

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

1992

CLUJ-NAPOCA

REDACTOR ȘEF : Acad. prof. I. HAIĐUC

REDACTORI ȘEFI ADJUNȚI : Prof. A. MAGYARI, prof. A. MARGA, prof. I. A. RUS

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

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

2

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

SUMAR — CONTENTS — INHALT — SOMMARIO — TARTALOM

A. INFRANCA, I filosofi e l'identità culturale. Il caso di Gentile e di Heidegger ● Philosophers and Cultural Identity. The Case of Gentile and Heidegger . .	3
EGYED P., Bretter György öröksége ● The inheritance of György Bretter . .	13
M. DEAC, Interpretarea causală a mecanicii cuantice și filosofia fizicii a lui David Bohm ● The causal interpretation of quantum mechanics and Bohm's philo- sophy of physics	27
KOÓS Á., A társadalomtudományi kutatások eredményeinek elfogadtatási kritériu- mai ● Acceptance criteria for social researches' results	37
I. NARIȚA, Modelul matriceal al judecăților de relație ● The Matriceal Model of the Relational Judgements	51
D. E. RAȚIU, Hans-Georg Gadamer: modelul limbajului și ontologia operei de artă ● Hans-Georg Gadamer: The Model of Language and the Ontology of the Work of Art	59
V. MUSCĂ, Wilhelm Windelband și idealismul clasic german ● Wilhelm Windelband and the German Classical Idealism	77
Arhiva — Archives — Archiv — Archivio — Levéltár	
S. MÎNDRUȚ, D. D. Roșca, student la Universitatea din Viena ● D. D. Roșca, Studierende an der Wiener Universität.	93
Recenzii — Book Reviews — Buchbesprechungen — Recenzió- ne — Recenzió	
K. L. Pike, Talk, Thought, and Thing — the emic road toward conscious know- ledge (Ș. LEOCA)	103

I FILOSOFI E L'IDENTITÀ CULTURALE. IL CASO DI GENTILE E DI HEIDEGGER

ANTONINO INFRANCA

ABSTRACT. *Philosophers and Cultural Identity. The Case of Gentile and Heidegger.* The subject of this essay is the relation between philosophical thinking and cultural identity. This question is analysed in order to understand whether the latter define the former's organical elements and characteristics. Through a comparative analysis, the author hints to the typological peculiarities of M. Heidegger and G. Gentile: the organical relations of the northern German region as a condition for the productive philosophical solitude, while in the case of the Italian philosopher the isolated Sicilian island, with its closed system of castes and classes, close the way to the universality of national culture. Therefore the heideggerian cultural identity is a fundamental-existence question it leads to Existenz-categories, while in Gentile's case the starting point of his Weltanschauung will be the necessity of historical-political evolution. The essay doesn't consent to the analysis of the questions' political-ideological consequences.

In questo mio intervento si vuole tentare un'analisi degli elementi strutturali e caratterizzanti il rapporto tra il pensiero filosofico e l'identità culturale. Ho scelto di incentrare questa analisi nel confronto di due modi diversissimi tra loro di interpretare questo rapporto filosofia/identità culturale. Da un lato c'è il problematico giudizio di Gentile sulla cultura siciliana, e dall'altro l'assunzione della cultura sveva nella speculazione di Martin Heidegger. Non voglio entrare in analisi di segno politico-ideologico, che però rimangono possibili, ma cercare soltanto di comprendere il nesso, che si è creato in un certo momento di questo travagliatissimo secolo, tra storia e filosofia, tra gli avvenimenti storici e le risposte ideologiche a tali avvenimenti.

L'analisi deve partire da una questione: come può un filosofo giudicare la propria identità culturale? Ogni vera questione, però, deve esplicitarsi in altre questioni e in questo caso, evitando comunque di cadere in eccessi aporetici, è opportuno chiedersi cosa significhi „propria identità culturale” e quale sia il segno dell'attività del giudicare?

Nel caso di Gentile e Heidegger le rispettive identità culturali sono, per l'uno, quella siciliana e, per l'altro, quella sveva, culture regionali *I* particolari. Ma questa è soltanto la risposta ovvia e superficiale. In *edentità e differenza*, Heidegger ci fornisce argomenti per articolare una risposta più profonda: „ciò che il principio di identità, ..., asserisce, è esattamente ciò che l'intero pensiero europeo-occidentale *pensa*, e cioè che l'unità dell'identità forma un tratto fondamentale nell'essere dell'essente”¹. Si sa bene che quel „tratto” in tedesco suona Riss. Più avanti

¹ M. Heidegger, *Identità e differenza*, tr. it. U. M. Ugazio, in „Aut Aut”, nn. 187-188, gennaio-aprile 1982. Firenze, p. 6. Ho preferito questo testo di Heidegger rispetto ad altri, come ad esempio *Essere e tempo*, perché scritto nel 1957, cioè in un periodo

Heidegger ci offre un'altra definizione del suo concetto di identità: „Noi intendiamo l'identità come *Zusammengehörigkeit* [coappartenenza]”². Con il suo stile sempre più avvolgente ed esauritivo, fornisce un'ulteriore spiegazione: „Manifestamente l'uomo è qualcosa di essente. Come tale appartiene allo stesso modo della pietra, dell'albero, dell'aquila al tutto dell'essere. Appartenere significa qui ancora essere inserito nell'essere secondo un ordine”³. Se, quindi, l'uomo è un essente, che appartiene all'essere secondo un ordine, tutto ciò, che non riguarda quest'ordine, è imposto all'uomo. Infatti Heidegger parla di im-posizione della tecnica all'uomo⁴.

A questo punto si può tentare di comprendere cosa intendesse Heidegger per appartenenza all'essere. In un saggio del 1934, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz*, dai toni autobiografici ed elegiaci, Heidegger scrive: „L'appartenenza del mio lavoro alla Foresta Nera e agli uomini che vi vivono viene da un radicarsi [*Bodenständigkeit*] secolare, che nulla può sostituire nel territorio tedesco esvevo”⁵. Questa affermazione segue la descrizione, letterariamente affascinante, del lavoro dei contadini della Foresta Nera, e il paragone, avvertito intimamente da Heidegger, tra il lavoro agricolo e il lavoro filosofico o tra le forze della natura e la forza del pensiero⁶. Il riferimento immediato del pensiero di Heidegger è ad una terra e ad un popolo. Il filosofo si sente parte di un essere, di un mondo, di una vita dalla quotidianità scandita incessantemente nei secoli; è un tempo apparentemente eterno che si contrappone ad un mondo, quello della tecnica, dominato dalla frenesia del movimento⁷. Qui si tratta di identificare il pensiero filosofico con un essere, cioè di porlo in rapporto con un'identità, che è sostanzialmente culturale, in cui ogni differenza è svuotata di significato ed emerge di contro ad essa il fondamento, privo sí di differenze entro di sé, ma, come vedremo, differenziante.

abbastanza lontano da quello della sua adesione al nazismo e, quindi, in qualche modo un periodo di „ripensamento”, seppur di ripensamento si possa parlare nel caso di Heidegger. *Essere e tempo* è, invece, cronologicamente troppo vicino all'altro testo qui in esame e cioè *Warum bleiben wir in der Provinz* (1934).

² *Idem*, p. 7.

³ *Idem*, p. 9. E' opportuno osservare che l'„essere inserito nell'essere secondo un ordine” mi pare un esplicito richiamo al Denken nella sua forma tedesca, cioè al pensare secondo la costruzione logica della lingua tedesca, che assegna rigidamente ad ogni parte del discorso (*Logos*) il suo posto nella frase (*Satz*). Heidegger conferma anche nei particolari la sua totale appartenenza ad un Volk e ad una identità culturale.

⁴ Cfr. *Idem*, p. 14.

⁵ M. Heidegger, *Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz*, in *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, p. 10-11.

⁶ „Quando nella profonda notte d'inverno un violento temporale di neve scatena le sue raffiche attorno allo chalet, ricoprendo e dissimulando tutto, è allora il grande tempo della filosofia. E' allora che il suo problematizzarsi deve diventare semplice ed essenziale. L'elaborazione di qualsiasi pensiero non può essere che dura e acuta. Lo sforzo richiede la coniazione delle parole è simile alla resistenza degli abeti che si innalzano contro la tempesta” (*Idem*, p. 10).

⁷ „Il mondo cittadino corre il pericolo di divenire preda di una funesta eresia. Uno zelo importuno, molto rumoroso, molto attivo, e d'una raffinatezza eccessiva, sembra sovente curarsi del mondo del contadino e della sua maniera d'essere” (*Idem*, p. 12).

Proprio nel rapporto tra identità culturale e differenza, tra essere puro e chiuso in sé stesso ed essente hic et nunc, possiamo notare le prime diversità tra l'appartenenza di Heidegger al mondo svevo e il giudizio critico di Gentile sulla cultura siciliana. Senza volere affrontare tutti i temi del discorso gentiliano sulla cultura siciliana⁸, mi limito a ricordare che Gentile sosteneva che la cultura siciliana fosse estranea alla cultura nazionale sia per motivi geografici: „L'Isola era stata sempre sequestrata, a causa del mare e della scarsezza dei commerci, da ogni relazione col resto del mondo”; sia per motivi storici: „La Sicilia era stata la sola parte d'Italia a non risentire socialmente il contraccolpo della Rivoluzione francese”⁹. Inoltre Gentile sentì fortemente l'esigenza della costruzione di una cultura nazionale italiana, e a partire da ciò avvertiva nella cultura siciliana e, in generale, nelle culture regionali la presenza di un ostacolo all'affermarsi di tale spirito unitario. Quindi la solitudine geografica e l'atipicità storica, da un lato, e il particolarismo regionalistico, dall'altro, sono elementi negativi per Gentile.

Il carattere di estraneità alla propria cultura è vissuto da Gentile in forma personale, mentre Heidegger ha vissuto al contrario la sua appartenenza al mondo svevo. Soprattutto nelle corrispondenze del periodo giovanile non mancano gli accenni a questo senso di alterità di Gentile rispetto alla Sicilia e alla sua gente: „Le persone del paese mi vedono poco poiché io, avendo di loro poca stima, non mi curo affatto di giudizi, che per il mio abito solitario possono nascere o ripetersi da gente siffatta”¹⁰.

Ma oltre all'estraneità personale, collegata all'estraneità spirituale dal mondo della provincia siciliana, c'è anche un forte elemento di coscienza di classe avvertibile nella ricostruzione gentiliana. Ciò è ancor più evidente in uno scritto giovanile, pubblicato su un giornale di Castelvetro, e dal titolo indicativo „Il contadino siciliano e la demologia”, si sofferma sulle caratteristiche spirituali dei contadini siciliani, ma ne dichiara la differenza dal mondo dei borghesi, come lui, „parte perché vissuti in città, dove poco o nessun contatto si ha cogli uomini dei campi, o cresciuti con una generazione alla quale non è dato più di vedere spesso un esempio di quel vecchio contadino di cui come si dice, siva ogni di più perdendo lo stampo; parte perché incuriosi dei fatti della vita”¹¹. Secondo quanto afferma Heidegger, saremmo di fronte al punto di vista del cittadino che „va in mezzo al popolo”. I due filosofi ci appaiono adesso complementari per i loro approcci, ma diversi per le concezioni del mondo che vi stanno dietro. Il contadino di Heidegger è chiuso, silenzioso, quello di Gentile „è sempre allegro e improvvisatore di versi giocondo in mezzo al lavoro più duro; riverente verso ogni legge

⁸ Rimando piuttosto al mio *Giovanni Gentile e la cultura siciliana*, Roma, L'Ed, 1990.

⁹ G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, Firenze, Sansoni, 1985, p. 5.

¹⁰ G. Gentile, *Carteggio Gentile—Jaja*, lettera del 2 luglio 1894, Firenze, Sansoni, 1968, vol. II, pp. 2-3.

¹¹ G. Gentile, *Il contadino siciliano e la demologia*, in „*Ulios*”, del 8 settembre/1897, Castelvetro, pp. 144-145.

divina e civile, amante della famiglia e sollecito dell'avvenire; conservatore tenace di tutte le tradizioni, riconosce ogni sapienza negli ammaestramenti dei vecchi e governa tutta la sua vita a norma di proverbi e di parità¹². E' poi naturale che il mondo contadino sia visto dal giovane intellettuale, abituato ormai alla vita delle città, come un mondo conservatore. Su questo punto e su pochi altri, Heidegger e Gentile esprimono giudizi simili, ma in quanto si rifanno ad un tipo universale della cultura contadina.

Rimane nel giudizio gentiliano sulla cultura siciliana, comunque, l'immagine di un mondo arretrato e storicamente superato nei suoi valori morali. Gentile guarda oltre, è ormai approdato ad una concezione della storia italiana, che punta al superamento del passato nel presente¹³. La sua polemica è diretta soprattutto a chi si è opposto all'integrazione della cultura siciliana in quella italiana, quindi contro gli intellettuali e non soltanto contro una cultura.

Egli non era di origine contadina, anzi proveniva da una famiglia della borghesia provinciale, e per giunta da una regione, la Sicilia, dove la differenza di classe è avvertita come fortemente caratterizzante, perché le classi sociali vi sono differenziate nettamente le une dalle altre, anche se gli stili di vita e i valori morali si somigliano più di quanto si diffenzino. Dal punto di vista sociologico il mondo svevo è senza alcun dubbio più omogeneo di quello siciliano, in quanto è dominato dal senso della *Gemeinschaft*, anche se in generale la cultura tedesca nazionale ha trovato un forte ostacolo in quelle regionali, di origine tribale. In Heidegger si avvertono gli echi di queste strutture storico-culturali.

Non c'è alcun dubbio, però, che Gentile, una volta uscito dalla Sicilia, credeva di avere raggiunto un punto d'osservazione speciale, quello dell'universale, della cultura nazionale, dal quale riconsiderare il mondo al quale aveva appartenuto e a cui adesso si sentiva estraneo.

Dal punto di vista dell'estraneità dalla propria identità culturale e di solitudine, che Gentile avverte, è opportuno considerare quanto al contrario sostiene Heidegger proprio sulla solitudine: „I cittadini si stupiscono sovente del mio lungo e monotono isolamento nelle montagne tra i contadini. Tuttavia non è un isolamento, piuttosto la solitudine. Nelle grandi città l'uomo può in effetti essere facilmente più *isolato* che *altrove*. Ma egli non può mai essere solo. Perché la solitudine ha il potere assolutamente originale di non *isolarci*, ma al contrario di *gettare* l'esistenza intera nell'ampia prossimità dell'essenza di tutte le cose¹⁴.

¹² *Idem*, p. 145. Le ultime caratteristiche del contadino siciliano sono identiche in quello svevo, ma d'altronde sono tipiche della cultura contadina.

¹³ „La filosofia di Gentile rappresenta un momento alto di questo trapassare, una delle modulazioni più intense e significative attraverso cui il moderno accede alla sua fine” (Salvatore Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 21). Anche Del Noce ha insistito sul valore epocale della filosofia gentiliana: „Il giovanissimo Gentile, isolato e povero, sentiva già se stesso come chi dovesse adempiere a un'altissima missione, la continuazione di un Risorgimento rimasto incompiuto e ormai in crisi” (Augusto Del Noce, *Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 58).

¹⁴ M. Heidegger, *Schöpferische Landschaft*, cit., p. 11.

La solitudine è, quindi, apertura all'essere per Heidegger; per Gentile è chiusura, un insopportabile *essere soli* e incompresi, in definitiva un ostacolo. Non si potrebbe immaginare una differenza tanto grande tra due pensatori. E qui non si vuole né negare, né accenturare la differenza, semmai comprenderla.

Intanto è opportuna una considerazione: è da Heidegger che finora sono stati tratti i concetti fondamentali per comprendere il rapporto tra il filosofo e la propria identità culturale. Ma li abbiamo, comunque, ripresi da un saggio del 1957 e quindi, ben lontano da quello del 1933 e le date sono molto indicative. Infatti in Gentile la problematica del rapporto con la propria cultura d'origine si muove su un piano totalmente diverso: se Heidegger lo pone su un piano effettivamente ontologico d'appartenenza all'essere, Gentile invece lo pone su un piano storico e, quindi, temporalmente transeunte. Il filosofo italiano sostiene che la forma d'essere di una cultura assunta in determinate circostanze storiche non è elemento ontologico eterno e immodificabile nel tempo, anzi la sua prospettiva è sempre disposta all'accettazione di un superamento della cultura siciliana in nuove forme storiche.

Il giudizio critico di Gentile è, come si è detto, collegato al suo progetto del superamento di tutte le culture regionali in quella nazionale. L'estraneità della cultura siciliana è tale in funzione di questo progetto, cioè è estranea alla cultura italiana e, quindi, a quella europea.

In Heidegger, però, il piano di filosofia della storia non è assente secondo il giudizio di Victor Farias: „Nel valorizzare il lavoro dei contadini, Heidegger utilizza concetti condivisi da tutti i nazionalsocialisti, e inseriti anche nei loro programmi”; e più oltre: „Ciò che interessa è, però, rintracciare la peculiarità dell'apporto di Heidegger a queste idee. Esso risponde a una specifica preoccupazione: il progetto tedesco di collocare l'epicentro politico dello Stato a Nord-est. E poiché tale spostamento comporta la costituzione di centri di potere nelle grandi città (soprattutto a Berlino), Heidegger vi contrappone la necessità di individuare il fulcro dell'attività spirituale e politica. Alla burocratizzazione degli Stati tedeschi, sempre più egemonizzati da tendenze centralistiche e istituzionali, Heidegger replica con il movimento rivoluzionario delle patrie locali. La critica del mondo contadino e la concomitante esaltazione del mondo contadino celano, in realtà, un ben preciso progetto politico”¹⁵. Farias parla di progetto politico e non di filosofia della storia, ma quest'ultima è intrinseca alla resistenza heideggeriana alla burocratizzazione della cultura tedesca e alla ricollocazione di essa a Berlino, come ai tempi di Hegel. Va osservato che anche i filosofi possono avere un progetto politico di qualsiasi segno esso sia, ma è opportuno chiedersi come esso si concili con la loro filosofia. A partire da questa osservazione voglio precisare che non è nelle mie intenzioni in questa sede giudicare se Heidegger sia stato nazista o Gentile fascista. La mia intenzione è quella

¹⁵ V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, tr. it. P. Amari e M. Marchetti, Torino; Bollati Boringhieri, 1988, p. 187.

di comprendere i rispettivi riferimenti alle loro culture d'origine e preparare il terreno per tentare un giudizio sul ruolo che questo rapporto ha giocato nel più ampio complesso della loro filosofia.

Da quanto finora affermato si può già definire contraddittorio, o almeno dialetticamente contraddittorio, il rapporto heideggeriano alla cultura sveva. Infatti Heidegger, esaltando il lavoro dei contadini, svaluta il mondo della tecnica e della città, rintraccia un'identità che, però, pone differenze, anzi è tale soltanto nel porre le differenze. E' legittimo chiedersi cosa significhi, allora, *leghein* (unificare) o il *Logos*, cioè il pensiero universale, assoluto. Se è vero ciò che afferma Heidegger, allora, il suo pensiero — che in quanto parte di un *logos* è anche universale — appartiene totalmente al mondo dei contadini svevi, ma pone la questione della sua comunicabilità, che è anche un aspetto non secondario dell'universalità del pensiero. Il discorso heideggeriano dell'appartenenza all'essere è ancora valido, ma alla condizione di sottoporlo ad una revisione ermeneutica, cioè al privarlo della forma storica che ha assunto, per coglierne l'universale che vi è contenuto. Questa operazione ermeneutica finisce per evidenziare la duplicità del pensiero di Heidegger, universale nei suoi fondamenti, come ogni filosofia che abbia la pretesa di essere tale, ma escludente nella sua forma storica concreta. Pensiero elitario aristocratico, ma dell'aristocrazia dell'*etnos*¹⁶ e non dell'*ethos*.

Ma è anche il caso di chiedersi se il discorso universalistico sul fondamento non sia che il risvolto teoretico dell'apologia dell'appartenenza alla terra e al mondo dei contadini svevi. L'Heidegger del 1933 perseguiva il suo progetto politico, mentre l'Heidegger del 1957 era già stato ammaestrato dal fallimento storico e politico di quel progetto. La questione, allora, è verificare quanto *costretta* sia stata la riflessione del 1957 dal fallimento del 1945. La duplicità di Heidegger è problematica, non la sua militanza nazista. Infatti Heidegger, nonostante esprima il concetto dell'appartenenza all'essere nelle forme di una categoria, finisce per sostenere la propria appartenenza ad un essere, ad un mondo, una tradizione, una terra, in cui il lavoro dà luogo. La conseguenza di questa appartenenza è l'identificare la sua filosofia con un *hic et nunc* che è in fondo un ridurre la filosofia all'appartenenza ad un essere e non la riflessione dell'essere nell'essere. Le premesse del suo discorso sono mantenute fino ad una logica e conseguente conclusione.

Di contro a questo il giudizio di Gentile sulla cultura siciliana non assume il tono dell'esclusione. Finora lo si è riconosciuto come un discorso di *Kulturgeschichte*, di una ricostruzione storica delle forme culturali, è attenta però anche ai risvolti politici di queste forme storiche. Infatti Gentile polemizza in primo luogo con gli intellettuali siciliani dell'Ottocento: il suo *Il tramonto della cultura siciliana* è in sostanza una storia della cultura siciliana dell'Ottocento e dei suoi intellettuali alla vigilia e immediatamente dopo l'unificazione nazionale. In secondo luogo la sua polemica è diretta alla cultura positivista, particolaristica nelle sue conce-

¹⁶ Sul rapporto *etnos-Volk* in Heidegger rimando a Jean-Francois Lyotard, *Heidegger e gli 'ebrei'*, tr. it. G. Scibilia, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 108 e segg.

zioni e che trovò in Sicilia una patria d'elezione, grazie alla preparazione che là vi avevano svolto il materialismo e il sensismo francesi. In terzo luogo, la sua polemica è contro una cultura, soprattutto etnologica, che si chiude in una presunta superiorità. Mirabili sono le pagine gentiliane su Giuseppe Pitré, del quale si riconosce la capacità di restituire al lettore un'immagine viva del popolo siciliano, perché vivi sono i sentimenti che animano un popolo. Altrettanto mirabili, per la vis polemica, sono le pagine che Gentile dedica a Salomone Marino, accusandolo di una ricostruzione della cultura siciliana eccessivamente positivista, fotografica, che non rende al lettore la vitalità di quella cultura.

Da quanto detto si nota che Gentile tende a rintracciare i tratti fondamentali dello sviluppo della cultura siciliana durante l'Ottocento. Naturalmente il suo intento è innegabilmente ideologico e non evita anche qualche operazione di riduttivismo, a causa soprattutto dell'intenzione di Gentile, di cui si è già detto. Non c'è, quindi, esaltazione di valori, o dichiarazione di appartenenza ad un mondo, come invece si è mostrato in Heidegger.

Eppur il Gentile privato non esula da qualche presa di posizione, che rivela un rapporto più profondo con i valori fondamentali della sua cultura¹⁷. In una lettera del 1913 a Croce, che lo attaccava in un primo accenno di polemica, Gentile intima all'amico: „Solo Ti prego vivamente di lasciare da parte la Sicilia”¹⁸; ancora in età giovanile, durante una delle frequenti diatribe concorsuali universitarie, scriveva a Jaja di sentirsi accusare di essere mafioso solo perché siciliano e di sentirsene profondamente offeso¹⁹. Dunque Gentile negava dal lato del giudizio filosofico il rapporto con la sua cultura d'origine, ma ne avvertiva il peso nella vita quotidiana, nel suo stesso modo di pensare. D'altronde egli stesso aveva colto il senso dell'interezza del filosofo: „Per dimenticarsi nell'oggetto e vivere di esso, bisogna pur farne il cibo dell'animo nostro, mettervi dentro il nostro amore la nostra passione, il nostro mondo, e non dimenticarci insomma, ma ritrovarci vivi e presenti, nell'oggetto dei nostri studi”²⁰. All'„appartenenza all'essere” viene in qualche modo contrapposta l'interezza del filosofo, sempre e comunque con sé stesso, anche nel confronto con l'oggetto del pensiero. Però l'osservatore esterno, cioè l'interprete d'oggi si rende più facilmente conto che nella duplicità del rapporto Gentile-cultura siciliana, critico e allo stesso tempo vissuto, torna efficace l'uso della categoria heideggeriana dell'„appartenenza all'essere”.

Proprio su questo punto vorrei concludere, tenendo in dialessi da un lato l'„appartenenza all'essere”, che in Heidegger fonda un'identità e una differenza, e dall'altro lato col giudizio di Gentile sulla cultura siciliana. Se giudicare, infatti, è un kategorien, cioè un porre in categorie, è anche

¹⁷ In particolare il suo biografo Sergio Romano ha posto in rilievo questi aspetti cfr. Sergio Romano, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milano, Bompiani, 1984, in particolare pp. 7 e segg.

¹⁸ G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Gianantoni, Firenze, Sansoni, 1908, vol. IV, p. 267.

¹⁹ Cfr. *Carteggio Gentile - Jaja*, cit., lettera del 17/8/1898, pp. 146 - 147.

²⁰ G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana*, cit., p. 111.

vero che l'Ur-teil o Ur-teils-kraft, è un porre in discussione l'origine stessa (Ur) o ciò che dell'essere è parte dell'origine (Ur-teil) o ancora la forza (Kraft) che questa parte originaria opera sull'essere hic et nunc o l'esserci. Non c'è dubbio che il giudizio di Gentile da questo punto di vista è altrettanto profondo di quello di Heidegger, perché muove da forme storiche, che al di là dell'elemento in esse transeunte, rivelano un lineamento fondamentale (Grund-riss), una caratteristica specifica.

E' la storia a rivelare questo lineamento fondamentale: „La storia ideale è la verità o il concetto della storia in tempo. La quale non è una storia determinata, nella sua configurazione di storia di un popolo o di un periodo; o di una parte di un popolo, di una parte di un periodo o della sola vita di un uomo: quale si può nello sviluppo storico della stessa storiografia configurare”²¹. La storia di un particolare popolo non può quindi, rivelare l'universale e neppure elevarsi a coscienza di sé, come invece Gentile sosteneva²². Ancora la dicotomia tra Heidegger e Gentile, tra l'appartenenza ad un mondo e l'elevarsi alla storia universale.

Heidegger si schiera per l'autenticità pura dell'essere, perché l'essere non si discosta dalla sua origine e non muta la struttura ontologica che ha determinato le sue forme e la parola è ridotta alla descrizione dell'abbozzo (Um-riss) dell'essere. Il tratto fondamentale di questo essere, che appartiene ad un mondo, non è al di là della parola stessa: „Quando alla sera, all'ora del riposo, mi siedo con i contadini sul banchetto accanto alla stufa o al tavolo, all'angolo del Buon Dio | Herrgottswinke era l'angolo delle baite tedesche ove veniva affisso il crocefisso, nota mia | la maggior parte del tempo non ci parliamo affatto”²³. Dall'altro lato, c'è un Logo astratto che si confronta continuamente con la „bassezza” e concretezza della storia, che si mette in discussione, che è parola, giudizio anche scomodo su tutto ciò che dà un senso all'essere. Per questo motivo ho parlato altrove di „psicanalizzare” i filosofi nel tentativo di scoprire nel loro pensiero le strutture „storicamente non coscienti”²⁴. Queste strutture sono presenti anche nel pensiero dei filosofi, perché sono elementi di quel tratto fondamentale dell'essere, e la filosofia, anche nelle „altezze” dell'essere non può esulare dalla storia e ad essa deve riportarsi.

C'è, quindi, un problema di comprensione delle strutture storicamente non coscienti del pensiero filosofico, tra di queste si può annoverare l'identità culturale, l'appartenere ad un mondo. L'identità culturale, vista soprattutto in due filosofi problematici come Gentile e Heidegger, è un tratto fondamentale del pensiero e della vita. Ma allora chiediamoci: se Gentile ci pone di fronte al suo giudizio sulla cultura siciliana, renden-

²¹ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni, 1958, p. 112. Nella frase è sottintesa una polemica con Croce, ma questo testo gentiliano è molto più rivelatore di quanto la critica filosofica abbia saputo riconoscere.

²² „La storia è, come ogni pensiero, coscienza di sé” (*Idem*, p. 30).

²³ M. Heidegger, *Schöpferische Landschaft*, cit., p. 10.

²⁴ A. Infranca, *Giovanni Gentile e la cultura siciliana*, cit., pp. 87-88.

docci coscienti della sua operazione, Heidegger ci fornisce forse gli elementi per comprendere il suo mondo e comparteciparvi? E, se c'è un'ermeticità del discorso heideggeriano, quanto essa è organica al complesso del suo pensiero? E, di rimando, i risvolti storico-politici del giudizio di Gentile sulla cultura siciliana sono rintracciabili nei fondamenti del suo stesso sistema filosofico?

BRETTER GYÖRGY ÖRÖKSÉGE

EGYED PÉTER

ABSTRACT. The inheritance of György Bretter. György Bretter (1932–1977) is the most original transylvanian philosopher of the second half of this century. He considered himself the late representative of reformistic as well as creative Marxism. In this capacity he effectually and successfully contributed to loose the dogmatic thinking and to create the chances for a free thinking. He created an important philosophical school: his disciples, who are significant representatives of the modern Hungarian intellectual thinking, consider his work as of determining value. The Cluj-born philosopher since the beginning expressed his most original thoughts in form of parables, setting at the center the importance of individual activity. The central thesis of his thinking is the setting back of historical alternatives: in his opinion, it is the same action that organically carries the historical alternative, and the monolitical power-meaning relations can hide it only for a very few time. He expressed original views also in the sphere of philosophy of Language: in his opinion, the theoretical sentence together with its possible predicates — with the implicit statement of hypotesis in the subject — becomes ideological, and against this only predicates obtained from activity can give defence.

He considered culture as the *summa* of the forms, implicitly as modell of activity. In his opinion the cardinal point of philosophy is Leibniz's *principium individuationis*: standing to his eventual consequence, neither a social philosophy "translating" Marxist Utopia is suitable for the solution of this question.

A Kolozsváron elt filozófus (1932–1977) alighanem a legeredetibb gondolkodó volt Erdélyben századunk második felében. A marxista humanizmus és filozófiai antropológia eszmerendszeréből indult, szoros szálak fűzték a Lukács-iskolához és maga is iskolát, szellemet teremtett, ennél azonban még fontosabb az, hogy igen korán felismerte: a totalitarista diktatúra és az elméleti antihumanizmus körülményei között (amelyek rövid úton elvezetnek a filozófia radikális önfelszámolásához is) a szellemi ellenállás számára megfelelő teoretikus eszközöket kell létrehozni. Szókratészi iróniával jellemezhető alapmagatartása kiindulópontként is tartalmazza az adottság kritikáját. Ámbár a filozófus korai halála miatt itt csupán egy életmű első fejezetéről van szó, mégis állíthatjuk, hogy Bretter elérte célját: olyan eredeti organont dolgozott ki, amely analitikus eszközként nyilvánvalóvá tette, hogy az adottság nem szükségszerű.

Az alábbiakban néhány tanulmányom alapján igyekszem összefoglalni legfontosabb gondolatait¹.

1. Mit üzen a mítosz? Bretter György a mítoszt racionális eszköznek tekintette, amely az alany, a tett és a cselekvés kérdéskörében a filozófia szükségszerűségével szemben a kontingencia elvét képviseli: ott is meg-

¹ *A demokratikus mondat szerelmese.* In: *Itt és mást.* Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979; *Az eretnokség fölöttébb szükséges voltáról.* „Korunk”, 1993.2; *Bretter György nyelvkritikája.* In: *Magyar Filozófusok Első Világhongresszusa, Abstracts,* Budapest, 1992.

mutatja a személyiség születésének a lehetőségét, ahol a filozófia tehetetlennek bizonyul. Amint az *Ikarosz legendája* című esszéjében megfogalmazza, Ikarosz az, aki az erkölcsi radikalizmusban ragadja meg a tett lehetőségét, az erkölcsi radikalizmust pedig a cselekvés abszolút elvéből vezeti le, mindennek pedig az a következménye, hogy maga alany lesz, minősége révén emiatt elválik tárgyától, arra valamiképpen vonatkozik, tehát magát állítja. Az alany tételezésének legközvetlenebb módja: a (nem konform) etikai tételezés, az alany erkölcsi létrehozása. Az alany keletkezése — Kierkegaardnak köszönhetjük e sajátságos megoldást — a viszony *ad se ipsum*. És azért lehet az önmagához való viszony a kiindulópont, mert ez egyben másokhoz és a világhoz való viszony is. Az alany — írja erről Kierkegaard — „ternékként bele van kényszerítve a valóság formáiba, a választásban rugalmassá teszi önmagát, egész külsőségét belsőssé változtatja. Megvan a helye a világban, szabadon választja saját helyét, vagyis ezt a helyet választja. Meghatározott egyén, a választásban meghatározott egyénné teszi önmagát, vagyis ugyanazzá; mert önmagát választja”². „Kierkegaard gondolatmenetének legfőbb módszertani tanúsága szerint az egyén önmagára irányuló cselekvése (megismerő tevékenysége, választása, *kétségbeesése* — ez utóbbit tekinti Lev Sesztov az egyén születése kardinális pontjának, és fontosságát a totalitarizmus körülményei között nem lehet eléggé hangsúlyozni) — kettős: konkrét önmagára, de elvont önmagára is (mint célra) irányul, a cél pedig önmaga mint általánosság. A célt jelentő én pedig — a kantianus hagyomány értelmében — nem csupán személyes én, hanem társadalmi, polgári én is egyszerismind”³.

Ikarosz tehát „tettével elvetette az erkölcsi mércét, a kor etikai normáit, és maga vált mércévé”⁴. (Hadd jellemezze a létezett szocializmus és a pártállami keretek filozófiai hivatalosságát, a kort, amelyben éltünk, hogy ez az egyszerű mondat a maga etikai pátozával kisebbfajta vihart kavart a lapok hasábjain. „Ikaroszt” célszerűnek látszott elmarasztalni.)

Erkölcsi cselekvésre csak a létező alany képes, ennek egzisztenciája nélkül nincs sem erkölcs, sem cselekvés, alany tehát *kell*. A cselekvésben ugyanakkor a későbbi bretteri elképzelések kardinális eleme is adott, nevezetesen a történelmi idő szerkezetének a kérdése; Ikarosz „tette nem a jelené volt, hanem valami másé, talán a jövőé”⁵.

A tett keletkezéstörténetének felfogása itt mélységesen erkölcsi, következképpen az egyén születése is az, ugyanis (az ikaroszi típusú) tett indítékaiban még nem válnak szét az érdek és kötelesség motívumai, itt nem a forma szerint is különvált erkölcsi és hasznos cselekvésről van szó, hanem az *öscselekvés*ről. Ennek választásával: „Ikarosz a szabadságot választotta. A szabadság a korlátokat szétzúzó tett”⁶.

² Soren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 885.

³ Uo. 899.

⁴ Bretter György: *Ikarosz legendája*. In: *Vágyak, emberek, istenek*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1970, 101.

⁵ Uo.

⁶ Uo. 103.

Bretter felfogását strukturálisan a fichtei kiindulóponttal jellemezhetjük leginkább (ámbar ezt az erdélyi filozófus hivatkozásrendszerében néhol okkal, gyakran kötelességszerűen elborítják a marx-i opusból vett, a szubjektum társadalmiságát hangsúlyozó citátumok): „De a szubjektumhoz, ha minden léttől elvonatkoztatunk, ami előtte van, semmi sem tartozik inkább hozzá, mint a cselekvés, az alany különösképpen a léttel való vonatkozásban cselekvő. Cselekvésében kell tehát az alanyt felfogni és ettől a ponttól indulva ki a kettős sor.” „Az a cselekvés éppen az Én fogalma és az Én fogalma annak a cselekvésnek a fogalma”⁷.

Az egyén—cselekvés—szabadság—radikális erkölcs szintetikus megragadásából számos következtetés adódik: a teljes, integráns személyiség tudás és tett, vagy ha ez nem lehetséges, akkor a jövőbe vetett racionális hit. Ugyancsak a szintetikus mozzanattól ered a totalitás egy korai, sajátos meghatározása: „A totalitást az egyedek felépítik: azzal, ami a világhoz kapcsolja őket. Az egyén felépíti belső autonómiáját, önmaga teljességét: ha cselekszik, és cselekvésében összekapcsolódik a haladást hordozó közösséggel. A teljesség sohasem adottság, hanem mindig a változó tett következménye és feltétele”⁸. A személyiség ilyenfajta nyílt és dinamikus felfogását görög derű uralja, ez a struktúra azonban csak akkor működőképes, ha a végső tett lehetősége feltételként eleve bele van építve. A végső tett: „A tehetetlenség lázadása — ez a végső emberi tett; az elkerülhetlennel szembeállítani valamit, ami mások tetteit tudatossággal tölti fel — ebben van értelme; hiszen önmaga már nem mehet át reális cselekvésbe, csak megnevez, rámutat, hogy tovább élje már névtelen, de másokban meghosszabbított életét a lázadó ember”⁹. Ha az etika inkább a díszparát tettek világa, a társadalomfilozófiára hárul Bretter szerint a folyamatosság és a cselekvés tartalmának a kérdése: „De a tetteknek irányt kell szabni, különben a tett önmagát falja fel, saját lehetőségeit is elpusztítja. Laokoón tudta, hogy a tett a cselekvés halála is lehet”¹⁰. Tett és cselekvés között az ellentmondás és a tagadás viszonya is létezhet, a racionálisan megválasztott egyéni tettek azonban a közösség cselekvésnek folyamatosságát biztosítják. A cselekvésnek ez a mítoszi struktúrája kétségtelenül érvényes parancsokat, a leírás módozatait tartalmazza a kiszolgáltatott, határhelyzetben levő közösségek számára, mint amilyen a totalitarizmus feltételei között elő erdélyi magyar társadalom is volt. A létezés folyamatosságának a parancsa relativizálja a jelenlétet, a cselekvőnek pedig ebből kell kiindulnia. Kronosz parabolájában Bretter arra figyelmeztet, hogy a szabadságnak organikusan a felelősség mozzanatát is tartalmaznia kell „A jelenlét megszünteti a jövőt; a holnapot mává változtatja, mert az alkotásban, az önmagát újratermelő értékteremtésben a holnap is jelenlét; a holnapba nem vihet át más, csak a mában való jelenlét. Az alkotás visz a holnapba,

⁷ Johann Gottlieb Fichte: *Első és második bevezetés a tudománytanba*. Debrecen—Gyula, 1941. 32 és 35.

