

# STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

1991

CLUJ-NAPOCA

**REDACTOR ȘEF: Prof. I. HAIDUC, membru corespondent al Academiei Române**

**REDACTORI ȘEFI ADJUNȚI: Prof. A. MAGYARI, prof. P. MOCANU, conf. M. PAPAHAĞI**

**COMITETUL DE REDACTIE AL SERIEI FILOSOFIE: Prof. T. CĂTINEANU, prof. N. TRANDAFOIU, conf. V. MUSCA (redactor coordonator), lector P. EGYED (secretar de redacție), asist. D. RAȚIU**

# STUDIA

## UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

### PHILOSOPHIA

1

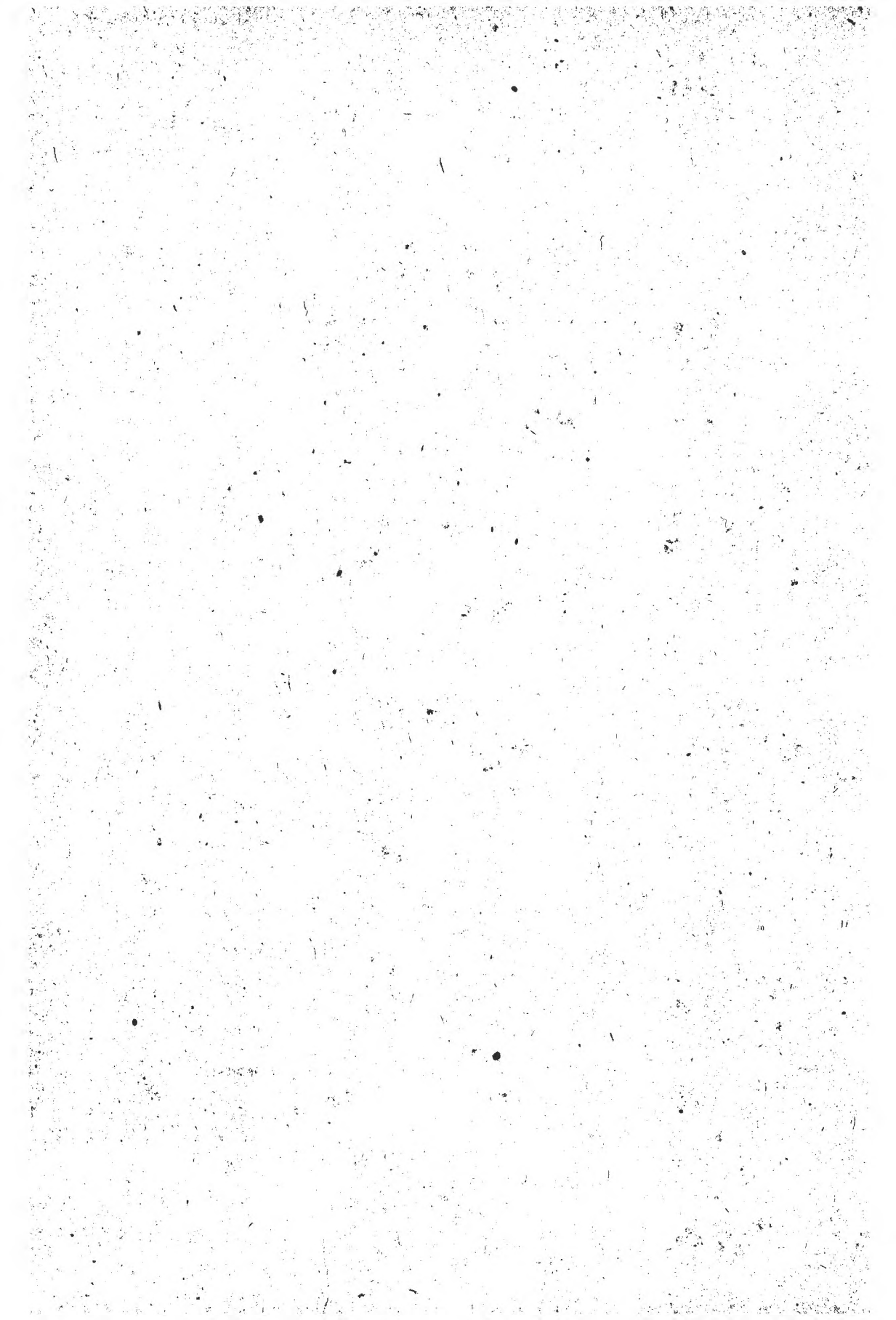
---

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

---

#### SUMAR — TARTALOM — CONTENTS — INHALT

LAUDATIO auf den Professor Manfred Riedel (Prof. dr. A. MARGA) . . . . .	3
M. RIEDEL, Herkunft und Zukunft Europas. Nietzsche in unserer Zeit . . . . .	9
W. CHARLTON, Perennial Philosophical Problems in Analytical Approach . . . . .	23
M. DEAC, Inegalitatea lui Bell și completitudinea mecanicii cuantice ● The Bell's Inequalities and the Completeness of Quantum Mechanics . . . . .	41
I. NARIȚA, Probleme privind formalizarea constantelor logice ● Some Problems concerning the Formalization of Logical Constants . . . . .	49
D. E. RAȚIU, Post-modernitatea și artele plastice. Trăsăturile experienței artistice contemporane ● Post-Modernity and Visual Arts: The Features of the Contemporary Artistic Experience . . . . .	55
HAVADI N. D. Št., Perspective contemporane asupra legitimității puterii politice ● Contemporary Perspectives on Political Legitimacy . . . . .	67
Opinii — Vélemények — Opinions — Meinungs Austausch	
V. MUȘCĂ, Socrate — Jertfa cetățeanului ideal . . . . .	81
SZEGŐ K., A szabadság kérdése Leibniz filozófiájában . . . . .	93
Recenzii — Könyvszemle — Book Reviews — Buchbesprechungen	
Mérő, L., Ways of Thinking. The Limits of Rational Thought and Artificial Intelligence (GÁL, L.) . . . . .	99





## LAUDATIO

auf den Professor **MANFRED RIEDEL**  
(Universität Erlangen—Nürnberg, Deutschland)

Rector Magnificus! Geehrter Senat! Herr Professor Manfred Riedel!  
Meine Damen und Herren!

Es ist mir eine Ehre, Ihnen die Persönlichkeit des Professors Manfred Riedel vorzustellen, dem der Senat den Titel eines *Doctor honoris causa* der Klausenburger Universität verleiht. Eine Ehre deshalb, weil sein Name schon der Philosophie ersten Ranges unserer Zeit gehört, die die Richtungen des geistigen Lebens beeinflusst. Ich muß aber gestehen, daß es mir sehr schwer fällt, in wenigen Worten einer Denker zu charakterisieren, der nicht nur über die Welt und die Erkenntnis sondern auch über die Bedingung des Nachdenkens selbst nachdachte und eine der Philosophien der Zeit, in der wir leben, aufstellte. Erlauben Sie mir zu hoffen, daß die Schwierigkeit meines Unterfangens die darin auftretenden Mängel entschuldigen könnten.

Die Biographie eines Denkers zieht sich gewöhnlich in dem Maße, in dem seine Philosophie immer mehr Gestalt annimmt, zusammen. Hegdegger begann seine berühmte Vorstellung des Stagiriten mit den Worten: Aristoteles wurde geboren, er lebte und starb. Wenn ich dennoch diese *Laudatio* mit der Biographie des Professors Manfred Riedel beginne, tue ich das nicht nur, um dem Usus nachzukommen, sondern auch um in einer Zeit, in der bei uns wenigstens das Vertrauen in die Möglichkeit der Philosophie wiederhergestellt werden muß, einige Bedingungen der reflexiven Leistung hervorzuheben.

Geboren im Jahre 1936 in dem so sehr von der Geschichte bewegten Thürigen, bildete sich Manfred Riedel im Zeichen einer Schule heran, die sich von selbst empfiehlt: jene von Dilthey. Ein Gedanke derselben blieb ihm als Leitfaden: „Selten hat es eine Zeit gegeben, die der Philosophie so bedurft hätte wie die unsrige. Sie ist erfüllt von Gegensätzen mannigfacher Art. So ist die Gefahr des Sich-nicht-Verstehens eine große geworden. Die Philosophie hat die Aufgabe, die in Wissenschaft und Leben auseinandergehenden Richtungen des Interesses zur Arbeit an einer gemeinsamen geistigen Kultur zusammenzufassen“. In der Zeit, des Studiums der Germanistik, Geschichte und Psychologie an der Leipziger Universität veranlaßte ihn der Kontakt mit Ernst Bloch — die letzte Persönlichkeit des in den fünfziger Jahren in voller Stalinisierung befindlichen Ostdeutschland — sich dem Nachsinnen auf den Koordinaten der großen Philosophie zu widmen und sich gleichzeitig der Ideologisierung des kulturellen Lebens zu widersetzen. In diesem Zusammenhang entstanden seine ersten philosophischen Ausfragungen, die sich auf die Beziehungen zwischen Philosophie und Staatsgewalt, auf die

Fähigkeit des Staates, den Konsens zu sichern, und im Grunde genommen auf die Beziehung zwischen Theorie und Praxis unter den Lebensbedingungen der modernen Welt bezogen. Es lohnt sich, seinen frühen Standpunkt zu erwähnen: „Einem Staat gelingt es, den Konsens zu erzielen und seiner selbst sicher zu sein, nur wenn er seine Macht beschränkt. Dafür muß er nichts *machen*, sondern er muß *erlauben*, daß etwas gemacht wird, und zwar muß es das Philosophieren *erlauben*, die Möglichkeit frei zu denken, durch Gegensätze zu verstehen, und sich eine eigene Meinung zu bilden“. Mit ernststen Fragen beschäftigt, wie zum Beispiel: was liegt der Macht und der Machtlosigkeit des Individuums zu Grunde? wofür sind wir als Individuen in einer Lage, in der unser Leben unter der Vormundschaft der Politik und der technischen Behandlung steht, verantwortlich? Welches ist der Grund des Kampfes für die Vormacht? und mit bedeutsamen Erfahrungen ausgerüstet, kam Manfred Riedel nach Heidelberg, um Philosophie zu studieren. Hier wurde er 1968 mit seiner grundlegenden Arbeit *Theorie und Praxis in Hegels Denken* unter der Leitung der großen Ansehen genießenden Gadamer und Löwith habilitiert. Der Denker arbeitete an den Universitäten aus Heidelberg, Saarbrücken und Erlangen. In letzterer wurde er 1971 zum Ordinarius ernannt. In der berühmten Universität von Erlangen—Nürnberg, wo die Philosophie durch Fichte und Schelling zum Leuchten kam, machte sich Manfred Riedel durch eine glänzende Arbeit einen Namen, der bald die Grenzen des Landes überschreiten sollte. Im letzten Jahrzehnt hat der Philosoph in New York, Marburg, Torino, Kyoto, Rom, Atlanta usw. Professuren innegehabt.

Da Manfred Riedel zu einer Generation gehört, deren Heranbildung am Ende des Zweiten Weltkrieges begann, nachdem sie den Niedergang des alten Deutschland erlebt hatten, sich aber nach einer Welt sehnten, die auf Freiheit und würdigen Lebenschancen für jeden Menschen begründet sein sollte, veranschaulicht Manfred Riedel durch sein philosophisches Denken den Weg vom Suchen der sechziger Jahre, das für ein geteiltes und unter der nuklearen Gefahr lebendes Europa kennzeichnend war, bis zu den Fragestellungen, die infolge der Wiedervereinigung Deutschlands und der Öffnung der Perspektive der europäischen Einheit aufgetaucht sind. Die Tiefgründigkeit und der Umfang seines intellektuellen und moralischen Denkens und Engagements beweisen ihrerseits eine Wahrheit, die zu erwähnen nicht überflüssig ist: das neue Deutschland ist nicht nur die benedete zweite wirtschaftliche Weltmacht, sondern auch eine der kräftigen Demokratien und fruchtbaren Kulturen unserer Zeit. Es ist nicht nur die Heimat einer erdrückenden philosophischen Tradition, sondern auch die einer hervorragenden philosophischen gegenwärtigen Bewegung. Nach der inzwischen auf Weltebene zum Bezugspunkt gewordenen Generation eines Apel, Habermas, Luhmann, Stegmüller, verfügt das Nachkriegsdeutschland über eine neue Generation von Philosophen ersten Ranges, in deren Rahmen Manfred Riedel eine hervorragende Gestalt ist. Außer der außergewöhnlichen Resonanz seines Werkes unter den Historikern, Theologen, Schriftstellern und Philosophen möchte ich natürlich auch auf die Rolle hinweisen, die

Manfred Riedel als eine Bestätigung und Verlängerung dieser Resonanz an wichtigen Institutionen des philosophischen, intellektuellen internationalen Lebens zukommt, und hier nur erwähnen, daß der Philosoph zur Zeit unter anderem den Vorsitz der Heidegger-Gesellschaft innehat.

