

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

1992

CLUJ-NAPOCA

REDACTOR ȘEF: Acad. prof. I. HAIDUC

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

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

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

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

SUMAR — CONTENTS

D. E. RAȚIU, Reevaluări ale conceptelor estetice. Strategii postmoderniste ● Re-evaluations of the Aesthetic Concepts. Postmodern Strategy	3
D. GÁL, Formativ și normativ în artă și morală ● Formative and Normative in Arts and Morality	10
M. DEAC, Metafizica mecanicii cuantice ● The Metaphysics of Quantum Mechanics.	13
V. CIOMOȘ, Ho Pote On sau omonimia clipei (II) ● Ho Pote On or The Instant Homonymy (II)	20
KÁNTOR, I. A. Teoria proprietății la John Locke din perspectivă contemporană ● Contemporary Perspectives on John Locke's Property Theory	39
HORVÁTH, G. Tema reflexivității în filosofia modernă ● The Reflexivity in the Modern Philosophy	58
V. MUSCĂ, Problema personalității în <i>Wilhelm Meister</i> ● The Problem of Individuality in <i>Wilhelm Meister</i>	69
L. M. POP, <i>Norocul</i> . Primul concept filosofic definit în limba română. Miron Costin (1633—1691). ● The Luck. The First Philosophical Concept Defined in the Romanian Language. Miron Costin (1633—1691)	77
GH. TOMA, Hegel în viziunea lui C. Rădulescu-Motru ● Hegel seen by C. Rădulescu-Motru	91
I. ALBULESCU, Lucian Blaga și ortodoxismul ● Lucian Blaga and the Orthodoxyism	96

REEVALUARI ALE CONCEPTELOR ESTETICE: STRATEGII POSTMODERNISTE¹

DAN-EUGEN RĂTIU

ABSTRACT. — **Revaluations of the Aesthetic Concepts: Postmodern Strategy.** This essay starts from the premises that in every epoch the functioning of culture presupposes a „play“ of diverse texts, some of which are supposed to represent truth while others are repressed, marginalized. In this struggle between the modern and postmodern culture, for control over what is normatively acceptable, the subversion of the adversarial values and concepts plays an important part. The author analyses the main strategy of the postmodern discourse in the artistic field, the so-called „demythologizing criticism“, whose aim is to liquidate the basic proposition of modernism by exposing their fictitious condition. Postmodernism's aesthetic major attack is directed towards concepts such as *AUTHOR* (together with its related concepts as *GENIUS, CREATION, ORIGIN*) and *WORK OF ART* (with its connected values as *ORIGINALITY, AUTHENTICITY, SINGULARITY, UNICITY* and *PRESENCE*). Finally, at stake is the status of the subject, and the author of this essay agrees with those authors which aim the reconstruction of the subject and of its relation with the world.

CRIZA CENTRELOR DE PUTERE CULTURALĂ ȘI LUPTA DISCURSURILOR DOMINANTE. Diagnosticul de „criză“ a fost adeseori atribuit momentului artistic contemporan, ca parte componentă a crizei mai mari ce ar caracteriza relația *culturii* cu *puterea*. Dar, ar fi greșit ca, ignorând *puterea culturală*, să o considerăm pe aceasta din urmă ca fiind doar una exterioară câmpului cultural. Dimpotrivă, dacă o luăm în considerare și ca *putere culturală*, atunci criza ar putea fi circumscrisă drept criză a centrelor de *putere culturală*, definite nu doar spațial ci ca norme sau discursuri dominante. În fiecare epocă — iar zilele noastre nu fac excepție — funcționarea *culturii* presupune un joc al diverselor texte, dintre care unele sînt delegate să reprezinte adevărul în timp ce altele sînt reprimite, marginalizate. În lupta dintre cultura postmodernă, aflată în ofensivă în ultimele trei decenii, și cea modernă, o miză majoră o reprezintă controlul asupra a ceea ce este acceptabil din punct de vedere normativ. Iar în acest proces de cucerire a autorității culturale, un rol important îl deține subminarea *valorilor* pe care le susține și a *conceptelor* cu care operează discursul advers.

CRITICISMUL DEMITOLOGIZANT. Una din principalele strategii ale demersului postmodernist aplicat câmpului artistic este așa-numi-

¹ Acest studiu face parte dintr-o cercetare mai amplă, posibilă datorită unei burse oferite de către The Central European University, Praga, în cadrul programului Research Support Scheme, 1992—1993.

tul „criticism demitologizant“¹: lichidarea propozițiilor și conceptelor de bază ale modernismului prin punerea în lumină a condiției lor ficționale și înlocuirea lor cu altele proprii. Atacul a fost concentrat în special asupra unor concepte precum cele de *autor* — împreună cu corelatele sale *geniu*, *inspirație*, *creație*, *origine* — și *operă*, cu valorile atașate ei, precum *originalitate*, *autenticitate*, *singularitate*, *unicitate*, *prezență*.

DECONSTRUCȚIA SUBIECTULUI ȘI STATUTUL AUTORULUI. În cele din urmă, problema este reductibilă la una mai generală: *statutul subiectului*, atacat violent de ceea ce a fost etichetat drept filosofie „postmodernă“, iar miza este reconstrucția subiectului, chiar dacă nu în forma celui clasic (metafizic), supus pînă acum deconstrucției. Și, așa cum remarca Luc Ferry², alegerea esteticii ca *topos* în acest demers ce aparține istoriei subiectivității nu este deloc arbitrară, deoarece ea este cîmpul în sinul căruia problemele ridicate de subiectivizarea lumii caracteristică timpurilor moderne pot fi observate în „stare chimică pură“. Problemele puse de tema „mortii omului“ trimit toate la statutul *autorului*, a subiectului gîndit ca fiind creator, motiv a cărui elaborare constituie un obiect privilegiat al reflecției asupra artei.

DISCURSUL TRADIȚIONAL: DISCREDITAREA ORIGINALITĂȚII ȘI ARTISTUL-RAPSOD. Înainte de a urmări reevaluările la care discursul postmodernist a supus conceptele modernismului, este interesant de văzut cum au fost fixate aceste concepte pe linia trecerii de la discursul tradițional la cel modern.

Primul lucru pe care putem să îl observăm este că, din punct de vedere istoric, *originalitatea* nu a fost dintotdeauna considerată ca fiind o valoare și nici *artistul* ca fiind un *autor*. În Evul Mediu, după cum afirmă Erwin Panofsky³, conceptul de originalitate nu juca vreun rol, nici chiar în domeniul științei. Dimpotrivă, era manifest efortul de a se acorda propriile păreri cu cele ale autorităților mai vechi, iar imitația nu va fi, multă vreme, un lucru dezonorant. Căci ceea ce artistul preia de la alți artiști nu este privit încă drept o proprietate a lor: natura aparține tuturor, iar *ideea*, deși produsă de către subiect, este considerată la început ca o reprezentare cu valoare suprasubiectivă, ba chiar normativă. Constituirea noțiunii de plagiat va avea loc abia în secolul al XIX-lea, secol care va vedea în opera de artă revelația unei experiențe — în primul rînd personale — în raport cu natura sau cu viața afectivă.

În paralel cu discreditarea originalității ca non-valoare, artistul e identificat cu un *rapsod*, care nu face altceva decît să traducă în

¹ Rosalind Krauss, *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1989, p. 170.

² Luc Ferry, *Homo Aestheticus. L'invention du goût à l'âge démocratique*, Grasset, Paris, 1990, pp 13—14.

³ Erwin Panofsky, *Ideea. Contribuție la istoria teoriei artei*, Univers, București, 1975, p. 110.

cuvinte, sunete sau imagini valorile comunității. El nu va deveni un *autor* la propriu vorbind — adică un individ dotat cu capacitatea unei creații ea însăși originală — decît odată cu disoluția lumii tradiției. Această disoluție, arată Luc Ferry⁴, a însemnat: (1) *posibilitatea criticii*, adică existența unei alte norme decît tradiția, deci a unui criteriu în numele căruia operele pot fi judecate, și (2) *posibilitatea istoriei artei*, datorată faptului că ideea unei evoluții, a unui progres în prezentarea normelor ideale, nu mai este de neconceput.

MODERNISMUL: DISOLUȚIA TRADIȚIEI ȘI EMERGENȚA SUBIECTULUI. În aceste condiții, *originalitatea* încetează de a fi prin excelență o nonvaloare și chiar își schimbă semnificația: acest concept îl va cuprinde, îngloba pe cel de *subiectivitate* (*originalitatea* unei opere este întotdeauna raportată la cea a artistului ca *autor individual*), căruia i se va adăuga cel de *istoricitate*: nu mai este vorba de a fi original față de o structură sincronică, cea a unui salon, de exemplu, unde trebuie dat dovadă de spirit, ci *originalitatea* se măsoară de acum înainte cu măsura unei istorii a artei în sinul căreia trebuie inovat pentru a obține dreptul la cetățenie⁵. Cultul *noului*, al rupturii cu tradiția, care caracterizează veleitățile subversive ale modernismului, se înrădăcinează profund în emergența subiectului. Iar în cazul *artistului*, arată Luc Ferry⁶, mutația este de asemenea decisivă: el încetează în fapt, în aceste condiții, de a fi cel care, cu modestie, se mărginește să descopere și exprime în manieră plăcută adevărurile create de Dumnezeu, și devine cel care *inventează*. *Geniul* își face apariția, iar imaginația tinde să devină regina facultăților, cea care rivalizează cu divinul în producerea unei opere radical inedite.

DISCURS ASUPRA METODEI: STRUCTURALISM ȘI POST-STRUCTURALISM. Acesta este, în linii mari, cadrul conceptual a căruia subminare o urmărește postmodernismul, prin demersurile aplicate cîmpului artistic, cum ar fi cel desfășurat în revista „October“ (SUA), condusă de Rosalind Krauss, Douglas Crimp, și Craig Owens. Cea dintîi oferea, în lucrarea *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths* (1985) ceea ce am putea numi un „discurs asupra metodei“. Acest „criticism demitologizant“, ce vizează o radicală inversiune a metodelor utilizate în analiza artei și a activității artistice, se bazează pe demersurile structuraliste și post-structuraliste, avînd drept țintă principală *modelul istoricist* promovat de critica subordonată modernismului (model caracterizat de o viziune cumulativă și evoluționistă a unei opere care se dezvoltă în contextul istoriei unui mediu dat), pe care îl înlocuiește cu *modelul obiectului structural*, ca mijloc de a înțelege producerea semnificației.

MODELUL OBIECTULUI STRUCTURAL. În această nouă viziune, *semnificația* este văzută ca fiind rezultatul unui sistem de substituții,

⁴ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 37.

⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁶ *Ibidem*, p. 45.

ca funcție a unui sistem într-un anume moment al timpului, mai degrabă decât rezultatul unei dezvoltări specifice sau al unei istorii. Ideii de operă de artă ca „organism“ analog celui uman i se substituie imaginea sa ca o *structură*, avînd drept consecință refuzul conceperii operei de artă ca fiind „profundă“, caracterizată de sistemul de opoziții suprafață/adîncime sau interior/exterior, deoarece substituția se poate desfășura foarte bine prin mutarea pieselor pe o suprafață plană⁷. Pentru ilustrarea noțiunii de structură, Roland Barthes a propus modelul vasului „Argo“⁸. Povestea este cea a Argonauților, cărora zeii le-au ordonat să-și desfășoare și încheie călătoria în una și aceeași navă, „Argo“, în ciuda certitudinii că ea se va deteriora continuu. În cursul călătoriei, însă, Argonauții au înlocuit treptat fiecare parte a navei, încît călătoria lor a luat sfîrșit cu o navă complet nouă, dar fără să-i fi alterat numele sau forma. Acest vas „Argo“ ne oferă alegoria unui obiect eminent structural, creat nu de geniu, inspirație, determinare, sau evoluție, ci de două acțiuni modeste, care nu pot fi sesizate de nici o mistică a creației: *substituția* (o piesă o înlocuiește pe cealaltă, ca într-o paradigmă) și *nominația* (numele nu este în nici un fel legat de stabilitatea părților). Datorită combinațiilor făcute în cuprinsul unuia și aceluiași nume, nu rămîne nimic din origine: „Argo“ este un obiect fără altă cauză decât *numele* său, fără altă identitate decât *forma* sa.

FICTIUNEA ORIGINA(L/R)ITAȚII. În consecință, viziunea larg împărtășită a *autorului* și *operei de artă* este pusă sub semnul întrebării, iar concepte precum cele de *origine*, *geniu*, *inspirație*, *evoluție* sînt considerate ca nerelevante și înlocuite. Problema este pusă în termenii unei nietzscheene „voințe de putere“: modernismul, avangarda sînt considerate ca fiind funcții ale *discursului originalității* și acuzate că încearcă să reprime *discursul copiei*, să discrediteze ceea ce considerau ca parte negativă a cuplurilor conceptuale precum *multiplul* față de *singular*, *reproductibilul/unic*, *falsul/autentic* sau *copia/original*⁹. Mai mult, *originalitatea*, considerată de artistul de avangardă ca un „drept de naștere“, este denunțată ca fiind o pură ficțiune a acestuia și, totodată, a modernismului. Sursa acestei iluzii ar fi ideea că producția sa — avînd propriul său eu ca origine a operei — ar avea în consecință aceeași *unicitate* pe care el o are; condiția singularității sale ar garanta *originalitatea* operei pe care o face. Baza acestui mit al originalității ar fi, în fine, o ficțiune complementară: credința într-un *statut originar al suprafeței picturale*, un *strat zero* dincolo de care nu ar exista *model*, *referent* sau *text*¹⁰. De altfel, această ficțiune a fost denunțată și de Roland Barthes în *S/Z*, unde realistul este caracterizat ca fiind nu un „copist după natură“, ci un „pastișor“, adică cîneva care face copii ale copiilor. După cum supne Barthes, a reprezenta nu înseamnă o relație de la un *limbaj* la un *referent*, ci de la

⁷ Rosalind Krauss, *op. cit.* p. 3.

⁸ Roland Barthes, *Roland Barthes*, Seul, 1975.

⁹ Rosalind Krauss, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰ *Ibidem*, p. 160.

un *cod* la alt *cod*. Astfel, realismul constă nu în copierea realului ci în copierea unei copii (reprezentate). Prin mimesisul secundar, realismul copiază ceea ce este deja copie¹¹.

FICȚIUNEA SUBIECTULUI CREATOR. O altă aplicare a termenului „postmodern“ la artele vizuale — care se produce însă într-un demers ce sugerează importante paralele cu cel „arheologic“ al lui Foucault — este cea din eseu „Other Criteria“ (1968) al lui Leo Steinberg, ce avea în vedere analiza transformării suprafeței picturale la R. Rauschenberg. Planul pictural plat promovat de Rauschenberg, trimițând mai degrabă la un proces de tipărire, ar fi — crede Steinberg, un tip cu totul nou de suprafață, care ar efectua trecerea de la natură la cultură și, prin aceasta, cea mai radicală transformare din domeniul subiectului artei: un plan pe care se pot înscrie o vastă și eterogenă arie de imagini culturale și artefacte, care nu au fost compatibile cu câmpul pictural premodernist sau modernist¹². În analiza diferitelor tipuri de suprafețe picturale pe care diverse tipuri de date pot fi acumulate și organizate, Steinberg folosește aceeași figură pe care Foucault o utilizează pentru a reprezenta incompatibilitatea perioadelor istorice: tabelele în care cunoașterea lor este înregistrată. Proiectul lui Foucault implică înlocuirea acelor unități ale gândirii istorice umaniste precum *tradiție*, *influență*, *dezvoltare*, *evoluție*, *sursă*, *origine*, cu concepte noi precum *discontinuitate*, *ruptură*, *prag*, *limită*, *transformare*. Deci, în termenii lui Foucault, dacă suprafața picturilor lui Rauschenberg implică într-adevăr transformarea pe care Steinberg o presupune, nu se poate spune că ar fi în vreun fel o dezvoltare, evoluție din sau în continuitate cu suprafața picturii moderniste, ci, dimpotrivă, că efectuează o ruptură și marchează o discontinuitate în raport cu trecutul modernist — mărturie a unei transformări în organizarea cunoașterii¹³.

De fapt, picturile lui Rauschenberg sînt forme hibride de tipărire/imprimare, făcînd trecerea de la tehnicile de *producție* la cele de *reproducție*, ceea ce impune și lui Douglas Crimp, pe urmele lui Steinberg, considerarea artei lui Rauschenberg ca fiind postmodernistă. Modificările survenite în statutul operei sînt evidente și, de această dată, lovitura vine din partea practicii artistice însăși: datorită tehnologiei reproductive, arta postmodernistă se lipsește de „aura“ conferită de calitatea de operă. Ficțiunea *subiectului creator* (și credința într-un subiect liber, coerent, consistent) lasă loc *confiscării*, *citării*, *acumulării*, și *repetiției* unor imagini preexistente, iar noțiunile de *originalitate*, *autenticitate*, *prezență*, esențiale pentru discursul ordonat al muzeului, sînt subminate¹⁴ și provocate de cele de *copie*, *inter-text* și *parodie*.

¹¹ Roland Barthes, *S/Z*, New-York, 1974, p. 55.

¹² Douglas Crimp, *On the Museum Ruin*, în Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*, Bay Press, Port Townsend, Washington, 1985, pp. 44.

¹³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 53.

CRIZA SUBIECTULUI MASCULIN. Ofensiva împotriva subiectului a continuat însă, și, în breșa deschisă de dezvoltările din teoriile contemporane ale culturii în care critica postmodernistă a reprezentării se împletește cu critica feministă a „patriarhatului“, și-a făcut loc problematica diferenței sexuale în dezbateră modernism-postmodernism și fundamentarea valorilor.

Sistemul de reprezentare al picturii occidentale, precum și *subiectul care reprezintă* au fost puse sub semnul întrebării nu numai pentru că primul ar admite doar o singură viziune — cea a unui subiect absolut centrat și unitar — ci și pentru că cel din urmă ar fi masculin prin excelență¹⁵. Postmodernismul încearcă să răstoarne stabilitatea unei astfel de poziții de stăpânire a reprezentării. Credința modernismului, că autoritatea și pretenția operei de artă de a reprezenta o viziune autentică asupra lumii rezidă în *unicitatea și singularitatea* ei, ar fi o iluzie, ea bazându-se mai degrabă pe universalitatea formei utilizate pentru reprezentarea viziunii (cea a subiectului mai sus menționat). Postmodernismul, care denunță această iluzie, nu numai că nu pretinde o astfel de autoritate, dar și caută să submineze astfel de pretenții. De aici, efortul său deconstructiv asociat practicii avangardei moderniste care, prin introducerea *eterogenității, discontinuității și glosolaliei* au pus subiectul reprezentării în criză¹⁶.

Mai mult, o artistă precum Sherrie Levine promovează refuzul calității de autor, ca refuz al rolului creatorului de „tată“ al operei și al drepturilor paternale oferite autorului de către lege. Mediul ei de acțiune este „discursul copiei“,¹⁷ iar practica favorită este refotografierea unor fotografii prin ignorarea copyright-ului. Din nou, problema este aceea a ficționalului „strat zero“ al suprafeței picturale: „originale“ sînt ele însele fotografiile luate după modele culturale oferite de alții (în acest caz, seria de nuduri masculine grecești prin care torsul masculin a fost îndelung multiplicat în cultura noastră vizuală).

Dar, dincolo de toate acestea, existența feminismului cu insistența sa pe *diferență* — cum afirmă Craig Owens¹⁸ — a forțat totuși reconsiderarea unei situații persistente în artele vizuale. Și anume, cea caracterizată de disoluția graduală a distincțiilor odată fundamentale, precum *original/copie* sau *autentic/inautentic*, în care fiecare termen părea să-și conțină opusul său, ceea ce ducea la imposibilitatea, absolută echivalență sau interschimbabilitatea alegerilor pe care le-am fi putut face și la relativizarea completă a valorilor.

MOARTEA AVANGARDEI ȘI RECONSTRUCȚIA SUBIECTULUI. Încheierea acestei analize va veni, oarecum paradoxal dar pregătind o altă continuare, împotriva a ceea ce s-a prefigurat pînă acum. Aceasta deoarece, pe un plan mai general, este vizibilă contraofensiva dusă de o anume filosofie — care ar putea fi numită „Post-postmodernistă“ —

¹⁵ Craig Owens, *The Discourse of Others*, in Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetics* . . . , p. 58.

¹⁶ *Ibidem*, p. 59.

¹⁷ Rosalind Krauss, *op. cit.*, p. 168.

¹⁸ Craig Owens, *loc cit.*, p. 77.

de reconstrucție a subiectului și a raportului său cu lumea. Ea răspunde și unei noi configurări a câmpului artistic, despre care, în ciuda faptului că *eclectismul* este cea mai evidentă trăsătură a sa, Luc Ferry¹⁹ afirma că:

— inovația a încetat de a fi regula de aur, tendința fiind mai degrabă întoarcerea la tradițiile pierdute, „revival“-ismul;

— realul nu mai e definit ca haos, ruptură, diferență, disarmonie sau disonanță;

— literatura reinnoadă progresiv gustul pentru povestire și personaje adevărate;

— pictura nu mai exclude figurativul, adeseori proscris pînă în jurul anilor '60; iar:

— muzica abandonează formele cele mai extreme ale serialismului anilor '50.

Cu alte cuvinte, ceea ce a fost proclamat drept *moartea* — de această dată — a *avangardei*.

¹⁹ Luc Ferry, *op. cit.*, p. 49.

FORMATIV ȘI NORMATIV ÎN ARTĂ ȘI MORALĂ

DENIZIA GAL

ABSTRACT. — **Formative and Normative in Arts and Morality.** Both arts and morality appear in fact as formative powers and manifestations of human life. It should be pointed out their axiological tension, power unfulfilled, noticing that admitting the attainment of morality by means of law (the coincidence between deeds and standard, between ration and will) is equivalent with finding the standard of a masterpiece, the transformation of arts into industry.

Este de domeniul evidenței că etica și estetica sînt discipline autonome. Nu este însă exclus ca ele să vină în atingere, dar aparența este că o fac în mod întîmplător și pe un orizont prea puțin semnificativ astfel încît sînt, de regulă, sesizate reciprocamente lor respingeri și nu apropierea. Cu toate acestea nu sînt anulate, așa cum s-ar părea, toate legăturile dintre etică și estetică. Chiar simțul comun și limbajul necritic probează astfel de legături: noi vedem etica în estetic, apreciind sub unghi moral, în mod spontan, eroii literari, considerîndu-i fie pozitivi fie negativi, căutăm valorile morale ale unei epoci, citim literatura ca argument sau ca document. Și invers, vedem esteticul în etică atunci cînd în anumite situații de viață le evaluăm spontan în categorii estetice, sau le percepem altfel — mai adînc, desigur — întrucît sensibilitatea noastră emotivă și valențele cognitive ale reprezentării ne sînt formate printr-o anumită cultivare estetică. În afara acestui considerent mai putem adăuga un altul în favoarea legăturii substanțiale a eticii cu esteticul, așa cum se prezintă la mai multe nivele: ca vectori ai persoanei umane — volitivul și afectivul —, ca forme ale aceleiași conștiințe sociale, ca laturi principale, de o vechime considerabilă, ale sistemelor filosofice. Justificarea miilocirii eticii cu esteticul s-ar putea motiva astfel: pe de o parte, în artă faptele omenești sînt cernute pînă la esențialitatea lor etică, iar ficțiunea artei, coextensivă posibilului, este mai aptă pentru a le releva latura ideală a valorii etice. Pe de altă parte, faptul etic este suspendat în raza de lumină ce se proiectează pe planul generalității valorii, iar arta reflectă — cu necesitate — un astfel de fapt. Între singularitatea efemeră a faptei și perenitatea valorii etice, viu întrețesute, arta intervine asimilînd inevitabil acest spațiu, prin specificul reprezentării sale. Specificul reprezentării estetice este dat de faptul că prin aceasta interioritatea, subiectul se percepe și se exprimă pe sine prin mijloace sensibile. Nu este, pur și simplu, o reprezentare a unui obiect exterior, ci acesta este reprezentat întrucît semnifică modul în care este perceput de către subiect.

O similitudine care, din cauza generalității sale, ar putea părea exterioară și arbitrară, este aceea între forma operei de artă și norma

morală. La interferența etic-estetic au fost frecvente cazurile când s-au făcut transpuneri de concepte și de practici, care, proprii și organice într-o disciplină, deveneau inadecvate în celelalte. Este și cazul conceptelor de „formă” și „normă”. Când „forma”, „formalismul” pătrunde în morală, aceasta este — cu certitudine — un simptom al decadenței și imoralității. Norma satisfăcută formal lasă faptul în contrasens, sau pur și simplu să cadă alături de semnificația acesteia (de exemplu, viciul ca formă de viață compensează lipsa de viață a formalului), în acest caz cea mai organică normă devenind un vacuum formal. Când „norma” pătrunde în artă, când arta este „normată” după criteriile capodoperei, normativul este expresia epigonismului ca stil manierist, facil și industriuos.

Formă și normă, ar trebui privite fiecare în mediul lor propriu, altfel efectele păgubitoare mai sus menționate determină ignorarea similitudinilor formă-normă. De fapt în artă, spiritul are puterea formativă de a cuprinde, constitui și exprima altceva decât ceea ce realitatea îi oferă în planul perceptual. „Formativitatea” este, în general, înțeleasă ca o „facere” creativă, care în timp ce face își inventează și modul de a face. Acest caracter creativ este propriu întregii activități umane, poate imanența veritabilă a omului. La fel, etica nu poate fi concepută fără latura normativă, fără prescrierea acțiunii orientată către valoare, fără conștientizarea orientării spre valoare. Ambele, și forma și norma, înserate în real depășesc realul ordonat în relații lineare, de tip causal și se ramifică în sfera posibilului. Dacă echivalentul metaforic cel mai sugestiv și potrivit pentru ființa determinată este imaginea insulei, un dat înconjurat de determinații (așa cum apare acesta, de pildă, la L. Blaga, la C. Noica sau la B. Croce) atunci pentru formativitatea estetică și pentru aparenta evanescentă a idealului etic, poate că imaginea cea mai adecvată este cea a havuzului: ambele și forma și norma irump din realul constrângător în posibilul imponderabil.

Prin formativitatea sa, arta va transcende într-un plan de ficțiune specific, dar fără a lăsa realul intact, în perceptual, în afara acestui plan, ci deschizându-l spre ficțiune, îl va altera, îl va plăsmui ca realitate în artă, în care de fapt, realul coincide cu posibilul. Prin formativitate, arta este de fapt izomorfă în plan ideal cu normativitatea etică.

Estetica și etica au particularitatea că nu pot realiza o corespondență propriu-zisă, de tip aristotelic cu obiectul lor, la latitudinea adecvării din științele naturii. Individuația operei de artă și a faptei omenesti este mai pregnantă decât „faptul” din științele naturii, întrucât sint propriu-zis irepetabile. Chiar dacă estetica, în calitate de știință, nu ar face decât să adune sub concept conținutul de necuprins al imaginii și să scoată sentimentul estetic din incomunicabila trăire singulară pentru a-l explica prin legi psihologice și sociale, inefabilul operei de artă ar fi totuși salvat întrucât abstracțiile conceptuale l-ar conexe prin învelișul exterior al formativității. La fel, dacă faptele omenesti ar fi determinate numai de rațiune, atunci ierarhizarea lor valorică interesele variate, libertatea și însăși moralitatea ar dispărea, nefiind

posibil să se întâmple și contrariul normei; toate acestea ar dispărea sub fatalitatea legii etice, integral raționale. Morala este însă viabilă tocmai întrucât omul nu este o ființă la care rațiunea să fie singurul principiu determinant al voinței. Etica există prin normativitate. Tot astfel, arta semnifică și resemnifică mereu, tocmai pentru că opera nu este integral comunicabilă; ambele, etica și estetica există numai fiindcă nu-și pot prinde (acoperi, determina) în mod integral obiectul.

Privind lucrurile pe latura opusă, opera de artă și fapta umană nu rămân totuși în afara teoriei (estetice sau etice); opera s-ar surpa în noaptea incomunicabilului pur, iar fapta în arbitrarul socialmente dezintegrant. Tocmai tensiunea, respingerea și limitarea reciprocă, fapt-teorie produc continuu și fapte și teorii.

Pe de altă parte, prin formativitate arta este un element al moralității, deoarece este un „fapt“, constituie o „lume“. Sau altfel spus: lumii morale i se adaugă determinația esteticului. Dacă în ordine epistemică, este adevărat aformismul lui Wittgenstein „Granițele limbii mele înseamnă granițele lumii mele.“ atunci poate fi adevărată și parafraza „Granițele imaginației noastre sînt și granițele lumii noastre.“ sau „Limitele acțiunii noastre sînt și limitele moralei noastre.“, și altele pe aceeași idee. Prin aceasta noi trebuie să redescoperim semnificația originară, în speță elină, a eticii. Primordial, în poemele homerice, de pildă, ethos însemna locuința oamenilor și a animalelor, sălaș, și ceva mai târziu, patria. Abia la filosofi termenul primește treptat semnificația a ceva interior: firea omului, felul de a acționa, caracterul. Iată așadar că prin raportarea la estetică, etica poate fi resemnificată, poate fi trimisă la sensul ei originar, care este unul formativ, nu normativ fiindcă, originar, ethos înseamnă acțiune, nu evaluare, și cu atît mai puțin prohibire sau dirijare.

Ambele — și arta și morala — apar, de fapt ca puteri și manifestări formative ale vieții omenești. Ar trebui accentuată tensiunea axiologică a acestora, propensiunea mereu neîmplinită, prin a observa că a admite în morală realizarea nemijlocită a legii (coincidența dintre faptă și normă, între rațiune și voință) echivalează cu găsirea normei capodoperei, cu prefacerea artei în industrie.

METAFIZICA MECANICII CUANTICE

MIOARA DEAC

ABSTRACT. — *The Metaphysics of Quantum Mechanics.* If we accept the completeness of the quantum-mechanical description of a physical system, then we are obliged to interpret the peculiarities of the quantum formalism ontologically: objective indefiniteness, objective chance, objective entanglement (a kind of holism).

„It is not the Copenhagen interpretation of quantum mechanics that is strange, but the world itself“

N. David Mermin

După a VI-a Conferință Solvay, Albert Einstein își va concentra eforturile pe demonstrarea incompletitudinii mecanicii cuantice. El va accepta, deci, după 1930, validitatea formalismului mecanicii cuantice, consistența lui, dar nu va abandona niciodată tentativele de a demonstra incompletitudinea acestui formalism¹. Motivația acestor eforturi rezidă în credința lui Einstein că teoriile fizice descriu armonia rațională a lumii: ele propun și validează o ontologie, o metafizică, în măsura în care aceste teorii se dovedesc complete, adică fiind cele mai fine descrieri ale realului. Aderența la realism este opțiunea filosofică explicită a lui Einstein, fără de care însăși motivația de a face fizică i s-ar fi părut dizolvată². Este vorba, mai precis, de aderența la *realismul clasic*. Realismul clasic este centrat categoric pe postulatul obiectivității naturii, pe imaginea unui Univers distinct, independent de observator, a cărui structură, izomorfă cu a legilor fizicii, exprimate matematic, este prin urmare aproximabilă rațional.

Considerînd deci *mecanica cuantică o teorie completă*, prețul plătit pentru realism este constituit de acceptarea unei metafizici cuantice, cu straniile ei particularități. Dar în ce constă stranietatea mecanicii cuantice? De ce o ontologie cuantică este atît de șocantă încît un mare fizician, una din cele mai profunde și rafinate gîndiri ale acestui secol, n-a acceptat-o niciodată? Care sînt implicațiile metafizice ale aderenței la realism, dublate de supoziția completitudinii mecanicii cuantice?

În primul rînd, să încercăm să schițăm caracteristicile unei ontologii clasice. La originea „mitului științei moderne“³, așa-numita știință

¹ Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, John Wiley & Sons, New York, 1974, pp. 108—181.

² Albert Einstein, *Cum văd eu lumea*, Humanitas, București, 1992, pp. 148—152; pp. 189—191; pp. 229—233.

³ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Noua alianță. Meta-merfoza științei*, Ed. politică, București, 1984, pp. 51—59.

galileo-newtoniană (ce, culminînd cu triumful omniscent al lui Laplace, ne-a lăsat tributari unei eficiente autosuficiențe) stau următoarele stilizări:

a) statuarea decupării observatorului de fenomen, observatorul fiind plasat în postura unui parametru extern și indiferent. Astfel, orice nuanță de subiectivitate în considerarea realității este amendată ca neștiințifică. Neutralitatea este sinonimul obiectivității și eficacității, pe scurt, este condiția posibilității existenței științei;

b) separarea formei de conținut. Această eludare a formei, a specificului, generează uniformitatea, repetabilitatea și pasivitatea fenomenului fizic. Fenomenul fizic este perfect reproductibil, manevrabil și pur pasiv, complet deposedat de spontaneitate. Timpul este reversibil, un parametru extern, neutru, căci mecanica clasică exclude asimetria temporală — și de aici dificultatea de asimilare a ontologiei cuantice, care, cum vom vedea, este *plasată în timp*. Din moment ce fenomenul fizic este redus la o schemă vizualizabilă geometric, într-un spațiu izotrop, adică la o schemă complet vidată de unicitatea conferită de ireversibilitatea timpului, realul contemplat este identic cu realul necontemplat.

A face știință este un act identic ca neutralitate cu actul de a privi o fotografie;

c) plasarea determinismului la rangul de principiu metafizic absolut. Dacă activitatea de experimentare a cercetătorului este perfect neutră, comparabilă în întregime cu actul de a privi o fotografie, atunci rezultatele măsurătorilor sînt aprioric determinate, iar măsurătorile sînt predictibile. Indeterminismul este tributari ignoranței noastre, deci hazardul nu există, totul este dat;

d) realul este compus din entități localizabile, nu există acțiune instantanee la distanță și nu există armonie, căci entitățile necorelate exclud continuitatea, fluiditatea, armonia lumii fizice.

Aceasta este, în linii mari, ontologia clasică, construită pe dihotomia lume fizică, obiectivă — lume mentală, pe bipolaritatea carteziană — o ontologie avînd la bază o inomogenitate, o discontinuitate fundamentală.

Această ontologie exclude armonia, spontaneitatea și hazardul.

Lumea este un automat rigid, pasiv, pur manipulabil⁴, care poate fi determinat în întregime prin legile fizicii clasice de către un observator detașat de natură.

Să concretizăm acum implicațiile metafizice ale mecanicii cuantice, considerînd celebrul experiment cu două fante⁵. Dacă una din fante, de exemplu, fanta I, este închisă, imaginea de interferență nu se obține, pe cîtă vreme dacă ambele fante sînt deschise, densitatea de distribuție (z) a punctelor de impact ale fotonilor cu placa fotografică evidențiază o imagine tipică de interferență.

⁴ *Ibidem.*

⁵ Bernard d'Espagnat, *Conceptual Foundations of Quantum Mechanics*, Second Edition, Addison-Wesley Publishing Company, Inc., Redwood City, California, ... 1989, pp. 6—9.

Particularitatea crucială a experimentului este că imaginea de interferență se obține chiar în cazul în care sursa S este atât de slabă încât la un moment dat doar o particulă se află între sursa S și ecranul E... cu toate acestea, pare evident că fotonul trece sau prin fanta 1, sau prin fanta 2, dar nu prin amândouă deodată!

Dacă nu are loc determinarea fantei prin care trece fotonul, starea sistemului se descrie printr-o superpoziție de unde, $\psi = C_1\psi_1 + C_2\psi_2$, ψ_1 corespunzând fotonului ce trece prin fanta 1 iar ψ_2 fotonului ce trece prin fanta 2; iar dacă decidem „să credem pe cuvânt” mecanica cuantică (ea fiind o teorie ce descrie complet realitatea) înseamnă că, implicit, decidem că descrierea cuantică (prin ψ_1 , respectiv ψ_2) este cea mai fină posibilă, oferindu-ne „fața Lumii”... dar cum este această „față a Lumii”? În absența imixtiunii observatorului, lumea este un amalgam difuz de potențialități, dar cu *statut ontologic deplin*. Actualizarea potențialităților, proiecția pe un canal concret al realității, focalizarea realului pe una din cele două lumi posibile (ψ_1 sau ψ_2), are loc consecutiv deciziei observatorului de a preciza fanta prin care trece fotonul. Colapsul lui ψ dizolvă abrupt una din lumile posibile, iar acest fenomen este șocant în măsura în care i se atribuie statutul de fenomen. Căci atunci, ce „diabolică conspirație” corelează entitățile realului ce participă la acest colaps ireversibil, îndeterminist, instantaneu?

Putem accepta o ontologie nelocală? „O ontologie a comunicării”? Între cele două entități pare a exista un gen de acțiune la distanță realizabilă printr-un semnal cu viteză supraluminoasă, ceea ce ar duce la un ireconciliabil conflict cu teoria specială a relativității. Metaforic vorbind, acest gen de acțiune ar sugera un semnal telepatic. Ideea nelocalizării i s-a părut inacceptabilă lui Einstein, refuzînd-o cu obstinție. Supoziția unei ontologii esențialmente locale a fost, de altfel, folosită de Einstein, pentru deducerea (utilizînd încă o supoziție implicită și două criterii explicite⁶⁾) incompletitudinii mecanicii cuantice — deducere constituind celebrul (și invalidatul!) argument EPR.

Mai departe — putem oare înțelege o ontologie a difuzului care, evident, ne plasează din poziția clară de spectatori în cea echivocă de

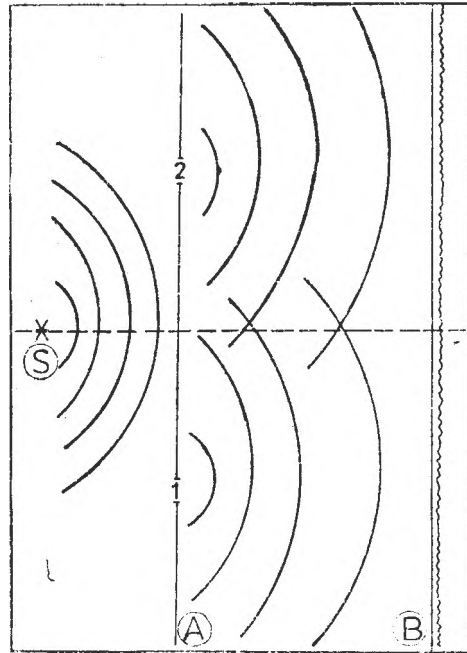


Fig. 1. S — sursă de lumină; — ecran; 1,2 — fante; B — placă fotografică

actori și spectatori? Se știe, Einstein a negat exasperat și această ontologie a difuzului. Realitatea, clară, precis conturată și demarcată de observator, este caracterizată de proprietăți fizice care, pe lângă că sînt atașate *local* entităților (condiția pentru o ontologie locală), *preexistă* măsurătorii (condiția *ontologiei decupabile*, construită pe separarea fizic-mental).