⁸ Bretter György: *Kentaurok dilemmája*. In: *Vágyak, emberek, istenek*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1970. 120.

⁹ Bretter György: *Laokoón, a néma*. Id. mű, 125.

¹⁰ Uo. 133.

a felelősségteljes tett. Itt és most ma, és holnap is ma, és holnapután is ma, ez a jelenlét”¹¹.

2. Hogyan lehetséges az egyén? A korszak uralkodó marxista érvelésmódjával szemben (amelynek egyik prominens képviselője a kolozsvári *Korunk* főszerkesztője, Gáll Ernő) Bretter polemikusan fogalmazza meg álláspontját: „A tudat legmagasabb ideológiai szintézisére, a mindent átfogó marxizmusra, valamint az azt képviselő intézményre” — a pártállanra — való hivatkozás nyomán válik lehetővé a nagy fegyvertény, a mindenfajta totalitárius szerveződés alapjául szolgáló kiiktatás, a *principium individuationis* végső kivétele: „Az egyén meghal — éljen az egyéniség. Ha az egyénnek nincs módja arra, hogy létmozzanatként átélte helyzetét az egyéni cselekvésben haladja meg, ha nincs mód arra, hogy a helyzetüket hasonlóképpen létmozzanatként átélő emberek csoportos cselekvésben alakítsák a világot, akkor nyilván csak két lehetőség marad — tér rá Bretter a dekonstrukcióra —: „a cselekvésről való lemondás, vagy az emberek reális érdekeit tudatosító vezető erő által megtervezett—irányított csoportcselekvés. Ebben a cselekvésben az egyén már nem valamilyen empirikus világból indul ki, hanem a magasrendű intézményekben megtestesült empiriából, s pontosan azzal válik egyéniséggé, hogy maximálisan meghaladja egyéniségét”¹². Ez kőkemény kritika, de ugyanúgy vonatkozik a goldolkodó saját alkotó marxizmusára is — *nota bene*, Bretter mindig az alkotó, vagy reform-marxizmus késői képviselőjének tartotta magát.

Melyek a fatális szerkezeti következmények?

Az egyénnek a totalizációs törekvésekkel jellemezhető társadalmi struktúrában a negatív viszonyokban lesznek megragadhatóak a konstitutív elemei. A bretteri elemzésben ezek a következők: az egyén: 1. létmozzanatként átéli helyzetét (egzisztenciamódusz); 2. cselekvőképes, tehát rendelkezik a helyzetének transzcendálásához szükséges eszközökkel — és tegyük hozzá, hogy ezek mint az ő saját eszközei lehetségesek, tehát tulajdonos és autonóm, 3. az egyén önazonossága egy azonossági kritériumrendszer alapján működő közösségben tárgyias, és ez a viszony jelenti cselekvésének valóságos feltételrendszerét. Ha ezek az összetevők külön-külön és szerkezeti egységükben nem adóttak, akkor elvész az empiria és a „magasrendű intézményekben megtestesült empiria” — vö. például az osztársadalmi tapasztalatot hordozó élcspart párt — történelmi méretű kollíziós pályára juttatja az eufemisztikusan társadalmi szubjektumnak elnevezett emberi közösséget.

Egy 1974-es írásában Bretter a Lukács-iskola két jelentős tagjának, Fehér Ferenc és Heller Ágnes nézeteinek az ismertetésével foglalkozik, mai olvasatban elég lankadtan, egyértelmű állásfoglalás nélkül. (A két méltán híres könyv: *Az aminómiák kölője* — Magvető, Budapest, 1970, illetve *A mindennapi élet* — Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970). Már az írás elején kijelenti, hogy amennyiben a genetikus elvet 'érvényesítjük egyén és közösség viszonyának, a történelmi mozgástendenciáknak a vizsgálatá-

¹¹ Bretter György: *Kronosz, a hegyetlen*. Id. mű. 146.

¹² Bretter György: *Az ideológus és az ő nyelve*. Kéziratban.

ban és magyarázatában, akkor „a társadalmi kisajátító bürokratikus szféra mindig az *általa* tendenciának minősített oldalon áll az adott struktúra konkrét embereinek törekvéseivel szemben. Ebből bizonyos ideológikus előítélet támad a genetikus eljárással szemben”¹³. Az egyén nembeli egyedként való szemlélete — amit végül is (Lukács Györgyre vonatkoztatva) — olyan rétegszerkezeti modellben látja az egyén felépíthetőnek, amely mindig más determinációkkal tölt ki egy negatívitást. Hosszasan idézhetnénk Bretter szomorkás összefoglalásának főbb részleteit, amelyből kirajzolódik álláspontja is azzal a fajta elmélettel szemben, amely — ha közvetve is — a szabadság teljes lehetetlenségét demonstrálja: az individuum „Lénye nem a pozitívitás, hanem a közösség pozitívitásának hiánya. Az individuum a történelem szubjektumaként elfelejtett megszületni: csak integrációkban mozgó egyedek vannak, a szükségszerűségek rendjében élő gyének...” „Emberi egyedek vannak, történelmi szerepük az, hogy átfolyjon rajtuk a történelmi idő, és hogy életük antinomikus végléteit szubjektumként átélve, azt cselekedjék, amit a kor, amelybe beleszülettek, lehetővé tesz számukra. Az egyed életének antinómiája az, hogy tudata átlép a determinációkon s ennek ellenkezőjét mint szabadságot tételezi, majd e «szabadság bővületében» tragédiaként éli át a szükségszerűségek rendszerét”. „A szabadság tiszta illúzió: a közösség »szabadsága az egyének összességének illúziója«, amelynek ára a partikuláris én feladása, az egyén szabadsága a partikuláris én illúziója, amelynek ára a társadalmiság, a közösséghez kapcsolódó individualitás feladása. Nem lehetséges szabadság sem a közösségben, sem azon kívül. Az egyén léte meghaladhatatlanul antinomikus. A determinációval szembeni sikeres fellépés hozza létre a szabadság tudatát, de egyetlen szabadságunk az egyik determináció felváltása a másikkal...” Bretter elég világosan jelzi, hogy elfogadja ezt a társadalomelméleti perspektívát, mint a lehetséges végiggondolás egyik alternatíváját — és ennyi. Magának nem tekinti, a távolságtartásból az is kiderül, hogy hűvösen ellen-szenvezik vele.

Mindezek alapján bizonyítottnak vélem, hogy Bretter elképzelésében nem az egyén kiiktatásával, hanem igenis az egyén hiposztázálással lehet és kell a racionális szabadságfelfogást megalapozni. A reform-marxizmus e válfaja tehát igenis nagy szerepet vállalt ennek a ténynek az újbóli tudatosításában és a szükségszerűségi elmélet dekonstrukciójában.

3. Nyelvi analitika és kritika. Az esszéíró filozófus gondolkodói pályájának igen korai szakaszában már eljutott arra a következtetésre, hogy amennyiben a társadalmi tapasztalat megragadásának és kifejezésének a problematikájával foglalkozunk — mivel ez mindenfajta cselekvésemélet premisszája —, szükségszerűen szembe kell néznünk a nyelvnek mint általánosító és rendszertényezőnek, mint normatív és intencionális mozzanatok tartalmazó organonnak a szerkezeti-tipológiai problémáival. A tapasztalat artikulációja függvény, amelybe a nyelvi empiriával kapcsolatos kritikai mozzanatot módszertanilag be kell építeni. A nyelvkritika tehát

¹³ Bretter György: *Szavak-előszavakról*. In: *Itt és mást*. Kriterion Könyvkiadó Bukarest, 1979. 364. skk.

szükségszerű: eredménye a filozófia nyelvcsztének megtisztítása a mitológia, ideológia, utópia és teória jellemző predikátumtípusaitól, amelyekre a jelenlevő nyelvi markerck vezetnek rá leginkább.

Hogy tehát — terminológiai pontosítással — a szituatív tényezőök vizsgálata egyben nyelvi vizsgálat is, ez a felismerés egy 1967-es tanulmányban bukkan fel először. (Eugen Ionescu, *Tanuljunk könyven angolul*)¹⁴.

A tulajdonképpeni nyelvfilozófiai tanulmányok szerves rendszert alkotnak: míg *A nyelv és az erkölcs* (1970) azt posztulálja, hogy a nyelvben a közlés (a közösség) alapvető erkölcsi motívum („kell”) egy és oszthatatlan adottság, az ontológiai dualitás egyben erkölcsi kötelezvény, addig a *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* (1973) című tanulmány szemlélete a társadalom nyelvi gyakorlatában egy lényegi nyelvi megkettőződést érvényesít, ez a kettősség pedig alapellentmondásban van az immanens erkölcsi normával. Az öröklött és kisközösségekben beszélt (anya)-nyelv, valamint a társadalmilag beszélt nyelv (amint Pierre Bourdieu fogalmaz: az intézményes-hatalmi nyelvi monopólium által alakított nyelv)¹⁵ viszonya tehát konfliktusos. Az alaki forma nem önazonos, az azonosság törvénye nem érvényesül. Ebből egyrészt a logikai-megismerésbeli konformizmus származik, másrészt pedig az — és ez a legsajátosabb, a jelszószerűen megfogalmazott bretteri gondolat —, hogy a konfliktus intézménycsül magában a nyelvben, amely az adottság szentesítésének ideologikus funkcióját (*itt és most*) és az eszmény funkcióját (*itt és mást*), a kritikai felszólítást egyaránt tartalmazza. A következmény az, hogy az etikai predikátumok meghatározatlanok, illetve meghatározhatatlanul többértelműekké válnak, és az etikai diskurzusra alkalmatlanná teszik a nyelvet. Az erkölcsi fogalmak szemantikai többértelműségének furcsa következménye, hogy — amint Charles Stevenson jelzi — hol engedelmeskednek az elemzésnek, hol pedig egyszerűen megragadhatatlanok¹⁶. Ha pedig — amint azt az 1971-ben született tanulmány (*Adalék egy hely- és időhatározó sajátosságaihoz*) megállapítja, a köznapi nyelvi általánosság egyetemesen elfogadott és elmarad a kritikai mozzanat, ezzel szentesítődik egy látszat is, filozófiai értelemben pedig lehetlenné válik a rekurzió a valóságos tényekre, a reális ontológiára. A kijelentés (mondat) azonban a valóság nyelvi modellje kell hogy legyen. (Avagy képe — amint a viszonyt például Wittgenstein megfogalmazza a *Logikai-filozófiai értekezésben*). A nyelv alanyának és állítamánynak logikai viszonyában közvetlenül jelentkezik a szubjektumnak (alany) az objektumokhoz fűződő viszonya (állítmány). A nyelv tárgyszerűsége és a tárgy nyelvszerűsége ugyanazon tapasztalati tény két vonatkozása. Egy regény nyelvi analízise kapcsán Bretter eljut a tapasztalat megfogalmazhatatlanságának fenomenológiájáig, addig a megállapításig mely szerint a mindennapi nyelv tárgyiasságának megszűnésével” a mondat ítéle-

¹⁴ Az idézett tanulmányokat tartalmazó kiadvány: *Itt és mást*.

¹⁵ Pierre Bourdieu: *Sur le pouvoir symbolique*. „Annales”, 32/3, (1977.V.—VI.) 406.

¹⁶ Charles Stevenson: *Ethics and language*. Yale U.P., New—Haven and London, 1969. 35.

tekké szerveződése is megszűnik”¹⁷. Ha azonban nincs ítélet, lehetetlen a tapasztalat is.

A kérdéseket a modern nyelvfilozófia szemléletmódjának szintjén bemutató rendszer-kísérlet a *Válat a kijelentő mondat filozófiájához* (1975) címet viseli. (Korai halála megakadályozta Brettert abban, hogy ennek alapján a tervezett nagyobb terjedelmű tanulmányt megalkossa). Ebben a nyelvtudomány megközelítési módjának megfelelően módszertanilag az egész-rész összefüggéséből indul ki, a mondat jelentését kívánja vizsgálni, ennek létrejövésében, tehát a mondat egységek jelentésviszonyainak alapján. A mondat egységek jelentései egymást reflexíve meghatározzák, jelentéseik tehát átalakulnak, függetlenednek a jelzett tárgyaktól (és azok egzisztenciális lététől, ontológiai fennállásától). A mondat jelentésében tehát benne van az egzisztenciális fennállótól függetlenedés mozzanata ugyanakkor a mondat alanyához (mint szubjektumhoz) kapcsolódó, abból, kiinduló cselekvésünk („intenció”) a mondat jelentését a létezők, a „fennállások” olyan rendszerére vonatkoztatja, amely maga nem szenvedte el a reflexív viszonyt. A kijelentő mondat sajátosságai révén tehát eltéríti a cselekvést. Hogyan és merre? — ezeket a mozzanatokot vizsgálja a továbbiakban Bretter. (Gondolatmenetét filozófiatörténetileg is elhelyezhetjük, méghozzá két nevezetes, egymást kizáró nyelvfilozófiai irány metszéspontján: az ideális nyelv, a tiszta referencia módszertani kritériumait keresi, de nem szakít a metafizikai hipotézissel, mely szerint a szubjektum tárgyintencionált, a tárgy pedig maga a mondat jelentése. Az előbbi irányt B. Russell, Wittgenstein és R. Carnap nevével jelezhetjük, míg az utóbbi képviselői F. Brentano, E. Husserl és R. Ingarden).

Bretter szerint a nyelvben a tárgy létezése immanens, függetlenül annak realitásától; az állítmányok még az általános alanyak is empirikus meghatározásokat adnak, az alany empirikus konkrétaként keletkeznek. Ráadásul a nyelvi szerkezet nemcsak hogy létrehozza az empirikus konkrétat, hanem össze is keveri azt a reális konkrétal. Az alany egyre inkább az állítmányok határértékének funkciójával helyettesítődik. Kettős intencionalitás alakul ki: a kijelentő mondat az alany és állítmány létrehozásának kétirányú célszerűsége és feltételezettségeként egzisztenciális dilemmát fog tartalmazni: az általános alanyt helyettesítő hipotézist *azt* a tárgyat kényszerül megragadni, *amelyet* hipotézisként tételez.

Hogyan kerülhetjük el tehát — az eredeti módszertani kérdés értelmében — mondatunk ideológiaivá válását? Ez a kijelentő mondat szerkezeti formájában érvényesített műveletet feltételez: nem szabad megváltoztatni az intenciók minőségi különbségét. Az intenciók különbségének megőrzése azonban nem lehetséges az egyneműsítő kijelentésen-mondaton belül; ismét a cselekvéshez, a cselekvés eredendő pluralitásához kell nyúlni. Nem választanunk kell a lehetséges állítmányokkal, hanem rendelkez-nünk kell a összes lehetséges állítmányokkal¹⁸. A nyelvfilozófia önmagában csak hipotézisünk leghelyesebb formáját biztosíthatja, a tárgyat nem.

¹⁷ Bretter György: *Szilágyi István bizonydra regényt írt*. In: *Itt és mást*. 469.

¹⁸ Tanulságos összevetési lehetőség kortárs megközelítésekkel: János Kelemen: *Has "Good" a Meaning? "Doxa"*, 14, 33.

Az elemzés e pillanatában Bretter ismét a predikátumhoz, a cselekvés-elmélethez fordult.

4. A kultúra mint formatan és a cselekvés premisszája. A tény szerkezeti elemzése valamint a kelet-európai régió vészesen sokasodó „tényei”, az önkritikai reflexió és az elképzeléseit érő bírálatok hatására Bretter további tanulmányaiban *ex hypothesi* is fölülbírálta addigi szempontjait az újabb kiindulópontok és megoldáslehetőségek reményében. Szemléleti horizontjába bekerülnek a régió történelmi tapasztalataira vonatkozó teorémák és figyelmének középpontjába a „közösségi modell” kerül. Az Apáczaai Csere Jánosról írott esszéjében némiképpen átértelmezi a cselekvés, az elmélet és a társadalmi totalitás fogalmait: „De furcsa módon, a tevékenység önmagában sohasem radikális, hiszen a dolgokat fogalmilag kell megragadni ahhoz, hogy a tevékenység a toldozáson túl az átalakítás eszköze lehessen (...). Fogalmilag megragadni a dolgokat pedig azt jelenti, hogy a dolgok funkcióit látjuk az egész struktúrán belül: a tény önmagában semmit sem mond, csak a működésben levő tény beszél. A működő-funkcionális tény viszont mindig az egész része, az egésze, amely meghatározza részeinek funkcionális egységét”¹⁹.

A kultúra instrumentalizáló-operacionalizáló funkciójáról van szó, ez az egységmozzanat természetesen a fenyegetettség, a veszélyeztetettség pillanataiban nyilvánvaló, amikor problematikussá válik az egyedi tények kulturális szerepének a mérhetősége, pontosan a magasabb egység funkciózavarai miatt.

Berzsenyiről szóló tanulmányában Bretter a cselekvés-individuáció elvének gyakorlati megvalósíthatóságát a lukácsi értelemben vett „nagy művészet”-be mentette, némiképpen a fiatal Lukács művészetfilozófiai koncepciójának szellemében a forma történetfilozófiai és axiológiai meghatározottságaira helyezve a hangsúlyt: „Az egyedit historikussá változtatni annyi, mint szimbólummá növelve a történelem reprezentatív eseményévé tenni. De mi teszi elhíhetővé, hogy valóban egy folyamat szükségyszerű láncszeme, hogy valóban szimbólum? A forma: pontosabban a forma szükségyszerűsége. A forma az esetlegest a kollektív, szubjektivitás-ban szükségyszerűvé változtatja, mert a kollektív szubjektivitás nem egyéb, mint kulturális formák összessége ...”²⁰

A kultúra kérdése — és ez a bretteri fejtegetések implikátuma — identitás-kérdés, különösen így van ez egy nemzetiségi entitás esetében. A historizáló szemléletmódban, amely a kultúra problémáját mindig életproblémának is tekinti, a középpontban a fenntartó állam áll, — ez az összefüggés „porosz modellje”. Azonban a jelen esetben a kultúra és az állam viszonya antagonisztikus, tehát az identitás kérdése is másként merül fel, éspedig, szemben azzal a modellel, amelyben például Dilthey a kérdést elgondolja — „Így utalnak vissza azok a vonatkozások, melyekben a kultúra rendszerei és a társadalom külső szervezete a történelmi-társadalmi világ cleven célösszefüggésében egymáshoz viszonyít a állnak, egy olyan tényre — amelyik az egyékek minden következetes ténykedésének

¹⁹ Írt és tanított. In: *Itt és mást*, 416.

²⁰ Bretter György: *Berzsenyi*. In: *Itt és mást*, 502.

feltételét képezi, és amelyekben még mindkettő — a kultúra, rendszerei és a társadalom külső szervezete — elválasztás nélkül együtt van. Ez a tény a jog'²¹. — és amelynek így tehát végső összefoglalója egy dologi viszonyrendszer és a neki megfelelő tudat —, itt a kultúra és az egyén nem közvetítők rendszeres viszonylatain, hanem közvetlenül, mint öröklött és állandóan újrateremtett minták belső immanenciája van egymásra utalva. Egyiknek szoros és szigorú letéteményezettje a másik, és csak az; ez a forma *élet*. A szimbolikus agresszió, amint az a gyakorlatban is oly fényesen bebizonyosodott, mindig e viszony legfontosabb tárgyasulását veszi célba. („Templomrombolás”).

A brettei felfogás szociológiai szubsztrátumát mármost leginkább azzal a jellemzéssel fémjelezhetjük, amellyel Georg G. Iggers a fiatal Dilthey álláspontját jellemzi: „A társadalmi valóság inkább a kultúrszervezetek hallatlan bonyolultságát jeleníti meg: minden egyén több ilyen organizációban vesz részt”²².

A kultúrának, mint az egyén és a csoport sajátos magáért-valóságának, közvetlenségének és immanenciájának — az egyedülinek — a felfogása mármost a hatalmi-jelentéses viszonyok összefüggésében nem kultúra-specifikus következményekhez vezet és a továbbiakban ezeket következményekként fejt ki Bretter.

Mindig a „forma épül be a kollektív tudatba, s a kollektív tudat már beépült formákban észleli a világot”. Ebben a perspektívában kap nem-specifikus funkciókat a kultúra, amennyiben maga már elvonatkoztatás, de a nyelvi elvonatkoztatás egyszerű általánosságához képest több, amennyiben a kultúra formák szummája, s a formák (ez a Sütő-esszé kiindulópontja) az élet formáival vannak strukturális és történelmi kapcsolatban. A formák, mint az élet formáinak a kulturális általánosításai megmutatják, hogy hol van az a lehetséges mérték, melynek határain belül az élet formái önazonosak maradhatnak. Ebből pedig az következik, hogy a formái révén már maga az elméleti általánosítást jelentő kultúra rámutat az adottban rejlő sajátos lehetőségekre, maga tehát ennek cselekvésemélete, mégpedig nem transzcendens módon, hanem az adottság alapján. A kultúra soha nem jelent transzcenzust az adotthoz képest, a kultúrából fakadó változtatás nem lehet külső-idegen, szemben a kimondottan ideologikus-hatalmi változtatással. Az adottban rejlő lehetőségek kiaknázásából, a „meglévő struktúra továbbfejlesztéséből keletkezik, s nem bizonyos intézmények meghonosításának eredménye”²³ a demokratikus forma. A kultúra értékmegőrző szerepe — s ez jellemzi talán a leginkább Bretter kultúra-értelmezését is — egyben sajátos történelmi működését is lehetővé teszi: „A kollektív tudatban mindig nyoma marad a másinak, az elszalasztott-nak. A kultúra formákat ad a kollektív tudatnak, s ha a kollektív tudat a „másik”-ra emlékezik, akkor felfedezi magában azokat a nagy kezdeményezéseket, amelyeknek nem volt folytatása”²⁴. (Itt fel kell hívunk

²¹ W. Dilthey: *Beevezetés a szellemtudományba*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974, 150.

²² Georg G. Iggers: *A német historizmus*. Gondolat, Bp., 1983, 213.

²³ Bretter György: *Berzsenyi*. I.m. 503.

²⁴ Uo.

a figyelmet arra az összefüggésre, amely összekapcsolja a kultúrát a nem realizált történelmi alternatívával — Bretter felfogásának legkarakterisztikusabb problémakomplexusával.)

Végeredményben, a Sütő-esszé tanúsága szerint a formát sajátosan működtetett ekvivalencia-relációnak tekinti, amely ontológiai tényeket hoz létre: „... a forma csak kifejezés arra, amit másképp a totalizálás módjának nevezhetünk, annak, ahogyan az író szavakból megcsinálja a létező és a nemlétező dolgok ekvivalenciáját. Ebben az ekvivalenciában nincs megfelelés vagy meg nem felelés: ez más. Lehet a létezőre, lehet a nemlétezőre vonatkozó, de mindenképpen önálló, az emberi létbe beépülő ekvivalencia ez”²⁵.

5. A történelem az alternatívák logikája. Bretter utolsó írásainak középponti gondolata a történelmi alternatíva, vagy az alternatívikus történelem. A kezdeti problémafelvétel már az Ikarosz-esszében megtalálható: ezek szerint a jelen több a jelennél, amennyiben számos megkülönböztető reflexe éppen a múlt megszüntetésére irányul. Csakhogy a jelnek e reflexei mélységesen történetitlenek, ugyanis maga mindig bizonyos múltbeli alternatívák kiiktatásával tetelezi magát jelenként. Ám egyik alternatíva jelenként való győzlemre-jutása nem jelenti a másik alternatíva megsemmisülését, mert az továbbra is mint nem-realizált lehetőség van jelen a történelmi kibontakozást gátló egyneműségben. Bizonyos pillanatokban — az erkölcsi visszavétel pillanatai ezek! —: „A meg nem valósult (...) szembekerül a történelmileg kialakulttal, és élőként alakítja a jelent, amely kénytelen tudomásul venni saját árát. Ahhoz, hogy épp ilyen legyen, valamikor el kell tipornia a másik alternatívát, s most újra viszonyulnia kell ahhoz, ami régen halott; alakját ez a viszony határozza meg, s nem saját logikája. Logikája — viszony a »más«-hoz ...”²⁶

Doktori disszertációja, a Fichte-tanulmány tulajdonképpen az alternatívák visszavételi módjának elemzése is; ezek a visszavételi módok: a teória, a cselekvés és a radikális mozgalmak. A teória maga egy alternatíva ésszerűsítése, levezetése. Fichte erről így ír: „Aki azonban megszokta, hogy gondolataiban ne csak a valóban létezőt másolja, hanem a gondolat segítségével szabadon alakítsa ki a lehetségeset is, a dolgok egészen más kapcsolatára és viszonyára akad, mint aminek adottak, s ezek épp oly lehetségesek lesznek, mint a valóság, sőt még lehetségesebbek, természetesebbek, ésszerűbbek; az adott viszonyokat nem csupán esetlegesnek látja, hanem gyakran érthetetlennek is”²⁷. „A cselekvésben — ahogyan Bretter a bukaresti egykori központi pártlap, az *Előre* hasábjain között *Szemle* egyik írásában kifejti —, „vagy lényegileg tagadjuk, vagy lényegileg elfogadjuk a kész viszonyokat, tehát maga a cselekvés teszi alternatívikusakká a viszonyokat”²⁸. „A nem realizált alternatívákat szakadatlanul újrafogalmazza a radikális mozgalom, de a történelem maga is”²⁹.

²⁵ Bretter György: *A hegyen túl is hegy van*. In: *Itt és mást*,

²⁶ *Berzsenyi*. I.m. 505.

²⁷ Johann Gottlieb Fichte: *A tökéletes állam*. Phönix, Budapest, 1943.76.

²⁸ Bretter György: *Kockázat*. „Előre”. 1973. okt. 28.

²⁹ Bretter György: *Fichte eszményi állama*. In: *Itt és mást*, 441.

Minden utópia bírálható, eleve, hiszen egységes, preformált jövőképre hagyakozik, kizárván auz alternatívákat, befagyasztja a történelmet. Ám „a jövő (...) plurális, vagyis helyesebb jövőkről beszélni, mint az embereket kifelejtve egyetlen, preformált jövőről értekezni”³⁰. A plurális jövő lehetősége magának a történelemnek a szerkezetében rejlik, az alternatívák között ugyanis sajátos minőségi összefüggés van: „A rendszerként működő történelemben a spontánul megnyilvánuló törvények mellett a spontaneitás forrása a nemrealizált alternatíva, amely a realizált lehetőség formáit és tartalmát is meghatározza”³¹. A történelem egysége tehát az alternatívikus lehetőségeit önmagába visszavevő történelem; ez a szemlélet lényegében különbözik a történelem egységét dogmatikusan észelvekre hagyakozó szemlélettől.

Például a hegeli típusúaktól, Hegel ugyanis nem ismeri az alternatívákat, csak földrajzilag; a világtörténelem fejlődésmenete nélkülözi az alternatívákat, mivel a világszelleml tévedhetetlen: „Az, hogy a népek eseményeiben egy végső cél az uralkodó, hogy van ész a világtörténeletben — nem egy különös szubjektum esze, hanem isteni, az abszolút ész —, oly igazság, amelyet felteszünk; bizonyítéka maga a világtörténeletnek a le-tárgyalása: a világtörténelet az ész képe és tette.”³²

Ha a szigorúan a hegeli értelemben vett történelemből indulunk ki, akkor közvetlenül adódik az a következtetés, hogy a világtörténelem irányába mutató egyéni cselekedetek csak a szükségszerűség, mégpedig a történelmi szükségszerűség — és nem a szabadság — meghatározottságait totalizáló cselekedetek. Ehhez már nagyon közel van az a végzetes lépés, amely dogmatikusan azonosítja a történelmi szükségszerűséget az egyéni cselekedetekben megmutatkozó szükségszerűséggel. De már a két Hegel-kritikus, Marx és Kierkegaard egyaránt vázolta a hegeli probléma megoldásának kereteit. Idézzük ezúttal a történelem és szükségszerűség kérdésében a Marxéhoz rendkívül hasonlító, de a történelem és szükségszerűség — felfogás — egyénre — vonatkoztatott — következményekben messze-menyően eltérő kierkegaardi álláspontot: „A történelem ugyanis több, mint az individuumok szabad cselekedeteinek terméke. Az individuum cselekszik, de ez a cselekedet a dolgok azon rendjébe tartozik, amely az egész létezés hordozza. A cselekvő tulajdonképpen nem tudja, hogy cselekedetéből mi következik. De a *dolgoknak ez a magasabb rendje* (az én kiemelésem — E.P.), amely mint gy megemésztí és örök törvényeibe beolvasztja a szabad cselekedeteket, maga a szükségszerűség, és ez a szükségszerűség a világtörténelem mozgása. „(...)’ A világtörténelmi folyamat számára nem létezik vagy-vagy, de hogy ez létezik a cselekvő individuum számára, azt bizonyára egyetlen filozófus sem tagadná.”³³

Kitűnő kiindulópont Bretter álláspontjának jellemzéséhez: mindkét fentebb idézett nézettől eltérően ő azt állítja, hogy a történelmi folyamat

³⁰ Bretter György: *Francis Bacon (1561–1626)*. „Igaz Szó”, 1976.4.

³¹ Bretter György: *Fichte eszményi állama*. In: *Itt és mást*. 440.

³² G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténelet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. 113.

³³ Soren Kierkegaard: *I.m.* 787. sk.

számára is létezik *vagy-vagy*, és ez kapcsolatban van a cselekvő individuum alternatíváival is, csakhogy nem közvetlen kapcsolatban. Az individuum kérdésében tehát a kierkegaard-i következtetésből indul ki.

(Itt csak megemlítem, hogy a fiatal Dilthey gondolatai fényben ismét konkretizálható a brettei elképzelések szociológiai szubsztrátuma, alakilag a történelmi mozgás egy célösszefüggés lévén, amely két eszköz — a magáértvaló individuációs, valamint a hatalmi—akarati — által lesz eredő. Azonban ez ontológiai—szerkezeti forma, az egyik nem lehet a másik, és ebből messzemenő következtetések adódnak a totalitarizmus vonatkozásában.³⁴

A *Bevezetések és kísérletek recenziója* című tanulmány központi gondolata szerint az európai történelem hegeli értelmű világtörténelemként való felfogása vezetett oda, hogy a mindenkor adott intézményrendszer, az uralkodó ideológia segítségével kisajátította. önmagába szubsztancializálta a történelmi szükségszerűség eszméjét. Mivel önmagát egy teleologikusan szemlélt történelem végpontjaként fogta föl. E szubsztancializálás eredménye, hogy az intézményrendszer önmagát a szükségszerűség hordozójaként hiposztazálja, védi és mint erőszakszerv képes formát adni a történelemnek, szervei és szervezetei kellő hatalommal rendelkeznek ahhoz, „hogy a világtörténelem irányában térítsék a partikuláris történelmet építgető, a mindennapi életben elmerülő embereket.”³⁵

Létrejön a történelem eltérítése.

A kolozsvári filozófus a nem-tulajdonképpeni, tehát alternatíváihoz nem viszonyuló történelem középponti tényezőjét így jellemzi: „Ez a hatalom erő és ideológia, amely képes a mindennapi élet teljes ellenőrzését megszervezni, a produkciót és a reprodukciót egy teljesen deduktív elvnek megfelelően totalizálni, a képes továbbá a deduktívva tett világot egy koherens eszmerendszerben megfogalmazni. Az ideológia ebben a rendszerben az igazság formáját kapja, és filozófiává válik, az intézményi rendszer pedig az Igazság megvalósítójának feladatát mint az emberek valódi érdekének megvalósítását kényszeríti rájuk, vagyis az emberekre”.³⁶

A társadalmi nyelvi megkettőződésével párhuzamosan tehát létrejött a történelem megkettőződése is: a nem-tulajdonképpeni történelemre az a jellemző, hogy a neki formát adó jelentéscs-hatalmi rendszer szigorúan a jelent hiposztazálja idővé, megsemmisíti a múltbeli és a jövő alternatívák létéből adódó pluralizmust, tehát monolitikus történelmi formát hoz létre.

³⁴ „Am e nagy célösszefüggés mindennek előtt két eszkhözrel rendelkezik. Az egyik a különböző individuumok egyes cselekvéseinek következetes egymásba kapcsolódása, melyből a kultura rendszerej származnak. A másik azon nagy akarati egységek hatalma a történelemben, amik a nekik alávetett egyes akaratokon keresztül a társadalom belül következetes ténykedést fejtettek ki. Mindkettő célösszefüggést sző, sőt mindkettő eleven célösszefüggés. Amaz ott azonban önálló, a dolog természete folytán ténykedésükben egymáshoz alkalmazkodott individuumok ténykedésén keresztül valósul meg, emez itt viszont annak a hatalomnak a révén, melyet egy akarati egység az általa megkötött individuumokra gyakorol. Szabad ténykedés és a tevékenység szabályozása, a magáértvalóság és a közösség állnak itt egymással szemben” Wilhelm Dilthey: *Bevezetés a szellemtudományokba*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1974. 150.

³⁵ Bretter György: *Bevezetések és kísérletek recenziója*. In: *Itt és mást*. 536.

³⁶ Uo.

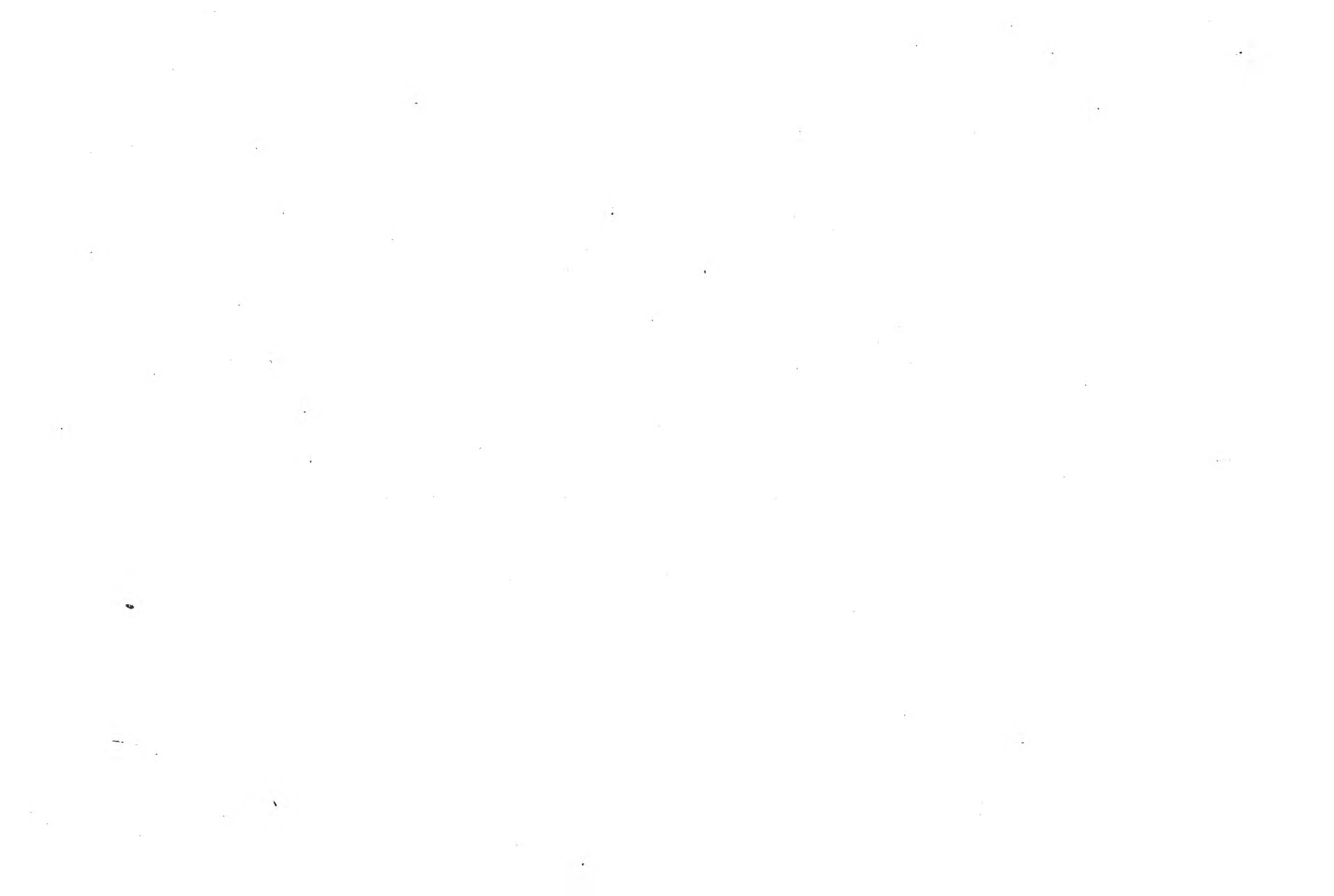
Ezzel szemben a társadalom és egyéncinek reális története más, ugyanis a tevékenységben alternatívák születnek, ami ismét pluralizmust teremt

A nem-tulajdonképpen történelem tehát mint a hatalmi-jelentéscs viszonyok által fenntartott monolitikusság, és a cselekvést valamint az individuációt *czen kívül* megvalósítani kényszerülő alternatívikus pluralizmus kettőssége írható le. *A történelem kettősségében a nyelvi kettősség a társadalom megkettőződésére mutat.* Bretter szerint ebben a rendszerben csak korlátozott értelemben beszélhetünk individuációról, amennyiben az ember legfőbb cselekvése saját kettősségének folyamatos és mindennapos leküzdése, ez lévén saját kettősségének folyamatos és mindennapos leküzdése, ez lévén saját partikularitásának formája.