Vielleicht ist es in Manfred Riedels Fall in einem gewissen Sinn nicht ganz richtig, von dessen Werk zu sprechen, denn der Begriff Werk bezeichnet in gewissem Maße etwas abgeschlossenes. Dabei zeigt die Biographie des Philosophen eine Persönlichkeit, die sich altersmäßig irgendwo in der Mitte des Weges in der Philosophie befindet. Andererseits war seine intellektuelle Produktivität in den sechsundzwanzig Jahren Publizistik so hoch und fand ihren Niederschlag in so vielen Büchern, die in der gegenwärtigen Philosophie als Bezugspunkte gelten, daß man schon jetzt von einem Werk sprechen kann. Natürlich wäre die Aufzählung seiner Bücher unter normalen Verhältnissen, wo ein intensiver Austausch von Gedanken hätte stattfinden können, überflüssig. Jedoch ist seit dem Abriß der Mauern in Europa noch zu wenig Zeit vergangen, so daß wir uns fatalerweise noch viel zu wenig kennen. Die kulturellen Entfernungen bleiben sichtlich größer als die geographischen. Erlauben Sie mir deshalb zu erwähnen, daß diese Reihe 15 persönliche Bände umfaßt: *Theorie und Praxis im Denken Hegels* (1965); *Wandlungen des Generationsproblems* (1969); *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (1969); *Zwischen Tradition und Revolution* (1969); *Bürgerliche Gesellschaft und Staat* (1970); *System und Geschichte* (1972); *Metaphysik und Metapolitik* (1975); *Verstehen oder Erklären?* (1978); *Lineamenti di etica comunicativa* (1979); *Norm und Werturteil* (1979); *Era Mito e Scienza* (1986); *Für eine zweite Philosophie* (1988); *Urteilkraft und Vernunft* (1989); *Hören auf die Sprache* (1990). Zu diesen Bänden kommen noch fast ebensoviele Ausgaben sowie Dutzende von grundlegenden Studien in großen kontinentalen Zeitschriften hinzu. Ein Teil von Manfred Riedels Schriften wurde schon ins Englische, Italienische, Japanische, Portugiesische, Russische übersetzt. Die rumänischen Leser kamen in fruchtbare Berührung mit seinen Schriften durch den Band *Comprehsiune sau explicare?* (Verstehen oder Erklären?) (Dacia, 1988), in welchem die Untersuchung der berühmten Streitfrage der sozial-umantischen Wissenschaftszweige vertieft wird.

In der beeindruckenden Reihe seiner Schriften prägt Manfred Riedel allmählich eine originelle Auffassung hinsichtlich unserer Zeit und dadurch der Menschen, der Geschichte, der Welt. Unser Gast argumentierte anschaulich, daß infolge des das moderne Bewußtsein kennzeichnenden Erkenntnisses das philosophische Nachdenken in ein anderes Milieu eintritt, ohne daß die Philosophie als solche ihre Legitimität verliert. Sie ist der hermeneutische Wissenschaftszweig, dem die Aufgabe zukommt, die Spannungspole zwischen Wissenschaft und Leben auszuweichen, was schon zur Zeit der antiken Griechen für die gegenwärtige Kultur aufgestellt wurde. Die Fragen der Philosophie gehen von elementaren Fragen von hier und jetzt aus, aber wer philosophiert, der gelangt zur großen Frage des Seins. In der Zeit der Ausdehnung der

Wissenschaft und der Bevormundung des Lebens der Menschen durch die große Politik wird die Sprache das Thema, das ein Verwurzeln den Nachdenkens unter den Umständen der Zeit erlaubt und gleichzeitig die totalisierenden Neigung der Philosophie befriedigt.

Durch ein tiefgreifendes phänomenologisch-anthropologisches Studium grenzte Manfred Riedel die moderne Tradition ab, die das Wesen auffaßt, indem sie vom Phänomen der „Erzeugung“ ausgeht und die Subjektivität als Darstellung des Vorhandenen, als Objekt des Willens ansieht. Fern von jedem Pessimismus argumentiert er für die Wiedererlangung eines ungebrochenen Verständnisses der Praxis durch eine neue Aneignung der klassischen Philosophie des *Polis*. Nicht nur das heutzutage von vielen Philosophen angewandte Programm der „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ (in aristotelisch—kantischer Tradition) sondern auch ausschlaggebende Beiträge in dessen Rahmen verdanken wir ihm. Die Beziehung zwischen den Konzepten, Interpretation und Geschichte — eine Frage, die infolge des Historismus, des Positivismus und Pragmatismus, die den der Philosophie bis Hegel eigenen „antho-theologischen“ Glauben in die Vernunft untergruben, wieder dringend auftauche — erfuhr eine hervorragende Behandlung in seinen Schriften. Manfred Riedel setzte sich zum Ziel, eine „Politik ohne politische Metaphysik“, der eine als „Analytik der politischen Begriffe“ verstandene „Metapolitik“ zu Grunde liegt, zu konzeptualisieren. Die logisch-linguistische Untersuchung erhält in seinen Schriften die Kraft und gleichermaßen das Raffinement, die metaphysische Dimension der Politik ans Licht zu fördern und ein neues Bewußtsein derselben aufzubauen. Sie stellte sich erfolgreich in den Dienst zweier eng miteinander verknüpften Forschungsrichtungen durch die Manfred Riedel den Umfang der Hermeneutik ausdehnte: die Ausarbeitung der Methodologie der Hermeneutik, durch eine glückliche Rückkehr von Hegel zu Kant und indem dem Relativismus aus der zeitgenössischen Geschichtsschreibung eine Philosophie der Geschichte mit transzendentalen Anhaltspunkten entgegengesetzt wurde, und die Herausbildung einer Ethik auf hermeneutischen Grundlagen in Form einer kommunikativen Ethik, die die Überzeugung und die „existenzielle Entscheidung“ mit der „Verantwortung“ verbindet.

Manfred Riedel zeigte überzeugend, daß die Bedeutung der Begriffe weder durch eine empirische noch durch eine logische Untersuchung ausgeschöpft werden kann, da es sich immer um eine Bedeutung handelt, die interpretiert werden muß. Andererseits argumentiert er aufschlußreich, daß die gegenwärtige gespannte Lage zwischen Wissenschaft und Leben nicht mehr in Rahmen der *Prima Philosophie* die sich seit Aristoteles mit den Gründen bis zum letztendlichen Grund beschäftigte, gelöst werden kann. Die Frage des Sinnes, die sich im Leben, aber auch in der Wissenschaft selbst dringend stellt, kann nur mehr so gelöst werden, indem eine „Philosophie, die die Fragen der Zeit mit jenen des Wesens und all diese mit der Frage des Sinnes des Erreichbaren verbindet“, also indem eine *zweite Philosophie* aufgestellt wird. Dieses ist die „Form der Philosophie unter den Bedingungen der Krise der modernen



Welt, aus der Perspektive der Grenzlage, in der wir uns durch die Atomphysik und der daraus entspringenden Technik befinden“. Die zweite Philosophie durchdringt die Schichten des Bewußtseins und Handelns bis zur Ausscheidung der ihnen Sinn verleihenden „Voraussetzung“. „Die Rehabilitierung der praktischen Philosophie“ auf der reflexiven Grundlage der „zweiten Philosophie“ ist die von Manfred Riedel entwickelte Alternative zum Postmodernismus dieser Jahre.

Indem Manfred Riedel die Alternative systematisch aufbaute, untersuchte er die kommunikative Beziehung in der Absicht, die ursprünglichen Bestandteile des Dialogs wiederzufinden. Während die ihm vorausgegangene Generation von Philosophen einen riesigen Beitrag zur Vollendung der „linguistischen Wende“ in der Philosophie durch die Einbeziehung der kommunikativen Beziehung in die philosophische Systematik leistete, machte Manfred Riedel einen entscheidenden Schritt vorwärts indem er die Bestandteile dieser Beziehung auslotete. Er führt ausschlaggebende Argumente gegen die Beschränkung des Sprachgebrauchs auf das Erzeugen von Sprachakten ins Feld. Seine hervorragende Untersuchung der achromatischen Dimension zieht die Verwendung der Sprache aus der unerlaubten Verwechslung mit der Mitteilung heraus und erschüttert einmal mehr die Beschränkung der Beziehung des Menschen mit der Welt, auf die „Herstellung“ und den „Besitz“, die dem optischen Zutritt zur Welt verpflichtet sind, und fügt die vergessene Komponente des „Hörens“ hinzu. Ich glaube, wir können uns leicht über den Umfang der Rekonstruktion, der Manfred Riedel Grundbestandteile des modernen Denkens unterwirft, Rechenschaft geben, wenn wir nur folgendes erwähnen: sein fast erhabenes Beweisen des Auftauchens des cartesianischen *Ego*, auf dessen „Schultern“ die moderne Philosophie in gewisser Weise ruht, aus der kommunikativen Lage des Redens—Zuhörens, sowie am anderen Ende des Vorganges, die „Ethik der Schüchternheit“, die schon jetzt die „Ethik“ der „Verantwortung“ vertieft.

Manfred Riedel begreift in außergewöhnlicher Weise die Philosophie als Philosophieren, als ein nach vorne bis zu den letzten Gründen gerichtetes Denken, das von einer vollständigen und relevanten Kultur gestützt wird. Seine Bücher lehren Philosophie und sehr viel das Philosophieren. Er erweckte die Verbindung der philosophischen Gebiete zu neuem Leben und befürwortet die Wiederverwertung der Metaphysik und die Rekonstruktion derselben durch das Verstehen der Geschichte, und die Neugliederung derselben im Verhältnis zur neuen Konstellation Europas. Die Pflicht der Metaphysik, die Völker wieder zu vereinigen, während einer Philosophie, die sich selbst heutzutage gut versteht, die Rolle zukommt zwischen Ost und West zu vermitteln.

Die Übernahme der Vermittlung findet Manfred Riedel in einer bevorzugten Lage. Er beherrscht und verbindet unter der Kuppel eines ungewöhnlichen rethorischen Talents und einer strengen Straffheit in hervorragender Art das genaue analytische Denken, das den starken Wissenschaften entlehnt wurde, mit den raffinierten Vorgangsweisen der Hermeneutik, die in den humanen Studienfächern verwendet wird. Diese unter den heutigen Philosophen selten anzutreffende Verbindung erklärt

den Eindruck, den seine Schriften auf den Leser ausüben: die Schärfe seiner Fragestellung, die Feinheit des Auseinanderhaltens, die riesige, beider Arbeit verwendete theoretische Kultur und über allem jener schaffende Professionalismus, der in der Kultur Bezugsmomente schafft. Aber die Möglichkeiten, über die Manfred Riedel verfügt, wären nicht genügend hervorgehoben, wenn wir nicht auf ein Merkmal hinweisen würden, das ihn von den heutigen Philosophen unterscheidet: er ist nämlich ein schwer zu erreichender Stilist, der sich in die so berühmte Linie eines Nietzsche einreicht.

Mit dem Verständnis und Interesse jenes, der nicht nur weiß, sondern auch erlebt hat, was er weiß, verfolgte Manfred Riedel teilnehmend die intellektuellen und politischen Entwicklungen aus dem Osten und besonders aus Rumänien. Constantin Noica, aber auch andere rumänische Intellektuelle erfreuten sich seiner Unterstützung. Von den erstklassigen Philosophen unserer Zeit bemühten sich wenige so wie er, um die rumänische Philosophie im europäischen, kulturellen Milieu bekannt zu machen.

Rector Magnificus! Geehrter Senat!

Die Fakultät für Geschichte und Philosophie der Klausenburger Universität ist selbst bemüht, sich den intellektuellen Standards des heutigen Europa anzupassen. Die Philosophie aus unserer Universität wird neu aufgebaut und wir versuchen den nötigen Schritt nach rückwärts durch die Wiederaufnahme der Tradition der großen klassischen Philosophie und gleichzeitig den unerläßlichen Schritt nach vorne durch das Eintauchen in die Kultur und die unserer Zeit eigenen Fragen zu machen. Deshalb hat der Vorschlag, den Titel eines *Doctor honoris causa* einem glänzenden Philosophen, der seine Kraft aus der Beherrschung und Ververtung der klassischen und gleichermaßen der heutigen Kultur entnimmt, einen sehr triftigen Grund. Unsere Fakultät hegt die Hoffnung, daß durch die Auszeichnung, die heute dem Professor Manfred Riedel zugesprochen wurde, die Klausenburger Universität nicht nur das Schaffen eines der größten Philosophen unserer Zeit ehrt, sondern auch sich selbst gleichzeitig eine Ehre erweist, indem sie in die Reihen ihrer Mitglieder eine Persönlichkeit ersten Ranges aufnimmt. Möge dieser Augenblick ein neuer und guter Beginn für alle sein!

Prof. Dr. ANDREI MARGA,  
Dekan der Fakultät für Geschichte und Philosophie  
der Universität „Babeş-Bolyai“ aus Klausenburg

24. Mai 1991

## HERKUNFT UND ZUKUNFT EUROPAS NIETZSCHE IN UNSERER ZEIT

MANFRED RIEDEL

Was ist Europa? So hat sich Nietzsche oft gefragt. Und seine Antwort lautet: „Griechische Kultur, aus thrakischen, phönizischen Elementen gewachsen, Hellenismus, Philhellenismus der Römer, ihr Weltreich christlich, das Christentum Träger antiker Elemente, von diesen Elementen gehen endlich die wissenschaftlichen Keime auf, aus dem Philhellenismus wird ein *Philosophentum*: so weit an die Wissenschaft geglaubt [wird], geht jetzt Europa. Das Römertum wurde ausgeschieden, das Christentum abgeblaßt“<sup>1</sup>.

