}; \quad \frac{C}{D} = \text{tò Hén}.$$

Albul este, însă, tocmai contrariul negrului, astfel că:

$$(74) \quad \frac{\text{aisthesis } \bar{A}}{\text{aisthesis } A} = \text{he koinè aisthesis},$$

rezultat care este, evident, un pandant al celui de la (62): *simțirea este, în însăși diversitatea ei, unitară, ca OPO al simțului comun*. Cu aceasta am definit omonimia simțului comun după diversul sensibil.

Dar orice omonimie este definită *pròs Hén*. Aceasta o arată simțul comun însuși, care se relevă tocmai printr-o analogie *pròs Hén*. „| Cele două senzații contrare | sunt Unu ca analogie și ca număr (*hén tò anàlogon kai tò arithmō*)”⁵¹. Identitatea dintre OPO și *hén tò arithmō* a fost, de altfel, atât de evidentă pentru Aristotel încât însăși alternața dintre OPO | *tò einai* apare în *De ànima* sub forma *hén tò arithmō | tò einai*⁵². Cu aceasta se verifică, din nou, sensul de Unu nediferențiat al lui OPO precum și relația directă dintre acesta și analogia *pròs Hén*.

tò Hén nu este, însă, altul decât *tò Hypokeimenon*:

$$(75) \quad \frac{\text{aisthesis } \bar{A}}{\text{aisthesis } A} = \text{tò Hypokeimenon}.$$

Analogia (75) demonstrează, prin urmare, că subiectul uman nu este, nicidecum termenul unei relații sensibile căci cel de-”al treilea” nu este niciodată un termen. El reprezintă, dimpotrivă Subiectul — *tò Hypokeimenon*

⁵⁰ Cf. J. Tricot, *De l'Àme*, ed. J. Vrin, Paris, 1959, p. 193, n. 1.

⁵¹ 431a, 21—22.

⁵² 425b, 26—27; cf. 424a, 25.

— „în” care are loc nu numai sinteza diversului sensibil ci și relația dintre obiectul și subiectul sensibil. Un astfel de Subiect nu privește ochiul, spre exemplu, pentru că, deși există doi ochi, noi avem, totuși, o singură vedere, ca *OPO*⁵³, iar, pe de altă parte, deși avem întotdeauna iluzia că „cineva” privește, nu există nicăieri un ochi care să privească „din afară” câmpul vederii: „dacă ar fi un al doilea simț care își dă seama că vede, ar urma că se va merge astfel la infinit”⁵⁴.

Ca și în celelalte cazuri, analogia *pròs Hên* nu determină un termen ci o stare, o entelehie, un act, astfel că Subiectul uman însuși trebuie definit, paradoxal, nu ca ceva subzistent, ci, dimpotrivă, ca *hêxis*, ca *entelekheia* sau ca *enérgeia*: „Realitatea în act (*enérgeia*) a lucrului perceput și a perceperii (*toû aisthetou kai tês aisthêseos*) este aceeași și una (*he autè mèn esti kai mia*), dar după ființă (*tò d' einai*) nu este aceeași”⁵⁵. Dacă Subiectul ar fi un termen, atunci ar exista o stare a stării, respectiv, o stare a stării a stării și așa la infinit. În cele din urmă nu ar exista un Subiect care să „vadă”. Nu există un obiect sensibil în sine și nici un subiect sensibil în sine. Aceștia doi sunt, simultan, în unul și același Subiect. Omonimia simțului comun determină, astfel, o nouă paronimie *in dictionem* — aceea dintre obiect — *aisthetón* — și subiect — *aisthesis*.

Nu există nici un obiect în vedere care să nu fie *OPO* predeterminat. Aceasta înseamnă că, așa cum din punct de vedere ontologic nu există un lucru în sine, tot așa nici din punct de vedere gnoseologic nu există un lucru în sine. Și așa cum nu există un „rest” de materie care să nu fie *OPO* pre-determinat, tot așa nu există nici un „rest” de lucru care, în *OPO*-ul vederii, să nu fie deja pre-văzut. Simultaneitatea în timp dintre „înainte” și „după” conduce, așadar, la simultaneitatea în spațiu dintre „înainte” și „după”, ca *OPO* comun al lor. Noi progresăm în „adâncime” nu „adâncind” vederea ci permanențizând starea prin care vedem. Nu există un „dincolo” în sine. Atunci când o „adâncime” este dată, ea nu poate exista decât prin predeterminarea lui *OPO*.

Există ceva în sensibilitate care face ca intervalul — *diástema* — dintre cele contrare să fie perceput simultan⁵⁶. Simțul comun este, practic, tocmai acest interval în care diversul poate să apară ca *hâma*:

(76) *he koinè aisthesis* ~ *tò diástema*.

Natura sa specifică de a pre-determina ca *OPO* percepția îi conferă acestuia statutul unei *supoziții* — *hypólepsis*:

(7) *hó pote ón* ~ *he hypólepsis*.

Dar *supoziția* definește pentru Aristotel tocmai *imaginația* — *he phantasia*, căci: „fără [imaginație] nu există nici *supoziție*”⁵⁷:

(78) *hó pote ón* ~ *he phantasia*.

⁵³ Despre simțire și cele sensibile, 448b, 28—29.

⁵⁴ De anima, 425b, 15—16.

⁵⁵ 425b, 25—27.

⁵⁶ Despre simțire și cele sensibile, 448a, 2—3.

⁵⁷ De anima, 427b, 16.

Imaginația însăși nu poate exista fără sensibilitate căci: „ea este un proces generat de o senzație care este în act”⁵⁸. Orice senzație care este în act se constituie prin pre-determinarea lui *OPO*. Când noi percepem, deci, diversul sensibil trebuie să avem mereu „înaintea” ochilor imaginea lui *OPO*. Aceasta înseamnă că orice percepție a simțului comun este, simultan, o actualizare a imaginației, căci tocmai această asigură continuitatea și unitatea procesului aperiectiv. Singura deosebire dintre simțul comun și imaginație în această privință este aceea că ultima poate funcționa și în lipsa senzației, folosind, spre exemplu, memoria. Atunci, însă, ea poate și greși⁵⁹. De aceea, răsturnând cadența textului citat mai sus, am putea spune că orice senzație în act generează o imagine, care îi asigură, ca *OPO*, unitatea sa aperiectivă.

Dar sensibilitatea, ca act al simțului comun, este definită pròs *Hén*. Vom avea, astfel:

$$(79) \quad \frac{\text{aisthesis } \bar{A}}{\text{aisthesis } A} = \text{he phantasia,}$$

respectiv :

$$(80) \quad \text{he phantasia} \sim \text{tò Hén.}$$

În măsura în care supoziția determină unitatea conjecturii percepțiilor, imaginația presupune gândirea, căci simțul comun definește, ca și imaginația, o simultaneitatea cardinală a succesiunii senzațiilor. Aristotel redă această natură a imaginației simțului comun prin termenul *hepoménon*⁶⁰ — „senzație a celor comune”. Ca *OPO*, *hepoménon* trimite, desigur, la Unu cardinal:

$$(81) \quad \text{hó pote ón} \sim \text{hepoménon.}$$

Ca derivat din *hepomai* < *seq^u —, el are și un evident sens ordinal.

Și, într-adevăr, atunci când simțul comun unifică în același act albul ca existență și negrul ca ne-existență, noi trebuie să ni-l imaginăm pe negru. La fel, atunci când percepem anterior-posteriorul în mișcare, noi sesizăm, desigur, clipa, dar ne imaginăm întotdeauna anteriorul și, respectiv, posteriorul, căci mișcarea este întotdeauna *OPO* pre-determinată de entelehie, iar percepția de simțul comun. Or, pentru că clipa însăși este situată întotdeauna într-un interval al anteriorului și posteriorului, urmează că noi nu avem niciodată percepția unei realități ci, mai curând, realitatea în mișcare a propriei noastre imaginații. Faptul că realitatea însăși este, ca și clipă, *OPO* pre-determinată revine la a spune că noi trăim nu în clipă ci în imaginea ei rezultată din perspectiva simultaneității anteriorului și posteriorului în Clipă. Cercul timpului presupune, așadar, cercul imaginației. Intervalul simțului comun este o exstază a percepției în imagina-

⁵⁸ 429a, 1—2.

⁵⁹ 428b, 20—21.

⁶⁰ 428b, 22—23.

ție, adică o exstază a realității însăși într-o realitate în mișcare. Există o simultaneitate între imperfecțiunea mișcării reale și imperfecțiunea mișcării sufletești, astfel că „restului” de materie îi corespunde un „rest” de imaginație, care ne dedublează în sensibilitate și, respectiv, principiul ei. Apostaza noastră în raport cu clipa este, în concluzie, măsura apostazei imaginii noastre despre realitate de realitatea însăși.

În ce măsură, însă, simțul comun și, odată cu el, imaginația subsecventă, sunt sensibile și în ce măsură sunt ele inteligibile?

5. **Timp și eternitate** — În cazul acum să abordăm mai îndeaproape percepția timpului însuși. Că simțul comun vizează în mod direct timpul în calitatea sa de OPO rezultă din următorul pasaj din *De anima*: „(Simțul comun) poate, ca divizat, să aibă percepția unor obiecte divizate, dar poate să le perceapă numai în calitatea sa de a fi indivizibil. Căci prin ființa lui (*tò einai*) este divizibil, dar după număr, loc și timp este indivizibil”⁶¹. Or, timpul indivizibil este tocmai OPO. Prin simțul comun sunt percepute și cele *compuse*, adică cele care definesc ființele naturale⁶² și, prin urmare, „mișcarea, mărimea și numărul”⁶³. Dar, din nou, timpul este tocmai numărul mișcării.

Să vedem cum intervine efectiv OPO ca *temporalitate a simțului comun*: „Iar că (simțul comun) nu face acest lucru (nu percepe și nu gândește simultaneitatea — n.n.) în intervale de timp diferite (*en kekhorisménois khróno*) reiese de aici. De pildă, după cum același (criteriu) arată că binele și răul sunt deosebite, tot așa în momentul în care (*hóte*) se spune că unul din doi e deosebit, se afirmă totodată la fel despre celălalt, astfel că „momentul în care” (*tò hóte*) nu este accidental. Eu pot, desigur, să spun într-o Clipă (*nyn*) că un lucru este diferit, dar nu că în aceeași clipă și este diferit; dar (în cele de mai sus) se afirmă tocmai aceasta: că se spune în Clipă (*nyn*) și că este în clipă (*nyn*). Deci sunt două judecăți simultane așa încât el există nediferențiat și într-un timp nediferențiat”⁶⁴. Simultaneitatea dintre Clipă și clipă verifică din nou viziunea logică a lui Aristotel după care nu există o diversitate în sine. Noi percepem simultan — *háma* — atât clipa care diferă (Multiplul) cât și Clipa care este aceeași (Unul). Momentul în care facem noi acest lucru — *tò hóte* — este tocmai OPO, ca interval al contrariilor. De aici urmează:

(82) *hó pote ón ~ tò hóte.*

Această simultaneitate dintre Clipă și clipă în mișcare este proprie tuturor lucrurilor compuse. Dar cine anume asigură legătura diversului sensibil? Aristotel precizează: „gândirea celor indivizibile poartă asupra lucrurilor în care nu încap falsul. Dar și acelea în care pot sta împreună adevărul și falsul are loc dinainte o sinteză a conceptelor ca și

⁶¹ 427a, 3—5 (Vaticanus, 260).

⁶² *Fizica*, 190b, 10—11.

⁶³ *De anima*, 425b, 6.

⁶⁴ 426b, 23—31.

când ar fi Unu (s.n.)⁶⁵. Or, cele în care încap adevărul și falsul sînt tocmai simțul comun și imaginația, cum am văzut⁶⁶. Și Stagiritul continuă: „Evident, dacă albul / este gândit / că nu este alb, s-a adăugat nealbul... Înșă există nu numai adevărul seu falsul că Cleon este alb, dar și că el a fost seu că va fi. Cel care le face Unu în fiecare din aceste sinteze este tocmai intelectul (s.n.)⁶⁷.”

Iată, așadar, cine asigură pre-determinarea sintezei diversului, ca supoziție în imaginație a senzațiilor: *intelectul*. *Imaginația însăși reprezintă rezultatul afectării sensibilității de către intelect; ea este, ca și la Kant, atât sensibilă cât și intelectuală și vizează nu atât o imagine concretă, căci aceasta ne-o dă senzația însăși, ci p schemă imaginativă*. Atunci când stabilim numărul mișcării după anterior și posterior avem întotdeauna în vedere o schemă care să asigure unitatea lor de numărare. Cum spune Aristotel, așa cum noi numărăm timpul în funcție de mijlocul de numărare care este Unitatea, tot așa numărăm noi și caii prin „calul unitate”⁶⁸. Calul unitate este, însă, tocmai schema tuturor cailor sensibili. Aceasta nu înseamnă că schema imaginativă reprezintă un *prôs Hén* separat de imaginea concretă, căci fiecare imagine include *kath' Hén* schema sa. Schema imaginației este tocmai $f()$. O imagine „în sine” nu există. Ea este întotdeauna într-o Imagine, adică într-o schemă. Fiecare cal sensibil, ca $f(x)$, ouprinde în sine pe $f()$.

De aici urmează:

$$(83) \frac{\text{aisthesis } \bar{A}}{\text{aisthesis } A} = \text{ho nou} \bar{s}.$$

Orice percepție actualizează o schemă intelectuală ca *prôs Hén* al sensibilității însăși. *Nu există, așadar, o sensibilitate în sine, așa după cum nu există nici un divers (sensibil) în sine. Sensibilitatea poate apare ca fapt de conștiință numai printr-o supoziție intelectuală, care asigură atât unitatea diversului sensibil cât și unitatea a percepției acestuia ca fapt conștient*. Din (79) și (83) rezultă, deci:

$$(85) \text{hó pote ón} \sim \text{ho nou} \bar{s}.$$

iar din (78) și (84):

$$(84) \text{he phantasia} \sim \bar{\text{ho nou}} \bar{s}.$$

Și, într-adevăr, OPO reprezenta unitatea timpului și, implicit, unitatea mișcării. În *Fizica*, însă, Aristotel arată în mod clar că „mișcarea este aceeași ca gen și specie și, respectiv, ca număr”⁶⁹. Or *genul și specia aparțin intellectului*. Cât despre numărul mișcării ca Unu, lucrurile au fost deja lămurite. Tocmai clarificarea acestei probleme ne-a

⁶⁵ 430a, 26—28.

⁶⁶ Cf. și 431b, 2 și urm.

⁶⁷ 430b, 2—6.

⁶⁸ *Fizica*, 220b, 19—20.

⁶⁹ 242a, 33—34.

condus la definirea lui *OPO* ca omonimie a *Clipei*. Dar cum apare acum *OPO* din perspectiva intelectului? Genul este întotdeauna Unu și indivizibil. El definește o continuitate efectivă, divizibilă doar în potență⁷⁰. Dar continuul, spune Aristotel, este de așa natură încât intermediarul, *clipa*, este sinonim cu extremele⁷¹. Vom obține, așadar:

$$(86) \frac{\textit{tò próteron}}{\textit{tò hysteron}} = \textit{synonýma}.$$

În calitatea sa de *pròs Hén* în raport cu sensibilitatea, intelectul definește nu numai simultaneitatea ci și identitatea efectivă dintre *OPO* / *tò einai*: „Clipa este continuitatea timpului... Și clipa divide numai în potență; în această calitate ea este întotdeauna diferită. Dar, dimpotrivă, atunci când leagă, ea este întotdeauna aceeași... Căci nu este același punctul în ce privește definiția (*té noiéseis*) pentru că el este altul atunci când divide linia; dar atunci când îl luăm în funcția sa unificatoare el este același în toate privințele (și ca nume și ca definiție — n.n.)”⁷². Or, cele ce sunt identice *katà tòinoma* și *katà tòn lógon* sunt, din nou, tocmai sinonimele, astfel că vom avea, pe de-a parte:

$$(87) \textit{hó pote ón} \sim \textit{homonýmon katà tèn aisthesin},$$

iar, pe de altă parte:

$$(88) \textit{hó pote ón} \sim \textit{synonýmon katà tòn noûn}.$$

Aceasta nu presupune că există o sensibilitate în sine și un intelect în sine. Simultaneitatea dintre (87) și (88) definește tocmai analogia *pròs Hén*, care este o omonimie *katà tèn aisthesin* și o sinonimie *katà tòn noûn*:

$$(89) \frac{\textit{homonýmon katà tèn aisthesin}}{\textit{synonýmon katà tòn noûn}} = \textit{hó pote ón}.$$

Această din urmă analogie *pròs Hén* reprezintă un pendant al celei de la (51). Ea este o analogie în raport cu unitatea intelectului a materiei sensibile și a formei inteligibile și, implicit, o sinteză a rezultatelor de la (74) și (83). Se explică, astfel, motivul pentru care *tà pròs Hén legómena* au fost situate de unii comentatori între omonime și sinonime. Și, totuși, așa cum am văzut, atât omonimele cât și sinonimele sunt, în ele însele, *pròs Hén*.

Nu există nici un act sensibil care să nu implice intelectul. Am spune, mai curând, că există doar o unică *imaginație*, care, ca stare comună a sensibilității și intelectului („materia” și „forma” cunoașterii), exprimă diferențele lor grade de identitate. Divizibilitatea senzațiilor este posibilă doar în potență, ceea ce înseamnă că *OPO* îl actualizează pe *noûs* ca *noûs patetikós*. Și, într-adevăr: „intelectul pasiv gândește for-

⁷⁰ *De anima*, 430b, 6—7.

⁷¹ *Fizica*, 234a, 8—9.

⁷² 222a, 10—17.

mele prin imagini⁷³. Nu există, însă, un intelect pasiv în sine și un intelect activ în sine. Există numai diferite grade de actualizare ale intelectului activ, care, ca paronimii încă neîmplinite ale imaginației însăși ca stare comună a sensibilității și intelectului pasiv, face ca întotdeauna să rămână un „rest“ sensibil, ca „materie“, și un „rest“ intelectual, ca „formă“: „Chiar și atunci când intelectul se identifică cu fiecare obiect inteligibil... el e oarecum în potență; totuși, nu în aceeași măsură ca înainte de a învăța sau a descoperi ceva“⁷⁴. Vom avea, deci, conform lui (89):

(90) $\frac{he\ aisthesis}{ho\ nou\̄s\ patetik\̄s} = ho\ nou\̄s\ poietik\̄s.$

Intelectul activ nu este un termen, o formă „în sine“, ci o stare, cum arată și Aristotel⁷⁵. Actul însuși reprezintă, de altfel, o stare⁷⁶. *Intelectul activ este împlinirea paronimiei imaginației, ca prós Hén între obiectul sensibil și schema sa intelectuală.* În acest caz, imaginația devine o intuiție intelectuală efectivă sau, totuna, o intelctie sensibilă. Ca și în celelalte cazuri, intelectul activ constituie o unitate în triplicitate. Atunci când noi vrem să declanșăm intelectul activ (în deplinăta-tea sa) nu trebuie să încetăm orice activitate căci *orice activitate îl presupune.* Este suficient pentru aceasta doar să suspendăm actualizările sale parțiale! Aceasta din urmă păstrează, cum am văzut, tocmai iluzia „restului“ ce „stă“ în fața noastră. Dacă nimic nu ne preocupă atunci nici nu vom obține nimic. Odată realizat acest lucru, cea mai importantă sarcină devine aceea de a găsi „obiectul“ unei activități potrivit scopului nostru...