Az integráns ember — az alternatíva.

Mint reform-marxista — nem véletlenül foglalkozott oly kiemelten a gyilkossá lett Louis Althusser és az iszlámra konvertált Roger Garaudy ~~nézeteivel~~ — eszmetörténeti szempontból igen hathatósan képviselte az ideológia önfelszámolásának vonalát. Ideológiakritikusként meglehetősen hatásos eszközöket dolgozott ki a fönti célkitűzéshez.

Filozófusként pedig — ezt már nem érthette meg — olyasvalami történt vele, ami kevesekkel: igaza volt.



INTERPREȚAREA CAUZALĂ A MECANICII CUANTICE ȘI FILOSOFIA FIZICII A LUI DAVID BOHM

MIOARA DEAC

ABSTRACT. *The causal interpretation of quantum mechanics and Bohm's philosophy of physics.* In order to restore the causality of the physical description, David Bohm elaborated a hidden-variables interpretation of quantum mechanics. This interpretation, from a realistic point of view, implies a non-classical ontology, characterized by causality, but not determinism, nonlocality and nonseparability.

Elaborarea cea mai minuțioasă și mai sistematică a unor interpretări alternative cu variabile ascunse ale mecanicii cuantice îi aparține fizicianului David Bohm. Dincolo de aceste interpretări, dezvoltate pe parcursul a cel puțin douăzeci de ani, formalismul matematic este prelungit prin rafinate și profunde explicitări ale concepției filosofice care a generat tentativele demonstrării posibilității existenței variabilelor ascunse în mecanica cuantică.

Ideea lui Bohm despre existența variabilelor ascunse s-a conturat la Princeton, aproximativ în 1950, când Bohm tocmai terminase de scris cartea sa „Quantum Theory”¹. Această carte fusese concepută și scrisă de pe pozițiile principiului de complementaritate al lui Niels Bohr. Cu toate acestea, David Bohm este profund nemulțumit nu în primul rînd de indeterminismul cuantic, cît de faptul că descrierea cuantică exclude „existența independentă a cosmosului”.

Prin urmare, David Bohm devine interesat în formularea unei interpretări alternative a mecanicii cuantice, interpretare care este pentru prima dată schițată în două articole apărute în *Physical Review*².

Scopul lor este, pur și simplu, de a arăta că există o interpretare alternativă a mecanicii cuantice, și nu de a susține ideea că această interpretare alternativă are pretenția unui enunț final despre legile nivelului subcuantic. Importantă era, după Bohm, demonstrarea faptului că anumite postulate ale interpretării ortodoxe sunt prea restrictive și că, renunțând la dogma conform căreia funcția de undă oferă cea mai completă descriere a stării sistemului, se poate formula o interpretare alternativă a teoriei cuantice. Acest lucru îl determină pe J. S. Bell să afirme: „În 1952 am văzut imposibilul realizat”³.

¹ David Bohm, *Quantum Theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1951.

² David Bohm, *A suggested interpretation of the quantum theory in terms of hidden variables*, „Physical Review”, 85 (1952), Part I, pp. 166-179; Part II, pp. 180-193.

³ J. S. Bell, „Foundations of Physics”, 12, 989 (1982).

Unele idei ale abordării lui Bohm fuseseră anticipate de către Louis de Broglie în teoria undelor pilot⁴ și de Madelung în interpretarea hidrodinamică⁵. De fapt, ideile care fundamentează interpretarea alternativă schițată de Bohm în 1952 sunt foarte diferite față de cele ce l-au dus, ulterior, la formularea noțiunii de „ordine implicită” și de „holomișcare”. În esență, primele reformulări ale teoriei cuantice oferite de Bohm, în termenii variabilelor ascunse, sunt solidare cu ideea separabilității și, implicit, a unui Univers distinct și detașat de Observator, idee la care ulterior Bohm renunță.

David Bohm oferă o schiță calitativă pentru o interpretare alternativă a mecanicii cuantice⁶. Astfel, se pornește de la ideea că în domeniul cuantic conceptele de undă și particulă sunt, considerate separat, incapabile să acopere diversitatea proprietăților observate ale realului. Dar aspectul ondulatoriu și aspectul corpuscular nu trebuie privite ca mutual exclusive, ci se poate postula că în orice proces, atât unda, cât și particula, pot coexista într-un fel de interconexiune.

Orice particulă are asociată o undă, o oscilație reprezentată matematic prin funcția ψ a lui Schrödinger. Astfel, funcția ψ nu este doar un simbol matematic util pentru calculul probabilităților, ci reprezintă un câmp real, obiectiv.

Deci, primele interpretări ale lui Bohm în termenii variabilelor ascunse sunt bazate pe următoarele idei⁷:

1. funcția ψ reprezintă un câmp real, obiectiv, nu doar un simbol matematic

2. există, alături de câmp, o particulă reprezentată matematic printr-un set de coordonate bine definite

3. viteza particulei este $\vec{v} = \frac{\Delta S}{m}$, unde m este masa particulei, S este funcția de fază, iar $\psi = R \exp\left(\frac{iS}{\hbar}\right)$, unde $R, S \in \mathbb{R}$.

4. particula este acționată nu doar de potențialul clasic, ci și de un potențial cuantic suplimentar

$$Q = -\frac{\hbar^2}{2m} \frac{\Delta^2 |\psi|^2}{|\psi|^2}$$

5. câmpul ψ suferă fluctuații haotice foarte rapide, astfel încât valorile lui ψ pe care mecanica cuantică le prezice sunt doar medii luate pentru un interval de timp τ , lung față de perioada medie de fluctuație, dar scurt față de timpul propriu scării proceselor cuantice. Fluctuațiile lui ψ provin dintr-un nivel subcuantic, așa cum fluctuațiile manifeste în mișcarea

⁴ L. de Broglie, *Non-linear Wave Mechanics: A Causal Interpretation*, Elsevier, Amsterdam, 1960.

⁵ E. Madelung, "Z. Phys", 40, 332 (1926).

⁶ David Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984.

⁷ David Bohm, *Wholeness and the implicate order*, Ark Paperbacks, London and New York, 1983.

browniană sunt datorate unui nivel mai profund — cel atomic. Ecuația lui Schrödinger determină doar comportarea medie a câmpului ψ , câmp real, obiectiv, dar fluctuând aleatoriu.

În mișcarea sa aleatorie, particula va petrece o fracțiune a timpului său în regiuni ale câmpului unde ψ este relativ slab, căci tendința de a „împinge” corpul în regiuni pentru care ψ este intens ($|\psi|$ are o valoare mare) este contracarată de mișcările aleatorii, de fluctuațiile provenite de la nivelul subcuantic. Situația este analogă cu cea a particulei în mișcarea browniană, unde tendința deplasării particulei în regiuni ale câmpului gravitațional mai intens este contracarată de fluctuațiile provenite de la nivel atomic.

Distribuția de probabilitate obținută pe baza modelului lui Bohm, $p = |\psi|^2$, este identică cu cea oferită de interpretarea lui Born. Dar⁸ se arată că această distribuție de probabilitate nu este o proprietate inexplicabilă a materiei, o limită finală și impenetrabilă a analizei, ci ea derivă din fluctuațiile aleatorii proprii nivelului subcuantic.

În interpretarea lui Bohm din 1952, potențialul cuantic joacă un rol crucial, el explicînd diferența esențială între mecanica clasică și mecanica cuantică. Limita clasică a comportamentului unei particule este cea pentru care efectele potențialului Q sînt neglijabile. Care este însă originea potențialului cuantic? Pentru J. P. Viegier, originea potențialului cuantic se află în „fluctuațiile stocastice nelocale ale eterului covariant”⁹. Aceasta este o interpretare quasi-mecanicistă. David Bohm oferă o interpretare mult mai radicală potențialului cuantic — o interpretare mult mai apropiată de punctul de vedere holistic al lui Bohr. De fapt, David Bohm demonstrează că analiza în părți separate a procesului cuantic este posibilă conceptual, însă potențialul cuantic manifestă esențial proprietăți holistice. Interpretarea oferită de David Bohm potențialului cuantic clarifică exact ceea ce Bohr înțelesese prin „holismul fenomenului cuantic”.

Caracteristicile potențialului cuantic sunt următoarele¹⁰⁻¹¹:

1) potențialul cuantic, spre deosebire de potențialul clasic, nu are nici o sursă punctuală. Câmpul din care se obține potențialul satisface o ecuație omogenă.

2) o particulă care se mișcă în spațiu vid, asupra căreia nu acționează forțe clasice, este acționată de potențialul cuantic, deci nu are traiectorie rectilinie.

3) din expresia potențialului cuantic, $Q = -\frac{\hbar^2}{2m} \frac{\Delta^2|\psi|^2}{|\psi|^2}$, se vede că funcția de undă ψ apare atât la numărător, cît și la numitor. Prin urmare

⁸ David Bohm, J. P. Viegier, “Physical Review”, 96, 208 (1954).

⁹ J. P. Viegier, C. Dewdney, P. Holland, A. Kyprianidis, *Causal particle trajectories and the interpretation of quantum mechanics*, in *Quantum Implications* (B. J. Hiley, F. David Peat, eds.), Routledge, London and New York, 1987, pp. 169–205.

¹⁰ David Bohm, *op. cit.*, ref. 7.

¹¹ B. J. Hiley and F. David Peat, *General introduction: the development of David Bohm's ideas from the plasma to the implicate order*, in *Quantum implications, op. cit.*, ref. 9, pp. 1–33.

potențialul cuantic este independent de *intensitatea câmpului* și depinde doar de FORMA CÂMPULUI CUANTIC. Deci, dacă în lumea newtoniană, orice efect este proporțional cu intensitatea undei, în cazul cuantic, efectul nu depinde de faptul că unda este slabă sau intensă, ci depinde doar de forma undei. Acum, accentul nu cade pe așa-numita cauzalitate eficientă, ci pe *cauzalitatea formală*, pe *informație*. În interpretarea cauzală, particula se mișcă datorită propriei energii, însă *informația* conținută în *forma undei cuantice* ghidează energia particulei. Forma potențialului cuantic determină comportamentul cuantic al particulei. Altfel spus, potențialul cuantic conține o *informație activă* care va determina rezultatul procesului cuantic.

O „formă” de energie scăzută poate ghida deci o entitate cu energie mult mai mare. De exemplu¹², o undă radio conține și transportă un semnal. Energia sunetului emis de aparatul radio provine nu din energia undei, ci din energia bateriilor, însă informația din unda radio „formează”, „modulează” energia bateriilor. Informația undei radio este *potențial activă* dar devine *activă actual* numai când modulează energia electrică a bateriilor. Analog, unda cuantică transportă informație *potențial activă* ce devine *activă actual* atunci când „formează” energia particulei.

4) Q , potențialul cuantic, nu scade odată cu creșterea distanței. Evenimente și structuri distanțate spațial afectează traiectoria particulei. Potențialul cuantic este nonlocal.

5) din cauză că efectele structurilor spațial depărtate nu scad cu distanța, devine clar că toate aspectele situației experimentale trebuie luate în considerare. Este o reconsiderare a „holismului situației experimentale”, propriu punctului de vedere al lui Bohr. Potențialul cuantic depinde de „starea globală a contextului experimental”.

6) interpretarea bazată pe potențialul cuantic explică ușor corelațiile EPR. O măsurătoare efectuată asupra atomului A va altera potențialul cuantic nonlocal, care va determina răspunsul atomului B.

7) răspunsul atomului B, în cazul corelațiilor EPR, este instantaneu. Această conexiune instantanee are loc între particule separate în spațiu, între care nu există conexiune prin intermediul unui potențial clasic. Potențialul clasic introduce deci o conexiune care nu este retardată, ca în caz clasic, ci o conexiune de tip „acțiune — la — distanță”. În prima analiză, această conexiune instantanee contrazice postulatele teoriei speciale a relativității, care afirmă că nu este posibilă transmiterea unui semnal supraluminos. Dar, la o analiză mai atentă a interpretării cauzale, se vede că potențialul cuantic este foarte diferit de potențialul clasic și, de fapt, corelațiile nonlocale nu violează postulatele teoriei relativității. Potențialul cuantic este foarte fragil și instabil la alterări, corelațiile EPR sunt și ele foarte fragile. Orice încercare de impunere a unei „forme” asupra potențialului, orice încercare de utilizare a lui pentru transmiterea unui semnal va duce la pierderea ordinii și semnificației acelei forme — deci potențialul cuantic nu se poate utiliza pentru transmisia semnalelor.

¹² David Bohm, *Science, Order and Creativity*, Routledge, London, 1989, pp. 87–97

8) Forma conexiunii între particule depinde de funcția de undă a stării globale a contextului. Această funcție de undă a „întregului sistem” nu depinde de stările părților. Prin urmare este foarte importantă sublinierea depărtării radicale față de fizica clasică, unde interacția între părți este o funcție predeterminată, independentă de starea întregului. În interpretarea cauzală a lui Bohm, întregul nu este, pur și simplu, rezultatul interacțiunii părților, interacțiuni care se pot stabili aprioric, ci, din contră, întregul are semnificație primară, organizând părțile. De aceea apare comportamentul organizat, cooperativ, al întregului, manifest în supraconductibilitate, în suprafluiditate, în plasmă¹³ — adică în toate circumstanțele în care există corelații cuantice nonlocale. În aceste cazuri, „întregul sistem suferă o mișcare coordonată, asemănătoare mai degrabă cu un balet decît cu o masă de oameni dezorganizați”¹⁴. La nivel macroscopic, la temperaturi obișnuite, aceste corelații nonlocale se distrug și apare o factorizare a funcției de undă, factorizare responsabilă pentru percepția noastră cotidiană — a unei lumi formate dintr-o mulțime de părți independente și necorelate, cu proprietăți local atașate.

Prin urmare, interpretarea cauzală pune accentul pe faptul că LOCALITATEA ȘI SEPARABILITATEA SUNT CONTINGENTE, ȘI NU NECESARE, ÎN NATURĂ.

Interpretarea cauzală, departe de a reveni la punctul de vedere mecanicist, nu este *deterministă*, și nu este solidară unei ontologii tradiționale, „cinematografice”¹⁵.

David Bohm își motivează eforturile în direcția elaborării unei interpretări cauzale a mecanicii cuantice prin imposibilitatea acceptării valabilității nelimitate a legilor, independent de contextul în care au fost formulate aceste legi, context care definește domeniul lor de validitate.

Pentru David Bohm, conținutul gândirii, conceptele, nu sunt copii, imagini, *vizualizări*, „imitații” ale realității, ale lucrurilor, nici măcar o reflectare, în sens platonice, a formelor esențiale¹⁶. Conceptul nu este identic cu obiectul și de aceea nu are sens noțiunea de realitate *vizualizabilă, cinematografică*, adică o *realitate finală și esențial statică*, independentă de gândire, care poate fi reflectată („vizualizată”) în gândire. Cunoașterea, după Bohm, este parte integrală a fluxului realității, realitatea este cunoaștere plus realitate externă, între cunoaștere și realitate externă existînd un fel de buclare cibernetică.

În consecință, orice lege este solidară unei paradigme (în sens Kuhn), unui mod specific de structurare a realității, adică, de fapt, unei *relații specifice de ordine*. Ordinea, după Bohm, nu este obiectivă, dar nici subiectivă, nu este *dată*, nici *pusă*, ea este creată în fluxul dinamic al cunoașterii, al interacției observator — obiect observat¹⁷. Ordinea este o formă

¹³ H. Fröhlich, „Rivista del Nuovo Cimento”, 7, 399 (1977).

¹⁴ David Bohm, *Hidden variables and the implicate order*, op. cit., ref. 9, p. 38.

¹⁵ Mioara Deac, *Mecanica cuantică, între realul cinematografic și bucle cibernetice*, „Studia Univ. Babeș-Bolyai”, XXXVI, 2, 1991.

¹⁶ David, Bohm, op. cit., ref. 12, pp. 1–76.

¹⁷ David Bohm, op. cit., ref. 9, pp. 55–57; ref. 12, p. 120.

de percepție mentală, și nu senzorială. Iată de ce orice nivel ultim, static, al realității, care să poată fi reflectat în gândire, nu este posibil.

Aceasta este de fapt sursa profundă a intoleranței lui Einstein față de mecanica cuantică. Pentru Einstein, activitatea rațională este o *percepție mentală* ce devine apoi fixată rigid, cristalizată, cu ajutorul logicii formale, în categorii și concepte. Această percepție mentală este deci fixată în cadrul unei ordini ce se presupune a reflecta o ordine obiectivă, existentă în natură. Percepția mentală este prin urmare un act de reflectare rațională în intelect a unei ordini obiective a realității exterioare¹⁸. Este ceea ce am numit anterior realism cinematografic, vizualizabil, einsteinian, bazat pe inexistența unei buclări cibernetice, a unui feedback, între gândire și realitate exterioară.

Pentru David Bohm, conceptualizarea este un act de percepție mentală asemănător percepției artistice, bazat pe digitalizare, adică pe considerarea unor similarități relevante și pe neglijarea unor diferențe irelevante. De aceea, un act de percepție mentală stabilește o analogie, o metaforă, *corclind entități similare într-un context specificat, dar diferite într-un context mai larg, sau, în general, în alt context*. Pentru că, înainte de toate, nici o analogie nu este echivalentă cu obiectul însuși. Orice analogie este limitată¹⁹.

Din aceste considerente rezultă că este forțată ideea că am ajuns, prin formularea mecanicii cuantice, la un nivel ultim, final, fundamental, al realității fizice. Orice teorie fizică este valabilă într-un context limitat, orice descriere fizică „acoperind” doar parțial realul.

Este interesant de urmărit o paralelă, sub un anumit unghi, între interpretarea lui Bohr și interpretarea lui Bohm. Pentru Bohr, indeterminismul cuantic este ireductibil, dar nu există posibilitatea, nici în principiu, a unei „acoperiri” totale a realului. Semnificația oricărui concept depinde de context, iar realitatea nu se poate descrie decât prin concepte complementare, legate de contexte complementare. Este o depărtare radicală față de *principiul exhaustivității* al lui Einstein, care se poate formula prin posibilitatea și necesitatea unei „acoperiri” totale a realității prin *teoriile fizice complete*. Pentru Bohr, orice teorie este incompletă, dar acest lucru nu înseamnă o insuficiență fundamentală a teoriei, ci inaplicabilitatea principiului exhaustivității.

Pentru Bohm, indeterminismul cuantic nu este ireductibil. Teoriile fizice sunt însă, și pentru el, întotdeauna incomplete, fiind limitate inerent la un context în care sunt valide cu un anumit grad de aproximație. Astfel, la un anumit nivel al descrierii teoretice, influențele contingențelor, ale hazardului, pot fi neglijate și teoria este cauzală. Nu realitatea este cauzală, ci *categoria de cauzalitate* este creată prin actul participării noastre la real; categoria, ca *formă de ordine*, nu este nici subiectivă, nici obiectivă, ci generată prin fluxul cunoașterii, corelând obiect și observator. Astfel că la un alt nivel al descrierii teoretice, caracterizând alt mod de secționare a

¹⁸ Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, Humanitas, București, 1992, pp. 148–152.

¹⁹ David Bohm, *op. cit.*, ref. 12, p. 148.

realului, influențele contingențelor nu mai pot fi ignorate și teoria corespunzătoare este indeterministă.

Cauzalitate și hazard apar astfel ca și categorii alternativ înlănțuite într-o spirală (descendentă, ca sens de „penetrare” a realității) a nivelelor cunoașterii fizice.

Deci, atît în interpretarea lui Bohr, care reține nivelul cuantic ca ultim și fundamental, cît și în interpretarea cauzală a lui Bohm, teoria cuantică implică faptul că nici un nivel fundamental al unei realități neambigue²⁰ nu este posibil. Realismul cinematografic einsteinian este o stilizare — epistemologic și ontologic.

Sursa fragmentării, a postulatului vizualizabilului (separabilitate, localitate), rezidă deci în orgoliul identificării conținutului gândirii cu realitatea externă și în conceperea conținutului gândirii ca izolat de realitate.

Postulatul vizualizabilului este solidar științei galileo-newtoniene și, deopotrivă, culturii tiparului²¹, generînd atitudinea mecanicistă, caracterizată prin următoarele idei:

1) *divizibilitatea finită a Universului*: Universul este reductibil la o colecție de elemente fundamentale, fie particule (atomi, electroni, protoni, quarci,) fie cîmpuri. Esențială este deci credința în existența unor elemente primitive, particule și (sau) cîmpuri.

2) *localitate*: elementele care compun Universul sunt corelate prin influențe pur mecanice, adică pur externe. Elementele sunt separate, au proprietăți local atașate lor și natura lor internă nu depinde de natura celorlalte elemente.

3) *separabilitate*: între obiect și înțeles există o separare clară și absolută, această separare este universală și independentă de context.

Paradoxurile implicate de particularitățile mecanicii cuantice nu pot fi eliminate într-o schemă mecanicistă. Orice corelare a formalismului mecanicii cuantice cu o ontologie mecanicistă conduce la inconsistențe. Atît interpretarea ortodoxă, cît și interpretarea cauzală, conduc la ontologii nevizualizabile, nemecaniciste.

Interpretarea cauzală conduce la o interesantă propunere ontologică, propunere ontologică ce nu se pretinde exhaustivă, absolută și finală, ci pur și simplu o încercare de angrenare coerentă a metafizicii cu epistemologia. Ontologia nemecanicistă a lui David Bohm este în mod explicit, declarat, *contextuală*, deci corelată unui *tip specific de relație de ordine*, și, în consecință, *unui tip specific de limbaj informal implicat de această relație de ordine*. Noi propuneri ontologice pot fi luate în considerare, în măsura în care vechile relații de ordine se dovedesc neadecvate pentru explicarea fenomenelor. Orice ontologie are asociat un tip specific de ordine.

Ordinea secvențială a fizicii clasice, ordine carteziană — descriptibilă într-un sistem de coordonate cartezian — este inaplicabilă descrierii lumii cuantice, esențialmente holistică. Ordinea carteziană este și ea atașată postulatului vizualizabilului, *conținînd implicit ideea că totul se poate vizua-*

²⁰ David Bohm, *Unfolding meaning*, Ark Paperbacks, London and New York, 1987, cap. *Soma-signification*.

²¹ Marshall McLuhan, *Galaxia Gutenberg*, Ed. politică, București, 1975, p. 214

liza simultan. Ordinea carteziană, mecanicistă, poate fi surprinsă optim prin paradigma lentilei²². Paradigma lentilei pune în evidență modalitatea de cunoaștere prin corespondența punct cu punct dintre imagine și obiect. Paradigma lentilei este solidară ideii, că, în cele din urmă, totul poate fi vizualizat, analizat simultan în elemente distincte, separate. Deci, paradigma lentilei este mecanicistă, însușindu-și vizualizabilul ca postulat ontologic fundamental.

Mecanica cuantică, chiar la o primă analiză a formalismului său, contrazice noțiunea carteziană a vizualizabilității simultane și necondiționate. Într-adevăr, formalismul mecanicii cuantice este bazat pe calculul cu operatori, iar operatorii care nu comută prezintă mărimi fizice semnificative pentru caracterizarea sistemului, dar care nu au simultan valori bine definite.

Percepția holistică a lui Bohr, banalizată în mod curent la dualitatea undă-particulă, se referă, în mod profund, chiar la imposibilitatea vizualizabilității simultane și necondiționate.

Aceste particularități radical noi ale mecanicii cuantice îl conduc pe David Bohm la formularea noțiunii de înfășurare — desfășurare, de ordine înfășurată — desfășurată sau de ordine implicită, respectiv explicită²³ — Feynman²⁴ a arătat că în mecanica cuantică putem utiliza construcția lui Huyg ns în scopul determinării funcției de undă într-un punct y pe baza funcției de undă în $\{x\}$, unde $\{x\}$ este mulțimea punctelor de pe o suprafață la un moment de timp anterior.

$$\psi(y, t_2) = \int M(x, y, t_1, t_2) \psi(x, t_1) dx$$

suprafața S .

unde $M(x, y, t_1, t_2)$ este o funcție Green,

Funcția de undă, luată pe toate punctele suprafeței S , contribuie la funcția de undă în punctul y . Astfel, informația de pe suprafața S se înfășoară în $\psi(y)$.

Conform interpretării cauzale, $\psi(y)$ determină potențialul cuantic ce acționează asupra particulei în punctul y , astfel  nc t particula reacționează la informația înfășurată, informație provenită de la mulțimea funcțiilor de undă anterioare.

Informația înfășurată în $\psi(y)$ se desfășoară într-o mulțime de puncte ale unei suprafețe oarecare, S' . Potențialul cuantic este determinat printr-un proces de înfășurare-desfășurare.

²² David Bohm, *op. cit.*, ref. 20, pp. 1—36.

²³ David Bohm, *op. cit.*, ref. 12, pp. 51—91.

²⁴ B. J. Hiley and F. David Peat, *op. cit.*, ref. 11.

Se remarcă deci o reîntoarcere la ideea de cauzalitate formală și accentul pus pe informația conținută într-o formă, într-o structură. Forma potențialului cuantic, informația conținută în potențialul cuantic, determină comportamentul electronului.

Considerații de acest tip îl conduc pe David Bohm către extinderea interpretării cauzale la teoria cuantică a câmpului. În teoria cuantică a câmpului, vidul este sediul unui „imens ocean de energie”. Particula și unda nu sunt entități diferite, particula este o discontinuitate a unei structuri fundamentale, care este câmpul. Chiar în vid câmpurile suferă fluctuații aleatorii foarte rapide, efectele lor mediindu-se și fiind neglijabile la nivel microscopic. Există însă mici oscilații sistematice care nu se anulează și care se cumulează dând efecte detectabile la nivel microscopic. O particulă într-o regiune a spațiului este deci o oscilație sistematică localizată în acea regiune a spațiului²⁵.

Totul este flux, totul este holomișcare, o ordine implicită care se desfășoară în ordinea explicită, descrisă de fizică. Fizica discută trăsături relativ invariante, cu un grad suficient de stabilitate, ale procesului fundamental al holomișcării. Trăsăturile relativ invariante ale holomișcării sunt ceea ce constituie ordinea explicită.

Există o mișcare universală de înfășurare-desfășurare, iar formele separate și extinse ale experienței obișnuite, constituind ordinea explicită, sunt *abstrageri artificiale* din fluxul universal. Chiar conținutul spațiu-timp nu este fundamental, este o construcție abstrasă din structura fundamentală a holomișcării.

Actualitatea este întregul câmp al Universului. În interpretarea cauzală extinsă la teoria cuantică a câmpului, câmpul este acționat de un super-potențial cuantic, așa cum particula era acționată de potențialul cuantic, în cadrul interpretării cauzale a teoriei cuantice a particulei. Ecuațiile de câmp sunt nelocale și neliniare, oferind imaginea unei unde ce diverge și converge la infinit. Potențialul supercuantic organizează crearea și anihilarea particulelor ce nu pot fi separate de structura fundamentală, continuă.

Potențialul cuantic depindea de funcția de undă totală a sistemului de particule. Analog, potențialul supercuantic depinde de starea Universului ca întreg.

Câmpul cuantic este, în interpretarea cauzală a lui Bohm, o ordine implicită de gr. I, în timp ce potențialul supercuantic este o ordine super-implicită, o ordine implicită de gr. II. Nu se exclude existența unor ordini implicite de gr. III, IV, ș.a.m.d.

Corelațiile EPR ar fi deci o remanență a holomișcării, ceea ce explică de ce ele se modifică în timp, *dar nu sunt în timp*. Particulele sunt proiecții ale unei realități multidimensionale, ale unei ordini implicite. Cele două entități, particulele, au stări corelate, orice modificare a uneia va reflecta modificarea corespunzătoare a celeilalte, însă modificările în starea unei particule nu vor „cauza” modificări în starea celeilalte particule. Corelațiile sunt informaționale, nu cauzale.

²⁵ David Bohm, *op. cit.*, ref. 12, pp. 192--200.

Paradigma adecvată caracterizării noii ordini necesare pentru descrierea fenomenelor în fizică este cea holografică. Această ordine holografică implică o ontologie holistică, compatibilă cu imaginea Universului ca întreg indivizibil.

Ordinea holografică nu poate fi înțeleasă într-o ontologie mecanicistă, avînd atașată o ordine carteziană. Ordinea carteziană era secvențială, descriind un aranjament regulat de evenimente sau obiecte. Ordinea holografică este o ordine globală, o ordine înfășurată, conținută implicit în fiecare regiune a spațiului și timpului.

Metafora hologramei descrie ordinea holografică. Holograma este imaginea înregistrată pe o placă fotografică a unei structuri iluminate cu raze laser. Iluminînd placa cu raza laser, obținem imaginea tridimensională a structurii. Dar indiferent cît de mică este porțiunea iluminată a plăcii, se obține, totuși, imaginea întregii structuri. Fiecare parte conține informație despre întregul obiect. Informația despre întreg este înfășurată în fiecare parte a imaginii, iar prin iluminare cu raze laser, informația este desfășurată.

Există deci o înfășurare continuă a întregului în fiecare regiune și o desfășurare a fiecărei regiuni în cadrul întregului. Înfășurarea în cadrul ordinii implicite și desfășurarea în cadrul ordinii explicite alcătuiesc holomișcarea²⁶.

Sumarizînd, interpretarea cauzală a lui David Bohm propune o ontologie care, ca și cea cuantică, este nemecanicistă. Spre deosebire de ontologia cuantică, ontologia holist-cauzală a lui David Bohm propune *actualitatea independentă a Universului* ca întreg, Univers conținînd „obiecte”, „observatori”, „fluxuri informaționale”, și „semnificații”. Indeterminismul cuantic aparține unui nivel tranzitoriu.

Ontologia holist-cauzală a lui Bohm are următoarele trăsături:

- 1) nonlocalitate;
- 2) nonseparabilitate: „Pentru Bohm, înțelesul este ființare, iar înțelesul este esența realității”²⁷. Informația în sens semantic face parte din real;
- 3) cauzalitate, dar nu determinism strict; este o reîntoarcere la cauzalitatea formală (sau, mai adecvat, în acest context, formativă), aristotelică; informația, în sens de structură, de formă, face parte din real;
- 4) relații nemecaniciste întreg-părți; este o reîntoarcere la paradigma organică aristotelică, în care întregul determină părțile. Corelațiile sînt nemecaniciste, holistice, atît între părțile întregului, cît și între întreg și părți.

²⁶ David Bohm, *op. cit.*, ref. 23.

²⁷ B. J. Hiley, and F. David Peat, *op. cit.*, ref. 11, p. 29.

A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KUTATÁSOK EREDMÉNYEINEK ELFOGADTATÁSI KRITÉRIUMAI

KOÓS ÁGNES

ABSTRACT. Acceptance criteria for social researches' results. A long research in the domain of social sciences' methodology and sociology led the author to the conclusion that the demand of demonstration in social sciences is actually utopian: it can function as a distant ideal — and we have reasons of principle to renounce to it in this sense — but it can't guide the everyday practice. Neither can we model the development of social sciences as a succession of choices between rival hypotheses: here, theories don't regularly take a such elaborated form what would make possible their comparison according to the requirements of this method (proceeding by syntactic, semantic and pragmatic evaluations), and differences of opinion are expressed concerning mainly the methods used or for use, and less the theories or the upshots. In consequence, the comparison of paradigms is a more realistic program than the comparison of hypotheses, and only the elaboration of a set of modest requirements might bridge the distance between the actual situation of social sciences and the strong epistemological requirements concerning the demonstration or verification of scientific theses. The term "scientific acceptable" wants to be the first step in the "acceptable" < "plausible" < "demonstrate" sequence, a parallel to the gnoseologic "possible" < "probable" < "true" sequence. The present publication is aiming to operationalise it through seven major demands:

1. Choice of a viable paradigm;
2. Respect for the methodic rules implied;
3. Inner consistency;
4. Relative completeness;
5. Uncontradictory relations to at least a part of the already accepted corpus of knowledge;
6. Appropriateness for empiric verifications;
7. Relevance.

An empiric test involving the official critiques (of the opponents) of 191 sociological dissertations submitted to Academy so as to obtain scientific degrees verify the functioning of these norms in the Hungarian scientific community between 1980 and 1991.

Jelen tanulmány egy olyan értekezés részlete, amely annak a kérdésnek a megválaszolását tűzte ki céljául, hogy „miért olyan nehéz valamit bebizonyítani a társadalomkutatásban?”¹ A tüzetesebb vizsgálat folyamán a kérdés kevésbé szabatos, de a realitásokhoz közelebb álló megfogalmazásokat öltött, míg végül az értekezés konklúziói arra felelnek, hogy melyek a politikai konjunktúráktól és kompromisszumoktól független, tudományos alapon megvalósított konszenzus kialakításának esélyei a társadalomtudományokban. A szerző nem vitatja a „bizonyítás” kifejezés használatának elvi jogosultságát a faktuális tudományokban (abban az értelemben, hogy

¹ Koós Ágnes Katalin: *A bizonyítás problémái a társadalomtudományokban*, Kandidátusi értekezés, 1992; Budapest.

az elfogadott ismeretkorpusz, mint evidencia és a kutatási hipotézis közti logikai kapcsolatot valósítja meg), viszont időszerűtlennek tartja alkalmazását a társadalomtudományok jelenlegi fejlettségi szintjén, mert itt — nagyrészt a társadalomtudományi paradigmák ideológiacentrikussága miatt — még általánosan elfogadott ismeretkorpuszról, vagyis evidenciáról sem beszélhetünk. Az értekezés egésze épp a bizonyítás kivitelezhetőségének útjában álló akadályokat veszi számba, a kutatás végén viszont megpróbálja azt is felmérni, hogy melyek a továbblépés lehetőségei. Ezek a lehetőségek javaslatformában fogalmazódnak meg, mert elsősorban a módszertani és a tudományozicológiai szakirodalomban jelzett problémák továbbgondolásai. Szerző viszont az általa végzett empirikus felmérés alapján azt is jogosult állítani, hogy a javasolt követelmények 1980 és 1991 közt a magyarországi szociológiai gondolkodásban élő normákként működtek és hatottak. (A felmérés alapjául 191 kandidátusi és doktori értekezés opponensi véleményezéseiben megfogalmazott elvárások szolgáltak.)

A probléma vizsgálata során az is kiderült, hogy a társadalomtudományok haladása a rivális hipotézisek összemérésével sem modellezhető maradéktalanul. A plauzibilitás-mérés más szakterületeken szokásos módjait — a hipotézis szintaktikai, szemantikai és pragmatikus sajátosságainak ellenőrzésén alapuló eljárásokat — a társadalomkutatásban csak sajátos, enyhített formában lehet alkalmazni: itt nincsenek a szokott értelemben vett összemérhető rivális hipotézisek, a szembeálló nézetek közötti vita pedig rendszeresen átcsúszik az elméletről a módszerre. Ennek figyelembevételével inkább a paradigma-összemérés igénye és követelménye fogalmazható meg, ennek viszont nincsenek kidolgozott metodikái.

A tudományos gyakorlatban a társadalmi kutatások eredményei egyelőre nem számíthatnak a „tudományos szempontból elfogadható”-nál nagyobb elismerést vagy szélesebbkörű csatlakozást kifejező minősítésre. Ezt az „elfogadhatóság”-ot elméletileg az „elfogadható” < „plauzibilis” < „bizonyított” sorba lehetne rendezni, aminek az ismeretelméleti párhuzama a „lehetséges” < „valószínű” < „igaz” sor, a gyakorlat szempontjából pedig az alább ismertetendő hét követelménnyel lehetne operacionalizálni.

1. „Életképes” paradigma választása.

A paradigmák elméleti összehasonlítási lehetőségei korlátozottak, lényegében az alábbiakra szorítkoznak:

- (i) Megállapíthatók követelményerejű elvárások a nyelvi eszközöket illetően;
- (ii) Léteznek elvárások a módszereket illetően is, de reálisabb a módszerek bizonyos fokú rangsorolhatóságáról beszélni;
- (iii) A szemléletmódok általánosan elfogadott rangsorolása ma megoldhatatlan, ehelyett a világnézeti és ideológiai semlegesség fokozása tehető követelménnyé, két megszorítással:

— a tudomány hagyományos világképe racionális és determinisztikus ami az ezzel élesen szembeálló irracionális és indeterminista szemléletmódok negatív diszkriminációját jelenti;

— szintén negatív diszkriminációra számíthatnak azok a szemléletmódok, amelyek bizonyíthatóan szembekerülnek a társadalomtudósok számára kötelezővé tenni kívánt értékekkel (élet, béke, szabadság, igazságosság, haladás) mint a fajelemélet, a fasizmus, a militarizmus, az elitelméletek stb.

(iv) Pozitív diszkriminációt érdemelnek azok a paradigmák, amelyek kompatibilisak valamelyik elfogadott epistemológiai modellel vagy megvan bennük a lehetőség az ilyen irányú fejlődésre.

A többi választási kritériumot a paradigmák gyakorlati alkalmazhatósága szolgáltatja, az, hogy milyen széles területre alkalmazhatók, mennyire pontos, mennyire komplex és mennyire differenciált megközelítést tesznek lehetővé, mennyire alkalmazhatók a gyakorlati problémák megoldására. Ez természetesen csak hosszabb távon és több kutatás figyelembevételével dönthető el. A mai tudományág-rendszerben gondolkodva ez leginkább a tudománymetria körébe vágó feladat lenne, én a legalaposabban kidolgozott ilyen jellegű metodikával N.S. Dumitru² a Gusti-iskola fejlődéséről írott tanulmányában találkoztam, részben tudománytörténeti, részben tudománysszociológiai kontextusban. Értékelési szempontjai a következők:

- az alapparadigma beilleszkedése a teljes paradigma rendszerébe
 - aktív, hatékony
 - kezdeményező
 - közömbös
- az alapparadigma státusza a rendszerben
 - magas
 - vitatott
 - szerény
- az alapparadigma kutatási súlypontja
 - doktrinális
 - módszertani
 - új tárgy
 - középfokú elmélet
 - kutatási alapegységekre vonatkozó
 - rendszeradminisztrációs
- az alapparadigma későbbi sorsa
 - folyamatosság:
 - kutatási praxis
 - áttérés más területre
 - folyamatosság
 - kiegészítés
 - a paradigmát más folytatja
 - elismerés:
 - nemzeti
 - nemzetközi

² Dumitru, N. S., *Funcții specifice ale modelării praxiologice în epistemologia științelor sociale*, in *Perspectiva filozofică în abordarea fenomenelor sociale*, Ed. Acad. RSR, București, 1983.