Poate fi validată empiric o ontologie cuantică? Prețul plătit, al abandonării unui real independent de observator, nu este prea mare, justificînd tentative *interpretării epistemice* (prin variabile ascunse) a particularităților formalismului mecanicii cuantice? Căci am putea obiecta că ontologia difuzului nu conține nici o semnificație umană atîta vreme cît ne limităm la segmentul imaginilor microscopice. Dar această ontologie pare să alunece în planul unei halucinații în momentul în care superpoziția cuantică, „coexistența vagă“⁶, este amplificată la nivel macroscopic⁷. Putem realmente concepe, cum spune Einstein, că „Luna nu există dacă nimeni nu o privește?“

A admite existența obiectivă a stărilor amalgamate, hibride, nu implică oare propunerea unei ontologii antropocentrice? *Această idee a constituit principalul argument al instrumentalismului în favoarea abandonării realismului.* La nivelul acuității umane, nimic nu pare mai ireal, pur oniric, decît un colaj difuz de potențialități, forțat, în urma intervenției observatorului, să „vireze“ spre o actualizare concretă sau alta (ψ_1 sau ψ_2). *Măcar aparent* lumea macroscopică este bine conturată, concretă, secvențială, compusă din entități localizabile. Și atunci cum să acceptăm inomogenitatea stranie a lumii fizice breșa microcosm-macrocosm propusă de mecanica cuantică? Unde începe statutul conturat, „stările pure“ ale *obiectelor*? La ce dimensiuni ale lumii fizice suprapunerea evanescentă a mai multor stări cedează locul *obiectului*? (cu proprietăți atașate local și preexistente măsurătorii).

În măsura în care experimente ulterioare nu vor pune în evidență existența vitezelor supraluminoase⁸, experimentul a decis în favoarea completitudinii mecanicii cuantice.

Intr-adevăr, datele experimentale bifurcă problema astfel:

a) fie există viteze supraluminoase (nepuse încă experimental în evidență) și atunci mecanica cuantică este o aproximație incompletă către un adevăr mai profund. Există variabile ascunse și o ontologie *decupabilă, separabilă*, (observatorul delimitat strict de fenomen), *deterministă*, ne va fi restituită. Oricum, nu va fi o ontologie clasică, deoarece va fi caracterizată de o *nelocalitate în sens tare, controlabilă*⁹. B e r-

⁶ Max Jammer, *op. cit.*, pp. 166—189.

⁷ Bernard 'Espagnat, *op. cit.*, pp. 197—206; de asemeni Paul Davies, *Time Asymmetry and Quantum Mechanics*, în *The Nature of Time* (Raymond Flood, Michael Lockwood, eds.), Basil Blackwell, 1986.

⁸ James T. Cushing, *A Background Essay*, în *Philosophical Consequences of Quantum Theory*, (James T. Cushing & Ernan Mc Mullin, eds.), University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1989.

⁹ *Ibidem.*

nard d'Espagnat, de pildă¹⁰, pare a favoriza această direcție a tranșării disputei determinism-indeterminism.

b) fie nu există viteze supraluminoase și atunci mecanica cuantică este o teorie completă, „cea mai fină posibilă”, iar variabilele ascunse — o iluzie asociată unei lipse de subtilitate și fluiditate în reconsiderarea unor concepte, asumate ca apriorisme. În acest caz intervine problema explicării paradoxului observatorului, al antropocentrismului. Experimentele au loc fiindcă eu particip la ele și participarea *mea* conștientă le determină.

Abner Shimony, de pildă, optează pentru varianta (b)¹¹ Vagul, difuzul, neactualizat asociat descrierii cuantice trebuie asimilate ontologic... o ontologie din care, totuși, să excludem, ca neutralizat, nacceptabilul paradox al antropocentrismului. Cum obținem totuși rezultate definite ale măsurătorilor? Există sau nu o poziție bine definită a acului unui instrument? Care este soluția de continuitate macrocosmos-microcosmos? Încercări de unificare a descrierii microcosmosului și macrocosmosului au fost făcute de Ghirardi, Rimini și Weber¹², ca și de Gisin și Piron¹³. Ei propun o teorie nerelativistă, în care energia și impulsul nu se conservă strict, și care este bazată pe modificarea stocastică a ecuației lui Schrödinger. Astfel, starea inițială nu determină univoc starea finală a sistemului, deci în mod explicit este postulată *obiectivitatea hazardului*. Ecuația lui Schrödinger guvernează evoluția stării cuantice a sistemului fizic, dar există o *reducție spontană* a stării amalgamate cuantice, a pachetului de unde, reducție care are loc la momente stocastic selectate. Viteza cu care are loc această reducție spontană, stocastică, a pachetului de unde, este mică pentru sisteme cu număr mic de grade de libertate, dar foarte mare, reducția având loc practic instantaneu, pentru sisteme cu un număr mare de grade de libertate. De exemplu, în urma unei măsurători rezultă o stare a acului unui instrument de măsură, stare compusă din superpoziția unor stări discrete ale acului. Acest ac este un sistem macroscopic posedând 10^{23} grade de libertate și de aceea tranziția de la starea amalgamată la o stare bine definită a acului va fi quasi-spontană — sau, cel puțin, așa apare ea la nivelul percepției noastre —, aa având loc într-o microsecundă¹⁴. Evident, astfel de teorii bazate pe modificarea stocastică a ecuației lui Schrödinger trebuie validate empiric, dar, în principiu, constituie un promițător proiect de construire a unei ontologii omogene,

¹⁰ Bernard d'Espagnat, *A la recherche du réel*, Gauthier-Villars, 1980, și *Une incertaine réalité*, Gauthier-Villars, 1985.

¹¹ Abner Shimony, *Search for a Worldview Which Can Accomodate Our Knowledge of Microphysics*, in *Philosophical Consequences of Quantum Theory* op. cit.

¹² G. C. Ghirardi, A. Rimini, T. Weber, *Unified dynamics for microscopic and macroscopic systems*, „Physical Review” D34 (1986), pp. 470—491.

¹³ N. Gisin, C. Piron, *Collapse of the Wave-packet without mixture*, „Letters in Mathematical Physics”, 5 (1981), pp. 379—385.

¹⁴ Abner Shimony, op. cit., p. 35.

armonizînd microcosmosul cu macrocosmosul. *Antropocentrismul ar fi o aparență datorată lipsei de acuitate a percepției, proiecția în temporalitate fiind în esență indeterministă, atît în palierul microscopic, cît și în cel microscopic.*

În consecință, metafizica cuantică este centrată pe următoarele caracteristici:

1) există un indeterminism intrinsec, ireductibil, al Naturii. Nu se pot determina în mod *obiectiv*, apriori, decît probabilitățile ca sistemul să se afle în urma măsurătorii într-una din stările ψ_1 , respectiv ψ_2 (adică $W_1 = |\mathbf{C}_1|^2$ sau $W_2 = |\mathbf{C}_2|^2$).

2) mărimile fizice reprezentate prin operatori care nu comută sînt caracterizate de o indefinire obiectivă. Această indefinire este greu de reprezentat în orice fel de limbaj corelat vizualizabilului.

3) anterior imixtiunii observatorului există stări amalgamate (de tipul sirenei sau centaurului — ca să folosim o „metaforă vizualizantă”), iar actualizarea potențialităților se face pe un canal concret al realității sau altul — ψ_1 sau ψ_2 . Nelocalitatea cuantică, incontrolabilă, este un „ingredient ontologic”.

Ontologia cuantică este, punct cu punct, negativul fotografic al unei ontologii clasice. Observatorul nu este delimitat strict de fenomenul fizic. Imixtiunea observatorului are loc *în timp*, determinînd o evoluție ireversibilă, temporal asimetrică, a sistemului. Fenomenul fizic nu mai este vizualizabil, direct proiectibil în geometria spațiului indiferent și izotrop. Cum am putea vizualiza corelațiile cuantice? Este ca și cum aceste afinități reale ale particulelor, ilustrînd un holism obiectiv în natură, un holism subtil al „indeciziei realului”, ar fi forțate să se supună unei scheme geometrice simple. Realul nu este pasiv căci este indeterminist, interconexat, cu propriul lui statut de autonomie și, „creativitate”. Să ne imaginăm că am vrea să figurăm geometric spațiul anizotrop aristotelic, cu locurile sale privilegiate... o natură selectivă nu se supune vizualizabilului, la fel cum se supune o natură pasivă, manevrabilă, deterministă!

În orice caz, dezvoltarea fizicii nu a dat cîștig de cauză lui Albert Einstein. Teorema lui Bell¹⁵ marcînd, de fapt, debutul articulării unui dialog între metafizică și experiment, a demonstrat că, într-adevăr, Luna nu există dacă n-o privim. Și cei care nu acceptă sensul acestor metafore nu vor accepta nici dislocarea unei ontologii clasice, dislocare validată clar de știința contemporană. Lumea noastră dezvăluie o nelocalitate cuantică, o conexiune universală între evenimente spațial separate, o „pasiune la distanță” între entitățile realului, așa cum Abner Shimony numește acest gen de coerență. Această „pasiune — la — distanță” este o trăsătură a Ființei de neacceptat pentru cei care cred într-o lume „obiectivă”, cinematografică, strict deterministă.

¹⁵ James T. Cushing, *op. cit.*

Conexiunea între entitățile realului nu este haotică, deoarece setul de canale ale realității pentru care putem opta este dat, deși opțiunea însăși ne aparține nouă. De exemplu, putem decide să determinăm prin măsurare componenta spinului unui electron după axa Ox , Oy , respectiv Oz — adică S_x , S_y sau S_z . În consecință, este determinată actualizarea corespunzătoare a spinului celuilalt electron — în experimentele paradigmatiche tip EPR (sau Bell) —, adică $S_k(1) = -S_k(2)$, unde $k = x, y$ sau z iar 1, 2 desemnează electronul; Rezultatul măsurătorii este însă dat! ($S_k = \pm 1$, $k = x, y$ sau z).

Opțiunea de a privi Luna ne aparține, și în acest sens nu putem separa observatorul care va fi realitatea care a fost¹⁶. Ceea ce este însă clar, este că nu putem crea Luna și deci, în acest sens, realitatea nu este creată în sens tare, prin spirit. Fenomenele materiale, energetice, și cele spirituale, informaționale, sînt interconexate subtil și nu pot fi artificial separate decît cu prețul generării unor paradoxuri — de exemplu, celebrul și atît de discutatul paradox al pisicii lui Schrödinger, care este dizolvat, ca paradox, în momentul în care conceptul de informație este asimilat ontologic. Fenomenul spiritual, informațional, este „partener“ cu statut ontologic egal al fenomenului energetic, material. Cele două fenomene sînt cele două jumătăți constitutive ale unei verigi compacte, self-consistente, ale buclei cibernetice, self-excite, a Universului.

Abia astfel credem că se poate constitui premisa construirii unei ontologii cu șanse de validare empirică, a unei ontologii angrenabile cu epistemologia... căci în absența angrenării ontologiei cu epistemologia nu este posibilă coerența nici unui sistem filosofic¹⁷. Iar coerența oricărui sistem filosofic, considerînd nivelul și datele actualului dialog metafizică-experiment, nu pare realizabilă decît contopind bipolaritatea carteziană într-o conexiune unică spirit-materie.

Conexiunea dintre evenimente separate spațial, dintre aspectul ondulatoriu și cel corpuscular, dintre software și hardware, dintre spirit și materie, creier și minte, teorie și experiment, definiție și observație, dintre hazard și teleologie... toate aceste conexiuni sînt obiective. Eludînd una din fațetele complementare, unul din poli mutuali exclusivi, dar deopotrivă necesari, ai Ființei, apar paradoxuri. O strategie comună de urmat, atît culturală, cît și științifică, pare deci doar aceea în care hazardul și teleologia, spiritul și materia, să fie armonizate într-o descriere unică, drept valențe ale unei esențe polivalente.

¹⁶ Paul Davies, *op. cit.*

¹⁷ Abner Shimony, *op. cit.*, p. 25.

HO POTE ON SAU OMONIMIA CLIPEI (II)

VIRGIL CIOMOȘ

ABSTRACT. — HO POTE ON or The Instant Homonymy. (II) The second part of the paper clarifies the difference between the two meanings of present in Aristotle's *Physics*: hó pote 'ón (OPO) and tó einai. Time proves to be an interval — diástema — resulting from the instant's ecstasy in the past-future laps.

Thus, our temporal perception does not regard the present, but a non-differentiated simultaneity — háma — of past, present and future. OPO covers all the time moments bringing about so that Aristotle names as khronos „circle“.

According to this new perspective, the author deals in the end with the Aristotle's outlook about One and ousia as héxis.

*hóste pantelōs hēteros ho trópos oūtos
tes triados kakeinos*

(Fizica, 192a, 8—9)

1. *Apostaza timpului* — Cum am văzut, hó pote 'ón (OPO) definește omonimia Clipei (timpului) după anterior și posterior. Chiar și alternanța dintre OPO/tó einai, ca alternanță a Identității și Diferenței, definește o omonimie, căci, într-adevăr, pentru Aristotel, Identitatea și Diferența, Unul și Multiplul și însăși Ființa, respectiv, Neființa sînt omonime¹. În ce ne privește, aceasta înseamnă că majoritatea rapoarturilor ce alcătuiesc proporțiile stabilite anterior se constituie ca niște analogii ale omonimiei. Să punem în evidență acest lucru fie și numai pentru două dintre ele:

$$(33) \quad \frac{\text{hó pote } \acute{\epsilon}\nu}{\text{tò próteron kai tò hýsteron}} = \text{homónyma}$$

respectiv :

$$(34) \quad \frac{\text{tò Nῦn}}{\text{tò nῦn}} = \text{homónyma}$$

Aceasta revine la a spune că anteriorul și posteriorul sînt omonimi căci, luați amîndoi ca anterior-posterior, ei sînt, simultan (háma), OPO. În perspectiva rațiunii lor de a fi, însă, ei diferă ca anterior și, respectiv, posterior. Avem, deci, de-a face aici cu o omonimie *extra dictionem*. Dar dacă OPO ar fi redat prin tò próteron kai hýsteron, atunci această omonimie ar fi dublată și de o paronimie *in dictionem*. Pe de altă parte, clipa este omonimă cu oricare altă clipă căci, toate la un loc, trimit la una și aceeași Clipă, ca OPO. Rațiunea lor de a fi, însă, diferă căci clipele sînt întotdeauna diferite (*ἔν ἄλλο καὶ ἄλλο*) ca anterior

¹ *Metafizica*, 1006b, 19.

și, respectiv, posterior. Întîlnim și aici același caz al unei omonimii *extra dictionem* dublată de o paronimie *in dictionem*.

Ceea ce are în comun anteriorul și posteriorul, ca anterior-posterior, este *OPO*, unitatea nediferențiată a timpului. Dar, cum s-a precizat deja la (9), această unitate privește în fapt pe *he paroūsa*, adică *prezentul*. Putem raporta, prin urmare, rezultatul nostru la însăși valoarea consacrată a anteriorului — *trecutul*, respectiv, la aceea consacrată a posteriorului — *viitorul*. Dacă interpretăm în acest sens sintagma *tò próteron kai tò hýsteron*, proporția (8) va deveni:

$$(35) \quad \frac{\textit{he paroūsa}}{\textit{he gegeneméne kai he méllousa}} = \textit{homónyma}$$

În calitatea sa de *OPO*, timpul este, însă, un întreg *simultan*. De aici rezultă o concluzie care poate părea la prima vedere de-a dreptul stranie, și anume, că *trecutul și viitorul există, simultan, într-un prezent nediferențiat, care, ca OPO, marchează însăși omonimia timpului*. Cum putem noi percepe în *prezent* anteriorul și posteriorul? Ce sens are, cu alte cuvinte, unitatea nediferențiată a trecutului și viitorului în *OPO*? Cum poate fi Clipa, ca *OPO*, două clipe? Cu acest gen de întrebări pare să-l fi ispitit Platon pe discipolul său. Examinarea cât mai atentă a acestor probleme este, din acest motiv, singura cale de a depăși punctul critic în care a ajuns încercarea noastră.

Să revenim, așadar, la modul în care percepem noi timpul: „anteriorul și posteriorul sint definite, în raport cu clipa, ca interval (*kai tēn āpōstasin*), iar clipa este limita trecutului și viitorului. . . căci acolo unde este clipa, acolo este și intervalul plecînd de la clipă”². *tò nŷn* este, desigur, *semnul prezentului*. În mod paradoxal, însă, orice definire a prezentului (a clipei) se face în funcție de anteriorul care îl precede și de posteriorul care îl succede. *Dar și anteriorul și posteriorul sint, la rîndul lor, clipe*. (Omonimia Clipei presupune, din nou, o paronimie *in dictionem* a timpului însuși). *Intre anterior și posterior (ca și clipe) se stabilește, deci, un interval în care clipa, ca semn al prezentului, este inclusă*. Aceasta înseamnă, însă, că noi realizăm simultan două feluri de „prezent”

Și, într-adevăr, anterior-posteriorul este, în timp, *OPO*. Ei formează tocmai intervalul în care timpul se scurge. *OPO* este, cum arăta (9), prezentul, ca Unu nediferențiat. Or, chiar în acest prezent, ca *OPO*, apare acum prezentul însuși — clipa care limitează trecutul de viitor. Și, pentru că în calitatea ei de *OPO* clipa este desemnată cu majusculă, urmează că și prezentul, în calitatea lui de interval, trebuie scris la fel. Vom obține, așadar, mai întîi:

$$(36) \quad \textit{hō pote ōn} \sim \textit{he āpōstasis}$$

respectiv :

$$(37) \quad \frac{\textit{tò Nŷn}}{\textit{tò nŷn}} = \frac{\textit{he Paroūsa}}{\textit{he paroūsa}}$$

² *Fizica*, 223a, 5—8.

De aici urmează, din nou, conform lui (11):

(38) *hó pote ên ~ he Paroûsa*

respectiv, conform (6) și (8):

(39) *he Paroûsa ~ tò próteron kai hýsteron*

Cînd vom spune, deci, că timpul este *háma* Unu nediferențiat, trebuie să înțelegem prin aceasta *Prezentul*, căci *háma* trimite, cum am văzut, la *tò Nÿn*.

Dar raționamentul are și un revers. Astfel, dacă *Prezentul* învăluie (*periékhei*) întotdeauna *anteriorul* și *posteriorul*, înseamnă că *prezentul*, ca moment al intervalului *OPO*, nu poate fi perceput decît ca limită între trecut și viitor. Acest fapt denotă că noi nu sintem niciodată în prezent pentru că prezentul este întotdeauna ceva care curge în intervalul creat de trecut și de viitor: „iar dacă cineva percepe timpul, nu ar putea exista nici timp (Clipă — n. n.) și nici lucru (Transportat — n. n.) pe care sau în care să nu-l perceapă, dar nu în sensul că noi vedem în fiecare moment anumit (clipă — n. n.) sau că vedem fiecare lucru anumit (transportatul — n. n.), de vreme ce există un interval de timp și o parte din lucru cu totul imperceptibile din pricina micimii lor (clipa și transportatul ca limite — n. n.). Căci dacă cineva vede întregul (*OPO* — n. n.) resimte continuu unul și același timp (ca Unu nediferențiat — n. n.), dar nu-l percepe prin clipă (oũ tōn nÿn toũton tini)“³. (Sublinierile ne aparțin)

Anteriorul și posteriorul nu există în prezent ci în Prezent, ca *OPO*. Anteriorul-posteriorul există în mișcare și, în mod analog, și în timp. A fi în timp înseamnă, însă, a fi *OPO*, adică a fi în Prezent. Dar prezentul însuși este în Prezent. De aici rezultă că *prezentul este întotdeauna în mișcare*. *Clipa* (*tò nÿn*) pe care o trăim noi este una *improprie*: ea vine întotdeauna de undeva și pleacă întotdeauna altundeva. *Prezentul* (*he paroûsa*) este, în fapt, o limită, cum spune și Aristotel. Dacă ar fi, așadar, să definim omul după *prezentul* său, ar trebui să spunem că el este o *ființă limitată*. Limitarea aceasta nu vrea să spună, însă, că noi trăim doar o „parte“ a propriului nostru prezent ci, dimpotrivă, că noi sintem mai curînd în trecut și în viitor, ca *OPO*, adică în calitate de Unu nediferențiat. În concluzie, noi nu ne avem niciodată pe noi înșine în prezent. Sintem, în propria noastră intimitate, niște „apostați“ . . .

Timpul trăirii noastre este un Prezent nedefinit, ca unitate a trecut-viitorului. Așa cum nu putem concepe un prezent în sine tot așa nu putem concepe un trecut sau un viitor în sine. În fapt, există chiar în timpul trecut ceva mai vechi în raport cu ceva mai nou (mai mult ca perfectul) după cum și în timpul viitor există ceva mai vechi în raport cu ceva mai nou (viitorul anterior). *Simultaneitatea limitelor ce cuprind Prezentul ca unitate a unui „înainte“ și a unui „după“ este, ca să folosim o expresie a lui Whitehead, o simultaneitate cu „grosime“*⁴.

³ Despre simțire și cele sensibile, 448a, 30—448b, 5.

⁴ A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge U.P., 1920, p.73.

Intervalul ei măsoară nu numai timpul însuși, ca *OPO*, ci și depărtarea față de prezentul autentic. Este ceea ce rezultă, de fapt, din (36) și (38):

(39) *hc Paroūsa ~ hc āpōstasis*

2. *OPO* și extaza Clipei — *OPO* definește, cum am văzut, *apostaza timpului* ca Prezent care „învăluie“ totul: trecutul, prezentul și viitorul deopotrivă.. *Apostaza* redă, astfel, însăși valoarea omonimică a trecutului și viitorului în raport cu un prezent indivizibil. Este ceea ce remarcă Aristotel însuși: „tot ceea ce există în timp este învăluit (*periékhestai*) de timp, după cum și tot ceea ce este în ceva, de exemplu ceea ce este într-un loc, este închis de loc“⁵. Vom obține, așadar:

(40) *hó pote ên ~ periékhein*

Asocierea dintre *spațiu* și *timp* apare, de altfel, chiar în debutul capitoului 11, unde Aristotel spune: „anterior-posteriorul este în mod originar într-un loc“⁶. Putem, așadar, afirma, prin analogie, că anterior-posteriorul fiind într-un loc, urmează că *OPO* este locul însuși. Cu aceasta obținem:

(41) *hó pote ên ~ ho tōpos*

Se întrezărește acum o legătură *indisolubilă* dintre *OPO* și *spațiu*. Ar trebui, de fapt, să vorbim despre *OPO* și *loc* pentru că, pe de-o parte, *OPO* însuși este un *interval*, iar, pe de altă parte, *spațiul* este pentru Aristotel tocmai *locul*. Timpul ca *OPO*, este, desigur, Prezentul. Dar acest Prezent, ca Unu nediferențiat este nu ceva anume, o clipă adică, ci mai curînd o *extază* a clipei, o *apostază* a clipei de sine însăși, ca Prezent. „Ieșirea“ din sine a prezentului ca Prezent are, cum am văzut, valoarea unui interval. Aceasta presupune că, în calitatea sa extatică, *OPO* reprezintă o *înspațiere a trecutului și viitorului în Prezentul însuși*. Pentru a percepe *spațiul* e nevoie de timp. Dar însăși scurgerea timpului ne procură și *înspațierea*. Din acest motiv, Aristotel nu abordează problema măsurării (*spațiului*) decît în momentul în care formulează definiția timpului. Odată cu timpul apare și ideea *măsurării*.

Dar *spațiul* și *timpul* sînt elementele *mișcării*. Mișcarea asigură, ca *OPO*, unitatea *spațiului* și *timpului*, luate ca *háma*. Măsurarea timpului, ca număr al mișcării, presupune, simultan, și măsurarea *spațiului*, ca interval *OPO* — *diástema*⁷. Vom avea, deci:

(42) *hó pote ên ~ tō diástema*

În această perspectivă, spațiul nu este măsurat, căci nu spațiul ci timpul este numărul mișcării după anterior și posterior. Am putea mai corect spune că spațiul este cronometrat. *OPO* reprezintă, așadar, ceea ce, în timp, revine unității spațiului. Or, pentru că anterior-posteriorul este, în mod originar *ên tōpo*, urmează că și spațiul, ca și mișcare,

⁵ *Fizica*, 221a, 28—30.

⁶ 219a, 14—15.

⁷ *De caelo*, 271b, 30; 272a, 5; *Fizica*, 211b, 16—17.

este *OPO*. Noi măsurăm un spațiu cronometrându-l, dar cronometrarea însăși trebuie să presupună un soi de *unitate*, care, în timp revine lui *OPO*.

Această simultaneitate între timp și spațiu în actul determinării mișcării face ca atât *OPO* cât și *Clipa* să poată fi definite în termeni „spațiali”. Și, într-adevăr, în calitatea lui de interval, *OPO* poate fi împărțit și după criteriul *lungimii*: „Punctul este comun la amândoi, atât anteriorului cât și posteriorului și este același și unu ca număr (*kai hén arithmō*); dar după definiție (*lógo*) nu este același”⁸. Textul verifică, implicit, echivalența dintre *OPO* și *tò hén (tò Hén)*, stabilită anterior.

Caracterul *extatic* al Prezentului în care trăim se originează, la fel ca și *OPO*, în caracterul mișcării însăși. Aristotel subliniază, astfel, că *metabolè de pása Phýsei ekstatikón*⁹ — „orice schimbare este prin natura ei extatică”. În ce măsură natura însăși are un caracter extatic nu este cazul s-o arătăm aici. Să reținem acum doar faptul că pentru Aristotel tocmai această caracteristică a mișcării face posibilă curgerea timpului: *árithmós gár kinéseos (ho khronos), he de kinesis êxistesí tò hypárkhon*¹⁰ — „căci (timpul) este numărul mișcării, iar mișcarea face ca ceea ce există să intre în extază”.

Pentru că mișcarea presupune extaza transportatului de la un punct de plecare spre un punct de sosire¹¹ avem un *anterior* și un *posterior*. Extazei clipei în *Clipă* îi corespunde, deci, extaza transportatului în *Transportat*. Faptul că noi percepem întotdeauna un prezent cu *sens*, adică unul intercalat în intervalul trecut-viitor al lui *OPO*, se originează în aceea că *mișcarea însăși este întotdeauna o mișcare determinată sau, mai precis, pre-determinată*. Că mișcarea are întotdeauna un punct de plecare nu pare a fi un lucru ciudat. Dar că *orice mișcare presupune, în prealabil, un punct de sosire*, aceasta poate să surprindă.

Și, totuși, asupra acestui aspect Aristotel a insistat mereu. El a fost atât de important în concepția sa încât, pentru a-l marca mai bine, a construit chiar un termen anume: *êntelékheia*, care, tradus literal, înseamnă „ceea ce există în virtutea unui scop”. — *ên télei êkhein*. De parte de intenția Stagiritului de a face în acest context un loc cât de mic animismului. Entelehia vrea să spună doar că mișcarea, de orice natură ar fi ea, este o mișcare *OPO* pre-determinată și că, prin urmare, ea presupune, în propria sa extază, anticiparea unui punct de sosire căruia, în *Clipă*, îi corespunde viitorul. Pentru a reveni din nou la limbajul fizicii contemporane, am putea spune că simultaneitatea cu grosime, care este *OPO*, reprezintă timpul unei *cuante* de acțiune. Cu tot caracterul ei continuu, mișcarea angajează un *interval*, care, ca *OPO*, îi conferă acesteia aspectul unui „salt cuantic”.

⁸ 263b, 12—14.

⁹ 222b, 16.

¹⁰ 221b, 2—3; cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962 p.433.

¹¹ 219a, 10—11.

Pentru a reda mai sugestiv această pre-determinare a viitorului în mişcare, Aristotel foloseşte adesea exemple de mişcări declanşate artificial: „Intr-adevăr, orice lucru poate fi odată în act, cum e cazul cu materialul care poate fi întrebuinţat la o clădire... Iar actul corespunzător acestui material *construibil ca atare* (s.n.) este acţiunea de a clădi, şi actul, în acest caz, înseamnă sau acţiunea de a construi sau casa gata clădită. *Dar când casa e gata nu mai există material în potenţă, iar noi ştim, pe de altă parte, că se construieşte doar ceea ce este construibil* „(s.n.)”¹². Acelaşi exemplu figurează şi în *Fizica*¹³.

Transportatul — *tò pheromenon* — este întotdeauna într-o entelehie. În calitatea lui de mişcat, el presupune, deja, ca extază, unitatea sa *OPO* de mişcare: „De aceea, mişcarea este entelehia mişcatului ca mişcat”¹⁴. Acest substituit al mişcării — *èntelékheia* — confirmă peste tot sensul de „Unu” al mişcării însăşi, sens pe care noi l-am subliniat mereu în pasajele referitoare la *OPQ*, ca unitate nediferenţiată a timpului. În acest fel, „anterior-posteriorul în mişcare”, care defineşte, cum am văzut, *timpul*¹⁵, înseamnă, în fapt: „anterior-posteriorul în entelehie”, care, ca Una, îi conferă timpului caracterul de *OPO*. De aici urmează:

$$(43) \quad \frac{\text{hó pote én}}{\text{tò nyn}} = \frac{\text{he èntelékheia}}{\text{tò pherómenon}}$$

Dar pentru că, așa cum arată Aristotel, transportatului îi corespunde clipa”, vom obține:

$$(44) \quad \text{hó pote én} \sim \text{he èntelékheia}$$

Ca și mişcarea, timpul este, ca *OPO*, o anticipare în extază a sfîrşitului. *OPO* îl face Prezent nu numai pe *tò próteron* ci și pe *tò hýsteron*,

Ca și mişcarea, timpul este, ca *OPO*, o anticipare în extază a sfîrşitului. *OPO* îl face Prezent nu numai pe *tò próteron* ci și pe *tò hýsteron* căci amîndoi aceştia sînt definiţi tocmai prin intervalul distanţei faţă de prezentul cuprins în Prezent. Pre-determinarea lui *OPO* în raport cu trecutul și viitorul face ca anteriorul și posteriorul să-și piardă *definitiv* valoarea lor de „în sine”. Ei devin, astfel, simple clipe. Începutul și sfîrşitul au, în fapt, aceeași valoare. Tocmai de aceea este *OPO* Unu *nediferenţiar*. Când începem ceva prevedem deja sfîrşitul. Deși pare straniu, acest lucru este valabil și pentru cele neînsufleţite. Aceasta înseamnă că *OPO* sau, mai precis, timpul ca întreg simultan este în el însuși un cerc *hermeneutic*.

3. *Cercul lui OPO* — Orice mişcare și, prin analogie, orice timp, fie ea (el) cît de liniară (liniar) se închide, ca *OPO*, într-un cerc, cercul lui *OPO*: „Intr-adevăr, mişcarea rectilinie are determinate și începutul (trecutul — n.n.) și sfîrşitul (viitorul — n.n.) și mijlocul (prezentul — n.n.) *căci pe toate le are în sine* (s.n.)”¹⁷. Aceasta înseamnă că noi vedem în

¹² *Metafizica*, 1006a, 1—5.

¹³ *Fizica*, 201b.

¹⁴ 202a, 7—8.

¹⁵ 219a, 23—25.

¹⁶ 219b, 22—25.

¹⁷ 265a, 29—30.

Prezentul lui *OPO*, *simultan*, trecutul, prezentul și viitorul mișcării, ca entelhie. *èn télei ékhein* presupune faptul că *OPO pánt'ékhei èn auto*. Din acest motiv, entelhia nu trebuie să presupună că ceva există mai întâi în sine și „apoi“ în virtutea unui scop. Sensul concomitenței lui „înainte“ și al lui „după“ a fost surprins de Heidegger când a tradus termenul grecesc prin „faptul-de-a-se-avea-pe-sine-în-sfârșit“¹⁸. *OPO* învăluie (*periékhei*) toate momentele timpului. Din acest punct de vedere, arată Aristotel, „timpul însuși pare a fi oarecum un cerc“¹⁹.

Mișcarea are, desigur, o anumită traiectorie, un anumit *drum* — *hodos* — al ei. Dar orice drum este învăluit de *OPO*, care pre-determină anterior-posteriorul în mișcare. Prin urmare, începutul (anteriorul) mișcării și sfârșitul (posteriorul) ei pre-determină *OPO* nu atât o traiectorie cât o *perioadă*²⁰:

(45)

hó pote èn ~ he periodos

OPO este, deci, cercul timpului. El redă unitatea nediferențiată a sa. Unitatea timpului este, însă, simultană cu aceea a mișcării. Natura circulară a lui *OPO* îi conferă și mișcării aparența unui cerc. Or, pentru că *OPO* însuși este, ca *unitate, mijlocul de a număra*, urmează că *mișcarea circulară*, care este expresia ca *OPO* a mișcării perfecte, reprezintă tocmai *unitatea perfectă de măsură a timpului*. Ca mijloc de a număra, timpul este *OPO Perioada*. Ca numărât, însă, el semnifică *periodicitatea*: „De aceea timpul pare a fi mișcarea sferei pentru că tocmai această mișcare măsoară celelalte mișcări; și ea măsoară, de asemenea, și timpul“²¹. *OPO* este, cu alte cuvinte, „cerul“ care învăluie experiența noastră temporală. Din orice punct al „periferiei“ sale, totul este Prezent, căci Prezentul învăluie totul. *Lumea sublunară* se desfășoară în *OPO* simultan — *háma*. Ea este, ca să spunem așa, definită ca *interval* — *diástema*. De la înălțimea primului cer, lumea însăși poate fi privită, astfel, *simultan* ca trecut, prezent și viitor. Din perspectiva cercului lui *OPO*, totul este o *eternă întoarcere*: ceea ce este a mai fost și va mai fi. *Omonimia Clipei devine în cadrul cercului temporal o paronimie în veșnică mișcare*...

Luată ca *háma*, natura, ca *totalitate* a mișcărilor și timpului, este, în calitatea ei de *prōton árrytmiston*, cel mai cuprinzător *OPO*. Or, învelișul tuturor celor ce există în mișcare și în timp este, pentru Aristotel, tocmai *cerul*, mai precis, *ho prōtos ouranos* — „primul cer“. În acest fel, primul cer este, simultan, și *prōton árrytmiston*, iar (30) precizează că, la scară cosmică, unitatea nediferențiată a timpului este totdeauna cu *eternitatea*. Elementul propriu al cerului este *eterul*²², cuvânt în care sensul de *dei* al lui *OPO* constituie parte componentă: *ai-*

¹⁸ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, B.9, Wegmarken, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p.284.

¹⁹ *Fizica*, 223b, 28—29.

²⁰ *Despre nașterea animalelor*, 777b, 18, 21; cf. *Index Aristotelicum*, 582b, 32—38.

²¹ *Fizica*, 223b, 21—23.

²² *De caelo*, I, 3.

Ihér < *aei* + *thein*²⁴. În extaza sa maximă, *OPO* marchează Prezentul cosmic în care totul se mișcă din perspectiva primului cer: „în concluzie, totul este în cer (*èn tō ouranō*)“²⁵.

Cu aceasta, am ajuns și la punctul critic cel mai vulnerabil al eseului nostru căci, într-adevăr, în acest moment putem rata definitiv înțelegerea doctrinei aristotelice despre timp.

Ce este, în fapt, omonimia Clipei? Orice succesiune temporală se petrece într-un timp. Acesta este *OPO*. Unitatea nediferențiată a intervalului acestei succesiuni are o valoare cardinală. Ea presupune realizarea instantanee a întregii succesiuni ordinale. Natura sa de Prezent nediferențiat conferă, astfel, fiecărei mișcări un soi de „eternitate“, care, ca *OPO*, învăluie totul: timpul și mișcarea. Fiecare mișcat, ca lucru înțelehite, este un „ce“ care participă la „eternitate“. Există mai multe feluri de „eternități“, mai „scurte“ sau mai „lungi“, funcție de perfecțiunea mișcării astfel determinate.

Orice mișcare are în ea însăși un strop de eternitate. Oricît de umilă ar fi ea, există, totuși, un „cer“ numai al ei. „Acest cuvînt „eternitate“ posedă, într-adevăr, o semnificație divină pentru cei vechi. Căci *tēlos*-ul care învăluie (*tō periékhon*) timpul fiecărei ființe, în afara căruia nu există nimic în natură, este tocmai eternitatea proprie ființelor“²⁵. În acest fel, *èn télei-ékhein* înseamnă, efectiv, „a fi învăluit“ (*periékhein*) de *tēlos*-ul care este *OPO*“, rezultat pe care l-am obținut, de altfel, la (40). În cazul mișcării circulare se poate vorbi despre eternitate la propriu. Dar aceasta este însăși mișcarea cerului, ca maximă extază a lui *OPO*.

Clipele (*tā nȳn*) sînt omonime cu Clipa, transportatul cu Transportatul, numerele cu Numărul. De aici urmează că toate alternanțele de tipul *OPO/tō einai* pe care le-am definit pînă acum sînt calchiate pe aceea dintre Unu și Multiplu:

$$(46) \quad \frac{tō Hén}{tā pollá} = homónyma$$

Acest fel de a pune problema conduce, însă, pe nesimțite la o perspectivă *platoniciană* asupra timpului însuși. Și, într-adevăr, noi putem vedea în *tō Nȳn* tocmai „ideea“ clipei, iar în *tō nȳn*, clipa „efemeră“. Clipele sînt omonime Clipei precum lucrurile sînt omonime ideilor lor. Clipa este Unu ca mijloc de numărare care învăluite, clipele sînt întotdeauna numărate. Aceasta înseamnă că între Clipa unică și clipele multiple, la fel ca și între ideea unică și lucrurile multiple, stau *numerele* . . . Iată-l în întregime pe Platon!

Cu sau fără știință, majoritatea urmașilor lui Aristotel au căzut în această capcană. Ei au asimilat esența timpului ca *OPO* cu *intervalul în sine*. Așa au făcut stoicii prin conceptualizarea lui *diástema*²⁶ și chiar

²³ Cf. P. Aubenque, *op. cit.*, p. 349.

²⁴ *Fizica*, 212b, 17.

²⁵ *De caelo*, 279a, 23—25.