În eventualitatea unei atari reușite, ne-am putea întreba acum ce reprezintă OPO ca paronimie împlinită a imaginației? Și pentru că împlinirea paronimiei imaginației presupune o actualizare deplină a intelectului activ, aceasta revine la a cerceta cum poate fi OPO gândirea care gândește gândirea: *he nóesis nóeseos nóesis?* Din cele de mai sus urmează că realizarea paronimiei timpului ca OPO înseamnă simultan două lucruri: 1. experimentarea maximei extaze a Clipei ca timp (și suflet) al lumii și 2. fixarea definitivă a Clipei în clipă. Viziunea extazei Cerului nu poate avea loc decât în centrul lui. Maxima extază a Cerului solicită maxima extază a simțului comun. Aristotel așează „locul“ de origine al acestui simț în inimă⁷⁷. În mod analog, am putea deci spune că paronimia Clipei presupune „străpungerea“ inimii, singurul „loc“ unde trecutul și viitorul devin simultan OPO ca eternitate în clipă: „și dacă anteriorul și posteriorul sunt în clipa de față, atunci fapte împlinite cu mii de ani în urmă ar fi aceleași ca vârstă cu cele de

⁷³ De anima, 431b, 2—3

⁷⁴ 429b, 5—9.

⁷⁵ 430a, 15.

⁷⁶ 430a, 5 și urm.

⁷⁷ Despre tinerețe și bătrânețe, 469a, 11.

azi și n-ar mai fi anterior și posterior⁷⁸. *Experiența eternității este, astfel, accesibilă oricărei clipe ordinale. Totul revine la a realiza clipa în cardinalitatea ei, ca unică și indivizibilă Clipă.* Doar atunci clipa și Clipa devin cu adevărat paronime. Cu aceasta obținem:

(91) $\frac{\text{tò próteron}}{\text{tò hýsteron}} = \text{paronyma.}$

Paronimia Clipei reprezintă o împlinire a sinonimiei sale. Și, într-adevăr, cu toate că sinonimia Clipei vizează o continuitate temporală efectivă a conștiinței, trebuie să remarcăm că aceasta din urmă este, de fapt, întotdeauna o *continuitate mărginită*. Luată în sine ca OPO, cele două extreme care mărginesc orice continuu sinonim definesc o omonimie a Clipei. Aceasta revine la a spune că, în mod obișnuit, *noi experimentăm o sinonimie temporal-intelectuală în limitele unei omonimii temporal-sensibile*. Limitarea sensibilă a experienței noastre temporale este o expresie a limitării gradului de actualizare a intelectului însuși; ea se manifestă prin *întreruperea continuității temporale de conștiință*, adică prin „saltul” dintr-un OPO temporal într-un alt OPO temporal. În acest context, paronimia Clipei constituie, dimpotrivă, o *continuitate nemărginită de conștiință*.

6. OPO și hó pote — Să încercăm acum să lămurim sintagma noastră și din punct de vedere *filologic*. Singura speranță de a surmonta dificultatea acestei ultime probleme se întemeiază, după noi, pe rezultatul obținut la (82). S-a putut vedea cu acel prilej că există o echivalență între OPO și hóte. La rândul lui, însă, hóte poate fi asimilat cu forma redusă a lui hopote. În acest context, (82) relevă faptul că rolul hotărâtor în determinarea sensului de Unu nediferențiat al lui hó pote 'ón (OPO) îl deține doar hó pote, *singur* (fără ón)! Calitatea de OPO a lui hóte apare, de altfel, chiar în *Fizica*: „Una și nediferențiată (*haplôs dê mia*) constituie mișcarea care este una în esență și în număr... Trei sunt în privința numărului cele despre care se spune că sunt în mișcare: subiectul (*hó*), locul (*en*) și timpul (*hóte*)”⁷⁹. Și încă: „Intervalul trebuie să fie Unu, adică, nediferențiat ca formă, respectiv, *tò hóte* ca timp unic și neîntrerupt”⁸⁰. Valoarea de termen mediu a lui hopote, ca intermediar între hóte și hó pote este, de altfel, susținută și de diferitele variante ale textului aristotelic pentru că, într-adevăr, unitatea nediferențiată a timpului este redată în *Fizica* și prin hopóte⁸¹.

Dar cum putem noi determina sensul lui hó pote pornind de la hopote? O soluție în sensul lui Torstrik ar fi, desigur, cea mai comodă. Astfel, subiectul poate fi desemnat, cum am mai văzut mai sus, prin hó în timp ce pote reprezintă o binecunoscută denumire aristotelică a timpului. În acest caz, hó pote revine, practic, la „timpul ca subiect” — soluția lui Torstrik... Și, totuși, trebuie să rezistăm unei atari tentații.

⁷⁸ *Fizica*, 218a, 27—30.

⁷⁹ 227b, 21—24.

⁸⁰ 227b, 29—31.

⁸¹ 227b, 26 (*Parisiensis Regius* 1853)

Motivul acestei rețineri este, de altfel, același, cu cel expus mai sus: noi nu putem defini ceea ce este timpul ca *hó* prin ceea ce este subiectul ca *hó*. Și într-un caz și în celălalt sensul lui *hó* însuși ar rămâne nedeterminat.

Relevanța lui *hó* pentru clarificarea morfologiei lui *OPO* sugerează două ipoteze. Prima dintre ele explică geneza lui *hó pote* prin scindarea lui *hopote*. Astfel, în *Laurentianus* 876 și *Vaticanus* 241 *OPO* este efectiv redat la 219b, 14 prin *ho pote*. A doua ipoteză optează, pentru o aditie a lui *hó* la *pote*. Dar indiferent de felul în care se vor fi petrecut lucrurile în realitate, problema rămâne aceeași: ce valoarea are *hó* în *hopote*, respectiv, ce valoare are *hó* pe lângă *pote*? Să ne ocupăm, așadar, de acest minuscul *hó*...

hó este, în fapt, un pronume relativ. În cazul nostru, el este asociat adverbului *pote*, care desemnează un timp ordinal nediferențiat. Sensul acesta se extinde, de altfel, și asupra compusului format căci *hopote* poate marca chiar ideea unei enumerări⁸². Dar ce anume se pune în evidență prin separarea lui *hó* în cadrul acestui timp ordinal nediferențiat? Relativă față de ordinalitate poate fi numai cardinalitatea. Or, același Bailly arată că pronumele relativ are numeroase întrebări cardinale. El poate, astfel, desemna, ca *Unu*, sensul general al unei colectivități, ceea ce revine unui *OPO* al genului. În aceeași calitate cardinală *hó* mai poate urma unui substantiv la plural sau unor nume de țări sau orașe, ceea ce revine unui *OPO* spațial. Dar pronumele relativ poate exprima și sensul general al unei dezvoltări, ceea ce presupune un *OPO* al mișcării, care conține atât unitatea nediferențiată a spațiului cât și aceea a timpului. În fine, *hó* poate avea sensul de „în privința subiectului”, adică tocmai acela care poate defini un *OPO* al subiectului însuși. Simultanitatea și nu identitatea dintre *OPO* și Subiectul său ne furnizează poate cea mai potrivită asociație cu caracter morfologic: aceea dintre *OPO* și apozitie. Și, într-adevăr, *hó* urmat de un pronume demonstrativ are o valoare apozitivă efectivă⁸³.

Dar pronumele relativ poate fi cuplat și cu *pote*. Astfel, construcția *hós dé pote* nu se reduce la sensul ordinal al lui *dé pote* — „uneori”, ci îl completează cu o nuanță în plus — anume, „oricare / dintre acestea /” — al cărei sens cardinal este evident. Toate considerațiile de mai sus ne îndreptătesc să conferim și lui *hó* din *hó pote* un sens cardinal. Or, de aici urmează că *hó pote* însuși desemnează, în fapt, timpul ordinal ca întreg cardinal — *háma* — adică timpul ca *Unu* nediferențiat...

Rezultatul pune, astfel, din nou sub semnul întrebării coeziunea monolită a sintagmei noastre căci, cum se vede, sensul conceptului de timp *Unu* cardinal, nediferențiat ordinal îl redă nu *OPO* ci *hó pote (OP)* singur. De altfel, adaosul *ón* din *OPO* nici nu apare peste tot la fel⁸⁴. Probabil

⁸² M. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Libr. Hachette, Paris 1915, p. 1392c.

⁸³ *Ibidem*, c. 1409b, c.

⁸⁴ Cf. *Fizica*, 219b, 11.

că tocmai acest lucru i-a determinat pe unii comentatori să traducă *ad litteram întreaga* sintagmă.

Soluția noastră este, cum se vede, una de mijloc. Propunem deci să renunțăm la *ón* din *OPO* și să-l traducem *ad litteram*, dar să lăsăm neatins pe *OP*, folosind pentru el substituentul „Unu nediferențiat”. *OPO* însuși nu poate constitui, prin urmare, o formulă. Acest statut îl poate avea, însă, *OP*. Principalul argument pentru susținerea acestei teze ni-l oferă o contribuție ce aparține lui Bonitz, care a trecut, pare-se, neobservată. Și, într-adevăr, autorul monumentalului *Index Aristotelicum* menționează mai mult de zece ocurențe ale lui *OP* în opera *Stagiritului*. Singura modalitate de verificare a soluției noastre ar consta, așadar, în substituirea în context a lui *OP* prin Unu nediferențiat. Înainte de a proceda, însă la aceasta să amintim încă de la început că, în unele cazuri, pronumele relativ din sintagma *OP* apare la plural, ceea ce, în consecință, ne obligă și pe noi să folosim substituentul nostru la același număr.

Iată acum și traducerea celor zece ocurențe ale lui *OP*: „În schimb, dacă redarea nu se face în chip potrivit în raport cu ceea ce se spune ca Unu nediferențiat (*pròs hó pote légetai*), atunci . . . nu se va mai vorbi prin raport la termenul în chestiune”⁸⁵ (I). Fie acest termen „sclavul”. Atunci, într-adevăr, putem afirma că sclavul însuși este întotdeauna sclavul unui stăpân⁸⁶. Cei doi se raportează, astfel, *simultan* — *háma* — la *OP*, adică la Unul și același lucru nediferențiat. Sclavul nu este, deci, un accident al stăpânului ci *propriul său*. Sensul lui *OP* de la 7b, 10 este identic: „În concluzie, redarea trebuie să se facă în chip potrivit cu ceva enunțat ca Unu nediferențiat (*pròs hó pote o'ikeios légetai*)” (II). Dar acest Unu nediferențiat nu este subiectul ci relația dintre stăpân și sclav, ca funcție a lor comună, a cărei valoare de *pròs Hén* este evidentă. În acest caz, *OP* poate fi redat fie ca o funcție directă — „faptul de a stăpâni” — fie ca una conversă — „faptul de a se supune”. Or, dacă tocmai *relația este unică și nediferențiată* urmează că ocurența lui *OP* în cadrul termenilor relativi nu este deloc întâmplătoare: „Dacă termenii relativi (*tâ pròs ti*) sunt cu necesitate în lucruri și sunt spuse despre lucruri, atunci ei se raportează în mod nediferențiat (*tynkhánei*) ca fiind enunțați față de Unele și aceleași lucruri (*pròs há pote legómena*)”⁸⁷ (III). Același sens îl au în context și *há pote* de la 125a, 38 (IV) precum și cel de la 125b, 2 (V).

Toate aceste prime cinci ocurențe au o singură temă comună: unitatea *pròs Hén* a relativilor — *tâ pròs ti*. Or, cum am văzut, relativii sunt întotdeauna *OP*: ei sunt, simultan, *pròs Hén* pentru că există în Una și aceeași Stare. De aici urmează:

(92) *tâ pròs hó pote legómena* — *tâ pròs Hén legómena*.

⁸⁵ *Categorii*, 7b, 1—3.

⁸⁶ 7a, 39—7b, 1.

⁸⁷ *Topica*, 125a, 33—35.

Să mai adăugăm la aceasta că redarea numelui în raport cu relativele conduce, după Aristotel, tocmai la *paronymia per dictionem* a termenilor⁸⁸, cum, de altfel, am arătat deja.

Strâns legată de sensul acestor ocurențe este și următoarea: „Așa încât, cele individuale, potrivit cu care și suntem noi oameni de un fel anumit, sunt numite ca Unele nediferențiate (*kath' hās pote legómetha*) calități, iar acestea nu fac parte dintre relative“⁸⁹ (VI). Exemplul este similar cu cel din *Despre părțile animalelor*⁹⁰, căci, într-adevăr, dacă folosim o singură denumire nediferențiată pentru doi termeni conectați ca relativi — „sângele“, de exemplu, pentru apă și, respectiv, căldură — atunci această denumire este OP în raport cu termenii conectați. Sângele însuși nu mai poate fi, însă, cald pentru că el cuprinde deja ca OP acest atribut. Tot despre unitatea OP a conectării vorbește și un text din *Topica*: „Cel ce are de la natură (*tò Phýsei*) o calitate sau alta o are în mai mare măsură decât cel ce nu o are de la natură... cel ce face aceasta ca Unu nediferențiat (*hó pote poiei*) este mai mare decât cel ce n-o face“⁹¹ (VII). El conține și o evidentă aluzie la omonimia *kath' Phýsin*, care, desigur, are o valoare mai mare decât cea care este dăcăr în mod artificial OP.

Și acum două exemple din *Metafizica*: „În plus, dacă s-a atribuit existență materiei, pentru că ea este negenerată, cu atât mai cu temei trebuie să admitem existența pentru esență (formă — n.n.), care este ceea ce materia devine ca Unu nediferențiată (*hó pote ekeine gignetai*)“⁹² (VIII). Avem de-a face aici cu unitatea OP a diversității materiei, unitate pe care am întâlnit-o și în *Despre generație și corupție*⁹³. Să trecem la cel de-al doilea exemplu: „Astfel, dacă sănătatea este produsă prin arta / medicală/, atunci cauza eficientă, adică principiul motor al sănătății este forma care rezidă în sufletul / medicului /; dacă sănătatea este produsă spontan (adică fără o intenție conștientă — n.n.), atunci cauza ei reprezintă ceea ce este principiul unei realizări ca Una nediferențiată (*hó pote toũ poiei n*) din partea celui care o face printr-o artă anume, întâmplătoare“⁹⁴ (IX). Stagiritul vrea să spună, deci, că și diversul întâmplător poate, ca OP, determina un rezultat analog celui pe care sufletul (medicului) îl poate provoca conștient. Unitatea este, în primul caz, asigurată de *lucruri de aceeași specie*⁹⁵, care luate în sine sunt OP conectate întâmplător; în al doilea caz, ea revine esenței, ca Una în sufletul medicului. Faptul că speciile, luate în diversitatea lor, vizează, ca OP, *genul* o spune, de altfel, și următorul text din *Topica*: „În definiția ei (a gramaticii) trebuie să arătăm dacă aceasta se rapor-

⁸⁸ *Categori*, 7.

⁸⁹ 11a, 34—36.

⁹⁰ *Despre părțile animalelor*, 649b, 20—27.

⁹¹ *Topica*, 119a, 16—18.

⁹² 999b, 12—14 (*Parisiensis Regius* 1853).

⁹³ *Despre generație și corupție*, 319b, 3 și urm.

⁹⁴ 1032b, 21—25.

⁹⁵ 1032b, 27—28.

tează fie la ea însăși, fie la genul ei ca Unu nediferențiat (*prōs hō pote tō-génos*)⁹⁶ (X).

La toate acestea, Bonitz mai adaugă trei forme în care *OP* apare corupt: „Din acest motiv, ceea ce, scăzut din unul și același lucru, îl face pe acesta mai puțin bun trebuie să fie mai bun, pentru că, prin scăderea lui, lucrul însuși este făcut, ca Unu nediferențiat (*hō pote poies*), mai puțin bun”⁹⁷ (XI), care vizează sensul de *OP* al întregului; „Iar ceea ce este continuu devine Unu nediferențiat (*hōs pote*) Unu însuși (*hén*), astfel că întregul (*tō hólon*) va fi Unu”⁹⁸ (XII), care are același sens cu (XI); respectiv: „Căci afirmația și negația se opun din perspectiva lui Unu nediferențiat (*hōs pote antikeitai*)”⁹⁹ (XIII), care ne trimite în mod direct la analogia *prōs Hén* a principiilor contrare.

Toate aceste texte, la un loc, demonstrează echivalența dintre *OP* și Unu nediferențiat. Ele confirmă nerelevanța prezenței lui *on* în *OPO* și, implicit, statutul de formulă a lui *OP* însuși. Din această nouă perspectivă, urmează că numărul ocurențelor lui *OP* (*alias OPO*) din *Corpus Aristotelicum* crește de la 10 la 20, la care mai putem adăuga și cele trei forme corupte ale sale, și că, în mod corespunzător, numărul tratatelor aristotelice vizate de *OP* crește și el de la 3 la 6.

Departă de a fi expresia unui interes minor, *OP* intervine în contextul unor teme aristotelice de primă importanță: unitatea și unicitatea cosmosului, unitatea materiei și a formei sale, ca unitate a principiilor contrare, unitatea spațiului și timpului în mișcarea lui, unitatea sensibilității și intelectului, ca unitate a principiilor prin care poate fi el cunoscut. Sfera de interes a sintagmei noastre depășește domeniul filosofiei naturii, cum s-a crezut până acum, ea extinzându-se și asupra logicii, ontologiei și gnoseologiei aristotelice, în ceea ce, poate, au ele mai original.

⁹⁶ *Topica*, 146b, 7—9.

⁹⁷ 118b, 17—19.

⁹⁸ *Fizica*, 227a, 15—16.

⁹⁹ *Categorii*, 12b, 12—13.

HEGEL ÎN INTERPRETAREA LUI S. KIERKEGAARD

GHEORGHE TOMA

ABSTRACT. Hegel in S. Kierkegaard's Interpretation. The autor starts from the thesis that the problem of *existence* and the *truth* are the main Kierkegaard's meditation theses.

In this direction, S. Kierkegaard will oppose to the Hegelian philosophy, about the existence as passion, and the other one of the truth, as a living truth.

On the other hand, he will Substitute the Dialectics of Negation's negation with one subjective Dialectics of the Paradox and the Leap forward of the discontinuity and the decision.