Az adott metodikával szemben természetesen felhozható, hogy csak időben, térben és eszmeileg egymáshoz közelálló (al)paradigmák összehasonlítása esetében hatékony, valamint hiányoznak belőle a tudománymetria által kidolgozott értékelési kritériumok (mint például az idézettségi index) vagy olyan kritériumok, mint a tudosoknak az egyes témákra vonatkozó paradigmák felsorolása során tett értékelő—rangsoroló megállapításai. De ez ehhez hasonló gyakorlati kritériumok szerencsésen egészíthetők ki a paradigmák elméleti összehasonlítását.

2. A vonatkozó módszertani szabályok tiszteletbentartása. Manapság a legtöbb kutatás, és főleg azok, amelyek empirikus adatokkal is dolgoznak, tartalmaz egy módszertani „eligazítást” a választott módszerek felsorolásával, a válaszások indoklásával és a hozzájuk fűzött reményekkel. Ennek alapján könnyű ellenőrizni a szándék valóraválását, vagyis a módszer helyes alkalmazását. Sokkal nehezebb a teoretikus munkák módszertani értékelése, mert sem az általában felhasználható módszerekre vonatkozóan nincsenek eléggé kikristályosodott hagyományok, sem a leginkább szóbajöhető módszereknek (elemzés, összehasonlítás, típusalkotás, absztrakt modellezés) nincsenek elég szoros módszertani követelményei.

Az értekezés előző — itt terjedelmi okokból nem közölhető — részében megpróbáltam feltérképezni, hogy milyen módszertani követelmények fogalmazhatók meg a társadalomtudományok leggyakoribb eljárásaival szemben, amelyek különböző hierarchikus szintekre szerveződnek:

	Lefrás	leírás, elemzés, összehasonlítás, mérés, rendszerezés
LEÍRÓ SZINT	Adatsűrítő és szemléltető metodikák	— osztályozás, tipizálás, ideáltípus, formule mére, strukturalista technikák, mutatószámok; (— statisztikai, demográfiai, ökonometrial, szociometrial módszerek, tartalomelemzés, önletrajzi módszer, tényezőeloszlási vizsgálatok, közvéleménykutatások); — térképek, gráfok, diagrammok, hisztogrammok.
	Mozgás és kapcsolat-leíró metodikák	— leíró modellek (fa-modell, funkcionális és kibernetikai modellek), generatív eljárások, érték rangsorok, szemantikus differenciál, mérlegek; — regressziós függvények, korrelációk, faktorok, extrapoláció; — oksági kapcsolatok.
MAGYARÁZÓ SZINT		Fenomenologikus törvények és determinációs modellek
		Reprezentációs törvények és kauzális modellek

Jelen részletben csak néhány metasziintúnek tekinthető, a kutatás egészére vonatkozó, vagy inkább a kutatás-bemutató egészére vonatkozó olyan szabályról emlékeznek meg, amelyeknek a funkcionálását az említett empirikus felmérés alátámasztja, a jogosultságuk pedig a tudományfejlődés szükségleteivel igazolható.

(i) Elvárható, hogy a kutató számot vessen a témára vonatkozó előfeltevéseivel, s vagy kutatási hipotézisként, vagy a szakirodalmi álláspontok ismeretése során saját álláspontjaként az olvasóval is megismertesse őket.

(ii) Általában nagyon tanulságos az előfeltevések és a következtetések összevetése, akár pontról-pontra haladó szerkesztéssel, hogy világossá

válják, mi az, ami cáfolódott, s mi az, ami esetleg csak pontosabbá és élesebbé vált, hogy a további kutatásoknak jobb kiindulási alapot szolgál-tathasson.

(iii) Jelentősegteljes követelmény az elvárható következtetések megfogalmazásáé. Ennek elmaradását általában nemcsak felületességnek, hanem ideologikus elfogultságnak is lehet értékelni, hiszen könnyen előfordulhat, hogy a kutatás a szerző előfeltevéseit cáfoló adatok vagy összefüggések feltárásához vezet.

(iv) A világos gondolatmenet nem vezet feltétlenül formai tökélyhez, de az arányos, áttekinthető szerkezetből (a módszerek és a témarezek helyes egyensúlyából, nem-eklektikus illeszkedéséből) általában világos gondolatmenetre következtetnek.

Azok a módszerek, amelyek egy kutatáson belül szerves egységben használhatók, kompatibiliseknek tekinthetők.

(v) Erkölcsei elvárásként megfogalmazható, hogy a kutató felhívja a figyelmet eredményeinek lehetséges helytelen értelmezésére vagy felhasználására. Ismert példával: az amerikai négerék intelligenciahányadosát valamivel alacsonyabbnak találták, mint a fehéreket. Ilyen esetben feltétlenül meg kell említeni, hogy az intelligenciahányadost bizonyos határok közt (amibe az említett különbség belefér) a környezeti nevelési feltételek határozzák meg, nehogy a fajelmélet zászlójára tűzhesse az eredményeket.

Ezzel kapcsolatban komoly erkölcsi dilemmaként körvonalazódhatik a kutató számára az is, hogy a valami ellen irányuló jogos kritikája a bírált jelenségnél sokkal rosszabb alternatívák választása felé irányíthatja a társadalmat — pl. egy enyhébben környezetkárosító vízierőmű felépítése helyett egy veszélyesebb atomreaktor építése irányába, egy ahistorikus, de tudományos szemléletű társadalomismereti tananyag helyett a konzervatív ideológia tananyagáá emelése irányába stb.

Egyébként valószínű, hogy ez a problémakör a teljesség problémájának egy sajátos esete.

3. Belső konzisztencia. A „konzisztencia” szigorú logikai tartalma az ellentmondásmentesség (koherencia). A formális logika viszont csak ott tud ellentmondást kimutatni, ahol a nyelvi eszközök lehetővé teszik az azonos jelenségre vonatkozó állítások összehasonlítását, és inoperáns ott, ahol kváziazonos referenciájú, különböző hierarchikus (megjelenési) szintekre vonatkozó fogalmakat tartalmazó, vagy a kauzális lánc különböző szakaszaira vonatkozó állításokat kell összehasonlítani; legalábbis „szótár” nélkül ez nem megy. A konzisztencia követelménye így arra is vonatkozik, hogy adott elméleten belül az állítások összehasonlíthatóak legyenek, amit a szabatos szóhasználat, a szinttévesztések elkerülése és az eklekticizmus hiánya tesz lehetővé. (Az utóbbi homogenizálja a magyarázatokat, kizárja a különböző „távolságra” levő okokkal való magyarázás lehetőségét.)

A módszertani irodalom használja még a kifejezést a „széteső, szét-hulló, töredezett, ellentétes” irányultságokat tartalmazó”, sőt, az „eklektikus” ellentéteként is, de azt hiszem, szigorú módszertani követelményé csak az „ellentmondásmentes” és az „ellentmondások kimutatására alkal-

mas" értelmében tehető, más értelmezései szerint inkább csak kíváncsi vagy elvárás.

4. Viszonylagos teljesség. A teljesség problémája az első lépéstől az utolsóig, a téma körvonalazásától a következtetések levonásáig elkíséri a kutatást, vagy, ha úgy tetszik, a kutatás minden mozzanatában lehet véteni ellene: — a tárgy kijelölésénél,

— a mintavételnél,

— a szakirodalom feldolgozásánál,

— az adatfeldolgozásnál többszörösen: bizonyos szemléletmódok, módszerek mellőzéseivel; a jelenségek egyik oldalának vagy aspektusának figyelmen kívül hagyásával; a használt definíciók egyoldalúságával stb.

— a következtetések megfogalmazásánál,

— a javaslatok megfogalmazásánál.

A különböző paradigmáknál és a különböző kutatási témáknál erősen ingadozik az egyes kutatási szakaszokra vonatkozó hibázási lehetőség. Az empirizmus módszereinél az első és a legutolsó fázis a legnehezebb, a teoretikusabb jellegű munkáknál a szakirodalom, s főleg az adatok feldolgozása.

A teljesség elleni vétséget általában a kutató elfogultságainak tulajdonítják. Bizonyos paradigma szellemében nevelkedve, vagy bizonyos diszciplínákban, nehezen érez rá az azonos tárgyra irányuló más perspektívák lehetőségeire. Ezek ellen az elfogultságok ellen a tudomány kritikai hagyománya a viszonylagos siker reményével veheti fel a harcot — a módszertani tudatosodás máris tettenérhető a legtöbb munkában, amelyek a kutatási témára vonatkozó ismertebb megközelítési lehetőségeket felsorolják és értékelik, s természetesen a kritikusok (pl. opponensek) hozzáállásában is. További javulás lenne várható a képzési rendszer tökéletesítésétől, az interdiszciplinaritás felé való nyitástól és az oktatásban érvényesített paradigmapluralista szemléletűtől.

Mégsem fűzhetünk túlzott reményeket a teljesség eszményének a megvalósulásához. Egyrészt, a társadalmi jelenségek objektív komplexitása szinte a végtelenbe nyúlóvá tenné minden kutatást, másrészt, az ideológus szemléletmód mindig egyoldalú szelekciókat fog eredményezni, csupán csak arról lehet szó, hogy a szakmai kritika bizonyos, még tolerálható korlátok közé szorítsa az „elhajlásokat”.

Természetesen a nem-szakbarbárságból fakadó helytelen vagy nem-teljes választásokat sem írhatjuk mind az ideológia rovására, ámbr ez a legtipikusabb oka a rossz szelekcióknak. Szóba kerülhet még determinánsként a kor gondolkodási stílusa, a tudományos divatok vagy valamilyen égető társadalmi probléma is, sőt, a kutató alkati- és személyiségjegyei, mint pl. nagyobb személyes rokonszenve Brutus, mint Caesar iránt. Lehet, hogy mindezeket az elemeket a kutató világnézetének a fogalmában szintetizálhatjuk, s az is valószínű, hogy az egyéni világnézetek koherens magva az ideológia, de ezt itt és most még csak nem is a hipotézis, hanem az egyszerű kérdésfeltevés szintjén fogalmazom meg; olyan kérdésként, amelynek igenlő eldöntése egy pragmatikus értékelési kritériumhoz juttathatna: teljes az a kutatás, amelynek a kiegészítését a szerző ideológiai ellenfelei

sem tartják elengedhetetlenül szükségesnek. Viszonylag teljes pedig az, amelyet az ideológiailag heterogén, arányosan reprezentáló minta többsége tart teljesnek.

5. Ellentmondásmentes viszonyulás a már elfogadott ismeretkorpusz legalább egy részéhez. A feldolgozás szimmetriája, az arányos szerkesztés törvénye azt kívánná, hogy itt a „külső konzisztencia” követelményére hatkozzam. Ráadásul a régebbi tudományos eredményekhez való kapcsolódás módjának a jelzését tényleg elvárják a kutatóktól. A két követelmény, az ellentmondásmentes viszonyulásé és a szakirodalommal való összeveté-
tőségé mégsem áll össze egy szabállyá, abban az értelemben, hogy egy új kutatásnak feltétlenül valamelyik régebbi paradigma szellemében, fogalomkészletével és magyarázósemáival kellene rendelkeznie.

Ez, egyrészt, akadályozná a fejlődést, pl. a kuhni forradalmak lehetőségét elvileg kizárná. Másrészt megakadályozná a paradigmátikus különbségek áthidalására tett erőfeszítéseket.

A tudományos kritika természetesen az eklekticizmust (a heterodoxiát) is szankcionálja. De a dogmatizmus és az eklekticizmus közt a társadalomtudomány-fejlődés „arany középutja” ma mintha egy árnyalattal közelebb esnék az eklekticizmushoz, mint a dogmatizmushoz. Az össz-tudományos fejlődés perspektívájából ez csak konjunkturális tendencia lehet, ami főleg a társadalomtudományoknak abból a szükségletéből táplálkozik, hogy keresik a „nagy elméletet”: a régiek közül már csak a marxizmus maradt életképes, de a szovjet kommunizmus politikai bukásával a következetesen hagyományörző szellemben építkező ága elvesztette a kutatóbázisát, s az utódállamok marxistáinak egy része is valószínűleg a más paradigmák felé való nyitással próbálja majd továbbfejleszteni az elméletet, vagy „visszahelyezni marxi alapjaira”, ahogyan az 1960-as években fogalmaztak. Habermas bevallotta Parsonst és Piaget-t óhajtja ötvözni, s az elméletben a legkimutathatóbbak a weberi elemek; a politikai szociológia globális szemléletmódja még mindig megosztott a „developmentalizmus” és a „centrum-periféria” elméletek közt stb. De állítható, hogy a konkrét kutatások közt is nagyon megnőtt a vegyes paradigmájúak részaránya, a teljesség javára és a belső konzisztencia hátrányára.

Egyáltalán, van-e a társadalomtudományok fejlődésének más alternatívája, mint az interparadigmatikusság és az interdiszciplinaritás fokozása? Utóbbi a természettudományokban bevált; az előbbi az ideologikus jelleg meghaladásának Mannheim által javasolt útja³ amivel szemben áll Boudonnak⁴ az ideologikus paradigmák szigorú korlátozására tett javaslata, amit egy olyan konkrét kutatással is példáz, amelyben a szerző vegytiszta marxista szellemben, de a tudományosság követelményeinek eleget téve dolgozta fel az indiai földbirtokos-paraszt viszony gazdasági-társadalmi implikációit, viszont az a következtetése, hogy ez az agrárviszony fékezne a műszaki fejlődést, nem fogadható el, mert figyelmen kívül hagyta a földbirtokosok közti rivalizálást. Az adatfeldolgozás nem-teljessége, a szelektív

³ Mannheim, Karl, *Ideológia és utópia*, Kossuth, 1971.

⁴ Boudon, Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*, Librairie Arthème Fayard, 1986.

¹átásmód elhamarkodott általánosításhoz vezet — Boudon ebből az elhamarkodott általánosítás mozzanatát akarja megszüntetni. Mannheim azt javasolná, hogy a szerző üljön le tárgyalni a földbirtokos kaszt ideológiájával, aki szerint *csak* a magántulajdon teszi lehetővé a műszaki fejlődést s kössenek okos kompromisszumot a leírt agrárstruktúra által lehetővé tett műszaki fejlődés lehetőségeiről.

Ezzel szemben, ha a konkrét kutatások esetében ragaszkodunk a teljesség követelményéhez s esetleg némileg lazítunk az eklekticizmussal szemben, akkor a teljesség-hiányból következő elhamarkodott általánosítás esetei megelőzhetők. A feltételes mód arra vonatkozik, hogy az adatgyűjtés szakaszában áthágott paradigmahatár valóban az eklekticizmus esetén tekinthető-e, hiszen — példánkban — a földbirtokosok közti viszony is feldolgozhatóvá válhatott volna marxista álláspontonról. S tulajdonképpen ezen alapszik a belső konzisztencia és a teljesség követelményének egyidejű érvényesíthetősége.

Az eklektikus interparadigmatikusság meghaladásának, illetve egy jó értelemben vett interparadigmatikusság megvalósításának egyik lehetséges módja tehát a konkrét (empirikus-, terep-) kutatások szintjén körvonalázódik, és ezekből (sok-sok példa alapján) következtetni lehetne a paradigmák elméleti összekapcsolásának a lehetőségeire is.

A másik lehetőség pedig minden egyes paradigma konformálódási kísérlete az általános episztemológiai modellekhez, ami a módszereik homogenizálódását is jelenti az adott ideál követelményeinek megfelelően, vagy, amennyiben reprezentációs modellek felé tájékozódnak, illeszthetőkké is válnak.

Ez a két lehetőség (egyebként reálisan, kimutathatóan létező folyamatok a mai társadalomtudományban) kielégítően indokolja a „külső konzisztencia” követelményének az enyhébb formában való alkalmazását, még a kuhni tudományfejlődés-képtől és a „nagy elmélet” — kereséstől függetlenül is.

Az alcímben még egy megszorítás szerepel: „a már elfogadott ismeretkorpusz egy része”, ami feltételezi, hogy az *elfogadott* — tudományosnak talált — ismeretkorpuszban is létezhetnek ellentmondások. Sajnos, a társadalomtudományok „szektásságának”⁵ vagy „ideológiacentrikusságának” feltételei mellett ez még csak nem is ritka jelenség. A fennmaradását viszont a módszertani heterogenitás és a fogalmi tisztázatlanság biztosítja, amit a társadalmi jelenségek térben és időben való változékonysága súlyosbít.

Előfordulnak viszont olyan reménykeltő esetek is, amikor a tudósok különböző eszközökkel hasonló eredményekre jutnak. A „hasznoló” természetesen roppant relatív fogalom, talán ezért is használják a kevésbé lejáratos „konvergens”-t, de ez a dolgok lényegén még nem segít. Komplex jelenségekben mindig találni olyan vonást, amely más komplex jelenségekkel rokonítja őket, s ez a komplex elméletekre is áll. Így elméletek hasonlósági fokának megállapítása csak teljes, rendszerszemléletű összehason-

⁵ Gareau, Frederick H., terminusa — a természettudósok közösségét szerte az alkotmányos monarchizmus, a társadalomtudósokét a szektásság jellemzi — 1. *The Multinational Version of Social Science*, in "Current Sociology", vol. 33/1985.

lításuk alapján valósítható meg, a formai (szintaktikai) sajátosságaik alapján, vagy az azonos jelenségekre vonatkozó predikcióik alapján becsülhető az (egymáshoz mért) ismeretelméleti értékük. Egyszerűbb a helyzet a kvantitatív módszerek esetében: itt a két különböző módszerrel végzett mérés eredményeit összehasonlítják, s a kapott korrelációs hányados jellemzi a módszerek egymáshoz viszonyított megbízhatóságát. (Pl. az önéletrajzi módszer és az attitűdskálák módszerének Stouffer⁶ által mért korrelációja 0,81; az idézettségi index módszere és a peer-evaluation vagy más komplexebb tudományometriai indexek módszere közti korreláció is magas⁷.) „Konvergens” eredményeknek tulajdonképpen ezeket nevezték, de a fogalomhasználat kiterjedt a hasonló tipológiákra, rangsorokra, modellekre stb is. A legnagyobb probléma ezek összehasonlításánál az, hogy nem egészen ugyanarról beszélnek: a Bossel⁸ által idézett értékrangsorok például annak ellenére, hogy nagyrészt hasonló megnevezéseket használnak, nem mind ugyanazt rangsorolják, hanem életminőség-vektorokat, szükségleteket, szükségleteket és értékeket, terminális értékeket. Az intuitív szemlélet számára az összetartozásuk nyilvánvaló ugyan, de tudományosan nem meghatározottak a viszonyaik.

Az új tudományos eredmények elfogadtatásában játszott szerepük eléggé indokolná a hasonlóság és a konvergencia feltételeinek körülhatárolására irányuló igyekezetet, de az átolvasott szakirodalomban ilyen irányú törekvéssel nem találkoztam.

6. Tapasztalati ellenőrzésre való alkalmasság. Hagyományos episztemológiai álláspontok szerint a tapasztalati ellenőrzés lehetősége (verifikáció vagy falszifikáció) az elmélet (magyarázat) predikciós képességén alapszik, amit néhány más feltétel tesz működőképessé:

- (i) ha biztosítani lehet, hogy a predikált jelenség csak az adott elmélettel legyen magyarázható (részben az experimentum crucis lehetőségén részben az elmélet és a segédfeltevések megkülönböztethetőségén alapszik);
- (ii) ha biztosítani lehet az adott elmélet fogalmával a predikált jelenség világos körvonalazását;
- (iii) ha a predikált jelenség világosan megfigyelhető.

Ebben a szigorú értelemben a tapasztalati ellenőrzésre való alkalmasság fogalma a társadalomtudományokban nem alkalmazható. Itt, mivel a lélektan és a mikroszociológián kívül él a kísérlet tilalma, még a sztochasztikus törvények által elméletileg lehetővé tett predikciók ellenőrzésének is bonyolultabb módjait kell megkeresni.

A leírás, és az adatsűrítő metodikák szintjére vonatkozóan egyáltalán nem beszélhetünk a tapasztalati ellenőrzés lehetőségéről, legfennebb adatfelvétel-ismétlésről. A mozgás- és a kapcsolatleíró metodikák közül a regressziós függvények és az extrapolációk, anélkül, hogy tulajdonképpen

⁶ in Chelcea, Septimiu, *Documentele sociale în investigația sociumană*, in *Semnificația documentelor sociale*, Ed. Științifică și Encicl., București, 1985.

⁷ Nalimov, V. V., Mulcsenko, Z. M., *Tudománymetria*, Akadémiai K., Budapest, 1980.

⁸ Bossel, Hartmut, *Information Processing, Cognitive Dissonance, and Basic Needs, The Modelling of Behavior*, in *Systems Theory in the Social Sciences*, 1976.

magyarázatok lennének, bizonyos fokig ellenőrizhetők, akár új adatfelvétellel, akár az új statisztikai és demográfiai adatok fényében. (Így pl. a Phillips-görbe falszifikálásáról beszélnek újabban.) A modellek működése és a jósolt trendek szimulátor-programokkal követhetők, s néhány — természetesen durva közelítéssel dolgozó — holisztikus, vagyis rendszerszemléletű predikció a társadalmi gyakorlattal is ellenőrizhető (pl. egy olajáremelés továbbgyűrűzése, egy diktatúra bukása, a pártok koalíciós hajlandósága választások előtt stb.) A predikció tipikus esete a társadalomkutatásban a választási közvéleménykutatás, amely már évtizedek óta nagyon jó eredményeket mutathat fel.

A posztdikcióval együtt körülbelül empyit nevezhetnénk a társadalomtudomány tapasztalati ellenőrzési lehetőségeinek, — a beavatkozás mozzanata nélkül. Mert ahol lehetőség van a társadalmi létbe való beavatkozásra, ott szinte minden kauzális formában fogalmazott hipotézist ki lehetne próbálni, csak az (i) feltételnek való megfeleltetés lenne nehéz.

Az elmélet-ellenőrzés gyakorlati formái közül a legelterjedtebbek a pedagógiai kísérleti programok és a vállalatszervezési javaslatok bevezetése, amelyeknek az eredményei mérhetők, de vitatható, hogy teljesen az illető elméletnek tulajdoníthatóak-e. A gazdaságirányítás és a politikai vezetés is felhasználja a tudományos szaktanácsadást, de itt az eredményeket még kockázatosabb a tanácsadó elméletének tulajdonítani.

Természetesen lehetnek olyan lényeges változások az érintett társadalmi komplexum működésében, amelyeket irreális lenne a beavatkozáson kívüli tényezőknek tulajdonítani — pl. a Likert-intézet módszereivel elért 30%-os hatékonyságnövekedést. Viszont a Reagan-kormányzat gazdasági sikereit az alkalmazott gazdasági doktrínán kívül konjunkturális hatásoknak és az AEA nagy hatalmi pozíciójával kikényszerített üzleteknek is lehet tulajdonítani.

A beavatkozással való ellenőrzés másik buktatója a mellékhatások és a távolabbi következmények problémája. A teljesítmény-növekedés mellett terjedő neurózis ugyan inkább a beavatkozás erkölcsösségét cáfolta, mint Taylor elképzeléseit, de azért az ismeretek akkori korlátaira is rámutatott.

A társadalomtudomány egyébként a (ii) és a (iii) feltételnek való megfelelést is nehezen biztosítja. Popper kritikája a historizmus ellen nagyrészt a fogalmi apparátus hiányosságaira mutat rá, részben az operacionalizálatlanság értelmében, részben pedig abban az értelemben, hogy a komplex társadalmi jelenségeknek olyan nem-releváns, rejtett és kvantifikál(hat)atlan tulajdonságain alapszanak, amelyeknek a változása megfigyelhetetlen.

A „tapasztalati ellenőrzésre való alkalmasság” fogalmát a társadalomtudományok módszertanára vonatkozóan a következő normacsoporthoz lehetne bontani:

- (i) a nyelvi eszközökre vonatkozó szabályok tiszteletbentartása;
- (ii) a felhasznált adatforrások és adatnyerési metodikák pontos felsorolása az ismételhetség biztosítása érdekében;
- (iii) determinisztikus magyarázatokra való törekvés;

(iv) az absztrakt kauzális összefüggés, a sztochasztikus törvény vagy a kauzális modell legalább egy interpretációjának a megjelölése, az ok-változók és az eredmény-változók operacionalizálásával, a döntéselőkészítő modell mintájára. (Nem vonatkozik természetesen az empirizmus módszereivel nyert törvényekre vagy determinisztikus modellekre amelyek a megfigyelhető jelenségektől indulnak.)

Elvárásként megfogalmazható még a predikciók kidolgozása vagy a gyakorlati ellenőrzés formáinak a felsorolása, de a társadalomtudományban ezek olyan komplex műveletek, amelyek akár egy teljes kutatási programmal is felérnek. Viszont az elmélet szerzőjének az útmutatásai alapján végrehajthatóknak kell lenniük, erre vonatkozik a negyedik normacsoport.

Ennél szigorúbb követelmények megfogalmazását egyelőre irreálisnak tartom; semmi sem mutatja jobban a társadalomtudományok jelenlegi tapasztalati ellenőrzésére való alkalmatlanságát, mint az, hogy a kutatások körüli viták zöme a módszerekre s nem az eredményekre irányul. Az eredményeknek a valósággal való összevetéséig a kritikának éppoly bonyolult utat kellene bejárnia, mint a szerzőnek az eredmények létrehozásáig.

7. Relevancia. Néhány önálló kontextusban a relevancia már megfogalmazódott követelményként.

(i) A történetírásra vonatkozó módszertani reflexiók a „történelmi tény” konstruálását alapvetően a — társadalmi és tudományos — köztudatnak tulajdonítják, amely a relevancia alapján választja ki őket a társadalom megszámlálhatatlan és szorosan összefonódó jelenségeiből.

(ii) A társadalom átalakítására, illetve a társadalmi életbe való beavatkozásra irányuló próbálkozásoknak azokat az értékeket kell szem előtt tartaniuk, amelyek a társadalomban relevánsak és szignifikánsak⁹.

(iii) A sok szubjektív elemet tartalmazó típusalkotással és a formulé-műre-ek megfogalmazásával szembeni elvárás, hogy a kiemelt tulajdonságok mások számára is szembeötlőek, azaz relevánsak legyenek.

(iv) Az empirikus adatlevétel minden szakaszában relevancia- és szignifikancia- tesztekkel (is) ellenőrzik az eredményeket (pl. a kérdőívek itemjeinek a relevanciáját, a csoportosítási tényező szignifikanciáját stb.).

Épp a sokféle használat miatt nehéz pontosan meghatározni mind a fogalmat, mind azt, hogy követelményként mit jelenthet. A fogalom jelentésének a magva az ezoterikusság ellentéte, vagyis a létező jelenségek és a megismerő tudatok viszonyában a jelenségeknek azokra a sajátosságaira vonatkozik, amelyeket a legtöbb ember észrevesz. Nem terjeszthető ki a relevancia fogalma a nézet- vagy véleményazonosságra: egy esemény ellenfelek számára is lehet egyaránt szembeszökő, fontos, jelentőségteljes — s ugyanakkor értékelhetik homlokegyenest ellenkező előjellel. Azonkívül a relevancia mindig valamilyen közösségre értelmezett, s eltekintve most az olyan különbségektől, mint hogy a tetoválási mintáknak a primitív népek közösségében, a nemzeti zászlónak pedig a modern nemzetek közösségében van jelentősége, a társadalmi tények relevanciájának megállapításánál nem

⁹ Ezt javasolja pl. Myrdal, Gunnar, *Érték a társadalomtudományban*, in *Válogatott tanulmányok*, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest, 1972.

elhanyagolható szempont, hogy általában a társadalmat alkotó egyének vonatkozásában vagy pedig csak a tudományos köztudat vonatkozásában kell-e relevanciával bírniok. A társadalomtudományok fogalmainak köztudati származása egy pragmatikus megoldást sugallhat: annak a közönségnek a hozzáállásához kell mérni a relevanciát, amely az illető jelenség kifejezésére alkalmas fogalmakat használja. A köznapi tudat fogalmaira épülő absztrakciók és idealizációk, mint az „államforma”, „állami szervek”, „jogbiztonság” stb. a zavaró határesetek; az „állam”, a „minisztérium”, a „törvény” alapvetően a köztudatban funkcionáló fogalmak, míg pl. a „legitimitás”, az „autoritás”, a „politikai konszenzus” olyan teoretikus szinten alkotott fogalmak, amelyeknek a köztudatba való bevitele — főleg az ideológiai meggyőzés eszközeivel — még folyamatban van. Így például egy diktatúra bukásának az a leírása, hogy „átalakul az állam, megváltoznak a törvények”, relevánsabb, mint az, hogy „győzött a legitimitás követelménye”.

Természetesen ellenérvek is megfogalmazhatók a relevancia követelményének gátlástalan kiterjesztése ellen:

(i) a köznapi tudat reflektálatlan és nem-teoretikus tudat, amely könnyen esik illúziók áldozatává (gondoljunk pl. Marx elemzésére az értéktörvényt elfedő piaci mechanizmusokról);

(ii) a tudósoknak is vannak elfogultságaik, a társadalomtudományi „szek-ták” tagjainak különösen, s ez azzal jár, hogy csak a jelenségek egyik oldala iránt mutatnak érzékenységet, a többi számukra nem releváns;

(iii) a tudományos felfedezések általában előbb egy embernél jelennek meg, egy szűkebb csoport átveszi őket s csak azután terjednek el — a relevancia követelménye szembenáll az újítások lassú, fokozatos terjedésének gondolatával.

Alaposabb elemzéssel viszont kimutatható, hogy ezek közül az érvek közül egyik sem áll különösebben szilárdan a lábán.

(i) A köznapi tudat valóban könnyen esik illúziók áldozatává, de arra is roppant hajlamos, hogy a tudománynak higgyen, illetve, a tudományos álláspontoknak megfelelően korigálja elképzeléseit (már ameddig a laikusok ismeretei egy bizonyos tárgyban terjedhetnek). Nem hiszem, hogy lenne ma a Földön olyan elemit járt ember, aki azt hinné, hogy a Nap kering a föld körül, vagy, hogy a Föld lapos. Csakhogy ehhez a világ valamennyi fizikusának az egyöntetű állásfoglalására volt szükség, ami a társadalomtudományokban ma legfennebb közhelyszerű állítások körül alakulhat ki. Egyébként pedig a szoros értelemben vett gyakorlat sohasem sugallhat a valóságtól annyira elrugaszkodott eszméket, mint a valóságba — nem-horgonyzott absztrakciók. Mindennapi tapasztalata alapján az ember mondhatta, hogy „én úgy látom, hogy a Föld lapos”, illetve „én úgy látom, hogy a Nap reggel keleten kezd emelkedni, déltől pedig leszáll”, de nem mondhatta, hogy a Földet négy elefánt tartja a hátán vagy hogy a Napot meg lehet állítani az ég közepén. Ehhez képest a bolygómozgás tudományos magyarázata lehetővé tehető, de nem volt sem *antintuitív*, sem a *gyakorlatnak ellentmondó*. (Azért használom ezeket a példákat, mert a társadalmi mozgások lehetséges magyarázatai nem áll-

hatnak távolabb a mindennapi tudat érzékelő- és felfogóképességétől, mint a naprendszerre vonatkozó információk: valamennyi belőlük „szabadszemmel”, a köznapi szemlélettel is feltárul, a többről csak közvetett tudomásunk lehet. Antiintuitív lenne pl. a mikrorészecskék fizikájához hasonlítani, ami tényleg csak a szakemberek számára megfigyelhető jelenségeken alapszik.)

(ii) Az egycs irányzatok szemléleti elfogultságait más irányzatok szemléleti elfogultságai, illetve a teljesség követelményének az alkalmazása korrigálhatja. (Egyébként a jelenségek relevanciája kevésbé ideológiailag függő, mint az értékelésük.)

(iii) A tudományos felfedezések általában egy-egy olyan probléma megoldásai, amelyek hosszú ideig foglalkoztatják a tudományos közösséget. Az adott megoldás terjedhet lassan — de a problémának vagy bizonyos aspektusainak már a megoldás előtt relevánsaknak kellett lenniük.

A kellő óvatossággal használva és a társadalomtudományok mindenkori fejlettségi szintjéhez mérten alkalmazva a relevancia követelményét, nem szegheti szárnyát az alkotókedvnek, de megakadályozhatja az üres absztrakciók túlburjánzását.

MODELUL MATRICEAL AL JUDECĂȚILOR DE RELAȚIE

IONEL NARIȚA

ABSTRACT. *The Matriceal Model of the Relational Judgements.* This paper presents some problems about the relational judgements, like their formalisation and classification, or the relationships between them. The relational judgements may be formalized with help of some special matrixes and they may be classified depending on the quality of subject, quality or quantity of judgements, etc. There are studied also the possible relations between relational judgements and their number.

Interesul pentru formalizarea judecăților de relație a fost trezit de lucrările lui Augustus de Morgan care, urmărind extinderea modelului algebric al silogismului, pune bazele teoriei relațiilor în logica formală. De atunci, au fost propuse numeroase modele clasiale, predicative și chiar substanțiale ale judecăților de relație. În acest articol ne propunem să arătăm cum se poate elabora modelul matriceal al acestora și ce consecințe urmează asupra clasificărilor și raporturilor dintre ele.

Fie rx o relație. Dacă una dintre variabilele individuale este substituită printr-o constantă se obține un predicat unar: ray sau rxb care semnifică o proprietate. Acest rezultat este în concordanță cu observația că în judecăți ca „Ion este fratele Mariei”, expresia „este fratele Mariei” poate fi înțeleasă ca semnificând o proprietate atribuită lui Ion. Analog, în „10 este mai mare decât x ”, expresia „este mai mare decât x ” semnifică proprietăți ale numărului „10” în funcție de x . Interpretarea propusă aici este susținută și de prezența necesară a copulei — eliminarea ei ar transforma judecata într-un șir de cuvinte fără sens. De asemenea, procedeul nu conduce neapărat la reducerea judecăților de relație la cele de predicative. Acest fapt este întărit de înțelesul diferit pe care îl au coeficienții proprietăților derivate din relații.

Pentru a le distinge de predicatul unar obișnuite, vom numi predicatul obținut din relații prin precizarea unei variabile, *predicatul dependent de o constantă*, ele semnificând proprietăți dependente de semnificația constantei. De pildă, când constanta semnifică obiecte, vorbim de proprietăți dependente de obiecte etc. Dependența este ilustrată de faptul că, de pildă, în exemplul de mai sus, pentru diferite valori atribuite lui x se obțin atât judecăți adevărate, cât și judecăți false.

Pe acest temel, se pot defini proprietăți ale domeniilor pornind de la proprietăți dependente de obiecte ale elementelor acestora :

$$(m_1, m_2) \text{ Rw}(D) \leftrightarrow m_1 \text{Ex}(x \in D \ \& \ \text{rwx}) \ \& \ m_2 \text{Ey}(y \in D \ \& \ \overline{\text{rwy}}) \quad (1)$$

În funcție de valorile: „afirmație” (v) sau „negație” (f) pe care le pot lua variabilele m_1 și m_2 , coeficienții (m_1, m_2) primesc interpretările :

$(v, v) = 1$: „Unele obiecte din D sunt în r cu w , altele nu sunt și D nu este vid.”

$(v, f) = 1$: „Orice obiect din D este în r cu w și D nu este vid.”
 $(f, v) = 0$: „Nici un obiect din D nu este în r cu w și D nu este vid.”
 $(f, f) = a$: „ D este vid.”

Deși înțelesul acestor coeficienți, cu excepția lui a este diferit de cel al coeficienților proprietăților independente, (5 : 89), i-am notat cu aceleași simboluri, deoarece în inferențe apar pe linii diferite ale matricelor descrierilor, nefiind pericol de confuzie. Totodată, notația asemănătoare atrage atenția asupra unor corespondențe de interpretare. Astfel, coeficienții „1” și „0” stabilesc un raport între proprietăți și domenii prin care toate elementele unui domeniu au, sau nu au proprietatea respectivă, iar „i” stabilește un raport parțial. Deosebirea apare în legătură cu variația coeficienților de mai sus în funcție de obiectele de care depind proprietățile derivate din relații.

Pe lângă proprietățile dependente de obiecte ale domeniilor se pot defini și proprietăți dependente de domenii :

$$(m_1, m_2, m_3)RD_2(D_1) \leftrightarrow m_4Ex(x \in D_1 \& IRD_2(x)) \& m_2Ey(y \in D_1 \& \& oRD_2(y)) \& m_3Ez(z \in D_1 \& iRD_2(z)) \quad (2)$$

Coeficienții (m_4, m_2, m_3) au următorul înțeles :

$(v, v, v) = u$: „Unele obiecte din D_1 sunt în r cu toate obiectele din D_2 , altele numai cu unele, altele cu nici unul și D_1 nu este vid.”

$(v, v, f) = e_1$: „Unele obiecte din D_1 sunt în r cu toate obiectele din D_2 , celelalte cu nici unul și D_1 nu este vid.”

$(v, f, v) = e_2$: „Unele obiecte din D_1 sunt în r cu toate obiectele din D_2 , celelalte numai cu unele și D_1 nu este vid.”