²⁶ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. von Arnim, II, 509.

unii dintre exegeții apropiați tradiției aristotelice cum e Simplicius²⁷. Școala neoplatonică a fost, în această privință, foarte puternică. Ea a reușit nu numai să impună echivalența dintre Clipă și interval, ceea ce, cum vom vedea, Aristotel acceptă numai pentru clipa în calitate de *OPO* și nu și pentru *clipa in sine*, dar au răspândit și opinia după care Aristotel însuși ar fi lăsat nesoluționate aporiile legate de esența timpului. Astfel, în *Corollarium de tempore*²⁸, Damascius²⁹, Arkhytas și, după el, Iamblikos³⁰ apar, în mod paradoxal, ca niște „rezolvitori“ ai aporiilor aristotelice.

Că definirea timpului ca interval *OPO* al mișcării nu mai reprezintă o creație postaristotelică este, credem, un fapt deja demonstrat. E suficient pentru aceasta să asociem *apóstasis*-ul timpului din Fizica cu *diástasis*-ul timpului la stoici și neoplatonicieni. Tema timpului ca interval apare, de altfel, și în evul mediu răsăritean prin Grigorie de Nyssa³¹ și Maxim Mărturisitorul³², respectiv, în cel apusean, prin Ioan Scotus din Erigena³³. Putem spune, cu aceasta, că Aristotel însuși este neoplatonician în privința doctrinei timpului?

4. *A doua remarcă despre hypokeímenon* — Elucidarea omonimiei Clipei ca *OPO* revine, așadar, la elucidarea omonimiei dintre Unu și Multiplu. Cu aceasta ne întoarcem la *problema principiilor naturii*: „Și ultimii dintre cei vechi se frământau să nu cumva să confunde Unul cu Multiplul. De aceea, unii au suprimat verbul „este“ cum a făcut Lycophron, iar alții încercau să potrivească expresia zicînd că omul nu „este alb“, ci „a devenit alb“³⁴. Avem, prin urmare, doi termeni: „omul“, respectiv, „albul“. Dacă reducem „esența“ omului la această calitate a sa, adică la „faptul de a fi alb“, „albul“ însuși va fi „ideea“ omului, ca *una*. *Unitatea existenței* ar fi, astfel, redată de *unitatea predicatului*. Dar, arată Aristotel: „dacă luăm ca unice/lucrurile/albe (*tà leyká*), ființa fiind semnificativă prin alb/lucrurile/albe sînt Multiple și nu Unul. Căci nici prin continuitate, nici prin definiție albul nu va fi Unul“³⁵. De aici urmează că interpretarea platoniciană a lui Unu cade . . .

Concluzia *pripită* ce s-ar putea trage de aici ar fi că unitatea existenței rezidă în *unitatea subiectului*. Acest lucru este și, mai ales, *nu este adevărat*. Totul depinde de ce înțelegem prin „subiect“. Să presu-

²⁷ *Simplicij in Aristotelis Physicorum Libris Quatuor Priores Commentaria*, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX, Berlin, 1882.

²⁸ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX.

²⁹ 795, 33.

³⁰ 786, 11—13.

³¹ *Contra Eunomium*, ed. W. Jaeger, I, 133—134.

³² *Ambigua*, în *Patrologia Graeca*, vol. 91, 1181b.

³³ Cf. J.F. Courtine, *La dimension spatio-temporelle dans la problématique catégoriale du De divisione naturae de Jean Scot Erigène*, în „Les Etudes Philosophiques“. 3/1980, pp. 343—367.

³⁴ *Fizica*, 185b, 25—29.

³⁵ 186a, 26—28.

punem, odată cu Aristotel, că acest subiect este *materia* — *he hylé*. Vom avea deci:

(47) *tò hypokeímenon* ~ *he hylé*

Putem, astfel, spune că omul este *materia compusului*, ca subiect. În acest caz, „instruit“, spre exemplu, reprezintă *forma compusului* — *he morphé*³⁶. De aici urmează:

(48) *tò kategórema* ~ *he morphé*

Forma și materia sînt, însă, *principii contrare* căci eu pot să spun și „un om lipsit de instruire devine un om instruit“³⁷. Aceasta presupune că materia și forma nu sînt numai principii contrare ci și corelative — *prós ti*: „materia face parte din lucrurile relative căci pentru altă formă există o altă materie“³⁸.

De altfel, în exemplul de mai sus, materia însăși apare ca o *privație a formei*. În această calitate relativă a ei, materia este, ca să spunem așa, formă „căci și privația este, într-un fel, formă“³⁹, astfel că „medicul construiește o casă nu ca medic, ci ca și constructor și el devine alb, nu ca medic, ci ca negru“⁴⁰. *Aristotel redă această situație folosind pentru subiect și pentru predicat paronime, căci*: „Se poate spune „un om devine instruit“, dar se poate spune și „un ne-instruit devine instruit“⁴¹. Vom avea așadar, *tò mē mousikón*, respectiv, *tò mousikòn*. În exemplul anterior această paronimie apare chiar în forma sa *neprivativă* de exprimare căci Aristotel folosește ca subiect pe *tò leykón*, iar ca predicat pe *leykós* . . .

Forma și materia sînt, în concluzie, același lucru *katà tòtnoma*, dar *dtà tò hēteron hypárkhein tò einai aútois*⁴² — „prin diferența care există în ființa lor“, ele nu sînt și *katà tòn lógon*. Cu aceasta, am definit *omonimia dintre formă și materie*:

(49)
$$\frac{\textit{he hylé}}{\textit{he morphé}} = \textit{homónyma}$$

Să comparăm acum (49) cu (33). Materia este *hypokeímenon*. Este prin aceasta *OPO hypokeímenon*? Desigur că nu, pentru că *tò próteron kai hysteron* nu constituie forma timpului ci mai degrabă „materia“ lui.

În continuare, contribuția lui Aristotel se vedește a fi *decisivă*. Revenind, astfel, la comentariul Stagiritului referitor la compusul „/lucrul/ /alb“, putem de asemenea remarca o omonimie între forma și materia sa. Avem, mai întîi, o identitate *katà tounoma* între *tò leykón* și *leykós*, respectiv, o diferență *katà tòn lógon* între aceeași: *állo gár tò einai leykòn kai tò dedegméno*⁴³ — „căci una este ființa albului și alta cea a celui

³⁶ 190a.

³⁷ 190a, 4—5.

³⁸ 194b, 8—9.

³⁹ 193b, 19—20.

⁴⁰ 191b, 4—5.

⁴¹ 189b, 34—35.

⁴² 190b, 36—191a, 1.

⁴³ 186a, 28—29.

care primește". Aristotel adaugă, însă, imediat un fapt, credem noi, esențial: *oũ...he khoristón*⁴⁴ — „/aceștia doi/(lucrul și atributul său — n.n.) nu sînt separați". Or, tocmai acest aspect, arată el, nu l-au văzut nici Parmenide și, desigur, nici urmașii lui.

Deși banală, constatarea are consecințe incalculabile. Ar trebui, mai întii, să spunem că *nici un accident nu există în sine*, cum susținea Platon, că el este întotdeauna cuprins într-o *substanță anume*: „într-adevăr... albul (în sine — n.n.) înseamnă ne-ființă"⁴⁵. Această concluzie este oarecum firească pentru cei care cunosc întreaga dispută dintre maestru și discipolul său. Ceea ce este, însă, mai important, și în aceasta pare să rezide contribuția originală a Stagiritului, îl reprezintă faptul că *simultaneitatea dintre lucru și accidentul său conduce, implicit, și la negarea oricărui lucru în sine*: „Dacă cercetăm faptele inductiv, vom constata că nu există un lucru în și prin sine, după nici o determinare"⁴⁶.

De aici rezultă că *adevărata unitate nu o constituie nici substanța nici accidentul ci întregul lor ca lucru determinat — tóde ti*. Faptul acesta „trece neobservat pentru că stările contrare nu au nume deosebite"⁴⁷. Pentru a marca simultaneitatea dintre substanță și accident în lucrul determinat Aristotel s-a folosit de termenul *synolon*⁴⁸, care vizează tocmai unitatea nediferențiată a lui *tóde ti*. Vom obține, astfel:

(50) *hó pote ón ~ tó synolon*

ceea ce reprezintă o confirmare a lui (29).

Dar tocmai paronimia *in dictionem* a stărilor ar fi trebuit să conducă la un *al treilea principiu* căci: „am fi puși într-o mare dificultate dacă n-am putea așeza sub contrarii o altă natură"⁴⁹. Abia acum se relevă esența lui *Phýsis*. *Natura are o triplă și totodată unică existență*. Ea este *materie katà touñnoma*, *formă katà tòn lógon* și, mai ales, *unitatea lor*, ca una și aceeași *Phýsis*. Căci, într-adevăr, „acțiunea celor două se produce într-un al treilea termen"⁵⁰, care este tot *Phýsis*⁵¹. Contrariile sînt întotdeauna relative — *prós ti*, iar două relative presupun, și ele, o natură comună care le subîntinde. *prós ti* îl presupune, așadar, pe *prós Hén*. Aristotel desemnează acest al treilea principiu în modul cel mai diferit și, probabil, tocmai aacest fapt a produs atîtea neînțelegeri. Astfel, în *Fizica*, el se folosește chiar de *hypokeímenon*: „tot ceea ce există în mod absolut vine dintr-un anumit subiect"⁵².

⁴⁴ 186a, 30.

⁴⁵ 186b, 10—11.

⁴⁶ 210b, 8—9.

⁴⁷ 188b, 10—11.

⁴⁸ *Metafizica*, 1037a, 26, 30.

⁴⁹ *Fizica*, 189a, 27—29.

⁵⁰ 189a, 25—26.

⁵¹ Cf. *Metafizica*, 107a—b.

⁵² *Fizica*, 190b, 2.

Dar pentru că acest subiect nu e totuna cu subiectul care se cuplează cu atributul său ci, dimpotrivă, desemnează *unitatea dintre substanță și accident*, va trebui să-l desemnăm cu majusculă. Vom obține, așadar:

$$(51) \quad \frac{he \ hylé}{he \ morphé} = t\acute{o} \ Hypokeímenon$$

sau, pentru a face diferența mai evidentă:

$$(52) \quad \frac{t\acute{o} \ hypokeímenon}{t\acute{o} \ kategórema} = t\acute{o} \ Hypokeímenon$$

Nu există un subiect (substanță) în sine și nici un predicat (accident) în sine. Există numai unitatea lor ca Propoziție, ca Subiect. Orice punere discursivă este *OPO* pre-determinată. Desigur, între subiect și predicat există un *interval*, dar, cum arată (42), acesta din urmă este tocmai *OPO*. Judecata constituie un *singur gând*, deși ea angajează un interval. Tocmai această situație a încercat s-o exprime Aristotel când, în *Analiticele prime*, a desemnat premisa, ca unitate de bază a silogismului, cu termenul de *diástema*⁵³. Denumirea este, de altfel, în perfectă concordanță cu rezultatele noastre căci, din (42) și (52), rezultă:

$$(53) \quad t\acute{o} \ Hypokeímenon \sim t\acute{o} \ diástema$$

Că *Subiectul însuși nu este un termen ci un interval al termenilor, ca OPO*, iată cu adevărat sensul autentic aristotelic al lui *hypokeímenon*. Numele de *diástema* dat premisei silogistice, termen care are o conotație spațială evidentă, aruncă o nouă lumină asupra *Topicii*, al cărei obiect îl constituie tocmai *locurile* comune ce pot fi stabilite din premise probabile.

Paronimia în dictionem dintre materie și formă, luate ca principii contrare, face ca, paradoxal, dar nu fără rațiune, Subiectul să fie denumit când materie⁵⁴, când esență⁵⁵. Această alternanță trebuie, însă, înțeleasă mai curînd ca o simultaneitate, așa cum se arată, de fapt, la (51). Putem acum explica și sensul de *OPO* al materiei însăși din contextul ocurenței formulei noastre în *Despre generație și corupție*: nu există o materie „în sine”, ea este întotdeauna *OPO* pre-determinată.

Din acest motiv, am putea spune că materia și forma se releva numai în perspectiva lui *OPO*. Această perspectivă întemeiază însăși posibilitatea lor de a fi determinate în mod analogic. Că *forma* este *OPO*, constituie un fapt evident, căci ea este una — *hén dè tò cídos*⁵⁶ — și anume, una nediferențiată. Mai puțin evident pare, însă, că și *materia*, în calitatea ei de a fi *nediterentiată* — *ákhóriston*⁵⁷ — este una ca număr — *mían tō áritlmō*⁵⁸.

⁵³Cf. *Index Aristotelicum*, 189b, 10—17.

⁵⁴ *Fizica*, 192a, 31.

⁵⁵ 189a, 29.

⁵⁶ 190b, 28.

⁵⁷ *Despre generație și corupție*, 320b, 13.

⁵⁸ 320b, 14.

Și, invers, faptul că *materia diferă* după ființa (definiția) sa este un lucru evident — *tō lógo dē mē mían*⁵⁹. Mai puțin evident pare, însă, că și *forma*, în calitate ai de a avea *diferite* grade de actualizare, este de fiecare dată „alta”. Astfel, deși Subiectul este întotdeauna *Unu*, după formă el este doi — *eidei dē dýo*⁶⁰.

Simultaneitatea materiei și formei în *OPO* dovedește că un lucru în sine nici nu poate fi cunoscut: „Cît privește materia în sine, ea nu poate fi cunoscută”⁶¹. Or, pentru că materia este divizibilă⁶², înseamnă că *nu există nici un divers în sine*. Materia, arată Aristotel, conține, în potență, *principiul mișcării*⁶³. Ea este, prin urmare, întotdeauna pre-determinată. În modul cel mai propriu, materia este *privația* formei, luată ca atare. *Cele trei principii* ale naturii nu sînt, în concluzie, materia, forma și privația, ci *materia, forma și Subiectul lor comun*. Faptul că uneori Subiectul este denumit, totuși, materia aceasta nu este, cum am arătat, un factor decisiv atîta timp cît Subiectul apare desemnat și cu numele de „esență”. Subiectul este *Individual*, ca subiect și atribut totodată — *háma*. Individualul nu este numai materie, căci: „E adevărat, materia este unul dintre principii, dar nu este unică și nici nu este precum un individ anume (*tode ti*)”⁶⁴. Că individual este întotdeauna determinat rezultă și din aceea că Aristotel l-a putut desemna chiar cu termenul de *oúsia*, care convine mai degrabă formei decît materiei. Astfel, *prôte oúsia* și *hypokeímenon éskhaton* coincid în cadrul unuia și aceluiași Subiect.

5. *OPO și pròs hén* — Ar trebui să surprindă faptul că, pentru Aristotel, *omonimia nu angajează doi termeni*, ca la Platon, *ci trei*. Într-adevăr, în *Categorii*, Stagiritul arată că omul și omul pictat sînt omonimi nu în funcție de ei înșiși, ci luați prin raport cu un *al treilea*: viețuitorul. Ce statut are însă, acest al treilea termen comun ambilor omonimi? Care este, prin urmare, natura Subiectului însuși?

Este curios faptul că Aristotel se ferește să spună că cel de-„al treilea” este un termen *efectiv*. El spune mereu: într-un sens sînt două principii, dar, pentru că există o diferență în ființa lor, trebuie să existe un „al treilea”. Practic, Subiectul este prezentat în *Categorii* ca ceva care nu este nici într-un subiect și nici nu se spune despre un subiect⁶⁵. Subiectul este, în cele din urmă, existența însăși, Ființa care nu mai poate fi atribuită la nimic. Dacă luăm, astfel, subiectul „om” și atributul „biped”, trebuie să spunem că: „Ființa veritabilă nu reprezintă atributul nimănui; ea este cea la care se raportează atît am-

⁵⁹ 320b, 14

⁶⁰ *Fizica*, 190b, 23—24.

⁶¹ *Metafizica*, 1036a, 8—91.

⁶² *Fizica*, 190b, 25.

⁶³ 193a, 29—30.

⁶⁴ 191a, 12—13.

⁶⁵ *Categorii*, 2^a 12—13.

bele determinații (om și, respectiv, biped — n. n.) cât și ansamblul lor⁶⁶. De aici rezultă:

(54) $tò \text{ Hypokeimenon} \sim tò \text{ òn}$

și, încă :

(55) $\frac{he \text{ hylé}}{he \text{ morphé}} = tò \text{ òn}$

Dar esența lui $tò \text{ òn}$ — *natura entis* — este cunoscută prin *analogie*⁶⁷, căci fiecare lucru are materia și forma sa⁶⁸. Aceasta înseamnă că *analogia dintre materie și formă, dintre substanță și accident este o analogia entis*. Și pentru că Subiectul este, ca substrat al contrariilor, *Unu*, urmează că *analogia entis* este întotdeauna o *analogia pròs Hèn* (ad Unum).

$tò \text{ òn}$ nu este, în concluzie, un termen căci Ființa nu se poate spune despre Ființă. Aceasta ar presupune că ea este ne-Ființă⁶⁹. Putem, desigur, afirma că $tò \text{ òn}$ este Subiectul, dar ce sens are ceva care nu este subzistent ca termen? După știința noastră singurul care a oferit soluția acestei probleme, în consens cu spiritul aristotelic autentic, a fost Sf. Toma de Aquino.

Incepind cu Porfir, s-a încetățenit să se vorbească despre *conveniența* dintre *substanță* și *accident*. Accidentul poate fi ceva de ordinul genului și atunci unitatea discursului este asigurată. Dar dacă accidentul se spune în mod omonim, adică *analogic* atît după intenție cât și după ființă? „Aceasta se întîmplă arată Sf. Toma, atunci cînd lucrurile nu sînt egale nici în intenție nici în ființă; de exemplu, *ens* se spune despre *substanță* și *accident*: or, în asemenea cazuri, *trebuie ca natura comună să aibă o anumită ființă în fiecare dintre termenii despre care se vorbește* (s.n.)⁷⁰. Am obținut cu aceasta rezultatul de la (55), căci $tò \text{ òn}$ este tocmai *ens*.

Iată acum în ce fel *determină* Toma această natură comună a *substanței* și *accidentului*. După modalitatea analogiei *ad Unum* „noi găsim... ceva care se spune în mod analogic despre doi termeni, dintre care unul are un *habitus* în raport cu celălalt, cum se spune *ens* despre *substanță* și *accident* plecînd de la *habitus*-ul pe care îl au *substanța* și *accidentul*“⁷¹. Dar *ens* însuși nu este termen: „Astfel, *ens* se spune despre *substanță* și *accident* și nu pentru că *substanța* și *accidentul* se referă la un al treilea“⁷². Este cazul să tăiem nodul gordian al problemei noastre: *Subiectul, Individualul, Esența și Ființa însăși nu reprezintă pentru Aristotel niște subzistențe ci Stări! A defini Unul ca Stare (habitus), iată marea descoperire a lui Aristotel*: „Unul și Ființa

⁶⁶ *Fizica*, 186b, 33—35.

⁶⁷ 191a, 7—8.

⁶⁸ 191a, 10.

⁶⁹ 186b, 1.

⁷⁰ *In I Sent.*, 19. 5. 2 ad 1.

⁷¹ *De veritate*, 2 IIc.

⁷² *Summa contra Gentiles*, I, 34.

se iau în mai multe accepțiuni, dar sensul lor fundamental este acela de entelehie⁷³. În mod absolut unic și indivizibil nu există decît Starea. Numai *ulterior* putem noi disocia o *materie* și o *formă*, ca *ex-taze ale sale în sine însăși*.

Cum am văzut, *nu există o ființă a ființei*, un *Subiect al Subiectului* sau un *Individual al Individualului*. În această perspectivă, însă, urmează că nu există nici o *Esență a Esenței*, căci, în acest caz, esența „ar fi, desigur, principiul principiului”⁷⁴, ceea ce este absurd. Iată ceea ce poate fi mai uimitor: *Esența însăși este o Stare*⁷⁵.

Această concepție aristotelică apare peste tot: „în toate cele considerate ca materie sau (mai bine — n.n.) formînd un compus cu materia nu există identitate între lucrul astfel constituit și esența lui (dintre *OPO* și *tò enai* — n.n.), după cum nu există nici în complexul unitarî rezultat printr-un accident (simultaneitatea dintre *OPO* și *tò nai* — eî n.n.) ca, de pildă, cel rezultat din unirea termenului Socrate cu atributul instruit, care sînt identice doar prin accident”⁷⁶. Și, totuși: „De ce aceste diferențe se contopesc într-o unitate, neconstituind o pluralitate?”⁷⁷. Pentru că: „între actul de a face ceva și lucrul făcut este la mijloc facerea. Tot astfel, între faptul de a avea al celui care are o haină și între haina avută mai există *starea (héxis)* de a avea haină”⁷⁸, și încă: „Se numește *stare*... un act (*energeia*) al celui care are și al lucrului avut, cum e cazul cu anumite acte și mișcări”⁷⁹.

Oricît de diferite ar fi între ele lucrurile, prin faptul că intră într-o stare, ele definesc *cel puțin o omonimie*. *Lucrurile nu pot fi la Aristotel heteronime*, căci atunci ele ar exista în sine, ceea ce este absurd. Omonimia presupune, însă, o natură comună a contrariilor și, prin aceasta, și o *paronimie în dictionem* ce se poate astfel stabili. Așa după cum în cadrul unuia și aceluiași Principiu (ca stare) putem defini două principii distincte, unul care cuprinde (*periekhei*), altul care este cuprins (*periekhetai*)⁸⁰, tot așa în orice stare — *héxis* — se poate defini un cuprinzător — *Ėkhontos* — și un cuprins — *Ėkhoménon*⁸¹. Or, acești din urmă trei termeni sînt toți paronimi, căci ei derivă din unul și același *Ėkhein*. Și așa cum nu există o Ființă a Ființei, tot așa nu există o stare a stării „Pentru că, în acest fel, s-ar merge la infinit”⁸². *Ex-taza maximă, care este aceea a principiilor contrare, are loc, prin urmare, în una și aceeași Stare*. Starea însăși este prin esență Una⁸³ Dar: „poate că cineva ar avea impresia că nu este unu și actul”⁸⁴ Or, „nimic

⁷³ *De anima*, 412b, 8—9.

⁷⁴ *Fizica*, 189a, 30—31.

⁷⁵ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, pp.283 și urm.

⁷⁶ *Metafizica*, 1037b, 4—7.

⁷⁷ 1037b, 23.

⁷⁸ 1022b, 5—6.

⁷⁹ 1022b, 4—5.

⁸⁰ *Fizica*, 189a, 2.

⁸¹ *Metafizica*, 1022b, 5.

⁸² 1022b, 9—10.

⁸³ *Fizica*, 228a, 15.

⁸⁴ 228a, 15—16.

nu se opune ca același act să fie propriu la două lucruri, dar nu în sensul de a fi identice după ființă (*mè hos tò einai tò autó*)⁸⁵. *Simultaneitatea* dintre OPO și *tò einai* definește, așadar, însăși *esența Stării* . . .

Impactul conceptului de Stare a fost atât de puternic la Aristotel încât chiar și *elementele*, care, în sine, reprezintă ceea ce este la propriu indivizibil, sînt prezentate ca *stări*: „este necesar, dacă vrem să le salvăm pe amîndouă / principiile / să acceptăm un al treilea termen printre principii; aceasta este opinia acelor care întregul are o natură unică, ca apa sau focul . . . Se pare, însă, că există mai degrabă intermediarul, căci, deja, focul și pămîntul, aerul și apa sînt compuse din contrarii”⁸⁶.

6. *Staza Clipei* — Starea, *habitus*-ul, este *medium inter habentem et habitum*. Ea este, în esența ei, *act — enérgeia*. „Numele acesta de *enérgeia* . . . îl asociem, însă, cu acela de *entelékheia*”⁸⁷. Mișcarea însăși este o stare și, așa cum nu există o stare a stării, nu există nici o mișcare a mișcării. Vom obține, astfel:

$$(56) \quad \frac{he \ hylé}{he \ morphé} = entelékheia$$

Și pentru că (44) arată că entelehia este asemenea lui OPO urmează că:

$$(7) \quad hó \ pote \ én \sim he \ héxis$$

respectiv:

$$(58) \quad \frac{he \ hylé}{he \ morphé} = hó \ pote \ én$$

Această din urmă relație pune în mod evident problema raportului dintre principii și timp. Orice lucru compus este constituit dintr-o materie și dintr-o formă în act „în așa fel încît, a spune că lucrurile compuse sînt un cerc (al paronimiei stării — n.n.) este totuna cu a spune că există un cerc al timpului (ca paronimie a clipelor după anterior și posterior — n.n.)”⁸⁸. Într-adevăr, arată Aristotel: „principiile se deosebesc între ele ca anterior-posterior (*hóste tò próteron kai hýsteron*)”⁸⁹. Avem aici o expresie clară a faptului că *unitatea timpului ca OPO (tò próteron kai hýsteron) revine la unitatea principiilor naturii însăși, adică la unitatea materiei și formei sale, ceea ce evidențiasse și (58). Anterior-posteriorul este în OPO ceea ce materia-forma este în natură.*

Or, *Stagiritul* continuă astfel: „există un raport între statuie și bronz sau între pat și lemn sau între cele care au forma și materia lor, și aceste lucruri au lipsa de formă mai înainte de a primi și a intra în posesia formei”⁹⁰. Lipsa de formă este, însă, materia așa că, în con-

⁸⁵ 202b, 8—9.

⁸⁶ 189a, 35—189b, 5.

⁸⁷ *Metafizica*, 1047a, 3—31.

⁸⁸ *Fizica*, 223b, 31—32.

⁸⁹ 189b, 24—25.

⁹⁰ 191a, 8—11.

cluzie, putem spune să *materia este anteriorul*, iar *forma este posteriorul*. Inlocuind acest rezultat în (58), vom obține:

$$(59) \quad \frac{\text{tò próteron}}{\text{tò hýsteron}} = \text{hó pote } \text{on}$$

Dar, cum arăta (18), *OPO* este echivalent cu *tò Hén*. De aici urmează:

$$(60) \quad \frac{\text{tò próteron}}{\text{tò hýsteron}} = \text{tò Hén}$$

Acest din urmă rezultat este, desigur, o formă particulară a analogiei *pròs Hén*. El demonstrează că *OPO* însuși poate fi definit numai după criteriile acestei analogii: anterior-posteriorul este în timp *pròs Hén*, adică, *pròs OPO*. Sf. Toma o spune, de altfel, explicit: „unele lucruri participă la ceva de ordinul lui Unu după anterior-posterior”⁹¹. În calitatea sa de *unică stare*, *OPO* este, din nou, tocmai *medium inter anterior și posterior*, ca interval — *diástema*. Aceasta este, în fapt, omonimia Clipei după anterior și posterior...

Să punem acum alături pe (59) și (33):

$$(33) \quad \frac{\text{hó pote } \text{on}}{\text{tò próteron kai tò hýsteron}} = \text{homónyma}$$

și să vedem, prin comparație, în ce constă *originalitatea* lui Aristotel în ce privește doctrina timpului. Analizînd, astfel, pe (33) putem spune că *clipele sînt omonime nu între ele ci în raport cu Clipa care este OPO*. Clipele între ele sînt *diverse*: ele alcătuiesc o *diversitate în sine*. Aceasta înseamnă că omonimia nu este o relație a diversității în ea însăși ci a *diversității față de identitate*. Există, în fapt, *doi termeni separați*: *OPO*, respectiv, *tò eînai*. Primul este cel care învăluie, al doilea, cel învăluit. Relația clipelor între ele este inexistentă; ea apare numai prin participarea lor (împreună) la *OPO*. Iată de ce a discuta doctrina timpului la Aristotel luînd în considerare numai *alternanța OPO / tò eînai*, așa cum face majoritatea comentariilor, inclusiv Torstrik, insinuează o nuanță *neoplatoniciană* abia sesizabilă... Generalizînd, am putea vedea mai bine diferența dintre (59) și (33) dacă vom folosi în locul lui *OPO / tò eînai* *alternanța Identitate/Diferență*. În acest fel, (33) devine:

$$(61) \quad \frac{\text{Identitate}}{\text{Diferență}} = \text{omonime}$$

În (59), însă, *Diferența* trebuie pusă ca *A* și \bar{A} (*A* = formă, iar \bar{A} = materie, adică lipsă a formei):

$$(62) \quad \frac{\text{Diferență } \bar{A}}{\text{Diferență } A} = \text{Identitate}$$

Aristotel a optat, *în mod explicit*, nu pentru viziunea ce o implică (61) ci pentru aceea presupusă de (62). Relația (61), arată Stagiritul, este proprie *platonicienilor*: „Unii filosofi deduc mărimile dintr-o astfel

⁹¹ *In I Sent., Prolog. I., 2 ad 2.*

de „materie“ (din Unu — n.n.), alții le derivă din Punct (Punctul le pare a fi nu Unul ci ceva asemănător lui Unu) și dintr-o altă materie asemănătoare Multiplicității (ceea ce revine la (61) — n.n.), *dar nu din Multiplicitatea însăși* (s.n.) (ceea ce revine la (62) — n.n.)⁹².

Diversul este în el însuși unitar, ceea ce revine la a spune că timpul aristotelic se relevă nu prin analogia dintre Identitatea și Diferența sa ci, dimpotrivă, prin chiar termenul de proporționalitate, care este, *simultan*, identic, ca *OPO*, și divers, ca *tò eînai*. Dar anterior-posteriorul este, ca *OPO*, *tò Hén*. Aceasta însemnează că termenul de proporționalitate este un *analogon ad Unum în raport cu el însuși*, ca anterior, și, respectiv, posterior. Cum am văzut, același lucru îl spunea Aristotel despre *elemente*: deși, ca principiu, fiecare element este *tò Hén*, el reprezintă, în fapt, un *mediu al contrariilor* în raport cu el însuși.

Am obținut cu aceasta, din nou, unitatea contrariilor de la care am plecat. În raport cu (61), însă, (62) arată că diversul nu poate exista în sine ci numai în perspectiva lui *OPO*. Alternanța *OPO/tò eîna* trebuie înțeleasă, deci, ca o simultaneitate. În această perspectivă, Aristotel nu acordă lucrurilor nici măcar atita existență cîtă le-o acordă Platon însuși, căci, într-adevăr, pentru acesta din urmă „copiile“ puteau avea totuși o oarecare existență în sine, ca pură diversitate⁹³. Viziunea Stagiritului despre inexistența unui lucru în sine decurge, astfel, paradoxal, tocmai din suspendarea statutului de „în sine“ al ideilor. Omonimia dintre contrarii presupune întotdeauna un al treilea termen, care le pune laolaltă. *Contrariile nici nu există decît în stare*. Aceasta revine la a spune că *timpul este în însăși diversitatea sa OPO și că un timp care nu este unitar nici nu există*.

Anteriorul nu există în sine. Inceputul este întotdeauna pre-determinat în starea sa ca *OPO* de sfîrșit, de posterior. *Cînd ceva se mișcă, el s-a și schimbat în vîrutea pre-determinării scopului*. De aici rezultă, după Aristotel, *inexistența unui moment prim al mișcării*⁹⁴. Orice moment al entelehiei este *en tēlei*, adică este pre-determinat. Anteriorul și posteriorul în sine nu există căci aceasta ar presupune tocmai lipsa mișcării. Or, chiar și lipsa mișcării, ca repaos, este o *lipsă determinată* căci repaosul este materia mișcării, iar materia este, la rîndul ei, lipsă a formei. *Clipele sînt, deci, omonime în ele însele* astfel că analogia *prês OPO* a timpului presupune ceva comun, care, ca Unu, întemeiază însăși paronimia în *dictionem* a clipelor. În orice succesiune a clipelor există ceva care *fuzionează* făcînd Unu timpul (și mișcarea) căci „*diviziunea și unificarea sînt același lucru, dar nu în privința ființei (tò d'eînai oũ taútō)*“⁹⁵.

OPO este, prin urmare, *staza timpului* ca unitate a anteriorului și posteriorului. El nu există în sine, separat de această *unificare*. Timpul

⁹² *Metafizica*, 1085a, 31—34.

⁹³ Cf. Platon, *Timaios*, 52a.

⁹⁴ *Fizica*, VI, 5.

⁹⁵ 222a. 19—20.

„în sine“, ca *OPO*, și timpul care „curge“ sînt unul și același lucru, simultan: „a fi în timp este a fi măsurat de timp în sine însuși și în existența sa, căci în mod simultan timpul măsoară mișcarea și esența sa și, pentru mișcare, faptul de a fi în timp este faptul de a fi măsurat în existența sa“⁹⁶. Cum avea să remarce Alexandru din Aphrodisia, *esența timpului* (ca unitate a Clipei) *este existența sa* (ca succesiune a clipelor)⁹⁷. Unitatea clipelor în Clipă determină paronimia *in dictionem* a timpului în cadrul omonimiei *extra dictionem* a Clipei însăși. De aici rezultă că *orice omonime este, ca OPO, o paronimie în mișcare*.

Nu „noi“ sîntem cei care „constatăm“, ca *OPO*, „scurgerea“ timpului, ci noi înșine *sîntem* scurgerea timpului, ca *OPO in act*. „Noi“ *sîntem și Identitatea și Diferența*. Nu există un eu „anterior“, care să „simtă“ timpul, și nici unul „posterior“, care să-l „judece“: „Este evident că aceasta este mișcarea și că faptul de a fi mișcat nu survine decît atunci cînd entelehia este de acest fel, și anume, *nici anterior, nici posterior* (s.n.) (*oûte próteron oûte hysteron*)“⁹⁸.

Și, într-adevăr, în mișcare, începutul și sfîrșitul sînt pre-determinate. Mișcarea însăși, ca stare, este, astfel, o paronimie *in dictionem* căci anteriorul și posteriorul constituie împreună entelehia; cel ce există în perspectiva sfîrșitului este tocmai începutul. Dar mișcarea nu este un act împlinit⁹⁹. Ca și timpul, ea curge. Omonimia timpului (și mișcării) reprezintă, așadar, o *paronimie neîmplinită*. Cu toate acestea, se poate spune, cum o face și Aristotel, că ceea ce este în curs de a se împlini *în natură* provine *din natură și prin natură*¹⁰⁰. Cum are loc, însă, simultaneitatea dintre „simțirea“ timpului și „gîndirea“ timpului în *OPO* rămîne încă un fapt neelucidat.

⁹⁶ 221a, 4—7.

⁹⁷ *Simplicii in Aristotelis Physicorum* . . . , 735, 29.

⁹⁸ *Fizica*, 201b, 5—7.

⁹⁹ *Metafizica*, XI, 9.

¹⁰⁰ Cf. 1033a, 24—26.

* „În acest fel, complet altul este felul triadei lor față de a noastră“.

TEORIA PROPRIETĂȚII LA JOHN LOCKE DIN PERSPECTIVĂ CONTEMPORANĂ

KÁNTOR IRINA ANA

ABSTRACT. — *Contemporary Perspectives on John Locke's Property Theory.* The stringency of John Locke's chapter V of the *Two Tracts on Government*, „Of property“, emerges as a constant factual statement when scrutinizing contemporary philosophical, ethical, economical and political debates. The reasons of the link are to be revealed, sustains the author of the study, by enquiring the foundations of property rights and their just entitlement in Locke's theory as well as in the contemporary austrian-american school discourse developed by Fr. A. Hayek, R. Nozick, I. Kirzner or D. Schmidtz. The study is following the logical construct of Locke's theory on property, its role in the 17th century debates on the topic, and its function in Locke's general political philosophy. The study also attempts to offer the main outcoming implications of the theory in the contemporary philosophical analyses detailed by the austrian-american school. The conclusion of the author is that property founding problems are of the utmost urgency when confronting the legitimacy of and in political establishments. A statement which is extensively verifiable in the post-communist societies' reconstruction of property rights.

Parte integrantă a argumentației interioare a lui Locke din cele „Două tratate despre guvernământ“, atît în ceea ce privește propria construcție teoretică în filosofia politică, cît și în demonstrația refutării argumentelor filmeriene, capitolul V al celui de *Al doilea tratat despre guvernământ*, intitulat *Despre proprietate (Of Property)*, este considerat atît de către comentatorii lui Locke, cît și de criticii săi ca fundamental. Importanța acestui capitol ce conține dezvoltarea teoriei proprietății este dată pe de o parte de rolul său în edificiul intern al tratatelor, și, pe de altă parte, de asumțiile conținute în el.

În același timp, întrucît capitolul conține nu numai întemeierea dreptului de proprietate, dar și justificarea acestuia, el este punctul de pornire în dezbaterile contemporane filosofice, etice, juridice și economice pe această temă.

În lucrarea de față vom încerca să oferim o expunere a teoriei proprietății lui Locke ca formulare critică la teoria lui Filmer și ca alternativă la aceasta; vom arăta care este rolul său în construcția tratatelor; vom panorama implicațiile și abordările contemporane ale ideilor lockiene cu privire la proprietate.

1. Conceptul de proprietate. Distribuirea proprietății. Clauzele lui Locke. Discuția lui Locke asupra proprietății are trei elemente de pornire.

Primul element este constituit de asumția proprietății comune originare susținută atât de cunoașterea prin revelație (textul biblic), cât și de cunoașterea prin rațiune (conținutul legii naturii). Locke spune: „Fie că considerăm *Rațiunea* naturală, care ne spune că Oamenii odată născuți, au un drept la prezervarea lor, și în consecință la Hrană și Băutură, și alte lucruri asemenea lor, pe care natura le pune la dispoziție pentru subzistența lor; fie *Revelația*, care ne dă o descriere a acelor donații privitoare la lume, pe care D-zeu le-a garantat lui Adam, și lui Noe, și fiilor săi, este foarte clar că D-zeu, așa cum spune Regele David, Psalmi CXV, XVI, *a dat Pământul copiilor oamenilor, l-a dat omenirii în comun.*“ (Al doilea tratat despre guvernământ, p.327, 25) Terminologia folosită de Locke în relatarea donației originare are un apăsător înțeles juridic, sensul acesteia semnificând nu numai un act de donație, o cesiune, dar și garantarea acestuia. Pe de altă parte, nu se face referință numai la actul de cedare al unui bun, ci și la condițiile în care acesta s-a produs; dar în timp ce textul face trimiteri clare la izvoarele biblice ale acestuia (Psalmi 115 „15. Fiți binecuvântați de Domnul care a făcut cerurile și pământul. 16. Cerurile sînt ale Domnului, dar Pământul l-a dat fiilor oamenilor.“), condițiile sub care acesta a avut loc rămîn implicate (Geneza „3. În sudoarea feței tale să-ți mîcini pîinea, pînă te vei întoarce în pămînt, căci din el ai fost luat.“) Ambele aspecte sînt însă la fel de importante, atât pentru întemeierea dreptului natural asupra proprietății, cât și pentru justificarea etică a acestuia desfășurată în Doctrina Chemării.