Kierkegaard's thought is a permanent critical return on Hegelian immanence.

Considerăm că nu se poate începe studiul concepției filosofice la marii reprezentanți ai existențialismului, Heidegger, Sartre sau Jaspers, critici ai hegelianismului, înainte de a întreprinde o analiză a viziunii kierkegaardiene, dat fiind faptul cunoscut că aici sunt puse bazele existențialismului, că această filosofie, atât de singulară și de puțin citită a secolului trecut, reprezintă punctul de vedere inițial al „cotiturii existențialiste” contemporane. Astfel, pe drept cuvânt s-a spus că Kierkegaard, altădată un obscur și neliniștit gânditor danez, apărător al credinței subminată de știință și raționalism, este „părintele existențialismului” contemporan, este cel care a introdus în mișcarea filosofică posthegeliană termenul de *filosofie a existenței*, schimbând radical sensul terminologiei tradiționale. Chiar și viziunea heideggeriană asupra ființei, care în parte ține a se sustrage acestei denumiri, analizată până în elementele ei ultime — să ne referim aici numai la termenul de neliniște — ne relevă prezența vie a unor motive și concepte kierkegaardiene. „Fără îndoială, spunea René Maheu în cadrul comemorării UNESCO, încercând o reconsiderare a semnificațiilor acestei filosofii în contemporaneitate, Kierkegaard apare, în primul rând, ca inspiratorul direct al filosofiei existenței (subl. ns.) sub toate formele ei actuale. Insuși cuvântul de *existențial* este pentru prima oară folosit în mod pe deplin conștient, în noul său sens, în 1846, și Kierkegaard a putut pe drept cuvânt să afirme: „Nu este cu puțință ca cineva să pună cu mai multă forță accentul pe existență decât am făcut-o eu”. „Singura realitate despre care o ființă existentă posedă mai mult decât cunoașterea este propria sa realitate, faptul de a fi acolo, de a exista, și această realitate este interesul său absolut”¹. „Opera celebrată de filosofi în cursul acestui an comemorativ a fost scrisă ca o sfidare artun-

¹ În *Kierkegaard vivant*, Colloque organisé par l'UNESCO à Paris, 23 avrîl 1964, Gallimard, p. 13;

cată filosofiei; ea se proclamă excepție și scandal²; această filosofie ne demonstrează efortul gânditorului, pornind din variate unghiuri de vedere, urmărind nenumărate figuri, ipostaze, ale experienței subiective, în ideea încercării cât mai strânse, a determina cât mai convingător, conceptul său de existență ca existență pur umană.

Este însă adevărat, și asupra acestui aspect e necesară o revenire, că acțiunea învățaturii lui Kierkegaard, cu puternica ei etalare a subiectivității și neliniștii, concepută în direcția constituirii existențialismului contemporan, s-a exercitat în mod diferențiat. Astfel, unii dintre reprezentanții acestui tip de gândire se vor îndepărta de autorul *Conceptului de angoasă* prin „ateismul” lor, alții se vor apropia de el mai ales prin „creștinismul” lor, precum și prin interpretarea indeterministă a „experienței existențiale”, sau a „analizei existențiale”, ajungând până la urmă la negarea posibilității filosofiei ca *ontologie*. Aceștia vor tinde să reducă discursul filosofic mai mult la un simbol al existenței, al contactului nemijlocit, în esența sa incomunicabil, al subiectului cu absolutul, decât la o teorie sau știință generală asupra acesteia. Este adevărat însă că Heidegger și Sartre n-au acceptat această manieră îngustă, specifică în general „idealismului experimental”, de a concepe „experiența existențială”, optând pentru „o știință a ființei”, pentru o ontologie care să depășească dificultățile psihologismului și pluralismului subiectivist, fenomenist, evitând și capcanele metafizicii substanțialist-speculative, ocolind deci dualismul, realismul, conceptualismul pentru „o știință a ființei” întemeietoare, care ar fi o disciplină mai mult decât „critică” și „sintetică”. Dar pentru toți acești gânditori existențialiști principiul metodologic de bază va rămâne descrierea, analiză concretă a existenței în formele ei cele mai singulare, în vederea descoperirii fie a unui adevăr personal trăit, și inefabil, fie a unei ființe universale a omului, care s-a dovedit incomprehensibilă prin sistemul conceptului abstract al filosofiei tradiționale. La toți acești gânditori vom găsi afirmată însă *angoasa* cu funcția ei nouă relevantă, ca moment al dialecticii existenței întemeietoare, și peste tot revine, cu vibrația sa specifică, problema paradoxului, problema saltului și a ambiguității subiectiviste a deciziei; toți se declară adversari ai imanentismului hegelian și intelectualismului analitic, discursiv, militând în direcția distrugerii unor garnituri de concepte și atitudini filosofice tradiționale; într-o formă sau alta la toți este prezentă tentativa de a restabili valoarea reconstructivă a transcendentului.

Este necesar să arătăm, pe de altă parte, că unele dintre figurile cele mai remarcabile ale filosofiei contemporane a existenței, ne referim în primul rând la M. Heidegger și J. P. Sartre, au confruntat teme ale existențialismului kierkegaardian cu ontologia fenomenologică, inclusiv problema pivotală, prezentă în opera filosofului danez, după care destrucția conceptului tradițional de existență, ca existență universală, necesară și obiectivă, antrenează strâns necesitatea analizei viziunii ontologizante asupra adevărului. Acesta a fost motivul care i-a de-

² *Ibidem*, p. 9;

terminat pe unii exegeți, ca J. Wahl, să afirme că *existența și adevărul sunt*, în ultimă instanță, principalele teme ale meditației kierkegaardiene, că Kierkegaard este primul modern care a introdus în epistemologie ideea de *adevăr trăit*, opus adevărului necesar, obiectiv. De asemenea, acest gânditor al cărui discurs se edifică în sensul priorității ontologice a lui *eu sunt față de eu gândesc*, va interpreta subiectivul ca *pasiune subiectivă* de ordin estetic, moral și religios, în esența de ordin practic. El restabilește însă unitatea ruptă dintre adevăr și ființă, dar ființa este înțeleasă aici ca ființă umană interioară, unică, ca pasiune existențială infinită, și infinit creatoare, ca neliniște și teamă, deci o existență determinată printr-un cu totul alt sistem de categorii.

În fine, mai putem reține în această ordine de idei și faptul că nu se poate înțelege mai bine filosofia kierkegaardiană, ca încercare de a da o nouă direcție teoriei conceptului de existență, decât atunci când o judecăm în cadrul orientărilor, a tendințelor filosofice posthegeliene și antihegeliene, când o privim, deci, ca pe una dintre formele reacției față de idealismul obiectiv și sistemul hegelian, atunci când o punem în relație cu destinul filosofiei hegeliene după moartea autorului acestei filosofii. Cu alte cuvinte, când o raportăm la implicațiile antiteologice ale imanentismului logico-didactic, la acel tip de reflexivitate care face din ceea ce este obiectiv și istoric un moment necesar, pozitiv, al cunoașterii de sine. Filosofia kierkegaardiană se afirmă de la început într-o permanență polemică cu hegelianismul care, în unele țări nordice, pătrunsesse destul de adânc și în teologie, încercând mereu, ca și L. Feuerbach, să-i deslege misterul, să-i discearnă viciul ascuns, criticând pe toți acei moderni care, după Loekke și Hegel, au făcut și din creștinism „o doctrină speculativă”. Întreaga „filosofie a ideilor” se sprijină după el pe *identitatea gândirii cu ființa*, în timp ce creștinismul „pune identitatea ființei și a credinței”, dovedindu-se odată în plus că „filosofia modernă nu este nici mai mult și nici mai puțin decât păgânism”³, care n-a trecut niciodată dincolo de limitele religiei imanentei în „religiosul transcendentel” subiective, sau de la „religiosul A” la „religiosul B”.

Suntem în această ordine de idei în acord deplin cu acei interpreți ai lui Kierkegaard care au susținut că antihegelianismul acestuia s-a format nu numai prin confruntarea lui Hegel cu Socrate, ei și sub influența lui Shelling ale cărui cursuri le-a audiat la Berlin un timp. Acesta îi reproșa fostului său prieten și coleg faptul că întrucât gândirea sa se mișcă numai pe plan logic, devine imposibilă și absurdă chiar încercarea de a deriva, cum spunea la vremea sa și Kant, din idee mișcarea reală. El arată că *decizia* prin care spiritul său idee iese din sine trecând în natură, devenind astfel matură, nu este de esență logică, nu este o mișcare imanentă, nu aparține deci conceptului, ci este un fapt extralogic, adică este un act de voință, o caracteristică a realului și nu a posibilului. Astfel, gândirea rămânând în imanent Dumnezeu este privat la Hegel, ca într-un imanentism de tip spinozist, de orice

³ S. Kierkegaard. *Sa vie, son oeuvre*, Paris, 1963, p. 43;

transcendentă, devenind pe această cale concept pur, o esență logică, un obiect al cunoașterii și nu al credinței. „Pe Kierkegaard, spune în acest sens și J. Wahl, îl chinuia o singură năzuință mare: demascarea ereziei hegeliene după care omul ar avea posibilitatea să fie în contact direct cu adevărul veșnic și care transformase pe Dumnezeu într-o simplă idee immanentă a lumii, într-o singură cauză formală a lucrurilor existente. Și Kierkegaard face acest lucru cu intenția de a arăta că pentru filosofie nu poate fi importantă decât justificarea etică a existenței”⁴. „Esențialul gândirii lui Hegel, va spune în alt loc același exeget, se reazimă pe ideea de *Aufhebung*. Existențialul la Kierkegaard se concentrează în ideea de necesitate a dilemei pe de o parte, și de menținere a paradoxului, pe de altă parte. Hegel a împins cât mai departe posibil raționalismul creștinismului; rațiunea, depășindu-se pe sine vrea o realizare a divinului în istorie; eternul ia forma istoricității și este semnul că raționalul este real și realul rațional... Kierkegaard vrea, în schimb, să împingă cât mai departe posibil iraționalitatea creștinismului. Revelația trebuie să rămână scandal”⁵.

Vom reține în continuare următoarele direcții în care se desfășoară critica Kierkegaardiană a sistemului hegelian, critică al cărui rezultat va fi determinarea unui concept nou, nespeculativ, al existenței. Hegel este învinuit, în primul rând, de a fi redus, prin sistemul său „dogmatic”, existența reală, concretă, vie, în devenire, la o pură existență gândită, la o abstracție logică, eteată a existenței, de a fi dedus, prin urmare, ca medievalii, realul din posibil. În sistemul închis, absolut, gândirea, spune Kierkegaard, sfârșește prin a deveni tautologică, existentul fiind sacrificat prin instaurarea unității, identității abstracte a ființei și gândirii; termenul de existență nu mai semnifică aici altceva decât faptul că subiectul gânditor, existentul, există numai întrucât este gândit. La Hegel gândirea este subiectul iar existența predieatul. El nu s-a eliberat, cum va spune mai târziu M. Heidegger, de acest „jug istorial”, rămânând, ca și Socrate, în imanentă, în abstract și teoretic.

Iată de ce pentru S. Kierkegaard, care poate fi considerat primul filosof al existenței sau vieții, care a încercat să degaje conținutul conceptului de cunoaștere sau reflexie existențială, „sistemul și existența nu pot fi concepute împreună, deoarece, crede el, existența „separă lucrurile și le ține distincte”, în timp ce sistemul „le coordonează într-un tot închis”⁶. Existența nu înseamnă abstracțiune ci pasiune, interes pasional, în cel mai înalt grad; de a exista, existența înseamnă luptă pentru credință, pentru a deveni un adevărat creștin, pentru a readuce, a reinvia „creștinismul în creștinism”. Dar reducând existența la existență gândită, absorbind interioritatea spirituală a omului în sistemul

⁴ Jean Wahl, *Études kierkegaardiennes*, Paris, 1938, F. Aubier, p. 44—45.

⁵ Jean Wahl, *Hegel et Kierkegaard*, în „Revue philosophique de France et de l'étranger”, nov.-dec., 1931, anul 11-12, p. 360.

⁶ S. Kierkegaard, *L'existence. Textes choisis*, P.U.F., 1972, pp. 45, 46, 49. Într-o remarcabilă teză de doctorat intitulată: *Hegel. Filosofia practică sau despre libertate* (în manuscris) dl. Octavian Opreș releva faptul de ce nu putem spune totuși că sistemul lui Hegel „se încheie fără etică”;

entităților logice, neînțelegând deci că existența este *subiectivitate și decizie*, că ea începe chiar o dată cu decizia și pasiunea, că este în esență incertitudine obiectivă și libertate, sistemul lui Hegel se încheie, după Kierkegaard, fără etică.

Prin urmare, și spre deosebire de filosofia greacă, filosofie care „s-a afirmat în raport direct cu etica”, sistemul dogmatic hegelian, care înlătură, ca sistem al științei absolute, diferența dintre „interior” și „exterior”, pe baza imanentismului său logico-ontologic, și a diminuării până la devalorizare a esenței individului, deci a temelului însăși al libertății, este o gândire fără mister existențial și fără etică. Iar o existență fără etică, adică concepută științific, cre deci „plasează omul în mediul posibilului” și nu al realului, nu este o existență umană autentică; ea este gândită și nu trăită. Singura realitate care se impune pentru un existent este, în concepția lui S. Kierkegaard, propria sa realitate etică, ceea ce vine determinant în interiorul acestuia, ca interes și pasiune, ceea ce nu poate fi atins prin cunoașterea pură, obiectivă. Existența omului apare la el ca o luptă nu pentru realizarea infinitului ci a eternului în timp. Existența poate fi readusă din pierderea de sine, provocată de criticism, și din dispersiunea evoluționistă, dacă i se conferă *eternitatea*, și acest lucru devine posibil numai când aceasta e privită din interior: ca pasiune, interes, voință de alege, angajament și libertate de a suferi prin credință. Adevărata existență, care semnifică întoarcerea interesului cunoașterii dinspre lucruri spre om, este în concepția acestui gânditor expresia relației personale a eului cu sine, voința disperată a acestuia de a fi el însuși, de a se alege pe sine și de a-și asuma propria sa contingentă în fața divinității.

În al doilea rând, Hegel este criticat și pentru faptul că sistemul său de categorii prin care a neglijat eticul, amestecând confuz între ele, sub egida sintezei absolute, diferitele discipline ale spiritului, a eliminat și categoriile existenței subiective distrugând, prin interpretarea raționalistă, conceptele creștine esențiale ca: libertatea, păcatul, căința, mântuirea, angoasa și credința. Păcatul nu poate fi remediat prin reflexie științifică, nici prin reflexia dialectică, păcatul care pune limite esențiale cunoașterii poate fi curmat numai prin focul credinței, numai credința pasională poate arde rădăcina răului. Iată motivul pentru care după Kierkegaard, neabătut adversar al filosofiei raționaliste, tradiționale, filosofia și religia nu pot fi unite niciodată; și aici se află eroarea imanentismului. Prin păcat, prin reevaluarea poziției acestuia în logica cunoașterii și acțiunii, legătura reflexiei cu imanenta este întreruptă, spre absolutul transcendent nu mai există o altă cale decât subiectivitatea ca efort, tensiune a voinței personale în căutarea adevărului ultim: „Ne putem imagina o filosofie, spune Kierkegaard, după creștinism, sau după ce omul a devenit creștin, dar această filosofie nu este altceva decât o filosofie și o formă de atitudine creștină”⁷. Prin urmare,

⁷ S. Kierkegaard, „Le Journal”, 18 oct. 1936, apud „Le „Journal” de Kierkegaard a-t-il une valeur philosophique?” în *Les études philosophique*, nr. 3, 1963. De asemenea în „Jurnalul” din 22 mai, 1839 și din 4 iulie 1840, apud Jean Wahl, *Etudes...*, p. 90;

filosofia ca știință a absolutului, ca sinteză ultimă a cunoașterii etc., nu se poate încheia, după acest gânditor, altfel decât negându-se, recunoscând adică faptul că ea nu poate să înțeleagă și nici să provoace mântuirea omului, aceasta fiind posibilă numai prin conștiința sau existența creștină.

Trebuie spus, pe de altă parte, că filosofia Kierkegaardiană își face apariția într-un moment când în Germania, în condițiile cunoscutei efervescente ideologice posthegeliene, noua generație de gânditori, deci nu numai cei din stânga hegeliană, își pune problema depășirii lui Hegel atacând din direcții diferite dogma acestuia în legătură cu „încheierea filosofiei“, „sfârșitul filosofiei“, a negării dezvoltării în viitor a filosofiei. În concepția lui Hegel istoria filosofiei, urmând drumul istoriei universale a umanității, ajunge, prin sistemul său, la adevărul absolut, la deplina sa maturitate și deplina încheiere, actualizând ceea ce era conținut ca germene la început. Dar pentru toți criticii lui Hegel din această generație era vorba însă de necesitatea depășirii filosofiei idealist-speculative a lui Hegel, de înlăturarea tezei dogmatice după care în sistemul său ar fi fost atins adevărul absolut, relevarea faptului că sfârșitul filosofiei era ceva ilogic și imposibil. „Dacă filosofia de la Platon la Hegel a luat forma unei inițieri, spunea Regis Jolivet, se înțelege atunci că respingerea filosofiei în perioada posthegeliană conduce în același timp la o nouă formă de gândire și la o nouă concepție asupra omului, deci la o nouă analiză a accesului la maturitate. Ruperea cu Hegel n-a însemnat deci numai proclamarea morții filosofiei, ci și refuzul ritualului, refuzul vechii lumi aflate pe cale de dispariție“⁸.

Din critica convergentă, neokantiană și iantihgeliană, a absolutismului speculativ, în condiții de viață istorică schimbată, rezultă necesitatea afirmării unei noi filosofii, care să plece nu de la abstracții și supoziții aprioriste ci de la experiență, de la viață, de la ceea ce este în sine „nefilosofic“, cu adevărat primordial. Această stare de lucruri a făcut uneori posibilă, îndreptățită și instructivă, și comparația între K. Marx și Kierkegaard, arătându-se că prima temă care îi poate apropia este *criza*, ruptura cu ordinea veche, ideea unei dezvoltări și a unei gândiri care să implice schimbări efective de tipul unei conversiuni spirituale. Dar acest ideal este urmărit de unul pe calea exaltării individualismului și a pasiunii subiectiviste, iar de celălalt prin relevarea rolului determinat la activități social istorice. Atât categoria ontologică de existență, pe care tânărul K. Marx o traduce în limbaj economicopolitic, negând în felul acesta speculativul, cât și aceea de conștiință au la cei doi gânditori un conținut radical diferit. Ceea ce-i apropie însă cu adevărat este principiul conform căruia existența determină gândirea și conștiința, că existența este subiectul iar gândirea predicatul, că existența conține esența. În concluzie, două aspecte ale gândirii lui Kierkegaard puneau în discuție însă și filosofia: interpretarea

⁸ Regis Jolivet, *Les doctrines existentielles de Kierkegaard* à J.-P. Sartre, Ed. de Fontenelle, 1948, p. 43;

afectivistă, subiectivistă și individualistă, a *existenței* și evadarea în creștinism, avansarea ideii conform căreia personalitatea umană autentică se realizează numai în viața creștină și nu prin cunoașterea adevărului obiectiv, așa cum ne învață știința, că existența este pasiune moral-religioasă.