$(f, v, v) = e_3$: „Unele obiecte din D_1 sunt în r numai cu unele obiecte din D_2 , celelalte cu nici unul și D_1 nu este vid.”

$(v, f, f) = 1$: „Orice obiect din D_1 este în r cu toate obiectele din D_2 și D_1 nu este vid.”

$(f, v, f) = 0$: „Nici un obiect din D_1 nu este în r cu nici un obiect din D_2 și D_1 nu este vid.”

$(f, f, v) = i$: „Orice obiect din D_1 este în r numai cu unele obiecte din D_2 și D_1 nu este vid.”

$(f, f, f) = a$: „ D_1 este vid.”

În acest fel, am obținut mulțimea coeficienților determinați pentru proprietățile dependente de domenii : $K_D = \{a, 1, 0, i, e_1, e_2, e_3, u\}$. Numim submulțimea $K_N = \{1, 0, i\}$, baza sau nucleul sistemului de coeficienți ai proprietăților dependente de domenii (K), deoarece elementele din K pot fi obținute pornind de la cele din K_N astfel : coeficienții din K_D se obțin prin produsul sau însumarea celor din K_N ($a = 1 \times 0 = 1 \times i = 0 \times i$; $e_1 = 1 + 0$; $e_2 = 1 + i$; $e_3 = 0 + i$; $u = 1 + 0 + i$), iar cei din K/K_D prin suma disjunctă a coeficienților din K_D .

Spre deosebire de cazul proprietăților independente sau dependente de obiecte, când baza este formată din doi coeficienți, în cazul de față, ea are trei elemente. De aici, decurg o serie de consecințe :

1. în ipoteza Universului nevid, există 128 de coeficienți, dintre care 8 sînt determinați; în absența acestei ipoteze, numărul coeficienților urcă la 256;

2. forma canonică a unui coeficient are trei termeni: $x = 1x + 0x'' + ix'''$;

3. coeficienții pot avea 7 grade de nedeterminare (g). Gradul de nedeterminare este egal cu numărul de termeni pe care îl conține forma disjunctă a coeficientului. De pildă, $g(1 \oplus e_4 \oplus u) = 3$. Coeficienții din K_D au gradul de nedeterminare 1, iar $g(a) = 0$. Coeficientul cu grad maxim de nedeterminare (7), îl notăm cu n ($n = 1 \oplus 0 \oplus i \oplus e_4 \oplus e_2 \oplus e_3 \oplus u$). Introducem și notația $g(n) = G$. Desigur, în cazul de față $G = 7$ pentru ipoteza $D \neq \emptyset$.

Operațiile cu proprietăți și coeficienți se efectuează după aceleași reguli ca pentru proprietățile independente, (5:90), cu adaptările necesare. Se pot face însă și precizări suplimentare:

1. la calculul valorilor funcției v se ține seama de regula: $v(x+y) = x \oplus y \oplus (x+y)$; $x, y \in K_D$.

2. se pot defini noi operații, cum sunt:

a) inversarea relațiilor: $xRD_2(D_1) \rightarrow x^{-1}RD_1(D_2)$;

b) compunerea relațiilor: $xR_1D_2(D_1) \& yR_2D_3(D_2) \rightarrow (xoy)(R_1oR_2)D_3(D_1)$ unde prin „o” am simbolizat compunerea relațiilor și operația corespunzătoare în cazul coeficienților.

Definiția descrierilor și a judecăților matriceale se păstrează. (5:90, 91). Cu ajutorul lor, ținînd seama de condițiile interpretării copulei, a Universului nevid și a caracterului determinat al argumentului descrierii, se obține modelul matriceal al judecăților de relație în care intervin proprietăți dependente de obiecte sau domenii. Datorită prezenței acestora, judecățile pot fi clasificate după mai multe criterii în genuri, clase și tipuri. Astfel, după dependența subiectului și predicatului deosebim *genul judecăților*, existînd următoarele posibilități:

a) subiectul și predicatul sunt independente: judecata are forma „kS sunt P”;

b) subiectul este independent, iar predicatul este dependent de obiecte: „kS sunt în R cu w”;

c) subiectul este independent, iar predicatul este dependent de domenii: „k₁S sunt în R cu k₂P”;

d) subiectul este dependent de obiecte, iar predicatul este independent: „k dintre cei care sunt în R cu w, sunt P”;

e) subiectul și predicatul sunt dependente de obiecte: „k dintre cei care sunt în R₁ cu w₁, sunt în R₂ cu w₂”;

f) subiectul este dependent de obiecte și predicatul este dependent de domenii: „k₁ dintre cei care sunt în R₁ cu w, sunt în R₂ cu k₂P”;

g) subiectul este dependent de domenii, iar predicatul este independent: „k₁ dintre cei care sunt în R cu k₂S, sunt P”.

h) subiectul este dependent de domenii, iar predicatul este dependent de obiecte: „k₁ dintre cei care sunt în R₁ cu k₂S, sunt în R₂ cu w”;

i) subiectul și predicatul sunt dependente de domenii: „k₁ dintre cei care sunt în R₁ cu k₂S, sunt în R₂ cu k₃P”;

Primul gen include judecăți de predicăție, iar genurile b, c, e, f, h, i, judecăți de relație. Celelalte genuri pot fi considerate și ele, ca fiind formate din judecăți de predicăție, deoarece predicatul nu este relațional. Totuși, atât în modelarea acestora, cât și în inferențe, trebuie să ținem seama de faptul că subiectul este relațional.

Din perspectiva modelării matriceale este important să distingem judecățile care au subiectul dependent de domenii, pe care le numim „judecăți A'”. Față de celelalte judecăți, a căror reprezentare matriceală conține două coloane:

$$\begin{array}{l} S/R_1 \left[\begin{array}{cc} C_1 & oC_0 \end{array} \right] \\ (R_2)P \left[\begin{array}{cc} xC_1 & yC_0 \end{array} \right] \end{array} \quad \begin{array}{l} RU: C_1 + C_0 = 1 \\ RD: xC_1 \neq nC \text{ sau } yC_0 \neq nC \end{array}$$

matricea judecăților A este formată din trei coloane, corespunzător dezvoltării canonice a coeficienților pentru proprietățile dependente de domenii:

$$\begin{array}{l} R_1S \left[\begin{array}{ccc} C_2 & oC_1 & iC_0 \end{array} \right] \\ (R_2)P \left[\begin{array}{ccc} xC_2 & yC_1 & zC_0 \end{array} \right] \end{array} \quad \begin{array}{l} RU: C_2 + C_1 + C_0 = 1 \\ RD: xC_2 \neq nC \text{ sau } yC_1 \neq nC \text{ sau } zC_0 \neq nC \end{array}$$

Ecuațiile RU și RD rezultă în urma aplicării condiției Universului nevid și a condiției de determinare. Pentru coeficienții din fiecare linie a matricelor, trebuie să ținem seama dacă proprietatea căreia îi corespund este independentă sau nu.

În interiorul genurilor, se deosebesc, după criteriul calității subiectului, *clasele judecăților*. Astfel, judecățile *non-A*, a căror subiect este sau dependent de obiecte, sau independent, respectiv, judecățile din genurile a—f, admit următoarele clase:

- a) judecăți cu subiect afirmativ: $xC_1 \neq nC$;
- b) judecăți cu subiect negativ: $yC_0 \neq nC$;
- c) judecăți cu subiect complex: $xC_1 \neq nC$ și $yC_0 \neq nC$.

Pentru judecățile A (genurile g—i), există 7 clase distincte. Aici, noțiunile de *subiect afirmativ* sau *subiect negativ*, își pierd sensul și atunci vorbim despre judecăți cu subiect:

a) total ($xC_2 \neq nC$); b) nul ($yC_1 \neq nC$); c) parțial ($zC_0 \neq nC$); d) total-nul ($xC_2 \neq nC$ & $yC_1 \neq nC$); e) total-parțial ($xC_2 \neq nC$ & $zC_0 \neq nC$); f) nul-parțial ($yC_1 \neq nC$ & $zC_0 \neq nC$); g) complex ($xC_2 \neq nC$ & $yC_1 \neq nC$ & $zC_0 \neq nC$).

De exemplu, pentru genul ι , judecățile *totale* sunt de forma: „ x dintre cei care sunt în R_1 cu toți S , sunt în R_2 cu P ”; judecățile *parțiale* au forma: „ z dintre cei care sunt în R_1 numai cu unii S , sunt în R_2 cu P ” etc.

Pornind de la clasificarea de mai sus, se poate introduce o nouă caracteristică a judecăților: *complexitatea*. Judecățile din clasele a, b, c, sunt de complexitate 1, cele din clasele d, e, f, sunt de complexitate 2, iar cele din clasa g, de complexitate 3.

Dacă adoptăm drept criteriu valorile pe care le iau coeficienții determinați ai predicatului, deosebim *tipul judecății*. În acest scop, vom trata separat judecățile care au predicate dependente de domenii, pe care le

numim *judecăți B* și cele care au predicate dependente de obiecte, sau independente, respectiv, *judecățile non-B*.

Pentru judecățile non-B complexitate 1, există 6 tipuri de judecăți, căci, dacă eliminăm coeficienții n și a , rămân șase valori posibile pentru coeficientul predicatului din reprezentarea matriceală a judecății. Dacă predicatul este independent și subiectul pozitiv, se obțin tocmai tipurile clasice de judecăți: A, E, I, O, U, Y. Pentru gradul de complexitate 2, rezultă 36 de tipuri de judecăți, între care, sub condiția predicatului independent, se găsesc judecățile exclusive. Judecățile non-B de complexitate 3, se împart în 216 tipuri.

Judecățile B, acceptă, în funcție de complexitate, 126, (dintre cei 128 de coeficienți posibili sînt eliminați n și a), 15 876 și, respectiv, 2 000 376 de tipuri. În general, formula de calcul a numărului de tipuri în funcție de complexitate este $N_j = (K - 2)^{Cp}$, unde K reprezintă numărul coeficienților posibili, iar Cp, complexitatea judecăților.

Tipurile de judecăți de complexitate 1, pot fi clasificate după caracterul coeficientului determinat al predicatului. Dacă acesta aparține bazei, sau nucleului sistemului de coeficienți (K_N) atunci, judecățile respective se numesc *universale*, iar în alt caz ele sunt *particulare*. Când coeficientul aparține submulțimii K_D , atunci, avem de-a face cu judecăți determinate, în alt caz, ele avînd diferite grade de nedeterminare. Deoarece $K_N \subset K_D$, judecățile universale sunt și determinate, iar judecățile nedeterminate sunt, totodată și particulare.

Judecățile non-B admit două judecăți universale (în cazul clasic A și E), o judecată particulară determinată (Y) și trei judecăți particulare nedeterminate (I, O, U).

În cazul judecăților B, există trei judecăți universale, 4 particulare determinate și 119 particulare împărțite în 5 grade de nedeterminare.

Între tipurile aceleiași clase de complexitate 1, se pot stabili o serie de relații definibile prin intermediul unor sisteme de ecuații ale căror necunoscute sînt coeficienții determinați ai predicatelor a două judecăți:

1. *contradicția*: $xXy = a$; $x \oplus y = n$. Pentru a satisface simultan aceste două ecuații, formele disjuncte ale lui x și y trebuie să fie complementare, adică să nu aibă nici un termen comun, iar împreună, să conțină toți coeficienții determinați. Se poate arăta că aceste condiții sînt îndeplinite numai și numai dacă $x = \bar{y}$, iar soluția este unică. În acest fel, mulțimea tipurilor de complexitate 1, este împărțită în perechi de contradictorii. De pildă, în cazul clasic, relația de contradicție are loc între A—O, E—I, Y—U.

2. *contrarietatea*: $xXy = a$; $x \oplus y \neq n$. Aceste ecuații sînt satisfăcute de perechi de coeficienți ale căror forme disjuncte nu au termeni comuni, iar împreună nu conțin toate elementele din K_D . Dacă presupunem că $x = h$, atunci, pentru a satisface condiția arătată, forma disjunctă a lui y conține o parte strictă și nevidă a termenilor formei disjuncte a lui \bar{h} . Cum $g(h) + g(\bar{h}) = G$, înseamnă că pentru fiecare x diferit de n sau a , un număr de $2^{G-g(x)} - 2$ coeficienți satisfac condițiile impuse lui y . Deci, o judecată oarecare, admite $N_c = 2^{G-g(x)} - 2$ contrarii, dacă x este coe-

ficientul determinat al predicatului. În cazul clasic, unde $G = 3$, judecățile A, E, Y acceptă câte două contrarii — ele sunt de fapt contrarii între ele. Judecățile O, I, U , nu au contrarii.

Pentru judecățile B , deoarece $G = 7$, formula devine: $N_c = (128/2^{g(x)}) - 2$. Numărul maxim de contrarii revine judecăților determinate, pentru care $g(x) = 1$ și care au câte 62 contrarii. În general, cum se poate ușor verifica, judecățile pentru care $g(x) = G - 1$, deci particularele cu gradul cel mai înalt de nedeterminare, nu au contrarii.

3. *subcontrarietatea*: $xXy \neq a$; $x \oplus y = n$. Pentru a verifica acest sistem de ecuații, forma disjunctă a lui y trebuie să conțină termenii formei disjuncte a lui x . Pornind de la această observație, numărul de subcontrarii pentru o judecată este: $N_{sc} = 2^{g(x)} - 2$. Astfel, judecățile clasice particulare nedeterminate au câte două subcontrarii — fiind subcontrarii între ele, — pe cînd cele determinate nu au subcontrarii. Între judecățile B , numărul maxim de subcontrarii îl au judecățile particulare cu grad maxim de nedeterminare ($g(x) = G - 1$), și anume, 62. În general, judecățile determinate nu au subcontrarii.

4. *subalternarea și supraalternarea*: $xXy = x$; $x \oplus y = y$. Cele două sînt relații inverse și sunt exprimate de același sistem de ecuații. Valorile lui x conduc la judecățile de supra-alternare, iar ale lui y , la judecățile de subalternare. Raționînd analog ca pentru celelalte relații, ajungem la numărul de subalterne: $N_{sub} = 2^{G-g(x)} - 2$, și de supraalterne: $N_{sup} = 2^{g(x)} - 2$, ale unei judecăți date. De pildă, A are ca subalterne pe I și U , E pe O și U , iar Y , pe I și O . Se poate ușor constata că judecățile determinate nu au supraalterne, avînd cel mai mare număr de subalterne, iar particularele cu un grad maxim de nedeterminare nu au subalterne, avînd cel mai mare număr de supraalterne.

Din cele spuse privind relațiile dintre judecăți se poate constata că $N_c = N_{sub}$ și $N_{sc} = N_{sup}$. De asemenea, ținînd seama că relațiile amintite au fost definite pentru tipuri de complexitate 1, se poate demonstra formula: $N_c N_{sc} + 2(N_c + N_{sc}) = N_J - 2$. Pe baza acestei relații și a egalităților anterioare, rezultă, pentru judecățile determinate sau cu grad maxim de nedeterminare, egalitatea: $N_c + N_{sc} + 2 = N_J$, ($N_{sc} + N_{sup} + 2 = N_J$). Deoarece constanta „2” poate fi înțeleasă ca reprezentînd judecata respectivă și contradictoria ei, înseamnă că, pentru o judecată avînd caracteristicile amintite, orice altă judecată din aceeași clasă este contradictorie, contrară (subcontrară) sau subalternă (supralaternă) acesteia. Într-un astfel de caz, spunem că cele cinci relații definite anterior acoperă cîmpul judecăților de aceeași clasă. Se poate ușor constata că toate judecățile non- B se bucură de această proprietate.

Între judecățile B există și judecăți care nu intră în nici una din cele cinci relații cu judecata dată, și anume, cînd: $xXy \neq a$ și $x \oplus y \neq n$. Pentru ca aceste ecuații să fie satisfăcute, o condiție necesară este: $2 \leq g(x) \leq G - 2$. În cazul judecăților clasice, deoarece $G = 3$, nu pot exista judecăți independente. În schimb, pentru $G = 7$, condiția de independență devine: $2 \leq g(x) \leq 5$, de unde rezultă că pot exista judecăți

independente între ele. Dacă utilizăm relațiile numerice stabilite mai sus, obținem numărul judecăților independente față de o judecată dată:
 $N_{\text{ind}} = N_c N_{\text{sc}} = N_{\text{sub}} N_{\text{sup}}$. Se ajunge astfel, la formula $N_J = N_{\text{ctd}} + N_c + N_{\text{sc}} + N_{\text{sub}} + N_{\text{sup}} + N_{\text{ind}}$, care ne dă numărul total al tipurilor judecăților unei clase de complexitate 1.

BIBLIOGRAFIE

1. Botezatu, P., *Schiță a unei logici naturale*, Ed. Științifică, București, 1969.
2. Didilescu, I., Botezatu, P.: *Silogistica*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1976.
3. Kneale W. & M., *Dezvoltarea logicii*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1975.
4. Narița, I., *Elemente de logică a judecăților exclusive*, în *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza” din Iași*, III-b Tomul XXXIII—Filosofie, 2, 1987, p. 34.
5. Narița, I., *Judecata și inferențele imediate: o modelare matriceală*, în *Analele Științifice ale Universității „Al. I. Cuza” din Iași*, III-b, Filosofie, Tomul XXXII, 1986, p. 89.
6. Walther, E. & Zemach, E. M., *Substance Logic*, în *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. XLIII, *Language in Focus*, Ed. by Kasher A., D. Reidel Publ. Co., Dordrecht—Holland/Boston—U.S.A. 1976, p. 67.

HANS-GEORG GADAMER : MODELUL, LIMBAJULUI ȘI ONTOLOGIA OPEREI DE ARTĂ*

DAN-EUGEN RAȚIU

ABSTRACT. Hans-Georg Gadamer : The Model of Language and the Ontology of the Work of Art. In this study are analyzed the main consequences for the understanding of the work of art implied by the critique of the idea of science and knowledge modeled in the natural science, the critique of the concept of method, the critique of historical objectivism and the critique of the aesthetic consciousness provided by Gadmer's philosophical hermeneutics. From this point of view, the basic questions of the research are not only "How is the science of art possible?" and "(How) can we speak about a language of art?", but also the question "How is possible to ask 'how is possible a science of art'?", i.e. to reveal the cultural premises of the methodical ideal proper to modernity. This approach proves its value in that the picture is conceived as an ontological event, which cannot be properly understood as the object of aesthetic consciousness, but rather is to be grasped in its ontological structure when one starts from such phenomena as that of representation.

Coincidența obiectului de studiu (ființa umană și creațiile sale) cu subiectul investigator, care caracterizează statutul științelor umane, a făcut ca una dintre cele mai importante preocupări ale acestora să fie rezolvarea problemei calității lor științifice. Situația se repetă și în cazul tentativelor de aplicare a diverselor metode din arsenalul științelor umane (dar contaminate de idealul identificării cu exactitatea și obiectivitatea științelor naturii) la un domeniu mai puțin supus de tradiție unui astfel de tratament cel al artei. Deci, prima întrebare pe care trebuie să ne-o punem, este cum e posibilă știința artei?

La această întrebare, din perspectiva interesului cercetării noastre, există două răspunsuri — în esență diferite — pe care le oferă semiologia structuralistă și hermeneutica filosofică a lui Hans-Georg Gadamer. Ceea ce ne face să le asociem, totuși, în această analiză, este orientarea lor similară, pe de o parte în respingerea modelului (estetic) al modernismului și istoricismului, pe de altă parte în căutarea unui fundament ferm în limbaj (deși prin acest concept Gadamer) propune altceva decât structuraliștii). Această situație face ca primei întrebări să i se adauge alta, mai specificată : (cum) putem vorbi de un limbaj artistic?

Semiologia structurală vede în modelul oferit de lingvistică (celebrată între științele umane drept singura ce poate invoca o calitate științifică echivalentă cu cea a științelor naturii) soluția problemei științificității celorlalte întreprinderi din acest domeniu, minat de subiectivitate, al

* Acest studiu face parte dintr-o cercetare mai amplă, *Semn și imagine. O încercare în semiologia și hermeneutica operei de artă*, posibilă datorită unei burse de cercetare obținută în cadrul programului Research Support Scheme, al Fundației Universității Central Europene, Praga (Central European University Foundation).

umanului. Urmînd idealul metodologic al obiectivității științei, la întrebarea: ce trebuie să facem pentru a realiza o abordare științifică a operei de artă? răspunsul ar fi simplu: să aplicăm metodele ei analitice, descrierea și analiza structurală, precum și principiile *semnului lingvistic* la studiul obiectelor artistice¹. În acest fel, ar fi legitim să vorbim de un limbaj artistic, deoarece limba/limbajul este modelul suprem al oricărei forme de expresie și comunicare.

Aici, în atitudinea față de metodă, se află una din diferențele esențiale care separă hermeneutica lui Gadamer de semiologie. Calitatea științifică a demersurilor din domeniul umanului este derivată, de către cea din urmă, din metodologie. Bazată pe modelul structuralismului și a modificărilor lui ulterioare, poststructuraliste, Rosalind Krauss — spre exemplu — argumentează că interesul pentru critica de artă este datorat în întregime metodei utilizate de aceasta. De aceea, vom pune în evidență, pe scurt, consecințele estetice care urmează aplicării metodelor structurale și poststructuraliste la studiul artei și operei de artă.

Pe de o parte, arată Krauss, *structuralismul* respinge modelul istoricist ca mijloc de a înțelege generarea semnificației. Aceasta înseamnă: (1) refuzul, în numele metodei, al caracterizării operei de artă în termenii „profundizimii” și substituirea ideii de operă ca organism (care, fiind integrat istoriei unui mediu dat, s-ar dezvolta din tradiția trecută) cu imaginea ei ca structură; este cazul conceperii operei de artă ca obiect structural, a cărui înțelegere este bazată pe modelul structuralist al substituției și nominalității, furnizat de Barthes prin al său vas Argo; (2) atacul asupra modelului temporal: structuralismul respinge din câmpul său, ca fiind lipsite de relevanță, concepte precum „origine”, „geniu”, „inspirație”, „evoluție”, „determinare”, prin care operele de artă sînt fixate, scufundate în condițiile producerii lor. Pe de altă parte, odată cu *poststructuralismul*, acele forme atemporale, transitorice (artă, pictură, capodoperă, etc.), considerate în mod tradițional drept indestructibilele categorii ale dezvoltării estetice, au fost supuse analizei și situării istorice, iar concepte ca „autor” și „operă de artă” au fost puse sub semnul întrebării². În cele din urmă, miza pusă în joc este chiar statutul subiectului (*creator*), supus deconstrucției din perspectiva producției „postmoderniste”.

Există însă un alt răspuns la problema metodei, oferit de opera lui Hans-Georg Gadamer, care semnifică o modificare radicală a perspectivei. Odată cu aceasta, tematizările hermeneuticii depășesc limitele trasate științei moderne de către conceptul de metodă: pornind de la analiza experienței artistice și istorice, Gadamer concepe o hermeneutică universală, preocupată de relația generală a omului cu lumea. Cercetarea sa fundamentală, *Wahrheit und Methode | Adevăr și metodă* (1960), este bazată pe ideea limbajului ca punct central în care „Eu” și lumea se întîlnesc sau, mai

¹ Aici trebuie să ținem cont de distincția dintre etapa structuralistă și cea poststructuralistă, în care odată instalat, Roland Barthes — spre exemplu — denunța iluzia științifică caracteristică primei.

² Rosalind Krauss, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 3–5.

degrabă, își manifestă unitatea originară. Fundarea hermeneuticii universale pe conceptul de limbaj este menită, în concepția sa, nu numai să evite spiritualismul idealist al metafizicii infinității în maniera unui Hegel (împotriva căruia subliniază finitudinea fenomenului lingvistic), ci și să prevină falsul metodologism care copleșește conceptul obiectivității din științele umane și să elimine pretenția universală a metodei științifice (împotriva căreia propune regăsirea „adevăratei metode”).

Deși experiența artei îi este punctul de plecare, turnura ontologică pe care o implică lucrarea lui Gadamer nu este lipsită, la rândul ei, de consecințe pentru aceasta. După ce debordează și granițele experienței istorice, în direcția fundamentării celei hermeneutice, consecințele acestui demers „restaurator” se reîntorc asupra artei sub forma unei noi fundamentări ontologice a operei de artă.

În cele ce urmează — într-un prim demers de natură critică, ce vizează condițiile de posibilitate ale discursului estetic al modernismului — voi încerca să analizez, pe scurt, principalele consecințe asupra înțelegerii operei de artă implicate de critica ideilor de știință și cunoaștere modelate după științele naturii, critica conceptului de metodă, critica obiectivismului istoric, precum și critica conștiinței estetice formulate de Gadamer.

Critica ideilor de știință și cunoaștere modelate după științele naturii. Plecînd de la insatisfacția generată de conceptul modern de metodologie Gadamer susține în lucrarea sa *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft / Rațiunea în epoca științei*, 1976, că știința nu este constituită doar din cercetarea bazată pe noțiunea modernă de metodă, care utilizează matematicile și măsurarea. Dimpotrivă, conceptul acesteia ar conota atît cunoașterea specializată cît și orice cunoaștere adevărată, chiar dacă aceasta nu ar fi obținută prin procedurile anonime ale muncii științifice empirice³. Pe de altă parte, în urma investigației din *Adevăr și metodă*, rezultase că certitudinea oferită de utilizarea metodelor științifice nu este o garanție suficientă a adevărului, în special în cazul științelor umane. Dar aceasta, asigură Gadamer, nu înseamnă o diminuare a calității lor științifice ci, dimpotrivă, justificarea dreptului la o seminfacție specific umană. Faptul că în cunoașterea presupusă de științele umane este implicată însăși ființa cunoscătoare este o marcă a limitării „metodei”, nu a științei. Mai degrabă, ceea ce instrumental metodologic nu poate atinge ar trebui obținut de o disciplină a întrebării și cercetării, disciplină care garantează adevărul. De fapt, prioritatea pe care o are în cunoaștere *întrebarea* ilustrează în cel mai simplu mod limitarea valorii ideii de metodă pentru cunoaștere: nu există o metodă de a învăța cum să întreb, sau de a ști ce trebuie întreb. În consecință, pentru Gadamer hermeneutica este mai mult decît o simplă metodă a științelor umane, sau o artă/tehnică a înțelegerii, în maniera abordărilor moderne. Conceptul ei este mult mai strîns legat de acea tradiție a științei anterioară noțiunii de metodă proprie științei moderne, iar sarcina pe care și-o propune nu este cîtuși de puțin elaborarea

³ Hans — Georg Gadamer, „Hermeneutics as Practical Philosophy”, în *Reason in the Age of Science*, The M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1990, p. 89.

unui sistem de reguli care să descrie procedurile metodice ale științelor umane.

Desigur, aici se poate pune în mod legitim întrebarea : ce fel de activitate este, atunci, hermeneutica ?

Încă de la origine, arată Gadamer, problema hermeneuticii a depășit limitele trasate de conceptul de metodă a științei moderne. Înțelegerea și interpretarea textelor nu sînt doar o preocupare științifică, ci, în mod evident, parte a totalității experienței umane a lumii. Deci, mai presus de orice, ea se referă la o capacitate umană naturală. Urmînd impulsul oferit de analitica temporală a Dasein-ului dezvoltată de Heidegger, care a arătat că înțelegerea nu este doar una din posibilele și variatele comportamente ale subiectului, ci modul de a fi al ființării umane (Dasein), Gadamer nu mai consideră nici el înțelegerea ca un concept metodologic, ci ca fiind trăsătura originară a însăși modului de a fi al umanului⁴.

Pe acest fundal ontologic al înțelegerii, hermeneutica nu mai poate avea drept scop dezvoltarea unei metode a înțelegerii, cu ajutorul căreia textele sau operele de artă să fie supuse investigației științifice asemenea celorlalte obiecte ale experienței, ci cunoașterea și adevărul. Adevărata preocupare a hermeneuticii a fost și este filosofică, crede Gadamer. Hermeneutica e *filosofie*, iar ca filosofie e filosofie *practică*.

Afinitatea hermeneuticii cu filosofia practică, în tradiția culturală a filosofiei aristotelice, justifică — în viziunea sa pretenția ei la un tip specific de cunoaștere și adevăr. Atunci cînd Aristotel utiliza expresia „filosofie practică”, prin filosofie înțelegea „știință” în sens foarte general — de cunoaștere utilizînd demonstrație și generînd doctrină — și nu acel tip de știință care a fost pentru greci modelul cunoașterii teoretice (*epistémé*) : matematica. Astfel, noțiunea de practică (*praxis*) este scoasă din contextul opoziției față de știință și chiar față de teorie. Pe acest fundal, opoziția modernă dintre teorie și practică pare a fi depășită, deoarece modelul ei clasic reprezenta de fapt o separare în interiorul cunoașterii, nu opoziția dintre știință și aplicarea ei⁵. O astfel de știință practică nu se identifică nici cu cea teoretică (în genul matematicii), nici cu o tehnică procedurală (poesis), ci reprezintă un tip specific de știință, vizînd o cunoaștere ce direcționează acțiunea.

Data fiind această afinitate, ceea ce e adevărat pentru filosofia practică — referința la sine și implicația mutuală între interesul teoretic și acțiunea practică — este adevărat și pentru hermeneutică : relația ei cu tradiția implică și transmiterea ei productivă ; mai mult, înțelegerea, asemeni acțiunii, rămîne întotdeauna un risc și o aventură, ce nu lasă loc doar simplei aplicări a regulilor generale la un text ce trebuie înțeles, ci implică o creștere a conștiinței de sine, care — ca nouă experiență — intră în textura propriei noastre experiențe.

De aici decurge faptul că hermeneutica nu poate fi o simplă aplicare a cunoașterii și metodelor la un obiect arbitrar, ceea ce nu înseamnă totuși

⁴ Hans — Georg Gadamer, *Truth and Method*, Sheed and Ward, London, 1988, p. 230.

⁵ Hans — Georg Gadamer, *Reason in the Age of Science*, p. 89.

că ea ar renunța la rigoarea metodică caracteristică științei moderne. Hermeneutica nu e, deci, doar un repertoriu de metode, precum a fost pentru științele filologice doctrina metodologică elaborată în secolul XIX, de la Schleiermacher pînă la Dilthey și E. Betti, ci filosofie. În consecință, ea nu doar explică procedurile aplicate de știință ci și dă seama de întrebările care sînt anterioare aplicării oricărei științe.

Critica conceptului de metodă. Din această perspectivă, o întrebare fundamentală la care trebuie să răspundem este nu doar Cum e posibilă știința artei? ci și Cum e posibilă întrebarea „Cum e posibilă știința artei?”.

Aceasta înseamnă a supune revelatorului hermeneuticii presupuzițiile care stau la baza unui astfel de demers, precum și premisele culturale ale idealului metodologic propriu modernității: conceptul de subiectivitate și modul european de reflexie asupra relației subiect — obiect, care face din lucrul despre care tratează un obiect pentru un subiect. În această privință, demersul lui Gadamer este foarte important, prin aceea că pune în lumină originea idealului modern al metodei: înțelegerea a devenit o sarcină care cere direcționare metodică odată cu nașterea conștiinței istorice, care implică o distanță fundamentală între prezent și orice transmitere istorică. În consecință, metodologia științelor istorice moderne face din ceea ce a evoluat și a fost transmis în mod istoric un obiect ca oricare alt obiect al experimentării, ca și cum tradiția ar fi tot atît de străină și din punctul de vedere al omului, tot atît de neinteligibilă precum un obiect al fizicii⁶.

Noțiunea de metodă, fundamentală pentru știința modernă, a adus și disoluția tradiționalei noțiuni de știință care fusese deschisă în direcția acelei capacități umane naturale de a înțelege și interpreta, divizînd problema hermeneuticii în termenii subiectivității interpretului și obiectivității semnificației care trebuie înțeleasă. Dar aceasta înseamnă — după cum arată Gadamer — a pleca de la o falsă opoziție. În sfera criticismului literar sau a științelor istorice, hermeneutica nu este „cunoaștere ca dominare”, adică o apropiere ca „luare în posesie”, ci mai degrabă este subordonare față de cerința textului de a ne domina spiritul. De aceea, scopul hermeneuticii lui nu este cel de a oferi o teorie generală a interpretării și o contabilizare diferențială a metodelor acesteia, ci de a descoperi ceea ce este comun tuturor modurilor înțelegerii și a arăta că înțelegerea nu este defel un comportament subiectiv orientat spre un „obiect” dat, ci spre istoria lui eficientă — istoria influenței sale; cu alte cuvinte, că înțelegerea aparține modului de a fi a ceea ce este înțeles.

În consecință, Gadamer își asumă sarcina redefinirii ideii de metodă, pornind de la modelele oferite atît de dialectica filosofiei grecești, cît și de hermeneutica juridică și teologică. Urmîndu-l în această privință pe Hegel, care în critica conceptului de metodă apelase și el la conceptul grecesc al metodologiei), Gadamer consideră că adevărata metodă este o activitate desfășurată de lucrul însuși. În proximitatea dialecticii grecești („negative”, care nu este altceva decît arta de a conduce o conversație

⁶ H. — G. Gadamer, *Truth and Method*, p. XXI.

și de a revela, prin procedeul logic al întrebării continue, caracterul eronat al opiniei interlocutorului), el concepe înțelegerea nu ca o activitate metodică a subiectului ci ca o activitate efectuată de lucru însuși și pe care gândirea o „suferă“.

Critica obiectivismului istoric: corespondența subiect-obiect. Reînvierea acestor idei ale filosofiei grecești are consecințe semnificative pentru conceperea obiectivității și a relației subiect — obiect, detașându-l pe Gadamer de baza carteziană a științei moderne. Urmîndu-i pe greci, a căror gândire s-a considerat întotdeauna un element al însăși ființei, el nu mai caută să fundeze obiectivitatea cunoașterii pe subiectivitate și drept urmare depășește (urmînd necesitatea internă a lucrului însuși) ideea unui obiect și a obiectivității înțelegerii, în direcția unei coordonări a subiectului și obiectului.

Acest concept nu e însă o simplă consecință a filosofiei grecești sau a filosofiei identității a idealismului german, deoarece punctul central al acestei corespondențe e limbajul. Din acest punct de vedere, conceptul corespondenței subiect-obiect nu mai e văzut ca relația teleologică a spiritului cu structura ontologică a ceea ce există, după cum o concepute metafizica. Din faptul că experiența hermeneutică e de natură lingvistică, că există o conversație / o relație de schimb între tradiție și interpretul ei, decurge o cu totul altă situație. Faptul fundamental este că în întîlnirea dintre subiect și obiect se întîmplă ceva, emerge ceva care nu fusese conținut anterior în nici unul din parteneri luați în mod individual. Evenimentul ce are loc — comunicarea dintre prezent și tradiție — este simultan asimilare și interpretare, dar acestea nu sînt acțiunea interpretului asupra lucrului / tradiției, ci actul lucrului însuși. Din punctul de vedere al interpretului, acest eveniment înseamnă că el, ca subiect cunoscător, nu trebuie să-și caute obiectul sau să „descopere” prin mijloace metodologice semnificația acestuia; dimpotrivă, evenimentul real e posibil doar pentru că tradiția pe care o ascultă i se adresează (de aici logica hermeneutică a întrebării: interpretul devine cel interogată, faptul hermeneutic fiind realizat în dialectica întrebării). Din punctul de vedere al obiectului, acest eveniment înseamnă re-apariția contextului tradiției în permanent înnoitele sale posibilități de semnificare și rezonanță, pe care i le oferă persoana care o re-trăiește. Prin re-exprimarea tradiției în limbaj, ceva — inexistent pînă în acel moment dar care va exista de acum înainte — accede la ființă⁷. În consecință, așa-numitul subiect al cunoașterii are același mod de ființare ca obiectul, astfel încît subiectul și obiectul aparțin aceleiași mișcări istorice. Antiteza subiect-obiect e legitimă doar acolo unde obiectul, față de res cogitans, este altul absolut al res extansa. Dar cunoașterea istorică nu poate fi descrisă în mod potrivit de acest concept de obiect și de corelatul său, cel de obiectivitate. Lucrul cel mai important, considerat Gadamer, este luarea în considerare a diferenței generice dintre „ontic” și „istoric”, adică de a recunoaște așa-numitul subiect în modul de a fi al istoricității care îi este propriu. În acest sens, sînt importante contribuțiile

⁷ *Ibidem*, 419—420.

premergătoare ale școlii fenomenologice: indicarea istoricității absolute (ca temporalitate) drept mod de a fi al subiectivității (Husserl) și intenția, mult mai radicală, de a pune în lumină prejudecata ontologică inadecvată care domină înțelegerea modernă a subiectivității sau a conștiinței chiar în forma sa extremă a fenomenologiei temporalității și istoricității (Heidegger).

Critica conștiinței estetice. Procedura obiectivistă a investigării naturii și conceptul de ființă-în-sine, care se află în spatele unei asemenea cunoașteri, s-au dovedit a fi o abstracție atunci când sînt văzute din centrul care este limbajul⁶. Separată de relația fundamentală cu lumea — care e dată tocmai în natura lingvistică a experienței noastre a lumii — procedura obiectivistă încearcă să obțină certitudini despre entități organizîndu-și metodologic cunoașterea lumii. În consecință, ea condamnă ca erezie orice mod de cunoaștere care nu permite acest tip de certitudine și, din această cauză, nu poate servi dominării crescînde asupra existenței. Împotriva modelului științei metodice dezvoltat de modernitate, Gadamer încearcă să elibereze modul de a fi al artei și istoriei, precum și experiențele corespunzătoare acestora, de prejudecata ontologică implicată în idealul obiectivității științifice.

Lucrarea sa fundamentală, *Adevăr și metodă*, începe cu critica conștiinței estetice, în scopul apărării acelei experiențe a adevărului care ne este oferită de opera de artă, față de teoriile estetice aflate sub influența limitărilor venite din partea conceptului științific de adevăr. El încearcă aici să dezvolte un concept al *cunoașterii* și un concept al adevărului care să corespundă întregii noastre experiențe hermeneutice; în consecință, inclusiv acelei experiențe a adevărului care transcende sfera controlului metodei științifice (spre exemplu, experiența filosofiei, artei sau a istoriei însăși, toate moduri ale experienței în care adevărul comunicat nu poate fi verificat cu ajutorul mijloacelor metodologice proprii științei).