Dar textul conține și o tranziție nepermisă din punct de vedere logic de la „oameni“ aici semnificînd indivizi, la „omenire“, care este un termen desemnînd specia. Această tranziție este cea care va pune și problema următoare, *al doilea element* în discuția lui Locke.

Locke: „Dar acestea fiind presupuse, pare pentru unii ca o mare dificultate, cum anume se face că oamenii au ajuns să dețină posesii iasupra unor părți din ceea ce D-zeu a dat oamenilor în comun, și aceasta fără existența unui acord expres al tuturor.“ (Al doilea tratat despre guvernământ, p. 327, 25) În ciuda hotărîrii și ironiei lui Locke, și chiar în ciuda optimismului său, cele două probleme — apropierea originală din proprietatea comună, cu alte cuvinte îndreptățirea titlului de proprietate privată și necesitatea justificării acestuia fără condiția necesară a acordului tuturor celorlalți luați în parte ca indivizi — sînt cele care au făcut și continuă să facă obiectul discuțiilor privitoare la legimitarea și întemeierea etică a proprietății private.

Dar, revenind în epocă, Filmer fusese acela care ridicase dificultatea la care se referă în text Locke, că un comunism originar nu putea să dea cale liberă, în mod legitim, proprietății private fără consimțămîntul universal al omenirii. El argumentase cu ingeniozitate și forță

că indiferent de demonstrația prin luare în posesiune, prin „a găsi este a păstra“ (findings is keepings“) a originii proprietății private, ieșirea din comunismul originar nu se putea face altfel decât prin presupuziția că fiecare individ de pe pământ a consimțit la fiecare act de achiziționare de proprietate. Locke va reuși să depășească condiția consensului universal printr-o asumție internă dreptului natural, și pe cea îndreptățirii titlului de proprietate privată, prin teoria valorii.

Al treilea element al discuției lockiene despre proprietate îl constituie răspunsul și totodată soluția lui la aceste probleme. El va spune răspicat că nu poate fi vorba despre acord sau consimțire acolo unde este vorba despre natura umană. Natura umană este un dat, este o creație; prin natura umană fiecare individ este liber și egal în fața lui Dumnezeu și a semenilor săi, și în consecință „fiecare om este în proprietatea propriei sale persoane. Asupra acestora nimeni nu are nici un drept în afara lui însuși... Truda trupului său și munca mâinilor sale, putem spune pe bună dreptate îi aparțin.“ (Al doilea tratat despre guvernământ, p. 328, 329, 27)

Cu aceasta Locke introduce așa numitul concept extins de proprietate al cărui sens nu se reduce la posesiunea de bunuri, ci este cosubstanțial naturii umane și descrierii pe care Locke o dă omului ca ființă rațională și deci liberă. Originea proprietății este aceeași cu originea libertății și egalității, și așa cum pentru aceasta nu există asentiment universal ori consens universal, nici pentru proprietate acesta nu reprezintă o condiție necesară. „Această originară lege a naturii pentru originea proprietății“ (II, 30) ne dispensează de condiția consensului universal.

Dar, faptul că fiecare individ este îndreptățit la proprietatea asupra propriei sale persoane încă nu constituie o justificare a apropiierii unui lucru. Ce anume poate oferi titlu de proprietate unui individ asupra oricărui lucru? Răspunsul lui Locke este conținut în propoziția muncii ca singură metodă rațională de apropiere și de utilizare a produsului pământului: „Prin urmare indiferent ce scoate Omul din Starea pe care Natura a oferit-o și a lăsat-o în ea, el și-a amestecat munca cu aceasta și i-a adăugat ceva ce este al lui, și prin aceasta face din el proprietatea lui.“ (Al doilea tratat, p. 329, 27)

Dar chiar astfel fiind, dacă munca este a omului, iar obiectul aparține proprietății comune, cum se poate ca rezultatul acestei combinații să fie o posesiune privată și nu una colectivă? Răspunsul lui Locke este că acest rezultat nu este o simplă sumă a muncii individului cu obiectul din natură. Rezultatul conține ceva în plus, adăugat de munca individului, ceva asupra căruia nimeni nu poate deține vreun drept în afara lui însuși; rezultatul nu numai că este scos din natură, din sfera proprietății comune, ci iese din sfera oricărei alte proprietăți individuale, în afara celui care l-a produs. Actul muncii este cel care pornește și fixează proprietatea privată în lucruri, cel care pune diferența între acestea și toate celelalte deținute în comun. Fiii lui Adam și ai lui Noe pot culege câte ghinde de sub stejar, și câte mere de sub măr, și ele vor fi ale lor pentru că odată ridicate fiecare ghindă și

fiecare măr conține munca celui care îl culege. Și cel care va emite pretenții asupra acelor ghinde sau mere culese deja, nu va emite pretenții numai asupra lor, ci asupra muncii înfăptuite pentru fiecare de către cel care le-a cules, și prin aceasta nu va atenta numai la proprietatea asupra ghindelilor sau merelor, ci la dreptul de proprietate asupra propriei ființe. Și va fi în orice caz foarte departe de a apăra orice proprietate, inclusiv cea comună.

Locke este deosebit de sever și intransigent în comentariile sale cu privire la acest gen de pledoarie și judecată asupra proprietății private și, respectiv, proprietății comune. Aceasta este sensul real al celebrei sale fraze: „D-zeu a dat Pământul spre folosul celor harnici și raționali, iar nu pentru capriciile ori invidia și zgîrcenia clevetitorilor și cîrtitorilor.“ (*Al doilea tratat despre guvernămînt*, p. 333, 34)

Enunțarea criteriului de justificare a titlului de proprietate privată, a îndreptățirii apropiierii originare nu se epuizează însă nici cu afirmarea proprietății ca și congeneră naturii umane, și nici cu teoria valorii create de muncă. Pentru că orice belșug de ghinde și de mere din oricîte păduri și livezi de pe fața pămîntului este cantitativ limitat și calitativ perisabil. Ori, de vreme ce acele lucruri care pot face obiectul apropiierii sînt astfel limitate, înseamnă că orice apropiere din partea lui X poate constitui un atac direct la dreptul lui Y de apropiere. Prin urmare va trebui să existe o condiționare de un oarecare fel care să pună o limită și să facă o distincție între apropierea justificată și apropierea nejustificată.

Soluția lui Locke este conținută de ceea ce s-ar putea numi *stipulările de cantitate și de calitate* la principiul justificării proprietății private: da, oricine poate lua oricîte ghinde și oricîte mere și acestea conținînd munca lui vor fi socotite pe bună dreptate ca ale sale, cu condiția ca să rămînă destule și la fel de bune în comun pentru ceilalți. Textual: „... cel puțin acolo unde există destul și la fel de bun rămas în comun pentru ceilalți.“ (*Al doilea tratat despre guvernămînt*, p. 329, 27). Și chiar și cu această primă stipulare respectată, urmează o a doua, cea de calitate. Aceeași lege a naturii care ne dă dreptul de proprietate, ne limitează acumularea. Granița și limita acumulării este prezervarea vieții și vom fi îndreptățiți să acumulăm „atît cît putem folosi spre orice profit al vieții, înainte ca să se risipească.“ (II, 31) Orice acumulare care trece în risipă și distrugere însemnează uzurparea și încălcarea dreptului de proprietate al celorlalți.

Cele două stipulări ale principiului justificării proprietății poartă astăzi în literatura curentă, numele de *Cauzele lui Locke*, iar importanța cu care este apreciată cu precădere prima clauză este egală cu cea acordată de Locke însuși în dezvoltarea dreptului de proprietate privată asupra pămîntului.

Din cele 26 de secțiuni care alcătuiesc capitolul Despre Proprietate, în mod semnificativ 19 tratează despre problema întemeierii apropiierii originare de pămînt. În argumentația sa, Locke se raportează constant și insistent la condiția pe care a considerat-o ca necesară pentru

declanșarea legitimării proprietății, aceea de „destul și la fel de bun rămas în comun pentru ceilalți“.

De la lansarea discuției sale asupra proprietății, indiferent dacă este vorba despre conceptul extins de proprietate sau de cel specific de proprietate, Locke plasează în centrul atenției chestiunea resurselor naturale. Este însă interesant de urmărit felul în care aceasta este abordată pe parcursul capitolului. La început el ne spune: D-zeu este generos“ a dat Pământul copiilor oamenilor“ (II, 25); apoi în secțiunea 27 introduce justificarea și clauza apropiierii: avem un drept la orice putem scoate din natură și conține munca noastră, atâta vreme cît mai rămîne destul și la fel de bun pentru ceilalți. Dar oare rămîne destul, este natura abundentă? În secțiunea 28 Locke spune Da, este destul priviți „belșugul lăsat de D-zeu“, și mai departe în secțiunea 31 „... D-zeu este generos, ne-a dat toate lucrurile din belșug (Timotei VI, 17)“. Cu toate acestea există o limită a achiziției: a folosi fără risipă. Dar natura este bogată. Odată cu secțiunea 32 intervine însă o schimbare: „D-zeu, cînd a dat lumea tuturor oamenilor în comun, i-a poruncit de asemenea omului să muncească și sărăcia Condiției sale i-a cerut-o.“ Este prima dată, și singura de altfel, cînd se face în text referință explicită și directă la condiția biblică a omului, în conformitate cu care munca este o pedeapsă pentru a fi ales în mod liber să nu dea ascultare poruncii divine. Dar nici acum textul biblic nu este citat. Deci, totuși în ciuda belșugului de resurse naturale, condiția umană nu este una de bogăție, ci de sărăcie. Dar atunci se ridică mai grav și mai dificil întrebarea: de vreme ce condiția inițială a omului este una de sărăcie, cu atît mai mult cum apare ca întemeiată apropierea originală? De vreme ce lumea rămîne constantă, iar numărul oamenilor crește, apropierea originară și proprietatea privată este mai degrabă un izvor al sărăciei, și o sursă de în Justiție, decît o garantare a belșugului și a dreptății. Și dată fiind limitarea resurselor naturale și dată fiind condiția sărăciei, mai poate fi valabilă clauza după care trebuie să rămînă îndeajuns și la fel de bun pentru ceilalți? Pentru că dacă clauza este încălcată principiul de justificare al titlului de proprietate privată este anulat. Căci nu se va putea atunci explica creșterea fără a aduce în față profitul unuia în dauna celorlalți.

Acesta este momentul în care Locke injectează brusc, șocant și copios răspunsul său care prin originalitatea lui constituie probabil simbul tare al problemei pe care el a avut-o de rezolvat în cele *Două tratate*. Locke spune: „... acela care își apropiază pămîntul prin munca lui nu diminuează, ci crește bogăția comună a omenirii. Pentru că proviziile servind întreținerii vieții umane produse de un acru de pămînt îngrădit și cultivat sînt înzecite față de cele produse de un acru de pămînt la fel de bogat necultivat deținut în comun. Și de aceea, acela care îngrădește pămîntul, și are parte de o mare indostulare a înlesnirilor vieții de pe urma celor 10 acri, decît ar avea de pe urma a 100 de acri lăsați naturii, se poate spune pe drept cuvînt că a dat omenirii 90 de acri de pămînt.“ (*Al doilea tratat despre guvernămînt*, p. 336, 37)

Acela care își apropiază o bucată de pământ muncind-o, deci creînd valoare, nu prejudiciază cu nimic dreptul celorlalți la apropiere pentru că acestora le-a rămas suficient și la fel de bun. În comparație cu produsele muncii noastre, natura este săracă, iar fără muncă am fi „calici și mizeri“ pentru că „munca este cea care pune diferența de valoare în fiecare lucru.“ (*Al doilea tratat despre guvernămînt*, p. 338, 40). Cu acest răspuns Locke își demonstrează validitatea principiului de justificare a aproprierii originare și a proprietății private, precum și a primei clauze cu privire la resurse. Dar demonstrarea lui face mai mult decît atît: ea arată un lucru extrem de interesant și anume acela că acumularea nu are limite. În mod cu totul ciudat s-ar părea că dacă prima clauză nu este îndeplinită, atunci principiul justificării aproprierii originare cade, iar dacă ea este îndeplinită atunci ea nu este limitativă, ea este în principiu permisibilă acumulării în interval deschis.

Locke va spune în continuare, nu, acest lucru nu este încă pe de-a întregul adevărat, nu încă; căci un lucru chiar aflat în posesia cuiva dar lăsat pradă distrugerii și irosirii, nu-i aparține de drept. Aceasta este a doua clauză, cea a risipei, pe care însă Locke este gata să o îndeplinească, furnizînd o altă demonstrație: apariția banilor și acordul universal al oamenilor cu privire la folosirea lor ca modalitate de păstrare fără uzură (risipă) a valorii resurselor și produselor

Dar ridicînd și a doua clauză se pare într-adevăr că Locke nu pune nici un fel de limite acumulării. Din nou mai mult decît atît el spune: este adevărat că D-zeu a dăruit pămîntul oamenilor spre folosul lor, și l-a creat pe om înzestrîndu-l cu acele facultăți care să-l facă să-și recunoască propria natură și legea după care aceasta se conduce. Dar este treaba oamenilor să găsească acele căi care prin „legi instituite ale libertății să asigure protecția și încurajarea muncii oneste a omnirii împotriva opresiunii puterii și a îngustimii partidului.“ (II 42). Este treaba oamenilor să stabilească acele guvernări care să reglementeze prin legi pozitive în constituții pozitive, dreptul de proprietate. Și încă o dată este treaba și spre folosul oamenilor ca acele instituții ale societății civile să nu limiteze acumularea.

Demonstrația cu privire la proprietate fiind făcută, Locke poate proceda la așezarea societății civile ca societate care garantează dreptul individului în toate posesiurile sale „Viața, Libertatea și Starea, pe care le denumesc sub numele lor general, Proprietate“. (II, 123) Poziția pe care capitolul V. *Despre proprietate* o deține în structura Tratatelor este una de fundamentare și de conexare a principiilor de drept natural și a dreptului pozitiv. Peter Laslett, unul dintre cei mai valoroși comentatori ai operei lui John Locke notează: „prin teoria proprietății omul poate trece de la lumea abstractă a libertății și egalității bazată pe relația sa cu D-zeu și dreptul natural, la lumea concretă a libertăților politice garantată de rinduirea politică.“ (*Doi tratate despre guvernămînt*, p. 117).

2. Locke și problema întemeierii proprietății în filosofia contemporană.

Critica contemporană a teoriei lockiene a proprietății poate fi caracterizată în linii generale, ca urmînd două direcții principale. O direcție care supune criticii ideologice teoria lui Locke, privind-o și înfățișînd-o drept fundamentul teoretic și principiul justificativ al desfășurării istorice al procesului de acumulare a proprietății sub forma capitalului. Această direcție critică este înclinată în conținutul analizei la o caracterizare a teoriei lockiene a proprietății dintr-o perspectivă istorică. A doua direcție a criticii teoriei proprietății a lui Locke se formulează în jurul principiilor de întemeiere a proprietății. Perspectiva propusă de această a doua direcție ține mai degrabă să precizeze implicațiile detaliate ale principiilor lockiene ca principii justificative în cadrul mai larg al problematicii legitimității instituțiilor societății civile.

Secțiunea de față își propune prezentarea orientativă a traseelor celor două orientări în raportarea acestora la filosofia lui Locke.

Critica ideologică a teoriei proprietății la Locke își are sursa în principal în caracterizarea acestuia de către Marx. Din culoarea viziunii marxiste asupra lui Locke, comentatorii contemporani se abțin de la considerațiile economice ale lui Marx cu privire la economiștii și economia clasică engleză (Marx îl plasează pe Locke între fiziocrați alături de William Petty, Dundley North, David Hume și James Stuart, în *Istoria doctrinelor economice*, p. 50, 54, 56.); se detașează, de asemenea și de considerațiile marxiste cu privire la filosofia dreptului natural, și mai ales de cele cu privire la religie. Dar continuă să rămînă în spectrul istorismului și realismului marxist atunci cînd îl judecă pe Locke din perspectiva consecințelor istorice.

Unul dintre autorii cei mai reprezentativi pentru această direcție este C. B. Macpherson, a cărui lucrare *The political Theory of Possessive Individualism (Teoria politică a individualismului posesiv)* conține criticile și acuzațiile cele mai consistente cu privire la teoria lockeană. Punctele asupra cărora se desfășoară cel mai concentrat criticismul său pot fi rezumate după cum urmează:

1 Teoria proprietății dezvăluie și codifică intenția cheie a lui Locke și anume aceea de *îndepărtare a limitării suficiente asupra acumulării private*. „Orice drept de proprietate mai mic decît acesta i-ar fi fost nefolositor lui Locke.” El „... a înlăturat toate teoriile care erau restrictive cu privire la acumularea capitalistă...”, „El a șters dezabilitatea morală cu care fusese pînă atunci handicapată apropierea nelimitată capitalistă.” „El de asemenea justifică ca naturală o diferență de clasă prin drepturi și raționalitate, și făcînd aceasta furnizează o bază morală pozitivă pentru societatea capitalistă.” (*The Political Theory of Possessive Individualism*, secțiunea *The Theory of Property Right*, p. 221, 238)

2. La nivel individual efectul apropierii nelimitate este proclamarea proprietății ca drept privat pur, excis oricărui context de responsa-

bilitate socială temeinic implicat de înțelegerea medievală a datoriei de caritate. În această înțelegere tradițională, proprietatea și munca sînt funcții sociale, iar deținerea proprietății implică obligații și răspunderi sociale. Dar, din perspectiva teoriei lui Locke, adevărata caritate apare a fi apropierea nelimitată, fără considerarea nevoii celorlalți.

3. În sfîrșit, în planul cunoașterii, *aproprierea nelimitată este singura rațională*, reducția raționalității la apropiere este conținutul legii naturale la Locke. „Denunțarea de către Locke a zgîrceniei este o consecință și nu o contradicție a presupuziției sale că acumularea nelimitată este esența raționalității.” (*The Political Theory of Possessive Individualism*, p. 223) După Macpherson, Locke expune ca proiect apt pentru viața individuală a fiecăruia o nesfîrșită serie de acumulări, îndreptată nu către consum, plăcere sau fericire, ci către neîntreputa sa perpetuare. Dacă raționalitatea este redusă la apropiere, săracii sînt consemnați ignoranței, iar bogații sînt aureolați de proclamața lor superioritate rațională. Mai departe, urmează de aici că cei săraci sînt excluși din comunitatea politică, în timp ce cei bogați o formează și o conduc în mod exclusiv. Celor bogați nu numai că le este permisă, dar ei sînt pe deplin justificați în expansiunea neîncetată a celei mai pure tradiții mercantile pentru protecția securității naționale și maximizarea acumulării.

Observațiile asupra intenționalității lui Locke, formulate de Macpherson vor putea fi luate în considerare însă ca îndreptățite, numai în cazul în care citirea textului lockean va demonstra corecta identificare a acesteia de către Macpherson. Analiștii și comentarii clasici ai operei și vieții lui John Locke sînt însă de părere că lectura textului său în spiritul ideologiei de clasă nu numai că nu ține seama de logica internă și de desfășurarea discursului din cele *Două tratate*, nu numai că nu ține cont de proiecția corectă a normativului și a eticii subsecvente teoriei proprietății, ci survolează întreaga concepție dintr-o stratosferă istorică, pe care Locke nu avea cum să o anticipeze, nicidecum să o reflecte. În treacăt fie spus, anticipația sub forma utopiei nu a fost pentru Locke unghiul predilect de vedere asupra perspectivei filosofice. Dimpotrivă, cum se va vedea, problemele pozitive au ponderea cea mai semnificativă, alături de cele de întemeiere. Pe de altă parte, o astfel de interpretare, după remarca lui John Dunn, „vede în semnificația doctrinei sale politice consecința logică a valorilor sociale și economice mai profunde cărora autorul ei le era îndatorat”, ceea ce conduce de fapt la „o reinterpretare a relației dintre valorile sociale și etice ale lui Locke și îndatorarea sa politică.” (*The Political Thought of John Locke*, p. 206)

Vom continua deci prin lectura internă a textului lockean, confruntîndu-l cu observațiile lui C. B. Macpherson. În ceea ce privește teoria dreptului proprietății, adevărata problemă, așa cum se lasă ea descifrată în gradualitatea creșterii ei pe parcursul capitolului V, este aceea asupra *cum* să combine o doctrină a fundamentelor *dreptului de proprietate* care să nu fie reductibilă la dreptul pozitiv, și o doc-

trină solidă care să protejeze instanțele de proprietate deținute sub dreptul pozitiv împotriva violării arbitrare de către autoritățile politice. Aceasta este prima provocare căreia Locke trebuie să-i facă față, dar Macpherson ia expunerea lui Locke privitoare la dezvoltarea drepturilor de proprietate diferențiale, ca legătura teoretică unificatoare a acestor două întreprinderi. John Dunn, unul dintre comentatorii cei mai atenți și documentați ai operei lui Locke are următoarele observații: „Există toate motivele a crede că Locke a presupus că un om într-o situație non-politică are un drept asupra întregului produs al muncii sale sau asupra prețului pe care l-ar aduce pe piață; există toate motivele să presupunem că el credea că relațiile de producție capitaliste și de schimb monetar furnizau baza pentru emergența unei vaste, dar totodată diferențiate posesiuni asupra proprietății; există toate motivele, de asemenea, să presupunem că el a dorit să recomande garanții constituționale pentru securitatea proprietății deținute sub legea engleză. Dar *nu* există rațiuni suficiente să presupunem că el a dorit să afirme o sancțiune a legii naturale a individului pentru toate, sau chiar pentru cele mai multe instanțe de proprietate deținute sub legea engleză; nici nu există vreo rațiune să presupunem că el credea că viața unei aproprieri capitaliste ar exemplifica un grad mai înalt de raționalitate morală decât cel al unui țăran cu frica lui Dumnezeu.” (*The Political Thought of John Locke*, p. 216).

Atunci când Macpherson îl învinuiește pe Locke de fundamentarea morală, rațională și de drept a acumulării nelimitate, el pierde din vedere o a doua provocare cu care s-a confruntat Locke, aceea că drepturile de proprietate nu erau nici instituite, nici apărute și nici respectate, iar Locke nu s-a făcut apologetul aproprierii nelimitate întrucât aceasta exista, ci întrucât drepturile elementare de proprietate individuală aveau de suferit. Spectrul care-l amenința pe proprietarul englez în 1680 și între 1685—1688, nu era amenințarea acumulării nelimitate, ci amenințarea proprietății însăși prin taxele non-parlamentare și confiscarea proprietăților funciare libere în scopul consolidării autorităților executive centralizate. John Dunn remarcă cu ironie că Macpherson îl onorează pe Locke făcându-l adeptul unei politici determinate de justiție socială redistributivă, când ceea ce avea de apărut Locke era distribuția.

În ceea ce privește acuzația suspendării responsabilității morale, ea este cel puțin neglijentă, dacă avem în vedere textul lockean privitor la libertate din „Eseu asupra intelectului omenesc” și la condiția umană din „Raționalitatea creștinismului”. Este adevărat că Locke face din proprietate un drept pur, dar aceasta nu este în nici un fel o premisă a slăbirii responsabilității sociale care izvorăște din el, pentru că individualizarea dreptului este marcată simetric de individualizarea datoriei. Este esențială reamintirea faptului că acumularea proprietății la Locke este în directă relație cu munca, iar felul în care el tratează munca este intrinsec doctrinei chemării. Ceea ce definește viața umană, spune Locke, este un set de datorii și dreptul de a promova

fericirea pe orice căi compatibile cu aceste datorii, iar munca este o astfel de datorie și ea trebuie analizată ca o componentă a chemării.

Scrutarea acestei doctrine așa cum o găsim formulată mai mult sau mai puțin explicit, ar putea oferi mai multe precizări asupra perspectivei morale lockiene, miezul așa numitului individualism posesiv și obiectul celor mai severe critici contemporane.

Pe de altă parte, teoretic este ilegitimă încercarea de extrapolare din cele *Două tratate*, a unei cazuistici a vieții economice private, fie în sfera producției, fie în sfera distribuției bogăției. Textul lui Locke oferă suficiente exemple în care el arată că cei bogați sînt corupți, iar cei care sînt virtuoși, vor rămîne foarte probabil săraci. „Virtutea și proprietatea nu se acompaniază deseori, și de aceea virtutea are rareori mulți adepți.“ (*Raționalitatea creștinismului* p. 93). Mai departe și mai mult decît atît, nu urmează de aici că cei bogați sînt raționali, iar cei săraci, nu.

Încercarea de construcție a raționalității diferențiale de care este învinuit Locke este o întreprindere care pierde cu totul din vedere insistența repetată a lui asupra dominației empirice a forței și nu a rațiunii în istoria umană, și care face clar exact faptul că darul lui D-zeu (spre folosul celor harnici și raționali) este o tranzacție mai degrabă normativă, decît descriptivă. Cei harnici și cei raționali sînt moștenitorii de drept, dar nici genetica umană, nici legile de proprietate și nici structurile sociale ale societăților istorice nu au fost în mod particular pretențioase în respectarea acestei norme. Cînd Locke spune că darul lui D-zeu este făcut celor harnici și raționali, el nu împarte proprietatea între cei care „nu știu și de aceea trebuie să creadă“ și cei care știu, ci între harnici și leneși și între cîrcotași și raționali, iar iritarea lui se îndreaptă către cei care-și folosesc facultățile nu pentru aprehensiunea întregii scări de datorii morale (inclusiv munca, ca efort de creație rațională), ci pentru deprecierea acesteia. Cunoașterea și calea rațională constituie un efort de adecvare și de descoperire a legii naturale. Locke spune în *Raționalitatea creștinismului*: „Este adevărat, există o lege a naturii, dar cine este acela care să ne-o fi dat vreodată sau măcar să fi încercat să ne-o dea vreodată în întregime nouă tuturor, nici mai mult nici mai puțin decît ceea ce este conținut în ea și în obligațiile ei? Cine a descoperit toate părțile ei, le-a pus laolaltă și a arătat lumii obligațiile ei?“ (p. 89).

Sensul modern al teoriei lui Locke și spiritul ei actual, se află în mod surprinzător într-o conturare a ei, pe care cititorul contemporan este oricînd gata să o depășească. Lectura modernă reține construcția raționalistă a lui Locke, fără a fi suficient de sensibilă și atentă la ceea ce a fost în întregul său gîndirea lui Locke. Ori, destinul omului și natura umană în filosofia lockeană sînt trunchiate fără descifrarea importanței pe care Locke a acordat-o fericirii umane, neliniștii umane, însingurării umane. În orice caz, dacă gîndirea modernă nu este pregătită din cauza secularizării sale să perceapă substanța integrală a teoriei lockene, va fi suficient atunci de spus atît: cînd Locke a terminat ultima sa corectură la cele *Două tratate*, nimic din ceea ce

s-a întâmplat după aceea nu se întâmplase încă în istorie. Deci a-l citi pe Locke ca și cum viitorul s-ar fi petrecut deja, înseamnă a atribui tatălui păcatele copiilor sau chiar ale nepoților. O critică secularizată, care în plus judecă trecutul prin prisma prezentului, oricât de tehnică, nu poate oferi — pentru că este vorba de critică — o corectă proiecție a ceea ce s-ar dovedi îndoielnic, eronat sau deschis în teoria lui Locke asupra proprietății.

Cea mai semnificativă dezvoltare contemporană a conceptului de proprietate și a teoriei proprietății angajate de Locke, se constituie în jurul așa numitei școli austriaco-americane, ale cărei fundamente mai întâi economice și de drept, iar apoi filosofice sînt legate de numele lui Friedrich A. Hayek. Fără a intra într-o prezentare exhaustivă a ideilor acestei actuale direcții filosofice, vom încerca o caracterizare a ei în acele puncte comune cu subiectul de față.

Perspectiva dominantă în care Hayek se situează în domeniul filosofiei sociale și politice este aceea a libertății; programul său analitic are ca axiomă centrală insistența asupra priorității libertății înaintea altor idealuri, față de care își manifestă neliniștea intelectuală și morală evidentă, ca rezultat al atracției pe care alte valori, în special cele de egalitate și justiție socială, au exercitat-o asupra altor gînditori ai acestui secol. Hayek definește libertatea în „Constituția libertății” ca acea „stare în care un om nu este subiect al coerciției prin voința arbitrară a altuia.” (p. 11), iar în *Reguli și ordine*, ca „o stare în care fiecare poate să-și folosească propria sa cunoaștere în propriile sale scopuri.” (p. 55, 56) El localizează în mod clar libertatea în contextul relațiilor interumane: libertatea este absentă cînd un individ este obiectul voinței altuia; libertatea nu depinde de seria de alegeri deschise individului, ci dacă constrîngerea în alegere este de natură umană. Efortul lui constructiv se îndreaptă de aceea către aflarea răspunsului la întrebarea care este acea ordine legal constituită sub care noțiunile de lege și libertate sînt consistente. Dată fiind această înțelegere a libertății, Hayek va accentua în filosofia sa socială importanța lumii private față de cea publică pentru preservarea unui individualism adevărat. Distincția între privat și public este crucială în această circumstanță, întrucît ea ilustrează distincția pe care el o face între două concepte ale dreptului ca lege: pe de o parte legea unei organizări cu scopuri specifice, și pe de alta, reguli ale unei societăți lipsite de scopuri spontane.

Hayek va susține prima ipostază a conceptului de lege, ca specifică afirmării libertății individului, și va respinge cea de-a doua formulare ca restrictivă de libertate. El accentuează faptul că lumea privată nu este caracterizată prin absența regulilor, așa cum uneori este implicat de către libertarienii grosolani, ci de reguli care nu-l direcționează pe individ spre scopuri determinate central, și care oferă cadrul unei securități rezonabile în care el poate să-și urmărească scopurile. Lumea publică în schimb, operează prin comenzi adresate oficialilor pentru îndeplinirea unor scopuri colective specifice, dar care de drept nu primează în fața celor individuale. Sfera privată este ceea ce Hayek

denumeste *domeniul protejat*. Domeniul protejat, condiția esențială a unui ordinii liberale, include proprietatea; legea, libertatea și proprietatea sînt privite ca inseparabile într-o societate liberă.

Susținerea lui Hayek este aceea că propoziția „proprietatea precede civilizația și că este o precondiție a unei societăți guvernate de reguli“, este un adevăr științific. Incidența concepției sale cu cea a lui Locke decurge de asemenea din adoptarea definiției extinse asupra proprietății: proprietatea nu este numai posesiune de bunuri, de bunuri fizice, ci este proprietate în propria persoană. O persoană posedă proprietate în propria sa persoană în măsura în care ea este liberă să-și schimbe munca cu a altcuiva, și să se miște fără piedici într-un sistem de reguli generale. Proprietatea garantează libertatea, dar o persoană poate fi liberă și dacă posedă puțină proprietate într-un sens material. Atîta vreme cît mijloacele care o fac capabilă să urmărească cursul unei acțiuni nu se află sub controlul exclusiv al altuia, ea se bucură de libertate. Punctul important este că nu cantitatea de proprietate pe care o posedă indivizii este cea care le determină libertatea (Hayek atrage atenția asupra pericolului de a asimila libertatea și gradul de libertate cu proporția proprietății), ci dispersia libertății în largul societății.

Delimitările și precizările conceptuale sînt totuși numai începutul problematicii contemporane asupra proprietății, întrucît ceea ce conținează ca proprietate în termenii stipulărilor legale, este într-o mare măsură un subiect al disputelor actuale. Controversele despre proprietate au devenit importante recent, datorită interpretărilor și interesului manifestate de către economiști. Acestea se îndreaptă către așa-numitele „efecte de vecinătate“ ale activităților economice ale agenților individuali. Producătorii individuali pot impune costuri asupra comunităților în general, prin poluare de exemplu, ori acestea sînt costuri pe care producătorii nu le plătesc. Invers, în multe cazuri drepturile proprietății individuale sînt afectate, dar costurile unor astfel de cazuri nu sînt atît de ușor evaluabile ca în exemplele tradiționale de daune ale proprietății. În astfel de împrejurări instanțele lockeene de apropiere, ca instanțe de rezervare a libertății, mai sînt efectiv suficiente? Sau astfel de împrejurări reprezintă mai degrabă o încălcare a lor, și deci a libertății individuale?

Pe de altă parte, din nou, aserțiunea că proprietatea este precondiția societății civilizate, nu este identică cu asumția preeminenței proprietății private. Hayek încearcă să demonstreze importanța proprietății private în analiza relației socialism-capitalism, sugerînd că un sistem socialist aduce o provocare conexiunii dintre lege, libertate și proprietate, implicația fiind aceea că o ordine socialistă va încerca abolirea proprietății și va aluneca din civilizație în barbarie. Dar acest argument nu conține încă răspunsul la întemeierea proprietății private, și, subsecvent, a raportului proprietate publică — proprietate privată într-o societate liberă.

De asemenea, unii dintre comentatorii lui Hayek atrag atenția asupra argumentului său după care libertatea unui individ nu depinde

de cantitatea de proprietate pe care o deține, în sensul bunurilor personale; dar atunci, remarcă Norman P. Barry, înseamnă că s-ar putea obține libertatea și într-un sistem socialist, atita vreme cît proprietatea este dispersată într-un număr de autorități publice și este supusă unor reguli stricte. Ori atunci, libertatea și proprietatea devin chestiuni de dispersie statistică și de optimizare a acesteia (care oricum ar aparține deciziei centrale și nu celei individuale), iar diferența dintre socialism și capitalism, dintre drumul libertății și drumul servitului, ar fi irelevantă din punctul de vedere al unei ordini de drept.

Dacă proprietatea întemeiază libertatea, atunci chestiunea îndreptățirii sau a dreptului de proprietate este cea a cărei examinare va necesita efortul teoretic cel mai concentrat. Dar atunci nu se pune numai problema justificării proprietății private, ci a oricărei proprietăți, deci și a celei comune, și a oricărei apropiere originare, fie că este una individuală, fie că este una colectivă. Reluarea tehnică a aserțiunilor lui Locke din capitolul V al celui de *Al doilea tratat despre guvernământ* și dezvoltarea implicațiilor acestora este datorată în principal liniei americane a școlii austriaco-americane, prin lucrările lui Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*, David Schmidtz, *Limitele guvernământului, sau Un eseu asupra argumentului bunurilor publice*, Israel M. Kirzner, *Descoperire, capitalism și justiție distributivă*.

Problema justificării și a îndreptățirii în orice deținere de proprietate (ori distribuire, ori holding), susține Nozick, este reducibilă la conținutul definiției inductive a justificării în deținere. El formulează următoarea definiție generală a justificării în achiziție: „1. O persoană care dobîndește o posesiune în conformitate cu principiul justiției în *achiziție*, este îndreptățită la acea posesiune. 2. O persoană care dobîndește o posesiune în conformitate cu principiul justiției în *transfer*, de la altcineva îndreptățit la posesiune. 3. Nimeni nu este îndreptățit la o posesiune cu excepția aplicării repetate ale lui 1. și 2.” Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*; p. 151. Dacă formal aceste principii de justiție în deținere sînt respectate, distribuția la rîndul ei tinde să fie îndreptățită. Nozick este tentat la paralela transformărilor prezervatoare de justiție, cu cele prezervatoare de adevăr (din premise adevărate, concluzie adevărată), dar este nevoit să recunoască că o astfel de paralelă are cel mult darul să ilumineze acele puncte în care comparația eșuează, și acele puncte în care ea este valabilă. Diferența — spune el, este cel puțin aceasta: „Că o concluzie ar fi putut fi dedusă prin mijloace de prezervare a adevărului, din premise care sînt adevărate, este *suficient* pentru a arăta adevărul ei. Dar, că dintr-o situație justă s-ar fi putut ivi prin mijloace de prezervare a justiției o altă situație, *nu este suficient* pentru a-i demonstra justiția.” (Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*; p. 151). Spre exemplu, faptul că victima unui furt de automobil ar fi putut în mod voluntar să i-l ofere hoțului drept cadou, nu-l îndreptățește pe acesta la cîștigurile astfel dobîndite. Justiția în deținere este istorică, ea nu are un caracter pur formal, ci depinde de ceea ce s-a întîmplat cu adevărat. Posibilitatea ca cele

două principii de justiție în deținere să fie încălcate și existența in-justițiilor trecute ridică al treilea mare principiu referitor la justiția în deținere, și anume *rectificarea* injustiției în deținere. Conform schiței lui Nozick, orice deținere va fi îndreptățită dacă formal cele trei principii de justiție în deținere vor fi îndeplinite. Modalitatea în care aceste trei principii în achiziție, transfer și violarea primelor două, își dobândesc conturul, vor constitui specificul teoriei justiției. Scrutând modalitățile posibile de formulare a conținutului, Nozick distinge în principal două tipologii de principii de justiție în deținere: principii istorice (dacă o distribuție este justă, depinde de felul în care ea a apărut) și principiile rezultatelor finale („justiția unei distribuții este determinată prin felul în care lucrurile sînt distribuite — cine are ce — ca judecate după anumite principii structurale de distribuție justă“). Două distribuții sînt structural identice dacă ele prezintă același profil, chiar dacă persoane diferite ocupă în felii de timp diferite același loc (dacă eu am 5 și tu ai 10, ori eu am 10 și tu 5, sînt distribuții structural identice). Nozick notează că economia bunăstării este întemeiată de teoria principiilor de justiție ale rezultatelor finale și ale feliilor de timp curente. În contrast cu principiile rezultatelor finale, ca principii de justiție an-istorice, principiile istorice de justiție susțin că circumstanțe trecute sau acțiuni ale oamenilor pot crea îndreptățiri diferențiate asupra lucrurilor. Conform acestor principii există posibilitatea producerii injustiției prin trecerea de la distribuții structural identice în profil, prin violarea îndreptățirilor sau meritelor anterioare mișcării.

Nozick repropune atît principiilor de justiție istorice, cît și celor ale rezultatelor finale faptul că ele se întemeiază pe modelări ale situațiilor curente, și că modelele pe care la rîndul lor le propun, arareori sînt în stare, și în orice caz nu integral, să dea socoteală de temeiurile acestora.