În al treilea rând, Kierkegaard, unul dintre cei mai mari adversari a lui Hegel, care a gândit totuși sub influența acestuia, și a fost sigur pe sine, cum spunea J. Wahl, de câte ori l-a avut aproape pe creatorul modern al dialecticii, a respins și metoda dialectică hegeliană. În locul dialecticii obiective el va avansa o dialectică subiectivă de inspirație evanghelică, o dialectică care va reimplanta în inima existentului conștiința transcendentului și paradoxului. Creștinismul se definește după gânditorul danez prin incertitudine obiectivă, ca paradox și scandal, o nebunie pentru greci și scandal pentru evrei. Dialectica pe care o acceptă Kierkegaard este subiectivă, pasionată, ambiguă, bazată pe trecerea nemijlocită, o dialectică care refuză ideea posibilității împăcării raționale a contradicțiilor, afirmând că nici individul și nici absolutul credinței nu cunosc mijlocirea logică. După Kierkegaard numai opozițiile relative, tocite, pot fi conciliate sau mediate în sinteză, cele absolute nu, deoarece acestea sunt incomensurabile. Plasând mișcarea și contradicția din real în logic Hegel de fapt abolește principiul contradicției, deși el s-a ridicat împotriva acelor care au închis existența în abstracțiune spunând că „sub specie aeterni, în limbajul abstracțiunilor în gândirea și ființa pură, nu există sau-sau”⁹. Mediația dialectică, rațională, aceea care stă la baza *Logicii* lui Hegel, la baza sistemului său în general, neutralizează paradoxul și face ca transcendentul sau absolutul să devină imanent. Dialectica existențială nu are nimic comun cu legea negării negației, continuitatea nu rezultă ca urmare a acțiunii acestei legi, nici eternitatea nu poate fi înțeleasă din acest punct de vedere, ci apare ca expresie a pasiunii subiective. Este vorba de o dialectică a discontinuității, a saltului, o dialectică calitativă și stadială. Ea nu cuprinde în desfășurarea sa în mod obligatoriu nici momentul obiectivității și nici pe acela al însinelui lucrurilor, nu înseamnă o împăcare cu realitatea sau o întoarcere la realitate, ci este expresia unui protest permanent și a unei stări de nefericire.

Dialectica hegeliană este optimistă și e profund modernă, pe când cea kierkegaardiană este neliniștită, tragică, e în fond o dialectică a desperării, a unei permanente stări de incertitudine, care se traduce la infinit într-o pasiune infinită a căutării de sine într-o credință și a însingurării. Dar dialectica nu e la Kierkegaard numai salt și ambiguitate, a absolutului și a realității, ci și reflexivitate; ea se declară reflexivitate, opusă însă sensului restabilit de Hegel în studiile sale din tinerețe. Reflexivitatea este concepută de data aceasta ca trecere de la un sens la altul, ca discurs ce ocolește exigențele celor două postulate ale raționalismului, și în mod deosebit pe acela care afirmă adevărarea realului cu raționalul: „Reflexia, — spune Kierkegaard, poate demonstra

⁹ S. Kierkegaard, *L'existence*, p. 16—17;

existența unei realități istorice date, dar nu realitatea însăși. Gândirea metafizică nu gândește realitatea istorică. Orice mișcare a infinitului se săvârșește prin pasiune și nici o reflexie nu poate produce mișcare¹⁰. El aderă la principiul, în care activismul modern devine metodic, după care căutarea adevărului este mai presus decât adevărul stabilit. În tinerețe, și avem în vedere afirmații din *Jurnal*, Kierkegaard spunea că este un estet, că ființa sa este una estetică, că este poet al religio-sului, sau că existența sa este „reflexie de la început până la sfârșit”. Însă în disertația de doctorat cât și în *Jurnal* el va căuta să se delimita-teze, și pe acest plan, mai ales de Hegel. Reflexia și dialectica „merg împreună” și triumfă în viața religioasă când reflexia devine creștină iar dialectica, depășindu-se imediatul, se definește ca paradox.

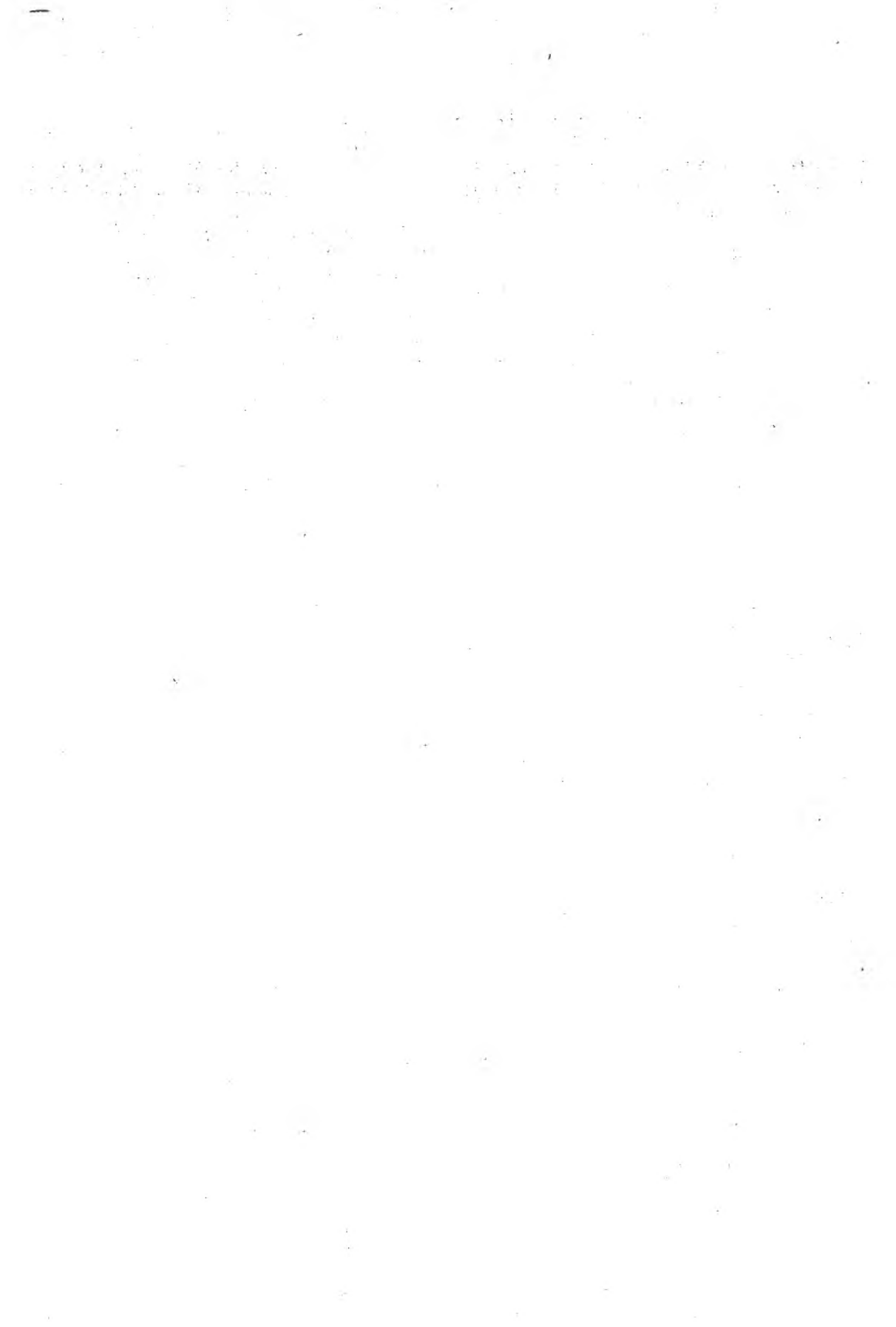
După ce a atacat succesiv reflexia dialectică rațională, care a res-taurat momentul obiectivității și universalității necesare, Kierkegaard se oprește, în fond ca și L. Feuerbach, la problema hegeliană a *începu-tului*, pe care o consideră punctul cel mai slab al idealismului specula-tiv. El crede că dacă se face concesie speculației raționale în problema începutului reflexiei, atunci totul va fi pierdut. Numai dacă subiec-tivitatea pasionată devine aici ceea ce se cheamă o supoziție, numai atunci apare caracterul superfluu, fără supoziție, al teoriei hegeliene. Pe de altă parte, reflexia nu este o funcție analitică, ea nu poate fi de aceea realizată decât printr-o decizie, prin salt și nu prin act rațional. Din acest punct de vedere Hegel cu a sa dialectică a începutului și a sfârșitului se dovedește a fi departe de adevăr. Dar dacă gânditorul concret, existentul, nu va accepta un început absolut, ca o presuposiție logică, și dacă el depășește „istoricitatea bazată pe ori-ori”, dacă el există într-adevăr și realmente gândește sub *special aeterni*, atunci se poate afla în orice moment în actul reflexiei. Va gândi deci nu numai la început, și nu numai uneori, ci încontinuu, gândirea sa va fi o expe-riență neîntreruptă.

În al patrulea rând, s-a afirmat deseori faptul că gândirea lui Kierkegaard conține și o critică a societății în care a trăit gânditorul, concretizată în respingerea raționalismului abstract, superficial, a con-formismului și pragmatismului clerical, arătând că dependența bisericii de stat reprezintă o trădare a autenticității credinței originare. Că și Hegel el este un critic al modernismului și al romantismului estetizant, dar din puncte de vedere diferite. Îndoiala metodică, care duce la cu-noaștere adevărată numai în știință, și intuiția intelectuală, care pre-tinde că duce la sinteză clară, distinctă, evidentă între *cogito* și *sum*, au făcut ca gândirea să reducă la minimum valoarea existenței.

Gândirea modernă a îndreptat spiritul cunoscător de la obiectiv la subiectiv, dar prin faptul că ea a tins să identifice interioritatea cu ra-ționalitatea, s-a îndepărtat de centrul subiectiv al vieții considerând, în ultimă analiză, că tot ce este real e rațional. Chiar la începuturile *Jurnalului* său se găsesc afirmații după care a fi subiectiv înseamnă în primul rând a fi pasionat în cel mai înalt grad. Religia trebuie consi-

¹⁰ *Ibidem*, p. 49.

derată nu în limitele rațiunii, nici în limitele rațiunii practice Kantiene, ci pe baza pasiunii. Iată cum ajunge Kierkegaard să afirme că filosofia trebuie să înceteze în viitor de a mai fi „un sistem de concepte“ pentru a deveni „un sistem de trăiri“, un mod al existenței caracterizat prin desperare și suferință. El crede, ca și Fr. Nietzsche, că din viața omului modern, supraîncărcată de raționalism, eudemonism și hedonism, a dispărut originalitatea, autenticitatea, sentimentul adâncimii și seriozității. Cultura modernă s-a dezvoltat mai ales pe latura cantitativă, făcând din existență o problemă de logică și nu de viață, de trăire. Disparând tot mai mult pasiunea și sentimentul dramatic al vieții, prin dominarea contemplației raționale, gândurile oamenilor au devenit „firave și șubrede ca o țesătură de dantelă“. Dar criza culturii moderne, și mai ales a secolului său, a fost determinată și de pierderea simțului religiozității și prin aceasta a capacității de compasiune tragică. Epoca modernă, spune Kierkegaard, nu mai gândește generalul, „în energia pasiunii“, așa cum au trăit ideile lor cei vechi, modernii trec totul prin filtrul gândirii științifice, știința a devenit pentru ei un fel de dogmă.



SENSUL FENOMENOLOGIEI LA MARTIN HEIDEGGER

VASILE PĂDUREAN

ABSTRACT. — *The Sense of Phenomenology at Martin Heidegger.* The present study tries to reveal the sense of phenomenology within its relation to the issue of the sense of being, first by conceiving the phenomenological method, then by underlying the ontological dimension of phenomenology and, finally, by referring to being as phenomenality.

Întreaga filosofie heideggeriană este străbătută de două mari teme: — *reactualizarea vechii întrebări a gândirii grecești referitoare la ființă și fenomenologia ca modalitate de gândire.* Un element de o mare vechime și un altul de o profundă noutate. Dacă problema reluării întrebării referitoare la ființă sub forma „sensului ființei“ este mai ușor de conceput într-o schemă a tradiției filosofice, mai dificil pare a fi în cazul fenomenologiei. A vedea în ce măsură fenomenologia și problema ființei se întâlnesc este o încercare care ne poate duce spre înțelegerea filosofiei heideggeriene.

Dacă Husserl va prezenta mereu fenomenologia ca pe ceva radical nou, Heidegger va încerca motivarea sa în istoria gândirii filosofice; „Totuși, încă de la primele începuturi s-a relevat deja o trăsătură remarcabilă: filosofia este în căutarea luminării ființei prin intermediul unei meditații asupra gândirii fiindului (Paramenide). Dezvăluirea Ideilor se orientează la Platon asupra *monologului (Logos)* sufletului cu el însuși. Categoriile aristotelice rezultă din luarea în vedere a cunoașterii predicative a *rațiunii*. Descartes fundamentează în mod expres filosofia primă *pe res cogitans*. La Kant, problema transcendentă se mișcă în câmpul *conștiinței*. Această versiune a privirii ce se întoarce de la fiind spre conștiință este fortuită sau cerută în ultimă instanță de specificitatea a ceea ce, cu numele de ființă este constant cercetat drept câmpul problemelor filosofiei? A pune în lumină, în principiul său necesitatea întoarcerii la conștiință, a determina într-un mod radical și expres drumul și procedeele acestei întoarceri, a delimitat în mod principal și a explora în mod sistematic câmpul subiectivității pure, așa cum se deschide el în favoarea acestei întoarceri — iată ce înseamnă termenul de fenomenologie“¹.

Fenomenologia se naște și evoluează pe un plan al istoriei gândirii în care ea vine să readucă planul lăuntric al filosofiei spre tema fundamentală. „Întoarcerea la conștiință“, „drumul și procedeele acestei întoarceri“, precum și „a explora în mod sistematic câmpul subiectivității pure“ constituie principiile fundamentale ale fenomenologiei.

¹ Martin Heidegger, *Seconde version de l'article Phenomenologie*, în vol. *Cahier de L'Herne*, pp. 55—56.

Vom încerca să surprindem sensul autentic al fenomenologiei la Heidegger astfel: în prima parte ne vom referi la înțelesul fenomenologiei ca metodă. În a doua parte vom aborda dimensiunea ontologică a fenomenologiei. Iar în partea a treia vom vorbi despre înțelegerea ființei ca fenomenalitate.

I. Ce semnifică termenul de fenomenologie? Și care sunt înțelesurile sale la prima vedere?

Chiar din primele pagini ale lucrării *Sein und Zeit* autorul afirmă că metoda sa de cercetare este fenomenologia. Pentru a lămuri structura ei internă, el recurge la explicarea, compararea și interpretarea noțiunilor de fenomen, apariție, logos. Metoda ne apare ca fiind „modul de tratare” a unei probleme. „Expresia fenomenologie desemnează în mod primar o noțiune metodologică. Ea nu caracterizează ce-*ul* conținător-obiectual (das sachhaltige Was) al obiectelor cercetării filosofice, ci numai *Cum*-ul (das Wie), adică metoda acesteia”². Chiar din acest moment de început Heidegger subliniază raportul esențial dintre metodă și filosofie, metoda fiind cu atât mai autentică, cu cât este mai adecvată unei științe teoretice. „Cu cât noțiunea metodologică acționează mai autentic și cu cât determină mai cuprinzător spațiul principal al unei științe, cu cât mai original este contopită cu obiectul însuși, cu atât este mai îndepărtată de ceea ce noi numim manipulare tehnică, ce există de asemenea și în disciplinele teoretice”³. Din aceste considerații rezultă că între fenomenologie și filosofie nu este o relație întâmplătoare ci una esențială, iar structura metodei este concepută ca decurgând din natura filosofiei. Încercarea de definire a termenului de fenomen prin metoda hermeneutic-etimologică dezvăluie legătura intrinsecă, intim structurală a fenomenologiei cu problema fundamentală a filosofiei — problema sensului ființei. „Este de reținut din această semnificația expresiei fenomen: cel-ce-se-arată-pe-sine-în-sine-însuși (Sich-an-ihm-selbst-zeigende), relevantul, φαίνόμενα «Fenomene» sunt toate acelea care stau în ză sat pot fi aduse în lumină, ceea ce grecii numeau uneori simplu cu τὰ ὄντα (ființarea)”⁴.

Excursul hermeneutic asupra originilor noțiunii de fenomen presupune, pentru o cât mai adevărată limpezire, clasificarea raporturilor între noțiunile care intră în mișcări tangențiale și de suprapunere în această problemă; aparență (Schein), apariție (Erscheinung), fenomen (Phänomen). „Noi dăm în mod terminologic noțiunii de fenomen semnificația pozitivă și originară de φαίνόμενον și deosebim fenomenul de aparență (Schein), care este o modificare privată a fenomenului. Dar ceea ce exprimă ambii termeni nu are nimic de a face cu ceea ce în general se numește apariție (Erscheinung) sau chiar apariție vidă (bloße Erscheinung)”⁵. Tesătura interrelațională dintre aceste cuvinte apărută în primul moment al ochilor este necesară și descăleată pentru a putea descifra rădăcina luminoasă din care crește

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1977, p. 27.

³ *Ibidem*, p. 27.

⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁵ *Ibidem*, p. 29.

conceptul de fenomen. Astfel, Heidegger compară cele trei noțiuni în asemănarea lor, apoi le identifică pe fiecare în parte, iar apoi demarcă porțiunile și caracteristicile comune pentru a ajunge în final la radiografia interioară a conceptului aflat în discuție. „Chiar dacă apariția nu este și nu va fi niciodată o arătare-de-sine în sensul de fenomen, totuși apariția este posibilă numai pe fundamentul unei arătări-de-sine a ceva... . Apariția este anunțarea-de-sine prin care acel ceva se arată”⁶.