Pentru a înțelege ceea ce face ca științele umane să fie științe, arată Gadamer, nu sînt suficiente conceptul modern de știință sau asociatul acestuia, conceptul de *metodă*. Fundalul înțelegerii adecvate a modului de cunoaștere specific științelor umane este mai degrabă cel oferit de tradiția umanistă, prin conceptele de *Bildung* (formare, cultură), *sensus communis* (simțul comun) și *gusto* (gust). Toate acestea sînt utile pentru delimitarea sferei cunoașterii în direcția acceptării unui tip specific de cunoaștere, reprezentînd o sursă de adevăr diferită de cea conceptuală, care nu epuizează singură sfera cunoașterii.

Analiza termenului de „*Bildung*” — caracteristica omului cultivat pune în evidență o universalitate care nu e de fel universalitatea conceptului: menținerea deschiderii față de ceea ce este celălalt, față de un punct de vedere mai universal. În legătură cu acesta se află termenul de simț comun (Vico), înțeles nu doar ca o facultate general umană, ci ca simț ce fundează comunitatea: simț general al adevărului și dreptății, care nu e o cunoaștere bazată pe argumentație, ci una care ne permite să descopere-

⁶ *Ibidem*, p. 433.

rim ceea ce e verosimil, probabil. Acest simț al comunității mediază o cunoaștere unică, ce nu se referă la relația cu lucrurile, ci la relațiile dintre persoane. De aici, caracterul său social, moral, politic deci, cu alte cuvinte, practic. La rîndul său, termenul de gust (Baltasar Gracián) — în accepțiunea sa inițială mai largă, de fenomen social, moral, care nu trimitea nici la subiect nici la obiect — include în mod indubitabil un mod de cunoaștere. Gustul, concept moral, ne dă dreptul de a judeca, de a ne detașa inclusiv de preferințele personale. El nu trimite la lumea privată — sau, cum se va spune mai târziu, la subiectivitate — ci la o *comunitate* ideală în sinul căreia trebuie avută eleganța de a nu argumenta (*de gustibus non disputandum*), nu doar pentru că nu există nici un criteriu conceptual care să fundeze de manieră universală un argument privitor la gust, ci pentru că nici nu trebuie căutată rațiunea acestuia din moment ce nu se poate învăța prin demonstrație sau înlocui prin imitație. Lipsa de gust trădează o ignoranță, o insecuritate în fața lucrului, spre deosebire de „prostul gust” care e și el o cunoaștere asemeni bunului gust. Gustul este deci o cunoaștere, dar una care nu poate fi separată de situația concretă în care operează și nici nu poate fi redusă la reguli sau concepte⁹.

Dar epoca modernă a ruinat această etică a gustului. Limitarea simțului comun la o judecată de gust asupra a ceea ce este frumos, realizată de Kant, a afectat pretenția de adevăr a simțului comunității. Mai mult, pasul următor făcut de același Kant, adică reducerea gustului la un *a priori* subiectiv, a afectat chiar auto-înțelegerea științei. Astfel, pe de o parte, prin limitarea ideii de gust la o arie în care, ca un principiu special judecării poate pretinde validitate independentă, el a *limitat conceptul cunoașterii la uzul teoretic și practic al rațiunii*, negînd semnificația gustului ca și cunoaștere. Pe de altă parte, influența lui Kant a avut altă consecință: justificarea transcendențială a judecării estetice a constituit baza *autonomiei conștiinței estetice*. Această subiectivizare radicală implicată de noua bază kantiană a esteticii a reprezentat un nou punct de plecare pentru științele umane: discreditînd orice tip de cunoaștere teoretică diferită de cea a științelor naturii, el a obligat științele umane ca în autoanaliza lor să se bazeze pe metodologia științelor naturii¹⁰.

În această țesătură de influențe reciproce, în care gîndirea metodică a științei moderne a devenit unitatea de măsură a științelor umane, dominația modelului științific epistemologic, ce a dus la discreditarea oricărei posibilități de cunoaștere aflate în afara acestei noi metode, a constituit la rîndul său premisa teoretică a mutației de la definiția ontologică a esteticului la sfera *aparenței estetice*. Astfel, arta — ca artă a aparenței frumoase — a fost opusă realității practice și explicată în termenii acestui contrast. Rezultatul a fost „opera de artă pură”, văzută ca obiect al conștiinței estetice. Aceasta, prin *diferențierea estetică*, distinge calitatea estetică a operei de artă de orice element de conținut care ne-ar putea determina o atitudine morală sau religioasă față de ea. În mod similar,

⁹ *Ibidem*, p. 32–34.

¹⁰ *Ibidem*, p. 38–39.

în domeniul artelor reproductive, se diferențiază între original și reproducerea acestuia.

Este însă oare drept să rezervăm conceptul de adevăr doar pentru cunoașterea conceptuală? Nu trebuie să admitem că opera de artă conține, de asemenea, adevăr? se întreabă Gadamer. Demersul său, restituind esteticului și sferei sale potențialul de cunoaștere și adevăr, admitând că opera de artă conține adevăr, plasează fenomenul artei într-o nouă lumină. Încercând să facă dreptate adevărului experienței artistice și să depășească subiectivitatea radicală a esteticii, începută odată cu *Critica facultății de judecare* a lui Kant prin legarea în totalitate a judecății estetice de condiția subiectului, Gadamer propune o revizuire a conceptelor fundamentale ale esteticii moderne. Efortul său principal este îndreptat spre critica ideii de conștiință estetică, a atitudinii estetice (abstractizante) față de opera de artă și, de aici, a artei „aparenței frumoase” ca produs al conștiinței estetice.

Analiza conștiinței estetice arată că ideea conștiinței estetice confruntată cu un obiect estetic — ignorând elementele lui extraestetice, precum scopul, funcția și semnificația conținutului — nu corespunde situației reale. A căuta unitatea obiectului estetic doar în forma sa — concepută ca fiind opusă conținutului — este un formalism extrem și greșit, apreciază Gadamer. Percepția pură și audiția pură sînt abstracții dogmatice care reduc fenomenele în mod artificial, deoarece percepția include întotdeauna semnificație. Iar consecințele acestui reduționism al diferențierii estetice propriu modernității au fost semnificative, atît pentru opera de artă cît și pentru artist. Dizolvîndu-se conexiunea operei de artă cu lumea sa (contextul ei originar de viață, funcțiile religioase sau seculare care îi dădeau semnificația) și devenind prin aceasta vizibilă doar ca „pură operă de artă”, ea și-a pierdut situarea sa tradițională (creîndu-i-se existențe externe precum „biblioteca universală”, muzeul, sala de concert), precum și lumea căreia îi aparținuse; în mod paralel, artistul și-a pierdut locul său tradițional în lume, fapt vizibil în discreditaarea a ceea ce s-a numit „artă de comandă”, prin aceasta deschizîndu-se calea completei independențe a creativității și a căutării experimentale a unor noi simboluri și mituri.

Soluția pe care o propune Gadamer este adoptarea față de frumos și artă a unei atitudini care să corespundă realității istorice a omului. Pantheonul artei nu e o prezență atemporală care se oferă pe sine purei conștiințe estetice, ci ansamblul împlinirilor spiritului uman așa cum acesta s-a realizat istoric. Experiența estetică este și ea un mod al auto-înțelegerii. Dar orice înțelegere de sine are loc în relație cu altceva care este înțeles și include unitatea și asemănarea acestui altceva. În măsura în care întîlnim opera de artă în lume și o lume în opera de artă individuală, acestea nu rămîn un univers straniu și străin în care am fi transportați miraculos pentru un timp. Mai degrabă, învățăm să ne înțelegem în acest univers, ceea ce înseamnă că ne păstrăm discontinuitatea experienței în continuitatea existenței noastre. Apelul la imediatitate, al geniului momentului, la semnificația „experienței” nu pot rezista pretenției existenței umane la

continuitate și unitate a autoînțelegerii. Experiența artei nu trebuie aliniată unilateral la non-angajarea conștiinței estetice. Exprimat pozitiv, aceasta înseamnă că arta este cunoaștere iar experiența operei de artă este o împărțire a acestei cunoașteri.

Pentru a face dreptate adevărului experienței estetice, este necesar — consideră Gadamer — să luăm ideea de experiență într-un sens mult mai larg decât a făcut-o Kant, drept pentru care e util apelul la prelegerile de estetică ale lui Hegel. Aici, adevărul conținut în fiecare experiență artistică este recunoscut și în același timp mediat cu conștiința istorică. În consecință, estetica devine o istorie a viziunii despre lume (*Weltanschauung*) ceea ce înseamnă o istorie a adevărului, așa cum e el văzut în oglinda artei. Dar spre deosebire de Hegel, care încercase să depășească subiectivismul și agnosticismul estetic, bazat pe Kant^d, prin ridicarea la punctul de vedere al cunoașterii infinite — care transformă arta în filosofie — Gadamer pornește de la punctul de vedere al finitudinii, urmînd exemplul interpretării temporale a ființei furnizat de Heidegger. Interpretarea modului de a fi din orizontul timpului nu înseamnă însă, așa cum greșit s-a considerat, că din temporalitatea radicală a *Dasein*-ul decurge faptul imposibilității considerării acestuia ca durabil sau etern, ci înseamnă că acesta poate fi înțeles numai în relație cu propriul timp și viitor.

Toate acestea înseamnă, în fond, transcenderea poziției subiectivității pe care se situase modernismul, precum și depășirea impasului historicismului în câmpul esteticului, printr-o nouă abordare a temporalității specifice acestuia.

Astfel, experiența operei de artă depășește în mod fundamental orice orizont subiectiv de interpretare, fie acesta al artistului sau al receptorului. *Mens auctoris* nu este o unitate de măsură acceptabilă pentru semnificația operei de artă. Chiar ideea operei-în-sine e ceva abstract, dacă e separată de constant reinnoita realitate a trăirii/experimentării sale. Mișcarea înțelegerii, care include experiența operei de artă, depășește orice orizont de historicism în sfera experienței estetice: orizontul înțelegerii nu poate fi limitat nici de intenția inițială a autorului (deoarece textele nu cer a fi înțelese ca expresii ale subiectivității autorilor lor), nici de orizontul persoanei căreia textul îi era adresat. În consecință, Gadamer susține ideea de autonomie a lecturii, împotriva ideilor de „semnificație a autorului” și „destinatar originar”.

Pe de altă parte, se poate afirma că opera de artă este un obiect atemporal al experienței estetice, un mod de ființare extraistoric? Soluția *formalistă* sau *structuralistă*, legînd calitatea estetică a operei de artă de legi structurale care în ultimă instanță transcend orice limitări ale originii istorice și contextului cultural, răspunde afirmativ. Dimpotrivă, dacă se admite că opera de artă nu este un obiect atemporal al experienței estetice, ci aparține unei lumi care o susține cu propria semnificativitate, ar urma că adevărata semnificație a operei de artă poate fi cunoscută numai în termenii originii și genezei ei în interiorul acelei lumi? Aceasta este soluția *istoricismului* sau a *hermeneuticii reconstrucției*, în genul lui Schleiermacher: sarcina pe care și-o asumă în relația cu arta o astfel de hermeneutică ar

fi reproducerea, în procesul înțelegerii, a intenției originare a operei și reconstrucția condițiilor în care o operă ajunsă din trecut pînă la noi își împlinește scopul, destinația inițială; a-i cuprinde semnificația înseamnă a restabili această lume originară căreia îi aparține opera, în acest mod înțelegerea apărînd ca o „a doua creație”¹¹.

Răspunsul lui Gadamer la această întrebare îl plasează în afara dilemei temporal — atemporal. Din perspectiva istoricității modului nostru de a fi, o reconstrucție a circumstanțelor originare — cum e cea amintită mai sus — ar fi o sarcină lipsită de sens: ceea ce este reconstruit nu mai este originalul, ci doar o existență secundă, culturală. Mai mult chiar, a privi înțelegerea ca un fel de reconstrucție (a ideilor unui autor) înseamnă a urma idealul familiar nouă al cunoașterii naturii, unde înțelegem un proces numai atunci cînd sîntem capabili să-l reproducem artificial. Soluția pe care el o propune este diferită, și anume integrarea — pe urmele concepției lui Hegel despre autentică sarcină a spiritului în relație cu istoria: natura esențială a spiritului istoric nu constă în restaurarea trecutului ei în medierea lui cu viața contemporană.

Prin aceasta, el își asumă sarcina de a oferi interpretarea operei de artă în termenii timpului, dar înțelege aceasta într-un sens mult mai radical decît apartenența ei la istorie. Contemporaneitatea și prezența caracteristice modului de a fi estetic sînt denumite, în general, atemporalitate. Dar această „atemporalitate” trebuie gîndită, de fapt, împreună cu temporalitatea căreia îi aparține în mod esențial, neputîndu-se trece dincolo de tensiunea dialectică dintre acestea. Dar ce fel de temporalitate este temporalitatea operei de artă? Pentru a o descrie, el folosește modelul sărbătorii: o sărbătoare nu este o identitate, în felul unui eveniment istoric, dar nici nu e determinată de originea sa în așa fel încît să fi existat odată sărbătoarea „reală”, distinctă de modul în care a devenit apoi celebrată. De la bun început, e caracterizată de faptul că trebuie celebrată în mod regulat: esența sa originară este de a fi întotdeauna ceva diferit, chiar dacă este celebrată în același fel. În mod similar, temporalitatea ființării estetice/operei de artă are un sens mult mai radical decît simplul fapt de a aparține istoriei: ea există prin aceea că este întotdeauna ceva diferit că își are existența în devenire și revenire/întoarcere. Pe de altă parte, o altă caracteristică a temporalității operei de artă derivă din proximitatea ei față de structurile organice: opera de artă — consideră Gadamer, pe urmele tradiției — posedă o „unitate organică”, e asemănătoare unui organism viu cu unitatea sa internă structurată. Un organism viu este o ființă ce își are centrul în sine însuși, în așa fel încît diferitele sale părți nu sînt subordonate nici unui scop extern ci servesc pur și simplu auto-prezervării organismului ca ființă vie. În mod similar, opera pare să posedă un fel de centru, cu alte cuvinte dispune de temporalitate autonomă, care nu se dizolvă într-o serie de mișcări separate: opera de artă e determinată mai degrabă de propria sa structură temporală decît de durata cuantificabilă a existenței sale în timp.

¹¹ *Ibidem*, 148.

Toate acestea înseamnă o mediere a trecutului cu prezentul. „Contemporaneitatea” aparține modului de a fi al operei de artă, ea constituie natura lui „a fi prezent”. Nu e vorba aici de simultaneitatea conștiinței estetice, deoarece aceasta se referă la coexistența și egala validitate a diferitelor obiecte estetice ale experienței într-o conștiință. Contemporaneitatea înseamnă aici, însă, că un lucru singular care ni se prezintă dobândește — în această prezentare — prezența deplină, oricât de îndepărtată i-ar fi originea. În acest fel, contemporaneitatea nu este un mod de a fi dat în conștiință, ci o sarcină pentru conștiință și o împlinire care îi este cerută. Ea constă în a cuprinde obiectul în așa fel încît să devină contemporan, ceea ce înseamnă că orice mediere este dizolvată în prezența totală. Prezența absolută descrie modul ontologic al ființării estetice¹².

Ontologia imaginii: relevanța conceptelor de semn și simbol în determinarea naturii artei. Prin constatarea faptului că limbajul este mediul universal al medierii între om și lume, Gadamer și-a putut extinde cercetarea din punctul de plecare — critica conștiinței estetice și istorice — spre o dimensiune universală, deoarece relația omului cu lumea are în mod absolut și fundamental o natură lingvistică, deci inteligibilă. În acest fel hermeneutica este, cum am mai văzut, un aspect universal al filosofiei și nu doar baza metodologică a științelor umane. Iar înțelegerea nu constă într-o virtuozitate tehnică ci este mai degrabă o experiență autentică, i.e. o întâlnire cu ceva care se aserțează ca adevăr.

Dat fiind că limbajul interpretativ și conceptele sale sînt un element structural al înțelegerii, că fuziunea orizonturilor care are loc în înțelegere este specifică realizare a limbajului, că în limbaj articulăm experiența lumii în măsura în care această experiență e comună, problema limbajului ajunge în centrul filosofiei. Dar acesta nu mai e înțeles de Gadamer în maniera teoriilor instrumentaliste, ci în așa fel încît tocmai limbajul este cel ce ghidează mutația ontologică a hermeneuticii.

Un punct de plecare mai bun pentru a înțelege natura limbajului este teoria lui Humboldt. Importanța acestuia pentru problema hermeneuticii constă în indicarea faptului că limbajul este o *viziune asupra lumii*. Limbajul nu este doar un instrument al omului în lume, ci tocmai de el depinde faptul că omul are o lume. Pentru om lumea există ca lume într-un fel în care nici o altă ființă nu-l poate trăi. Esența aserțiunii lui Humboldt este că lumea e lingvistică în natura ei, prin aceasta înțelegînd că limbajul menține un anumit tip de viață independentă față de membrii individuali ai comunității lingvistice cărora le induce — în măsura în care cresc în această comunitate — o atitudine și o relație specifică față de lume. Pe acest fundal, afirmă Gadamer, rezultă ceva extrem de important, și anume că limbajul nu are o viață independentă, separată de lumea care survine în limbaj: nu numai lumea este „lume” doar în măsura în care apare în limbaj, ci și limbajul, în mod similar își are adevărata sa ființă doar în faptul că lumea este reprezentată în el. Astfel, umanitatea originară a limbajului înseamnă în același timp

¹² *Ibidem*, p. 112.

calitatea fundamental lingvistică a faptului-de-a-fi-în-lume specific omului¹³.

Această natură lingvistică a experienței umane a lumii oferă analizei experienței hermeneutice un orizont extins: lumea lingvistică în care trăim nu este o barieră care ar opri cunoașterea ființei în sine, ci cuprinde în mod fundamental orice lucru spre care viziunea noastră poate fi orientată. Observația este foarte importantă, deoarece face problematică utilizarea expresiei de „lume în sine”. Criteriul continuei expansiuni a viziunilor noastre despre lume nu este oferit de o „lume în sine” care ar sta dincolo de orice limbaj. Mai degrabă, infinita perfectibilitate a experienței umane a lumii înseamnă că, orice limbaj am folosi, nu atingem decât un aspect tot mai extins, o „viziune” a lumii. Viziunile lumii nu sînt însă relative în sensul că s-ar putea contrapune „lumii în sine”, ca și cum viziunea justă dintr-o posibilă poziție situată în afara lumii umane, lingvistice, ar putea descoperi în aceasta propria sa ființă-în-sine. Dar toate acestea nu înseamnă că lumea nu ar exista fără om (în fiecare viziune a lumii este implicată existența lumii-în-sine), ci implică faptul că ceea ce lumea este, nu este diferit de viziunea în care se prezintă pe sine¹⁴. Acest fapt este denumit de Gadamer „caracterul speculativ al ființei”, fapt care constituie fundamentul hermeneuticii și care se extinde tot atît de universal cît o fac rațiunea și limbajul.

Această interpretare a limbajului trimite la o structură ontologică universală, la natura fundamentală a oricărei entități spre care înțelegerea poate fi orientată: *auto-prezentarea/prezentarea-de-sine*. De unde teza esențială a lui Gadamer: *ființa care poate fi înțeleasă este limbaj*, ceea ce înseamnă că este de așa natură încît de la sine se oferă pe sine înțelegerii. Aici este confirmată structura speculativă a limbajului: a fi exprimat în limbaj nu înseamnă accederea la o ființare secundă, ci modul în care un lucru se prezintă pe sine este, mai degrabă, parte a propriei sale ființe. Astfel încît orice (este) limbaj are o unitate speculativă: conține o distincție, cea dintre ființa sa și modul în care se prezintă pe sine, care însă nu e o distincție reală. Drept, urmare, natura speculativă a limbajului își arată semnificația sa ontologică universală: ea nu este reflecția a ceva dat, ci survenirea în limbaj a totalității semnificației. Ceea ce survine/apare în limbaj este ceva diferit de cuvîntul vorbit însuși. Dar cuvîntul este cuvînt numai datorită a ceea ce — în el — survine în limbaj. El este aici în ființa sa fizică doar pentru a dispărea în ceea ce e spus. Ceea ce survine în limbaj, precizează din nou Gadamer, nu este ceea ce ar fi dat înaintea limbajului, ci mai degrabă își primește în cuvînt propria sa definiție.

În acest fel, se justifică și condițiile de posibilitate ale *limbajului artei*: sîntem îndreptățiți să vorbim în acești termeni întrucît fenomenul hermeneutic atrage în propria sa universalitate natura a ceea ce trebuie înțeles, determinîndu-l într-un sens universal ca limbaj, iar propria sa

¹³ *Ibidem*, p. 401.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 405--406.

relație cu ființa ca interpretare. Astfel, putem vorbi nu numai de limbajul artei, ci și de limbajul naturii, pe scurt, de orice limbaj pe care lucrurile îl au¹⁵.

Desigur, mai rămîne de răspuns la întrebarea cît de departe poate fi extins aspectul înțelegerii și al caracterului ei lingvistic. Universalitatea limbajului nu presupune concluzia metafizică de nesusținut că „totul” este numai limbaj sau fenomen lingvistic? Este înțelegerea singurul și suficientul acces la realitatea istoriei? Întrebări pe care Gadamer și le-a pus, iar răspunsul său încearcă evitarea capcanei docetismului — a citirii istoriei sau realității ca pe o carte — prin conceperea tradiției istorice nu ca un obiect al cunoașterii istorice sau filosofice, ci ca un moment eficient/efectiv al propriului nostru mod de a fi. Natura finită a înțelegerii noastre este maniera prin care se auto-asertează realitatea, dar și absurdul și neinteligibilul. Fundalul universalității accesului lingvistic la lume este faptul că recunoașterea lumii nu ne apare ca un text infinit pe care, parțial și chinuitor, am învăța să îl recităm (recitarea este contrariul vorbirii, deoarece știe dinainte ceea ce urmează). Neînțelegerea principală privitoare la caracterul lingvistic al înțelegerii este o neînțelegere a naturii limbajului, atunci cînd acesta e considerat un întreg compus din cuvinte și fraze, concepte, puncte de vedere și opinii. În realitate, limbajeste cuvîntul singular a cărui virtualitate deschide infinitatea discursului; nu elaboratul convenționalism sau povara pre-schematizării la care acesta ne supune, ci puterea generativă și creativă neîncetînd a face acest întreg fluid¹⁶.

Drept urmare, modelul naturii speculative a limbajului își relevă semnificația ontologică și pentru artă:

(1) Modul de a fi al operei de artă nu este cel al unei existențe-în-sine, diferită de reproducerea sa, sau de contingența aparițiilor sale (principiul non-diferențierii estetice); atunci cînd această distincție este efectuată, rezultatul este o abstracție care reduce ființa reală a operei de artă. De fapt, existența sa reală nu poate fi detașată de reprezentările sale, doar printr-o tematizare consecutivă unității originare fiind posibilă efectuarea unei asemenea distincții estetice¹⁷.

(2) Opera de artă nu este un obiect care stă pentru sine în fața unui subiect ci, mai degrabă, adevăratul mod de a fi al operei constă în faptul că începe/devine o experiență ce modifică persoana care o trăiește. „Subiectul” experienței artistice nu este subiectivitatea persoanei care o trăiește, ci opera însăși. Din această perspectivă, modul de a fi al jocului devine un model semnificativ: analiza conceptului de joc arată că fiecare dintre cei implicați în joc e participant; mai mult decît atît, afirmă Gadamer, trebuie să fie adevărat despre jocul artei că în principiu, în acesta nu există nici o separație între opera de artă și persoana care trăiește experiența acesteia.

¹⁵ *Ibidem*, p. 432.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 437—438.

¹⁷ *Ibidem*, p. 432.

(3) În consecință, constitutiv pentru experiența artistică e tocmai faptul că nu distingem între modul particular în care opera este înțeleasă și identitatea operei însăși: această identitate este hermeneutică, ceea ce înseamnă că nu e garantată de nici un citeriu clasic sau formalist, ci e asigurată de modul în care preluăm asupra noastră construcția operei ca sarcină¹⁸.

Acest mod de abordare își dovedește valoarea prin aceea că pictura este considerată un eveniment/fapt ontologic, de unde rezultă că nu poate fi corect înțeleasă ca obiect al conștiinței estetice, ci mai degrabă trebuie prinsă în structura sa ontologică atunci când se pleacă de la fenomene precum cel al *reprezentării*. Pictura (imaginea-tablou) este un fapt ontologic, în ea ființa (faptul de a fi) devine vizibilă. În cazul artei, ceea ce se prezintă pe sine în acest fel nu este diferit de sine prin această prezentare: *prezentarea-de-sine* (*auto-prezentarea*) trebuie văzută ca adevăratul mod de a fi al operei de artă¹⁹.

Pornind de aici, Gadamer arată că esența picturii se află la mijlocul distanței dintre două extreme ale reprezentării: acestea sînt indicarea pură (esența *semnului*) și reprezentarea pură (esența *simbolului*). Există ceva din ambele în pictură. Pe de o parte, modul ei de reprezentare include elementul indicării a ceea ce este reprezentat (cazul portretului, spre exemplu, unde relația cu originalul este esențială). Dar, în același timp, pictura nu este semn, deoarece un semn nu e nimic mai mult decît ceea ce funcția sa îi cere, adică de a trimite în afara sa. Diferența dintre aceste două realități are deci o bază ontologică: pictura nu dispăre în spatele funcției sale indicative, ci împărtășește ontologic ceea ce reprezintă (nu este absolut diferită de ceea ce reprezintă, ci ia parte la ființa acesteia). Pe de altă parte, această comuniune ontologică aparține și naturii simbolului, nu doar celei a picturii. Nici simbolul și nici pictura nu indică ceva care să nu fie prezent în același timp în el însuși/ea însăși. Problema care apare de aici este diferențierea modului de a fi al picturii față de modul de a fi al simbolului. Este important, consideră Gadamer, să nu confundăm sensul special al reprezentării proprii operei de artă cu reprezentarea sacră realizată de simbol, spre exemplu. Nu toate formele reprezentării au caracterul de „artă”. Simbolurile sînt de asemenea forme de reprezentare, deoarece indică ceva. Deci, trebuie examinată natura indicării, pentru a descoperi atît similaritățile cît și diferențele dintre acestea.

Simbolul este pur reprezentativ; este adevărat că aparține modului de a fi a ceea ce este reprezentat să se facă prezent în simbol, dar propria sa ființă nu e determinată în natura ei de faptul că simbolul este aici și arătat. Aceasta nu este cu nimic mai deplină prin faptul că simbolul este aici, de unde rezultă că simbolul nu înseamnă o creștere în ființă pentru ceea ce este reprezentat. Fiind reprezentativ, el își pri-

¹⁸ H. — G. Gadamer, "The relevance of the beautiful. Art as play, symbol, and festival", in *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 28—29.

¹⁹ H. — G. Gadamer, *Truth and Method*, p. 444.

mește funcția de la ceea ce se presupune că reprezintă (trebuie să fie cunoscut, asemeni semnului, pentru a putea înțelege ce reprezintă). Pictura, care și ea reprezintă, face aceasta însă prin ea însăși, prin plusul de semnificație pe care îl aduce. În ea, ceea ce este reprezentat — „originalul” — este mult mai deplin aici, mult mai mult așa cum e cu adevărat²⁰. În concluzie, rezultă că pictura se află la jumătatea drumului dintre semn și simbol. Funcția sa reprezentativă nu e nici pură indicare-a-ceva, nici pură ținere-a-locului-pentru-ceva. Această poziție intermediară este cea care îi oferă propriul său nivel de a fi. Semnele artificiale și simbolurile nu își dobândesc funcția lor de semnificare din propriul lor conținut (așa cum este cazul picturii), ci ele trebuie „instituite”, consacrate ca semne sau simboluri. Spre deosebire de acestea, opera de artă nu își datorează semnificația unei instituirii de acest gen, ceea ce este decisiv pentru determinarea calității ei ontologice.

Analiza simbolicului, pe care Gadamer o întreprinde și în alt volum, *Die Aktualität des Schönen/Actualitatea frumosului*, din 1977, este semnificativă pentru determinarea naturii operei de artă. Simbolicul nu dar indică o semnificație ci mai degrabă permite semnificației să se prezinte pe sine. Ceea ce înseamnă că în cazul artei nu avem de-a face doar cu o referință la, sau un substitut pentru existența reală a ceva. În consecință, opera de artă nu doar se referă la ceva, deosebește acel ceva la care se referă este aici în mod real. Opera de artă deosebește o creștere în ființă, afirmă Gadamer, și această calitate a sa o deosebește de toate celelalte realizări productive ale omului din domeniul tehnologiei care servesc pur și simplu ca mijloace sau instrumente²¹.

Astfel, esența simbolicului constă în faptul că nu e legat de o semnificație ultimă care ar putea fi recuperată în termeni intelectuali. Simbolul își păstrează semnificația la sine. Ceea ce constituie adevărata și universal acceptabila structură universală a artei este faptul că în reprezentarea care constituie opera de artă nu e vorba de o operă reprezentând ceea ce nu este (adică nu e o alegorie, în sensul că ar spune un lucru pentru a ne da să înțelegem altceva) ci, dimpotrivă, ceea ce opera are de spus poate fi găsit doar în ea însăși.

Arta e întâlnită doar într-o formă care rezistă purei conceptualizării. Nu se poate vorbi de un simplu transfer sau de o mediere a semnificației în acest caz, deoarece aceasta ar însemna deja asimilarea experienței artei cu anticiparea universală a semnificației caracteristică rațiunii teoretice și suprimarea particularității manifestării adevărului în artă. Opera de artă ne vorbește ca operă și nu ca purtătoare a unui mesaj. A ne aștepta să putem recupera în forma conceptului conținutul semnificativ care ni se adresează în artă înseamnă a aborda arta într-o manieră periculoasă (cazul lui Hegel, care presupune că adevărul ce apare în artă ar putea fi depășit de o filosofie care conține Ideea drept cea mai înaltă

²⁰ *Ibidem*, p. 137.

²¹ H. — G. Gadamer, "The relevance of the beautiful", in *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, p. 35.

și potrivită formă de deținere a adevărului). În opoziție cu aceasta, Gadamer consideră că simbolicul în general și simbolicul în artă, în special, este susținut de un complex joc al dezvăluirii și ascunderii. Avînd calitatea de a fi de neînlocuit, opera de artă nu este doar un purtător al semnificației, ca și cum aceasta ar putea fi transferată unui alt purtător. Mai degrabă, semnificația operei constă în faptul că ea este aici, că există. Această posibilitate de a evita concepția idealistă a sensului operei de artă e datorată lui Heidegger, care ne-a permis să percepem plenitudinea ontologică sau adevărul ce ni se adresează în artă prin intermediul unei duble mișcări: de revelare, descoperire, manifestare, pe de o parte, și ascundere, acoperire, pe de alta.

Drept urmare a *ontologiei operei de artă* dezvoltate de Gadamer, problema reală a esteticii apare diferită de accepțiunea obișnuită. Din perspectiva hermeneuticii sale universale, pe de o parte estetica trebuie să fie absorbită de hermeneutică dar, pe de altă parte, aceasta trebuie determinată în așa fel ca întreg încît să facă dreptate experienței artistice. Sarcina esteticii, în acest context, ar fi aceea de a oferi bază teoretică pentru faptul că experiența estetică este un mod de cunoaștere de un tip unic — diferită de cunoașterea senzorială care îi furnizează științei datele din care aceasta construiește cunoașterea naturii, desigur diferită de cunoașterea rațional morală și, în mod cert, de orice cunoaștere conceptuală — dar totuși cunoaștere, adică transmitere a adevărului:

(1) prin acceptarea unei noțiuni de experiență cu un sens mult mai larg decît a făcut-o Kant, astfel încît experiența operei de artă să poată fi înțeleasă ca experiență autentică (în acest scop e util exemplul esteticii lui Hegel), și

2) prin cîntărirea adevărului cunoașterii nu numai cu ajutorul con-ceptele științifice de cunoaștere și realitate (ci pe urma tradiției umaniste).²²

Dar prin aceasta nu mai e vorba de a justifica pretenția de adevăr a artei și artisticului în termeni teoriei științei, cum pare să fi fost situația în secolul XIX, ci acum demersul lui Gadamer își asumă sarcina mult mai generală a stabilirii fundalului ontologic al experienței hermeneutice a lumii. Drept consecință, reflecția asupra experienței artistice nu mai este doar o simplă problemă a esteticii ci, în cele din urmă, miza pusă în joc devine corecta auto-interpretare a gîndirii moderne în general.

²² H. — G. G a d a m e r, *Truth and Method*, p. 87.

WILHELM WINDELBAND ȘI IDEALISMUL CLASIC GERMAN

VASILE MUSCĂ

ABSTRACT. *Wilhelm Windelband and the German Classical Idealism.* The study offers us a assembly image of the personality and philosophical concept of the Neokantian W. Windelband's orientation.

In this context, it is stressing on Windelband's conception, concerning the history of the philosophy exemplified throughout the interpretations made on German idealism from Leibniz to Hegel. Especially, it insists on the idea of "the cultural System of the development", peculiar to Windelband.

În cadrul mișcării atât de vast ramificată a neokantianismului, Wilhelm Windelband (1848—1915) deține un loc privilegiat; considerat alături de Heinrich Rickert (1863—1936) întemeietor al uneia din direcțiile cele mai influente ale neokantianismului, așa numita școală din Baden sau școala sud-vest germană, el rămîne, totodată, unul din reprezentanții cei mai de seamă ai întregului curent, care prin personalitățile de marcă ivite din sînul său a dominat pentru o vreme peisajul filosofic german, în perioada de trecere de la secolul al XIX-lea la secolul al XX-lea. În ceea ce privește aprecierea generală a neokantianismului în mediile filosofice și în literatura filosofică de inspirație marxistă s-a impus o bună bucată de timp opinia depreciatoare lansată de Georg Lukacs în cunoscuta sa lucrare „Detronarea rațiunii” („Die Zerstörung der Vernunft”, 1954) în care acesta era calificat drept o sterilă filosofie de catedră¹. Desigur, lucrurile nu stau chiar atât de simplu, și o mișcare filosofică de complexitatea neokantianismului nu poate fi expediată pur și simplu printr-o asemenea judecată. Este adevărat că pornind de la o repunere în discuție a importanței general filosofice a momentului Kant din istoria gândirii, neokantienii realizează o valoroasă operă de interpretare prin care, cum s-a spus de altfel, datorită semnificațiilor teoretice generale, uneori exegeza ajunge să concureze opera kantiană iarăși. De multe ori, eforturile depuse în munca de comentare a lui Kant se încoronează cu impunătoare construcții sistematice proprii, înălțate pe marginea textelor criticismului, cu un rafinat meșteșug filosofic, care au dus gândirea filosofică pe trepte de subtilitate ale speculației rareori atinse mai înainte.

Dar, este tot atât de adevărat că în fața problemelor tot mai prestante care pătrund în cîmboul experienței istorice a omenirii în perioada neokantiană a gândirii europene, și este suficient să amintim doar tragicul eveniment al primului război mondial și apoi anii de tulburare atmosferă ideologică care vor duce la cel de al doilea, masivele construcții siste-

¹ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1953, p. 255.

matice neokantiene puteau să prezinte un ușor aer desuet, un fel de sfidare aproape, printr-o subtilitate uneori programatic cultivată ce le învecinează adesea cu inutilitatea. Cu toate acestea pornind dintr-o intenție exegetică, de la imperativul unei reinterpretări a lui Kant, neokantienii au adus contribuții originale, hotărâtoare în constituirea unor domenii de meditație teoretică drept discipline filosofice autonome și pentru a rămâne numai la Windelband este suficient să amintim aportul său decisiv în nașterea filosofiei istoriei, a filosofiei valorilor și culturii. Astfel că, deși a apărut ca o soluție a unui moment de criză, în care a pășit filosofia europeană pe la mijlocul secolului trecut, — impas pe care preconiza să-l depășească printr-o întoarcere înapoi la Kant — Zürich zu Kant — neokantianismul devine unul din marile episoade de gândire filosofică creatoare la hotarul dintre cele două secole.

Și totuși o apreciere mai nuanțată a neokantianismului se impune pentru a se evita excesele unor imagini unilaterale. Găsim o asemenea apreciere la Hans Ludwig Ollig care, într-un studiu privind ansamblul mișcării kantiene, face următoarea observație, prilej pentru o reevaluare mai generală: „Neokantianismul își are, într-adevăr, unilateralitățile sale și nu fără temei el a pierdut după primul război mondial rolul său hotărâtor, încă înainte ca național-socialiștii să-i alunge pe reprezentanții săi evrei (Cassirer, Cohn, Siegfried Marck, Hönigswald) din universitățile germane, în timp ce alți neokantieni (Rickert, Bauch) se agitau în niște ape de circulație populară, deci, există, pe de altă parte motive să ne întrebăm de ce mișcarea neokantiană a fost direcția filosofică directoare în Germania la întorsătura secolelor”².