Principii care au în vedere distribuția conform meritelor morale, ori conform utilității sociale, sînt după Nozick, principii care exclud, datorită modelului aprioric după care evaluează întemeierea și justiția, posibilitatea de percepere a mobilurilor individuale în procesele de distribuire. El susține și propune un principiu de întemeiere și de justiție în distribuție care să surprindă corect varianța mobilurilor individuale și raportarea acestora la modele sociale curente de distribuție. Ideea lui Nozick este aceea că orice modelare, indiferent de natura ei, este restrictivă de libertate; el este alături de Hayek atunci cînd acesta se opune din principiu oricărei modelări: „Obiecția noastră este împotriva oricărei încercări de a impune asupra societății un model deliberat de distribuție, fie aceasta o ordine a egalității sau inegalității“ (Fr. A. Hayek, *Constituția libertății*, p. 87). Singura posibilitate de apărare a sistemului de îndreptățiri este dată de faptul că acesta este constituit de scopurile individuale ale tranzacțiilor individuale. Teoriile principiilor de îndreptățire istorice tratează producția și distribuirea ca fiind două probleme separate asupra cărora individul nu are propriu-zis nimic de spus (din moment ce în locul lui funcționează modelele). Nozick subliniază toxicitatea acestui punct de vedere care

instituie o separație totală a individului din lumea lucrurilor. În fond lucrurile vin pe lume legate de oameni și oamenii au îndreptățiri cu privire la ele. Situația nu este una a ceva care se pregătește a fi făcut, în care există întrebarea deschisă a persoanei care urmează să o dețină, ci una în care acel lucru este deja atașat de cineva. De aceea, principiul propus de Nozick care urmează să-l înlocuiască pe cel după care distribuția se face „fiecăruia în conformitate cu

—, de la fiecare conform — sale“,

este următorul: „De la fiecare după cum alege, fiecăruia după cum este ales.“

Dar acest principiu ignoră deliberat achiziția și rectificarea. Ceea ce îl va obliga pe Nozick să recurgă la o dezvoltare în complexitate a teoriei îndreptățirii în deținere. Această complexitate este în obiectul său examinarea încercării lui Locke de a specifica un principiu de justiție în achiziție, și avansarea propriei propuneri a lui Nozick. El pune în discuție atât criteriul apropiierii originare (munca creatoare de valoare), cât și prima clauză a lui Locke, ca funcții necesare ale teoriei îndreptățirii în deținere. Reconsiderarea teoriei proprietății a lui Locke este, în concepția lui Nozick, necesară în orice analiză a îndreptățirii titlului de proprietate, iar el va susține această afirmație în contrast cu teoreticienii înclinați la o concediere a ei, ca irelevantă pentru timpurile actuale. Nozick, alături de Schmidt, va argumenta nu numai actualitatea temei lui Locke, dar și consecințele acesteia pentru lumea contemporană. Prima observație se referă la îndreptățirea apropiierii originare cu privire la valoarea creată prin muncă.

Întrebările lui Nozick sînt următoarele: de ce ar trebui să se extindă îndreptățirea cuiva asupra întregului și nu asupra numai a valorii adăugate produse de munca cuiva? Se poate acorda titlu de proprietate integrală asupra unui obiect chiar și în condițiile valorii adăugate, cînd stocul de obiecte nedeținute sub proprietate este limitat? Condiția limitării impune din start privarea libertății tuturor celorlalți de acces la orice devine obiect al deținerii, sau oricum restrîngerea ariei de libertate a tuturor celorlalți asupra acestui obiect — și atunci mai poate fi vorba despre un temei de drept în deținere? Poate valoarea adăugată să compenseze retragerea unui obiect din stocul resurselor naturale și limitarea accesului neîngrădit al celorlalți la acel obiect? Răspunsul lui Nozick este asemănător celui dat de Locke. Da poate, cu o singură condiție, dar crucială: apropierea unui obiect nedeținut pînă atunci să nu înrăutățească situația celorlalți. Ceea ce Locke formula în „destul și la fel de bun rămas în comun pentru ceilalți“.

Nozick susține valabilitatea contemporană a clauzei în teoria achiziției printr-un argument logic: dacă clauza nu mai ține, atunci nici nu a putut ține vreodată, astfel încît să întemeieze drepturi de proprietate permanente și moștenibile. El are următoarea demonstrație: „Să considerăm persoana Z pentru care nu a mai rămas destul și la fel de bun de apropiat. Ultima persoană Y, care a apropiat l-a lăsat pe Z

fără libertatea sa anterioară de acțiune asupra unui obiect, și astfel a înrăutățit situația lui Z. Astfel apropierea lui Y nu este permisă sub clauza lui Locke. Înseamnă că penultima persoană X care a apropiat l-a lăsat pe Y într-o situație mai rea, pentru că actul lui X a încheiat apropierea permisibilă. Deci apropierea lui X nu a fost permisibilă. Dar atunci antepenultimul W a încheiat apropierea permisibilă și astfel, de vreme ce a înrăutățit poziția lui X, apropierea lui W nu era permisibilă. Și astfel, pînă la ultima persoană A, care își apropiază un drept de proprietate permanent.“ (Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*; p. p. 176). Nozick observă că această alunecare de la Z la A este posibilă în cazul condiției stringente a apropierii, dar ea nu mai poate avea loc cu atîta ușurință în cazul clauzei mai slabe de apropiere. Există cel puțin două situații posibile în care cineva poate fi pus într-o circumstanță mai proastă prin apropierea de către altcineva:

— o primă situație este cea în care cineva pierde definitiv ocazia de a-și îmbunătăți situația printr-o apropiere particulară;

— o a doua este aceea în care nu se mai poate folosi liber (fără apropiere) ceea ce înainte se putea. Condiția tare nu este îndeplinită la incidența ambelor situații. Condiția slabă, însă, este îndeplinită în instanța celei de a doua situații, dar nu și în prima. Pentru că chiar dacă Z este pus în situația de a nu mai avea ce să-și aproprieze, cealaltă situație de liberă folosire a ceea ce rămîne poate încă îndreptăți titlul lui Y de apropiere. Va exista însă întotdeauna tendința de apropiere la limita condiției slabe, limită care va angrena după sine alunecarea demonstrației de la Z la A. În opinia lui Nozick, introducerea de către Locke a clauzei non-risipei este complementară primei clauze, destinată întîrzierii acestui moment. Nozick atrage atenția asupra dificultății în construcția acelei demonstrații care să arate satisfacerea clauzei, dificultate care constă exact în fixarea liniei de bază potrivite, de la care să înceapă orice comparație. „Această problemă de a fixa linia de bază necesită o investigație mai detaliată decît sintem în stare să o dăm aici. Ar fi de dorit să avem o estimare a importanței economice generale a apropierii originale, pentru a vedea ce marjă există pentru a face diferențierea între teorii ale apropierii și teorii de locație ale liniei de bază.“ (Robert Nozick, *Anarhie, stat, utopie*; p. 177) Dar faptul că noi nu avem încă această teorie, remarcă Nozick, nu ne îndreptățește să reținem afirmația după care, datorită faptului că clauza este violată, nici un drept natural de proprietate nu poate apărea printr-un proces lockean. Pe de altă parte, rebutarea legitimității apropierii originare, în forma sa privată, atrage după sine rebutarea legitimității oricărui tip de proprietate, deci și a celui comun. Susținerea lui Nozick este aceea că, indiferent de premisele oricărei teorii a justiției în achiziție, teoria în sine va trebui să conțină o stipulare similară clauzei lui Locke, pentru a putea furniza legitimitatea și drept de titlul de proprietate.

O continuare a argumentației lui Robert Nozick dintr-o perspectivă adiacentă acesteia, o oferă David Schmidtz în lucrarea

Limitele guvernământului, sau Un eseu asupra argumentului bunurilor publice, care abordează teoria achiziției din extrem de nevralgicul punct al consensului în apariția instituției proprietății. El susține că „problema dacă instituția proprietății se poate justifica emergent, depinde de problema dacă apropierea originală poate fi justificată.” (David Schmidtz, *Limitele guvernământului...*, p. 15). Schmidtz înțelege prin justificare emergentă a unei instituții, apariția acesteia prin consimțământ actual și explicit. Dar, întrucît apropierea originală nu îndeplinește această condiție în maniera în care ea este înțeleasă și practică curent, întrebarea lui Schmidtz este dacă există procese non-consensuale, prin care o instituție ar putea emerge într-un mod justificat.

Răspunsul lui la această întrebare este afirmativ, iar demonstrația lui privitoare la justificarea apropierii originare pornește de la examinarea clauzei lockeene, întrucît temeiul de invalidare al justificării apropierii originare se sprijină pe imposibilitatea (aparentă, după Schmidtz) de a satisface clauza. El reia liniile generale de argumentare în discuția asupra clauzei lui Locke, a lui „destul și la fel de bun rămas pentru ceilalți în comun”, reținînd obiecțiile fundamentale:

1. dacă clauza este considerată ca o condiție necesară pentru achiziționare de proprietate, atunci nu poate exista proprietate privată asupra pămîntului. (J. Jarius Thompson);

2. Dacă clauza este o condiție necesară a apropierii, atunci singurul curs legitim pentru locuitorii terrei este moartea prin inanție, de vreme ce distribuția prin consens este practic și ex hypothesi eliminată (Locke: „dacă un consens ca acela ar fi necesar oamenii ar muri de foame, fără a tine seama de belșugul oferit de D-zeu). Obiecția este formulată de J. Waldron.

3. Clauza înțeleasă ca limitare originară asupra dreptului de apropiere a resurselor naturale, nu poate fi satisfăcută de nici un sistem de drepturi de proprietate privată; dar, imposibilitatea de a satisface clauza lui Locke conduce la concluzii și implicații surprinzătoare (cum ar fi 1. proprietatea privată ca instituție nu mai prezintă susținere legitimă, 2. mai mult, proprietatea comună, ca bun public, nu mai poate fi întemeiată). Formularea observației îi aparține lui Rolf Sartorius.

Deci, dacă urmărim demonstrația clauzei lui Locke ca și condiție necesară apropierii originare, ajungem la invalidarea legitimității proprietății, iar dacă o considerăm ca o condiție suficientă, putem la fel de bine să o și ignorăm, și atunci nu avem decît să căutăm alte condiții de legitimare. Teoria lui Schmidtz este că nu numai că clauza lui Locke este departe de a nu ne permite vreodată să luăm bunuri din comune, ci ea ne poate cere să o facem. După demonstrația lui Schmidtz, a lăsa bunuri în comun eșuează în a satisface clauza: „De fapt a lăsa bunuri în comun le asigură practic ruina. Esența a ceea ce Hardin numește „Tragedia Comunelor“, este exact faptul că nu destul și nu la fel de bun este lăsat celorlalți. Ca o condiție

necesară pentru satisfacerea clauzei, bunurile trebuie luate din comun. Mai mult decât atât, cu cât mai severă este sărăcia, cu atât mai repede vor fi distruse bunurile deținute în comun, și, prin urmare, cu atât mai urgentă va fi pretenția clauzei ca resursele să fie luate din comun.” (David Schmidtz, *Limitele guvernământului...*, p. 21). Schmidtz notează că intenția clauzei este reglementarea apropierii originare în acea modalitate care să asigure și să faciliteze condiția și prezervarea rasei umane. Situația originară nu este una edenică, și prin urmare nici nu este integral cinstită. Dar apropierea originară nu o face prin ea însăși mai puțin cinstită, după cum nici lipsa acesteia nu o face mai onestă. Apropierea originară nu corectează caracterul situației în sine, ci este modalitatea de conservare a rasei umane, și în aceasta își găsește legitimarea. Pe de altă parte, clauza nu poate fi citită ca o garantare și mandatare pentru prezervarea oportunităților pentru achiziția inițială, de vreme ce bunuri ca pământul sînt limitate. Observația lui Schmidtz, care în fond reia expunerea lui Locke, este că este falsă viziunea după care apropierea de pământ descrește inevitabil ceea ce este existent pentru ceilalți. Ea numai descrește inevitabil cantitatea de pământ existentă pentru ceilalți pentru apropierea originară, dar nu descrește posibilitatea de folosire a resurselor. Ceea ce nu este același lucru.

Deplasarea accentului în citirea clauzei de la justificarea achiziției originare, la crearea și folosirea resurselor, este conținutul a ceea ce Schmidtz denumește justificarea teleologică (și nu emergentă) a proprietății, ca vehicol pentru prezervarea resurselor. O atare justificare teleologică a proprietății este demonstrația sub care el plasează justificarea emergentă (prin consens actual și explicit) a instituției proprietății. Instituția proprietății este legitimă întrucît ea este rezultatul unui proces emergent, al cărui fundament îl constituie prezervarea resurselor. Clauza lui Locke, sau cum o denumește Schmidtz, clauza de folosință a lui Locke își are greutatea justificatoare tocmai datorită faptului că poate judeca (condamna sau apăra) instanțele curente de proprietate. Valoarea sa, departe de a fi de domeniu trecutului (fie acesta istoric, ori teoretic), este actuală pentru că permite demersul justificativ al principiilor de îndreptățire ale proprietății private.

Discuțiile contemporane asupra conceptului de proprietate și asupra teoriei proprietății formulate de John Locke, iluminează așupțările sale fundamentale dezvoltate în cele *Două tratate despre guvernământul civil*, între care axiomatică este declarația principială a libertății și egalității indivizilor. Este simptomatic faptul că, indiferent de localizarea accentului (libetate sau egalitate), teoreticienii contemporani rămîn în cadrele principiale enunțate de Locke. Împrejurarea că, la trei sute de ani de la apariția tratatelor, problema proprietății face — obiectul aceluiași viu interes pe care Locke însuși l-a manifestat la vremea respectivă, este o dovadă a actualității subiectului în lumea contemporană. Și în această lume, ca și în cea a lui Locke, chestiunea proprietății este cea determinantă în reglarea raporturilor din-

tre individ și colectivitate prin puterea politică și expresia sa statală. Jocul acestor interese, preeminența unora în favoarea altora, alternarea sau conflictul lor sînt hotărîtoare pentru conținutul și extensiunea libertății umane ca libertate a individului în orice ordine de drept. Ca și în lumea lui Locke, și în lumea contemporană proprietatea și dreptul de proprietate focalizează atenția nu pentru că sînt în siguranță, ci tocmai pentru că în mod constant ele trebuie apărate. Lectura teoriei proprietății avansată de Locke este, și din acest motiv, necesară pentru readucerea aminte a acelei sintagme lockeene elementare, după care libertatea este o datorie care se împlinește prin efortul cunoașterii raționale și se dobîndește „cu truda trupului și cu munca brațelor“.

BIBLIOGRAFIE

1. John Locks, *Two treatises of Government*. A critical edition with an introduction and apparatus criticus by Peter Laslett. Revised edition, New York, Toronto, London 1965.
2. John Locke, *The Reasonableness of Christianity*. London 1965.
3. John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Studiu introductiv și note de Dan Bădărău, Ed. Științif., București, 1961.
4. Barry, Norman P., *Haycs Social and Economic Philosophy*, The Macmillan Press L.T.D., London 1982.
5. Dunn, John, *The Political Thought of John Locke. A Historical Account of the Argument of the „Two Treatises of Government“*. Cambridge, London 1982.
6. Hayek, Fr. A., *The Constitution of Liberty*. London and Chicago 1960.
7. Hayek, Fr. A., *Legislation and Liberty*, Vol. I, *Rules an Order*, London. 1973.
8. Macpherson, C. B., *The Political Theo,y of Possessive Individualism*, Oxford, 1962.
9. Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.
10. Schmidt, David, *The Limits of Government*. An Essay on the Public Goods Argument. Boulder, San Francisco, Oxford, 1991.
11. Trandafoiu, Nicolae, *Substanța și cauzalitatea în interpretarea empirismului englez*. (Locke, Berkeley, Hume). Ed. Dacia. Cluj-Napoca, 1975.
12. Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958.

TEMA REFLEXIVITĂȚII ÎN FILOSOFIA MODERNĂ

HORVÁTH GIZELLA

ABSTRACT. — **The Reflexivity in the Modern Philosophy.** A lot of modern philosophers were champions of reflexivistic orientation, initiated by Descartes. Both empirists and rationalists like J. Locke, D. Hume, I. Kant, Maine de Biran, J. C. Fichte, C. W. F. Hegel, S. Kierkegaard considered that the search of own subjectivity is a source of positive knowledge. If in Locke's or Hume's philosophy, this inner experience has a similar status like external experience, in Kant's philosophy, reflexivity is a privileged way of knowledge, because it has the role to found validity of all our knowledge.

A peculiar position in this orientation has Maine de Biran. Independently of his german contemporaries, he constructed his philosophy on the basis of the reflexive method. He considered that this is the only suitable method for philosophy, and the method which can be used only in this field.

In the works of modern philosophers we can recover the echo of Aurelius Augustinus's urge: don't turn to outside, come back in yourself, because in man's interior world dwells the truth.

Introducere. La începutul secolului al XVII-lea, Francis Bacon prin *Noul Organon* și René Descartes prin *Discurs asupra metodei* au inițiat nu numai două orientări opuse în gnoseologie (empirismul și raționalismul), ci și două atitudini filosofice distincte. Atitudinea filosofică a lui Bacon, care se orientează spre natură și dorește ca filosofia să fie mijlocul de a o cunoaște și deci de a o stăpîni, o putem numi obiectivism. Pentru Bacon e importantă doar experiența exterioară, experiența omului cu obiectele, în care subiectivitatea umană e privită mai ales ca aspect perturbator al acestei experiențe. Subiectivitatea trebuie pusă între paranteze; el a comparat actul spiritului care se apleacă asupra lui însuși cu operația unui păianjen care își țese pînza; opera rezultată e o țesătură delicată și fină, dar fără nici un folos.

Atitudinea filosofică a lui Descartes, pe care o putem numi atitudine reflexivă, constă în descoperirea sinelui ca sursă de cunoștințe și chiar de principii explicative. Pentru Descartes descifrarea subiectivității nu este un act superfluu, ci adevăratul mod de a filozofa. El are curajul metafizic ca prin îndoiala metodică să anuleze întreg universul, limitîndu-se la eul care se îndoiește, deci gîndește, deci există. Celebra argumentație a cogito-ului cartezian e preluată de la Aurelius Augustinus. În secolul al V-lea el a folosit acest argument împotriva scepticismului academic, fără a-l dezvolta.

Descartes, într-o situație culturală asemănătoare, luptă împotriva scepticismului renașcentist. O emoționantă expresie a stării de spirit renașcentiste sînt „*Eseurile*“ lui Montaigne, numite de Alex-

andré Koyré un „tratată al renunțării¹. Montaigne nu a găsit certitudinea în lumea exterioară și zadarnic a căutat-o în experiența interioară. Renașterea a lăsat în urma ei idoli sfărâmați printr-o muncă intelectuală cutezătoare, dar locul acestor idoli a rămas neocupat, pus-tiu; cosmosul medieval cu ierarhia lui stabilă și comodă a fost distrus, fără a se pune o nouă certitudine în loc. La Descartes, îndoiala nu este numai mijlocul de dislocare a unor prejudecăți, ci devine și mijlocul de regăsire a certitudinii. Asemănător lui Augustin, care își făcuse autobiografia în *Confessiones*, Descartes în *Discurs asupra metodei* ne prezintă autobiografia sa spirituală. E o întreprindere nu lipsită de risc; filosoful își permite, chiar dacă în limitele unei ipoteze infirmate de dezvoltarea ulterioară a sistemului, să considere pe Dumnezeu ca și inexistent sau chiar să-l identifice cu un geniu malițios, înșelător. Cum se explică această imprudență, acest pas necugetat al prudentului Descartes, care consideră că „trăiește bine cel ce se ascunde bine“ și care gândește ceea ce spune și nu spune ceea ce gândește?² El se dezvăluie în fața cititorului deoarece este convins că drumul spiritual pe care l-a străbătut el pentru a se elibera de prejudecăți și a găsi în sine noi certitudini, această întoarcere reflexivă înspre sine, este drumul filosofiei, un drum pe care fiecare filosof va trebui să îl facă.

De la Descartes începând, o îndelungată tradiție filosofică consideră reflexivitatea ca indispensabilă demersului filosofic. Gînditorii aparținînd acestei linii reflexiviste au dat soluții diverse următoarelor probleme:

- A) — modul cum e concepută reflexivitatea
- B) — relația dintre reflexivitate și experiența exterioară
- C) — reflecția este sau nu un principiu transsubiectiv (de explicare a ceea ce se află dincolo de subiectivitatea noastră)
- D) — ce descoperă subiectul în sine prin reflecție

Vom aborda în continuare tema reflexivității în filosofia modernă pe structura acestor întrebări, insistînd asupra primei probleme, esențială și determinantă în întreaga discuție despre reflexivitate.

A) **Modul cum e concepută reflexivitatea** Într-o primă aproximație, reflexivitatea este experiență interioară, introspecție, reîntoarcere a gîndirii asupra ei însăși, cunoașterea actului de cunoaștere însuși. Dacă încercăm să precizăm ce au înțeles filosofii prin reflecție, vom găsi sensuri diferite ale acestei noțiuni.

La Descartes, reflexivitatea înseamnă ancheta critică, chiar suspicioasă pe care o face rațiunea printre propriile sale idei, pentru a găsi o idee certă de la care, *more geometrico*, se poate clădi un întreg sistem de cunoștințe certe despre lume. Prin intuiție găsim în noi idei în-născute pe care avem capacitatea de a le dezvolta, de a le lega de altele; certitudinea acestor deducții atîrnă de certitudinea intuiției primitive.

Ideea certă pe care își întemeiază Descartes sistemul filoso-

¹ Alexandre Koyré, *Entretiens sur Descartes*, Gallimard, 1972, p. 178.

² *Ibidem*, p. 172.

fic este ideea eului cugetător. Mă indoiesc, deci cuget; cuget, deci exist. Deci: există o substanță cugetătoare. În demersul său a făcut însă o trecere abuzivă de la *ego* la *res cogitans*, lucru remarcat de mai mulți urmași și critici ai săi. Pleacă de la cea mai intimă experiență subiectivă, de la sine ca gândind și de aici concluzionează că există o substanță cugetătoare. *Maine de Biran* consideră această inconsecvență ca o trădare a atitudinii reflexive, deoarece:

— *Descartes* renunță la eul individual, concret și se va ocupa de acum încolo cu un subiect gânditor impersonal (noțiune inconceptibilă pentru *Maine de Biran*)

— prin aceasta, părăsește și ipoteza eului activ, care prin propria sa activitate își constituie cunoștințele, în favoarea substanței cugetătoare în care există adevărurile eterne pe care subiectul cunoscător le găsește gata făcute.

Kant, în *Critica rațiunii pure*, în capitolul despre paralogismele rațiunii pure se ocupă aproape în exclusivitate cu cogitoul cartezian, demonstrând că *eul* din propoziția „eu gândesc” și *eul* din propoziția „eu sînt” nu sînt identici. Primul este eul apercepției; în toate judecățile, eu sînt întotdeauna subiectul determinant al acestei relații care constituie judecată. Dar aceasta nu înseamnă că eu ca obiect sînt o ființă care subzist prin mine însumi sau substanță. Apercepția *eului* nu este încă cunoaștere de sine, spre deosebire de afirmația „eu sînt” care pune existența *eului* ca obiect al simțului intern.

Împotriva ineismului cartezian s-au ridicat empiriștii englezi. *John Locke* consacră un capitol întreg al lucrării „Eseu asupra intelectului omenesc” demonstrării inexistenței ideilor innăscute. Autorul se înscrie astfel pe linia empiristă privind originea cunoștințelor noastre. Toate cunoștințele noastre provin din experiență, care poate fi: experiență exterioară (senzație) și experiență interioară (reflecție). *Locke* are meritul de a fi fost primul în filosofia modernă care a pus explicit reflecția ca sursă pozitivă de idei, încercînd chiar determinarea acestor idei (gîndirea, voința și modurile lor, respectiv ideile obținute și prin reflecție și prin senzație, cum ar fi modurile plăcerii și ale durerii, existența, forța, unitatea). El a conceput reflecția (ca și *Berkeley* sau *Hume*) ca o contemplare a activității proprii a spiritului, identică deci în natura sa cu observația exterioară, diferînd doar obiectul observației. Prin reflecție surprindem această activitate proprie a spiritului de a combina idele provenite din simțurile externe.

Hume va merge mai departe și va determina aceste operații ca fiind operații ale imaginației care amestecă, combină, separă și împarte ideile simple, obținînd astfel idei compuse. La el găsim și concepția după care ideile noastre se asociază între ele pe baza a trei principii: asemănarea, contiguitatea în timp și spațiu, respectiv cauza și efectul. Primele două principii determină o asociere a ideilor realizată de la sine, fără ca spiritul nostru să intervină, iar al treilea principiu are ca temei obișnuința, care la rîndul ei nu poate fi privită ca o activitate a spiritului, ci ca o pasivitate a lui. Obișnuința e un fapt psihologic dincolo de care nu putem trece, pe care nu îl putem explica. Relația cauzală nu e o ra-

ționare, ci mai mult un instinct; pentru că deciziile bazate pe principiul cauzalității sînt atît de importante pentru om, nu e posibil ca ele să fie încredințate „deducțiilor înșelătoare ale rațiunii noastre“, ci e mai conform cu înțelepciunea obișnuită a naturii, ca o activitate atît de necesară să fie asigurată prin vreun instinct sau vreo tendință mecanică.

În cazul empirismului, reflecția ca și senzația sînt atitudini pasive ale spiritului, care constată un ceva preexistent; C o n d i l l a c va renunța de altfel la această obscură reflecție, considerînd că în spiritul uman totul este senzație sau senzație transformată.

Filosofii puși în discuție au demonstrat că nu putem face filosofie făcînd abstracție de problematica cunoașterii. Între noi și univers, ba chiar și între noi și noi, se interpune cunoașterea; pentru a discuta despre orice altceva trebuie să știm cum se realizează cunoașterea. Acest lucru însă nu este suficient, spune K a n t. Dogmatismul se limitează la a cerceta modul de realizare a cunoașterii și rezultatele acestei cunoașteri, dar lucrul cel mai important este să facem o critică a însăși acestei facultăți de cunoaștere. Empirismul a arătat, că orice cunoaștere începe cu experiența, dar totodată empirismul consecvent a demolat orice pretenție de valabilitate obiectivă și universalitate a cunoștințelor noastre. Scepticismul revine din nou pe scena filosofică, prin gîndirea necruțătoare a lui H u m e, care nu numai că reduce una din cele mai solide categorii filosofice la obișnuință (cauzalitatea), dar consideră că aceste concluzii sceptice prin reflecție nu pot fi înlăturate, doar adîncite.

K a n t lărgeste cîmpul reflecției și se oprește nu atît la cunoaștere, cît la posibilitatea cunoașterii obiectiv valabile. Nu face în primul rînd o critică a empiricului, ci a transcendentalului. Distinge în experiență materia (diversul sensibil) și forma (formele *a priori* ale sensibilității și intelectului). Intuițiile pure și conceptele *a priori* ale intelectului provin din spontaneitatea facultăților de cunoaștere și asigură caracterul necesar și universal valabil al cunoștințelor noastre. Noi cunoaștem despre lucruri *a priori* numai ceea ce noi înșine punem în ele. Metafizica, ca știință despre Dumnezeu, libertate, nemurire nu este posibilă, pentru că aceste Idei ale rațiunii nu au o folosire constitutivă pentru experiență, ci numai una regulativă. Specificul metafizicii este „preocuparea rațiunii cu sine însuși“³ adică tocmai reflexivitatea.

³ I. K a n t, *Prolegomene*, Ed. Științifică și enciclopedică, Buc., 1987, p. 128. De altfel, K a n t folosește termenul de reflexie cu două înțelesuri speciale în *Critica rațiunii pure* și *Critica facultății de judecare*. În *Critica rațiunii pure* a reflecta înseamnă a compara diferite reprezentări; K a n t distinge între reflexia logică (simpla comparație între concepte) și reflexia transcendentală (care examinează dacă legătura dintre mai multe reprezentări trebuie raportată la intelectul pur sau la intuiția sensibilă). În *Critica facultății de judecare*, facultate pe care Kant o denumește „facultate de a gîndi particularul cuprins în universal“, autorul distinge între facultatea de judecare *determinativă* (e dat universalul și îi subsumăm particularul) și facultatea de judecare *reflexivă* (e dat particularul și se cere să căutăm universalul care îi este supraordonat, fără o regulă dată).

Fichte, care se consideră cel mai fidel interpret al lui Kant, dă o direcție nouă criticismului. Îi reproșează predecesorului său că a fost el însuși dogmatic atunci când a preluat categoriile gata făcute, fără a încerca să le deducă dintr-un principiu speculativ. Astfel, nu a putut argumenta, de ce tocmai acestea sînt categoriile intelectului și nu altele, respectiv nu a arătat, de ce trebuie intelectul să procedeze prin categorii și nu altfel. Mai ales nu vedem cum ia naștere obiectul, pentru că postulatele critice explică doar calitățile și relațiile lucrului. Altfel spus, ne spun multe despre fenomen, dar nimic despre lucrul în sine.

În orice experiență întîlnim subiectul și obiectul. Filosofii se deosebesc între ei prin faptul că explică subiectul prin obiect (dogmaticii) sau obiectul prin subiect (idealiștii). Marea întrebare după Fichte este: de ce credem într-o existență (obiectivă) atunci când în conștiința noastră nu ne întîlnim cu existența, ci numai cu însăși conștiința? Care este cauza acestei existențe pentru noi? Întrucît cauza trebuie să fie în afara efectului, pentru a afla cauza existenței, trebuie să facem abstracție de orice existență. Dar ce rămîne din subiect dacă îi suprimăm existența? Activitatea, răspunde Fichte. Causa existenței este activitatea. Activitatea precede și întemeiază existența. Dar nu orice fel de activitate, ci una spirituală și reflexivă (deci care are ca obiect eul).

Fichte rupe cu tradiția filosofică ce consideră reflexivitatea ca cunoaștere și o definește ca activitate. Activitatea reflexivă este activitatea originară; înaintea ei nu există nici existență pentru eu, nici cunoaștere. Eul și acțiunea reflexivă sînt identice; de la autoînfăptuirea eului trebuie să plecăm și să construim speculativ, fără a chema în ajutor experiența, sistemul nostru filosofic. Idealismul fichteian pleacă de la o unică axiomă pe care o intuiește în mod imediat în conștiință; „în demersul său ignorează experiența și nu se preocupă deloc cu ea”⁴

La Hegel, de asemenea, reflexivitatea este momentul constitutiv al sistemului. Dar în timp ce Fichte înțelege reflexivitatea ca autoînfăptuire a eului, la Hegel reflexivitatea apare sub forma mișcării dialectice a spiritului absolut. Ceva se transformă în contrariul său, pentru a reveni apoi la sine cu un conținut îmbogățit. Specificul mișcării dialectice este tocmai această revenire la sine, această regăsire de sine, care e realizată nu de o conștiință individuală umană, așa cum fără excepție a fost considerată reflexivitatea pînă acum, ci de spiritul absolut. Absolutul însuși se regăsește pe sine, se reîntoarce la sine după îndelungatele peripeții ale înstrăinării sale. Hegel se distanțează de întreaga tradiție filosofică modernă prin scoaterea reflexivității în afara cîmpului conștiinței subiective individuale, și afirmarea ei ca esență a rațiunii absolute, în care conștiința individuală e doar un moment. Alături de reflexivitate ca mișcare dialectică constitutivă de sistem, întîlnim și reflecția în sensul larg folosit pînă acum, ca principiu de abordare filosofică. Teza fundamentală a lui Hegel este: esența oricărei existențe sau întîmplări este rațiunea. Întrucît rațiunea universală este esen-

⁴ J. G. Fichte, *Első bevezetés a tudománytanba*, în: *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1981, p. 49.

țial identică cu rațiunea umană, o putem cunoaște în mod imediat din propria noastră gândire. Dacă descoperim legitatea mișcării imanente a gândirii, vom avea și legitatea rațională a lumii existente în timp și spațiu.

Contemporan cu Fichte și Hegel dar independent de ei, Maine de Biran a construit o filosofie în care reflexivitatea a dobândit un rol esențial. Originalitatea lui a fost curind sesizată de cei care i-au cunoscut lucrările. Victor Cousin, care ne-a lăsat o primă ediție — incompletă și destul de neîngrijită — a operelor lui Maine de Biran afirma despre el că nu „vine decît din sine și din propriile sale meditații”⁵. Filosoful francez nu are în spatele său o erudiție filosofică; iar din autorii germani (Kant, Fichte, Schelling) a cunoscut doar atît cît era cuprinsă în *Histoire comparée des systemes* a lui de Gérando, apărută în 1804.

Maine de Biran s-a desprins din școala ideologică, ai cărei filosofi, pe linia lui Condillac și fideli acestuia, au făcut din filosofie știința care tratează despre percepții și idei. Ei se străduiau să reducă ideile complexe la ideile simple și să arate modul cum iau naștere. Maine de Biran nu poate accepta ideea că eul ar fi o simplă senzație transformată și încă de la primele sale lucrări afirmă natura dublă a omului ca ființă pasivă, supusă necesității, și ființă activă, subiect al libertății. Considerînd metafizica drept „știința pozitivă și reală a fenomenelor interioare și a ideilor ce pot fi deduse de aici”⁶, găsește, că singura metodă proprie filosofiei și care altundeva nu are aplicație este reflecția. Clasifică sfera cunoașterii în trei domenii, fiecare avînd metoda sa proprie de cunoaștere: — domeniul imaginației — ceea ce poate fi reprezentat sau figurat; — domeniul rațiunii — cunoașterea principiilor abstracte; — domeniul reflecției — faptele simțului intim.

Delimitează insistent reflecția de rațiune. Reflecția este o facultate, „un simț superior altora, care se plasează în afara celorlalte pentru a le constata, judeca, controla”⁷. Dacă rațiunea procedează prin comparare și generalizare, reflecția merge spre simplificare, constatînd ideea primitivă în diferiți compuși și derivînd din această idee primitivă un sistem de cunoștințe prime și fundamentale. Această derivare nu trebuie confundată cu derivarea logică. Ea constă în identificarea în idei ca: forța, substanța, cauzalitatea, unitatea, identitatea, libertatea, necesitatea a sentimentului efortului, acest fapt primitiv al simțului intim. Reflecția și reprezentarea obiectivă rămîn mereu distincte. Cînd studiază treptele evoluției subiectului uman sau cele patru sisteme la care participă omul (afectiv, senzitiv, perceptiv și reflexiv) consideră că sistemul reflexiv este treapta cea mai înaltă la care poate ajunge omul, în străduința sa de a face ca elementele active din sine să prevaleze asupra celor pasive. Sistemul reflexiv reprezintă cel mai înalt grad al efortului,

⁵ după Ernest Naville, în *Introducere la Oeuvres inédites de Maine de Biran*, Dezobry, E. Magdeleine et C^o, 1859, p. XLIV.

⁶ Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature*, în: *Oeuvres inédites de Maine de Biran*, Dezobry, E. Magdeleine et C^o, 1859, p. 305, vol. I.

⁷ *Ibidem*, p. 90.

prin care eul, izolându-se pe sine de toate elementele întâmplătoare, se contemplă și se cunoaște pe sine în puritatea sa.

Maine de Biran a fost supranumit „un Kant francez” și „un Fichte francez”. Ambele analogii sînt întemeiate. Așa cum Kant a demonstrat că experiența nu e doar ce ne vine din afară ci și ceea ce punem noi înșine în ea prin spontaneitatea facultăților noastre de cunoaștere, filosoful francez a afirmat împotriva liniei empiriste-senzualiste, că experiența însăși presupune ca element constitutiv eul, a percepția eului, conștiința de sine. Eul nu poate fi derivat din experiență, dimpotrivă, pentru ca un conținut să devină experiență, el trebuie să fie cel puțin însoțit, dacă nu determinat de a percepția eului. Pe de altă parte, așa cum Fichte are în centrul speculației sale noțiunea de activitate, Maine de Biran pleacă și revine mereu la noțiunea de efort.

Dar Maine de Biran este, pe o anumită latură a filosofiei sale, și un Kierkegaard francez. În opoziție cu tradiția filosofică ce din motive speculative a tratat subiectivitatea făcînd abstracție de concretețea sa (ca „substanță cugetătoare” — Descartes ca *tabula rasa* pe care se imprimă idei — Locke, ca o *statuie capabilă să aibă senzații* — Condillac, ca un *subiect uman în genere* — Kant), Maine de Biran subliniază dualitatea naturii umane, imposibilitatea de a concepe subiectivitatea în abstract (fără a fi subiectivitatea cuiva) respectiv ca independentă de un organism (numai ca suflet). Obiectul studiului său, al experienței sale interioare este individul concret, subiectul „în carne și oase”, pentru că subiectul în faptul primitiv al simțului său intern nu se cunoaște doar ca activ (ca forță, ca voință) ci și ca pasiv (ca rezistență, ca organism, ca și continuum rezistent). Această cerință ca filosofia să surprindă individul uman în specificitatea existenței sale o vom regăsi — sub o altă formă — la Kierkegaard.

Kierkegaard face distincția între reflecția obiectivă și reflecția subiectivă. Reflecția obiectivă privește adevărul ca pe un obiect. Consideră că în actul cunoașterii trebuie eliminat subiectul, trebuie făcută abstracție de subiectivitate. Astfel subiectul devine întâmplător, neesențial, un moment indiferent; dar, prin aceasta, adevărul însuși devine indiferent și asta se numește de obicei valabilitate obiectivă. Dimpotrivă, reflecția subiectivă știe că adevărul este interioritatea. Pentru a ajunge la acest adevăr, trebuie să ne scufundăm, existînd, în subiectivitate. Subiectul se întoarce în sine și face astfel ca obiectul să dispară. Adevărul nu mai este un obiect, ci o relație a individului. Kierkegaard definește adevărul ca fiind „faptul că alegem cu pasiunea nelimitatului ceea ce obiectiv este incert.”⁸ Maximumul interiorității este pasiunea, ei îi corespunde adevărul ca paradox. Reflecția subiectivă nu dezvoltă în noi în primul rînd facultăți de cunoaștere, dar nici măcar voința sau activitatea. Experiența interioară fundamentală pe care o găsește în sine omul este angoasa.angoasa este o trăire autentică a fiecăruia dintre

⁸ Sören Kierkegaard, *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiái töredékekhez*, în *Sören Kierkegaard írásaiból*, második kiadás, Gondolat kiadó, Budapest, 1982, p. 391.

noi, provocată de faptul că sîntem o sinteză a corpului și sufletului realizată de spirit, dar o sinteză nedesăvîrșită. Sîntem totodată o sinteză a temporalului și eternului, mai precis cîmpul de luptă în care eternul încearcă să iacă sinteza temporalului. Experiența subiectivă iundamentală e generată și aici, ca și la *Maine de Biran*, de natura duală a omului, de faptul că omul este sinteza corpului și sufletului, peste care la *Kierkegaard*, ca și la *Maine de Biran* în ultima perioadă a vieții sale, se suprapune spiritului. Drumul comun al celor doi filosofi se oprește aici; *Maine de Biran* are încredere în puterea omului de a învinge pasivitatea din sine și de a-și realiza libertatea prin voință. *Kierkegaard*, în fața iraționalității existenței, se refugiază în credință, al cărei obiect este tocmai absurdul.