Odată identificat ce înseamnă „apariția”, sunt prezentate înțelesurile pe care aceasta le comportă. „Expresia apariție poate avea ea singură un înțeles dublu: întâi apariție în sensul anunțării-de-sine ca ne-arătare-de-sine și apoi anunțătorul însuși (das Meldende) — care în arătarea-sa de-sine arată ceva ce-nu-se-arată. Și, în sfârșit, apariția poate fi luată ca termen pentru sensul autentic de fenomen, ca arătare-de-sine”⁷. Comparând cei trei termeni Heidegger ajunge la următoarea concluzie explicativă: „Fenomen cel ce-se-arată-pe-sine-în-sine-însuși (das Sich-an-ihn-selbst-zeigen) semnifică modalitatea deosebită de survenire a ceva. Apariția presupune dimpotrivă prezența unei relații de referință, înființarea însăși, astfel încât cel la care ne referim (anunțătorul) poate să-și îndeplinească funcția sa posibilă numai dacă se arată în sine însuși, și atunci este fenomenul... . Varietatea fenomenelor care sunt denumite cu titlu de fenomen, aparență, apariție vidă se lasă descifrată numai dacă noțiunea de fenomen este înțeleasă de la început: cel ce-se-arată-în-sine-însuși”⁸. Astfel avem atât structura originară, cât și cea originală a noțiunii de fenomen, precum și „variantele” mascate ale sale care îi stau în preajmă. Odată purificat, sensul originar al noțiunii de fenomen, de variantele sale mascate este pus în lumină și determinat în continuare prin raportarea sa la noțiunea de λόγος ca un pas preliminar în vederea descifrării sensului în care fenomenologia se poate prezenta într-adevăr ca (drept) știința despre fenomen.

Logos înseamnă în semnificația sa de bază, vorbire (Rede), numai că autorul ne precizează imediat că aceasta nu poate fi înțeleasă până când „se va determina semnificația vorbirii”. „Ca vorbire λόγος înseamnă tot atât cât δηλοῦν a face vizibil pe acela despre care este „vorba” în vorbire”. Această primă determinare a conceptului de logos apare încă la Aristotel. Λόγος lasă ceva să se vadă (φαίνεσθαι) adică ceva despre care e vorba pentru vorbitor (medium), respectiv pentru con-vorbitor”⁹. Un tablou complex al conceptului de logos luat de Heidegger ca premisă în lămurirea metodei fenomenologice este următorul: „Deoarece ființa λόγος-ului constă în firescul a-lăsa-să-se-vadă ceva, în posibilitatea percepției ființării, λόγος poate avea semnificația de rațiune. Iarăși pentru că λόγος nu va fi folosit doar cu semnificația de λέγειν, ci în aceeași măsură în cea de λεγόμενον, cel ce a arătat ca atare și datorită faptului că acesta nu este altceva decât ὑποκείμενον, care stă deja ca fundament

⁶ Ibidem, p. 29.

⁷ Ibidem, p. 30.

⁸ Ibidem, p. 31.

⁹ Ibidem, p. 32.

¹⁰ Ibidem, p. 32.

drept prezență pentru orice ajunge în abordarea și dezbateră vorbirii Λόγος în calitate de λεγόμενον înseamnă la origine ratio. Și pentru că λόγος în calitate de λεγόμενον, poate însemna și cel luat prin vorbire drept ceva-care a devenit vizibil în relația sa de atracție cu alt ceva-în caracterul relației sale de atracție, și în sfârșit λογος păstrează semnificația de relație (Beziehung) și raport (Verhältnis)¹¹. Expunerea celor două noțiuni logos și fenomen în spațiul filosofiei și limbii grecești (de altfel pentru Heidegger tot ceea ce este de gândit începe prin a fi gândit în grecește) face să iasă în lumină relația interioară dintr-e cei doi termeni. „Expresia fenomenologie se poate formula în grecește astfel: λέγειν τὰ φαινόμενα; însă λέγειν înseamnă ἀποφαίνεσθαι. Atunci fenomenologia este: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: ceea ce se arată să apară înafară de sine însuși, așa cum se arată înafară de sine însuși”¹². De aici se poate extrage clar sensul formal al fenomenologiei precum și sensul maximei sub care este așezat el de către Heidegger: „Zu den Sachen selbst”.

Spre deosebire de Husserl, pentru care fenomenologia este o Ver-wissenschaft legată de ideea de știință ca parte pregătitoare, fiind un fundament absolut, pentru o știință absolută, Heidegger vizează prin fenomenologie o metodă care se confundă cu însăși filosofia.

Încă din punctul de plecare, are loc diferențierea celor două fenomenologii; Husserl pleacă de la intuiție, considerată ca intuiție a „obiectului”, iar Heidegger pleacă de la „comprehensiune”. Spre deosebire de Husserl, la Heidegger, în fața „a ceea ce se arată” „descrierea” nu este una de natură obiectivă, ea fiind ghidată în acest scenariu de prezența continuă a „comprehensiunii”.

Corespondent planului husserlian în care se află Ego-ul transcenden-tal, la Heidegger se află Dasein-ul. Dacă pentru Ego-ul transcen-dental realizarea și constituirea sa are loc în portativul eidetic-ului, Dasein-ul se constituie în viața facticială. Această viață facticială are loc în lume, și apare în opera lui Heidegger ca „faptul-de-a-fi-în lume” (das In-der-Welt-Sein). A fi în lume presupune înscrierea în planul istoric, ceea ce înseamnă că planul desfășurării metafizicii Dasein-ului prin metoda fenomenologică este cel istoric. Ori, la Husserl lucrurile stau diferit; prin „Epoche” se suspendă planul istoric, facticial, având loc o deturnare în planul formal al Ego-ului transcenden-tal. Chiar dacă pentru ambii gânditori fenomenologia este o știință de origine, o știință cu tendință radicală, drumul care duce spre origine este diferit. Călea pe care pornim pentru a ajunge la origine potrivit lui Heidegger, este drumul ce se află în viața facticială, viața în istoricitatea sa. A gândi fenomenologic înseamnă a gândi în preajma vieții, însoțind-o pe aceasta într-o tensionantă geometrie, legând doi poli, pentru Heidegger de nedespărțit; prezența în viața facticială precum și gândirea prezentă asupra acestui fapt. Dimpotrivă, în ceea ce-l privește pe Husserl, reducția fenomenologică este interpretată ca o întoarcere la o conștiință consti-

¹¹ *Ibidem*, p. 34.

¹² *Ibidem*, p. 34.

tuantă „unde trebuie dat la o parte demersul care însoțește viața, și are loc suspendarea în reducere”¹³.

Realizarea reducăției fenomenologice are loc pe două căi diferite atât prin ținta lor, cât și prin modalitatea de transgresare a fiindului: „Pentru Husserl, reducăția fenomenologică, pe care a elaborat-o pentru prima oară complet și expres în *Ideii directoare pentru o fenomenologie pură și o filosofie fenomenologică* (1913), este metoda reînțoarcerii privirii fenomenologice de la atitudinea naturală a omului viu, afundat în lumea lucrurilor și persoanelor, la viața conștiinței transcendente și a trăirii sale noetico-noemantice, în care obiectele se constituie ca și cor-elări ale conștiinței. Pentru noi, reducăția fenomenologică înseamnă înțoar-cerea (Rückführung) privirii fenomenologice pornind de la sesizarea, ca întotdeauna determinată, a fiindului până la înțelegerea ființei (de schițat pe modelul descoperirii sale Unverborgenheit) acestui fiind”¹⁴.

Dacă în cazul lui Husserl reducăția conduce la „teza lumii”, dim-potrivă, în cazul lui Heidegger, ea se îndreaptă spre fenomen ca spre dezvăluirea unui fiind și înțelegerea acestui fiind în orizontul ființei sale.

II. O dată realizată precizarea și lămurirea în ea însăși a fenome-nologiei, rămâne a începe demersul pentru înțelegerea raportului cu obiectul ei, precum și a caracteristicilor și a erorilor ce apar în pro-cesul desfășurării ei ca atare. În ceea ce privește raportul fenome-nologiei cu obiectul său, aceasta nu-și răsfrânge nici denumirea și nici caracteristicile asupra „obiectului”, ci reprezentând (cuvântul fenome-nologie) doar o lămurire asupra felului (das Wie) și a modului de tra-tare a obiectului, care este acel ceva dezbătut de știință.

Denumirea de „fenomenologie descriptivă” are semnificația în fap-tul că se extrage din „caracterul de obiect (Sacheit) a celui care trebuie descris, altfel spus, trebuie adus la modul de survenire al fenomenelor înspre fermitatea științifică”¹⁵. Fenomenul, în sens autentic spre deose-bire de înțelesul său vulgar, „în primul rând și de cele mai multe ori nu se arată, rămânând ascuns — dar în același timp se află într-o legătură esențială cu cel ce se arată, „căruia îi constituie sensul și țemeiul”. Însă ceea ce într-un sens propriu rămâne ascuns, sau recade în acoperire sau se arată doar astfel, nu este cutare sau cutare fiin-țare, ci, cum am arătat în observațiile de până acum, este ființa fiin-țării”¹⁶. Sensul ultim și fundamental al conceptului de fenomen din perspectiva acestui paragraf este clar cel de „ființă a ființării”. Cu această determinație am ajuns în momentul în care ne apare clar, ea obiect al științei fenomenologiei, tematizarea tradițională a filosofiei. „Fenomenologia este modalitatea de acces la acel ceva, și modalitatea demonstrată de determinare al celui ceva care trebuie să devină o temă a ontologiei.

¹³ Otto Pöggeler, *La pensée de Heidegger*, 1967, p. 95.

¹⁴ Martin Heidegger, G.A. XXIV, *Die Grundprobleme der Phäno-menologie*, p. 29.

¹⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1977, p. 34.

¹⁶ *Ibidem*, p. 35.

Ontologia este posibilă doar ca fenomenologie. Noțiunea fenomenologică de fenomen vizează drept arătând de sine (Sichzigende) ființa ființării, sensul său, modificările și derivatele sale¹⁷. Precizările asupra ontologiei pe care o vizează fenomenologia duc la diferențierea de înțelesul obișnuit al termenului și readuc în discuție o distincție care se originează într-o interpretare a lui Husserl. Este vorba de „necesitatea unei ontologii fundamentale, care are ca temă o ființare ontologic-ontic deosebită, Dasein-ul, astfel încât ea se situează înaintea problemei cardinale, întrebarea despre sensul ființei în general.

În ceea ce-l privește pe Husserl aproape toate referirile sale la ontologie sunt delimitări ale fenomenologiei față de aceasta. „Căci în sine și noi vom spune despre faptul că ontologia nu este fenomenologie”¹⁸. Față de această afirmație, poziția lui Heidegger este radical diferită. „Nu există o ontologie alături de o fenomenologie, ci dimpotrivă, ontologia, ca știință riguroasă nu este altceva decât fenomenologie”¹⁹.

Articulația fenomenologiei cu ontologia se fundamentează adânc în gândirea heideggeriană fiind nu numai o depășire a filosofiei husserliene, ci reintâlnirea cu marile teme ale filosofiei, căci pentru Heidegger chiar *Cercetări Logice* ale lui Husserl nu se desprind de aceste teme: „ceea ce este pentru fenomenologia actuală conștiinței manifestarea însăși a fenomenului, fusese gândit încă în antichitate de Aristotel și întreaga gândire și ființă greacă drept (Aletheia) ca ceea ce se arată printr-o autodezvăluire, în tuda sărăciei (Entbergung) ei. Ceea ce au considerat cercetările fenomenologice drept non fundament al gândirii, s-a dovedit a fi fundamentalul gândirii grecești, dacă nu chiar o filosofie”²⁰.

-qi Fenomenologia Dasein-ului are rolul de a surprinde căile de acces la ființa ființării, să determine diferitele caracteristice semnificației ființei în totalitatea ei de revelare a ființei Dasein-ului. În ceea ce privește ontologia Dasein-ului, aceasta schițează liniile de structurare ale sale, sesizează dimensiunea posibilităților sale de înțelegere a ontologicului și onticului și de asemenea, desfășoară modalități de interpretare specifice lui. „λόγος-ul fenomenologiei Dasein-ului are caracterul de ἐμφερές prin care înțelege și ființei ce aparține Dasein-ului i se aduce la cunoștință sensul autentic al ființei și structurile fundamentale ale propriei ființe”²¹.

Fenomenologia Dasein-ului este hermeneutică, ceea ce înseamnă că sarcina hermeneuticii este de a asigura explicitarea ființei, care este constitutivă Dasein-ului în preeminența sa, și de a-și dezvălui articulația sensului ființei.

„Ontologia fundamentală” este o teorie transcendențială a proiectivității ontologice precedând ontologiile materiale precum și pe cea formală. Această ontologie declanșează și face posibilă întrebarea privitoare la

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ E. d. Husserl, *Idean III in Husserliana V*, p. 129.

¹⁹ Martin Heidegger, G.A., XX, p. 98.

²⁰ Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie in Zur Sache des Denkens*, 1969, p. 87.

sensul ființei în general. Când Heidegger spune „ontologie fundamentală” și vorbește despre „sensul ființei”, se înscrie în tradiția conceptuală de ființă, dar în același timp el depășește îngrădirea tradiției. Astfel „ființa ființării”, care este punctul central al discursului heideggerian despre ființă, resuscită tocmai ceea ce filosofia tradițională a răstăcit prin aceea că a considerat această problemă ca fiind soluționată. Abordarea tradițională are un caracter istoric și formal limitat. Heidegger vorbește mereu de o filosofie radicală — radicalizatoare, în așa fel încât aceasta să fie în măsură să pună tocmai problema unei ontologii care a uitat de ființă. Când Heidegger interoghează fiindul o face în *orizontul ființei*. Sensul fiindului se naște doar din raportarea sa la ființă. Caracterul absolut al demersului ontologic depășește vechea conceptualizare, reproșându-i acesteia că-i lipsește „sintaxa” pentru a trece de la comunicarea ființei povestind despre ea, la o înțelegere care să sesizeze „ființarea în ființa sa”. Demersul „radicalizant” al lui Heidegger se va aplica în căutarea originii ființei și în domeniul verbal, unde se va încerca o depășire a vechii conceptualizări, demers determinat de forța radicală a interogației ontologice. Obiectul filosofiei desemnat de Heidegger este întrebarea universală privitoare la sensul ființei. Spre deosebire de filosofia de până la el, ființa și structura ființei, nu se constituie conform dihotomiei esenția — existența; — nu numai atât, dar ea transcende puterea de construire a existenței non-obiectuale și surprinde chiar condițiile care o fac posibilă. De asemenea, ideea de facticitate, opoziția dintre faptul de a fi într-una anumite fel (*Sein*) și faptul de a fi pur și simplu s-a demonstrat a nu fi originală.

Analitica *Dasein*-ului este punctul de plecare, și se află într-un orizont preformator al ființei, dar *Dasein*-ul dobândește un statut de sine stătător în drumul parcurs de ființă. „Ființa, ca temă fundamentală a filosofiei, nu este o specie a ființării, și totuși privește orice ființare. „Universalitatea” sa trebuie căutată la un nivel superior. Ființa și structura ființei se află dincolo de orice ființare și de orice posibilă determinare ontică a unei ființări. Ființa este transcendentul pur și simplu. Transcendența ființei, care este proprie *Dasein*-ului este una de excepție, în măsura în care în ea se află posibilitatea și necesitatea celei mai radicale individualizări. Orice investigare a ființei ca *transcendens* este cuprinsă transcendentă²².”

Dacă sesizăm detașarea sa de înțelegerea clasic-conceptuală (formală) și non-istorică a ființei, actualitatea demersului heideggerian pare a fi îndreptățită. Și în acest context rolul fenomenologiei este fundamental, ea radicalizându-se în conceptul de *Dasein*. În cadrul reflecției transcendente este cuprinsă și conștiința istorică, tocmai în vederea transcenderii istorismului. Noua desfășurare a temei fundamentale a filosofiei se poate realiza (la Heidegger) numai pe planul fenomenologiei. „Filosofia este ontologie fenomenologică universală pornind de la hermeneutica *Dasein*-ului care, fiind o analitică a existenței, a fixat

²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1977, p. 57.

²² *Ibidem*, p. 38.

capătul firului conducător al oricărei problematice filosofice în locul de unde această problemă izvorăște și asupra căreia ea se răsfrânge²³. Fenomenologia Dasein-ului nu este una a unui eu empiric ci a Dasein-ului care este structurat-hermeneutic, ceea ce înseamnă că ea este o fenomenologie universală. Sarcina fundamentală a Dasein-ului este înțelegerea ființei și explicitatea sensului, ceea ce înseamnă că fenomenologia Dasein-ului este în posibilitatea de a surprinde sensul autentic al ființei. Surprinderea sensului autentic este posibilă doar printr-o reorientare consecventă asupra ființei ființării, în mod ontologic asupra ființei subiectului.

III. „Întoarcerea de la fiind la conștiință“ nu înseamnă abandonarea fiindului ci privirea fiindului în orizontul ființei sale. Fiindul este conceput ca fenomen. În acest caz cum se aplică fenomenologia la ființă?

Revenind la privirea fenomenologică, știm că privirii i se arată în primul rând (doar) fiindul. „Căci, întâi și întâi noi experimentăm fiindul; cât despre ființă, noi nu o cunoaștem prima dată, decât după aceea sau poate pur și simplu niciodată“²⁴.

În ordinea logică a experienței interioare, fiindul se identifică cu fenomenul. Dezvăluirea ca evidență permanentă este dată doar fiindului. Doar fiindul este cel care este mereu aici și acum, mereu prezent. În cazul acesta cum are loc accesul la ființă și ce loc ocupă fiindul în acest demers? Căutarea ființei fiindului va trebui să se îndrepte în direcția de „deschidere a ființei sale“. Acest lucru nu se poate realiza înafara înțelegerii — ființa unui fiind îmi este deschisă doar în momentul în care eu o înțeleg. Trebuie să precizăm că deschiderea fiindului este ulterioară descoperirii fiindului și diferită față de aceasta.

Ființa nu este vizibilă și totuși singurul acces la ea este prin intermediul fiindului care este prezent. Nu putem despărți întrutotul fiindul de ființă; între cele două este o legătură esențială. „Ființa trebuie să se citească pornind de la suprafața fiindului, altfel spus, ceea ce pune interpretarea fenomenologică în atenția intenției sale este ființa“²⁵. Pentru a citi în fenomen este necesar mai înainte a-l transcende. Nu putem rămâne în fenomen și în același timp să-l înțelegem. Este vorba de o „lecură fenomenologică“ ceea ce înseamnă că privirea fenomenologică nu abordează fiindul în apariția directă a sa, ci în orizontul ființei sale. Ceea ce așază fiindul în orizontul ființei sale este interpretarea. Heidegger numește „tendința fenomenologică — a lumina și a înțelege ființa ca atare“ sau (și) „interpretarea fiindului în direcția ființei sale“²⁶.

Dacă urmărim configurarea geometrică a celor două cupluri — fenomen/fenomenalitate și fiind/ființă, putem încerca să facem o apropiere între fenomenalitate și ființă. „Noi întrevedem de acum înainte că redefinirea metodei fenomenologice este pentru Heidegger totuna

²³ *Ibidem*, p. 26.