Beginnen wir mit dem ersten Glied in der Kette dieser Tradition! Europa und seine Kultur entstehen nicht autochthon, sondern auf fremden Einfluß hin: in der Berührung Griechenlands mit Asien, über lydisch-thrakische und phönizisch-semitische Elemente. Dem Hellenentum muß eine Herrschaft der Semiten vorangegangen sein. Das deutet der Name „Europa“ an, jener Tochter des Königs „Phoinix“ (eines Eponyms der „Phönizier“), der auf das semitische Wort für „Abend“ (erebs) verweist; und der Mythos, der von „Europa“ als der aus dem Osten entführten Astarte weiß, ein Name, welcher der griechischen „Aphrodite“ entspricht: was für Nietzsche „genug sagt“<sup>2</sup>. Die Sage von der Entführung durch Zeus in Stiergestalt erinnert von Ferne an archaische Züge der aus Asien einbrechenden Dionysreligion, die im Kult des hellenischen Himmelsgotts fast ganz verlöten gegangen sind: der Stier ist Symbol der Lebenskraft und Fruchtbarkeit, aber auch des Sehhaftwerdens der über das Meer getragenen „Europa“ auf der zugeteilten Erde. In der bildenden Kunst und Litteratur ist die Entführungssage immer wieder dargestellt worden, ohne daß diese ursprünglich mythischen Züge wirklich in Erscheinung treten konnten. Erst Nietzsche hat uns durch seine Deutung des apollinisch-dionysischen Doppelwesens der griechischen Mythologie darüber die Augen geöffnet. Auffällig bleibt die Herkunft der Europa aus der Fremde und die für die Griechen so typische Ordnung der Verwandtschaft mit dem Fremden, dessen Aneignung und Überwindung. Für Nietzsche ist es ihre glänzendste Seite. Die Griechen „sind von Anfang an durch eine fremde Kulturwelt ganz allseitig und gleichmäßig angeregt worden; jede Art asiatischer Maßlosigkeit und Ausschweifung trat ihnen grell vor das Auge, in der Gestalt von hochentwickelten Kulturen, die bereits fertig waren; ihre Spannkraft und Energie schätzt man

<sup>1</sup> Nachgelassene Fragmente (1878), in: *Sämtl. Werke*, hrsg. von G. Colli/M. Montinari (= CM), Bd. 8, S. 566.

<sup>2</sup> Vgl. *Der Gottesdienst der Griechen* (1875/76), „*Philologica*“, 3. Bd., hrsg. von O. Crusius/W. Nestle, *Nietzsches Werke*, Bd. XIX, Leipzig 1913, S. 19; Hesiod, *Theog.* 351; Fr. 141; ferner 14, 321f.; Bakchylides 17, 31, Fr. 140.

um so höher, wenn man bedenkt, wie andere Völker ebenso stark, ja länger als sie den Einwirkungen des Orients ausgesetzt waren und doch, wie Iberien, zu keiner höheren Entwicklug gekommen sind<sup>3</sup>.

Für den Namen „Europa“ — und das scheint gegen die Herkunft aus dem Fremden zu sprechen — finden wir eine zweite Spur in der Sprache der Griechen. Nietzsche hat sie nicht eigens verfolgt, aber doch in seinen Studien zur griechischen Dichtung und Philosophie gewahrt. Sie klingt im Okeaninnenkatalog von Hesiods 'Theogonie' an, wo *Asie* und *Europe* nebeneinander auftreten<sup>4</sup>, aber auch in der Lautgestalt von *Eurhyopa*, dem Namen jener Heroine, die mit „wohlfließender Stimme“ (εὐρυς, „schön), und ὤπις, die Stimme) spricht<sup>5</sup>. Sie gilt als Schwester von Kadmos, des sagenhaften Erfinders der Schrift, steht aber selbst für das mündlich verlaubliche und gehörte Wort ein, wie es bei den Griechen im religiösen Kultus und Fest, im Symposion und Wortkampf vor Gericht und schließlich in der Sokratischen Dialektik zur Darstellung gelangt — was Nietzsche als „Fundament“ der griechischen Kultur hervorhebt, die nicht „literarisch“ ist wie die ägyptische oder römische und christlich-neuzeitliche Kultur<sup>6</sup>. Ihre sprachlichen Kunstwerke (diejenigen der frühen epischen Dichtung wie die der frühen Geschichtsschreibung und Philosophie) sind nicht für Leser, sondern für den Vortrag bestimmt, d.h. zum Zuhören im griechischen Sprachkreis. Und als dann (seit Sokrates) eine Prosa für Leser entsteht, ist gerade der Leser von Buchstaben wie Nietzsche bemerkt, der „sublimierte Hörer; der besonders scharf hörende, nichts überhörende, der langsam prüfende: vor seinen Ohren erklingt die Rede wirklich, es sind nicht bloße Zeichen für Begriffe und Belehrung“<sup>7</sup>.

Dieser Ansatz (der erst in der gegenwärtigen Erforschung des Zusammenhangs zwischen griechischer Dichtung und Philosophie zur Entfaltung kommt) braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden. Es genügt, wenn wir im Blick auf das Mittelglied der Traditionskette — die Entbindung der „Wissenschaft“ aus dem Geist des „Philosophentums“ — festhalten: „Europa“ ist ursprünglich der Name für die den Griechen vertraute Sprachgemeinschaft, ein „Kulturbegriff“, um mit Nietzsche zu reden, der seit dem 7. Jahrhundert v. Chr. am mittleren Hellas haftet. Im Zuge der griechischen Kolonisation bildet sich der geographische Begriff aus, der die Länder und Völkerschaften zwischen Atlantik und Schwarzem Meer zusammenfaßt, mit dem Don als Grenzfluß zu Asien (Herodot 4, 42—45). Damit wird Europa vielstimmig, eine *Vielstimmigkeit*, die sich in der griechischen Dichtung, dem Epos wie der Tragödie, und in der Philosophie artikuliert: an den Küsten von Kleinasien,

<sup>3</sup> *Der Gottesdienst der Griechen*, a.a.O., S. 27. Vgl. Nachgelassene Fragmente (1875), CM Bd. 8, S. 96.

<sup>4</sup> *Theog.* 357 und 359.

<sup>5</sup> Hesiod, *Theog.* 884; Fr. 141; ferner 14, 321f.; Bakchylides 17, 31, Fr. 140.

<sup>6</sup> *Geschichte der griechischen Literatur I—III*, Werke Bd. XVIII, S. 16 und 134f.

<sup>7</sup> *Ebd.*, S. 136.



in Sizilien und Unteritalien und schließlich in Athen. Die dort entstehenden Philosophenschulen suchen nach Einheit in der Vielstimmigkeit, d.h. nach Übereinstimmung im Sinne des gemeinschaftlichen *Logos*. Daran nimmt auch das frühe Christentum teil, das Nietzsche am Ausgangspunkt seines Denkwegs als dionysische Steigerung des Griechentums auffaßt: „Homer als Triumph der olympischen Götter über die titanischen Graunmächte — Sophokles als der Triumph des tragischen Gedankens und Besiegung des aeschylischen Dionysosdienstes, Das Johannesevangelium als Triumph der Mysterienseeligkeit, der Heiligung“<sup>8</sup>. Der spätere Nietzsche macht hier einen klaren Unterschied zwischen dem „Dionysischen“ und dem „Christlichen“, der tragisch-gelösten und der erlösenden Weltbetrachtung, dem Glauben an das göttlich geoffenbarte Wort (*Logos*) und dem dialektischen Wortkampf der Philosophenschulen um die verbindende *Vernunft*. „Die Vernunft in der Schule“, heißt es in *Menschliches, Allzumenschliches*, „hat Europa zu Europa gemacht: im Mittelalter war es auf dem Wege, wieder zu einem Stück und Anhängsel Asiens zu werden — also den wissenschaftlichen Sinn, welchen es den Griechen verdankt, einzubüßen“ (I, 265):

Diese Überlagerung verschiedener Traditionen meint Nietzsche, wenn er am Kulturbegriff „Europa“ auch im Blick auf die frühneuzeitliche Ausdehnung des geographischen Raums über das Gebiet der „alten Welt“ hinaus festhält. Wird doch in der Neuzeit, wie wir wissen und heute erneut erfahren, unter „Europa“ ungleich mehr an Ländern und Völkern verstanden, als „das geographische Europa, die kleine Halbinsel Asiens“, umfaßt<sup>9</sup>. Nietzsche spielt auf Amerika an, „soweit es das Tocherland unserer Kultur ist“, und auf Rußland, wo Europa nach Asien zurückfließt. Geographisch wie kulturell gehören beide nur bedingt dazu, wie auf der anderen Seite nicht einmal ganz Europa unter den „Kulturbegriff Europa“ fällt, sondern nur „jene Völker und Völkerteile, die in Griechen-, Römer-, Juden- und Christentum ihre gemeinsame Vergangenheit haben“<sup>10</sup>.

Dies bedeutet nicht daß für Nietzsche „Europa“ mit der „abendländischen Kultur“ in der uns aus der Zeit nach dem 2. Weltkrieg vertauten Konnotation zusammenfällt. Das Abendland, eine Bezeichnung, die erst in der frühen Neuzeit (mit dem Aufstieg des Osmanischen Reiches) aufkommt, ist nicht Europa, weder geographisch noch kulturell. Ihm steht das Morgenland gegenüber, der Orient, wozu Nietzsche das Christentum zählt. Das Abendland erscheint in dieser Perspektive als Abfall vom europäischen Aufgang: „Das geschwächte Griechentum, romanisiert, vergrößert, dekorativ geworden, dann als dekorative Kultur vom geschwächten Christentum als Bundesgenosse akzeptiert, mit Gewalt verbreitet unter unzivilisierten Völkern — das ist die Geschichte

<sup>8</sup> Nachgelassene Fragmente, CM Bd. 7, S. 207 und 340. Vgl. *Sokrates und die griechische Tragödie*, CM Bd. 1, S. 606.

<sup>9</sup> *Menschliches, Allzumenschliches*, II, 215, CM Bd. 2, S. 650.

<sup>10</sup> *Ebd.*

der abendländischen Kultur“<sup>11</sup> Europa, als Abendland verstanden, das wäre der Hellenismus und Philhellenismus der Römer, ihr Weltreich, christlich verwandelt, die Verwandlung des Christentums zum Träger amtlicher Bildungstradition und eines griechisch-christlich geprägten „Humanismus“ — eine „Hellenisierung in vierfacher Vergrößerung und Verungründlichung“ des Griechentums.<sup>12</sup>

Es handelt sich um ein geschichtlich folgenreiches Mißverständnis, das mit der Idealisierung der klassisch-hellenistischen Zeit in der römischen Antike einsetzt und über Renaissance und Reformation noch auf den Zeitalter der deutschen Klassik in den Mittelpunkten „Weimar“ und „Jena“ einen lang fallenden Schatten wirft. Darum hängt alles an der Umwendung des Weges zur Geschichte der Griechen, wovon Europa immer wieder Antriebe zu seiner geistigen Neugestaltung gewonnen hat. Das Verhängnis wöhlte, so bemerkt Nietzsche in Aufzeichnungen aus dem Umkreis seiner ersten Schrift zur 'Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik' (1872), „daß das jüngere und entartete Griechentum am meisten historische Kraft gezeigt hat. Darüber ist das ältere Griechentum immer falsch beurteilt worden. Das jüngere muß man genau kennen, um es von dem älteren zu unterscheiden. Es gibt noch sehr viele Möglichkeiten, die noch gar nicht entdeckt sind: weil die Griechen sie nicht entdeckt haben. Andere haben die Griechen *entdeckt* und später wieder *verdeckt*“.<sup>13</sup>

An diesem Punkt setzt unser Thema neu an. Mit Nietzsche fragten wir nach der Herkunft Europas. Aber mit jeder Antwort stand immer schon die Gegenwart im Blick, das europäische Menschentum in der Vielstimmigkeit seiner geschichtlich gewordenen Lebensformen. Und im Überblick tauchte stets die dauernde Gefahr am Grunde der Geschichte Europas auf: die Gefährdung der Vielstimmigkeit im Verfehlen des Auftakts und Anfangs der europäischen Seele, der Mißklang im Gefolge der Überlagerung der angeschlagenen Melodie durch spätere Stimmen, die ohne Rücksicht auf das Frühere einfallen und sich zu verselbständigen streben. Dazu gehört für den jungen Nietzsche die Verselbständigung des Sprechens gegenüber dem Hören im *Logos* des jüngeren, durch Sokrates gestifteten Griechentums und die aus ihm erfolgende Entbindung rationaler Wissenschaft im neuzeitlichen Europa.

In den zitierten Aufzeichnungen aus dem Umkreis der 'Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik' stoßen wir auf das Programm des klassischen Philologen Nietzsche, der die Philologie in der Nachfolge von Bacon und Vico als „*alfo ratio philosophandi*“ verstanden hat: als andere Vernunftphilosophie. Sie ist „Humanwissenschaft“, die Erkenntnis gelungener Möglichkeiten des Menschseins nach Maßgabe uns überlieferter Sprachdenkmale, des dem europäischen Menschentum immer wieder abgenötigten Verlangens nach Selbsterkenntnis im Spiegel des ihm zugesprochenen und hörend zu verstehenden Worts. Es handelt sich

<sup>11</sup> *Wissenschaft und Weisheit im Kampf*, CM Bd. 8, S. 103.

<sup>12</sup> Vgl. CM Bd. 8, S. 566.