B) Relația dintre reflexivitate și experiența exterioară

Experiența interioară este doar o parte a experienței noastre. Din punctul de vedere al filosofilor ce se situează pe linia reflexivității, relația dintre reflecție și experiența exterioară poate fi concepută în trei moduri:

1) *Reflecția este alături de experiența externă*, fără să difere ca natură de ea; e cazul lui *Locke*, unde reflecția e un izvor de cunoștințe de același rang cu senzația. Este adevărat că senzația este, după *Locke*, antecedentă reflecției și oarecum determinată: dacă nu ar exista senzații venite din exterior, reflecția nu ar exista, din lipsă de obiect.

2) *Reflecția e o condiție a constituirii experienței exterioare*. Reflecția, ca moment de surprindere a spontaneității subiectivității noastre, este necesară constituirii însăși a experienței exterioare.

La *Kant*, reflecția surprinde formele cunoașterii care condiționează organizarea materiei sensibile în experiență, distinge între sinteza operată de intuiție, respectiv de intelect. Reflecția nu este o simplă privire interioară, ci descifrarea modului de acțiune al facultăților noastre de cunoaștere. Numai în urma acestei reflecții găsim justificată cunoașterea noastră experimentală. Formele a priori ale cunoașterii (sensibilității și intelectului) fac posibilă experiența, sînt constitutive pentru experiență.

La *Maine de Biran*, reflecția ca sesizare a eului, ca și conștiință de sine este datul primordial, care se adaugă impresiilor externe pentru a face din ele experiență pentru noi. Ambii filosofi au sesizat faptul că cunoașterea nu e o contemplare pasivă, ci o *activitate* de cunoaștere.

Experiența exterioară se reduce de fapt la experiența interioară sau reflecție. În sistemul deductiv al lui *Descartes*, experiența exterioară nu este o sursă sigură de cunoștințe. El reia vechile argumente sceptice privind nesiguranța și caracterul înșelător al informațiilor transmise de simțuri și nu se preocupă cu contactul nostru senzorial cu lumea din jur. Unica sursă sigură de cunoștințe este intuirea ideilor înnăscute și din acestea ca axiome, deducerea altor idei la fel de sigure.

Berkeley, crescut la școala lui *Locke*, pune o tulburătoare întrebare: de unde știm că lucrurile sînt mai mult decît senzațiile și ideile

noastre? De unde știm că există ceva în afara senzațiilor și ideilor noastre, cînd noi în mod nemijlocit, avem de-a face doar cu propriile noastre senzații și idei? Locke a criticat generalul și abstractul. Dar nu e cea mai ciudată deformare a abstracției aceea de a considera corpurile independente de un subiect care percepe? Berkeley neagă experiența exterioară, considerînd că singura realitate este experiența interioară. Prin „recursul la Dumnezeu, ca subiect ce percepe” lucrurile și le dă astfel o permanență pe care nu ar face-o dacă ar depinde doar de percepția individului — nu salvează situația. Lumea pe care o credem ca fiind obiectivă e de fapt experiența subiectivă a lui Dumnezeu.

Fichte, la rîndul său, interpretează existența obiectivă ca o auto-limitare a eului; *Eul* se pune pe sine, dar în același timp pune și *Non-Eul*, respectiv *Eul* pune un *Eu* limitat ca opus unui *Non-Eu* limitat. Activitatea *Eului* se lovește de o mare rezistență, care întoarce direcția acestei activități, o reflectă în sine. Această rezistență e pusă chiar de *Eu*. De ce? Această întrebare e insolubilă teoretic. Își găsește răspunsul doar în domeniul practic. Lumea e necesară ca obiect al activității noastre. „Lumea reală e materia datoriei noastre”⁹.

Kierkegaard nu șterge deosebirea dintre reflecția obiectivă și cea subiectivă, dimpotrivă, subliniază deosebirile dintre ele. Dar propunînd o nouă definiție a adevărului ca subiectivitate și afirmînd că orice cunoaștere esențială se referă la existența umană, deci esențială e doar cunoașterea morală și religioasă, el devalorizează experiența exterioară și o împinge la periferia preocupărilor umane.

C) Reflecția este sau nu un principiu transsubiectiv

Descartes găsește în reflecție atît instrumentul necesar primirii rațiunii noastre, cît și modalitatea sigură (și unică) de a ajunge la adevărurile certe. Plecînd de la „eu cuget” reconstruiește nu numai (și nu atît) omul, cît mai ales universul. Îndoiala îl duce la certitudinea unei substanțe cugetătoare. Între ideile sale, reflecția îi pune în evidență una care nu poate fi creația sa proprie (întrucît e un subiect limitat, deficient) dar nu poate proveni nici din experiența cu obiectele: ideea de perfecțiune. Această idee din mintea noastră e un argument suficient pentru ca Descartes să afirme existența substanței necreate și creatoare, a substanței prin excelență, care nu are nevoie decît de sine pentru a exista, a cărei inexistență e o contradicție — Dumnezeu. Odată pus Dumnezeu ca ființă perfectă, el devine garantul adevărului ideilor noastre clare și distincte, deci abia acum, în urma unei serioase auto-examinări putem avea încredere în ceea ce concepem clar și distinct.

Berkeley ne invită să ne observăm pe noi înșine pentru a ne convinge că a vorbit de o existență a lucrurilor alta decît existența lor pentru noi este o abstracție lipsită de sens, iar existența pentru noi a lucrurilor nu este altceva decît faptul că noi le percepem. A fi înseamnă

⁹ Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, 31ème éditions, Alcan, Paris, 1924, tome II, p. 149.

a fi perceput. Nu avem nevoie de ipoteza obiectelor exterioare și independente de noi, și cu atât mai mult nu avem nevoie de ipoteza existenței materiei. Substanța corporală e doar o abstracție, ceea ce pentru Berkeley înseamnă că nu e nimic. Dimpotrivă, substanța spirituală e necesară ca și cauză a ideilor care sînt pasive și nu se pot autoproduce. Substanța spirituală — ca suflet uman sau ca spirit divin — este cauza lumii prin faptul că o percepe. Percepția e un principiu explicativ suficient pentru întreaga existență (care e doar o existență pentru noi).

La Fichte și Hegel, reflecția nu numai că pune în lumină principiul explicativ al existenței, ci ea însăși, activitatea reflexivă, respectiv mișcarea dialectică a rațiunii constituie existența. La Fichte această explicație rămîne în limitele subiectivului; cu bună știință face abstracție de experiență spunînd că experiența trebuie reconstruită speculativ plecîndu-se de la eu. Hegel, dimpotrivă, consideră că această auto-mișcare reflexivă nu este un produs al subiectului, ci este însăși scheletul existenței și prin ea se explică totul, ca moment al devenirii ideii absolute.

În opoziție cu aceste sisteme care au încercat să îmbrățișeze întregul existent, Maine de Biran și Kierkegaard și-au limitat meditațiile la problematica existenței umane. De Biran nu neagă importanța cunoașterii științifice, dar o consideră esențial diferită de cea filosofică. Reflecția se pretează doar la studiul datelor imediate ale simțului intern. (A fost chiar interesat de probleme de filosofie, a fost inițiatorul unei societăți a medicilor din departamentul în care a îndeplinit funcții administrative, dar a fost convins de faptul că în filosofie nu va găsi niciodată faptul primitiv al simțului intern, de la care trebuie să plece metafizica).

Pentru Kierkegaard adevărata realitate este interioritatea, și orice reflecție obiectivă ne îndepărtează de interioritate, deci e indezirabilă. Reflecția subiectivă luminează doar interiorul subiectului, și anume interioritatea sa morală și religioasă, dar atât este suficient.

D) Ce descoperă subiectul în sine prin reflecție

Cu toate deosebirile ce există între ei, Descartes și Locke se aseamnă prin faptul că reflecția în concepția lor se îndreaptă asupra subiectului cunoscător în primul rînd. Kant distinge între facultățile cognitive ale subiectului (rațiunea în sens larg), rațiunea practică sau voința, respectiv puterea de judecată, făcînd o sistematizare clasică a facultăților umane. În același timp, el introduce în subiectul însuși ruptura pe care a pus-o între fenomen și noumen. În *Critica rațiunii pure* reflecția nu atinge eul complet și concret, ci numai eul în calitatea sa de subiect cunoscător, și doar pe latura sa de structurare a experienței prin formele a priori. Astfel se limitează la gîndirea sinelui și nu ajunge la cunoașterea de sine, care se realizează prin simțul intern, care asigură și o intuire a diversului în mine. Dar acest divers pe Kant nu îl interesează, deoarece el caută să descifreze doar fundamentele transcendente ale valabilității cunoașterii umane.

Fichte și Maine de Biran descoperă în eu activitatea. În cazul lui Fichte este o activitate spirituală, care naște din sine rezistența pe care ca activitate practică (morală) trebuie să și-o subordoneze. La Maine de Biran efortul este faptul primitiv în care surprindem și forța noastră, activă, propria noastră voință în acțiune, dar și ceea ce rezistă acestei forțe, organismul nostru în primul rînd, care nu e rezultat al voinței noastre, ci ține de condiția noastră umană în aceeași măsură cu sufletul nostru.

Kierkegaard pătrunde prin reflecția subiectivă în zone neexplorate ale subiectivității noastre și găsește că experiența internă determinantă este angoasa, pe care omul o încearcă, la fel cu sentimentul efortului la Maine de Biran, pentru că este de o natură mixtă. Dacă ar fi înger sau animal, omul nu ar cunoaște angoasa; dar fiind o sinteză între suflet și corp constituită și susținută prin spirit, profunzimea angoasei este și măsura umanului.

Una din principalele probleme cu care s-au confruntat filosofii moderni a fost problema valabilității obiective a existenței. Ei au sesizat că nu putem ajunge la lumea exterioară în mod imediat; că datele imediate ale conștiinței nu sînt conținuturi obiective, ci impresii, reprezentări, amintiri, idei, adică conținuturi subiective. Pentru a ajunge oriunde trebuie să trecem prin noi înșine. Orice cunoaștere profundă trebuie să aibă la bază reflecția. Mulți filosofi moderni s-au înscris pe linia socratică, ce pune ca punct de plecare pentru filosofare cunoașterea de sine. Regăsim în scrierile lor învățătura perenă a lui Aurelius Augustinus: Nu te întoarce înspre afară, reîntoarce-te la tine, în interiorul omului sălășuiește adevărul.

PROBLEMA PERSONALITĂȚII ÎN WILHEM MEISTER

VASILE MUSCA

ABSTRACT. *The Problem of Individuality in Wilhem Meister.* The paper sets forth the dynamic feature of Goethe's outlook on individuality as a result of the influence of the Enlightenment thought. Personality building is considered not only within the broader framework of activism but also in terms of the individual's integration in the natural and social background in which he lives and works.

Evoluția filosofică și literară a lui Goethe, întinsă pe parcursul a mai mult de o jumătate de secol, începe printr-o reacție de factură pre-romantică la adresa raționalismului abstract al Aufklärung-ului și se încununează printr-o reacție de amploare, de factură clasicistă, la adresa iraționalismului sentimentalist de tip romantic. Tânărul Goethe se pronunță contra excesului de rațiune după cum bătrînul Goethe va pleda contra excesului de sentiment. Pe acest motiv efortul permanent al înregii sale vieți se va lega de căutarea și aflarea unui nou organon al cunoașterii, dialectic în esența sa datorită împrejurării că îmbină ambele mijloace ale sufletului: rațiunea cît și sensibilitatea. Și totuși Goethe, în plan literar, ca și Hegel în plan filosofic, pe latura esențială a gîndirii lor întrucît așază cunoașterea în centrul tuturor activităților omenestii, reprezintă o reacție anti-romantică. Puterea spirituală a romanticismului a ridicat orice zăgaz din calea curgerii libere a fanteziei și a sentimentului care, în felul acesta, urmau să fie captate pe canalul rațiunii. Se constituie un nou raționalism, de tip dialectic, excelent reprezentat de Goethe și Hegel, desigur de fiecare într-o formulă proprie, care nu respinge sentimentul, acceptă fantezia încercînd să le ordoneze sub semnul rațiunii.

Rezistența literaturii lui Goethe se datorează, fără îndoială, într-o foarte largă măsură, mesajului ei educativ, izvorît din marea sa înțelepciune de viață, din modul plener în care el a înțeles și a știut să trăiască viața, să se pronunțe asupra ei, valorificîndu-i învățămintele în materia operelor sale. Marele clasic german concepe literatura, în sens pedagogic, ca mijloc de educație individuală și socială, în concepția sa individul și societatea fiind termenii unei unități inseparabile. Goethe nu se mulțumește să lase omenirea așa cum a găsit-o; o vrea mai frumoasă și mai bună, în înțelesul virtuții antice a kalogakathiei, adică, într-un cuvînt, mai înțeleaptă, și întreg scrisul său se subordonează, în bună măsură, realizării acestui scop. În aproape toate operele mari, de maturitate și bătrînețe, punctul de vedere al lui Goethe este acela al unui moralist. Goethe se străduiește să dezvăluie un mod de a trăi viața, care să confere acesteia un conținut superior, în funcție

de și în concordanță cu acele valori peste care își revarsă lumina sa conducătoare un anumit ideal de viață. Principalul izvor al operei îl constituie pentru Goethe, de cele mai multe ori, propria sa experiență de viață, fără ca prin aceasta opera să rămână un document strict intim. Goethe și-a creat opera așezat pe terenul unei experiențe de viață de un orizont incomparabil de întins și pe care o trăiește cu o profunzime răscolitoare, pe care o întâlnim, în epocă, doar la Hegel. Ca filosof, Hegel va adînci materialul trăirii sale pînă la reelaborarea sa sub formă conceptuală. În calmul suveran al conceptului, agitația valurilor vieții se purifică și se atenuază.

Așezat pe terenul unei experiențe de viață de o asemenea amploare, mai întii Goethe și-a înălțat conștient ca într-un act permanent de creație spirituală propria sa personalitate. Afirmarea neîngrădită, în primă linie, a individualității și a personalității proprii îl integrează pe Goethe curentului larg de afirmare a individualității promovat de romantism. Ideea centrală a gândirii lui Goethe prin care opera sa se integrează mișcării filosofice a romantismului este subiectivitatea. Realitatea însăși apare ca fruct al acțiunii subiective, rezultat al acțiunii subiectului „și aceasta înseamnă mai puțin o individualitate mărginită cît o infinitate interioară”¹. Subiectivitatea care creează realitatea infinită după formele și metodele activității sale proprii constituie și ea o subiectivitate infinită și nu una individuală finită. La Goethe prelucrarea experienței sale de viață înaintează, totuși, într-o altă direcție. Deși în fiecare din marile sale opere amestecă și o culoare autobiografică, Goethe se pricepe să scoată, din ceea ce este individual trăit, un sens și o semnificație universală, așezîndu-ne în față, cu fiecare din aceste opere, nu un tablou al său ci al omului în general. Felul în care a știut să îmbine, de fiecare dată, o experiență de viață individuală, cu o valoare și o semnificație universală, indică o permanență clasică a operei dar și a personalității goetheene. Este vorba de un clasicism întii de toate valoric și nu întotdeauna și stilistic, dat, ca și în cazul lui Hegel, de echilibrul perfect al operei. „Goethe a dus literatura germană la rangul de literatură universală, iar Hegel filosofia germană la rangul de filosofie universală. Forța lor creatoare posedă un echilibru perfect căci voința lor este pe măsura puterii lor. Întinderea privirii lor și puterea lor de pătrundere sunt incomparabile. Tot ceea ce vine după ei nu mai poate fi așezat în același plan: este prea încordat sau prea dezlînat și mai mult promițător decît constructiv”². Acest clasicism a fost echivalat de Goethe însuși cu sănătatea sufletească față de care manifestările sufletești maladeve sînt declarate, peiorativ, drept romantice. Temperamentul său de factură preponderent clasică, explică absența oricărei neliniști și tulburări interioare reale în opera lui Goethe. La el nu întâlnim — cum observă Gabriel Marcel — angoasa, neliniștea ca și stare sufletească fundamentată ontologic nici măcar în reprezentarea morții care îi repugnă dar nu-l tulbură.

¹ H. A. Korff, *Geist der Goethezeit*, Leipzig, 1966, BD.I. p. 48.

² K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1969, p. 17.

Goethe va lăuda o anumită pagină din Lessing unde se vorbește despre modul grecilor de a concepe moartea ca un fenomen natural, ca sfârșit, și, în același timp, ca împlinire a vieții. De altfel, el respinge orice contact cu latura oribilă, depresivă a vieții, elaborînd imaginea luminoasă a omului aflat în plinătatea forțelor sale vitale, care n-a ajuns încă să coboare treptele succesive ale decăderii din organic, degradarea fizică, care prin boală, decrepitudine și bătrînețe duc la moarte ca act final. Din unghiul concepției sale estetice asupra lumii, moartea îi provoacă oroare ca ceva urît; singură viața poate fi frumoasă³.

Exemplar, în această privință, este romanul lui *Wilhelm Meister*. Prin intermediul mării sale plăceri și a enormului său talent de a fabula, Goethe își dezvăluie spontaneitatea creatoare a geniului său. Plăcerea naturală de a povesti, se manifestă liber, pe spații mereu mai largi, utilizînd tehnica digresiunilor, cu povestiri intercalate în povestire, în modul cel mai firesc ca dovadă a caracterului liber al actului creator omenesc. Bogată și consistentă, personalitatea lui Goethe își proiectează de fiecare dată una din laturile acestei personalități într-unul din acele personaje care populează lumea romanelor sale. Cum s-a spus, întotdeauna în Goethe se află concomitent materia a mai multor romane, în el trăiesc alături unul de celălalt, nenumărate personaje, fiecare corespunzînd unei ipostaze a personalității sale, strălucitoare pe multele și schimbătoarele ei fațete. În *Wilhelm Meister*, Goethe se abandonează mereu mai mult plăcerii naturale de a povesti, redînd povestirii ceva din prestigiul ei mitic de odinioară: ea naște și întreține viața, povestirea însăși fiind viață dar și instanță morală a vieții. El se pronunță asupra lumii, a oamenilor și a faptelor lor, nu prin brutalitatea tranșantă a unor judecăți morale directe, care despart fir cu fir ceea ce este bine de ceea ce este rău, ci indirect, prin povestire care impune întotdeauna o morală, un tîlc și o concluzie etică. Umbrît și luminat în același timp de experiențele acumulate pe drumul vieții, Goethe își trăiește bătrînețea ca un fatum acceptat cu seninătate resemnată și tristă. Poate o asemenea expresie a conștiinței clare a bătrîneții este dedublarea lui Goethe care în planul de structurare a romanului se regăsește pe sine sub dublul chip de personaj și povestitor, odată ca individ care face, altădată ca unul care se pronunță asupra a ceea ce se face. În refacerea unui întreg itinerar de viață prin intermediul ficțiunii artistice din *Wilhelm Meister*, măiestria artistică literară a lui Goethe se manifestă pregnant în iscusita îmbinare a planurilor de evoluție a acțiunii între trecutul amintirii și prezentul povestirii.

Examinat din punctul de vedere al conținutului său de idei *Wilhelm Meister* apare pe terenul fertil al contactului cu iluminismul a cărui ideologie se impregnează fecund în substanța romanului. „Goethe — remarcă W. Dilthey — a preluat chiar tendința proprie acestui iluminism, determinată de întreaga noastră istorie: cufundarea în sine

³ G. Marcel, *L'Homme problematique*, Aubier, Editions Montaigne, p. 156.

a omului și în idealul esenței sale universale⁴. Sub această influență, problematica omului, idealul umanist al formării și dezvoltării personalității vor fi centrale în *Wilhelm Meister*. După întâlnirea cu iluminismul și mai ales cu avântul progresist al Revoluției franceze ca epilog al iluminismului, Goethe nu mai poate concepe literatura în manieră roccoco, ca un agreabil divertisment, o podoabă exterioară menită doar să înfrumusețeze viața; ea devine pentru el mesagera vieții însăși, în toată bogăția sa contradictorie, vehiculând idei înnoitoare. Modul de gândire concret la care va recurge Goethe ca organon al cunoașterii artistice se înalță pînă în cerul platonician al ideilor generale dar numai pornind de la realitatea concretă; aceasta îl va ajuta să observe, ceea ce a scăpat multor contemporani ai săi, chiar și spirite eminente, excepție făcînd doar Hegel: contradicțiile care se nasc din situația tragică a neîmplinirii idealului umanist în realitățile concrete ale societății din vremea sa. Gîndirea artistică a lui Goethe, dialectică în esența sa — și *Wilhelm Meister* oferă o dovadă în acest sens — nu plutește deasupra realității purtată de capriciile unei fantezii necontrolate ci se fixează permanent asupra realității, adîncindu-se în ea. Desigur, este vorba de o dialectică mărginită, care se mișcă exclusiv în plan teoretic și care în ciuda activismului propriu viziunii goetheene a lumii nu lasă loc problemei acțiunii transformatoare libere, revoluționare a realității. Acestei gândiri dialectice îi răspunde în plan artistic propriu-zis o largă viziune a dinamismului vieții omenești, remarcată adesea de comentatori. „Goethe înfățișează în Anii de ucenicie o inextricabilă țesătură de existențe omenești. Descrie indivizi care, vinovați sau nu, pier în chip tragic; conturează figuri omenești a căror viață se mistuie în neant; desenează oameni cărora specializarea prin diviziunea capitalistă a muncii le osifică, pînă la caricatură, o parte a personalității și le mutilează radical restul de umanitate; arată cum viața altora se irosește în fleacuri, fărîmițîndu-se fără sens, fără acel factor de coeziune care e activitatea izvorînd din centrul personalității, activitate care pune întotdeauna în mișcare, simultan, toate facultățile. Împletind destinele omenești după criteriul activității creatoare, pe care o socotește unica normă a unei vieți realizate, și tratînd ca eveniment secundar, indiferent, orice succes de altă natură, atingerea oricărei alte ținte conștient urmărite (să ne gîndim la personajele Werner și Serlo, altfel foarte deosebite), Goethe își exprimă, consecvent, concepția de viață prin acțiune dinamică“⁵. Întîlnim la Goethe un vast tablou dialectic al vieții în care binele și răul se întîlnesc și se înfruntă.

În concepția goetheeană a lumii, așa cum apare aceasta și în *Wilhelm Meister*, simburile vieții îl constituie relația omului cu universul. Privit în comparație cu Kant, dacă la acesta omul și natura alcătuiesc o opoziție, la Goethe ele formează o unitate, iar aceasta se explică la

⁴ W. Dilthey, *Goethe și fantezia politică* în vol. *Trăire și poezie*, București, Universul, 1977, p. 187.

⁵ G. Lukács, *Anii de ucenicie ai lui Wilhelm Meister* în vol. *Specificul literaturii și al esteticului*, București, Ed. pentru literatura universală, 1969, p. 27.

amindoi în virtutea aceleiași teme, prin împrejurarea că atât natura cât și omul sunt străbătute de același unic principiu de viață. „Trăsătura hotăritoare a concepției sale despre lume și care, totodată, îl desparte în mod absolut de Kant este — scrie G. Simmel despre Goethe — aceea că el caută unitatea principiului subiectiv și obiectiv a naturii și a spiritului în cadrul fenomenului însuși. Natura însăși, așa cum apare, vizibilă în fața ochilor noștri, este pentru el rezultatul și dovada nemijlocită a unor forțe spirituale, a unor idei dătătoare de forme. Întreaga sa relație interioară față de lume se bazează, exprimată teoretic, pe spiritualitatea naturii și pe naturalitatea spiritului”⁶. Din sînul universonului, omul își extrage puterile sale de viață și în interacțiunea om-univers se dezvoltă personalitatea sa. Cuvîntul ultim al lui Goethe nu este individualitatea, care poate fi anarhică, nestăpînită și exaltată în sens romantic, ci personalitatea care fiind operă a educației de sine, de construcție estetică și morală, dar și intelectuală, o permanentă depășire a datului prezent, include și trăsăturile de armonie și măsură ale rațiunii. Deși Goethe este atașat idealului clasic de om, *Wilhelm Meister* nu ne prezintă omul constituit, fixat în tiparul definitiv al personalității, ci procesul însuși al constituirii acestei personalități. Dinamismul viziunii poate fi pus în paralelă cu dialectica evoluției conștiinței de la prima atitudine sensibilă pînă la cunoașterea de sine prezentată de Hegel în „Fenomenologia spiritului”. În tradiția epocii luminilor, în *Wilhelm Meister* se pune un accent deosebit ca importanță pe factorul educație în procesul formării și desăvîrșirii personalității, a îndrumării premeditate, voluntare a evoluției individului. Spinozismul lui Goethe, subliniat de toți comentatorii săi, se manifestă cu deosebită pregnanță în concepția sa privind individualitatea. Fiecare formă individuală ca întruchipare a existenței, constituie un moment incomplet și efemer al procesualității substanței infinite universale, o determinare particulară alături de alte determinări particulare. Totalitatea formelor individuale constituie ordinea obiectivă externă a Naturii, interiorizarea acestei ordini exterioare a Naturii declanșează activismul înăscut al individului⁸.

Goethe privește viața din unghiul dinamismului activist propriu atât romantismului cât și mentalității sociale a noii clase burgheze care vede în transformare și dezvoltare, în progres, factorul istoric care înlăturînd feudalitatea, îi va asigura accesul la putere, iar în activitate, modalitatea de a păstra și prelungi această situație favorabilă.

La Goethe, întocmai ca la Herder sub influența căruia cel dintîi a stat un timp, ideea dominantă a viziunii despre lume o constituie continuitatea formelor de existență pornind dintr-un tip original. Căutarea tipului originar care prin diversificare produce întreg conținutul realității materiale și spirituale a fost principala preocupare în plan

⁶ G. Simmel, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig, Kurt Wolf Verlag, IV Aufl., p. 21.

⁷ *Ibidem*, p. 34 și urm.

⁸ Heller Ágnes, *Goethe panteizmusáról* în vol. *Érték és történelem*, Budapest, Magvető, 1969, pp. 303—320.

științific al lui Goethe. Pentru el natura înseamnă o forță angajată într-o veșnică devenire producând forme mereu noi în limitele tipului care i s-au fixat. Nu este aici vorba de teoria imperecherii germenilor după care forma manifestată preexistă în miniatură. Natura înseamnă creație în cadrul unui univers în care se trece de la o formă de existență la altă formă de existență, într-o continuitate neîntreruptă de fisuri, într-o tranziție continuă, fără goluri. Goethe va opune, astfel, teoriei germinăției epigeneza. Aceasta implică o metamorfoză propriu-zisă în care se asistă la transformarea graduală a unei forme de existență în alta, așa cum a lăsat să întrevadă aceasta fiziologul Camper în desenele sale schematice privind transformarea creierului de pește în creier de om, sau cum Goethe însuși a dovedit în „Metamorfoza plantelor“ (1790) că toate organele plantei nu sunt decât modificări ale frunzei⁹. Pentru a sesiza asemenea geneze și treceri ale diferitelor forme de existență nu este suficientă o inteligență ce lucrează cu concepte statice, fixe, și nici o experiență care plutește doar la suprafața lucrurilor. Este nevoie de altceva decât rațiunea analitică, anume de o intuiție imediată de factură oarecum artistică, asemănătoare cu sentimentul, a muncii continue pe care o desfășoară natura. Ființa omenească ilustrează într-un mod elocvent ideea activismului și dinamismului universal. Forma cea mai specific umană a dinamismului și a activismului, a devenirii este educația. În această privință *Wilhelm Meister* constituie un exemplu tipic de roman educativ, formativ, ceea ce germanii numesc „Bildungsroman“, în care omul este considerat în procesul educației, al formării și dezvoltării personalității sale. Viața înseamnă continuă prefacere ce împinge mereu înainte individualitatea, pe care o aduce fiecare în lume ca zestrea sa cea mai naturală, pînă cînd aceasta se fixează în forma personalității matur împlinite. Concepția lui Goethe privind procesul formării personalității omenești, al educației, trebuie înțeleasă în legătură cu filosofia sa a naturii ca substrat și mediu ambiant al existenței omenești. Omul constituie rezultatul cel mai înalt al procesului natural al evoluției monadelor ce alcătuiesc realitatea, dar el nu încheie, nu oprește această evoluție ci o continuă, dîndu-i un curs nou, prin desăvîrșirea personalității sale sub semnul valorilor ideale, prin educație și creație spirituală. Omul nu trebuie să se restrîngă numai la condițiile ce-l acoperă și îl apasă, ale existenței sale materiale, fizice, căci aceasta ar însemna implicit și o limitare a adevărului ființei sale.

Acolo unde omul, pe de o parte, oprește evoluția fizică a naturii, pe de altă parte, se deschid larg porțile împărăției infinite a spiritului, cum zice Hegel, în care tot el, omul, își găsește un teren propice autodepășirii continue, permanente, într-un proces dialectic de acceptare a idealului prin realizare și de respingere a sa, prin permanentă depășire. Drumul către măreția personalității realizate îl duce pe om în afară de sine, situîndu-l la intersecția dintre infinitul extensiv al

⁹ R. Berthelot, *Lamarck et Goethe*, Revue de métaphysique et de morale, 1929, p. 299.

lumii naturii și cel intensiv al lumii spiritului, fără ca prin aceasta el să devină un fel de sacrificiu adus infinității. Formarea personalității se realizează în primă linie în cadrele existente ale universului material fizic, într-un proces în care omul adresându-se lumii își înseninează sufletul, devenind conștient, prin opoziție, de personalitatea sa proprie. Numai că această opoziție, personalitate-univers, nu exclude unitatea profundă dintre ele, omul și universul fiind ca două ramuri care cresc pe un același trunchi. Natura nu este ca în criticismul kantian, o problemă a cunoașterii, ci o certitudine sensibilă care înfășoară omul în activitatea sa superioară fără ca efectele acestei activități să-l disperseze în neant ci, dimpotrivă, amplificându-l infinit pe scara spiritului. Personalitatea omenească formată, constituie doar încununarea tendințelor activiste a căror scenă este lumea, o desăvârșire a impersonalității naturii, o ieșire din regimul acesteia. Acest naturalism care așează omul în continuitatea naturii, a lumii, prezintă și o anume analogie istorică cu antichitatea clasică, din care Goethe împrumută motivul filosofic platonician al înrudirii sufletului cu lumea. Astfel, în timp ce procesul infinit al vieții leagă în modul cel mai strâns omul și lumea, personalitatea sufletească și natura materială, lumea va oferii fundalul peste care proiectat omul își exprimă propria sa individualitate, conturul ei inconfundabil¹⁰.

Idealul pedagogic al lui Goethe este nu numai educația în și prin societate, dar și pentru colectivitatea socială. Problema educării omului real pentru lumea reală îl va preocupa pe Goethe în cea mai largă măsură. Societatea se constituie avînd ca temelie și conținut relația permanent nouă prin mobilitatea sa spontană dintre eu și tu (celălalt sau ceilalți). În acest sens, întrucît omul nu poate trăi individual ci social, nu e singur ci cu și alături de alții. Un model de viață în comunitate oferă, pentru Goethe, mai întii, „familia burgheză” cu principiile și valorile sale bine echilibrate, și formula optimă, pe care se pare că el o propune, este retragerea și împlinirea în atmosfera armonioasă a familiei. În numeroase pagini ale romanului se evidențiază rolul și importanța formativă a familiei și a prieteniei, „mica societate”, ce o reproduce pozitiv pe cea „mare”, oferind individului avantajul ocrotitor al sincerității și al înțelegerii, al iubirii și al bună-tății, a căror lipsă în societatea „mare” se repercutează, în atîtea rînduri, negativ, avînd consecințe dezastruoase, uneori, în privința conșturării destinului său în viață. Goethe se va lăsa preocupat de problema descifrării tainelor simpatiei, ale magnetismului uman, ca în „Afinități electivă”, de pildă, a atracției reciproce dintre indivizi, care îi așează pe aceștia în brațele prieteniei sau, mai departe, poate fixa această atracție în legătură stabilă a căsătoriei. Se insistă, mai ales, asupra rolului femeii în „mica societate”, în familie sau în prietenii, unde

¹⁰ W. Windelband, *Aus Goethes Philosophie (Rede ans Anlass des Straßburger Denkmals für den jungen Goethe) (1899)* în vol. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924, Bd. II., pp. 172—180.

prin afectivitatea ce o provoacă și degajă, acestea creează cadrul favorabil apropierei omenești. Impulsul prieteniei leagă statornic și reciproc activ pe Eu de Tu, încît a fi activ înseamnă a lucra cu destinația de a face fericit pe celălalt, sau ceilalți, și aceasta stă, în ultimă instanță, la rădăcina cea mai adîncă a întregului eșafodaj social. În concordanță cu atmosfera încrezătoare a luminilor, viziunea lui Goethe despre societate este optimistă, ușor idilică chiar, elementele comune care îi unesc pe oameni — eternul omenesc din ei — în unitatea superioară a vieții sociale fiind mai puternice decît ceea ce reușește să-i despartă sau, uneori, să-i învrăjbească. Goethe va proclama în teoria sa pedagogică din *Wilhelm Meister*, ca un fel de ultim cuvînt al său în această problemă, activismul ca atitudine fundamentală de viață, și va recomanda activitatea, chiar și atunci cînd impulsurile și mobilurile ei nu sînt perfect clarificate individului, prin care, în acest caz, se manifestă marele curent al firii, respingînd plictiseala inactivității ca răul cel mai crunt care îl poate lovi pe om. Artistic și filosofic *Wilhelm Meister* constituie soluția luminoasă a lui Goethe, încrezătoare în om, la situația de criză a idealului umanist, în perioada de după Revoluția franceză, cînd noua societate de tip burghez lupta să se instaleze victorioasă și pe scena istorică a Germaniei începutului de secol al XIX-lea.

NOROCUL. PRIMUL CONCEPT FILOSOFIC DEFINIT ÎN
LIMBA ROMÂNĂ. MIRON COSTIN (1633—1691)

LIA MARIA POP
(Oradea)

ABSTRACT. — *The Luck. The First Philosophical Concept Defined in the Romanian Language. Miron Costin (1633—1691).* In his brief philosophical poem, entitled „*Viața lumii*“ Miron Costin has explicitly defined, from the philosophical point of view, the concept of Luck. The author studies in the present paper this definition and reaches the following conclusions: 1) The origins of the philosophical questions raised by Miron Costin lay in the political and historical problems confronting his contemporary Moldavia. 2) The philosophical sources of his enterprise are: the mythologic Greek and Roman tradition, greek philosophy, Aristotle especially, the Bible and the Roman ethics, all synthetised in the spirituality of humanism. 3) His solutions are based on his definition of the luck — which is the accord of the hazard with the human intentions — and are pointing to rationally founded action. The duty of the élite is action. Miron Costin's philosophical will is the invitation to dwell, to act, to continue.

I. Originile filosofării asupra norocului. Miron Costin poate fi considerat ca un reprezentant al exprimării filosofice originale pentru că a îndrăznit să-și contureze o problemă filosofică așa: *norocul*. Îndrăzneala lui, credem noi, se explică prin prezența la presiunea istoriei. Așa cum rezultă din operă, interogațiile gânditorului vin din neliniștea și teama lui pentru soarta oamenilor și a țării, pe de o parte, și din necesitatea de a se împotrivi unei fatalități neputincioase, de cealaltă.

Neliniștea lui este neliniștea pentru ce va deveni Moldova și boierul moldovean, dacă războaiele dintre turci și poloni vor sfârși prin a ceda Moldova turcilor. El numește „vremurile“ „cumplite“¹. Iar, după cum arată scrisorile² neliniștea lui, nu-i deloc o tulburare metafizică, ci o reacție lucidă la o primejdie reală și iminentă: „dacă (ceea ce să nu dea Dumnezeu) s-ar ajunge la unele tratative de pace cu turcii să ceară țara Moldovei, atunci milostiviia sa regele... să stăruie cu tărie pentru această țară“, scria el în menționata scrisoare.

O altă sursă de interogații este *teama* că în împrejurările în care nu se face ceea ce este de făcut, Moldova este sortită pieirii: „... în

¹ Miron Costin. *Predoslovenie adică vorovă către cetitoriu la Lctopisețul Țării Moldovei de la Aron Vodă încoace...* în *OPERE*, E.S.P.L.A., București, 1958, p. 42. Toate referințele ulterioare se vor face la ediția menționată, ediție critică realizată de P. P. Panaitescu.

² *Jalba și cererile domnilor boieri moldoveni către prealuminatul și nebiruitul, maiestatea sa regele Poloniei și a întregii republici 1624 iulie 25, op. cit., p. 331.*

aceste vremi, care după cum vedem sînt ultimele ale noastre și fie ca poporul moldovean va citi mai întîi cronica mea, sau mai întîi va pieri, de vreme ce mă aflu într-o astfel de tulburare...³. În continuarea acestor rînduri el se adresează comisului coroanei poloneze cu încrederea că protecția polonă ar fi scutul care ar salva țara! „... fie ca norocul aceluia care domnește asupra milostivirii voastre... să ne apere și pe noi de pieire cu voia Celui-de-sus”⁴. *Teama* lui se mai referă la dezbinarea forțelor interne și la nestatornicia neamului, ancorată, ca sub puterea unui blestem, în însăși natura sa. El notează cu amărăciune în *Letopisețul...*: „... moldovenii, din hire, la domnie noaua, lacomi”⁵ sau „... hirea neamului lacomă la innoituri”⁶. Cel mai profund motiv de *teamă* este, însă pentru el, nevrednicia, lipsa de virtute a domnilor. „O! Muldova, de ar hi domnii tăi, cari stăpînescu în tine, toți înțelepți încă n-ai peri așa lesne. Că domniile neștiutoare rîndului tău și lacome sînt pricini pierirei tale”⁷.