²⁴ Martin Heidegger, G.A. XXIV, p. 461.

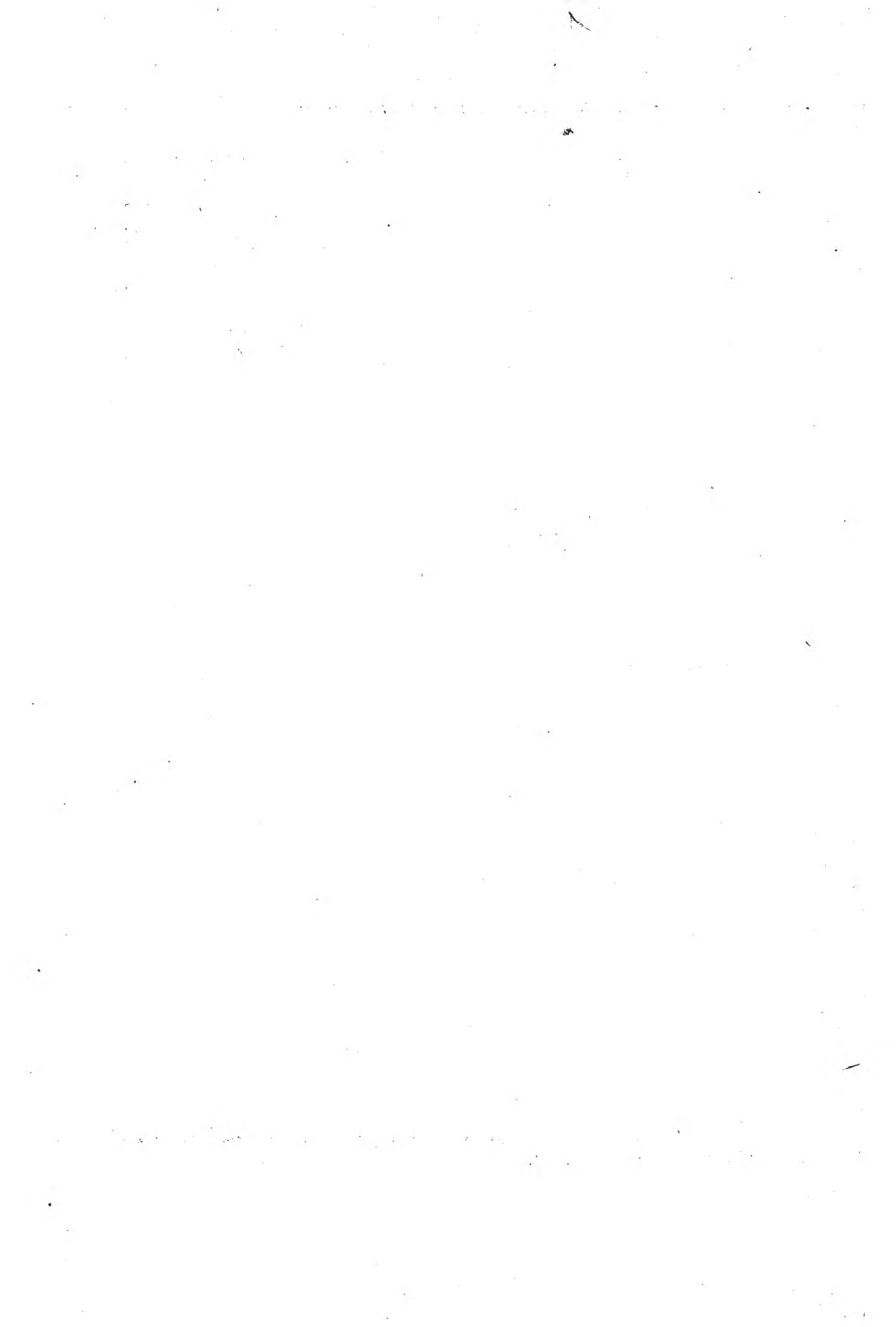
²⁵ Martin Heidegger, G.A. XX, p. 423.

²⁶ *Ibidem*, p. 201 și 403.

cu instituirea problemei asupra fiindului — ce anunță identificarea fenomenului cu fiindul și realizează ascensiunea la ființă ca fenomenalitate²⁷. Transgresarea fiindului pentru a realiza înțelegerea sa este echivalentă cu interogația îndreptată spre fundament, spre început. Îndreptându-ne spre începutul unui fiind, noi ne îndreptăm spre fiindul însuși, o dată realizată această transcendere putem să privim fiindul în ființa sa. Fiindul în ființa sa din această poziție ne apare ca fiind fenomenalitatea.

Este un efort al gândirii de a transgresa fiindul (transgresarea în care fiindul nu este uitat) iar funcția acestei transgresări este doar aceea de a face fiindul prezent în vederea ființei sale.

²⁷ Jean-Luc Marion, *L'étant et le phénomène*, în vol. *Phénoménologie et Métaphysique*, Paris, 1984, p. 191.



NAE IONESCU, STUDENT ȘI DOCTOR ÎN FILOSOFIE AL UNIVERSITĂȚII „LUDWIG-MAXIMILIAN“ DIN MÜNCHEN

STELIAN MANDEȘUȚ

ZUSAMMENFASSUNG. Nae Ionescu, Studierende und Doktor-Phil., an der Münchener Universität. Die vorliegende Arbeit wird im Rahmen einem „DAAD“-Stipendium ermöglicht sein. Wertvolle Hinweise in dieser Richtung erhielten wir vom Prof. Dr. Horst Giesel und Prof. Dr. Gerhard Grimm, wofür wir Ihnen auch auf diesem Wege danken. Die jetzt veröffentlichte „Matrikelbücher“, „Rigorosakten“ und Briefe bringt einige bisher unbekannte Ansichten bezüglich des Lebens und Wirkens des jungen Philosophie Studierenden und Doktoranden in der Zeitspanne des ersten Weltkrieges und danach. Der Verfasser untersucht zu analysieren neue Angaben aus das Archiv der „Ludwig-Maximilians-Universität“ zu München über den erwähnten Philosophen die wichtig sind für seinen Studienjahre (1912–1918), Behufs Erlangung des Doktorgrades, inklusive die Inauguraldissertation mit dem Titel „Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik“ und auch für die entwickelten Beziehungen zu den derzeitige Professoren, nämlich Baumker und Bissing vom den Philosophischen Fakultät der Münchener Universität.

Organizarea riguroasă a sistemului învățământului superior în Germania debutului de secol XX, tradiția existenței unor veritabile „școli“ de veridică cercetare în variate domenii, dezvoltarea științei și culturii de natură umanistă și tehnică au influențat decisiv motivația și apetența spre perfecționare și specializare a tineretului studios din centrul și sud-estul continentului într-un răstimp de numai câteva decenii.

În contextul evoluției fenomenului de modernizare și, implicit, de europenizare a învățământului universitar românesc, „modelul“ german a reprezentat, în conveniența celui francez și austriac, atât din punct de vedere organizatoric cât și metodologic, un alt punct de referință la acțiunea programată a strădaniei de cunoaștere științifică a intelectualității autohtone, în formarea și informarea sa pe multiple planuri. Un posibil proces de sincronizare, manifestat în atare condiții, presupunea „sine die“ influența dovedită a lumii universitare străine asupra modelării unui tip de intelectual aparte, îndeosebi în sfera științelor umaniste. Paleta extinsă de preocupări oferită de structura învățământului superior german, însăși ideea continuării studiilor într-un alt mediu electiv, cu rezultantă într-un dat normal al suprapunerii de direcții și de concepții spirituale, cu un corolar binevenit al perfecționării profesionale prin varianta doctoratului, au existat în mentalitatea vremii, impuse fiind la momentul respectiv ca variante firești ale realizării cir-

culației umane și a ideilor vehiculate. Oricum, în ultimă instanță, semne de întrebare se pot ridica în legătură cu tendința de „fenomen“ ori de „modă“, în genul de a se pleca, determinat ori întâmplător, în străinătate, „purtat de val“, mai ales în situația în care, deseori se manifesta lipsa unei ținte clare, precise, concrete în orientarea profesională, fapt explicat simplist ca element contaminant al spiritului timpului în cauză. Chiar dacă dependența ori independența materială și faptică a studentului „peregrin“ se afla în relație cu opțiunea definitivă a unui „profesor-mentor“, din interior ori exterior, sau cu bursa ori sprijinul financiar, neapărat necesar supraviețuirii câțiva ani în șir într-un mare centru universitar european.

Unui atare context introductiv i se cadrează datele inedite depistate și cercetate cu privire la anii de studiu și de doctorat ai filosofului Nae Ionescu la Universitatea din capitala Bavariei în anii celui dintâi război mondial. Demersul nostru informativ și interpretativ este bazat pe analiza fondului de arhivă al „Almei Mater Monacensis“, îngăduind defrișarea și selectarea unui însemnat material documentar cu privire la studenții români din Transilvania, și nu numai, în intervalul dintre anii 1881—1918.

Mulți dintre exegeții vieții și activității subiectului central al prezentei restituiri¹ au relevat câteva din coordonatele fazei sale de debut: epoca studenției la București, anii universitari la München, truda depusă la definitivarea tezei de doctorat, obținerea titlului științific după avataruri în timp, perioada impunerii treptate și definitive a specialistului în peisajul științei filosofice românești interbelice.

Cercetarea critică a mărturiilor documentare păstrate pentru intervalul menționat, ilustrate de matricolele universitare și de dosarul personal de doctorat de la Facultatea de Filosofie a Universității „Ludwig-Maximilian“ din capitala Bavariei, ne obligă la anumite intervenții de necesară amendare corectivă față de câteva momente parcimonios cunoscute din literatura biografică edită. Astfel, din cuprinsul „Curriculum-vitae“ desprindem faptul că după efectuarea studiilor elementare și liceale în orașul natal, studentul Nae Ionescu a urmat cursurile Facultății de Litere și Filosofie a Universității din București, absolvite în toamna anului 1912 cu o teză de licență intitulată „Despre problema metodei în Etica lui Spinoza“. Regretatul savant-matematician Octav Onicescu în „Memoriile“² publicate cu ani în urmă face referiri multiple la „tânărul filosof și unic prieten“, care audia cursurile de „Psihologie“ predate de C. Rădulescu-Motru, seminarul de „Enciclopedia filosofiei“, condus de P. P. Negulescu, fără să neglijeze lecțiile profe-

* Für vielfältige Hilfestellungen danke ich Frau Sekretörin Hedwig Spin von Archiv de Münchener Universität noch einmal sehr.

¹ L. Predescu, *Enciclopedia Cugetarea*, București, 1940, p. 432; *Istoria filosofiei moderne*, V, București, 1941, p. 244 *Nae Ionescu. 1890—1940. Treizeci de ani de la moarte*, Freiburg, Paris, 1970; A. Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1975, p. 1095—1096; N. Carandino, *De la o zi la alta. Memorii*, București, 1979, p. 72; O. Onicescu, *Memorii*, I—II, București, 1982, 1984; M. Vulcanescu, *Nae Ionescu, așa cum l-am cunoscut*, București, 1992.

² O. Onicescu, *Memorii*, I, București, 1982, p. 99, 101, 109, 110.

sorului T. Lalescu, vădind așadar serioase preocupări în privința descifrării sensului relației dintre filosofie și matematică. Relatarea autobiografică, semnată „manu propria” de Nae Ionescu și amintită mai sus, indică în continuare drept ani de studii în Germania, cei petrecuți la Göttingen și München în intervalul dintre 1913—1916. Cațonați în acest punct de plecare, înclinăm să credem că profesorul C. Rădulescu-Motru a fost factorul elementar ce a sorgimentat trimiterea absolventului Nae Ionescu la specializare și doctorat în lume germană, tocmai la München, unde dascălul actual universitar studiasse cândva, vreme de numai un semestru (1890—1891) în periplul său finalizat prin doctoratul susținut cu brio la Leipzig în anul 1893. Dar de ce capitala Bavariei să fi fost desemnată pe seama învățacelui? Câteva argumente probatorii până la ivirea altor ipoteze de lucru bazate pe o documentare inedită: afinități personale ale profesorului menționat, un sistem de legislație universitară mai facil în comparație cu alte centre similare, renumele corpului de dascăli ai Facultății de Filosofie de aici și a institutelor de cercetare în profilul respectiv, apropierea în spațiu și timp de țară și de alți colegi-studenți la München, ajutorul material de 1000 lei-aur, acordat dezinteresat de către P. P. Negulescu.

O primă contradicție constatată de noi apare în legătură cu începutul studiilor universitare în străinătate, mai precis în vara anului 1912, când Nicolae Ionescu apare înscris în registrele matricole. Inadvertența semnalată acum vizează tocmai debutul cursurilor la München înainte de obținerea diplomei de licență în filosofie de la București! Fapt care anula orice posibilitate de înscriere în altă parte iar regulamentul de funcționare a Universității „Ludwig-Maximilian” din capitala Bavariei stipula precis acest inconvenient pomenit. Opiniem pentru următoarea soluție, anume că Nae Ionescu s-a înscris, în situația dată, drept student „extraordinar”, cu îngăduința de a audia un anumit număr de cursuri, contra taxe, desigur, până la clarificarea stării actelor sale de la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității bucureștene. Întrebarea rostită persistă cu privire la graba actului înmatriculării în timp, fără să existe certitudini care să motiveze un atare demers neașteptat și de neînțeles!

O altă lacună aflată din cercetarea evidențelor matricole este următoarea, respectiv demonstrarea înscrierii studentului Nae Ionescu la cursuri pe durata totală de numai 6 semestre (1912, 1912/13, 1913, 1913/14, 1914, 1916) în loc de globalul estimat legal la 8, adică patru ani de studii, obligatorii pentru admiterea la examenele preliminare dobândirii titlului științific de doctor în filosofie. Suntem convinși că între anii 1914—1916, dar mai ales după intrarea României în război de partea Antantei, studentul Nae Ionescu, alături de alți tineri studioși români aflați pe teritoriul Germaniei au trebuit să suporte vexațiuni diferite pricinuite de război: un posibil stagiu militar în țară, urmat la reîntorcerea la München, de internarea în lagăr³ pe o durată de timp

³ N. Carandino, *op. cit.*, p. 72; O. Onicescu, *op. cit.*, p. 253; M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 23, 123.

nedeterminată, chiar dacă în „Autobiografia” citată se menționează un răgaz curios de funcționare în București, în calitate de profesor de limba și literatura italiană (sic!) la un liceu nenominalizat, precum și activitatea în cadrul unei edituri müncheneze în vara anului 1917.

Revenind cu analiza la perioada studiilor universitare, se pot distinge două faze în devenirea sa profesională: a) primele trei semestre, cu un candidat specializat în arheologie și audind cursuri de profil, cu precumpănirea acordată celor de istoria artei și științei trecutului foarte îndepărtat (vezi Anexa A.); existența cursurilor de filosofie și de psihologie se explica prin faptul că regulamentul intern de funcționare al facultății stipula necesitatea frecventării acestora tocmai datorită caracterului învățământului profesat în cadrul instituției respective, fapt relevant și obligatoriu și pentru alți colegi români de aici și acum, dintre care facem referire la Nicolae Bănescu și Victor Slăvescu; b) ultimele trei semestre, inaugurate prin cel petrecut la Göttingen, — inexplicabil pentru moment, poate școala filosofică deosebită, cu reprezentanți de frunte în persoana fenomenologului Husserl să fi captat atenția studentului Nae Ionescu. —, cu specializarea strictă filosofie, fapt evidențiat de rubricatura cursurilor, unde apar cele ce ulterior vor constitui materia pentru examenele orale și scrise de doctorat, respectiv, pedagogia, statistica etc., și nume ca Baerumker, Becher, Rehm și alții. Un calcul estimativ efectuat în baza cifrelor incluse ca plătite fiind drept taxă de audiere a cursurilor și a seminariilor pentru intervalul în cauză (1912—1916), indică cifra de 215,21 mărci achitate, sumă notabilă pentru bugetul financiar limitat al studentului Nae Ionescu, nebeneficiar de bursă și trăind din expediente pentru a se întreține și a asigura subzistența necesară familiei sale, îndeosebi în anii primului război mondial.

„Curriculum vitae” redactat de către doctorandul Nae Ionescu conține date de prim interes în legătură cu activitatea științifică desfășurată și materializată prin studii de filosofie și estetică publicate în răstimpul dat: „Despre teoria localizării”, „Considerații actuale privind Iliada lui Homer”, „H. Poincaré”, „Despre literatura celei de-a patra dimensiuni” portrete: Ernst Mach și Oswald Külpe, ca și două „schițe psiho-sociologice” despre cultura germană și relația ei de mare putere. Toate aceste contribuții în plan spiritual au indrituit opțiunea filosofului Nae Ionescu pentru obținerea doctoratului, chiar dacă, conform legislației universitare, anumite condiții de studiu nu erau îndeplinite. Supoziționăm că în contextul războiului, să se fi primit derogări speciale în acest sens pe seama categoriei de studenți implicați, într-un fel ori altul, în mersul evenimentelor militare.

Cert este faptul că dosarul de doctorat întocmit în iulie 1916, denotă prin piesele incluse, imaginea evidentă a stadiului de manifestare a unei atari probe de realizare științifică: 1) solicitarea admiterii la susținerea examenelor orale din filosofie (specialitatea principală) și pedagogie statistică (secundară), odată cu anexarea paletii de acte stipulate prin lege, adică diploma de absolvire a liceului, teza de doctorat

pregătită pentru tipar în iunie 1916⁴, licența în filosofie de la București, taxele plătite pentru examene și doctorat; 2) adresele înaintate succesiv către decanatul Facultății, prin care se motivează neprezentarea la probele cerute în vara anului 1916 și doleanța reprimirii acțiilor avansate până în toamna anului, odată cu sumele în cauză, reclamate datorită înrăutățirii situației generale, a stării financiare precare și a datoriilor materiale contractate.

Nu beneficiem de date concrete în acest sens pentru a putea înțelege sursa care a pricinuit deturnarea candidatului de pe făgașul normal. Credem că starea de război intervenită după august 1916, neputința doctorandului de a mai face ceva, internarea în lagărul de la Röcklin⁵, împreună cu familia, să fi condus la un atare deznodământ temporar.

Cum se poate motiva totuși stagiul de profesor liceal la București și cel de angajat al unei edituri din München în august 1917? Să fi constituit doar interludii de minimă durată în timp, îngăduite de autoritățile germane doar pentru ca tânărul ocrotitor de familie să poată așeză puțin material necesar existenței?