<sup>13</sup> *Wissenschaft und Weisheit im Kampf*, CM Bd. 8, S. 101.

mehr um eine Nachahmung des griechischen Altertums — das war das Programm des von Nietzsche abgelehnten *Humanismus* —, sondern darum es als „klassische Beispielsammlung für die Erklärung unserer ganzen Kultur und ihrer Entwicklung“ zu gebrauchen, als „Mittel *uns* zu verstehen, unsere Zeit zu richen und dadurch zu überwinden“.<sup>14</sup>

Was Nietzsche an der Neuzeit verurteilenswert fand, hatte er schon in der 'Geburt der Tragödie' angedeutet: die Verkenning des tragischen Zugs im anfänglich griechischen Dichten und Denken, das sich im Gedanken des Maßes und der Scheu vor den Grenzen des Menschlichen und seiner Stellung in der Natur erfüllt. Er verdeckt sich mit dem „Wendepunkt“ und „Wirbel“ des sokratischen Vernunftoptimismus der allgemeinen Erkennbarkeit von Natur Geschichte durch rationales Argumentieren und ihre Vollendung durch Unterwerfung unter die wissenschaftlich-technische Kultur, die im neueren Europa zur „Uruniversität der Wissensgier“ und Ausspannung eines „logischen Gedankennetzes“ über den ganzen Erdballs führt. „Überstolzer Europäer des 19. Jahrhunderts“, ruft Nietzsche in der 2. Unzeitgemäßen Behandlung“ (1873) dem Zeitgenossen zu, „du rasest! Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene. Miß nur einmal deine Höhe als Wissender mit deiner Tiefe als Könnender. Freilich kletterst du an den Sonnenstrahlen des Wissens aufwärts zum Himmel, aber auch abwärts zum Chaos“.<sup>15</sup> Nietzsches Kritik der Gegenwart gilt dem Menschen, der *sein soll*, der fiktiven Idee des Gattungsmenschen, dem sich das einzig faktische Individuum anzugleichen und in der Hingabe an die Fiktion des geschichtlichen Fortschritts und einer angeblichen Gesetzmäßigkeit im „Weltprozeß“ zu unterwerfen hat. Dieser Fiktion des in der Gattung aufgehenden Menschen als ausgedachter Spitze und Zielscheibe des historischen Prozesses setzt Nietzsche das Faktum des zeitlich erfahrbaren Menschentums in seinen höchsten Exemplaren entgegen, die Faktizität und Pluralität exemplarischer Lebensformen von Menschen, die nicht etwa einen historische Prozeß fortsetzen, sondern zeitlos-gleichzeitig leben — „Dank der Geschichte, die ein solches Zusammenwirken zuläßt“. Nach Nietzsche ist es geradezu ihre Aufgabe, „zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen“. Das Ziel der Menschheit, sagt Nietzsche, und er sagt es gegen die zeitgenössische Geschichtsphilosophie von Hegel und seinen Nachfahren, „kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihre höchsten Exemplaren“.<sup>16</sup>

Diese These zieht sich wie ein Grundakkord durch Nietzsches Werk. Er hebt dort an, wo wir ihn schon gefunden haben: in der Entdeckung von Lebensmöglichkeiten des europäischen Menschentums am griechischen Beispiel, einer anderen Art des Menschseins als diejenige, die sich im Namen der Gattungsmäßigkeit dem anonymen Weltprozeß hingibt. Und damit unterwirft sie sich, wie Nietzsche voraussieht, dem Macht-

<sup>14</sup> CM Bd. 8, S. 97.

<sup>15</sup> Vom Nutzen und Nachteil der *Histoire* für das Leben 9, CM Bd. 1, S. 313.

<sup>16</sup> Ebd., S. 317.

kampf jener beiden Parteien in Europa, der nationalen und sozialistisch-kommunistischen, die im Namen der auserwählten Rasse und/oder Klasse den Prozeß zu erkennen und auf ein perfektes Ende hin zu dirigieren beanspruchen: die Herrschaft des Menschen über sich selbst und die Natur, worin Individuum und Gattung eines geworden sind.

Gegen solche Lehren vom „Ende der Geschichte“, die der Dichter des *Zarathustra* in die Wirklichkeit des „letzten Menschen“ münden sieht, der in maximaler Bedürfnisbefriedigung sein Glück findet und nicht mehr nach Liebe und Schöpfung und Sehnsucht fragt (Vorrede, 5), beruft sich der Denker Nietzsche auf den geschichtlichen Anfang Europas. Der Grieche ist ihm „der Mensch, der es am weitesten brachte“,<sup>17</sup> nämlich in der Ausprägung der Art von Mensch, die *sein kann* und in der Tiefe ihres *Können* jene Lebensmöglichkeit freilegt, die wir als *typisch europäisch* empfinden und als „schön“ bejahen. Nietzsche spricht vom *Typus des Menschentums*, der gleichsam zwischen Individuum und Gattung die Mitte hält, indem er sich in freier Wiederholung ausprobiert und das jeweils mögliche Leben in der Zeit steigert und auslotet (etwa im Typus des *Weisen*, des *Künstlers*, des *Heiligen* usw.). Den größten Verlust, der die Menschheit treffen kann, erblickt Nietzsche im Nichtzustandekommen der höchsten Lebenstypen,<sup>18</sup> ein Vorgang, der sich mit Sokrates ereignete, weil der Typus des Sokratischen Menschen die in der griechischen Frühzeit angelegte Steigerung des Urtypus des Weisen zur tragischen Weisheit aufgehalten und damit den „Wirbel“ der auf sich selbst gestellten Wissenschaft in Europa ausgelöst hat.

Unter diesem Aspekt bleibt die griechische Welt für das europäische Menschentum die „rechte und einzige Bildungsheimat“, unsere „einzige und tiefste Lebensmöglichkeit“.<sup>19</sup> Würden wir uns zu ihr nur historisch-gelehrt verhalten, nach der Manier der positivistischen „Altewissenschaft“, dann verlöre sie an jenem einzigartigen Bildungswert, den sie für uns Europäer hat. Er erschließt sich nicht über die Wissenschaft, sondern durch einen „Bildungsentschluß“.<sup>20</sup> Es gilt, sich zu entschließen, und das heißt: zu wählen, welche Art von Mensch wir zu sein wünschen, für das Ende der Geschichte lebend oder für den Anfang, nach Gegenmöglichkeiten zur Hingabe des Individuums an den vermeintlichen Weltprozeß oder seiner Preisgabe an die Gattung, wie sie von den Griechen freigelegt und gelebt worden sind. Nietzsche selbst entscheidet sich für die letztere Alternative, und er tut es im Einklang mit der von Hölderlin und Hegel herkommenden Tradition der deutschen Dichtung und Philosophie. Und nicht ohne Grund notiert er noch am Ausgang seines Denkwegs, was ihn von früh an leitete: daß alles deutsche Philosophieren seine eigentliche Würde darin habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein; und daß jeder Anspruch auf Originalität kleinlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Anspruch des Deutschen,

<sup>17</sup> CM Bd. 13, S. 363.

<sup>18</sup> CM Bd. 8, S. 110.

<sup>19</sup> CM Bd. 9, S. 232 und 344.

<sup>20</sup> Vgl. 2. *Unzeitgemäße Betrachtung*, CM Bd. 1, S. 312.



das Band, welches zerrissen schein, neu gebunden zu haben: das „Band mit den Griechen, dem bisher höchst geratenen Typus Mensch“.<sup>21</sup>

Nach diesem Leitfaden ist Nietzsches Buch über 'Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen' abgefaßt. Es unternimmt den Versuch, die im frühen Griechentum geschaffenen Urtypen des menschlichen Weisen durch Vergleichung zurückzugewinnen und nachzuschaffen, um die „Polyphonie der griechischen Natur endlich einmal wieder erklingen zu lassen“.<sup>22</sup> „Ich werde... nicht satt“, schreibt Nietzsche in einem der erhaltenen Entwürfe zu dem von ihm so genannten „Philosophen-Buch“, „mir eine Reihe von Denkern vor die Seele zu stellen, von denen jeder einzelne jene Unbegreiflichkeit an sich hat und jene Verwunderung erwecken muß, wie er gerade seine Möglichkeit des Lebens fand... Man vergleiche die Denker anderer Zeiten und anderer Völker mit jener Reihe von Gestalten, die mit Thales beginnt und mit Demokrit endet... Ich sehe keine verzerrten und wüsten Gestalten darunter, keine pfäffischen Gesichter, keine entfleischten Wüsteneinsiedler, keine fanatischen Schönfärber der gegenwärtigen Dinge, keine theologisierenden Falschmünzer, keine gedrückten und blässen Gelehrten: ich sehe auch jene nicht darunter, die es mit dem 'Heil ihrer Seele' oder mit der Frage: was ist das Glück, so wichtig nehmen, daß sie Welt und Mitmenschen darüber vergessen“.<sup>23</sup> Für Nietzsche sind es „Selbstbefreier“ des europäischen Menschentums, welche die „griechische Luft und Sitte als *Bann* und *Schranke* fühlen“ (er verweist auf den Kampf aller gegen den Mythos, von Heraklit gegen Homer und Hesiod, von Pythagoras gegen die Üppigkeit des Polislebens).<sup>24</sup> Sie haben eine „Lücke in ihrer Natur“ gegenüber dem Künstler und Staatsmann, obwohl sie selbst alle Staatsmänner sind, die Gesetze geben, Gesetzgeber höchsten Formats, wie sie die Welt seitdem nicht wieder sah. Nietzsche verweist auf den großen Wurf des Thales und seiner Nachfolger: die Einigung Griechenlands in einem Bürger- und Städtebund, ihr Kampf gegen die Selbstzerstörung der Polis: „Thales als Staatsmann! Hier muß etwas vorgefallen sein“, ruft Nietzsche aus: „War die Polis der Brennpunkt des hellenischen Willens, und beruhte sie auf dem Mythos, so heißt den Mythos aufgeben so viel wie den alten Polisbegriff aufgeben“. Woran Thales gescheitert ist, der als erster die „ungeheuren Gefahren“ ahnte, wenn diese isolierende Macht des Mythos die Städte getrennt hielt. Hätte er seine Eidgenossenschaft zustande gebracht, vermutet Nietzsche, wäre Griechenland vom Perserkrieg verschont geblieben und damit auch vom Athener-Siege und Übergewicht.<sup>25</sup>

Es sind Gedanken zur Gegenwart Europas, zur Überwindung Dänemarks und Österreichs durch Preußen und dann zum Sieg von Preußen-Deutschland gegenüber Frankreich, die Nietzsche auf die Griechen

<sup>21</sup> CM Bd. 15, S. 445.

<sup>22</sup> CM Bd. 1, S. 803.

<sup>23</sup> CM Bd. 8, S. 117.

<sup>24</sup> CM Bd. 8, S. 104.

<sup>25</sup> CM Bd. 8, S. 118.

zurücküberträgt. Man kann es auch umgekehrt sehen: an der Selbstzerfleischung Europas von Anbeginn wittert Nietzsche das Ungeheure der Gefahr, daß im Preußisch-Deutschen Sieg und der dem Willen der europäischen Nachbarvölker abgetrotzten Gründung des Bismarck-Reiches steckt. Die menschliche Natur, so heißt es, in der 1. *Unzeitgemäßen Betrachtung* (1873), ertragen den Sieg schwerer als eine Niederlage, ja, es scheint selbst leichter zu sein, einen solchen Sieg zu erringen, als ihn so zu tragen, daß daraus keine schwere Niederlage entsteht. So gewahrt Nietzsche in der Auseinandersetzung mit dem Urtypus des griechischen *Sophos* und der von ihm entdeckten Lebensmöglichkeiten des Menschentums die ursprünglich philosophische Aufgabe, der er sich mit der Abkehr von der Berufsexistenz des klassischen Philologen ganz widmet. Das Streben der Philosophen, die diesen Namen wirklich verdienen, geht immer dahin zu *verstehen*, was die Mitmenschen nur leben: „Während sie ihr Dasein sich deuten und seine Gefahren verstehen, deuten sie zugleich ihrem Volk ihr Dasein.“<sup>26</sup> Sie sind Deuter seiner Gegenwart und Zukunft. Einzig „weise“ wäre derjenige zu nennen, der in der Zeit „*diese Möglichkeiten des Lebens*“ wieder entdecken könnte. Dichter und Historiker, notiert der junge Nietzsche, sollten „über diese Aufgabe brüten: denn solche Menschen sind zu selten, daß man sie laufen lassen könnte. Vielmehr sollte man sich gar nicht eher Ruhe geben, als bis man ihre Bilder nachgeschaffen und sie hundertfach an die Wand gemalt hat — und ist man so weit, — dann freilich wird man sich erst recht nicht Ruhe gehen. Denn unserer so erfinderischen Zeit fehlt noch immer gerade jene Erfindung, welche die alten Philosophen gemacht haben müssen: woher käme sonst ihre wunderwürdige Schönheit! woher unsere Häßlichkeit! — Denn was ist Schönheit, wenn nicht das von uns erblickte Spiegelbild einer außerordentlichen Freude der Natur, darüber, daß eine neue fruchtbare Möglichkeit des Lebens entdeckt ist. Und was ist Häßlichkeit wenn nicht ihr Mißmut über sich selbst, ihr Zweifel, ob sie die Kunst zum Leben zu verführen, wirklich noch verstehe?“<sup>27</sup>

Wir sind hier auf das Programm des Philosophen Nietzsche gestoßen, des Verfassers der 'Unzeitgemäßen Betrachtungen', die sich in der Folgezeit fortsetzen: von der Aphorismensammlung 'Menschliches, Allzumenschliches' (1876—1880) über die *Zarathustra*-Dichtung bis hinein ins Spätwerk, in die Aufzeichnungen aus dem Umkreis des unausgeführt gebliebenen Entwurfs: „Der Wille zur Macht“. Mit der Fortsetzung variiert sich unser Thema. Erst jetzt gelangen wir zur Frage nach der Zukunft Europas. Aber die Variation ist Wiederholung, worin der einmal angeschlagene Akkord durchklingt. In der Auseinandersetzung mit der Gegenwart Europas, der Gefährdung seiner Vielstimmigkeit durch den Mißton der Bismarckschen Reichsgründung und des nationalen Hegemoniekampfes unter den europäischen Mitvölkern schwingt immer die Besorgnis gegenüber der Zukunft mit: Was wird aus Europa, wenn es einmal ganz in

<sup>26</sup> CM Bd. 8, S. 112.