Dar, în ciuda conștiinței pericolelor și a neliniștilor față de „norocul” neamului de a-și găsi unitatea, Miron Costin se îngrijește să inspire încredere în viitorul țării și are el însuși încredere. Consemnarea istoriei, principala sa preocupare, se face tocmai în temeiul că există sau, mai bine zis, poate exista un viitor. Dialogul fundamental al lui Miron Costin este cu acest viitor. *Grija de a ști și a spune cîtă încredere* putem avea în viitorul țării este un alt îndemn la meditație pentru gînditorul român. El consemnează istoria din aceste considerente: „... cu cele trecute vremi să pricepem cele viitoare”⁸. În urma analizelor sale el realizează condiția cumplită a neamului adeseori în cumpănă, amenințată de primejdii, dar tocmai fiindcă analizează, descoperă „răsipelor a mari case și domnii” și „cu ce sfaturi... la grele vremi s-au sprijinit și s-au agiutorit, ca să urmeze cele bune și de cele rele să se ferească”⁹. Deci, pentru el, este în puterea neamului să-și asigure viitorul, viitor în fața căruia el poate da seamă de toate cîte le-a scris: „Dumnezeu să-ți dăruiască iubite ceetitorule, după aceste cumplite vremi anilor noștri, cînduva și mai slobode veacuri”¹⁰. Spiritul textelor lui permite aserțiunea, că putem avea atîta încredere în viitor, cîtă virtute putem proba în vremile de cumpănă.

Poate cel mai important îndemn spre reflecție și clarificare a rolului *norocului* în existența umană, pentru Miron Costin, este *Impotrivirea la mentalitatea comură fatalistă* sintetizabilă în formula „N-avem noroc!” pernicioasă și fiindcă își iartă propria neputință cu vorbe și fiindcă anihilează orice elan constructiv, fie el curent sau eroid.

³ Miron Costin, *Cronica polonă în op. cit.*, p. 203.

⁴ *Ibidem*

⁵ Miron Costin, *Letopisețul...*, în *op. cit.*, p. 60.

⁶ *Ibidem*, p. 157

⁷ *Ibidem*, p. 66

⁸ Miron Costin, *De neamul moldovenilor*, în *op. cit.*, p. 241.

⁹ Miron Costin, *Istoria de Crăiia Ungurească (prelucrare)*, în *op. cit.*, p. 277.

¹⁰ Miron Costin, *De neamul moldovenilor*, în *op. cit.*, p. 244

Pentru a contracara fatalismul care justifică lenea și delăsarea, puturoșenia și neputința, Miron Costin caută răspuns la întrebarea: *ce este norocul?*

II. Izvoarele filosofice ale meditației lui Miron Costin. Identificarea izvoarelor directe, nemijlocite ale filosofiei lui despre *noroc* este o întreprindere de erudiție pe care nu ne-o putem propune. Socotim însă, că, în parte, în opera gânditorului român sînt identificabile marile tradiții antice de înțelegere a *norocului*. Și anume: tradiția mitologică, tradiția biblică, tradiția filosofiei eline și tradiția filosofiei romane.

Tradiția mitologică elină și romană. În tradiția elină *Tyche* este însuși *norocul*, dar el devine în mitologia romană *Fortuna* — soarta. Pe *Tyche* a menționat-o pentru prima dată *Hesiod* ca fiică a lui *Tetis* și a lui *Ocheanos*. Pîndar a socotit-o fiica lui *Jupiter* și a uneia din *Parce*. Ea personifică destinul orb și capricios, care prezidează toate succesele în viață. Ea distribuie orb binele și răul. Este reprezentată ca o femeie care ține în mîna o cîrmă, sau un glob celest sau un corn al abundenței. În primul caz, este emblema destinului, în ultimul a bogăției. La romani, *Fortuna* era o zeiță foarte venerată. Ea era reprezentată cu un picior pe o roată și înaripată simbolizînd instabilitatea.

Elementele mitologiei simbolice: faptul de a fi oarbă, cornul abundenței, roata și aripile vor deveni caracteristicile „clasice“ ale *Fortunei*, pentru întreaga istorie a culturii.

Tradiția biblică nu se referă propriu-zis la *Destin*, *Fortuna* sau *noroc*. Tradiția biblică doar subliniază predeterminarea divină a omului, esența divină care zădărnicește orice încercare și reușită umană. Le risipește sensul tocmai prin altitudinea sensurilor divine de spiritualizare, reînviere și nemurire.

Tradiția filosofiei eline reunește opinii diferite despre *Tyche* (*Fortuna*). *Anaximene* aplică această noțiune acelor elemente ale vieții pe care omul nu le poate calcula. *Democrit* considera că omul superior își conduce viața după dreptate, spre deosebire de vulg, care-și construiește în felul său o imagine a lui *Tyche*, potrivit-o la dorințele sale depravate. Filosofia *pythagorică* asertează că-n plămada *norocului* și *daimónion* este una din părți. Căci „dinspre *daimónion* suflă un fel de inspirație care mîna pe unii oameni spre o situație bună¹¹. Dar și înzestrarea din fire apare tot ca o fată a *norocului*¹². În filosofia clasică *Platon* și *Aristotel* vor defini *norocul* și vor stabili distincțiile care să facă definiția operațională în explicația devenirii umane. La *Platon* afirmația că aproape toate lucrurile umane sînt guvernate de întîmplare este recorectată. *Logosul*, ocazia și oportunitatea sînt pilonii a tot ce guvernează omul. *Aristotel* face distincțiile între *noroc* și *hazard*. Temeiul ontologic al *norocului* este întîmplarea.

¹¹ *Semtențele pythagorice ale lui Aristoxenes, Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. 2, partea a doua, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 48.

¹² *Ibidem*.

El își ilustrează concepția cu omul care mergînd la piață întîlnește acolo, din întîmplare, un datornic care-i plătește datoria¹³. Aristotel zice: „întîmplarea privită ca o cauză este numele ce-l dau cauzării, care se produce în mod accidental printr-o acțiune intenționată care urmărește alt scop, dar duce la evenimentul pe care îl numim norocos¹⁴. Mai departe el concluzionează că noroc pot avea numai oamenii care acționează cu intenție și nu pot avea nici copiii, nici animale, nici alte lucruri. Tot Aristotel subliniază, de data aceasta pe temeuri filosofice, că *norocul* nu poate fi calculat, deci nici prezis.

Tradiția filosofică romană. Cicero în *De Officiis* consideră că Fortuna este divinitatea care răspunde de elementul incalculabil al vieții umane și nu Fatalitatea. Ea este forța care aduce la binele și la răul vieții umane, dar efectele sale omul le poate contracara prin efort voluntar. Seneca, în linia tradiției stoice abordează *norocul* din perspectiva strict etică. Fericirea, scrie el, este posibilă numai pentru cel care cultivă virtutea mulțumindu-se cu ea, „... numai pentru un om pe care norocul nu-l înfierbîntă, iar ghinionul nu-l doboară¹⁵”.

Aceste poziții istorice sînt congruente cu analiza logică a conceptului după regulile clasice ale genului proxim și a notei specifice. În acest sens, determinismul apare ca gen proxim, iar întîmplarea cauzată în mod accidental, întîmplarea neintenționată este nota specifică a *norocului*.

Pentru cunoscătorii operei lui Miron Costin este limpede, că toate notele relevate de tradiția antică se regăsesc la el, cu excepția notei pythagoreice. Pe baza conținutului, îndrăznim să spunem că autorul este cel mai îndatorat tradiției aristotelice și ciceroniene. Nu lipsesc nici urmele stoicismului cu îndemnurile de a nu se lăsa în seama *norocului*. Cea mai pregnantă este totuși amprenta aristotelismului. De altfel, gînditorul nostru îl citează în mod direct pe Aristotel filosoful, în Predoslovenia la Istoria de Crăiia Ungurească¹⁶.

¹³ Aristotel, *Fizica*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1966, p. 36

¹⁴ *Ibidem*, p. 36.

¹⁵ Seneca, *Despre adevărata fericire*, în *Scrieri filosofice alese*, Ed. Minerva, București, 1981, p. 132.

¹⁶ Miron Costin, *Predoslovenie către iubitul cetitoriu la Istoria de Crăiia Ungurească*, în *op. cit.*, p. 277.

¹⁷ Norocul este un concept care sub diferite forme preocupă și gîndirea medievală și renescentistă. Raporturile „*fatum*“ „*liber arbitru*“ și „*predestinare*“ apar deja din antichitate și se dezvoltă la Augustin, la Ioan Damaschin; Capătă largă extensie la Toma din Aquino. În Renaștere, tema se dezvoltă într-un foarte mare interes pentru Fortuna. (I. Battista Alberti se referă la această problemă în *Della Fumiglia*, în *De Fatum et Fortuna* și *Intercoenales*; Machiavelli are și el un poem *Fortuna*, Giordano Bruno pune problema în context etic în *Spaccio della bestia triomfante*, etc.). Secolul lui Miron Costin este un adevărat secol al dezbaterilor pe chiar tema *norocului*. Se pare că interesul se constituie din rațiuni metafizice propriu-zise, la empiriștii englezi, de exemplu, și din rațiuni foarte pămîntești: interesul elitelor pentru jocurile de noroc. Lucrările celebre apar, însă, în secolul următor: *Doctrina șanselor* (1718); P. Bayle, *An essay toward solving a problem in the doctrine of chance* (1764) și Laplace, *Eseul filosofic*, privind probabilitățile. Este deci și o temă de actualitate în epocă.

III. Formule în care se prezintă filosofarea asupra norocului. Studiul, analiza, comentariul, și aforismul — modalitățile mari ale exprimării filosofice — sînt utilizate, pentru a expune o concepție, credem complexă, despre *noroc*.

Studiul este reprezentat de poemul filosofic *Viața lumii*¹⁸ și de traducerea din Quintus Curtius *De Rebus Alexandri regis Macedonum*, la care se adugă de către marele logofăt, și desigur nu din rațiuni de completitudine diplomatică, *Răspunsul lui Alexandru*¹⁹.

Poemul *Viața lumii*, analizat din perspectivă filosofică, relevă două părți. Prima de inventariere a tipurilor de înțelegere a sorții în istoria culturii, iar a doua de conturare a definiției și notelor, determinărilor *norocului*. Poemul stă sub un motto din Ecleziaist: „deșertăciunea deșertăciunilor și toate sînt deșarte“, și primele patru versuri rămîn în tonul acesta, ca următoarele să introducă motivul sorții, roata, deci perspectiva mitologică și, îndrăznim să credem, că și modelul lui Heraclit din Efes, cel preluat de tradiția medievală drept Heraclit care plînge, în opoziție cu Democrit care ride. „Așa cursul lumii nu se contenește“ „Ce nu petrece lumea și-n ce nu-i cădere?“²⁰, afirmă Miron Costin, ca după aceea să revină în contextul filosofic al *Bibliei* citînd *Psalmii* lui David pe aceeași temă, și evocînd prin tonuri sumbre privind condiția umană, cînd o antropologie de inspirație apocaliptică, cînd viziunea heraclitiană. În partea a doua apare *norocul*, care într-o viziune exaltată ar putea trece drept contrapondere pentru pesimismul primei părți. Dar, filosof, Miron Costin vrea o analiză lucidă. Vrea să știe ce este *norocul*. „Norocului zicem noi ce-s lucruri pre voie/Sau primejdii cîndu ne vin cîte o nevoie“. Trăsătura sa esențială este instabilitatea: „Norocul la un loc nu stă, într-un ceas schimbă pasul./Anii nu pot aduce ce aduce ceasul“²¹. El este însoțit, am zice, supus, determinat de vreme, de aceea este mereu curgere, devenire. Indiferent cît de mari, oamenii nu se pot lăsa în seama lui, pentru că: „Pre toți i-au stins cu vremea ca pe niște spume“²². A doua trăsătură a *norocului* este că își bate joc de împotrivirea umană fie ea a marilor împărați, a înțelepților, a filosofilor, a teologilor. Vremea își urmează cursul ei, aducînd pricum omului moarte. Mai mult soarta este ne-dreaptă „foarte“!

¹⁸ *Viața lumii* este scris înainte de 1673, probabil între 1672—1673. Este păstrat în manuscrisele 353 ale Academiei; în ms. 2715 și ms. 401. El a fost publicat, pentru prima dată, de către Hașdeu în revista „Satyrul“ nr. 10/1866, dar cu intervenții în text. De aceea prima autentică publicare este cea a lui C. Erbiceanu din „Revista Teologică“ IV/1886 Cf. cu P. P. Panaitescu *op. cit.*, p. 432—435.

¹⁹ *Graiul solului tătăresc...* datează din aceeași perioadă 1673—1677. Este păstrat în aceleași manuscrise. Este o traducere din Quintus Curtius, *De Rebus Alexandri Regia Macedonum* cu o mică adăugire, semnificativă pentru tema noastră. A fost prima dată publicat de către V. A. Ureche în Miron Costin, *Opere complete*.

²⁰ Miron Costin, *Viața lumii*, în *op. cit.*, p. 320.

²¹ *Ibidem*, p. 32.

²² *Ibidem*.

Din aceste înțelesuri care relevă precaritatea omului în univers Miron Costin nu trage concluziile de tip biblic, curente în vremea sa, după cum rezultă dintr-o scriere contemporană poemului. Este vorba de traducerea lui Staicu grămăticul de la Tîrgoviște, dar mai ales de versurile care preced această traducere. Lucrarea tradusă este *Dioptra lui Vitalie din Dubna*, iar traducerea datează din 1657. Consecvența tabloului lumii care conturează omului o condiție precară, această scriere trage, în acord cu soteriologia biblică, concluzia: „Să urim dară toate cîte sînt sub soare/Că sînt a vîntului mîngiere înșelătoare/Și să dobîndim viața deplin plinătoare”²³. Este vorba despre viața de apoi, pe care Miron Costin nu o evocă niciodată. Este evident că, în planul atitudinii față de viață, el nu este un pesimist, cum s-a înțeles relativ frecvent în istoriografie, ci un realist, care are curajul să vadă realitatea așa cum este, dar și curajul de a nu se refugia în disperare. De asta, testamentul filosofic al acestui începător al filosoiei românești se pare concentrat în următoarele versuri: „Orice faci, fă și caută firșitul cum vine/Cine nu-l socotește nu petrece bine”. „Firșitul cine caută vine la mărire/Fapta nesocotită aduce pieire”²⁴. „Asupra acestei idei el revine în Epilog: „Una faptă, ce-ți rămîne bună, te lățește,/În ceriu, cu fericire, în veci, te mărește”²⁵.

Comentariul în proza *Înțelesul Pildelor ce Sînt în Versuri* reia tezele expuse în versuri: condiția omului în lume este precară, pentru că logosul, legitatea lumii este trecerea, curgerea. Ca parte a lumii omul este supus aceleiași legi a scurtimii vieții și a supunerii la moarte. Această lege îi este soarta. „Din toate stihurile să înțeleg deșărtările și nestatoarele lucrurile lumii și viața omenească scurtă”²⁶. Omul nu trebuie să țină seama de soartă, ci trebuie să *făptuiască*. La fel el nu trebuie să țină seama de *noroc* fiindcă *norocul* nu este altceva decît întâmplare. În spiritul clasicismului, el susține cu temei virtutea care înfăptuiește, am zice idealul eroic, raportîndu-ne la întreaga operă, de această dată.

Idealul eroic al omului care nu-și abandonează rostul înfăptuitor pentru că adversitățile existenței, primejdiile i-ar amenința viața sau chiar înfăptuirea, apare limpede în *Graiul solului tătăresc*. Lucrarea lui Quintus Curtius este o pleodoarie dreaptă și coerentă împotriva „poftelor” de fapte ale lui Alexandru Macedon. Argumentele aduse sînt argumente de ordinul: „Atîtea pohtești, cît a cuprinde nu poți”²⁷. „Și pre leu l-au mîncatu păsările cele mici într-o vreme este o poveste. Și rugina hieru strică. Nu e nimica în lume așa de puternic să ni fie supus primejdiilor”²⁸. Argumente care repetă în diferite formele consacrate ideea că oricît ar fi de puternic, Alexandru ca orice

²³ Staicu Grămăticu, *Dioptre*, în * * *, *Crestomație de literatură română veche*. Ed. Dacia, 1989, p. 69.

²⁴ Miron Costin, *Viața lumii*, în *op. cit.*, p. 433.

²⁵ *Ibidem*, p. 23.

²⁶ *Ibidem*, p. 323.

²⁷ *Graiul solului tătăresc*, în *op. cit.*, p. 315.

²⁸ *Ibidem*.

om, nu are putere absolută. Al doilea șir de argumente relevă că nici pe *noroc* nu se poate bizui pentru că *norocul* este schimbător „... lucrul este și anevoie se poate ține timp îndelungat”²⁹. La aceste argumente și la cele ce le continuă, pe linia reținerii de la faptele sale de arme Alexandru răspunde, cu un răspuns care aparține direct lui Miron Costin și care subliniază îndemnul său permanent la „sotocoteală”, la rațiune, dar în vederea faptelor, nu împotriva lor: „Sfatul vostru și norocul meu, la cumpănă voiu pune și ce-mi zici voiu sotocoti... Iară nici norocul meu voiu lipăda, ci voiu să vă aratu că nici o primejdie a lumii la mine nici un prețu nu are și ca acela sîntu, carile nu îndelungată, ci vestită pohtescu viața”³⁰.

Și aici, ca și-n celălalt studiu, Miron Costin se pronunță clar pentru afirmarea omului prin fapte mari, dar bine socotite. Susține, deci un ideal de om *activ*. Este un gânditor realist și un curajos om de acțiune. El crede în virtuțile pe care le-a exalat Renașterea și le-a preluat, ca temeuri ale nobleții, clasicismul cu care este contemporan. Pe această linie el susține idealul de măreție, eroism, glorie. singurele pe care Soarta cu cele două fețe ale sale: vremea și moartea, nu i le poate distruge.

Analiza și comentariul pe marginea faptelor istorice sînt, poate, partea cea mai însemnată a filosofiei lui Miron Costin asupra *norocului*. Din multitudinea acestor analize ne oprim la cea făcută domniei lui Gheorghe Rákóczi al doilea, tocmai pentru că ea ne apare semnificativă în completarea elogiului personalității de excepție din *Grainul solului Tătăresc* care pare să spună în subtext: Omul de excepție poate orice, el își domină Soarta, iar faptele sale nu trebuiesc judecate după normele eticii comune. El poate orice, lui îi este permis orice.

Gheorghe Rákóczi al doilea este descris de Miron Costin „om cu înaltă fire iar fără de temere fire”³¹. În ciuda acestei firi, în ciuda „prilejului vremii” el se prăbușește prăbușind cu el și prezentul și viitorul țării sale. Iată faptele prezentate de Miron Costin: «Moștenindu-și tatăl, el ajunge voievod al Ardealului, are două biruințe împotriva oștilor muntene și respectiv, moldovene. Infatuat, în urma acestor victorii, pierzîndu-se în petreceri, el se crede în stare a realiza ambiția tatălui său: ocuparea tronului Poloniei rămas fără moștenitor. În urma acestei încercări, toată nobilimea Ardealului ajunge în robie tătărească, aliații lui ajung maziliți, Racoții* însuși este nevoit să-și cumpere viața: își pierde domnia. De nevoie, acceptă să se aleagă un alt voievod al Ardealului, dar foarte curînd va ridica oastea împotriva lui. Faptul atrage intervenția turcilor „mari și neaudzite prădzi și robii făcînd”³².

²⁹ *Ibidem*, p. 316.

³⁰ *Ibidem*, p. 317.

³¹ Miron Costin, *Istoria de Crăiia Ungurească*, în *op. cit.*, p. 311.

* Gheorghe Rákóczi al II-lea — principele Ardealului între anii: 1648—1657, 1658 și 1659—1660. (notă red.)

³² *Ibidem*, p. 312.

Speriați, boierii Borcea Ianaș** și Ianco Lutse*** dezic în fața turcilor de Racoții*. Borcea** este pus cneaz de turci. Dar Racoții* se ridică și împotriva lui asediind Sibiul unde se închisese acesta. Turcii vin din nou și-n bătălia de la Cluj (Florești) îl înving pe Racoții*, răbindu-l mortal. Pătimirile însă nu se încheie! Chimeni Ianaș****, hatmanul lui Racoții, continuă politica lui Racoții* de împotrivire la domnia lui Borcea**. Il atrage pe acesta într-o capcană și-l „făcu mici bucăți“. Pentru a distruge tabăra lui cere ajutor nemților, papistași. Montecuculi*****, în baza cererilor lui, vine cu armata pentru a alunga pe turci de la Oradea, contînd pe adeziunea țării. Dar — scrie Miron Costin — „Ce cum alte orașe au răspuns că nu ar primi pe nemți, așa și Oradiia încă cu aceste cuvinte, că mai bine ar audzi în bisericile sale turcește Allah, decît papistășește aliluia“³³. Chimeni**** va pieri în fața lui Șesburg urmărit de oști ardelenene» Acestea sînt faptele.

Credem că în interpretarea lor, gînditorul român ține cont de următoarele șiruri cauzale: legitatea existențială adică Soarta cu determinările ei supraumane; întîmplarea care face să se potrivească cursul vremii cu intențiile omului, adică *norocul*; legitatea intrinsecă a istoriei adică echilibrul de forțe și, în sfîrșit ceea ce am numi etica imanentă a vieții. Toate acestea sînt cauze exterioare omului ca agent al acțiunii istorice. Ele îi determină succesul sau eșecul după cum acțiunea lui le înfruntă sau merge cu ele. Pentru acordul lui cu mersul lor, el, omul trebuie să aibă înțelepciunea de a le cunoaște, de a ști cum pot fi folosite și în ce împrejurări, de aceea el trebuie să se socotească mereu.

Totodată, succesul sau eșecul depind și de calitățile omului ca atare. Dacă el este „Om deplin, cap întreg, hire adîncă“ cum a fost Gheorghe Ștefan despre care Miron Costin scrie cu mîndrie „cît poți zice că nasc și la Moldova oameni“³⁴ șansa lui de reușită este mai mare. Oricum, în concepția lui, devenirea istoriei este deosebit de complexă: „În mică cumpănă stau lucrurile omenești și răsipele a mare case și domnii“³⁵.

Față de aceste repere, Rákóczi se dezvăluie în primul rînd ca lipsit de rațiune. Deși avea „înalță hire, și fără temere hire“ „el se dovedește fără socoteală“. După aceste puține izbînde, s-au apucat de mese și de petrecanii, mai virtos decît cele înțelepte și cuvioase socotele“³⁶. Apoi el socotește greșit ca *noroc* al său lipsa de moștenitor în Polonia și își orodonează toate faptele după această ambiție, după setea de faimă,

* * Barczay, Acațiu — principele Ardealului în 1657, 1660—1661 (notă red.).

* * * Lutsh, Ioan, nobil ardelen (notă red.).

* * * * Kemény, János — general, apoi principe al Ardealului în 1661—62 (notă red.).

* * * * Montecuccoli, Raymond (1609—1681), general imperial austriac (notă red.).

³³ *Ibidem*, p. 314.

³⁴ Miron Costin, *Letopisețul...*, în *op. cit.*, p. 180.

³⁵ *Ibidem*, p. 165.

³⁶ Miron Costin, *Istoria de Crăiia Ungurească*, în *op. cit.*, p. 311.

aducînd mult rău nu numai Ardealului ci și în Moldova și Muntenia. El este acela care „cu răutățile lui, ce au umplut toată Europa.”³⁷ În ciuda acestor fapte Miron Costin îl privește cu simpatie. Îi iartă răutățile precizînd complexitatea cauzelor care acționează în istorie. „Neștiutor este gîndul omului de lucrurile cele viitoare pe urmă și ales lucrurile domniilor între mari focuri stau, cari deaca se aprind de vreo parte, cu multă apă nu se stinge”³⁸. Ba mai mult admiră atitudinea mîndră a acestuia, care-și alege moartea în locul umilinței. „Spun de Racoții de atuncea să-și fi ales Moartea la războiu, dzicînd: Mai bine să moriu cu cinste la războiu decît să sufer în scaunul meu pe un chelariu al tătine-meu”³⁹.

Pe scurt, la Miron Costin devenirea istorică se explică printr-o serie de determinări exterioare omului dar și prin acțiunea umană bazată pe înțelepciunea și „tocmeala” omului superior, a celui care nu se împotrivesc pur și simplu „sorocului” lui Dumnezeu ci-și folosește calitățile și *norocul* și „prilejul vremii”.

Aforismele pe tema *norocului* și *nenorocului* sînt numeroase în opera lui Miron Costin. Ele concordă într-un sens major: Omul nu trebuie să se bizuie pe *noroc*! Exemple: *norocul* „lunicos este și cu anevoie se poate ține timp îndelungat”⁴⁰; „Norocul n-are picioare numai mîini și aripi. Cîndu-ți pare că-ți dă mîinile atuncea și zboară”⁴¹; „... Pentru un lucru sau două pre voie ce i se prilejuiescu, bietul om purcede desfrînatu și începe lucrurile peste puterea sa și apoi acele găsește perirea”⁴²; „Orbu *norocul* la suiș și leneș a stare la un loc, grabnic și de sîrg pornitoriu la coboriș”⁴³.

În concluzie, în diferite forme, marele logofăt al Moldovei își instruieste contemporanii despre complexitatea determinismului istoriei, se împotrivesc mentalității comune care așteaptă fericirea și „bivșugul” de la *noroc* sau abandonează lupta punînd totul pe seama *norocului* sau, respectiv a fatalității Soartei care ne-a predestinat „fără *noroc*”.

IV. Problematika filosofică a *norocului* la Miron Costin.

1. Definiția *norocului*. Definiția filosofică a unui termen presupune formularea definiției, inventarierea notelor caracteristice, a determinărilor și precizarea dependenței contextuale. Formularea definiției logice, stabilirea entității care se definește (lat. *definiendum*), a definitorului (lat. *definiens*) și a relației de definire. Inventarul presupune enumerarea trăsăturilor care se relevă ca principale prin rapoarte la *definiens*. Precizarea dependenței contextuale înseamnă stabilirea apropiierilor, in-

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 312.

⁴⁰ Miron Costin, *Graiul solului tătăresc*, în *op. cit.*, p. 316.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Miron Costin, *Letopisețul ...*, în *op. cit.*, p. 48.

⁴³ *Ibidem*, p. 173.

tersectărilor și distincțiilor de termeni cu definiens apropiat, adică stabilirea relațiilor contextuale ale termenului, conceptului definit.

Din felul cum rezolvă Miron Costin aceste probleme nu este exclus ca el să fi avut un model formal pentru demersul său. Nu este total exclus ca să fi avut informații despre precizările aristotelice cu privire la definiție. (Am mai spus că Miron Costin îl citează pe Aristotel direct în *Predoslovenia...* de la *Istoria de Crăiia Ungurească*). Deci credem că modelul de lucru este de factură aristotelică. Versurile din *Viața lumii*: „Norocului, zicem noi, ce-s lucruri pre voie/Sau primejdii, cînd ne vin cîte o nevoie.“ Din perspectiva logicii, aceasta este o definiție nominală, definește termeni și anume este o definiție de explicitare. Expresia care definește este „lucruri pre voie“, respectiv, „primejdii“ pentru „cele care nu sînt pre voie“. Este precizarea contextuală, care va fi explicitată prin exemplele la care apelează. Toate exemplele nu fac decît să sublinieze că *norocul* în sine nu este determinare entică autonomă, ci doar o formă a întîmplării. Întîmplarea care se întîlnește cu voia noastră, fie în sensul așteptărilor „lucruri pre voie“, fie împotriva dorințelor noastre. Fiind întîmplare, el nu poate fi influențat și nici predeterminat. Dar nici nu influențează esențial și de durată devenirea umană individuală sau general — istorică. „Nimeni lucruri pre voie de tot să nu crează/Nimeni grele nădejde de tot să nu piardă“ se spune în poem.

În mod explicit, definiția este reluată și-n comentariul la versuri. Atît din punctul de vedere al formei, cît și al conținutului această revenire reamintește modelul aristotelic. Iată forma definiției nominale explicative: „Cît despre *norocul*, mulți întrebă: ieste ceva *norocul* și ce ar fi acela *norocul*? *norocul* nu este alta numai lucrurile ce ni se prilejuiesc și ni se întîmplă, ori bune ori rele, zicem acelor întîmplări *norocul*“. Este aici de subliniat precizarea zicem, care apărea și în versuri, desemnînd intenția definiției nominale. Sublinierea, că despre o astfel de definiție este vorba apare de mai multe ori. „De ni se prilejuiesc lucruri bune și pre voie zicem *noroc* bun, de ni-s împotrivă și cu scădere zicem *noroc* rău. Deci cum întîmplările acestea au nume în toate limbile, așa și-n limba noastră cu un cuvîntu să închide și să zice: *norocul*“⁴⁴.

Cît privește conținutul, sînt de remarcat următoarele: temeiul entic al *norocului* este întîmplarea, care, împreună cu Soarta face parte din „orînduiala lui Dumnezeu“. În termenii actuali înțelegerea lui *Cosvin* ar suna astfel: Determinismul în complexitatea sa, presupune necesitatea implacabilă și întîmplarea, care este baza libertății de acțiune și reușită a omului, este baza împlinirii țelurilor sale. Al doilea lucru de reținut este că întîmplarea, deci determinarea existențială, nu are înțelesuri umane. Ea nici nu se împotrivesc omului și nici nu se potrivește printr-o intenție a sa, pentru că nu are intenție. Omul are în-

⁴⁴ Miron Costin, *Viața lumii, Înțelesul pildelor ce sînt în versuri*, în *op. cit.*, p. 324.

tenții și pentru el, din perspectiva lui, întâmplările se dovedesc potrivite sau nu, bune sau nu.

Acestea sînt formulările explicite ale definiției la Miron Costin.

Notele caracteristice ale conceptului sînt:

1. *Norocul* este instabil. 2. *Norocul* este orb. 3. *Norocul* își bate joc de om. Toate aceste trăsături sînt de cel puțin două ori menționate în versuri.

În ceea ce privește cea de-a treia exigență a definirii filosofice, precizarea dependenței contextuale, respectiv apropierea, intersecția, distincția și opoziția termenului, facem aici doar precizarea că termenul este raportat la autorul nostru la termeni ca „orînduiala“, „țenchiu“, „sorocul lui Dumnezeu“⁴⁵; toți desemnînd un tip de Logos al lui Dumnezeu, căruia omul trebuie să i se supună;

— roata lumii, Soarta, ea însăși stabilită de Dumnezeu, ca mers implacabil al lucrurilor;

— întâmplarea, „prilejul vremii“ pe care omul îl poate folosi, dar pe a cărei stabilitate nu se poate baza;

— fapta umană, întemeiată pe voia lui Dumnezeu, care nu se împotrivesc ordinii divine, și este permisă de Dumnezeu, ba chiar menită omului, determinată de potrivirea cu exigențele realului și cu puterile, virtuțile umane de toate felurile — raționale, morale și aspiraționale.

2. Orînduiala lui Dumnezeu și *norocul*. Pentru Miron Costin, „orînduiala lui Dumnezeu“ fixează liniile esențiale ale devenirii, în necesitatea și legitatea lor: „... ce este să nu treacă și orînduiala lui Dumnezeu nu poate să se amestecă“⁴⁶. Ea se manifestă prin curgerea vremurilor și prin procesul, uneori inaccesibil judecării umane, inaccesibile explicației. Din curgerea vremurilor însă, apare și o față a norocului: „prilejul vremii!“ El este fie simpla potrivire cu intențiile umane, fie acțiunea umană în sensul determinărilor, dar niciodată modificare, întoarcere. Ideea este des subliniată: „Ce vremile și voia lui Dumnezeu nu sînt în voia domnilor“⁴⁷. Deci *norocul* este posibil numai pe linia orînduialii lui Dumnezeu. Și totuși! Apăsător de greutatea afirmației, de contrazicerea ei cu multe formulări aforistice ale textelor, dar legată de spiritul asocierilor și faptelor sale, el scrie în *Istoria de Crăția Ungurească*: „Iară poate fi ca giudețul lui Dumnezeu spre ce trage, anevioie se mută cu sfatul omenesc“⁴⁸. Dar se mută!

Deci determinarea divină nu exclude nici acțiunea umană, nici răspunderea și nici succesul! Mai mult, ea lasă loc NOROCULUI ca întâmplare dar și NOROCUL pe care omul și-l face! De aceea în plan etic, omul este dator să-și facă nu să-și aștepte *norocul*!

3. *Soarta* și *norocul*. Menționăm, mai întii, că termenul *soartă* nu apare în nici una din scrierile originale ale lui Miron Costin re-

⁴⁵ Miron Costin, *Letopisețul...*, în *op. cit.*, p. 195.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 195.

⁴⁸ *Ibidem*.

dactate în limba română. Apare numai în traducerea *Cronicii polone*. Termenul apare alături de termenul *noroc* arătând că nu este vorba de o simplă problemă de traducere. Textul vorbește de „îndeplinirea soartei noastre“⁴⁹, lăsându-ne să presupunem că soarta este aici înțeleasă de *destin*.

Apar în text mai multe metafore clasice care desemnează soarta. Dintre acestea, cea mai frecventă este: „roata lumii“. Contextul impune interpretarea soartei ca o legitate a devenirii existenței indiferentă la intențiile și așteptările umane. Ba parcă lipsită uneori de orice finalitate! „Roata lumii nu așa cum gîndește omul, ci-n cursul său se întoarce“⁵⁰. Ea poate duce la mari răsipe — cum este comentat sfîrșitul domniei lui Vasile Lupu („caută la ce aduce roata lumii mare case...“)⁵¹.

Ea poate fi atît bună pentru om și atunci îi zicem soartă norocoasă, cît și rea pentru om, cînd îi zicem soartă rea. Prin urmare, soarta nu exclude existența *norocului*, respectiv a *nenorocului*. Ea constituie doar fundalul pentru potrivirea schimbărilor cu așteptările și intențiile omului! Ea nu garantează *norocul*! Dar nici nu-l exclude!

4. *Întîmplarea, „prilejul vremii“ și norocul.* *Norocul* este întîmplarea care se potrivește cu „voia“ omului. Întîmplarea aceasta se manifestă cu „prilej al vremii“, pe care omul îl recunoaște sau nu! Îl folosește sau nu! De ce nu-l recunoaște? De ce nu-l folosește? Din lipsă de sfătuitoari buni, nu-l recunoaște! Din lipsă de devotament pentru țară (domnii lacomi și răi de care vorbește Costin și din lipsă de curaj! Din nevolnicie! Faptul însuși de a recunoaște *norocul*, *prilejul vremii* ca moment al acțiunii, devine cel mai însemnat *noroc*! În acest sens, oprirea lui Miron Costin asupra fragmentului din Quintus Curtius: „Norocul tău în mîna strîns să-l ții!“ care se adresează lui Alexandru Macedon. Dacă, „*prilejul vremii*“ nu va fi folosit, și omul se va abandona întîmplării iraționale și oarbe intențiile sale neîntemeiate vor rămîne fără teamei, deci trecătoare!

5. *Fapta umană și norocul.* Miron Costin este un om de acțiune de aceea el pledează întotdeauna cu fermitate și căldură pentru acțiune, pentru fapte! Credem, așa cum am mai arătat, că însăși analiza sa pe tema *norocului* este datorată nevoii de a susține acțiunea. El se referă la orice faptă omenească în general, dar și la o anume faptă particulară. Și aceasta ni se pare fapta exemplară! Aceasta este așezarea. „Așezarea“ este termenul cel mai folosit în scrierile sale. În *Letopiseț*... practic nu există capitol în care să nu fie folosit de cel puțin cinci ori.

Dar el cere mereu acțiune întemeiată pe tocmeala, pe rațiunea care analizează și evaluează situații, determinări, condiții. Acțiunea care ține cont mai ales de virtuțile oamenilor, de puterile lor în ordine fizică și, mai ales morală. Este memorabilă caracterizarea aceea orgolioasă din *Letopiseț*... care nu numai că elogiază un om, ci fixează

⁴⁹ Miron Costin, *Cronica polonă*, în *op. cit.*, p. 203.

⁵⁰ Miron Costin, *Letopisețul*..., în *op. cit.*, p. 115.

⁵¹ *Ibidem*, p. 167.

un tip de erou, de gen exemplar în acțiunea istorică: „... cap întreg, hire adîncă, cît poți zice că nasc și la Moldova oameni!“ (Gheorghe Ștefan). Înțelepciunea și curajul unor oameni schimbă fața istoriei! După cum nepriceperea și neștiința cu nesocotința și desfrînarea duc negreșit la risipe și pierderi! Exemplele lui Miron Costin în acest sens sînt nenumărate!

În istorie intervin pe lîngă supradeterminările care sînt orînduiala lui Dumnezeu și soarta, pe lîngă determinările pe care le generează personalitatea conducătorului și determinări umane propriu zise, legiferările umane (îndreptările și recompensele) și etica imanentă a vieții care sancționează abuzurile de orice fel. Nu în ultimul rînd vin forțele materiale: avuția și banii! Așadar, istoria, ca înșiruire de fapte umane se supune unui determinism complex și imposibil de supus rînduiei umane în totalitate. Intemeierile umane sînt întemeieri dificile și totodată fragile! Cu atît mai de preț sînt în istorie realizările! De aceea Miron Costin nu obosește să laude oamenii pentru faptul de a fi „aședzat“! În ciuda sentimentelor personale Vasile Lupu este lăudat pentru faptul că „... multe lucruri au aședzat, care au statu multe vremi stătătoare“⁵². Mai mult Miron Costin dă locul cuvenit în ordinea importanței „obîrșirii“, finalizării celor începute. Credem cu Eugen Negrici că, în sensul lui Costin, „... faptele dau măsura omului și a eternității sale“⁵³.

Deși el remarca cu tristețe că forțele materiale sînt atotputernice în istorie („că ce nu lucrează în lume avuția; banii răscolesc împărățiile și mare cetății le surupă; sau cum zice un cuvînt leșescu „sula de aur zidu pătrunde“⁵⁴. Miron Costin crede în puterea omului de excepție de a modela istoria.

În ordinea faptei umane, *norocul* trebuie folosit cînd se ivește. Dar nu trebuie așteptat cînd nu se ivește, și nici nu trebuie să ne lăsăm în voia lui.

În ce privește faptele socotite ca prevestind nenorocirile Moldovei și Poloniei (cometa, eclipsa și venirea lăcustelor), deși sînt relatate, Costin nu le dă valoare de premoniție! Nu le relatează cronologic și se detașează de interpretarea lor curentă în epocă cu formula „așa le socotesc bătrîni și astrologii din Țara Leșească“⁵⁵.

V. „Diata“ lui Miron Costin. Miron Costin ne transmite o filosofie care valorează fapta! Și anume, fapta de „aședzare“ a țării în

⁵² *Ibidem*, p. 119.

⁵³ Tudor Nedelca, *Geneza ideilor social-politice și filosofice, în literatura română veche*, 1987, p. 134.