„Autobiografia” semnată de Nae Ionescu este precedată în ordonarea logică și logică, pe principii cronologice a dosarului de doctorat, de o adresă din 6 februarie 1919, în care petiționarul-doctorand își reia dezideratul cu privire la admiterea sa la „Examen rigorosum”, acțiune stopată cândva în luna iulie 1916. Autorul specifică materiile în cauză și anexează chitanța, în valoare de 300 mărci, ce atestă achitarea taxelor în vigoare, fapt care ne face să credem că N. Ionescu își reprimise în totalitate suma cerută în toamna anului 1916, ca să poată fi retrocedată creditorilor săi. Răspunsul decanatului, întocmit la câteva zile distanță în timp, certifică intenția aprobării participării doctorandului la examene și include, pentru prima dată, titlul exact al tezei, elaborată deja în vara anului 1916.

Nu avem în intenție a detalia cele două referate obligatorii în legătură cu teza de doctorat prezentată de Nae Ionescu. Documentele reproduse în anexele VIII și IX constituie, în fond, un act esențial și reprezentativ ce vizează imaginea de ansamblu a lucrării de logică matematică în viziunea autorului și a receptorilor-profesori-referenți.

Evoluția firească a derulării fazelor de doctorat a inclus proba examenelor din materiile principală și secundară, cu data de 3 aprilie 1919 și finalizate cu un rezultat excelent în ierarhia susținerilor de un asemenea gen. Adresa oficială a decanului Facultății de Filosofie înaintată Rectorului Universității din München cu privire la aprobarea titlului de doctor în filosofie pe seama candidatului Nicolae Ionescu în cadrul „promovării” festive, rămâne o dovadă peremptorie în acest sens, respectiv a terminării tuturor examenelor reclamate de lege și a iminenței obținerii calității științifice incriminate.

⁴ Vezi în: *Izvoare de filosofie*, II, București, 1944, p. 4 (introducere).

⁵ N. Carandino, *op. cit.*, p. 72; O. Onănescu, *op. cit.*, p. 151, 263; vol. II, București, 1984, p. 282; M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 23, 122.

Cele două epistole așternute în timp de către Nae Ionescu către forurile de resort ale facultății absolvite în capitala Bavariei, includ alte elemente esențiale și probatorii în explicarea cauzelor ce au contribuit în ani la ivirea ipotezei absenței doctoratului său în filosofie. Reîntors în țară, cândva pe parcursul anului 1919, după avaturile descrise pe pământ german, Nae Ionescu apare într-o dublă ipostază: a) de profesor de germană și de filosofie la liceul militar de la Mănăstirea Dealu, și, b) de asistent la catedra de psihologie, logică și teoria cunoașterii (C. Rădulescu-Motru), cu lecția de deschidere, sugestiv numită „Funcția epistemologică a iubirii”.⁶

În acest context declarat, este mai mult ca sigur faptul că prima sa scrisoare datează din primăvara-vara anului 1921, când emitentul solicită atestatul Universității müncheneze cu privire la doctoratul efectuat și la actele necesare pregătirii concursului de docență la București. Datele cuprinse în rândurile scrise rămân edificatoare prin explicațiile oferite, care vin să întărească starea de lucruri bănuită în legătură cu existența tezei de doctorat în exemplare dactilografiate, cu lipsa hârtiei de tipar la momentul respectiv, cu acceptul Facultății pentru scutirea de editură, care toate explică stadiul nepublicării, dar și existența diplomei latine în original, anume aprobarea decanatului cu o valabilitate de trei ani. Următorul mesaj în timp așternut de către Nae Ionescu vine să confirme întrutotul eforturile depuse de funcționarul ministerial întru obținerea oficială a certificării diplomei și implicit a titlului de doctor în filosofie al Universității din capitala Bavariei.⁷

Setul de dovezi este încheiat de misivele din anul 1931 ce atestă atât tergiversarea chestiunii în timp dar și aplanarea definitivă a disputei suspicioase ce planase ani în șir asupra perfecționării la doctorat a filosofului Nae Ionescu la facultatea de profil a Universității din München.

În finalul restituirii documentare prezente, mărturisim gândul că strădania de a descifra aspecte inedite din viața și activitatea filosofului Nae Ionescu în epoca sa de început a trudei științifice, într-un dublu demers, informațional și interpretativ, încearcă să contribuie la sporirea setului de mărturii necesare creionării „in integrum” a persoanei și personalității unui reprezentant de seamă al școlii filosofice românești interbelice.

⁶ Vezi în: *Izvoare de filosofie*, I, București, 1942, p. 1—17; O. Onicescu, *op. cit.*, I, p. 191, 253; *op. cit.*, II, p. 8, 14; M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 48, 161.

⁷ *Universitatea din București*, 1915/16—1923/24, București, 1924, p. 86, X. *Jahresverzeichnis der an den deutschen Universitäten erschienen Schriften*, XXXVIII, 1922, Berlin, 1924, p. 782; O. Păduraru, *Bibliographie. Contribution à l'histoire des relations culturelles entre les pays de langue allemande et la Roumanie. I. Bibliographie systematique des thèses et des écrits académiques*. În: *Buletinul Politehnicii din București*, XIV 1943, nr. 3—4, p. 306; L. Resch, L. Buzas, *Verzeichnis der Doktoren und Dissertationen der Universität-Ludwig-Maximilians-München*, 1472—1970, Vol. XII, Philosophische Fakultät, 1750—1950, München, 1977, p. 224.

ANEXA A

Verzeichnis der Studierenden

Studiensemester	Name	Studium	Geburtsort	Heimat	Wohnung
Sommersemester 1912	Ionescu Nikolaus	Archäologie	Bukarest	Rumänien	Nordenstrasse 20/1
Wintersemester 1912/13	Ionescu Nikolaus	Archäologie	Bukarest	Rumänien	Kurfürstenstr. 61/2
Sommersemester 1913	Ionescu Nikolaus	Archäologie	Bukarest	Rumänien	Schraudolphstr. 16/2
Wintersemester 1913/14*	Ionescu Nicolae	Philosophie	Braila	Rumänien	Hainholzweg 38
Sommersemester 1914	Ionescu Nikolae	Philosophie	Braila	Rumänien	Schellingstr. 37/2
Sommersemester 1916	Ionescu Nikolaus	Philosophie	Braila	Rumänien	Schellingstr. 41/1

In: Amtliches Verzeichnis des Personals der Lehrer, Beamten und Studierenden an der königlich bayerischen Ludwig-Maximilians Universität zu München, 1912, p. 102; 1913, p. 105, 107; 1914, p. 110, 1916, p. 118; *Amtliches Verzeichnis des Personals- und der Studierenden der königl. Georg-August-Universität zu Göttingen, 1913, p. 60.

Verzeichnis

der von Herrn Nicolaus Ionescu Kand. der philosophie geb. zu Bukarest (Rumänien) belegten Vorlesungen

Namen der Dozenten	Bezeichnung der Vorlesungen	Zahl der wöchentlichen Stunden	Einbezahlter Honorarbetrag inkl. Dienergeld, Prakt.-Beitrag und Inst.-Gebühr ⁸	Angabe der Honorarpflicht und Unterschrift des Kandidaten mit Wohnungsangabe
Dr. Burger	Nachzahlung für die Führungen durch die Alte Pinakothek		4,00	Nicolaus Ionescu Nordenstr. 20/1
F. Burger	Führungen durch die Alte Pinakothek	1 p.	5,00	Nicolaus \S. Ionescu
K. Voll	Geschichte d. niederländischen Malerei im 15. u. 16. Jahrh.	4 p.	18,00	Nordenstr. 20/1. " "
K. Voll	Führungen durch die Neue Pinakothek u. Schackgalerie	1 p.	5,00	" "

⁸ Satzungen für die Studierenden an den königlich bayerischen Universitäten, München, 1876, p. 33—34: capitolul V, articolul 60 despre taxe pentru pre legeri și seminarii, categorisite drept: publica, privata și privatissima; *Idem*, p. 38: articolul 80 stipulează plata a patru mărci per ora-prelegere pe săptămână.

ANEXA A

P. Wolters	Pompeji und seine Denkmäler	2 p.	9,00	" "
P. Wolters	Erklärung der Bildwerke in d.k. Glyptothek	2 p.	8,50	" "
P. Wolters	Archäologisches Seminar	1/26	1,00	" "
Dr. von Aster	Allgemeine Gesch. der Phil. ⁹	4 p.	16,00	" "
Dr. v. Aster	Geschichte d. Phil. im 19. Jahrh. (von Fichte bis zur Gegenwart)	4 priv.	62,50	Nicolaus Ionescu Kurfürstenstr. 61/2.
Prof. Wölfflin	Die abendländische Kunst im Zeitalter des Rubens und Rembrandt	4 priv.	8,00	" "
Prof. Wölfflin	Typen deutschen Städtebaues	1 publ.	16,50	" "
Prof. Wolters	Denkmäler d. homer. und vorhomer. Zeit	4 priv.	0,25	" "
Prof. Wolters	Kunstgeschichte der griechisch. Blütezeit	2 priv.	18,00	" "
Prof. Wolters	Archäologisches Seminar	1 1/2 publ.	1,00	" "
Prof. Lipps	Allgemeine Psychologie ¹⁰	5 p.	52,75	" "

In: Archiv de Ludwig-Maximilians-Universität München, *Signatur Belegbogen*: SS. 1912, Nr. 1192, 160; WS. 1912—1913, Nr. 642.

Verzeichnis

der von Herrn Nicolae S. Ionescu Kand. der archäologie geb. zu Bukarest belegten Vorlesungen

Prof. Dr. Bäumker	Einleitung in d. Philosophie	4	16,00	Nicolae S. Ionescu Kurfürstenstr. 61/2
Prof. Dr. Bäumker	Philosoph. Seminar ¹¹	1 1/2	16,00	

Nach Pgr. 18 Ziff. II. gestr. Rekt. Verf. v. 11.7. 1913.¹²

In: Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München, *Signatur Belegbogen*: WS. 1912—1913: Nr. 8483, SS. 1913: fără Număr

⁹ Nu am aflat la Biblioteca universitară „Lucian Blaga“ din Cluj, Anuarul tipărit al Universității din München pentru semestrul de vară 1913, astfel încât nu am putut confrunța veridicitatea formularului redat.

¹⁰ Ludwig-Maximilians-Universität München. *Verzeichnis der Vorlesungen. Winter-Halbjahr 1912—1913*, München, 1912, p. 43, 99 (Ernst von Aster), p. 56, 94 (Heinrich Wölfflin), p. 56, 95 (Paul Wolters), p. 43, 94 (Theodor Lipps).

¹¹ Nu figurează în Anuarul tipărit pentru semestrul respectiv. Cursul introductiv a fost predat de Alfred Brunzweig, Privatdozent. Vezi în: *Verzeichnis... op. cit.*, p. 43.

¹² Un paradox birocratic probabil: deși figurează în Anuarul tipărit pentru semestrul în cauză, Nae Ionescu nu apare cu prelegerile și seminariile la rubrica dată. Ipoteze: fie a fost înmatriculat fără permisiunea de a frecventa cursurile, fie n-a avut suma necesară a plăti taxele, fie a întârziat la înscrierea prelegerilor, fie a fost pedepsit pe un oarecare motiv, rămas necunoscut până astăzi. Materiile posibile pentru semestrul de vară 1913, vezi în *Verzeichnis... op. cit.*, München, 1913, p. 92—110.

Verzeichnis

der von Herrn Nicolae Ionescu Kand. phil. geb. zu Braila. Heimatstaat: Rumänien belegten Vorlesungen

Dr. v. Aster	Logik u. Erkenntnistheorie	4	16,00	Nicolae Ionescu Schellingstr. 37/2
Dr. Osw. Külpe	Geschichte d. neusten Philos. ¹³ seit Kant	4	16,00 32,00	
Dr. Jordan L.	Das romantische Drama in Frankreich	1	4,00	
			zurückerhalten N. Ionescu	
Dr. Rehm	Das höhere Schulwesen Deutschlands in Vergangenheit und Gegenwart	2	8,00	Nicolae Ionescu Schellingstr. 41/1.
Dr. Baeumker	Die Philosophie Kants (Kant u. Kritizism. d. Gegenwart)	2	8,00	Nicolae Ionescu
Dr. Baeumker	Uebungen des philosophischen Seminars	2	—	Schel. ngstr. 41/1.
Dr. Jordan	Das romantische Drama im Franckreich	2	8,00	
Dr. G. Ritt. v. Mayr	Statistik / Theoretische-u. Bevölkerungs- statistik/	4	16,00	
Dr. Pfänder	Logik und Erkenntnislehre ¹⁴	4	16,00 48,00	

In: Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München, *Signatur Belegbogen*: SS. 1914: Nr. 1818; SS. 1916: Nr. 2340; Nr. 2510; Nr. 17.

¹³ Nu am găsit la Biblioteca universitară clujeană Anuarul tipărit pentru semestrul de vară 1914 și nu am putut trece la verificarea datelor.

¹⁴ Verzeichnis... op. cit., Sommer-Halbjahr 1916, p. 35, 38 (Leo Jordan), p. 32 (Clemens Baeumker), p.38 (Leo Jordan), p. 10 (Georg von Mayr), p. 37 (Alexander Pfänder).

ANEXA B

I. An das hohe Dekanat der philosophischen Fakultät. Erste Sektion¹⁵

Muenchen, 4. VII. 16.

Auf Grund der Beilagen, bitte ich um Zulassung mündlichen Doktorprüfung. Als Hauptfach wird gewählt Philosophie; als Nebenfächer Pädagogik und Statistik. [cu creionul:] Rehm, v. Mayr, Ergebenst Nicolae Ionescu, Schellingstr. 41. I. Beilagen: Reifezeugnis, Druckfertige Dissertation, Lizenz Diplom und Kollegienbücher, Quittung über Bezahl des Promotionsgebühr¹⁶.

II. An das hohe Dekanat der philosophischen Fakultät.
I. Sektion der Universität Muenchen

Muenchen, 7. VII. 16.

Da ich im Sommersemester 1916¹⁷ nicht mehr zum Doktorat gelangen konnte, so richte ich an das hohe Dekanat die ergebenste Bitte, dass ich bis zu Beginn des Wintersemester 1916—17¹⁸ die eingereichten Papiere zurück bekomme, und die Rückzahlung der einbezahlten Prüfungsgebühren erfolgen darf.

Dem hohen Dekanat ergebenst Nicolae Ionescu, Schellingstrasse, 41. I. [stampilă:] Philos. Fak. I. Sektion der Universität München. 10.8. 1916, Nr. 289; [notă anexă în creion:] Erh. 10.8.16., auf 1. Fac. Sitz. verwieten 10.8.

III. An das hohe Dekanat der philosophischen Fakultät.
I. Sektion

Der ergebenst Unterfertigte gestattet sich die Wiederholung seiner Bitte um Herausgabe des zum Zwecke des Doktorates einbezahlten Geldes. Die Veränderung der Lage macht mir wohl die Erwerbung des Doktorgrades unmöglich. Meine finanzielle Lage ist sehr schlimm und ich benötige dringend das Geld zur Tilgung von Schulden. Soll es an mich nicht ausbezahlt werden können, so bitte ich dasselbe an meine Creditoren auszubezahlen 100 M. an Herrn Dr. Alfons Scheuble, Muenchen, Holzstr. 53, IV., und 200 M. an Frau Margarethe Hartung, Pensioninhaberin, Muenchen, Schellingstrasse 41. I.

Den hohen Dekanat ergebenst Nicolae Ionescu, Schellingstrasse, 41. I. [stampilă:] Philos. Fak. I. Sektion der Universität München. Nr. 302.

IV. An das hohe Dekanat der philosophischen Fakultät.
I. Sektion, Muenchen

Muenchen, 6. 2. 19.

Betrifft: Zulassung zur Promotion

Auf Grund seiner bisherigen Studien erlaubt sich Unterzeichneter, an hohes Dekanat, um seine möglichst baldige Zulassung zum Examen rigorosum ergebenst zu bitten; und gestattet sich im übrigen das hohe Dekanat auf seine diesbezügliche Eingabe vom Juli 1916¹⁹ zu verweisen. Hauptfach: Philosophie. Nebenfächer: Pädagogik und Statistik.

Hochachtungsvollst, Nicolae Ionescu, Georgenstrasse Nr. 30.

¹⁵ *Geschäftsordnung* für die philosophische Facultät der kgl. Ludwig-Maximilians-Universität-München, München, 1878, p. 3: articolul 3 stipulează compartimentele secției umaniste a facultății: filosofie, filologie și istorie.

¹⁶ *Idem*, articolul 13, p. 6—7 cu privire la totalitatea actelor necesare; *Idem*, articolele 16 și 19, p. 9, 10 în legătură cu durata examenului oral.

¹⁷ *Satzungen*... *op. cit.*, p. 6: capitolul I, articolul 2 despre durata semestrului de vară (15 aprilie — 15 august) și toamnă-iarnă (2 noiembrie — 15 martie).

¹⁸ Vezi nota anterioară.

¹⁹ Vezi Anexa nr. I.

V. Quittung über 300²⁰ mark welche Herr stud. phil. Nicolae Ionescu als Promotionsgebühren heute einbezahlt hat. München, den 7 Februar 1919 Dittmar

VI. Lebenslauf

Geboren am 4/16 Juni 1890 zu Braila (Rumänien) als Sohn eines höheren Beamten, absolvierte Nicolae Ionescu 1900 die Elementarschule in seiner Geburtsstadt und bezog in demselben Jahre das Staatsgymnasium „Bălcescu“²¹ daselbst. Herbst 1912²² legte er auf der Bukarester Universität, — wo er sich mathematischen, biologischen und philosophischen Studien abgegeben²³ —, seine Lizenzprüfung der Philosophie, mit einer Dissertation: Zur Methodenfrage der Ethik Spinoza's und setzte dann (1913—1916) seine philosophischen Studien in Göttingen²⁴ und Muenchen fort, nach dem er eine Zeitlang als Oberlehrer für italienische Literatur und Sprache in einem Bukarester Staatsgymnasium fungierte. Inzwischen wurde er verschiedentlich auch schriftstellerisch tätig und verfasste, bzw. veröffentlichte als solcher, in rumänischer Sprache, manche aesthetische u. philosophische Aufsätze. (Darunter: Zur Lokalisationstheorie, Zeitgemässe Betrachtungen über Homer's Ilias, H. Poincaré, zur Literatur der vierten Dimension, Ernst Mach, Osw. Külpe, u.a; ebenso zwei psychosoziologische Skizzen über deutsche Kultur- und Machtverhältnisse.) Seit August 1917 ist er beschäftigt in einer Muenchner Verlagsredaktion. Als Mensch und als Studiosus fühlt er sich dem hiesigen Dozenten, Herrn Geh. — Hofrat Prof. Dr. Baeumker zu besonderem, ergebenst — herzlichem Dank verpflichtet.