<sup>27</sup> CM Bd. 8, S. 117.

sich bekämpfende Nationalstaaten auseinanderfällt oder der Herrschaft eines Staats verfällt? Damit ergreift Nietzsche die ihn an den Griechen aufgegangene, die bedrägende Aufgabe einer Deutung der europäischen Gegenwart und Zukunft aus dem Geist seiner Herkunft.

Um diese Frage angesichts des allgegenwärtigen Kampfes in der europäischen Staatenwelt zu beantworten, entwirft Nietzsche der Idealtypus des *freien Geistes*, dem das Buch: *Menschliches, Allzumenschliches* gewidmet ist. Der „Freigeist“ — eine Bezeichnung, die oft den mit dem Aufklärungsbegriff des „Freidenkers“ gleichgesetzt wird: zu Unrecht, wie mir scheint — bindet sich weder an das Neueste vom Neuen noch flüchtet er in das Alte, sondern gibt beides preis, um seinen Geist ins Freie hinaus zu wenden. Inmitten der Ode und Trostlosigkeit der Zeit erfindet sich Nietzsche jene typische Philosophengesellschaft, die er am griechischen Altertum gewahrt und aufgesucht hatte — „als tapferer Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht... und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, — las ein Schadenersatz für mangelnde Freunde. Daß este dergleichen freie Geister einmal geben könnte“, fährt Nietzsche fort, „daß unser Europa unter seinen Söhnen von Morgen und Übermorgen solche muntere und verwegene Gesellen haben wird, leibhaft und handgreiflich und nicht nur... als Schemen und Einsiedler, Schattenspiele: daran möchte ich am wenigsten zweifeln. Ich sehe sie bereits *kommen*, langsam, langsam; und vielleicht tue ich etwas, um ihr Kommen zu beschleunigen, wenn ich zum Voraus beschreibe, unter welchen Schicksalen ich sie entstehen, auf welchem Wege ich sie kommen *sehe*.“<sup>28</sup> Und nun folgt in der Vorrede zum Buch die Beschreibung des Schicksals der *großen Loslösung* des *freien vom gebundenen* Geist, der für immer an seine Ecke und Säule gefesselt schein, im Buch selbst die Deutung der Zeichen und Symptome auf dem geschichtlichen Weg der Vernichtung der Nationen, die der vom freien Geist erhofften Einigung Europas entgegenstehen. Beides, Beschreibungen und Deutung, gehören zusammen und bilden bis zuletzt in Nietzsches Denken ein Thema mit Variationen, ohne einschneidende Veränderungen und Abweichungen, wie das 2. Hauptstück der Schrift: „Jenseits von Gut und Böse“ (1886) über den „freien Geist“ bezeugt.

Nietzsche distanziert sich vom optimistischen Bild des *esprit fort* der französischen Aufklärung. Er verschweigt nicht das Schlimme und Schmerzliche in der Geschichte der großen Loslösung, die eine Krankheit zugleich ist und den Menschen im ersten Ausbruch von Kraft und „Willen zum freien Willen“ zerstören kann: wenn der Befreite, Losgelöste sich in wilden Versuchen und Seltsamkeiten seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht. Dahinter verbirgt sich das Problem des „Willens zur Macht“ und des von seiner Sache Überzeugten, des Parteimenschen, der sich die Macht, ohne dafür vorbereitet zu sein, zu nehmen sucht: „Viele Dinge *nicht* sehen, in keinem Punkt unbefangen sein, Partei sein durch und durch, eine strenge und notwendige Optik in allen Werten haben

<sup>28</sup> *Menschliches, Allzumenschliches*, I, Vorrede, CM Bd. 2, S. 15.

— das allein bedingt es, daß eine solche Art Mensch überhaupt besteht“. Die pathologische Bedingtheit seiner Optik macht aus dem Überzeugten einen *Fanatiker*, den Heilsbringer oder Revolutionär, der für Nietzsche den „Gegensatz-Typus des starken, des freigewordenen Geistes“ bildet.<sup>29</sup>

Daß sich mit dem Aufstieg der antagonistischen Bürgerkriegsparteien, der nationalen wie der sozialistisch-kommunistischen, der Typus des *Fanatikers* noch einmal durchsetzen würde, erschien Nietzsche wahrscheinlich. In 'Jenseits von Gut und Böse' hat er ihn im Bild des *Nivellierers* nachgezeichnet, dieses fälschlich so genannten „freien Geistes“ mit seinen Grundhang, in den „Formen der bisherigen alten Gesellschaft ... die Ursache für *alles* menschliche Elend und Mißraten zu sehen: wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehen kommt“.<sup>30</sup> Dessen Vorherrschaft hat er nur für ein Zwischenspiel gehalten, ohne zu ahnen, wie teuer das Spiel den Völkern Europas zu stehen kommen würde. Daß es dem Freigeist im Zeitalter der Nationalstaaten und des Kampfes um die sozialistische Zukunftsgesellschaft zum Vorzug gereichen konnte, „sich der Politik zu enthalten und ein wenig beiseite zu treten“,<sup>31</sup> diese Enthaltensamkeit war in der jüngsten Vergangenheit mehr durch die Umstände erzwungen als frei gewählt. Dennoch hatte Nietzsche Recht, wenn er davon ausging, daß der Freigeist, so wie er ihm verstand, den Fanatiker wie den Nivellierer überleben werde, weil seine Lebensmöglichkeit in der Herkunft Europas wurzelt, einer Geschichte von langer Dauer, die unaufhaltsam auf eine Demokratisierung und Einigung der Völker und Vaterländer dieses Kontinents hinausläuft; und daß alle Zeichen am Wege der Gegenwart auf die europäische Einheit hindeuten, diese dem freien Geist eingeborene, von ihm bejahte und gelebte Idee, die kein fernes Ideal, sondern das Nahe und Nächste: eine wahrhaft politische Aufgabe für die Zukunft, umschreibt.

Nietzsche ist kein Gegner der Demokratie, sondern des demokratisch verbrämten Klassen- und Nationalstaats, der das Menschentum an Gruppenzugehörigkeiten und daraus fingierte Ideale fixiert, die faktisch mögliches Leben einschränken oder beschneiden. Nietzsche spricht von der „Verkleinerung“ des Menschen durch soziale und nationale Wahnvorstellungen, die ihn gefangen halten und von anderen absondern. Gegenüber dem zeitgenössischen Rassen- und Nationalitäts-Wahnsinn ruht seine ganze Hoffnung darauf, daß die Ausbreitung von Handel und Industrie, der Bücher- und Brief- und Reiseverkehr und überhaupt die unvermeidliche Berührung der verschiedenen Völker und Kulturen eine „Schwächung und zuletzt eine Vernichtung der Nationen“ mit sich bringen werde, so daß „aus ihnen allen, in Folge fortwährender Kreuzungen, eine Mischrasse, die des europäischen Menschen entstehen muß“.<sup>32</sup> Und den Sozialismus mit seinen Zukunftswahn einer vollkommenen Gesellschaft

<sup>29</sup> *Der Anti-Christ*, 54, CM Bd. 6, S. 236f.; *Jenseits von Gut und Böse*, 44, CM Bd. 5, S. 62f.

<sup>30</sup> CM Bd. 5, S. 61.

<sup>31</sup> *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 438, CM Bd. 2, S. 285.

<sup>32</sup> *Ebd.*, I, 475, CM Bd. 2, S. 309.



hält Nietzsche für ein Ferment im notwendigen Reformprozeß der sozialen Gesetzgebung und Besteuerung, die überall in Europa einen breiten Mittelstand schaffen werde, der ihn „wie eine überstandene Krankheit vergessen darf“.

In der Erkenntnis des Unumgänglichen dieses Vorgangs und der Anerkennung der Unvermeidlichkeit einer Entmythologisierung der modernen Sozialideale und Utopien hat sich Nietzsche als einer des ersten in seiner Zeit als „guter Europäer“ bekannt und zu seinem Teil durch Wort und Schrift an der von ihm gewünschten „Verschmelzung der Nationen“ gearbeitet. Nicht zufällig steht das Bekenntnis zuerst in 'Menschliches, Allzumenschliches', dem „Buch für freie Geister“. Der Geist, der sich ins Freie hinaus wendet, kehrt sich ab von allen „modernen Ideen“, ihren Wahnvorstellungen und Zukunftsträumen, um sich als guter Nachbar der nächsten Dinge dem Nahen zuzuwenden: der Vereinigung Europas. Der „gute Europäer“, zu dem sich kraft seiner Herkunft und Talente als „Dolmetscher und Vermittler“ der Deutsche besonders eignet, wird hier als Mensch angesehen, der in der Zukunft *sein kann*, sofern er in der Gesinnung des freien Geistes schon lebt. Im Aphorismus 87 des „Wanderers“, der sich mit seinem Schatten unterhält, wird von einem jeden, der „gut europäisch gesinnt“ ist, verlangt, gut und immer besser schreiben, zu lernen. Es hilft nichts, fügt Nietzsche hinzu, „und wenn er selbst in Deutschland geboren, ist, wo man das Schlecht-schreiben als nationales Vorrecht behandelt“. Das eigentliche Ziel dabei ist, den jetzt noch so fernen Zustand der Dinge vorzubereiten, „wo den guten Europäern ihre große Aufgabe in die Hände fällt: die Leitung und Überwachung der gesamten Erdkultur“. Wer gegen das Gutschreiben und das ihm folgende Gutlesen, das hörende Verstehen und Abwägen der ins Wort gefügten Gedanken ist, der behindert die Verständigung. Er treibt die Völker in die Isolierung, weist ihnen den Weg, wie sie immer noch mehr national werden können; und ist folglich „ein Feind der guten Europäer, ein Feind der freien Geister“.<sup>33</sup>

Ihren Höhepunkt erreicht die Unterhaltung des Wanderers mit seinem Schatten im Aphorismus 292, worin der „Sieg der Demokratie“ vorausgesagt wird. Das Resultat des Vorgangs der um sich greifenden Demokratisierung wird „ein europäischer Völkerbund sein, in welchem jedes Volk, nach geographischen Zweckmäßigkeiten abgegrenzt, die Stellung eines Kantons und dessen Sonderrechte innehält“.<sup>34</sup> Die „Mischrasse des europäischen Menschen“, wie sie hier erscheint, trägt ambivalente Züge des „letzten Menschen“ aus dem 'Zarathustra' — „das intelligenteste Sklaventier, sehr arbeitsam, im Grunde sehr bescheiden, bis zum Exzeß neugierig, vielfach, verzärtelt, willensschwach — ein kosmopolitisches Affekt- und Intelligenzchaos“.<sup>35</sup> Daß aus diesem Chaos nicht von selbst ein Kosmos entstehen kann, liegt auf der Hand. So trieb Nietzsche Gedankengang über die Idee des europäischen Völkerbundes hinaus. Das

<sup>33</sup> CM Bd. 2, S. 61.

<sup>34</sup> Ebd., S. 684.

<sup>35</sup> Wille zur Macht, 686.

intelligente Sklaventier arbeitet im Dienst der Wissenschaft; so wie sie seit dem Beginn der Neuzeit geübt wird: als Technik der Naturbeherrschung und praktischen Herrschaft über den Menschen. Nietzsche erblickt darin nichts Großes, sondern den Beweis dafür, „daß alle elementaren Instinkte, *Nötwehr-* und *Schutzzinstinkte* des Lebens nicht mehr fungieren: Wir sammeln nicht mehr, wir verschwenden die Kapitalien der Vorfahren auch noch in der Art, wie wir erkennen“. Die Überfülle des technisch-praktischen Wissens, das wir angesammelt und in Computern auf Abruf gespeichert haben, wendet sich gegen uns selbst und bedroht uns mit der Möglichkeit der Selbstvernichtung. „Wenn ich von der furchtbaren Möglichkeit rede“, notiert der späte Nietzsche, „daß die Erkenntnis zum Untergang treibt, bin ich am wenigsten gewillt, der jetzt lebenden Generation ein Kompliment zu machen: von solchen Tendenzen hat sie nichts an sich. Aber wenn man den Gang der Wissenschaft seit dem 15. Jahrhundert ansieht, so offenbart sich allerdings eine solche Macht und Möglichkeit“.