⁵⁴ Miron Costin, *Letopisețul...*, în *op. cit.*, p. 56.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 165.

„bivșug“, pe măsura puterii oamenilor fără grijă de nenoroc și fără teamă de moarte:

„Una faptă, ce-ți rămîne bună, te lățește,

În ceriu, cu fericire, în veci, te mărește!“⁵⁶.

Și un îndemn (de subtext) de continuitate, de obîrșire (finalizare), pentru a nu o lua mereu ca-ntr-un blestem de la început sau a ne prăpădi sub groaza fatalității, a *nenorocului*!

⁵⁶ Miron Costin, *Viața lumii*, p. 323.

HEGEL ÎN VIZIUNEA LUI C. RĂDULESCU-MOTRU

GHEORGHE TOMA

ABSTRACT. — Hegel seen by C. Rădulescu-Motru. The author analyses the „energetist“ personalism of C. Rădulescu-Motru, a conception by which the Romanian philosopher estranges himself from Kant, getting near the concretism and the historicism specific to Hegel's philosophy, without ceasing to be a critic of this thinker. This study focuses mainly on the importance of the unconscious in history, the surpassing of the subjective consciousness and the problem of the relation between the subjective and objective factor.

Motru's ontology points out the concept of totality, as this concept means in the psychology of his time, but which reminds Hegel, as well.

Cu ani în urmă am încercat să schițăm în paginile revistei *Echinor* o imagine critică asupra conceptului de filozofie în viziunea lui Rădulescu-Motru. Însemnările de față vin să întregescă într-o anumită măsură conținutul celor spuse atunci. Ideea unei influențe și a unor poziții hegeliene în opera acestui gânditor român, una dintre figurile cele mai remarcabile ale creației interbelice, nu este o idee nouă. Ea a fost ridicată cândva și de alți interpreți ai personalismului energetic. Reluăm prin urmare, în intenția unei întregiri a acestei imagini critice, o direcție și o problemă mai veche. „C. Rădulescu-Motru“, — spunea în acest sens în 1932 I. Brucăr, — „înlătură, cum am văzut, metoda hegeliană. Filozofia sa este cu toate acestea influențată de hegelianism. Întîiu, nu numai fiindcă d-sa vede dinamic corelatul obiect-subiect, ca pe „un raport de finalitate, identic cu procesul de finalizare a noastră“. Ceea ce ar corespunde concepției despre evoluție societății omenesti din filozofia istoriei a lui Hegel. Dar, în al doilea rînd, și din cauza identității pe care C. R.-Motru o stabilește între real și ideal. Orice este real este ideal și în filozofia lui Hegel.

Prin aceasta, atît C. Rădulescu-Motru cît și Hegel se fixează pe linia acelor filozofii care, începînd de la Parmenide, au văzut o adecuație între obiect și idee: *Adequatio rei et intellectus*. Așa însă C. R.-Motru se îndepărtează de Kant și în această privință se apropie de Hegel¹.

Să încercăm în continuare o rediscutare a acelor poziții ale personalismului energetic prin care Motru, îndepărtîndu-se de criticismul kantian se apropie de dinamismul și concretismul istorist hegelian și neohegelian. Am putea aminti în primul rînd faptul că opera lui Motru porneste de la critica, pe un front larg, a formalismului substanței și a spiritului antitetic al ideologiei moderne, stare de lucruri în care Hegel

¹ I. Brucăr, C. R.-Motru, *Metafizician*, „Revista de filosofie“, vol. XVII, 1932, p. 201—202.

vedea semnele unei crize ce trebuia depășită. Nevoia de filosofie în concepția acestuia era determinată, ca și la gânditorul nostru, de sesizarea antinomiilor și de necesitatea depășirii lor, în primul rînd a antinomiei materie-spirit. Pentru Hegel filozofia, încetînd de a mai fi simplă filozofare, devenea o *știință universală* a cărei sarcină era „restaurarea totalității lumii divizate“, „construcția absolutului“, prin ridicarea identității și a diferenței la rang de totalitate rațională dinamică, dialectică, concretă. Hegel face astfel să reapară în cîmpul filosofiei, printr-o adîncă deconstrucție a conștiinței criticiste și dogmatice, conceptele de *totalitate* și *finalitate* în sensul ontologic, într-o imagine ontologică nouă. Or, aceste categorii sînt readuse pe prim plan și în filosofia personalismului energetic, tot printr-o confruntare directă cu formalismul și agnosticismul kantian. Este vorba de o finalitate imanentă a dinamismului lumii, concepută ca totalitate de corelații ierarhic dispuse, dinamism ce se încunună cu apariția omului. Individualitatea umană este considerată de Motru ca un fel de răsadniță pentru sămînța idealului, făcînd ca puterea vocației să nu rezide în individualitatea izolată a insului uman ci în înlăunțuirea acesteia la finalitatea unui întreg socio-istoric. Trebuie spus, pe de altă parte, că Rădulescu-Motru nu mai este un filosof al existenței sau al esenței și nici nu teoretician al „condiției umane“, ci este un filosof al *realului*, cum spune chiar el, adică nu este un idealist speculativ ci un realist, după cum un realist se considera și Hegel stabilind acea faimoasă identitate între rațional și real. Și dacă în criticismul hegelian din tinerețe, apoi în filosofia istoriei, ne apare un moment *pozitivist* și *antropologic*, ca urmare a unei revolte care vizează mai ales stări de lucruri din țara filosofului german, atunci am putea spune că la Motru momentul acesta este și mai puternic prezent, gîndirea acestuia fiind puternic orientată antisubstanțialist și realist. Opera lui Motru cuprinde și ea o critică adîncită a formalismului, a ideologiei iluministe, a politicismului burghez, a „culturii intelectului“ cum spunea la timpul său Hegel. Principiul maioreșcan al criticii formelor fără fond este extins de autorul *Personalismului energetic* și la creația de valori filosofice, în ideea că filosofia trebuie să rămînă ancorată în știința vremii.

În al doilea rînd, deci ca un alt plan de gîndire unde pozițiile celor doi gânditori se aseamănă, apropiindu-se ca tendință generală, și făcînd loc unor considerații relevante asupra conceptului de filosofie la Motru, este acela al mult frămîntatei probleme a raportului *subiect-obiect*. Am putea spune, în acord cu I. Brucăr, că în spiritul ei adînc concepția lui Motru se afirmă aici în aceeași direcție cu hegelianismul, și cu alte filosofii ale secolului nostru, prin instaurarea necriticistă și anticriticistă, realistă, a unității *subiect-obiect*. Noua paradigmă logico-epistemologică va crea noi posibilități de întemeiere a raportului parte-întreg, teoretic-practic, spirit-materie, etc., semnificația sa integrală dezvăluindu-se în fondarea unei totalități organice de finalitate, într-o nouă tentativă de reconstrucție ontologică evoluționistă. Pe de altă parte, această răsturnare a raportului gnoseologic printr-o adîncită critică a apriorismului și nomina-

lismului, prin mutarea centrului de greutate de la subiectiv la obiectiv, reintegrând subiectivitatea și persoana umană în fluxul energiei cosmice, al istoriei umanității și experienței sintetizate a științei, l-a condus pe Motru la o altă concluzie relevantă, de data aceasta pe planul filosofiei istoriei, concluzie prin care el am putea spune că se apropie iarăși de hegelianism: „Timpul nostru, spune Motru, merge așa de departe cu preferința lui pentru metodele externe obiective încît a ajuns aproape un obicei astăzi ca explicarea personalităților istorice să se facă dintr-o perspectivă necunoscută. Astfel vedem pe istoricii școlii socialiste explicînd activitatea cugetătorilor și bărbaților de stat din trecut, prin motive de ordin economic, fără să se preocupe dacă aceste erau cunoscute acestor bărbați“. „Nu este istoric care, pentru explicarea personalităților să nu ia astăzi o perspectivă mai largă decît perspectiva conștiinței, în care s-a mișcat persoana pe care vrea să o explice. Aproape nici un istoric contemporan nu mai socotește motivarea crezută de oameni trecutului drept o adevărată motivare a faptelor istorice. Toți, fără excepție, văd în umbra conștiinței făptuitorilor din trecut motive cu mult mai puternice decît sint acelea ce se perindă la lumina conștiinței făptuitorilor și despre care vorbesc documentele vremii“².

O altă direcție a gândirii lui Motru din care am putea deduce iarăși posibilitatea unei influențe hegeliene, sau acolo unde pozițiile celor doi gânditori, care aparțin unor epoci istorice și culturi diferite, se apropie, vizează rolul pe care îl joacă spiritul poporului, spiritul național, în determinarea conștiinței filosofice creatoare. Atît la Motru, care nu este desigur un gânditor romantic, precum și la Hegel, etnosul se instituie ca o dimensiune a logosului filozofic, ca spiritualitate propulsoare, creatoare a unui popor de viziuni globale asupra lumii. Trebuie spus însă că modul său de a concepe etnicul, cu alte cuvinte etnicismul său personalist, nu are nimic comun cu naționalismul sau rasismul, acest gânditor fiind un adversar declarat al naționalismului și discriminării rasiale. Pe Motru îl interesează de fapt factorii umani organici realmente creatori de cultură, adîncimea și limpezimea creației valorice ce poate rezulta prin acțiunea etnosului asupra etosului. În concepția sa poporul trăiește prin etnic și se înalță prin etic, de aceea se impune nu numai valorificarea „instinctelor etnice“ ci și a însușirilor etice al poporului. „Popoarele rezistente“, -- spune el în acest sens, „sînt popoarele care și-au fondat cultura pe creațiunile lor originale, în metafizică, în artă și religiune. Ce vine din adîncul sufletului propriu rezistă, ce vine din imitarea altora pierе ușor, precum a și venit“³. Pe de altă parte, și în spiritul celor spuse mai înainte, metafizica, arta și religia, cu toate deosebirile pe care le putem stabili între ele, urmăresc în concepția lui Motru aceeași țintă, anume de a dezvălui absolutul ca unitate supremă actualizată în persoana umană. Toate aceste discipline

² C. Rădulescu-Motru, *Vocația. Factor de cultură*, Casa școlilor. 1931, p. 48—49.

³ Idem, *Elemente de metafizică*, ed. I, 1912, p. 23.

ale spiritului uman, „prin extinderea și adîncirea actualității“, „vor să descopere eternul omenesc de sub învelișul prea încărcat al experienței zilnice“, iar superioritatea în ierarhia lor va deveni, ca și la Hegel, filosofiei și nu religiei sau artei.

Cu toate aceste instructive asemănări se poate spune că Motru a fost de la începutul publicisticii sale și a rămas în esență un antihegelian declarat. În acest antihegelianism al său apar unele limite ale integralismului și scinetismului personalist, dar apar și unele poziții mai înaintate, mai avansate decît ale hegelianismului în general. În primul rînd, acolo unde hegelienii și neohegelienii pun eul, ideea, sau spiritul universal, gînditorul român situează conceptul de energie și raportul controlat științific între om și natură, viziunea sa filosofico-antropologică fiind expresia unui realism evoluționist, social-istoric cu tendințe materialiste. Astfel, explicînd fenomenele psihice în spiritul unei teorii genetice constatăm că el continuă și o linie a gîndirii românești din a doua jumătate a secolului trecut, privind raportul dintre conștient și inconștient în istorie, dintre experiența obiectivă și cea subiectivă.

În al doilea rînd, recunoscînd lui Hegel meritul de a fi edificat o filosofie a spiritului, care deschide astfel orizonturi noi de afirmare filosofiei speculative idealiste, dar pornind de la aceeași necesitate de a depăși modul de gîndire antitetic, el îl va critica pe marele dialectician clasic pentru faptul că a identificat logicul cu realul: „Geniul lui Hegel a contopit procesele reale pe care le exprimau aceste noțiuni, cu procesele înseși ale argumentării logice. Devenirile dinlăuntru unităților sînt identice pentru el cu devenirile din urmă și sînt evidente prin simpla lor gîndire, raționalul luă locul realului, nu numai sub forma staticului de altă dată, ci sub formă dinamică“. „Ce este logică să devină în organismul ideilor este logică să se producă și în lumea reală, în logică o idee este determinată prin negațiunea sa: *omnis determinatio este negatio*; tot așa și în natură; o forță se determină prin contrariul său. Din sinteza afirmației cu negația iese o unitate logică, din sinteza forțelor contrare se produce în natură unitățile din ce în ce mai superioare ale vieții organice și sociale“, acestea fiind doar „ilustrații la viața ideilor“⁴. În fond pentru Motru metoda dialectică rămîne o formă de pledoarie și nu este un instrument eficient de cercetare științifică, determinant metodologic fiind în concepția sa sinteza, spiritul științelor, spirit bazat pe experiment și calcul. Ca mulți alți gînditori contemporani, — ne referim mai ales la cei de orientare pozitivistă, neopozitivistă, — Motru nu acceptă valoarea metodologică a raportului de alteritate dialectică. Dar la fel de esențial, la fel de concludent, rămîne de asemenea și faptul că în concepția sa *unitățile de dezvoltare*, și în primul rînd persoana umană, nu sînt deduse din gîndire, sau din idee, ele fiind dimpotrivă rezultatul metamorfozării energiei cosmice, sînt adică forme de nivele calitative diferite ale corelației, iar forma

⁴ *Idem*, *Centenar Hegel*, „Revista de filosofie“, nr. 3—4, iulie-decembrie, 1931 și *Personalismul energetic*, Ed. 1927, p. 29—30.

supremă a unității în realitatea umană este *idealul*. Prin descoperirea în noi a idealului, a aspirației spre ideal, se pun, după Motru, bazele „experimentale“ ale metafizicii ca viziune trăită asupra unității lumii, ca aspirație nesfârșită a omului spre absolut.

Sinteza prin actualizarea idealului și nu pura scindare este aceea care asigură ceea ce numește el adîncimea personalității. În concepția lui Motru nu poate exista „viață istorică“ fără o corelație între diferitele categorii ale activității umane, deci fără afirmarea unei spiritualități. Cultura exprimă, după el, ca și personalitatea, aceeași nevoie adîncă a omului de echilibru sufletesc⁵. În cultura, luată ca întreg, deci în funcția sa integratoare, ca expresie a unității funcționale a conștiinței, se realizează în esență „finalitatea conștiinței sociale“, făcînd ca faptele omenești să devină fapte istorice.

În sfîrșit, după cum am spus, logica filosofiei lui Motru aceea prin care înțelegem geneza sistemului său de gîndire, începe printr-o critică a formalismului metafizic și apriorismului, prin tentativa de a repune spiritul filosofic pe baze științifice noi, realiste, propunînd o sinteză nouă între conceptul de energie și cel de personalitate. În sens mai restrîns și mai precis, filosofia sa ne apare mai întîi ca o critică scientistă, relativistă a cunoașterii, o încercare de redefinire a problemei adevărului în afara oricărei presupuziții aprioriste, transcendentaliste, deductiviste sau metafizice. Pornind de la rezultatele la care l-au condus primele sale reflecții critice asupra cunoașterii, rezultate în esență defavorabile unei ontologii de tip tradițional, gîndirea lui Motru, prin dialectica personalismului său, va parcurge oarecum drumul înapoi spre recuperarea ideii de filosofie ca metafizică sau ca viziune generală asupra lumii. Este, în fond, un drum pe care l-a parcurs și-l parcurge destul de frecvent filosofia secolului nostru, acest proces istoric luînd forma unei căutări a realismului ontologic pierdut, lăsînd uneori impresia intrării în probleme hegeliene. Acest demers înseamnă în cazul de față o refondare ontologică a gîndirii teoretice desubstanțializate care ar permite între altele, după cum s-a mai spus, relevarea rolului, a funcției sociale a filosofiei, determinarea acesteia ca *philosophia militans*, prin strînsa ei corelare cu realitățile social-istorice, culturale românești. Iată deci un motiv în plus care justifică următoarea apreciere din partea lui D. D. Roșca asupra acestei concepții filosofice, apreciere care ar putea constitui o bază metodologică pentru o mai bună și mai dreaptă valorificare a sa: „Opera lui Motru“, — spunea autorul *Existenței tragice*, — „reprezintă un moment de seamă în istoria gîndirii românești dintre cele două războaie. Ea nu este, ca elaborare interioară, cu nimic mai prejos decît multe alte concepții filosofice susținute de gînditori contemporani de mare prestigiu. Ca atare, luată în ansamblul ei, ea face figură onorabilă în contextul general al promoției filosofice dintre cele două războaie“⁶.

⁵ *Idem*, *Cultura română și politicianismul*, ed. III-a Casa școalelor, București, p. 16.

⁶ *Evocare*, în „Tribună“, 8 februarie, 1968.

LUCIAN BLAGA ȘI ORTODOXISMUL

ION ALBULESCU

ABSTRACT. — **Lucian Blaga and the Orthodoxyism.** This study points out Blaga's original approach to the Orthodox religious phenomenon. More precisely, the Romanian philosopher is interpreting the Orthodox religion according to his own philosophy of style—patterns. Blaga's arguments are presented in a broader context which is represented by the ideological debates carried on in the interwar period. The most influenced contrasting position to Blaga's opinion was the Orthodox spiritualism provided by Nechifor Crainic and his group from the journal „Gândirea“.

The structural aspects of the Orthodox religion, the origins and his main straight features of the Romanian spirituality were differently conceived by Blaga and the „Gândirea“ group.

What was for „Gândirea“'s group a straight equivalence between Romanian spirituality and the Orthodoxyism represented for Blaga an expression of a broader and more complex cultural matrix.

În arhitectura sistemului filosofic blagian, unul dintre cele mai personale și mai fascinante de-a lungul tradiției filosofice românești, dimensiunea axiologică a existenței pusă sub semnul stilului se constituie, după cum vom vedea, ca domeniu de aplicare a unor principii filosofice bine structurate, deoarece conștiința umană nu se poate afirma decât într-un climat de valori menit să confere un sens vieții. Asemeni tuturor valorilor constitutive unei culturi, fie ele științifice, artistice sau morale, valorile religioase îndeplinesc aceeași funcțiune prin care conștiința umană tinde să se împlinească pe sine în încercările sale de revelare a misterelor.

Apariția în 1942 a lucrării lui Blaga *Religie și spirit*, în care filosoful își expunea de-o manieră sistematică și bine încheată din perspectiva stilismului său critic, filosofia sa a religiilor, în care analiza obiectiv și în acord cu întreaga sa filosofie a stilului problematica vastă a valorilor religioase, stârnea una dintre cele mai interesante dispute apărute vreodată în viața culturală românească. Controversa era însă anunțată încă de ideile conținute în scrierile anterioare ale filosofului, căci viziunea lui Blaga asupra spiritualității românești și îndeosebi asupra ortodoxismului ca fenomen religios specific acestei spiritualități, stârneau reacția reprezentanților curentului spiritual ortodoxist inițiat și promovat în perioada interbelică de către Nechifor Crainic în jurul revistei „Gândirea“. Asupra acestei controversă ne vom apleca, cu succes sper, de-a lungul cercetării noastre.

Perspectiva pentru care optează Blaga în abordarea fenomenului religios este, așa cum ne-o spune el însuși, aceea a unei filosofii a religiei plasată însă sub semnul stilului, odată cu distanțarea sa de orice abordare empiric-științifică sau teologică a fenomenului. Din perspec-

tivă stilistică, credințele religioase ca și arta sau știința de altfel, se constituie totdeauna într-o relativitate stilistică. Orice religie stă sub semnul categoriilor abisale, ascunse, subconștiente ale spiritului uman, privite ca și „mănunchi de stigme și motive“ ce-și pun amprenta asupra oricărei plâsmuirii umane. Toate manifestările omului în planul culturii sint supuse acestor categorii cu funcțiuni metafizice.

Stilismul critic blagian poate fi surprins chiar în modul în care filosoful definește religia, un mod diferit în pretenția autorului de cel al unui Max Scheler sau Schleiermacher care par a fi victimele unui punct de vedere creștin, după care religia ar fi sentimentul unei dependente necondiționate a omului față de absolut. Pentru Blaga religia în oricare din variantele sale, ca și plâsmuire a spiritului ce intenționează revelarea misterelor existenței „circumscrise, în oricare din variantele sale, capacitatea de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe care omul și le revelează sau și le socoate revelate prin plâsmuirii de natură stilistică“ (*Religie și spirit, Căpete* X. p. 470). Dacă în metafizică procesul de autototalizare și autodepășire nu intervine necondiționat, prin religie ființa umană participă prin actul autototalizării la o anumită ordine cu tot ceea ce ține de ea. Prin autodepășirea ființei se poate înțelege o limită superioară a trăirii religioase care presupune o concentrare a tuturor puterilor sufletești, spirituale dar și a celor aparținând subconștientului în vederea realizării unei treceri dincolo de sine a ființei, în marginea transcendenței unde poate fi întâlnită divinitatea. O încercare de depășire a naturalului înspre o nouă existență superioară.

O astfel de definiție a religiei este privită de către D. Stăniloaie (reprezentant de marcă al ortodoxismului) drept o construcție subiectivă care nu cuprinde toate elementele specifice unei religii (v. *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*). I se reproșează lui Blaga că în definirea religiei ar fi acordat atenție mai mult unor elemente de suprafață ale religiilor orientale cum ar fi hinduismul sau budismul, ignorând creștinismul. Elementele esențiale ale unei religii autentice apar în totalitatea lor doar în cadrul doctrinei creștine, celelalte religii fiind doar forme degenerate ale unei religii primordiale care s-ar fi apropiat mai mult de religia creștină. Religia nu poate fi definită decât dacă ținem seama de acele elemente esențiale în cadrul dogmei creștine: credința, convingerea, deosebirea între realitățile ultime și natură, credința în autorevelarea divinului așteptarea și speranța. Neglijând aceste elemente, Blaga nu ar face, în opinie ortodoxistă, decât să se apropie de Feuerbach care vedea în religie doar o manifestare a fan-teziei omului.

Perspectivei stilistice de abordare a religiei, specifică filosofiei lui Blaga, i se contrapune așadar punctul de vedere ortodoxist după care o religie „nu poate fi cunoscută și cu atât mai puțin apreciată, numai din forme stilistice“ (N. Terchilă, în „Telegraful român“ 5. C4. 1942). Dacă pentru reprezentanții ortodoxismului religia este însăși subs-

tanța creatoare de forme ale culturii, pentru Blaga religia, ca oricare din manifestările umane, stă sub semnul matricei stilistice. Plăsmuirile stilistice nu pot fi produsul unor acte spirituale conștiente, ci „procese de creștere organică” înrădăcinate în străfundurile ascunse ale spiritului. Fiind supusă lor, religia nu poate fi niciodată creatoare de stil, ea poate impune cel mult un stil instituțional, dar și acesta este creat dinainte sub anumite comandamente stilistice. Dimpotrivă, pentru ortodoxiști religia este forma în care este turnată întreaga spiritualitate specifică. În cazul spiritualității românești această formă nu poate fi alta decât religia ortodoxă. La izvoarele de inspirație ale sufletului românesc nu se poate ajunge pe coordonatele stilului, ci numai cu luminile creștinismului ortodox înțeles ca substanță a sufletului românesc. Pentru noi, considera și Nechifor Crinic, credința creștină ortodoxă este „singurul mod spiritual de a fi” („Gândirea”, 4/1943). Prin creștinismul ortodox s-ar fi conturat și încheșat mai apoi, marea parte a fondului de viață spirituală specifică sufletului românesc. Izvorul tradiției culturale românești, opina și Stăniloae, ar fi ortodoxia „mai adâncă decât stilul, mai una cu ființa umană (D. Stăniloae, op. cit. p. 15), devenită o lege a firii ce-și imprimă într-un mod inevitabil pecetea asupra creațiilor culturale românești. Dacă pentru Blaga „românescul”, înțeles ca specific cultural național este determinat de către o anumită matrice stilistică ale cărei categorii s-au structurat începând încă dintr-un timp anterior pătrunderii ortodoxismului în spațiul românesc, pentru ortodoxiști „românescul” este contopit, identificându-se chiar, cu ortodoxia privită ca „matcă specifică pentru sufletul românesc” (P. P. Ionescu, în „Gândirea”, 6/1943).

Identificarea ortodoxiei cu „românescul” este privită de către Blaga drept o confuzie (v. Revista „Viața”, 26. 05. 1942). Ortodoxia este doar o parte a „românescului”, spiritualitatea românească fiind mai bogată. Ea nu poate fi limitată la o singură formă. Dacă pentru ortodoxism o spiritualitate românească, un popor român nu a existat înainte de a fi creștin, în spiritul filosofiei lui Blaga se poate susține afirmația că spiritualitatea românească își are rădăcinile adânc înfipte în fondul autohton dac, peste care s-a suprapus contopindu-se într-o simbioză, spiritualitatea romană. Ca produs al spiritului uman, ortodoxismul își are rădăcinile într-un alt spațiu decât cel românesc. Ca idee, creștinismul nu este un produs propriu românesc, căci „o idee” —, spune Blaga —, „este românească dacă este originală, dacă ea în plenitudinea ei înedită este gândită întâia oară de un român” („Saeculum”, 1/1943). Admițând că ortodoxismul ca doctrină ar fi de origine divină, inspirat deci de la Dumnezeu, nu mai putem susține în acest caz că ea este românească originea ei fiind astfel divină. Admițând pe de altă parte că este o creație umană, dogma creștină a fost gândită pentru prima dată de Sfinții părinți care au fost de neam grec, sirian sau egiptean. În acest fel Blaga vedea ortodoxismul ca fiind un produs al altor spiritualități, format într-un alt spațiu în afara matricei stilistice românești. Românii și-au însușit doar dogma creștină, care ca produs etnic însă nu le aparține, este neromânească. Între ortodoxie și românităte Blaga nu găsește o le-

gătură exclusivă. Ortodoxismul a fost asimilat în spiritualitatea românească, interpretat și trăit într-un mod specific funcție tot de determinații stilistice proprii, fără ca prin acest fapt această spiritualitate să-și piardă originalitatea.

Modul în care B l a g a a privit relația „românescului“ cu ortodoxia a dus la calificarea filosofiei sale ca fiind periculoasă, neromânească. Plasarea originii creștinismului în spațiul mediteranean sau ebraic este privită de către S t ă n i l o a e drept ca un „rasism radical“. Dacă ortodoxismul ca dogmă, crede cunoscutul teolog, ar fi fost adoptat și asimilat de diverse popoare, ele ar fi făcut-o diferențiat unele de altele, ori neexistând deosebiri rezultă că el nu poate avea decît o origine divină comună, căci Dumnezeu nu putea să ni-l dea decît în măsură egală la toți. Spiritualitatea românească nu poate fi concepută fără ortodoxie, ca stil care funcționează într-un cadru gol, ci ca stil aplicat unui impuls de natură religioasă. Fără ortodoxie nici măcar nu poate exista un stil românesc deoarece „etnicul românesc nu poate trăi și cunoaște religiozitatea în altă formă decît ca ortodoxie, care nu este altceva decît religiozitatea generală cu amprenta stilului românesc“ (D. S t ă n i l o a e, op. cit. p. 18).

Ramificarea spiritualității creștine în cele trei ramuri ale sale creștinismul ortodox, catolic și protestantismul evanghelic, are după B l a g a, pe lângă cauze de natură istorică și un temei stilistic. Sub influența factorilor stilistici creștinismul a cunoscut prefaceri esențiale ajungîndu-se la o delimitare clară între cele trei ramuri principale ale sale, care pot constitui în fapt spiritualități distincte. Odată cu răspîndirea sa în lume, în diverse spații etnico-geografice, doctrina creștină a suportat inevitabil influențe venite din partea duhului etnic local, care cu timpul s-a constituit ca focar secund al vieții spirituale. Orientată cu precădere spre transcendență, viața spirituală creștină începea deacum să se plaseze pe o axă bipolară, la un pol aflîndu-se transcendentul, la celălalt categoriile „vremelniceii“ specifice duhului local și asimilate oarecum în grad cu transcendentul. Se poate constata, afirmă B l a g a în *Spațiul mioritic*, tendința transcendenței de a substitui valorilor vremelniceii propriile sale valori. Din confruntarea acestor două tipuri de valori ar rezulta un compromis, realizat în lumea romană cu categorii cum ar fi: temporalitatea, spiritul de disciplină, organizarea ierarhică rezultînd o modelare a dogmei conform acestor categorii în sensul voinței de putere, disciplină și înțelegerea bisericii ca un centru ce focalizează categoriile autorității. În lumea germană creștinismul va realiza compromisul cu categoriile libertății atît de specifice spiritului german, categorii ce se vor manifesta cu putere mai apoi în cadrul protestantismului evanghelic. Pentru creștinismul ortodox categoriile asimilate sînt cele ale organicului: viața, pămîntul, firea. Diferențele dintre cele trei ramuri ar fi deci mai mult datorate stilului decît ideii creștine în sine.

Aceste categorii specifice diverselor spații în care a pătruns creștinismul, au determinat modalități diferite de abordare, înțelegere și trăire a fenomenului religios. Această diversitate se concretizează, după Blaga, în moduri diferite de reprezentare și trăire, de la stiluri arhi-

tecturale, la rolul și funcțiile acordate bisericii sau la felul de a privi transcendența. Rezumându-ne doar la stilul ortodox și spre deosebire de gotic de exemplu, gândul trăit și transpus în arhitectura specifică acestui stil, cuprinde ideea că transcendentul coboară spre a se face palpabil, că revelația de sus în jos este posibilă. Dacă în cadrul stilului gotic biserica ale cărei linii țîșnesc spre cer, vrea să sugereze un elan spiritual de jos în sus, cupola bisericii ortodoxe vrea să sugereze cerul care tinde a se revela omului coborînd din înalt. Legat fiind de amintitele categorii ale organicului aflate în corespondență permanentă cu cerul, omul ortodox trăiește în liniște cu convingerea că transcendentul va cobori către el.

Această atitudine în fața transcendenței atribuită de către B l a g a omului ortodox este calificată de către S t ă n i l o a e drept „inactivism“. Răsăritul ortodox nu poate fi dominat doar de convingerea că transcendentul coboară, ci și de conștiința faptului că el nu coboară decît în cazul cînd omul se silește prin propriile sale eforturi să-l primească (D. S t ă n i l o a e, op. cit. p. 115). O pregătire este necesară pentru acest fapt care anulează astfel măcar în parte inactivismul despre care vorbește B l a g a. Dintre creștini, susține același S t ă n i l o a e, ortodoxul face cele mai mari eforturi pentru a putea fi vrednic de harul divin. Activismul răsăritului este unul cu adevărat autentic, de interior, pus în serviciul adevăratei perfecțiuni umane, pe cîtă vreme cel al apusului este exterior, îndreptat mai mult asupra naturii și nu asupra idealului de desăvîrșire umană. Occidentul creștin nu-și pune așadar problema autenticei mîntuirii ci a satisfacerii lui pe alte planuri. Spre deosebire de activismul răsăritean care se străduiește să producă modificări esențiale în om, cel occidental are mai mult scopuri extrareligioase, economice de pildă. Ar putea fi invocată aici și părerea lui Max Weber care punea baza spiritului protestant la baza spiritului capitalist ce a provocat puternica dezvoltare economică a Europei.

Sentimentul esențial al ortodoxului că transcendentul coboară constituie după B l a g a determinanta stilistică cea mai importantă a ortodoxiei-sofianicul, fără de care „ortodoxia n-ar fi ortodoxie“ (v. *Spațiul mioritic*, *Opere IX*, p. 240). Sofianicul vizează într-un anume sens și problema salvării. Dacă protestantul sau catolicul pentru a dobîndi salvarea trebuie să creadă, să făptuiască, pentru ortodox credința și acțiunea nu sînt un fapt primar de la care să pornească actul salvării, faptul primar fiind certitudinea că salvarea se va realiza. Pentru ortodoxism salvarea nu este o problemă, ci un dat, o experiență.

În analiza de conținut a fenomenului religios, prin negarea revelației divine și a dumnezeirii lui Hristos, B l a g a ajunge să periclitizeze însăși fundamentele dogmei creștine. El demonstrează relativitatea, legată de condiții umane și istorice, a revelațiilor divine: „o revelație divină sau nu există în general, sau dacă există ea se adaptează așa de mult la condițiile umane, încît devine tot atît de variabilă ca și plăsmuirile și doctrinele de natură exclusiv umană“ (*Religie și spirit*, *Opere X*, p. 441). Dacă pentru filosof revelația divină este o plăsmuire modelată stilistic, pentru credința creștină divinitatea i se descoperă omului ea

însăși în cadrul revelării. Autototalizarea și autodepășirea ființei umane cuprinsă în definiția pe care Blaga o dă religiei, nu s-ar putea astfel urmări fără credința în realitate și revelația divină.

Atacurile critice la adresa filosofiei blagiene se extind și asupra gnoseologiei și cosmologiei sale. Dacă într-un articol din 1934 intitulat *Metafizica lui Lucian Blaga* („Revista teologică“, II-12/1934), *Stănilca* e considera referindu-se la lucrarea lui Blaga — *Censura transcendentă* — că: „ideea unei censuri impusă omului de sus în jos, pornind de la centrul ontologic al existenței se găsește implicată în creștinism în învățătura mai generală că Dumnezeu a creat pe om cu toate facultățile lui sufletești și că prin urmare, dacă omul nu poate cunoaște decât atât cât cunoaște, lui Dumnezeu i se datorește, căci el a întipărit puterilor omenești de cunoaștere o structură ce le împiedică de-a cunoaște totul și cu perfecțiune“. Ideea censurii cuprinsă în gnoseologia lui Blaga ar fi nouă numai în formulare și în anumite detalii, ea fiind întâlnită și în doctrina creștină. Înzestrat cu înțelepciune, Marele Anonim este văzut într-o atitudine activă față de efortul uman de a cunoaște, între el și ideea de Dumnezeu putându-se constata o apropiere semnificativă. Într-adevăr, ideea censurii impusă de către Marele Anonim tendinței omului de a-și revela misterul central al existenței, din motive de protecție, de menținere a echilibrului existențial, poate fi considerată ca fiind de sugestie creștină, chiar filosoful admitând că Marele Anonim ar putea fi și Dumnezeu. Preluată din Epistolele Apostolilor ideea cognoscibilității naturale a ființei supreme, înțeleasă ca și Marele Anonim drept centru metafizic al existenței, prin intermediul, doar, al creațiilor sale, este dezvoltată în gândirea patristică (Vasile cel Mare, Pseudo Dionisie Areopagitul, Ioan Damaschinul, ș. a.) pe care Blaga a cunoscut-o încă de pe vremea când era student teolog. Pentru gânditorii perioadei patristice, ca și mai apoi pentru gândirea creștină, existența lui Dumnezeu poate fi cunoscută prin actele, prin creațiile sale, dar ca și în cazul Marelui Anonim, de a cărui existență putem spune că luăm cunoștință tot prin actele sale (cum ar fi censura transcendentă), esența sau substanța acestui centru ontologic al lumii nu poate fi cunoscută. Ea rămîne un mister. Natura existenței supreme, ca esență a acesteia nu poate fi desemnată în mod adecvat, fie că este vorba de Dumnezeul creștin, fie de Marele Anonim al lui Blaga. Dar gândul filosofului legat de această censură impusă de către Marele Anonim are și o implicație strict gnoseologică și anume imposibilitatea omului de a atinge absolutul.

I se mai reproșa lui Blaga de către gândiriștii ortodoxiști și faptul că admite o realitate transsubiectivă, dar nu admite posibilitatea cunoașterii vreunui element pozitiv din ea. Prin accentul pus pe mister și pe rostul creator al unei anumite necunoașteri, credea același *Stănilca*, *Lucian Blaga* s-ar situa pe poziția unui agnosticism clasic constituit pe bazele puse de către apriorismul său stilistic. De la înțelegerea Marelui Anonim ca asemănător lui Dumnezeu, se ajunge în gândirea ortodoxistă la considerarea acestuia ca fiind o plăsmuire absurdă, aflată sub semnul fricii de a nu fi răsturnat de către cunoașterea umană.

Un asemenea raport între om și Dumnezeu, teologia ar putea admite după căderea în păcat, dar în momentul în care Dumnezeu s-ar decide asupra mintuirii umane ar permite omului o apropiere de ființa sa.

Se poate vorbi de o posibilă apropiere a lui B l a g a de teologia protestantă liberală aflată sub puternica influență a filosofiei idealiste germane a secolului al XIX-lea, prin înțelegerea religiei ca fenomen istoric subiectiv, sau a revelației divine ca fenomen natural al spiritului uman. O influență de fond substanțială a protestantismului, reclamată adesea, asupra filosofiei lui B l a g a poate fi pusă sub semnul îndoielii. O astfel de influență poate fi respinsă pornind de la ideea censurării transcendente. Limitarea impusă de către aceasta contravine spiritului protestant german aflat după cum am văzut sub semnul unor puternice categorii ale libertății.

Putem considera în încheiere că prin noua perspectivă filosofică de abordare a fenomenului religios, dar nu numai, B l a g a a țintit puțin mai departe, în direcția unei posibile abordări obiective a fenomenului în sensul detașării de orice determinare sau constrângere din afară. Ortodoxismul nu-i mai apare ca un drum care ar putea să oblige mai mult sau mai puțin, în chip necondiționat spiritul românesc. Gândirea românească se va putea derula urmînd liniile directe pe care i le trasează matricea stilistică subconștientă a sufletului românesc și în concordanță cu valorile culturii europene, fără a ignora însă meritul istoric recunoscut al ortodoxismului pentru românitare.

BIBLIOGRAFIE

1. Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii, Opere* vol. 8, Ed. Minerva, București 1983
2. Lucian Blaga. *Trilogia culturii, Opere* vol. 9, București 1985
3. Lucian Blaga. *Trilogia valorilor, Opere* vol. 10, București 1987
4. Lucian Blaga. *Trilogia cosmologică, Opere* vol. 11, București 1988
5. Lucian Blaga. *Destinul filosofiei românești*, „Saeculum“ 1/1943
6. Dumitru Stăniloae. *Poziția d-lui Lucian Blaga față de creștinism și ortodoxie*, Tip. Tipografiei Archiepiscopale, Sibiu 1942
7. D. Stăniloae, *Metafizica lui Lucian Blaga*, „Revista teologică“, 11—12/1934
8. P. P. Ionescu, *Metafizica ortodoxiei*, „Gândirea“ 6/1943
9. Nechifor Crainic, *Sufletul românesc*, „Gândirea“ 7/1942
10. Nicolae Terchilă, *Filosofia religiei la domnul Lucian Blaga*, „Telegraful român“ 5. 04. 1942

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.

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