*

Criza de gândire provocată de prăbușirea masivului sistem hegelian, care a înălțat formula tradițională a filosofiei pe culmea sa cea mai înaltă, unde aceasta nu mai putea fi depășită de noi evoluții pe aceeași linie, aduce din nou la suprafață interesul pentru criticismul kantian. Conținutul acestui moment de criză a conștiinței filosofice europene a fost exprimat de Otto Liebmann în următorii termeni: „Cînd școlile speculativ idealiste, dominate pînă atunci, dezbinat prin disensiuni interioare au ajuns să cadă, cînd devenită confuză prin lupta olimpienilor de pînă atunci precum și considerabil indispusă de dezamăgiri puternice în domeniul practic-politic opinia publică a pierdut credința în hegemonia rațiunii, cînd corporația lumii savante deziluzionată de speculațiile fantasmagorice a început să se lase în voia foamei de realitate extrem de prozaice, cînd știința naturii pe de o parte și cercetarea istorică pe de altă parte promiteau o hrană mai puțin însuflețitoare dar solidă și consistentă, atunci pentru moment se părea că filosofia este sau în întregime asigurată pe terenul științelor speciale sau există încă numai ca o bună expunere istoriografică ce abandonează trecutul”³. Este vorba, așadar, de o criză

² Hans Ludwig Ollig, Einleitung la vol. *Neokantianismus* (Hrsg. von Hans Ludwig Ollig), Stuttgart, Philipp Reclam Jun. 1982, p. 5.

³ Otto Liebmann, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, 1865, p. 223.

caracterizată de neîncrederea în continuare în puterile rațiunii iar o cale de a ieși din ea o oferă reînvierea kantianismului ca una din expresiile cele mai realizate ale raționalismului modern.

În 1865, apare lucrarea de proporții relativ modeste, dar hotărâtoare de destin prin efectul ei, a lui Otto Liebmann, „Kant und die Epigonen” („Kant și epigonii”) ce întreprinde o analiză critică a principalelor direcții ale gândirii germane de după Kant : idealismul reprezentat de triada Fichte, Schelling, Hegel, realismul cu Herbart, empirismul cu Fries, transcendentismul cu Schopenhauer. Fiecare capitol al cărții se încheie cu îndemnul ce va fixa direcția călăuzitoare în care va urma să se desfășoare mișcarea viitoare a gândirii germane — „Es muss also wieder auf Kant zurück gegangen werden” („Așadar, va trebui să ne întoarcem din nou la Kant”). Liebmann înțelege întoarcerea la Kant în sensul întemeierii alături de științele naturii, a căror validitate criticismul o funcționase în plan teoretic, a unei metafizici pe baze criticiste, care să-și asume ca motiv cardinal al ei principiul kantian al dependenței obiectului de subiect și să admită ca un fapt originar în filosofie numai conștiința.

Sub impulsul îndemnului lansat de Otto Liebmann se va naște o mișcare filosofică ce va cunoaște curînd o bogată diversificare cunoscută sub numele de neokantianism. Prin preluarea problemei criticiste a filosofiei, așa cum a fost ea formulată de părintele acesteia, Kant, diferitele orientări apărute imediat în sinul mișcării neokantiene se situează pe o poziție inițială comună; deosebirile apar din interpretarea diferită dată concluziilor care se degajă din demersurile criticismului kantian. În diversitatea de forme și manifestări pe care le îmbracă mișcarea neokantiană există și tendința ce-și recunoaște drept scop al ei revenirea la problema criticistă, dar nu de pe platforma conceptuală oferită de evoluțiile mai vechi ale cunoașterii naturalist științifice, așa cum procedase la vremea sa însuși Kant, ci venind din direcția rezultatelor consolidate de noul avînt al cunoașterii istorice, din a doua jumătate a secolului trecut. Această lacună lăsată moștenire de sistemul kantian, în care nu întâlnim o problematică de gnoseologie istorică propriu-zisă, a încercat s-o suplinească mai întîi Dilthey⁴. Încă din dedicația adresată contelui Paul York de Wartenburg, în ediția întîia din 1871 a „Introducerii în științele spiritului” (Einleitung in die Geisteswissenschaften”) el își declară intenția de a da prin lucrarea sa „o critică a rațiunii istorice” („Kritik der historischen Vernunft”) merită să întregască „critica rațiunii pure” a lui Kant⁵. Acestei orientări ce vrea să întemeieze o gnoseo-

⁴ R. Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1969, pp. 21—100; P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 3—123; E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1930, pp. 253—277; G. G. Igers, *Deutsche Geschichtswissenschaft*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971, pp. 175—188; H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1974, pp. 113—136.

⁵ W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften in Gesammelte Schriften*, Leipzig und Berlin, Verlag von B. G. Teubner, 1923, vol. I p.X.

logie proprie cunoașterii istorice și să asigure astfel un statut propriu științelor istorice și se integrează prin rezultatele cele mai importante și mai valoroase ale gândirii sale și Windelband.

*

Dacă Otto Liebmann a stabilit programul teoretic al neokantianismului, ca îndemn general de a reînvia problematica filosofică a cărei rezolvare o încercase și criticismul kantian, Windelband va fi acela care va determina, dintr-o optică proprie, conținutul mai precis pe care trebuie să-l realizeze întoarcerea la Kant. În cuvântul înainte, avînd un caracter de program, al primei ediții din 1883 a celebrelor sale „Präludien” („Präludien”), reeditate apoi într-o formă mereu îmbogățită în mai multe rînduri, Windelband declară „Noi toți, cei care facem filosofie în secolul al XIX-lea, suntem, discipolii lui Kant. Dar reîntoarcerea noastră de astăzi la el nu poate fi pur și simplu reînnoirea acelei forme istoric determinate în care el a dezvoltat principiul filosofiei critice. Cu cît mai profund cuprindem contradicția dintre diferitele motive ale gândirii sale cu atît mai mult vom găsi în el mijloacele de soluționare ale acelor probleme cărora le-a dat naștere prin rezolvarea sa a problemelor. A-l înțelege pe Kant înseamnă a trece dincolo de el”⁶.

Într-un eseu intitulat „Sistemul estetic-filosofic al culturii” în care Wilhelm Windelband identifică în aceasta o manifestare specifică a idealismului clasic german se aduc cîteva nuanțe noi cît privește o înțelegere mai exactă a ceea ce înseamnă întoarcerea la Kant ca o depășire a lui Kant. Fenomenul la care se poate asista în epocă este o nouă deșteptare a acelor tendințe care au ajuns să domine cîmpul spiritualității germane oțzată cu afirmarea diferitelor forme ale idealismului filosofic; aceasta a dus în mod firesc către Kant ca și centrul solar al universului de idei flurit de idealismul german⁷. Întoarcerea la Kant a luat pentru Windelband aspectul unei necesități obiective, ce derivă din însăși logica internă a evoluției gândirii omenești în secolul al XIX-lea. Acum, teritoriul cunoașterii omenești a fost invadat masiv de rezultatele spectaculoase ale științelor speciale care în evoluția lor rapidă scapă din vedere nevoia omului de a avea o concepție generală despre lume; sarcina de a satisface această sete a omului după o viziune de ansamblu asupra lumii și a vieții cade pe umerii filosofiei. Dar motivele unei asemenea viziuni trebuie strînse de pe întreaga suprafață a vieții spirituale a unei epoci și aceasta face necesar apelul la filosofie înțeleasă ca supremă instanță de coordonare a tablei de valori într-un timp dat⁸. Așa se explică și necesitatea revenirii la Kant înțeles de Windelband la fel ca și de Rickert apoi în celebra „Kant filosoful culturii moderne” („Kant als Phi-

⁶ W. Windelband, Vorwort în vol. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, vol. I, p. IV.

⁷ I d e m, *Das ästhetisch-philosophische Bildungssystem*, în vol. *Die Philosophie im deutscher Geistesleben des XIX Jahrhunderts*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1927, p. 4.

⁸ I d e m, *Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie*, în vol. *Präludien*, vol. II, p. 1.

losoph der modernen Kultur", Tülingen 1924) ca sistem al valorilor culturii moderne.

Dar o revenire la un trecut, fie acesta chiar și unul mai apropiat pentru ca acesta să fie repetat într-o formă identică nu este cu puțință în planul vieții spirituale. Orice revenire la trecut se întreprinde în numele unui anumit prezent și prin aceasta ea este, imediat, aducătoare de nou. „Noi nu putem primi vechiul în formă neschimbată căci noi înșine am devenit alții”⁹. Aceasta constatare generală se potrivește și domeniului filosofiei. Paralel cu o revenire la Kant se lasă resimțite simptomele unei întoarceri la Fichte, Schelling, Hegel, atestate, în primul rând, de interesul în continuă creștere pentru reeditarea operelor lor; însă în curentul general al vieții spirituale, ce duce mereu înainte, această ridicare din nou la suprafață a vechilor maeștri ai gândirii nu trebuie interpretată ca prilejul unei simple reluări a concepțiilor lor, ci ca ocazia unor indemnuri spre o creație proprie ce vizează, de fapt, depășirea lor. „Numai că este imposibil — notează mai departe Windelband — cum le-ar plăcea unora, să învie iarăși, în întregime, fiecare model precum a fost odinioară în realitatea strălucitoare a celei mai înalte culturi. Noi nu putem sceașta și noi nici nu o vrem”¹⁰.

Intenția depășirii lui Kant într-o direcție constructivă este îmbrățișată și de alți mari gânditori ai epocii, solidară cu intențiile lui Windelband fiind, în acest sens, acțiunea filozofică desfășurată de Dilthey. Într-un text intitulat „În continuarea lui Kant” sunt indicate principalele limite ale acțiunii critice întreprinse de Kant asupra rațiunii. „Critica lui Kant nu a tăiat destul de adânc în corpul cunoașterii omenești. Opoziția dintre transcendență și imanență nu exprimă linia de graniță a cunoașterii posibile. În ultimă instanță, realitatea nu poate fi explicată logic ci numai înțeleasă. Fiecare realitate, care ne este dată ca atare, este după natura sa ceva de nerostit, de necunoscut”¹¹. Într-o evidentă comunitate de idei cu întreprinderea intelectuală în care se va angaja și Windelband, direcția pe care o indică nevoia de a trece dincolo de Kant este și pentru Dilthey completarea criticismului cu o logică nouă a înțelegerii, pe care autorul „Introducerii în științele spiritului” va încerca s-o elaboreze sub forma hermeneuticii, înțeleasă ca principal organon al cunoașterii istorice. „Este vorba aici de relația gândirii logice cu viața, înțelegerea și experiența internă. Întrebarea este aceasta, în ce împrejurări ceea ce este trăit poate fi înțeles logic. Și aceeași întrebare se repetă întrucât înțelegerea vieții sufletești străine, înțelegerea ca atare este cea care va deveni în cadrul hermeneuticii obiectul cercetării. Apoi se naște o a doua întrebare, cum părțile componente a ceea ce este trăit fac cu puțință cunoașterea naturii”¹². În modalități desigur specifice, atât pentru Dilthey cât și pentru Windelband, filosofia istoriei concepută,

⁹ Idem, *Das ästhetisch philosophische Bildungssystem*, în *op. cit.* p. 3.

¹⁰ *Ibidem*, p. 2.

¹¹ W. Dilthey, *Der Fortgang über Kant* în vol. *Das Wesen der Philosophie*, Stuttgart, Philipp Reclam Jun. 1984, p. 166.

¹² *Ibidem*, p. 166.

în esență, ca o logică a cunoașterii istorice este ceea ce arată la capătul efortului de a-l depăși pe Kant. Aportul, adus în elaborarea filosofiei istoriei constituie partea cea mai durabilă a contribuției lui Windelband ca și gânditor originar la realizarea programului filosofiei germane din a doua jumătate a secolului trecut.

În cazul lui Windelband, ca de altfel și în acela al altor mari neokantieni, revenirea la Kant nu înseamnă cantonarea în orizontul criticismului, ceea ce ar fi însemnat o simplă muncă de comentare a textelor kantiene; revenirea la sursa criticistă a primit în cazul său sensul precis de creație sistematică pe terenul consolidat, deja de rezultatele obținute, de criticism, adică o trecere dincolo de Kant. Dar în ce direcție putea să fie depășit Kant? Răspunsul lui Windelband în această privință sună fără nici un echivoc: cea indicată de istorismul hegelian. Revenirea la Kant a produs și o revenire la urmașii săi în descendența idealismului clasic german, Fichte, Schelling, Hegel; și așa cum în logica internă a succesiunii acestuia după momentul kantian a urmat cu necesitate cel hegelian, la fel acum, când este vorba de o repetare a aceleiași logici de evoluție interioară, neokantianismul trebuie să ducă, cu necesitate, la neohegelianism. În această trecere Windelband vede un imperativ al evoluției filosofiei germane din epoca sa — „astfel în realitate a fost un proces necesar care de la Kant prin Fichte și Schelling a dus la Hegel și repetarea acestui proces în progresul filosofiei germane cele mai noi de la neokantianism la neohegelianism nu este întâmplătoare ci conține în sine o necesitate obiectivă”¹³.

De altfel, tot Windelband va fi acela care, în primii ani de după 1900, va proclama oficial îmbinarea neokantianismului cu neohegelianismul prin introducerea istorismului dialectic în sinteza criticismului analitic static. În anul 1910 în fața membrilor Academiei din Heidelberg, oraș unde funcționa ca și profesor al Universității, Windelband va rosti celebrul discurs academic „Reînnoirea hegelianismului” („Die Erneuerung des Hegelianismus”). Întinim în acest discurs următoarea constatare care i se impune lui Windelband ca o tendință a evoluției filosofiei germane a vremii — „un fapt care aproape peste tot trezește o certă surpriză este reînnoirea hegelianismului”¹⁴. Căutând să înțeleagă această realitate filosofică, motivul pare să țină de chiar specificul gândirii hegeliene: de a fi ultimul sistem în mare stil, care mai oferă o concepție generală despre lume. „Există o fiare după concepția generală despre lume care a cuprins generația noastră tânără și pe care cantă s-o satisfacă prin Hegel. Noi nu avem să ne întrebăm aici prin ce schimbări ale situației spirituale, prin ce trăiri ale sufletului popular, datorită cărui destin al vieții colective s-a creat această dispoziție ajunge că ea există și că s-a dezlănțuit cu o forță elementară”¹⁵. De fapt,

¹³ W. Windelband, *Die Erneuerung des Hegelianismus*, in vol. *Präludien*, vol. I, p. 279.

¹⁴ *Ibidem*, p. 276.

¹⁵ *Ibidem*, p. 278.

incă dintr-o altă conferință, datînd din 1907, amintită deja „Despre starea și sarcina actuală a filosofiei” („Über die gegenwärtige Lage und Aufgabe der Philosophie”) dînd o caracterizare generală a hegelianismului ca o filosofie elaborată pe arcul întins al istoriei culturii universale și al istoriei universale ca atare, Windelband intuiește în această împrejurare un motiv de viitoare renaștere a hegelianismului. În procesul mai larg al filosofiei contemporane se poate observa conturarea unui interes sporit față de Hegel și în această atitudine față de hegelianism atîrnă greu modul pozitiv în care acesta și-a rezolvat raporturile sale cu istoria pe care sistemul idealismului logic a încorporat-o ca axa de susținere a întregii sale construcții. „Înainte de toate — scrie Windelband — doctrina hegeliană, care prin vasta sa înțelegere istorică a început să cerceteze conținutul valorilor vieții culturale ca fiind o puternică unitate spirituală a înaintat cu toată puterea adevărului ei obiectiv spre o recunoaștere tot mai largă”¹⁶. Aceeași accentuare a lăturii istorice a gândirii hegeliene o găsim încă în tratatul de istoria filosofiei moderne, apărut în primă ediție în 1878—80. Windelband interpretează hegelianismul în sensul că întreaga valoare și tăria unică pe care Hegel le prezintă în evoluția filosofiei moderne rezidă în faptul că acesta a realizat prelucrarea cea mai sistematică și, totodată, cea mai cuprinzătoare a întregului material de fapt și idei la care gândirea omenească a parvenit pe canalul istoriei universale¹⁷. Această înțelegere a hegelianismului nu a rămas fără ecouri cît privește concepția lui Windelband însuși. Dintr-un punct de vedere foarte general și pentru el, la fel ca și pentru Hegel, adevăratul teren destinat gândirii filosofice este istoria. Fără asimilarea dimensiunii largi a istoricismului hegelian, critica transcendentală a cunoașterii înfăptuită de Kant este condamnată să rămână inevitabil incompletă.

Caracterul specific al punctului de vedere îmbrățișat de Windelband și școala sa iese mai apăsător în evidență în comparație cu contribuțiile pe aceeași temă ale celeilalte școli neokantiene, cea de la Marburg, reprezentată mai cu seamă de Hermann Cohen și Paul Natorp. Prin acești reprezentanți ai săi, școala de la Marburg fixează ca sarcină proprie a gândirii filosofice stabilirea condițiilor pure ale validității logice, continuîndu-se astfel ideea fundamentală, de proveniență kantiană, după care realitatea se înfățișează ca atare numai prin intervenția acțiunii spontane a conștiinței, al cărei produs este în ultimă instanță, Conștiinței omenești care se manifestă în actele științei, artei, moralei, i se recunoaște o validitate obiectivă prin care ea se sustrage sugestiilor experienței psihologice subiective. În contextul acestei discuții, Windelband introduce un punct de vedere nou care schimbă radical datele problemei: el pune în lumină independența valorilor teoretice, estetice, etice față de faptele psihice prin care ele dobîndesc o expresie concretă. Principiul filosofic prin care se justifică

¹⁶ I. d. e. m., *Über die gegenwärtige Lage...* in *op. cit.*: p. 8.

¹⁷ I. d. e. m., *Die Geschichte der neuen Philosophie*, Leipzig, Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel, 1919, vol. II, p. 316 și urm.

această situație este autonomia valorilor. Cu alte cuvinte, conștiința care prin activitatea sa spontană creează imaginea realității nu se supune în manifestările sale unor legi logice ci se lasă condusă de principii axiologice. Este vorba, la autorul „Preludiilor” nu de o conștiință logică ci de una axiologică. Această afirmație face din Windelband, alături de Hermann Lotze, adevăratul părinte al axiologiei.

În acest punct se produce și cea mai însemnată abatere a gândirii lui Windelband față de linia tradițională a raționalismului european care, de la Descartes și pînă la Hegel, se sprijinea pe principiul ce afirmă identitatea dintre legile gândirii și legile realității, dintre cunoaștere și existență. Cu aceasta și înțelegerea atitudinii lui Windelband față de Hegel dobîndește o nuanță în plus. Artele, morala, constituie valori iar în această calitate a lor ele indică nu numai realități ci obligații, adică norme. Spre deosebire de științe care arată ce este realitatea, estetica și etica sare vehiculează cu valori ca principii normative, indică cum trebuie să fie realitatea. O situație aparte are logică, ale cărei forme și legi sunt asimilate în corpul cunoașterii științifice. Între logic și axiologic nu se produce o separație atît de radicală ca între științe și valori, întrucît logica însăși definește condițiile sub care trebuie să gîndim corect și cu aceasta ea intră în aceeași categorie a disciplinelor normative, de valori, ca estetica și etica.

Această preocupare de a așeza totul în dependență de valori constituie nota originală a gândirii lui Windelband și în domeniul filosofiei istoriei. Prin aceasta el va depăși de altfel și împasul în care au aduspesulațiile lui Dilthey privitor la condiția cunoașterii istorice. Mai precis, încercînd să depășească un împas, cel creat de Hegel, care prin logicizarea istoriei și prin istoricizarea logicii nu a reușit să împace într-o formulă durabilă rațiunea cu istoria, Dilthey nu va reuși în această tentativă a sa decît tirînd gîndirea într-un alt împas. Preocupările sale se înscriu în orizontul concepției proprii a „filosofiei vieții”: în spatele formelor trecătoare prin care se manifestă istoria pulsează un curent de spiritualitate permanentă și continuă, viața eternă a spiritului, ce se obiectivizează în înfățișări istorice, iar pentru cunoașterea acestora din urmă și a istoriei ca atare trebuie adoptată o metodologie specială. Membree principale ale acestei procedări a conștiinței cunoscătoare a omului în raport cu istoria sunt trăirea și înțelegerea. Aceste fragmente de viață care se condensează în formele istorice exprimă diferite tipuri de reacție în fața realității, în spatele cărora stă omul ca întreg, el însuși o unitate de viață indivizibilă, care este totdată rațiune, pasiune, voință. Metoda de investigare a acestei lumi de manifestări istorice presupune și ea omul ca întreg. Întregul demers al gîndirii lui Dilthey suferă de un viciu fundamental, care îmbracă aspectul unei adevărate mișcări în cerc; istorismul cu relativismul său a fost depășit de Dilthey într-o viziune sistematică, de pe platforma teoretică oferită de propria sa concepție a filosofiei vieții, dar, de aici se recade din nou în istorism. Cunoașterea formelor istorice ce populează universul culturii omenești este legată și ea de un anumit moment al timpului, care acționează cu imperatiivele

sale proprii asupra conștiinței cunoscătoare a omului, alunecându-se, astfel, iarăși în istorie. Dilthey reprezintă încercarea de a depăși limitările istorismului tradițional dar și neputința de a izbuti în această încercare. Concepția sa este întruchiparea limitei ultime pînă unde istorismul poate fi împins dar și criza în care aceasta cade prin depășirea acestei limite.

Prin modelul său al științelor spiritului Dilthey a realizat prima mare încercare de a întreprinde o critică a rațiunii istorice. Principalul organon al cunoașterii lumii istorice este pentru el complexul psihologic — trăire — descriere — înțelegere, proprie subiectului cunoscător care este omul-total, întreg. În felul acesta, spre deosebire de științele naturii ale căror succese au fost asigurate de fundamentul lor matematic, pentru științele spiritului, în rîndul cărora prin pretențiile sale de științificitate se degajă istoria, în același scop poate servi psihologia; desigur, un nou tip de psihologie care nu mai este cea veche explicativă ci una nouă comprehensivă. Viața, care înseamnă trăire, constituie o totalitate inextricabilă, care, pentru a fi cunoscută cu adevărat, trebuie surprinsă de asemenea ca o totalitate; de o astfel de performanță gnoseologică subiectul kantian, pur logic, nu mai este însă capabil. În locul acestuia pășeste un alt subiect, care în eforturile sale de a cunoaște viața ca trăire trebuie să retrăiască pe cont propriu ceea ce a fost trăit de alții înaintea sa. Subiectul se definește așadar tot ca trăire, trăirea fiind în același timp și obiect și subiect. Trăirea se cunoaște pe sine ca esență a realității istorice tot prin trăire. În discursul filosofic al lui Dilthey logicul este inclus numai cu rol subaltern. Reconstruirea totalităților istorice de viață se bazează pe capacitatea subiectului de a se transpune în celălalt, identic sau asemănător. În mîna lui Dilthey, conceptul cunoașterii însuși cunoaște o deformare specifică: în loc de a fi o relație ce se instituie între eu și celălalt, în conformitate cu marea tradiție clasică a gândirii filosofice, ea devine o relație de identitate cu sine: viața ca trăire ce se cunoaște prin trăire în actul de înțelegere al subiectului cunoscător.

Nevoia de a depăși limitele și slăbiciunile modelului întocmit de Dilthey pentru științele spiritului a dus la neokantianism ca o încercare de reabilitare a raționalismului logic în cadrul cunoașterii istorice. Cu aceasta în centrul preocupărilor de filosofia istoriei se instalează problema centrală a specificului cunoașterii istorice. În consecință prin distincția operată între științele naturii și științele naturii se produce o mutare a criteriului. Dacă la Dilthey distincția operată între cele două grupe de științe, era întemeiată ontologic, științele naturii avînd ca obiect natura iar cele ale spiritului lumea spiritului, pentru neokantieni deosebirea se realizează în plan gnoseologic. Cele două grupe de științe se disting din punctul de vedere al metodelor la care recurg în cunoașterea domeniului lor propriu de cercetare; între natură și spirit nu există nici un fel de opoziție natura nefiind altceva decît spirit exteriorizat.

În acest cadru general de preocupări se înscrie în mod specific prin concepția sa Windelband. Conceperea logicii istoriei se leagă la el de orientarea pe care am semnalat-o deja a gândirii sale către teoria valorilor sau axiologie cum avea s-o numească chiar Windelband.

„Axiologia sau teoria valorii este una dintre primele care în epoca modernă s-a constituit ca teorie autonomă”¹⁸ — remarcă Windelband. Posibilitatea acesteia se sprijină pe împrejurarea că deasupra formelor istorice ale „întregului conștiinței umane” trebuie să acceptăm că există o „conștiință normativă”, pentru care valorile sunt ca atare valori. Însuși modelul de a concepe specificul filosofiei atîrnă de această orientare predominant axiologizantă a gândirii lui Windelband. Filosofia are a se ocupa de ceea ce este „universul valabil” (Allgemeingültiges) ceea ce face să nu se mai prezinte ca o „metafizică” ci drept o „critică a metafizicii”. „Prin filosofie în sens sistematic (nu istoric) — va scrie Windelband — nu înțeleg altceva decît știința critică a valorilor universal valabile (die kritische Wissenschaft von der allgemeingültigen Werten). Știința valorilor universal valabile: aceasta înseamnă obiectul; știință critică această înseamnă metoda filosofiei”¹⁹. Astfel, logica istoriei se transformă într-o logică a valorilor, a judecăților care implică valoarea; întrucît obiectul istoriei este cultura, constituită ca și sistem al valorilor. Lumea culturii omenеști formează un imperiu de valori absolute, care se definesc în felul Ideilor platoniciene, ca existențe în sine și pentru sine, absolut obiective, nepătate de subiectivism, al căror substrat rezidă într-o ideală conștiință generică. Pe măsură ce valorile sunt recunoscute ca atare, în condiția universalității, absolute, ele pătrund în manifestările conștiinței empirice, instituindu-se prin aceasta în opere de cultură. Windelband modifică însă conținutul noțiunii de conștiință empirică: aceasta nu mai este conștiința individuală subiectivă, produs al evoluției naturale a omului, de care vorbește psihologia, ci o conștiință universală obiectivă axiologică, întrucît omul constituie o creație a istoriei. Revelarea valorilor absolute ale culturii omului a dobîndește însă prin istorie; în opera istorică a culturii rațiunea se dezvoltă în mod treptat, în desfășurarea sa temporală ea fiind cea care susține acele valori ideale ce definindu-se inițial ca simple motive, își găsesc soluționarea numai în efortul de muncă comună al întregii colectivități umane, al omenirii ca atare, în procesul istoriei universale.

Neokantianismul porcede la o selecție și ordonare a materialului oferit de istorie, prezidate de conceptul de valoare și de judecățile de valoare, sau mai bine zis de raportare la valoare, care presupun un atare concept (Wertbeziehung sau Wertbezogenheit). Se face uz prin aceasta de un nou tip de judecată care nu este judecată de valoare ci de raportare la valori, a cărei menire este de a elimina pe cît este cu putință trăirea subiectivă. Eliminarea oricărei forme subiective de valorizare se

¹⁸ I d e m, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, p. 246.

¹⁹ I d e m, *Was ist Philosophie? (Über Begriff und Geschichte der Philosophie)* în vol. *Präludien*, vol. 1. p. 29.

realizează în două etape: a) detectarea sistemului de valori propriu unei culturi și b) selectarea și ordonarea faptelor în conformitate cu această grilă valorică. Cît privește prima etapă, detectarea sistemului de valori presupune delimitarea a ceea ce este valoare de ceea ce nu este valoare, non-valoarea, întreprindere ce implică și pericolul unei valorizări subiective. Imunitatea discursului istoric în fața invaziei de subiectivism valorizator arbitrar se produce prin afirmarea unui sistem universal de valori, transexistențial, adică unul care nu există ca atare fizic sau psihic. În acest sens trebuie înțeleasă afirmația neokantienilor după care valorile nu există (nicht existieren) dar ființează (aber sind). Se disting în felul acesta următoarele tipuri de valori, alcătuind următoarele trepte: a) valorile ca substanță a culturii; b) sistemul particular de valori al unei culturi; c) sistemul universal de valori. Efortul lui Windelband pe linia rezultatelor obținute de neokantieni, constă în evitarea imixtiunii trăirii proprii în discursul istoric, ce trebuie să se conformeze numai unor criperii obiective, anume sistemul universal de valori.

În concepția lui Windelband filosofia istoriei, la fel ca și filosofia dreptului, de exemplu, pornește de la o știință particulară care în acest caz este istoria. În termenii acestei concepții filosofia istoriei nu se suprapune peste istoria universală ea definindu-se, în manieră kantiană, ca și „gnoseologie a științei istorice”. „Așa cum filosofia naturii pe primele ei trepte s-a putut forma ca o filosofie a științelor naturii, adică o teorie a cunoașterii cercetării naturii și filosofia istoriei devine o filosofie a științelor istorice, adică orientată ca o teorie a cunoașterii și a cercetării culturii”²⁰. Pentru Windelband în domeniul cunoașterii istorice principiul kantian al sintezei ia forma specifică a unei „relații de valoare” (Wertbeziehung), datorită împrejurării că tot ceea ce privește omul se raportează la valori²¹. După autorul „Introducerii în filosofie”, totalitatea propozițiilor în care se încorporează cunoașterea omenească a realității înconjurătoare se împarte în judecăți (Urteile) și aprecieri (Beurteilungen). Pe baza acestei distincții se poate defini mai precis și obiectul filosofiei în opoziție cu cel al științelor: pe cînd acestea din urmă se ocupă de judecăți teoretice filosofia are în vedere aprecieri²². Aprecierile care constituie apanajul filosofiei nu sunt elaborate din perspectivă individuală, ceea ce înseamnă condiționate în mod istoric, ci reprezintă niște aprecieri esențiale, „care valorează în mod absolut”²³. De aici urmează că sarcina filosofiei este de a formula „principiile aprecierii logice, etice și estetice”. Este vorba de o nouă formulă de filosofie ce se referă la „conștiința normativă”²⁴, adică la conștiința „purtătoare de valori”²⁵. Desfăcînd, astfel, în firele sale componente țesătura realității, cunoașterea istorică ajunge și ea la o limită ultimă dincolo de care gîndirea omenească nu mai poate

²⁰ *Ibidem*, *Einleitung*... p. 334.

²¹ *Ibidem*, p. 337.

²² *Ibidem*, *Was ist Philosophie?* in *op. cit.* p. 30–34.

²³ *Ibidem*, p. 37.

²⁴ *Ibidem*, p. 43.

²⁵ *Ibidem*, p. 46.

trece. Dacă pentru cunoașterea naturii aceasta este legea în cea a istoriei ea devine evenimentul — „legea și evenimentul rămân ca ultimele dimensiuni incomensurabile ale reprezentării noastre despre lume”²⁶. În amîndouă dintre acestea își găsește expresie o formă de necesitate, ceea ce apropie cele două tipuri de cunoaștere, cea naturală și cea istorică: „necesitatea naturală” și cea de un ordin mai înalt, „necesitatea normativă”²⁷.

*

Cel mai mare istoric al filosofiei ieșit din sînul mișcării neokantiene, Windelband este, cum s-a observat, mai cunoscut pentru lucrările sale istorico-filosofice, avînd caracterul unor pătrunzătoare sinteze de diferite proporții și uneori nedepășite pînă astăzi decît prin vederile gînditorului original care s-a ascuns în el, pus oarecum în umbră de imensitatea contribuțiilor istoricului filosofiei.

De altfel, cum am văzut, unele preferințe manifestate de Windelband față de istorismul hegelian și, în general, o anume apreciere a hegelianismului, care rezultă din concepțiile sale, trebuiau, în mod obligatoriu, să-l ducă înspre istoria filosofiei ca un domeniu de preferință al activității sale filosofice. Problema condiției filosofice a istoriei filosofiei este pusă pentru prima oară în mod serios de către Hegel, ea fiind soluționată de acesta în termenii specifici sistemului său idealist, ce îmbină logicismul cu istorismul într-o încercare de a depăși conflictul instituit în cadrul raționalismului modern între istorie și filosofie. Există o contradicție între procesualitatea istoriei și substanțialitatea filosofiei; prima studiind procesul istoric al devenirii temporalizează, se referă numai la ceea ce se întîmplă, la trecător ca fapt unic și irepetabil, ireductibil, pe cînd a doua fixîndu-se asupra constantei adevărului, eternizează, se ocupă de ceea ce nu se întîmplă, eternul, înțeles ca adevăr ce valorizează ca atare oriunde și oricînd. Istoria filosofiei este amenințată să devină în acest caz o contradicție în termeni, a cărei soluționare ar fi presupus sacrificarea unuia din termenii contradicției instituite între filosofie și istorie. Căci cum se poate explica faptul că rațiunea umană, absolută așa cum o înțelegea raționalismul modern, veșnic identică cu ea însăși, se manifestă în desfășurarea sa istorică sub forma unei diversități de sisteme, pe care împrurarea că toate constituie expresia uneia și aceleiași rațiuni nu le poate împiedica să se opună și aceasta, uneori, în maniera cea mai directă? Momentul este într-adevăr hotărîtor prin soluțiile ce se îmbie pentru rezolvarea acestei probleme; este posibilă o condamnare a istoriei ea făcîndu-se vinovată de această diversificare a filosofiilor, prin care se pune în discuție însăși unitatea originară a rațiunii omenești, universalitatea sa, ca una din dogmele fundamentale ale raționalismului; dar este posibilă și o altă soluție care se întoarce în favoarea istoriei prin asocierea sa, în maniera în care o făcuse și iluminismul, cu progresul, ceea ce ar fi creat platforma unei concilierii între rațiune și istorie. Istoria putea fi condamna-

²⁶ Idem, *Geschichte und Naturwissenschaft in Präludien*, p. 160.

²⁷ *Ibidem*, *Was ist Philosophie?* in *op. cit.* p. 53.

tă ca fiind o rătăcire prin care datorită diversității filosofiilor omul se abate de la natura sa rațională primară, dar putea fi folosită și ca un instrument pentru a dovedi că diferențele ce apar în cadrul acestei diversități a manifestărilor filosofice ale omenirii nu sunt esențiale ci numai de suprafață în spatele lor ascunzându-se esențialul; rațiunea omenească universală cu unitatea sa indestructibilă ca substrat comun al tuturor acestor manifestări filosofice. Nodul gordian al acestei probleme va fi tăiat de Hegel prin concepția sa cu privire la istoria filosofiei ca disciplină filosofică fundamentală. Ambiguitatea atitudinii față de istorie ce derivă din tensiunea dintre istorie și rațiune (filosofie) se rezolvă oarecum de la sine prin stingerea acestei tensiuni. Din perspectiva sistemului hegelian între istorie și rațiune nu poate exista nici un conflict între ele stabilindu-se o identitate perfectă de substanță, conform căreia istoria este rațională iar rațiunea este istorică. Această situație se manifestă în statutul privilegiat al istoriei filosofiei: filosofia ca manifestare esențială a rațiunii are ca organ al realizării sale istoria, ce duce la revelarea, în final, a Adevărului absolut. De aceea, nu există decît o singură filosofie ca încorporarea a acestui adevăr absolut, diferitele filozofii istorice nefiind decît momente semnificative ale acestei unice Filosofii, privită în desfășurarea sa în timp.

La aceste idei hegeliane se înnoadă și concepția lui Windelband privind istoria filosofiei. În sistematica disciplinelor ce alcătuiesc vastul domeniu al filosofiei ca atare istoria filosofiei constituie arcul de susținere a întregii gândiri filosofice. Prin însăși esența sa, filosofia este istorică. Ca disciplină filosofică autonomă istoria filosofiei pleacă în demersurile sale de la o dublă întrebare: a) dacă principiul prim din care se desface o doctrină filosofică este lipsit de prejudecăți, adică în ce măsură el se conformează esenței eterne a filosofiei, care trebuie înțeleasă drept o acțiune critică îndreptată împotriva tuturor prejudecăților; b) dacă pornind de la acest principiu prim, în desfășurările sale o filosofie se arată consecventă prin soluțiile la care ajunge cu pozițiile inițiale de la care pleacă. Este evident că ambele aceste operații la care trebuie să consimtă istoricul filosofiei în cercetarea unei doctrine sunt de natură critică, presupun o critică a sistemelor istorice ale gândirii: o critică transcendentă, mai întâi, completată, apoi de o critică imanentă, prin care istoricul filosofiei se mișcă pe întreaga suprafață de idei a concepției filosofice luate în cercetare, de la premisele sale pînă la concluziile ei. Istoria filosofiei este concepută ca o disciplină ce rezidă într-un exercițiu al spiritului critic. Actul critic nu elimină însă sistematica ce rezultă din evoluția istorică a filosofiei. Istoria filosofiei presupune în fiecare din momentele desfășurării sale o vedere sistematică, prin care se exprimă universalitatea atitudinii filosofice ca atare, ce este în sine supraistorică. Dugă Windelband, între istorie și sistem se instituie un cerc vicios. Nu se pot cerceta operele istorice ale filosofiei dacă nu se are de la început în vedere o idee clară asupra filosofiei, ce anume este, de fapt, filosofia; pe de altă parte nu se poate culege o asemenea idee asupra filosofiei decît prin cercetarea moment cu moment, a dezvoltării sale istorice. Viziunea istorico-filosofică elabo-

rată de Windelband lasă loc atât kantianismului cât și hegelianismului pe care, mai degrabă, caută să le concilieze într-o formulă unitară. Acțiunea critică și privirea sistematică își dau mâna pentru a se susține una pe alta. Cu fiecare mare sistem istoric, gândirea omenească se apropie tot mai mult de esența logică, supraistorică, a filosofiei.