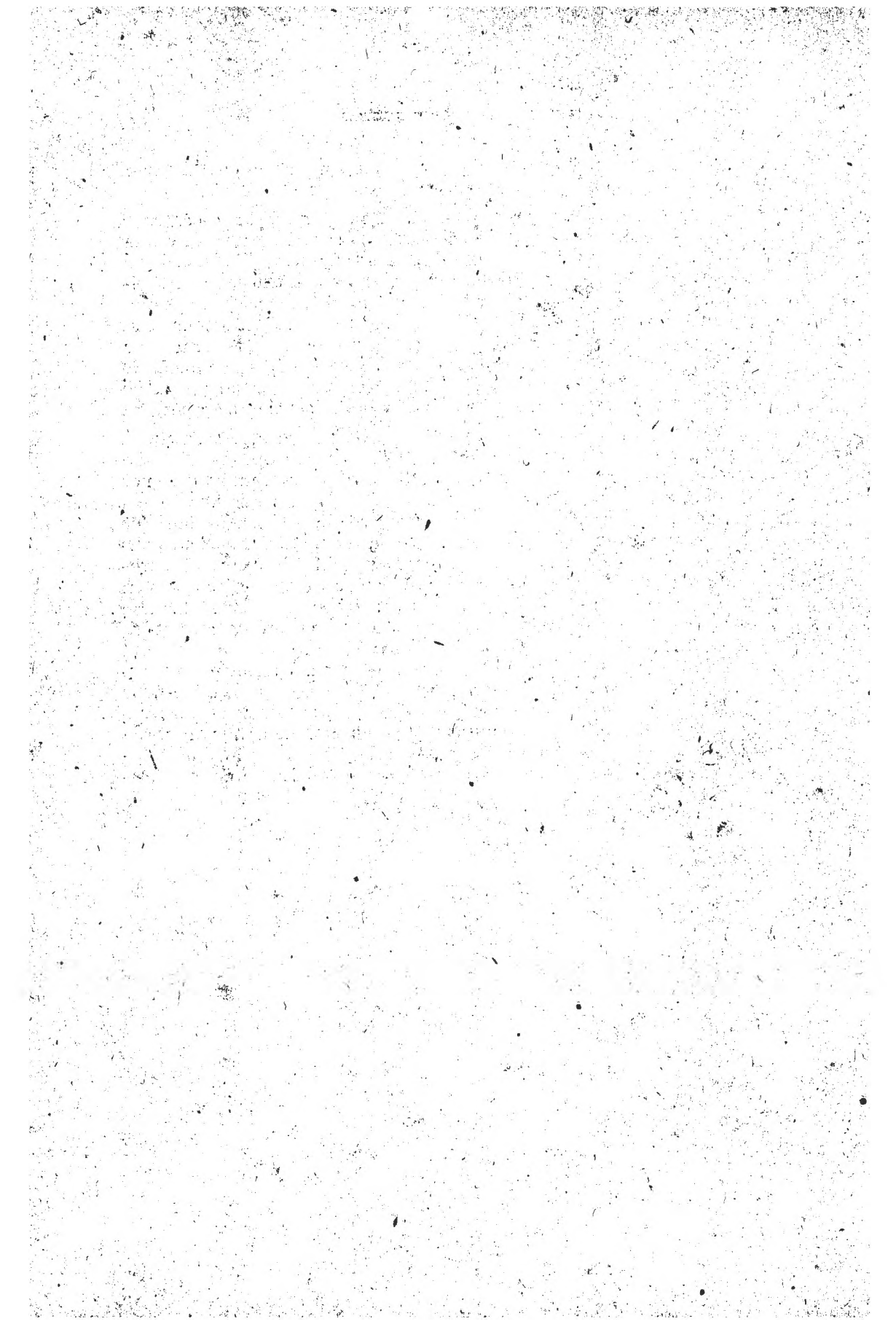
Diese Gedankengänge gehören zum Programm des Philosophen Nietzsche, der seit dem Niedergang des frühen Griechentums Wissenschaft und Weisheit in Europa im Kampf sieht: eine Spannung des Bogens seiner Geschichte, die der wahrhaft freie Geist als innere Not empfindet und in sich auszutragen sucht. Der Austrag dieser Not ist die Lehre vom Willen zur Macht und vom Übermenschen. Ein Wesen wie der neuzeitlich-europäische Mensch, wissensgierig und in sich zerrissen, verwöhnt und ohne starken Willen, wird durch die Wissenschaft in Situationen innermenschlicher Machtkämpfe gerissen, denen er nicht gewachsen sein kann. So erkennt Nietzsche als erster die Größe der Gefahr, daß „die Menschheit an der Erkenntnis ein schönes Mittel zum Untergang“ hat. Wenn es beim Affekt- und Intelligenzchaos bleibt, würde sich das Menschentum angesichts der ins Ungeheure gestiegenen Vernichtungsmöglichkeiten der modernen Technik mit unentrinnbarer Notwendigkeit selbst auslöschen. Mit dieser Diagnose nimmt Nietzsche vorweg, was unser Jahrhundert verschattet und in seiner ganzen Schwere auf der jetzt lebenden Generation lastet: die *Krise* einer naturfreundlichen Kultur, der Verwüstung des Lebens auf der Erde, die keine Parallele in der bisherigen Geschichte hat. „Wenn wir je noch eine Kultur haben wollen“, heißt es in Aufzeichnungen aus dem Umkreis des geplanten Hauptwerks über den „Willen zur Macht“, „so sind unerhörte Kunstkräfte nötig, um den unbeschränkten Erkenntnistrieb zu brechen, um eine Einheit wieder zu erzeugen. Höchste Würde des Philosophen zeigt sich hier, wo er den unbeschränkten Erkenntnistrieb konzentriert, zur Einheit bündigt“. Es handelt sich nicht mehr um eine Begrenzung der Wissenschaft durch Weisheit oder gar um ihre Vernichtung, sondern um eine Beherrschung durch denjenigen, der aus der ganzen Not des Geistes den Bogen des Wissens ausspannt und nun nach den fernsten Zielen zu schießen wagt: nach der Überwindung des bisherigen Menschen und der bisherigen Geschichte Europas, die ohne Bändigung des bloßen Erkenntnis- und Machttriebs in den Untergang hineintreibt.

Aus der damit angezeigten Problematik ergeben sich zwei Aufgaben, die für Nietzsche nur *zusammen* gelöst werden können:

1. Der europäische Mensch darf die Spannung nicht als „Notstand“ empfinden, der irgendwie zu lindern wäre (durch Dogmatismus oder durch Aufklärung), sondern als Herausforderung zum *Wachsein* für verdeckte Möglichkeiten des Lebens, die neu zu entdecken und freizulegen sind. Das steckt hinter der Formel vom „Willen“ zur „Macht“: die geistige Kraft des Menschen, der dem bevorstehenden „Kampf des Wissens mit dem Wissen“ gewachsen wäre. Kann doch diese Kraft nur durch Menschen repräsentiert werden, die um ihre Berufung wissen, die Menschheit nicht an der von ihr repräsentierten Macht scheitern lassen zu wollen: worin im wesentlichen die Aufgabe des Übermenschen besteht.

2. Die errungene Machtstellung des europäischen Menschentums über die Natur fordert zur „großen Politik“ heraus: woraus sich die Notwendigkeit des vereinigten Europa und einer Neubestimmung seiner Stellung innerhalb der Ökumene ergibt. Der letzte Sinn des politischen Handelns liegt in der Bewahrung und Steigerung des Lebens auf der bewohnten Erde, weshalb der innermenschliche Machtkampf erdumspannend reguliert werden muß. In diese Richtung sucht Nietzsche die europäische Politik, die sich im bloßen Imperialismus verstrickt und davon erschöpft hatte, am Ende des 19. Jahrhunderts zu stoßen: „Über all diese nationalen Kriege, neuen 'Reiche', und was sonst im Vordergrund steht, sehe ich hinweg. Was mich angeht — denn ich sehe es langsam und zögernd sich vorbereiten — das ist das Eine Europa. Bei allen umfänglichen und tieferen Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamtarbeit ihrer Seele, jene neue Synthesis vorzubereiten und verschweisste die 'Europäer der Zukunft' vorwegzunehmen, nur in ihren schwächeren Stunden, oder wenn sie alt wurden, fielen sie in die nationale Beschränkung der 'Vaterländer' zurück — dann waren sie 'Patrioten'“<sup>36</sup>

<sup>36</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, 256, CM Bd. 5, S. 201f.





PERENNIAL PHILOSOPHYCAL PROBLEMS  
IN ANALYTICAL APPROACH\*

WILLIAM CHARLTON  
(Univ. Edinburgh)

**I. What is Analytical Philosophy?** The faculty has invited me to lecture on analytical philosophy and I shall be offering four lectures in which I hope at least to give you some idea of what analytical philosophy is, and of how its methods apply to some of the perennial problems philosophers consider. My aim is not to provide you with the final truth about them, but to show you how analytical philosophers tackle them.

What is analytical philosophy? At the moment the professional philosophers of the world seem to be divided into two camps. English-speaking philosophers in Britain, North America and Australia and New Zealand mostly practice what is known as analytical philosophy; on the continent of Europe the prevailing traditional has been, at least to English-speakers, known as Continental philosophy. But what is the difference between these traditions and how is it possible for there to be two apparently independent and unconnected approaches to the same discipline? We do not find any such division between English-speaking and continental scientists or historians.

It is helpful to consider the history of the division. Between the end of the middle ages and the end of the 19th century philosophy was hardly studied at all in English universities. It was studied in the Scottish universities, especially Glasgow, where Adam Smith taught, but the best philosophy written in English was addressed not to an academic readership but to the general public and there was no real alternative to the academic philosophy of Germany. The few people interested in philosophy for its own sake read Kant and Hegel and tried to follow in their footsteps. Bradley and others worked out a British version of German idealism, but few people took them seriously.

The analytic movement begins in Cambridge at the turn of the century with Russell and Moore. Russell's book on Leibniz seems to me particularly significant. For the first time a great philosopher of the past was paid the compliment of being studied critically by an original modern philosopher employing the latest intellectual resources. Russell tries to show how Leibniz' whole metaphysical system can be deduced from few premisses belonging to the philosophy of logic. In *The Principles of Mathematics* he also produced a treatise on the philosophy of mathematics and dynamics quite unlike anything emanating from the philo-

---

\* This paper is edited by Gál, László and contains the text of four lectures by Prof. Charlton taken in May 1991 at the University "Babeș-Bolyai" of Cluj. The subtitles were given by the editor.

sophers of Germany and France. And these books were followed by works on ethics and epistemology by Moore and himself which were in the tradition of Hume and Mill but which were addressed to a new readership of university students. At the same time the Cambridge philosophers adopted a negative attitude towards contemporary continental philosophy. They considered that it made no use of new developments in logic, that it lacked rigour in argument, that it was full of pretentious technical terminology, long-winded and obscure.

At Oxford interest in philosophy awoke later, between the wars, and was influenced by Greek philosophy. Oxford was always stronger in classical studies than Cambridge, and men like Gilbert Ryle started applying to Plato and Aristotle the methods Russell had applied to Leibniz. They engaged the ancients in dialogue and imitated the style of the *Republic* and the *Nicomachean Ethics*.

Cambridge studies in logic and Oxford studies in ancient philosophy were two of the new influences that revived British philosophy; a third was the influx of German philosophers, especially in the late 1930s, who mostly shared the British tastes for logic and empiricism. On the other hand the behaviour of professional philosophers who remained in Germany and France in the period 1914—45 did little to raise them in British philosophers' esteem. So when, by 1950, there had grown up, for the first time since the Middle Ages, a population of English speaking people with an interest in academic philosophy, they had little knowledge of continental philosophy or contact with continental philosophers.

After this historical excursus let me return to the question of how analytical and continental philosophy differ. The difference is not one of doctrine. It is not the case that analytical philosophers are all agreed on one set of answers to philosophical questions, and that Continental philosophers are all agreed on a different set of answers to the same questions. Analytical philosophers differ sharply over such issues as whether mental states can be identified with states of the brain, whether free will is compatible with every event's having a cause, or whether judgements about what is good and evil are capable of being objectively true. I am sure there are comparable disagreements between continental philosophers.

The main difference between the parties lies in how they do philosophy and think it should be done; in the questions they think we should ask and in the manner in which they think we should tackle these questions.

No doubt these differences admit of theoretical defences and justifications. But in my opinion they are chiefly fostered and perpetuated by ignorance and isolation. English speaking philosophers all write for the same journals and read and criticise each other's books and articles. There are frequent exchanges of teachers between universities in Britain, America and Australia. Students who have graduated in one of these regions often do graduate studies in another. Within a country uniformity of standards and methods of arguing are maintained by the system of

external examiners. But none of this intercourse takes place between analytical and Continental philosophers. They do not contribute to each other's journals; they do not attend each other's conferences; they do not examine each other's pupils. So they develop different languages and mutual incomprehension thickens.

It is obvious that this is a deplorable situation by which both sides lose. But how can it be remedied? I like to think that the countries of Eastern Europe may be able to help here. A consequence of the rule of Communist ideology is that they are not committed either to the analytical or to the continental style. At present I think they are welcoming representatives of both. Perhaps they will start publishing journals and holding conferences at which philosophers of both traditions can meet on neutral ground.

I want now to make some general remarks about the analytical method. There is no set of rules about how to philosophise to which all analytical philosophers subscribe; neither is there any official list of philosophical problems. But philosophy courses try to cover the main topics philosophers have discussed in the past, and these, I think, can be put into four or five groups.

- (1) Philosophy of good and evil: moral judgements, values, obligations.
- (2) Philosophy of logic and mathematics: existence, number, truth.
- (3) Philosophy of physical science: time, change, causation.
- (4) Philosophy of psychology: belief, desire, consciousness.
- (5) Philosophy of language: meaning.

Analytical philosophers try to obtain and impart insight into these topics: to understand and help others, to understand what evil, existence, time, belief and the rest are. For this purpose they rely on logical, linguistic and conceptual analysis. Although these terms "logical", "linguistic" and "conceptual" are sometimes used interchangeably, they highlight different strands in analytic method.

We are supposed to know enough logic to be able to formalise arguments used in philosophy and determine whether they are valid. We sometimes use this expertise to formulate and criticise particular arguments by past philosophers, for instance Plato's arguments against the Theory of Forms in the *Parmenides* or Descartes proofs of the existence of God in the *Meditations*. We also sometimes use logical symbolism in developing our own arguments. It is helpful, for instance when we want to draw a distinction in scope, like the distinction "For every star there might be a more distant star" and "It might be that for every star there is a more distant star."