VII. Von der Philosophischen Fakultät I. Sektion an die Herren Baeumker, Becher,²⁵ Rehm und die anderen Herrn Ordinarii²⁶

Betreff: Promotionsgesuch des Herrn Nicolae Ionescu in München, geb. in Braila

München, den 12 Februar 1919

Herr Nicolae Ionescu bewirbt sich um Zulassung zum Examen rigorosum²⁷ unter Vorlage der nötigen Zeugnisse und einer Dissertation: Die Logistik als Versuch einer Neuen Begründung der Mathematik.

²⁰ Vezi *Geschäftsordnung*... *op. cit.*, p. 7: articolul 7 consemna totalul sumei taxelor de doctorat în valoare de 260 mărci.

²¹ Gimnasiul „Nicolae Bălcescu“ din Brăila. *Anuar pe anii 1901/1902 — 1908/1909*, p. 5, 6, 7, 7, 9, 10, 14; *Anuarul pe anul 1905—1906* nu se găsește în fondurile de anuare școlare păstrate la Biblioteca universitară clujeană!

²² *Anuarul Universității din București pentru 1912—1913* lipsește din colecția anuarelor universitare de la instituția susamintită!

²³ Am păstrat textul german în original cu toate imperfecțiunile stilistico-gramaticale ale autorului.

²⁴ *Amtliches Verzeichnis des Personals und der Studierenden der königl. Georg-August-Universität zu Göttingen. Winter-Semester 1913—1914*, Göttingen, 1913, p. 60: Ionescu Nicolae, Brăila, România, Philosophie, Inscris în toamna anului 1913 cu numărul matricol 612. Nu cunoaștem prelegerile și cursurile audiate, vezi și în: *Verzeichnis der Vorlesungen auf der Georg-August-Universität zu Göttingen während des Winterhalbjahr 1913—1914*, Göttingen 1913, p. 13, 14: specialitatea filosofie, profesorii Husserl, Baumann și Maier; p. 25, 26: istorie; p. 26: istoria artei; p. 28: arheologie.

²⁵ Erich Becher, Ph. Dr., profesor de filosofie, vezi în: *Personalstand der „Ludwig-Maximilians-Universität-München. Winterhalbjahr 1918/1919*, München, 1918, p. 11.

²⁶ Vezi în *Geschäftsordnung*... *op. cit.*, p. 10: articolul 18 despre membrii comisiei lărgite de examinare a candidatului doctorand.

²⁷ *Idem*, p. 11: articolul 22.

Er bezeichnet Philosophie als Hauptfach, Pädagogik und Statistik als Nebenfächer. Ich ersuche Herrn GHrat Bäumker um das Votum informativum²⁸, die übrigen Herren Ordinarii um ihre eventuelle Meinungsäußerung²⁹.

Hochachtungsvoll Fr. W. Fherr von Bissing³⁰

VIII.

[Referate]

Die vorliegende Arbeit des Herrn Ionescu, die mir schon unmittelbar vordem Ausbruch des Krieges mit Rumänien vorlag³¹, — ich habe meiner Erinnerung nach damals in der Fakultät bereits kurz mündlich über dieselbe berichtet —, ist aus der persönlichen Auseinandersetzung des Verfassers mit der „Logistik“ hervorgegangen, jener von Peano, Whitehead, Russel, Couturat u. a.³² entwickelten Theorie, die als Gegenstück zu der auf Leibnizens *Characteristica universalis* zurückgehenden mathematisierenden Logik von Hamilton, Boole, Stanley Ievons, Schroeder usw.³³ und als ergänzende Vollendung derselben die reine Mathematik unter Ausscheidung jeder Begründung auf Anschauung ganz auf Logik zurückführen will, und die unter den Philosophen insbesondere bei den jüngeren Vertretern der Marburger Schule (die in ihrer Umbildung der Kantschen Lehre von Raum u. Zeit ähnliche Tendenzen verfolgt) Anklang gefunden hat.

In wohlgegliederter Weise entwickelt der Verfasser die erkenntnistheoretischen und logischen Grundlagen der Logistik, insbesondere den bei Russel so bedeutsamen, vom Mooreschen modernen Neuplatonismus ausgehenden Wahrheitsbegriff des jüngsten englischen „Neurealismus“ (man hat ihn von der Schweiz her kürzlich auch in Deutschland einführen wollen), sowie die „Implikationstheorie“ des Urteils und den logischen Kalkül in seiner durch diese Implikationstheorie bedingten Form, geht dann die Wege durch, auf denen die Logistik sowohl den Inhalt der reinen Mathematik (Ordnung, Zahl, u. die Voraussetzungen der projektiven, deskriptiven und metrischen Geometrie) als auch deren Form (Definition, Deduktion) ganz auf Logik zu reduzieren versucht, und baut über den in diesen Teilen gegebenen einzelnen kritischen Bemerkungen zum Schluss eine zusammenfassende kritische Auseinandersetzung auf, in der er zu zeigen sucht, dass die Logistik in Wahrheit weder dem besonderen Inhalt der Mathematik, noch deren Verflechtung mit der Realität gereiht werde.

Das Selbständige und Eigenartige der Arbeit besteht vor allem in einer Reihe von kritischen Einzelbemerkungen, die alle scharf durchdacht, gelegentlich zwar anfechtbar (wie zB. meines Erachtens bei der Besprechung der Verflechtung der Mathematik mit der Realität), aber durchweg beachtenswert sind. Die Kritik geht über das spezielle Problem hinaus auch auf allgemeine philosophische Fragen erkenntnistheoretischer und methodologischer Natur und strief auch mehrfach die Auseinandersetzung mit Kant.

Die Darstellung vermeidet alle Breite und befreit sich einer erfreulichen Präzision. Den Ausländer erkennt man manchmal in Konstruktionen und Wortwahl, — manches habe ich zu ändern gesucht, anderes wenigstens angemerkt —, im ganzen aber tritt eine für den Ausländer anerkennenswerte grammatischen und stilistische Gewandtheit im Gebrauche der deutschen Sprache hervor, in der der Verfasser seitdem sich übrigens noch weiter vervollkommen hat. Die Nachlässigkeiten der Maschinenschriftkopie, — besonders in der Interpunktion —, haben mir bei der Korrektur allerdings viele unnütze Arbeit gemacht.

²⁸ *Idem*, p. 5: articolul 9.

²⁹ *Idem*, p. 9: articolul 17 despre invitarea în principiu a tuturor profesiorilor cu rang ordinar în cadrul facultății de profil.

³⁰ Friedrich Wilhelm Freiherr von Bissing, profesor de egiptologie și istorie antică orientală, decan al Facultății de Filosofie, secția I-a, în *Personalstand*... op. cit., p. 4, 11.

³¹ Vezi anexele nr. I și II.

³² Vezi lista bibliografică a tezei de doctorat publicată în *Izvoare de filosofie*, II, 1944, p. 51, 52 (Literaturverzeichnis).

³³ Vezi nota anterioară.

Ich empfehle der Fakultät die Arbeit zur *Annahme* und beantrage die *Zulassung* des Verfassers zur mündlichen Prüfung.

München, 11 März 1919

Baeumker

Auch ich bin *fur Annahme* der Arbeit. Der Verfasser ist ein scharfsinniger und kenntnisreicher Mann. Seine Behandlung wird der schwierigen Material allerdings nicht überall gerecht. Ich bin mit der Tendenz der I. schen Kritik oft einverstanden, habe auch v'e'e eindringende Gedanken je anzuerkennen, muss aber andererseits betonen, dass der Verf. vielfach ganz schnell und leicht mit der komplizierten Problemen fertig wird. Dabei kommen manchmal scharfe, helbrichte Ergebnisse heraus. Mann kann z.B. nicht ohne weiteres Behauptung, Descartes habe ich „substantialistische Weltanschauung“ (Ich Aristoteles) bekämpft; der Logik des Aristoteles sei eine Konsequenz seiner substantialistischen Weltansicht (S. 6). So einfach began des Dinge nicht. Auch S.z.b.B. findet sich eine schiefe Bemerkung über der „aristotelisch-scholastische Traditionalismus“.

Der Verfasser hat eine Arbeit geliefert, die einen philosophischen Kopf verrät. Ich glaube, er könnte ein ausgezeichnetes Buch über das Thema schreiben, wenn er seine Gedanken überall im Sorgfalt und Gründlichkeit durchaus ausführen wird.

M. 20. III. 19.

Becher

Ph. Annahme: Berneker, Vossler, Weyman, Muncker, Rehm, Paul Wolters, Hommel, Kuhn, Marcks, Schick, Grauert, Walkhof Paul, Sandberger, Vollmer, Streitberg, v. Kraus,³⁴

IX

Protokoll

über das Examen rigorosum des Herrn Nicolae Ionescu abgehalten am Donnerstag den 3 April 1919 nachmittags 4 Uhr im Dekanats-Zimmer. Anwesend die Herrn Professoren: 1. Baeumker; 2. Becher; 3. von Mayr; 4. Fischer³⁵ und der unterzeichnete Dekan Fr. W. Frherr von Bissing. Nachdem die vorschriftsmässigen Einladungen ergangen waren, fand die Prüfung zur angegebenen Stunde statt. An derselben beteiligten sich für das Hauptfach Philosophie, Herr Professor Baeumker, Herr Professor Becher; für das Nebenfach Statistik, Herr Professor von Mayr; für das Nebenfach Paedagogik, Herr Professor A. Fischer. In der darauffolgenden Beratung erhielt der Kandidat folgende Noten: im Hauptfach Philosophie: II. Note. Statistik; I. Paedagogik: I. Als Gesamtergebnis wurde festgestellt: Note II.³⁶

³⁴ Erich Bernecker, Ph. Dr., profesor de filologie slavă, în *Personalstand...* op. cit., p. 11; Karl Vossler, Ph. Dr. profesor de filologie romanică, în *Idem*, p. 11; Carl Weyman, Ph. Dr., profesor de filologie creștină veche și clasică, în *Idem*, p. 10; Franz Munckner, Ph. Dr., profesor de istoria literaturii germane moderne, în *Idem*, p. 10; Fritz Hommel, Ph. Dr., profesor de limbi semitice, în *Idem*, p. 10; Ernst Kuhn, Ph. Dr., profesor de filologie veche, în *Idem*, p. 10; Erich Marks, Ph. Dr., profesor de istorie, în *Idem*, p. 10; Joseph Schick, Ph. Dr., profesor de filologie engleză, în *Idem*, p. 10; Hermann Grauert, Ph. Dr., profesor de istorie, în *Idem*, p. 10; Otto Walkhoff, Ph. Dr., profesor de stomatologie, în *Idem*, p. 20; Hermann Paul, Ph. Dr., profesor de filologie germană, în *Idem*, p. 10; Adolf Sandberger, Ph. Dr., profesor de istoria muzicii, în *Idem*, p. 23; Friedrich Vollmer, Ph. Dr., profesor de știința limbilor indogermanice, în *Idem*, p. 10; Wilhelm Streitberg, Ph. Dr., profesor de filologie clasică, în *Idem*, p. 11; Karl von Kraus, Ph. Dr., profesor de filologie germană, în *Idem*, p. 10.

³⁵ Aloys Fischer, Ph. Dr., profesor de filosofie, psihologie pedagogică, și didactică, în *Idem*, p. 12.

³⁶ Vezi în: *Geschäftsordnung...* op. cit., p. 109 articolul 20 cu privire la ierarhia aprecierilor: I = summa cum laude; II = magna cum laude; III = cum laude.

X Dekanat der k. philosophischen Fakultät. I. Sektion

An das k. Universitäts-Rektorat
Doktor-Promotion betreffend.

München, den 3 April 1919

Nachdem Herr Nicolae Ionescu geboren zu Braila (Rumänien) über die für Zulassung zur Doktor-Promotion erforderliche wissenschaftliche Vorbildung sowie über die vorgeschriebene Universitätsstudienzeit durch Zeugnisse sich ausgewiesen, eine von der philosophischen Fakultät I. Sektion approbierte Abhandlung: Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik in gehöriger Weise vorgelegt, endlich die Doktor-Prüfung mit der Note II. bestanden hat, so stellt der unterzeichnete Dekan an Seine Magnificenz den Herrn Rektor als Prokanzler der Universität das geziemende Ansuchen, die Erlaubnis zur Vornahme der Promotion erteilen zu wollen. Gehorsamst

Fr. W. Fherr von Bissing.
z. Z. Dekan der phil.
Fakultät. I. Sektion

Genehmigt. München, den 4. IV. 1919. Der derzeitige Rektor:
Baeumker³⁷

XI. An das hohe Dekanat der philosophischen Fakultät
I. Sektion. K. Ludwig-Maximilian Universität München.

Am 3.4.19³⁸ unterzog sich Unterzeichneter einer Doktor-Prüfung die er auch mit der Zensur „magna cum laude“ bestand. Eine Doktor-Diplom wurde ihm jedoch damals nicht ausgehändigt, nachdem infolge bekannter schwierigen Druckverhältnisse, die Inaugural-Dissertation nicht gedruckt werden konnte³⁹. Da das von dem damaligen Dekan, Herrn Prof. Dr. Fr. W. Freiherr von Bissing, unterzeichnete Zwischenzeugnis bloss eine Gültigkeit von drei Jahren nach dem allgemeinen Friedensschluss hat, erlaube ich mir dadurch höfl. anzufragen, ob zur Aushändigung der Doktor-Diplom die Einlieferung gedruckter Dissertations-Exemplare immer eine unausbleibliche Bedingung ist, oder ob infolge geänderter Verhältnisse das Einsenden einiger Maschinenschrift-Exemplare, — wie auf anderen deutschen Universitäten, ausreicht.

In Verneinenden Falle erlaube ich mir zu bitten um Einsendung einer Dissertation-Titel-Blatt-Muster sowie um genaue Angabe der Anzahl der Exemplare die anzuliefern sind.

Näheres über meine Person bzw. meine Doktor-Prüfung wäre gegebenenfalls bei den Herren Geh. Hofrat Prof. Dr. Cl. Baeumker (damaligen Rektor und auch Referent der Inaugural-Dissertation) und Prof. Dr. Freiherr v. Bissing (damals Dekan der phil. Fakultät. I. Sektion) denen Unterzeichneter auch persönlich bekannt ist, einzuholen.

Mit vorzüglichster Hochachtung, N. Ionescu, Studienrektor der Militär-Schule zu Manastirea Dealu b/ Targoviste, Rumänien.
[dată în creion:] 22. v. 21.

XII. An das hohe Dekanat der philosophischen Fakultät
I. Sektion, München

Mit der gestrigen Post erlaube ich mir Ihnen, im zwei Paketen, 5 Expl. meine Inauguraldissertation zu senden (d. i. 1. Original exemplar und 4 Maschinenschriftkopien) und ersuche Sie ergebenst meine Doktor-Diplom an die vorter stehende Adresse gutkommen zu lassen.

Zur gefl. Orientierung: Ich promovierte am 3. April 1919 mit einer Dissertation über „Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik“. Konnte infolge der erschwerten Druckverhältnisse dieselbe nicht mehr drucken lassen, und

³⁷ Clemens Baeumker, in: *Personalstand... op. cit.*, Winterhalbjahr 1918—1919, München, 1918, p. 3.

³⁸ Vezi anexele nr. IX și X.

³⁹ Vezi in: *Geschäftsordnung... op. cit.*, p. 7: articolul 13 stipula un număr obligatoriu de 80 exemplare tipărite din fiecare teză de doctorat.

erhielt in diesem Sommer⁴⁰ von dem hohen Dekanat die Erlaubnis meine Arbeit bloss in 5 Expl. u. zw. in Maschinschrift hinterzulegen.

Nachdem ich heute vielleicht zum letzten Male *ofiziell*⁴¹ mit den Muenchener Universität in Verbindung stehe, erlaube ich mir auch auf dieser Weise meine innigste Dankbarkeit gegenüber den Herzen Dozenten und der Universität selbst zum Ausdruck zu bringen, und in der Erwartung Ihrer gefl. Antwort zeichne ich mit vorzuglichster Hochachtung, Nicolae Ionescu, früher Studienrektor in Manastirea Dealu, z. Zt. Ministerialdirektor in Bukarest. Adreses : Nicolae Ionescu, Subadministratorul Casei Scoalelor, Str. Fantanei, Bukarest.

XIII. Romania

Universitatea din București
Facultatea de filosofie și litere
Nr. 6052 din 31 ianuarie 1931.

4. Feb. 1931

w. Magnifizienz,

Am 21 Ianuar D.J. hat uns Herr Nicolae Ionescu, geb. in Braila, ein vom Rektor der Münchener Universität Baeumker und vom Dekan der Philosophischen Fakultät von Bissing unterzeichnetes Doktordiplom eingereicht, das er angeblich den 3 April 1919 auf Grund der bestandenen Prüfung und der Inauguraldisertation „Die Logistik als versuch einer neuen Begründung der Mathematik“ erhalten soll.

Da das Diplom kein Datum tragt⁴², bitten wir w. Magnifizienz uns dieses Datum mitteilen zu wollen.

Hochachtungsvol

Dekan	Prof. D. Gusti ⁴³
Sekretar	M. Popescu

Herr w. Magnifizienz Rektor⁴⁴ der Münchener Universität
/notație pe margine:/ An die philosophische Fakultät I. Sektion mit dem Ersucheng um unmittelbare Erladigung. München, 7.2.31. Amts-Rektorat: Rehm .Promoviert 3.4.19.

XIV.

10. Febr. 1931

An das Sekretariat der Universität Bukarest zu Nr. 6052 v. 81. I. 31.

Ihre Anfrage an das Rektorat hinsichtlich der Promotion des Herrn Nicolae Ionescu wird dem Dekanat zur Erledigung überwiesen. Ich teile, mit dass Herr Ionescu am 3. April 1919 in der Philosophischen Fakultät, I. Sektion zum Dr. phil. promoviert worden

ist.

Dekan⁴⁵

/Archiv der Ludwig-Maximilians-Universität München. Signatur: O.II. 6 p

⁴⁰ Vezi probabilul raspuns la scrisoarea anterioara, respectiv anexa nr. XI.

⁴¹ Nu am aflat nici un fel de alta marturie scrisa în dosarul personal xeroxat din arhiva Facultatii de Filosofie a Universitatii din München.

⁴² După toate probabilitătile, diploma de doctorat a fost eliberată ulterior, respectiv în intervalul dintre anii 1921—1923!

⁴³ D. Gusti, decan din 1 martie 1929, reales în 9 martie 1931, vezi în: *Anuarul Universitatii din București*, 1930—1931, p. 4.

⁴⁴ Albert Rehm, Ph. Dr., profesor de pedagogie și didactică, în *Personal-stand... op. cit.*, 1930—1931, München 1931, p. 5.

⁴⁵ Heinrich Günter, Ph. Dr., n *Idem*, p. 6, fără a se specifica domeniul profesional!

In 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)
educaţia 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 Universitas Babeş-Bolyai* paraît dans les séries suivantes:

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

43 872

LEI 600