Găsim la Windelband o concepție proprie, originală, cu privire la filosofie care își lasă amprenta și asupra mănunchiului de idei călăuzitoare care au condus munca istoricului filosofiei. De altfel, definiția filosofiei constituie o preocupare fundamentală a gândirii sale. Abia în epoca modernă a istoriei sale și datorită impetuozității dezvoltării a științelor, filosofia ajunge să dobândească o definiție cu adevărat potrivită din perspectiva căreia, în corelație cu științele ea este privită ca o „metafizică a științei”. În aceste condiții culturale ale epocii moderne, când filosofia prin ea însăși este o sarcină a sa proprie, ea încetează a mai fi o doctrină despre univers sau o privire de ansamblu vizând un sens de viață și devine o „metafizică a științei” ca și cunoașterea lucrului. Cu aceasta filosofia se instalează în postul de instanță de apreciere critică a științei. „Istoria numelui filosofiei este istoria însemnătății culturale a științei”²⁸. Cel care a asigurat filosofiei adevărata sa autonomie prin precizarea noului ei înțeles de „cercetare critică” a fost Kant. În continuare, filosofia se poate păstra în această condiție de disciplină independentă a spiritului numai dacă se orientează în eforturile sale viitoare în aceeași direcție dată de principiul kantian conform căruia ea este și trebuie să fie fundamentare. Filosofia este indisolubil legată de istoria ei într-o măsură cu mult mai mare decât orice alte discipline științifice și prin aceasta ea primește implicit, imediat, o determinare istorică necesară. Dar, într-o măsură la fel de necesară filosofia se situează și într-un plan supraistoric. Ca disciplină sintetică având ca obiect sistemul valorilor ce se realizează în corpurile culturale (știință, arte, religie, morală, drept etc.) filosofia își îndreaptă atenția către niște valori supraistorice, atemporale, dar care pentru a deveni reale, spre a se realiza, trebuie să se integreze istoriei, să dobândească un statut determinat temporal. Istoria și temporalitatea se transformă în spațiul de realizare al acestor valori în cadrul procesului infinit al evoluției omenirii, concepută ca înaintare treptată către condiția ideală a valorilor absolute ale spiritului. Scopul filosofiei este de a oferi o viziune totalizatoare a culturii care constă din valori absolute și din probleme eterne. De aici dubla condiție a filosofiei: datorită acestor valori și probleme ea reclamă temporalitatea istorică dar, totodată, prin ele se asigură și independența gândirii față de condiționarea sa istorică. În consecință, filosofia se sprijină mai mult decât orice altă disciplină pe istoria sa, perspectiva istorică fiind implicată în mod necesar în structura filosofiei, fără ca o asemenea situație să permită reducerea filosofiei, pur și simplu, la istoria sa.

Ceea ce împiedică absorbirea filosofiei în oceanul istoriei sale, a cărei suprafață e frământată de valurile trecătoare ale sistemelor istorice, este problematica eternă a filosofiei. De fapt, problematica este și cea care sal-

²⁸ *Ibidem*, p. 20.

vează în eternitate sistemul istoric trecător, despărțind latura sa viabilă de toată încărcătura suplimentară istorică, trecătoare. Datorită acestei problematice eterne a filosofiei, care se încorporează în sisteme istorice, filosofia se înscrie pe cele două coordonate ale evoluției sale: cea istorică, și cea supraistorică. Ceea ce contează în filosofie este problema și nu sistemul, iar cercetarea istorică în domeniul filosofiei trebuie să vizeze problema și nu sistemele: pe când sistemele apar și dispar în decursul istoriei gândirii problemele rămân și se poate spune că de la Thales din Milet încoace filosofia nu a evoluat prea mult pe linia problemelor ea lăsându-se mișcată de atunci și pînă astăzi, în principiu, de aceleași mari probleme eterne ale gândirii. În schimb ea a făcut permanent pași înainte pe linia soluțiilor date la aceste probleme care, pe măsura înaintării în timp, au devenit tot mai cuprinzătoare, odată cu progresul general al cunoașterii de către om a realității. De aceea problema nu e niciodată dogmatică pe cînd soluția, desigur cele care contează, este totdeauna sistematică, aparține unui sistem istoric al filosofiei. Deși problema constituie ceea ce rămîne constant, permanent, în valurile devenirii istorice a gândirii filosofice, ea se dezvoltă numai istoric prin actul de realizare a valorilor culturale.

Din această perspectivă metodologică oferită de relația dintre problemă și sistem (soluție) Windelband a elaborat cea mai celebră lucrare a sa, care i-a asigurat notorietatea de care se bucură ca istoric al filosofiei, „Manualul de istoria filosofiei” („Lehrbuch der Geschichte der Philosophie”), apărut în 1892, pe cînd era profesor al Universității din Straßburg, și care a cunoscut după aceea numeroase ediții. Materia tratată este dispusă pe mari probleme ale gândirii, într-un fel în care dezvoltarea istorică a acestor probleme apare ca relativ independentă față de filozofii care au formulat-o. În „Prospect la prima livrare a primei ediții” („Prospekt zur ersten Lieferung der ersten Auflage”) Windelband menționează: „Manualul pe care, de aceea, îl ofer aici publicului și în primă linie tineretului academic, vrea în mod expres să fie nu o istorie a filosofilor ci a filosofiei. Cum înțeleg eu această istorie este spus în introducere și specificat în întreg. Eu am restrîns nu numai materialul biografic istorico-literar și bibliografic la spațiul îngust posibil ci am căutat să mă eliberez de asemenea de schema frecventă în care se obișnuiește ca istoria doctrinelor să fie legată de șirul succesiv al personalităților filosofice și să dau în principal numai o istorie a problemelor și a conceptelor create pentru rezolvarea lor”²⁹. Pentru ca în prefața aceleiași ediții să se precizeze: „Punctul cel mai greu îl așez, așa cum iese la iveală deja în forma exterioară, în dezvoltarea a ceea ce din punct de vedere filosofic este cel mai important: istoria problemelor și a conceptelor. A înțelege aceasta ca un întreg coerent și care se înlănțuie a fost intenția mea călăuzitoare”³⁰.

Accentuînd importanța problemei în istoria filosofiei, care este impersonală sau mai bine zis transpersonală, problema personalității cade într-un plan secundar ca importanță. O istorie a filosofiei nu își satisface propriile

²⁹ *I d e m*, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1910, p. III.

³⁰ *Ibidem*, p. IV.

exigențe de științificitate dacă nu izbuteste să raporteze sistemul „la interesele culturale ale timpului său”³¹. Istoria filosofiei se leagă prin numeroase fire de istoria culturală a epocii respective ca mediu obiectiv al genezei unui sistem și, pe acest motiv, ea poate fi reconstruită numai în plan conceptual. „Noi vedem în doctrina unui mare gânditor mai mult decât reflexul personalității sale proprii; noi cunoaștem din ea conținutul rațional, concentrat și conceptual constituit al timpului său. Cunoașterea de sine istorică a rațiunii umane, de care filosofia are nevoie ca de o premisă metodică, ne duce deja, de la dezvoltarea completă a activităților culturii, în istorie ... datul nemijlocit și cel mai apropiat pentru punctul de plecare al doctrinei filosofice a principiilor rămâne, incontestabil, propria ei istorie. De aceea, istoria filosofiei este pentru ea însăși esențială și parte integrantă”³². Obiectivitatea absolută pe care o reclama pe seama științelor istorice în general, Windelband încearcă s-o asigure și pentru istoria filosofiei. Reducerea la minimum de însemnătate a rolului personalității subiective nu este încă suficientă; obiectivitatea cercetării istorico-filosofice impune eliminarea din câmpul aprecierii valorizatoare a oricărui criteriu subiectiv și pe acest motiv istoricul filosofiei „nu trebuie să ia în premisă nici un sistem filosofic dat ca principiu de apreciere”³³. Angajată pe această cale de dobândire a unui maximum de obiectivitate, istoria filosofiei ca atare „este deci în mod necesar o istorie a problemelor și a conceptelor”³⁴. Este determinată cu aceasta însăși condiția teoretică a istoriei filosofiei ca și știință critică: „În aceasta, istoria filosofiei nu ca o știință doar înregistratoare și reproducătoare ci ca una conceptualizatoare și explicativă desfășoară aceste fire diferite în geneza istorică a sistemului. În aceasta rezidă acțiunea sa critică și participarea sa la filosofia, însăși”³⁵.

³¹ *Ibidem*, *Geschichte der Philosophie* în vol. *Die Philosophie im Beginn des XX Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, Heidelberg, Carl Winter, 1905, vol. II. p. 540.

³² *Ibidem*, p. 540.

³³ *Ibidem*, p. 553.

³⁴ *Ibidem*, p. 553.

³⁵ *Ibidem*, p. 544.

D. D. ROȘCA, STUDENT LA UNIVERSITATEA DIN VIENĂ*

STELIAN MÎNDRUȚ

ZUSAMMENFASSUNG. — D. D. Roșca. Studierende an der Wiener Universität. Die hier veröffentlichte „NATIONALMARIKEL“ bringt einige bisher unbekannte Angaben bezüglich des Lebens und Wirkens des jungen Philosophen in der Zeitspanne 1917–1918.

Der Verfasser zeigt vor und analysiert unveröffentlichte Zeugnisse aus das Archiv der Universität Wien über den zitierten Philosophen die bedeutend sind für die Studienjahre und für die Beziehungen mit seinem Freund, den Dichter Lucian Blaga, sowie zu den Professoren und Privatdozenten an den Philosophischen Fakultät der Universität Wien im Winter-Semester 1917–1918, Sommer-Semester 1918 und Winter-Semester 1918–1919.

Universitatea austriacă a însemnat din punct de vedere organizatoric și spiritual un veritabil model pentru instituția de învățămînt superior românesc. Concepția ce îmbina studiul cu cercetarea științifică într-un spirit enciclopedic în cadrul celor patru facultăți clasice a contribuit ca Viena să ocupe un loc important în pregătirea intelectualității noastre. Atmosfera de emulație existentă în toate centrele universitare de tradiție la granița veacurilor XIX și XX a condus la intensificarea relației cu învățămîntul superior românesc, interesat să se integreze circuitului european prin modalități variate¹.

Depistările recente făcute în arhiva extrem de bogată și ordonată a „Almei Mater Rodolphina”² au îngăduit analizarea unui material documentar imens și ilustrativ referitor la studenții români din Transilvania între anii 1867–1918, segment temporal căruia i s-a cadrat și cercetarea matricolelor universitare ale filosofului D. D. Roșca.

O bună parte dintre cei care s-au aplecat asupra vieții și activității sale³ au menționat episodul celor trei semestre frecventate la Facultatea

* Aceleași mulțumiri reamintite și acum pentru sprijinul moral și material acordat de către fundația „ELIAS” și ACADEMIA ROMÂNĂ pentru lunile noiembrie și decembrie 1992 la Viena.

¹ E. Wagner, *Der Projekt Siebenbürgische Studierende an ausländischen Universitäten und Hochschulen*, în *Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde*, LXXII, 1978, nr. 2, p. w 181–184; Al. Zub, *Rumänische Studierende an europäischen Universitäten*, în *Idem*, LXXIII, 1979, nr. 1, p. 21–40; *Wegenetz europäischen Geistes*, I–II, Wien, 1983, 1987.

² Întreaga grațitudine exprimată față de colectivul de specialiști, competent diriguți de către dr. Kurt Mühlberger.

³ *Istoria filosofiei moderne*, V, București, 1941, p. 219; L. Blaga, *Hronical și cîntecul vîrstelor*, București, 1979, p. 179, 243, 258; D. D. Roșca în *filosofia românească*, Cluj-Napoca, 1979, p. 348–350, 370; C. Mustața, *În vîltoarea vremurilor*, București, 1988, p. 265–272.

de filosofie a Universității vieneze în intervalul anilor 1917—1918, fără să insiste, datorită lipsei unor date certe, dar evidențiind momentul distinct și notabil realizat de tînărul studios și dornic a aprofunda deplin tainele filosofiei, alături de prietenul și colegul său Lucian Blaga.

Evaluarea critică a mărturiilor de pînă în prezent în legătură cu anii de studenție ai filosofului D. D. Roșca la Viena ne obligă la intervenții de amendare necesară prin corective asupra celor așternute pînă acum în scris, mai cu seamă în temeiul comparării editului cu ineditul inclus în restituirea documentară propusă în Anexă (I—IV).

Din debut, tindem să încercăm a afla motivația desemnării capitalei Imperiului austro-ungar drept centru pentru dezvoltarea studiilor de filosofie germană. Un indiciu singur s-ar găsi în prietenia cu „poetul-filosof” în anii refugiului la Sibiu și Oradea, institutul teologic fiind un fel de „azil-refugiu” salvator pentru cei ce nu voiau să fie încorporați. Dar și un răgaz necesar pentru lectura intensă și discuții prelungite cu privire la anumiți autori preferați. Să nu omitem, apoi, neșansa stăpînirii limbii maghiare și certitudinea purtării dialogului în germană, ca și rezonanța Universității din Viena drept lăcaș însemnat pentru prestigioase cadre didactice în domeniul filosofiei vechi și moderne. Nu în ultimă instanță a acționat probabil, un sentiment de răzvrătire, de cutezanță vizavi de politica oficială pe terenul învățămîntului superior, evadarea dincolo de Budapesta însemnînd totuși un act temerar în tocmai anii de mijloc ai celei dintîi conflagrații mondiale. Cu toate că, din punct de vedere material, așa cum reiese din matricolele universitare, atît L. Blaga cît și D. D. Roșca au beneficiat de o bursă acceptabilă, atribuită din partea fundației „Trandafil” din Sibiu.

Așadar, din capul locului surprinde la D. D. Roșca tocmai similitudinea în idee și faptă cu L. Blaga⁴, chiar dacă mențiunea din „Hronic” rămîne sub semnul întrebării. Amîndoi s-au înscris la Facultatea de filosofie a Universității din Viena în toamna anului 1917. Un amănunt însă persistă frapant, anume, scrisul oarecum identic în rubricile matricolelor intitulate „NATIONALE”, chiar dacă, în fapt și regulamentar, acestea trebuiau completate numai de către studenți. Tîndem să credem, deci, că L. Blaga și D. D. Roșca au apelat în mod inevitabil la un subterfugiu în a se întrajutora, din motive lesne de bănuît și accentuate ulterior, în contextul în care prezența constantă la cursuri nu era obligatorie iar naveta Lančrăm, Săliște — Viena și retur își avea un dublu temei, material și moral, tocmai în conjunctura unei capitale de Imperiu grav subminată de felurite penurii. În situația în care admitem înmatricularea simultană a celor doi colegi și prieteni, așa precum trebuia să fi avut loc în mod logic, nu putem înțelege surpriza autorului „Hronicului” la revelarea neașteptată cu „singurul student român din Transilvania la Facultatea de filosofie”⁵. În fond, des invocata și repetata „slabă frecvență” ori „temporară” se practica în mediul respectiv, timpul dobîndit astfel fiind utilizat cu folos în studiul individual, în cunoașterea unor mărturii

⁴ E. Glöck, L. Blaga. Dosarul de la Universitatea din Viena, în *Manuscriptum*, XVIII, 1987, nr. 1, p. 142—152.

⁵ L. Blaga, *Hronicul... op. cit.*, p. 197.

de artă și arhitectură, însuși D. D. Roșca recunoscînd cu franchețe profunda sa inserție în scrierile lui H. Taine în urma acestui avantaj uzitat la maximum⁶.

Prin urmare, intervalul oficial pentru înscrierea celor doi la facultatea în discuție a fost cuprins între 24 septembrie și 10 octombrie 1917⁷. Dacă matricolele universitare aparținînd studentului Lucian Blaga au fost cercetate într-un studiu competent,⁸ cele ale debutantului D. D. Roșca apar acum total inedite, redată fiind în extenso și în original în anexa intervenției-comentar de față.

Din cele așternute în prima parte a documentului în cauză rezultă date relevante legate de biografia celui înscris la facultate: cetățenia (maghiară), locul nașterii (Săliște), comitatul (Sibiu), limba maternă (româna), vîrsta (22, 23 ani), religia (ortodoxă), domiciliul, de regulă gazda tînărului studios, situat undeva în centrul orașului, la mică distanță de clădirea nouă a Universității inaugurată în anul 1884, prenumele și profesiunea părintelui (comerciant), rubrica tutorelui necompletată, titlatura ultimei instituții de învățămînt superior (Seminarul teologic sibian), eventuala bursă obținută („Trandafil” în valoare de 1000 coroane, cu data de 4 septembrie 1917) precum și temeiul documentar în virtutea căruia se solicita înmatricularea (cartificatul de maturitate și calificativul de absolvire a Seminarului teologic din Sibiu). Modificările survenite pe parcurs în această primă parte rămîn minore pentru cele trei semestre știute. Referirile se fac cu precădere la suprimarea denumirii comitatului, la includerea titlaturii zonale Transilvania, la modificarea domiciliului vienez: Piaristengasse, Auerspergstrasse, Schlösselgasse, toate situate în același cartier central, la transformarea profesiunii tatălui, succesiv în funcționar bancar și apoi agricultor.

Următoarea parte a documentului de înregistrare universitară, probabil cea mai benefică pentru puțința aflării și urmării traseului formării intelectuale a studentului în filosofie D. D. Roșca, relevă gradat: cursurile audiate, numărul de ore frecventate săptămînal, profesorii sau docenții privați desemnați, ca și autentificarea gestului prin semnătură proprie. Din punct de vedere tematic, structurarea pe semestre s-ar prezenta astfel: I. Cursuri (seminarii) de psihologie, pedagogie și filosofie, primele fiind obligatorii pentru toți cei admiși în intenția obținerii diplomei de profesor. Două materii rămîn însă identice cu cele desemnate de L. Blaga, respectiv: „Rationalism și empirism în filosofia modernă”, 4 ore cu prof. dr. Robert Reiningger, o somitate a timpului; „Bazele gnoseologice ale cunoașterii naturii”, o oră, cu docentul privat Viktor Kraft. O filă matricolă următoare, include însă un unic curs audiat, anume „Praktische Philosophie” (Filosofie practică), 4 ore, cu prof. dr. Emil Reich⁹. II. Cursuri (seminarii)

⁶ Istoria... *op. cit.*, p. 219; D. D. Roșca... *op. cit.*, p. 349, 350; C. Mustață, *op. cit.*, p. 272.

⁷ *Öffentliche Vorlesungen an der k.k. Universität zu Wien im Winter-Semester 1917–1918*, Wien, 1917, pagina de titlu; L. Blaga, *Hronicul... op. cit.*, p. 196.

⁸ E. Glück, *op. cit.*, p. 142–152.

⁹ Archiv der Universität Wien, *Nationale Philosophen*, Winter-Semester, 1917–1918, f.f.; *Öffentliche Vorlesungen... op. cit.*, p. 41.

de psihologie, pedagogie, sociologie, filosofie, cu alte două materii desemnate în identitate cu L. Blaga: „Introducere în sociologie și filosofia istoriei”, 3, docent privat Wilhelm Jerusalem; „Realismul cunoașterii teoretice și problema inducției”, 1, V. Kraft. Încă o filă matricolă aparte, cu aceeași pecete din partea Qesturii universitare ca dovadă că studentul D. D. Roșca nu avea restanțe, cuprinde alte 4 materii audiate, respectiv: „Gymnasial und Realschulpedagogik” (Pedagogie gimnazială și de gimnaziu real), 4, prof. dr. Alois Höffler; „Experimentalphysik für Lehramtskandidaten und Mediziner” (Fizică experimentală pentru candidații de profesori și mediciști), 5, prof. dr. Ernst Lecher „Einführung in die kinetische Gastheorie” (Introducere în teoria cinetică a gazului), 2, docent privat Hugo Sirk; „Übungen dazu” (Exerciții), 1, docent privat Hugo Sirk¹⁰. Plină de substanță apare aici, la fel ca și la Blaga urmărirea unor domenii ce aparțin strict de științele exacte. III. Cursuri (seminarii) de psihologie, etică, pedagogie, filosofie, sociologie. Unul singur rămâne identic cu cel desemnat de colegul și prietenul L. Blaga, anume: „Introducere în problemele fundamentale ale filosofiei”, 4, prof. dr. Robert Reininger.

Strădania statistică din finalul enumerării sumare a conținutului rubricilor părții inferioare a matricolelor universitare cu privire la cele trei semestre frecventate de către D. D. Roșca ar conține un grafic interesant în legătură cu totalul orelor însumate: semestrul I = 24, II = 19, III = 20 iar IV = 25. Suma materiilor cercetate ar fi următoarea: I/4, II/5, III/5 și IV/7. Înșiruirea profesorilor și a docenților audiați de către studentul filosof ar evidenția pe A. Höffler, cu 10 prezențe la tot atâtea materii predate, R. Reininger, 4, V. Kraft, 3, W. Jerusalem și H. Sirk, cu câte 2, urmași într-o ordonare strict alfabetică de K. Diener, H. Gomperz, M. Grabmann, B. Hatschek, E. Lecher, P. Kammerer, E. Reich K. Schneider, A. Stöhr cu numai o materie prezentată. Compartimentul filosofiei și cel al fizicii din cadrul Facultății de filosofie rămâne precumpănit reprezentat, cu un mic adaos, respectiv prof. dr. Martin Grabmann de la secția de filosofie creștină și pedagogie a Facultății de teologie din cadrul aceluși Universități vieneză¹¹.

Surpriza intervenției documentare de față am situat-o deliberat în terminalul considerațiilor făcute pe marginea existenței universitare a tânărului student D. D. Roșca la Viena. Din cercetarea matricolelor a reieșit în mod evident la modul vizual, certificat în Anexă sub nr. IV, faptul că subiectul analizei noastre ar fi intenționat să studieze în continuare filosofie, contrar tuturor afirmațiilor păstrate în legătură cu întoarcerea bruscă acasă în toamna anului 1918 datorită precipitării evenimentelor ce au culminat cu destrămarea Imperiului bicefal. Identitatea deplină în formă și fond cu matricola respectivă a colegului Lucian Blaga apare mai mult decât edificatoare! Chiar dacă scrisul din rubricaturi și semnăturile nu aparțin niciunuia dintre ei! Să fi fost oare o acțiune concertată orisingulară în ipoteza că după aplanarea disputelor militare studiul va putea

¹⁰ Archiv... *op. cit.*; Öffentliche Vorlesungen... *op. cit.*, p. 38, 40, 41.

¹¹ Öffentliche Vorlesungen... *op. cit.*, p. 3.

fi continuat iar astfel o stavilă posibil administrativă să fie aprioric înlăturată? Cert este faptul că amîndoi se aflau în Transilvania frămîntată de vîrtejul românilor de aici pentru dobîndirea unirii cu patria mamă¹². Dacă impactul faptelor deosebite săvîrșite în plan politico-diplomatic au condus pe un D. D. Roșca la adoptarea deciziei irevocabile a nerevenirii la Viena, atunci cum se poate înțelege și interpreta actul întocmirii, chiar și printr-un interm. diar coleg, matricolei respective pentru semestrul de iarnă 1918—1919! Rămîne doar ca depistări ulterioare și confruntările de material documentar, coroborate cu mărturiile epistolare păstrate atît de la Blaga cît și de la D. D. Roșca să confirme ori să infirme supoziția noastră în legătură cu tentativa nereușită, datorită paletii de condiții obiective și subiective din toamna anului respectiv, de a urma semestrul consemnat din istoria Facultății de filosofie a Universității din capitala Austriei.

Rămînem încredințați totuși, că demersul informațional și interpretativ de mai sus cu privire la un aspect major din devenirea spirituală a filosofului român D. D. Roșca pe traiectul deja cunoscut: Viena, București, Paris, Cluj, constituie o altă contribuție minoră la edîficarea cumului de mărturii documentare necesare restituirii „sine ira et studio” a vieții și activității unui reprezentant marcant al gîndirii autohtone.

A N E X A

I.

NATIONALE

für ordentliche Hörer der philosophischen Fakultät.

	Gegenwärtig im I. Semester ¹³
Vor- und Zuname des Studierenden:	Demetrius Roșca
Staatsbürgerschaft:	ungarische
Geburtsort und Kronland:	Szelistye, Komitat: Szeben, Ungarn
Muttersprache, Alter:	rumänische, 22 Jahre
Religion, welchen Ritus oder Konfession:	griechisch-orientalisch
Wohnung des Studierenden:	VIII. Piaristengasse 54
Vorname, Stand und Wohnort seines Vaters:	Demetrius, Kaufmann, Szelistye
Name, Stand und Wohnort seines Vormundes:	
Bezeichnung der Lehranstalt, an welcher der Studierende das letzte Semester zugebracht:	Gr. or. rumänisch. theolog. Seminar N. Szeben

¹² L. Blaga Hronicul... *op. cit.*, p. 214—215; D. D. Roșca... *op. cit.*, p. 348, 349; E. Glück, *op. cit.*, p. 150; C. Mustața, *op. cit.*, p. 266, 267, 271.

¹³ Öffentliche Vorlesungen... *op. cit.*, p. 3, 41, 42.

Geniesst ein verliehen von Stipendium (Stiftung) im Betrage von 1000 K unter dem 4 September 1917 Z.325

Anführung der Grundlage, auf welcher der Studierende die Immatrikulation oder Inskription anspricht: Maturitätsprüfung und Absolvierungszeugnis des gr. ort. rumänisch. theologischen Seminars aus N. Szeben

Verzeichnis der Vorlesungen, welche der Studierende zu hören beabsichtigt.			
Gegenstand der Vorlesung	Wöchentliche Stundenzahl derselben	Name des Dozenten	Eigenhändige Unterschrift
des Studierenden, zugleich Bestätigung des Empfanges der Legitimationskarte			
Psychologie (Besprechung auswählender Fragen)	4	Dr. Alois Höfler	Demetrius Roşca
Einfachste psychologische Versuche u. ihre Deutung	1	Dr. Alois Höfler	Demetrius Roşca
Pädagogisches Seminar	2	Dr. Alois Höfler	Demetrius Roşca
Rationalismus u. Empirismus in der Philosophie der Neuzeit	4	Dr. R. Reininger	Demetrius Roşca
Psychologie	4	Dr. W. Jerusalem	Demetrius Roşca
Die Erkenntnistheoretischen Grundlagen des Naturerkennens	1	Dr. V. Kraft	Demetrius Roşca
System der theoretischen Pädagogik	2	Dr. M. Grabmann	Demetrius Roşca
Philosophische Übungen	2	Dr. H. Gomperz	Demetrius Roşca

Liquidierung der Quästur

Bon der Zahlung des Kollegiengeldes	$\frac{\text{halb}}{\text{ganz}}$	Bibliotheksbeitrag
befreit laut Bescheid vom		Matrikel- und Stempelgebühr
		Kollegiengeld
		Zusammen
		K. h.

K. K. Universitäts-Quästur in Wien

Archiv der Universität Wien, *Nationale, Philosophen*, Winter-Semester 1917-1918.

II.

NATIONALE

für ordentliche Hörer der philosophischen Fakultät

Gegenwärtig im II. Semester¹⁴.

Vor- und Zuname des Studierenden:	Demetrius Roşca
Staatsbürgerschaft:	Ungarn
Geburtsort und Kronland:	Szelistye, Siebenbürgen

¹⁴ I d e m . . . im Sommer-Semester 1918, Wien, 1918, p. 38.

Muttersprache, Alter:	rumänische, 1895		
Religion, welchen Ritus oder Konfession:	gr. ort.		
Wohnung des Studierenden:	VIII Luerspergstrasse 7		
Vorname, Stand und Wohnort seines Vaters:	Demetrius, Bankkassierer, Szelistye		
Name, Stand und Wohnort seines Vormundes:	—		
Bezeichnung der Lehranstalt, an welcher der Studierende das letzte Semester zugebracht:	Universität Wien		
Geniesst ein „Trandafil“ Stipendium (Stiftung) im Betrage von 1000 K. verliehen von Consistorium der gr. or. rum. Kirche Siebenbürgen unter dem	Z.325 1917		
Anführung der Grundlage, auf welcher der Studierende die Inmatrikulation oder Inskription anspricht:			
Verzeichnis der Vorlesungen, welche der Studierende zu hören beabsichtigt.			
Gegenstand der Vorlesung	Wöchentliche Stundenzahl	Name des Dozenten	Eigenhändige Unterschrift
	derselben		
Einfachste psihologische Versuche u. ihre Deutung	1	Dr. A. Höfler	
Pädagogisches Seminar	2	Dr. A. Höfler	
Einführung in die Soziologie und Geschichtsphilosophie	3	Dr. W. Jerusalem	
Der erkenntnistheoretische Realismus u. das Problem der Induktion	1	Dr. V. Kraft	

Liquidierung der Quästur

Archiv der Universität Wien, *Nationale, Philosophen*, Sommer-Semester 1918–1919.

III.

NATIONALE

für ordentliche Hörer der philosophischen Fakultät

Gegenwärtig im III. Semester¹⁵.

Vor- und Zuname des Studierenden:	Demetrius Roșca
Staatsbürgerschaft:	Ungarn
Geburtsort und Kronland:	Szelistye, Ungarn
Muttersprache, Alter:	rumänische, 23
Religion, welchen Ritus oder Konfession:	Christl. gr. or.
Wohnung des Studierenden:	Auerspergstr. 7, I. 3
Vorname, Stand und Wohnort seines Vaters:	Demetrius, Bankkassierer, Szelistye
Name, Stand und Wohnort seines Vormundes:	--

¹⁵ Biblioteca Universității, „Lucian Blaga” din Cluj păstrează anuarele Universității din Viena numai pînă în semestrul de vară al anului 1918, astfel că ne-a fost imposibil a mai identifica în continuare exactitatea cursurilor predate și a profesorilor audiați.

Bezeichnung der Lehranstalt, an welcher der Studierende das letzte Semester zugebracht :				K. K. Universität Wien
Genießt ein Stipendium (Stiftung) im Betrage von 1000 K. verliehen von gr. rum. Konsistorium der Metropole -- N. Szeben unter dem Z. 19				
Anführung der Grundlage, auf welcher der Studierende die Immatrikulation oder Inskription anspricht :				
Verzeichnis der Vorlesungen, welche der Studierende zu hören beabsichtigt				
Gegenstand der Vorlesung	Wöchentliche Stundenzahl	Name des Dozenten	Einhändige Unterschrift	
Psychologie u. Ethik	4	Dr. A. Höfler		
Pädagogisches Seminar	2	Dr. A. Höfler		
Einführung in die Probl. u. Grund. d. Ph.	4	Dr. R. Reininger		
Allgemeine Biologie	5	Dr. B. Hatschek		
Physiologie	5			

Liquidierung der Quästur

Archiv de Universität Wien, *Nationale, Philosophen*, Winter-Semester, 1918-1919

IV.

NATIONALE

für ordentliche Hörer der philosophischen Fakultät

				Gegenwärtig im IV. Semester. ¹⁶
Vor- und Zuname des Studierenden :		Demetrius Roșca		
Staatsbürgerschaft :		rumänisch		
Geburtsort und Kronland :		Ungarn, Szelistye		
Muttersprache, Alter :		rumänisch, 24 J.		
Religion, welchen Ritus oder Konfession :		gr. or.		
Wohnung des Studierenden :		VIII. Luerspergerstr. 7.		
Vorname, Stand und Wohnort seines Vaters :		Demetrius, Bauer, Szelistye		
Name, Stand und Wohnort seines Vormundes :		—		
Bezeichnung der Lehranstalt, an welcher der Studierende das letzte Semester zugebracht :		hier		
Genießt ein Stipendium (Stiftung) im Betrage von verliehen von -- unter dem Z. 19				
Anführung der Grundlage, auf welcher der Studierende die Immatrikulation oder Inskription anspricht :		Reisezeugniss		
Verzeichnis der Vorlesungen, welche der Studierende zu hören beabsichtigt				
Gegenstand der Vorlesung	Wöchentliche Stundenzahl	Nema des Dozenten	Eingehändige Unterschrift	

¹⁶ Vezi nota de mai sus.

Logik	5	Dr. Adolf Stöhr
Realistischer, humanistischer und philosoph.-propäd. Unterricht	4	Dr. Alois Höfler
Pädagogisches Seminar	2	Dr. Alois Höfler ⁹
Kant	3	Dr. Robert Reininger
Indische Philosophie	2	Dr. Robert Reininger
Die historische Entwicklung der abendländische Philosophie	2	Dr. Viktor Kraft
Die Entfaltung des Tierlichen im Laufe der Erdgeschichte	5	Dr. Karl Diener
Die Bedeutung der Geschlechter in Biologie, Soziologie u. Kosmologie	1	Dr. Karl Kammillo Schneider
Entwicklung u. Beherrschung der Pubertät	1	Dr. Paul Kommerer

Liquidierung der Quästur

Archiv der Universität Wien, *Nationale, Philosophen, Sommer-Semester, 1919*

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

RECENZII

Kenneth L. Pike, *Talk, Thought, and Thing I — the emic road toward conscious knowledge*. Summer Institute of Linguistics, Dallas, 1993, XII + 85 pag.

Lingvistul american Kenneth L. Pike, specialist în studiul limbajelor nescrise, încearcă o reconstrucție a persoanei pornind de la limbaj. Înțelegînd logicul ca demers secvențial și refuzîndu-i astfel orice fel de relevanță în actul întemeierii, căci relevante sînt doar premisele prime, autorul își structurează textul în aserțiuni numite „convingeri”, enunțate ca atare și însoțite de explicații, surse (experiențe personale și fapte care i-au sugerat convingerea), analogii și consecințe.

Capitolul I explicitează cîteva puncte de plecare care pivotează în jurul constatării că putem învăța o limbă necunoscută fără ajutorul unui interpret, prin cufundarea în mediul social și cultural al vorbitorilor acelei limbi. Generalizînd, e preferabil a începe de la complexități spre simplități și, particularizînd, cunoașterea persoanei (eu, minte, trup și lumea din jur) e mai bine înțeleasă începînd de la componentele ei în interacțiune. Într-un context social, limbajul leagă persoanele în actul vorbirii, natura umană recurînd pentru aceasta la decupaje — numele lucrurilor, evenimentelor, ideilor și ale persoanelor însele — la categorizarea mediului adică. A porni de la limbă înseamnă a porni de la un context filosofic ontic (în care trăim) și gnoseologic (prin care gîndim) totodată.

Capitolul al doilea definește conceptul fundamental de unitate emică astfel: *asemănare emică* există între acei itemi care nu sînt diferențiați în actul numirii. Exemplele autorului: primul p (aspirat) și al doilea p (fără aspirație) din cuvîntul englezesc *paper* sînt identificați emic de către vorbitor — asemănare emică inconștientă; o casă mică și o casă mare sînt identificate emic de către cel ce rostește cuvîntul „casă” — asemănare emică conștientă; diferențele între doi itemi cu același nume sînt *diferențe etice* (în engleză etic, nu ethic). Itemii care se aseamănă emic alcătuiesc o *unitate emică*. Ceea ce deosebește o unitate emică de altă unitate emică poartă numele de diferență emică sau contrast emic. O teorie întemeietoare trebuie să dea seama de asemănarea emică și diferența emică. În plus, și deosebit de important, unitatea emică are o formă (fizică) și un înțeles sau

sens (meaning). Două unități emice pot avea aceeași formă (o mașină, lovește un om) dar sensuri diferite: cu voia șoferului (crimă) sau fără voia lui (accident). Unitatea emică cuprinde în sine fără a le suprapune complet, idealul și fizicalul și este, altfel spus, categorie culturală; ea poate fi *numită* (are nume).

Analitica unităților emice (Capitolul trei) ne dezvăluie trei feluri de ierarhii parte-intreg în care ele se integrează — gramaticale, fonologice, referențiale — și patru caracteristici ale unităților emice: (1) sînt elemente ale unei clase, (2) au anumite poziții într-o structură, (3) un rol anume (relevanță, scop sau cauză) și, în sfîrșit, (4) un fundal sistemic care le conferă *coeziune*.

Capitolul patru introduce eul printr-o caracterizare stranie, cel puțin (un fel de pilot intern al persoanei). Eul poate privi unitățile emice, evenimentele, situațiile sau persoanele ca particule quasi-stabile, ca unde dinamice, sau ca elementele unui cîmp relațional.

Capitolul cinci caracterizează cunoașterea în termeni de modele (pattern): cunoașterea este descrierea unor modele conținute la rîndul lor în modele mai cuprinzătoare, într-un context holistic. Modelele de modele sînt expresia coeziunii (a fundalului sistemic) (cap 3) și includ pe cel ce cunoaște. Cunoașterea este legată de memorie și leagă, la rîndul ei, particularul de general. Persoana este un model interferînd cu alte modele și întreaga cunoaștere, cultură, comportamentul rațional și fizical sînt structurate emic.

Culturi și societăți diferite au componente universale (proprii tuturor culturilor și societăților) care pot fi concepute ca restricții impuse variabilității culturale. Capitolul 6 oferă un inventar al acestora, dimpreună cu distorsiunile lor (răul există doar ca o distorsiune a ceea ce este bun): universale intelectuale (înțelepciune vs vanitate), estetice (frumos vs urît), morale (generozitate vs egoism), fizice sau economice (hrană vs foame), sociale (stimă vs dezaprobare), religioase (teism vs mecanicism), lingvistice (interculturalitatea limbajului, numirea unităților emice, ierarhiile, caracteristicile și aspectul lor, forma și sensul). Natura eului nu poate fi descrisă științific.

Capitolul final afirmă din nou preeminența persoanei în raport cu logica (persoana e dincolo de logică) și importanța limbajului

în cunoașterea mediului fizic, social, estetic și filosofic.

Dezavuind logicul, Pike recurge citeodată la intercalarea unor poezioare pe care le consideră mai relevante pentru cunoaștere și pentru descrierea acestora.

Dacă trecem peste aceste bizareri și dacă luăm în serios ingenuitatea filosofică (fucată, poate) a autorului, atunci ajungem la următorul rezultat: identificând unitățile emice, sau cel puțin partea lor „ideală”, cu conceptele, iar eul (model structurat, în interferență cu alte modele, dar imposibil de descris științific) cu eul transcendențial, obținem din această carte o descriere a cunoașterii

intelectuale așa cum o face Kant; cu deosebirea că în cazul lui Kant se pornește de la logică și categoriile ei, pe cind autorul cărții pornește de la limbaj, condus fiind spre această descriere a cunoașterii de convingeri impuse de experiența sa de lingvist și împotriva logicii.

Cartea lui Kenneth, L. Pike prezintă interes prin prisma acestei reconstrucții care, cu start diferit, regăsește o construcție clasică, și din pricina interesului legitim pe care îl prezintă orice încercare de construcție filosofică venită din partea unui om de știință.

ȘERBAN LEOCA

În cel de al XXXVII-lea an (1992) *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)

In the XXXVII-th year of its publication (1992) *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)

Dans sa XXXVII-e année (1992) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* paraît dans les séries suivantes:

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

43 872

Lei 200