This use of formal logic goes with an aspiration towards truth and validity. We like to ask whether propositions we are discussing are true and whether they follow from other propositions. I think these questions seem to some Continental philosophers beside the point: as if truth and validity do not have the place in philosophy that they have in natural science and pure mathematics.

The phrase "conceptual analysis" is new but what it applies to is

as old as philosophy itself and analytical philosophers believe it to be the only satisfactory way of tackling philosophical topics. Aristotle defines anger as "desire, accompanied by distress, for vengeance for an apparent slight to you or to your friends by someone who has no business to be slighting". How does he know that that is what anger is? Not by prolonged observations, complete with control groups, of baited psychology students, but by reflecting on how he and his friends conceive anger.

Some philosophers have thought that we can determine how we conceive things by a kind of introspection, by some process of looking into our own minds. Unfortunately people report different things when they do this. Analytical philosophers believe that how non-philosophers talk is a guide (though not an infallible guide) to how we think. They defend their own claims about how we conceive things; and attack the claims of their adversaries, by appealing to ordinary modes of speech. Linguistic analysis is pursued, not, as it is by linguists, for its own sake, but as a means to analysing thought.

Linguistic analysis can take several forms. Sometimes it is just conceptual analysis cast in terms of words. "Awareness of an object as having the effect on our state of mind of tending to cause its prolongation" says Kant, is what, in general, we call "pleasure". This is telling us how we conceive pleasure. Similarly Aquinas is saying how our concept of beauty differs from our concept of goodness in this passage: "Beautiful" adds to "good" a certain ordination towards our powers of cognition, so that we call "good" whatever simply satisfies our powers of desire, but we call "beautiful" that the bare apprehension of which pleases.

Analysis is more essentially linguistic when grammar is used to bring out a conceptual distinction which vocabulary masks. Hume is puzzled about how we know whether we are remembering or imagining. This is partly because he confuses two notions both expressed by the word 'imagine', and an analytical philosopher would distinguish them by pointing out that the word has two grammatically different uses. It can be used with a "that" clause and then means "believe": — "He imagined that his sister was in Paris" or it can be used with a noun as object and then means "form a mental image of" — "He imagined a large and beautiful city" or "He imagined his sister in Paris". Aristotle uses grammar to show that seeing is not a process like building a house: if I see something it follows that I have seen it but if I build a house I cannot have built it.

Philosophers have also become aware that important conceptual differences can be masked by superficial grammatical similarities, and further grammatical analysis is used to get below the surface. Wittgenstein warns us against analysing 'I am in pain' in the same way as 'I am in Paris'. A notorious argument for introducing sense-data analyses a remark like "A stick in water presents a crooked appearance" on the model of "My friend presented me with a crooked stick". If my friend presents me with a crooked stick there is something which is a stick,



and crooked, and presented to me, but if a straight stick presents a crooked appearance it is false that there is something which is an appearance, and crooked, and presented to me. The straight stick present an appearance of being crooked; my friend does not present a stick of being crooked.

Philosophers who use these methods of analysis suppose that philosophical questions are at least partly conceptual, that they are in some way and to some extent questions about how we think about things: and they think we can learn something about how we think by considering how we speak. But that is all. Analytical philosophers are not committed to any more specific theory about concepts, about language or about the nature of philosophy itself; these are all subjects for analytical treatment.

**II. The Language.** Analytical philosophy puts a lot of emphasis on the philosophy of language. This is not the same as linguistic analysis. Linguistic analysis is a method of tackling philosophical problems: It can be applied to problems about language but it is not restricted to them. Roughly speaking, linguistic analysis is seeking insight into certain things we speak about by considering how we speak about them. These things we speak about may be numbers, mental states, time or causation; they need not to have any connection with language except that they are expressed in it. On the other hand, the philosophy of language is philosophical enquiry precisely into language: it is concerned with such things as words, sentences, meaning and reference. And while it is possible to use linguistic analysis in doing the philosophy of language, it is not necessary to. In the past, philosophers have often tried to explain how words have meaning without paying any special attention to the meaning of the word "meaning" or considering how in practice we express the meaning of words in words. Analytical philosophers do use linguistic analysis in the philosophy of language, but strictly linguistic points are often less prominent than points that are conceptual or logical.

Philosophy of language is cultivated for two reasons. One I indicated last time. The central topics of philosophy all have a linguistic dimension: to enquire existence, time or evil into them is at the same time to enquire how we speak about them. The other is that philosophy has a special concern with thought. We wish to understand how thought is able to relate to the world and be true or false. Thought shares these features of relating to the world and being true or false with language. Language and thought are so closely related that it is impossible to discuss one without the other.

Seventeenth century philosophers mostly shared Descartes' view that the only things of which we are directly aware are our states of mind, our thoughts and feelings. Each individual's thoughts and feelings, it seemed to them, constitutes a world in which the individual lives and thinks more or less independently of everyone else. Hobbes and Locke

suggest that words primarily signify, or stand for mental states; that to know what a word means is to know what feeling or idea it stands for; and that people introduced words for two purposes: to make records of their own thoughts in case they should forget them, and to communicate them to other people.

This theory of language was not seriously challenged until the present century. One might say that challenging it was the main work of Wittgenstein. Unfortunately the arguments he brings against it are extremely subtle and there is some disagreement about how they should be interpreted, but nearly everyone now accepts his conclusion that language is essentially a social phenomenon and depends on the existence of public criteria for the correct use of words. Nobody now thinks that words have meaning through being signs of mental states known only to the individuals using them. Seventeenth century philosophers tended to conceive a complete thought or belief as a sequence of simple ideas; and they took the complete sentence which expresses the belief to be a sequence of words signifying the ideas. This view too is now universally rejected. The primary bearer of meaning is now held to be not so much the word as the sentence. A word has meaning insofar as it contributes to the meaning of sentences in which it is used. And words may do this in many ways. Far from having to signify ideas or feelings, they do not even have to signify objects or properties. The word "spherical" signifies a property, and "planet" a sort of object. But a word or a part of a word can be significant without signifying either a sort of object or a property. Consider the Romanian words 'nu', 'și', 'este', or the endings of 'avem', 'aveți'.

Analytical philosophers, then, hold that words are not independent symbols like pictures but elements of sentences, and that to grasp the meaning of a word is to grasp the difference it makes to the meaning of sentences in which it occurs. This naturally prompts them question 'What is the meaning of a sentence' or 'What does "meaning" in this context mean?' A good deal of philosophy of language consists of attempts to answer this.

The current orthodoxy is that there are three main kinds of meaning. The English word 'mean' [— like 'vouloir' and 'velle' —] is a kind in meaning to, 'intend'. To ask about the meaning of a sentence is to ask about its purpose or the purpose of the speaker uttering it. When I speak I normally have three kinds of purpose or intention. First, I intend to refer to certain objects and say things about them or predicate things of them. Secondly I intend to do something like making a promise or an announcement, asking a question or expressing a wish. And thirdly I intend to bring about or prevent some change in someone's mental state. I might wish to instruct you or amuse you or make you want to do something or prevent myself from becoming embarrassed.

Corresponding to these three kinds of intention, philosophers talk of three different kinds of linguistic act. There are acts of referring, predicating and expressing propositions. These are called "locutionary

acts" or "acts of speaking" Then there are such acts as asking questions, warning, announcing, promising, sentencing a convicted offender. They call these "illocutionary acts", "acts performed in speaking". And finally there are such acts as persuading, dissuading, convincing, enlightening, confusing. These are called 'perlocutionary acts' or 'acts performed by speaking'. The distinction between acts performed in speaking and acts performed by speaking may seem elusive at first, but it is often the distinction between trying and succeeding. I advise you not to drink a lot of plum brandy before driving in speaking, in saying "better to stick to coffee". I persuade you to stick to coffee not in saying this but by saying it.

We have, three sorts of act a speaker may mean to perform, and hence three sorts of meaning a speaker may have. Answering to these are three sorts of meaning a sentence may have. Take the sentence "She is foxy". You grasp the meaning of this in one way if you know to whom the speaker is referring — to whom "she" refers — and what is being predicated of her. This is sometimes called grasping the "reference" and the "sense" of the utterance. The words "she" and "foxy" are significant partly through determining to whom the speaker refers and what the speaker predicates.

You grasp the meaning of a sentence in a second way if you understand what illocutionary act the speaker is performing, if you know whether the utterance has the force, as we call it, of a plain statement, a question, a warning, an order. The grammatical construction of a sentence is often significant in that it determines or indicates the illocutionary force. In English, putting the verb before the subject indicates interrogative force; in Latin the imperative mood indicates imperative force.

Finally an utterance will have a certain aptitude to affect the state of mind of anyone who grasps its meaning in the first two ways: it will have a certain aptitude to make something clear, to establish or shake a belief, to arouse or quiet an emotion or desire. This aptitude is sometimes called its 'tone' or 'colouring' — Frege uses the word *Farbung*. To grasp the tone, in this sense, of a speech is to grasp a third kind of meaning it has, and a word can have meaning a third way by contributing to the tone of the speech in which it is used.

I have been describing to you current orthodoxy, which derives from the work of Frege and Austin, and for the sake of simplicity I have stuck fairly close to Austin. But many analytical philosophers question parts of this orthodoxy or wish to go further. Grice tries to explain other kinds of meaning in terms of the perlocutionary meaning of speakers. John Searle has criticised Austin's way of differentiating illocutionary acts and I myself have argued that the whole notion of an illocutionary act is unsound. Nevertheless the orthodoxy has considerable utility and great power.

Here is an example of its usefulness: the notion of tone helps us to understand the theory and practice of literary criticism. When literary

critics try to interpret a poem or a novel, they want to get beyond the merely literal meaning. But they find it hard to explain how the sort of meaning which interests them differs from the sort which is the business of the mere linguist. The meaning which interests them is tone, the aptitude of the work to affect the state of mind of someone who grasps its literal meaning.

The power of the current orthodoxy becomes clear as soon as we tackle linguistic dimension of any philosophical problem. What is the meaning of the word "evil" or "time" or "cause"? Or of the constructions which express these things? If the Frege-Austin theory is right they can have meaning only by determining sense or reference, by indicating force or by imparting tone. A good deal of analytical philosophy has consisted of attempts to force meaning of one of these kinds on the relevant linguistic items. I give a couple of examples. Donald Davidson has tried to show that the verb "to cause" contributes to the sense of utterances by expressing a relational property of events, and in working out this idea has developed a logical analysis of sentences that express change which involves quantifying over events. C. L. Stevenson and R. M. Hare constructed ethical theories based on the idea that words like "evil" and "ought" impart a particular tone to utterances or give them a special illocutionary force. These elaborate theories have been shaped by assumptions belonging to the philosophy of language.

**III. Good and Evil.** Moral philosophy is the philosophical investigation of good and evil and of such allied topics an obligation and practical thinking. So, I imagine, continental philosophers would agree. But where should the investigation begin? People sometimes, I think ask themselves an ontological question: where do good and evil fit into a world of which physical science is giving us an increasingly deep and complete understanding? Are good and evil physical realities? Surely they are not present in reality in the same way as oxygen or water. Do they somehow lie on top of the physical realities? But what could it mean to say that? Must it not mean that we somehow project them on the world, and that they have their origin in our feelings, in our reaction to things?

These are questions which are likely to occur to people in this present age, but I do not think a philosopher will get far by tackling them head on. They need to be replaced by questions which are less metaphorical and more precise.

Some philosophers in the past seem to have asked themselves what the goodness of good acts or deeds consists in. Locke's answer is that it consists in conformity to some rule which is sanctioned by rewards and punishments. Hume says that the badness of bad deeds like murder consists in our feeling disgust at them, or in their causal power to arouse this feeling in broad-minded, educated, sensitive people. Analytical philosophers have been more inclined to ask what we *think* about something



when we think it is good, or what we say about it when we say it is good.

This approach takes its origin, I think, from Moore's *Principia Ethica*. Moore asks what the word 'good'; in its primary uses, means. He alleges that his predecessors have gone wrong through confusing the meaning of the word with what it applies to. Holding that it applies to pleasurable states of mind, or to whatever promotes the survival and evolutionary development of the human species, they have supposed that it means "promotive of pleasure" or "promotive of survival". This supposition is self-defeating. They want to say that justice, for examples, is good because it maximises pleasure or that hygiene is good because it promotes survival. But if "good" just means "promotive of pleasure" then "Justice is good because it maximises pleasure" becomes the trivial tautology 'Justice promotes pleasure because it maximises pleasure'.

On the positive side Moore said that the word "good" signifies an intrinsic property of certain states of mind. This property, he says, is simple and unanalysable, but attaches to certain states of pleasurable aesthetic experience. These alone are good in themselves, and anything else which is good is good as a means to them. I think that he conceived goodness as belonging to these states of mind rather than as an aesthetic property like balance or harmony or serenity can belong to an abstract painting.

Moore's readers mostly agreed with his negative views but rejected his positive. There does not seem to be any simple and unanalysable property common to everything which is intrinsically good; and it is incredible that goodness should be such a property. It does not matter whether what is supposed to be the primary bearer of goodness is a state of mind as in Mill, or a kind of choice as in Kant; goodness cannot stand to it as a colour or shape stands to the object that has it. The conclusion generally drawn is that "good" does not signify a property at all, but has meaning in some other way. But how? Between 1930 and 1960 many English-speaking philosophers thought it had the function of influencing choices or attitudes. If I say that a certain kind of act, say lying, is evil, I am not saying that it has a certain property; but either I am issuing a general prohibition 'on lying, or I am trying to evoke a hostile attitude towards lying, or both.

On this view saying "lying is evil" or "keeping promises is good" is not, strictly speaking, saying anything true or false. Saying "The Moon is spherical" is saying something true because there is a fact which makes it true. There are no moral facts which make it true that lying is evil or promisekeeping good. But words have other functions besides the function of stating facts or determining what true or false thing a speaker says. The function of words like "good" and "evil", it was claimed, is to form our feelings towards various actions, mental states, institutions etc., and to guide our conduct.

If we look at this theory in the light of the theory of meaning I described last time we see that the meaning of moral terms is being

explained in terms not of sense or reference but of force or tone. The word 'evil' is significant because it gives an utterance the force of a prohibition or the aptitude to make people hostile to whatever the speaker applies it to.

At first this was thought to be a strenght of the theory: but John Searle and others have argued that it reveals a weakness and I think they are right. Although any word a speaker uses will affect the tone, in the Fregean sense, of his utterance, precisely how it affects it will depend on what other words he uses. There is no effect that a given word will produce in every utterance in which it appears. Even if "evil" has an aptitude to make people averse to lying in the utterance "Lying is evil" (which is doubtful enough), it surely does not have that aptitude in "Is lying always evil?" or "The English often write as if there were no evil greater than lying". Hence we cannot explain the meaning of a word taken out of context by saying what difference it makes to the tone of utterances in which it is used. The position over illocutionary force is more complicated. I said last time that I personally believe the whole notion of illocutionary force to be confused. If I am wrong about that and it is sound, then we can explain the meanings of some words in terms of it. We can explain the meaning of the Greek particle *ara* by saying it gives an utterance an interrogative force, or the meaning of the Polynesian particle "a" by saying it gives an utterance imperative force. But we shall still not be able to explain the meaning of "good" or "evil" in this way because they are clearly not imperative particles.

How, then, do they have meaning? With the failure of the Hare-Stevenson theories some philosophers have set this question aside and applied themselves to more specific topics like the concept of justice, the concept of need, the relevance for moral philosophy of our biological nature, or the nature of moral reasoning. If, however, some of these philosophers were forced to say how moral terms have meaning I think it might appear that like Moore they conceive goodness and badness rather like aesthetic qualities. They would not say as Moore does that the only things which are good or bad in themselves are states of mind. They might say that certain actions, states of affairs or even institutions are intrinsically good or bad — rape and torture might be given as examples of things intrinsically and objectively evil. But this intrinsic goodness or badness seems to be something morally well educated people perceive in the sort of way in which aesthetically well educated people perceive the aesthetic properties of a work of art.

I said, however, in Lecture I that analytical philosophy is influenced by studies of Plato and Aristotle. Aristotle makes some remarks about the meaning of moral terms which have been studied with great care and which provide the basis for a different account.

Everybody distinguishes between being good as an end and being good merely as a means. Aristotle holds that the primary application of the word "good" is to things which are good as ends, and it is applied to other things on the ground that they produce or preserve things that

are good as ends. But what does "good" mean in its primary application? On what grounds is something called "good" as an end? Simply, says Aristotle, on the ground that it is an end, an object, of pursuit or desire.

Aristotle is not here just anticipating a provocative remark of Spinoza, the remark that we do not desire things because they are good, but they are good because we desire them. Aristotle is claiming that the primary notion expressed by the word "good" is that of a certain explanatory role, the role of that to effect or obtain which. That to obtain which we act is the good (real or apparent) to obtain which, and that to prevent or avoid which is the evil to prevent or avoid which. Health is that to produce or preserve which doctors treat patients so it is the good at which medical treatment aims.

Aristotle is claiming, in effect, that the word "good" has meaning in the same way conjunctions like "in order that" and prepositions like "for the sake of". These linguistic items do not signify properties, but neither do they have meaning only through indicating force, or imparting tone. It could be said that they express relations. But the relations are very different from spatial or numerical relations and must be grasped, as Aristotle puts it, by grasping analogies: as health is to medicine so wealth is to commerce and so, if his ethical theories are correct, is a certain kind of good functioning to all human arts and practices.

What light does this neo-Aristotelian theory shed on our original question "How do good and evil fit into the physical universe?" They turn out to be not independent of the purposes of living things. We should have no notions of them without the notion of an agent that acts or refrains from action for reasons and purposes. The notions of good and evil are not grounded in reality through the existence of moral facts as they would be if goodness and badness were properties. But neither are they notions merely of how we feel about things as Hume maintained. They are grounded in reality in that agents really do act to effect or obtain some things and to prevent and avoid others; purposive action is real; and in that there are reasons and purposes for which we can understand agents acting and reasons and purposes for which we cannot: purposive action is rational.

But what does it mean to say that we *can understand* an agent's acting for a particular reason or purpose — acting, say, to prevent an object from become useless for some purpose, or acting for the reason that a friend is in danger? Does "can" in "we can understand" mean "we are physically constituted so as to"? And does "understand" mean something like "say to ourselves without feeling uneasy"? If that were so we should be back to a Humean position.

I think "We can understand someone's acting for this reason" means something like "We should be willing to help a friend to act for this reason", and "we cannot understand" something like "We should try to dissuade a friend from acting". Understanding someone's behaviour is not something theoretical and detached; it calls for practical involvement. But although this makes the question whether your behaviour is rational

a question which is in part about me, it does not, like Hume's theory, make the answer depend on how I feel about your behaviour. Rather it depends on what I, after considering the circumstances, would choose to do about it.

IV. To be and to become. I said in my first lecture that a motive to philosophise is a desire to understand the human situation. Prominent features of our situation are that our existence is temporal, that we live in a world of changing objects, and that it is useful to understand the changes which take place around us, at least well enough to exercise some control over them. For this reason time, change and causation are central topics for philosophy. They also have a special importance for the philosophy of physical science since the concepts of them are what, apart from the empirical method, chiefly distinguishes physical science from mathematics.

Since the seventeenth century philosophers have had a great admiration for mathematical thinking and have tried, so far as possible, to use it as the model for thought of every kind. Analytical philosophers have continued this trend. It is not surprising, then, that they have been attracted to attempts to eliminate the concepts of time, causation and change or at least to give reductive accounts of them. I myself am out of step here with most of my colleagues. I do not think we can dispense with these concepts or deprive them of their non-mathematical character. I propose some highly unorthodox accounts of them in a book which is being published by Blackwell this autumn. I shall not develop those accounts here. I shall indicate some orthodox approaches and use my dissent to show how agreement about methods of philosophising is compatible with considerable divergence in conclusions.

Time, change and causation present problems to modern philosophers of language. Standard theories of meaning have difficulty in assigning meaning to conjunctions which are not truthfunctional. Temporal and causal conjunctions are not truthfunctional. Time is expressed not only by conjunctions like "before" and "after" but by inflections and other indications of tense: standard theories of meaning have no obvious place for tense-indicators. And change is expressed by verbs of coming to be and ceasing to be. How these differ in meaning from verbs of being and having or simple predications is a controversial issue. We shall see that many ideas about time, change and causation which analytical philosophers have put forward are intended to solve or circumvent problems about meaning.

But before I come to that let me say how philosophers try to get rid of these non-mathematical notions. The easiest to eliminate is change. In *The Principles of Mathematics*, Russell reduced it to being different at different times. He said that "motion consists merely in the occupation of different places at different times" (§ 447); alteration would consist merely in having different non-relational properties at different

times. The world becomes like a three-dimensional film show in which there are infinitely many frames a second.

Next, time is treated as a fourth dimension coordinate with latitude, longitude and altitude. Physicists use the notion of a 4-d spatio-temporal continuum in which events are located by means of three spatial coordinates and one temporal. We may think of this continuum as having 4-d objects embedded in it like shrimps in jelly. Metaphysicians say that this is how the world really is. A human being is a 4-d word with temporal parts. According to David Lewis, (*The Plurality of Worlds*, 1986) to say that I am pale in February and brown in July is to say that my February part is pale and my July part is dark. If the Fates have allocated a long life to me I am a 4-d worm many years long in its temporal dimension with a baby at one end and a wizened dotard at the other.

Russell, at least at times in his own long life, favoured this idea and claimed that the difference between the past and the future is merely psychological. The past is that part of the 4-d continuum of which we have or can have memories. The future is that of which we have no certain knowledge but shifting anticipations. If you take a point in my temporal extent, my mental states at that point will contain memory-images of mental states nearer to the baby-end, and faint premonitions of mental states nearer to my dotard end.

Perhaps the most authoritative recent treatment of this aspect of time is Hugh Mellor's book *Real Time* (Cambridge 1981). Mellor argues that time is real in that there are real differences between the temporal and the three spatial dimensions. These differences are connected with causation and relativity theory. An event to the East of Cluj can cause an event to the West and vice versa, provided that they are not too close in time and distant in space. But whereas an event before 1989 can cause an event after 1989, the reverse is not possible. The temporal dimension, then, is really different from the spatial dimensions. But Mellor argues that the past is not really different from the future. Pastness, presentness and futurity are not real properties of events. He puts this negative point by saying that tense is unreal.

Time, being reduced to a fourth dimension, becomes capable of geometrical treatment in the same way as the three dimensions of space. And causation is disposed of in a Humean fashion. Analytical philosophers admire Hume's style of argument, and many of them find his arguments concerning causation unanswerable. Russell, A. J. Ayer and most recently J. L. Mackie have agreed that experience can never reveal any genuine connection, any *liaison nécessaire*, between cause and effect, that so far as human understanding can tell, there is no more to A's causing B than A's being followed by B and this sequence being regular. There is a difference between accidental and non-accidental conjunctions, but the difference is that a non-accidental one exemplifies a regularity which licenses counterfactual conditionals.

It is almost inevitable that philosophers should take this view if they accept a Russellian reduction of change. Russell's vision of change



as a succession of momentary states of affairs, each logically independent of all the rest, has the same consequences for causation as Hume's vision of reality as a succession of very brief mental states, each logically independent of the rest. There can be no causal interaction between Humean perceptions or Russellian states of affairs. In either case the most we can hope to do is detect patterns of regularity.

Current orthodoxy, then, gives us an atomistic picture of the physical world in which properties are instantiated at places at instants and these events are logically independent but exhibit regularities. I would not say that there are no feelings of unease at this picture. It was easier for philosophers to accept it when they were working with an atomistic picture of thought and language. Since Quine's 'Two dogmas of empiricism' and Wittgenstein's *On Certainty* holism in these areas has become orthodox. Not only is the sentence, not the word, the unit of meaning, but we cannot attach meaning to a sentence in isolation or assign a single complete belief to a person independently of any other beliefs. It is also hard to square the philosophical picture of the physical world with the thinking of modern scientists. Scientists believe in the real existence of massive causal agents and postulate fundamental forces of gravitation, electro-magnetism and so forth. If Hume's arguments about causation are sound this thinking must be defective: the only properties we can use in explanation of which we have clear ideas are geometrical properties supplemented by velocity. I shall come back to this impasse over causation, but first I should like to introduce you to some ideas about change and time which analytical philosophers have introduced or endorsed.

The ideas about time I shall hardly do more than mention. Whether or not the past is really different from the future, tense-indicators really have meaning and it is incumbent on the philosopher to say what they mean. It is generally agreed that they are indexical and token-reflexive. That is, they are like demonstrative pronouns, adjectives or adverbs ("this", "there") and they refer to the particular utterance in which they are used. The inflection of "came" in "he came" is significant in that using it is expressing the movement as earlier than the utterance. Some philosophers have made the further suggestion that they should be regarded as monadic sentential operators like "not". Just as "He is not coming" is of the form "not: he comes" so "He came" is of the form: "past: he comes".

It might seem an objection to this that "not" is a truthfunctional operator. According to Fregean orthodoxy it combines with the other words in the clause in which it is used to express a truthfunction of the proposition which would be expressed without it. Arthur Prior, however, accepted the orthodox view of "not" without thinking it invalidated the project of a tense-logic, and I myself have doubts about the orthodox account of "not". I think that the difference between "Mars is red" and "Mars is not red" is like the difference between "Mars is red" and "Is Mars red?" I would treat inserting a negative particle as a grammatical construction with the same kind of meaning as inserting an interro-

gative. If that is right it becomes easier to give the same account of using a tense-indicator: the difference between "Mars is red" and "Mars was red" will be formal in the same way. An it may even be possible to extend the account to "Mars is red" and "Mars becomes red". But that brings me to recent ideas about change.

Should we recognise such a thing as the occurrence of change in addition to the *having* of properties and the *standing* of things in relations? This is one of the perennial problems of philosophy. The Heraclitians (according to Plato) reduced being to becoming. They reduced the having of properties to the acquiring and losing of them. Russell, as I said earlier, did the opposite: he reduced becoming to being. Davidson has recently proposed a dualistic view: objects exist and also changes occur. And he offers a way of analysing utterances which contain verbs of causing and becoming. We are familiar with analyses in which we quantify over objects. "I am eating a red, sweet plum" may be analysed:

(Ex) ( $x$  is a plum &  $x$  is red &  $x$  is sweet &  $x$  is being eaten by me).

This analysis has the advantage of showing how from "I am eating a red, sweet plum" we can validly infer "I am eating a red plum" and "I am eating a plum". Consider now the sentence "I am eating a plum greedily in the orchard". Davidson proposes we analyse:

(Ex) ( $x$  is an eating of a plum: &  $x$  is by me &  $x$  is greedy &  $x$  is in the orchard).

An obvious merit of this analysis is that it shows how from "I am eating a plum greedily in the orchard" we can validly infer "I am eating a plum greedily" and "I am eating a plum". This validity is not perspicuous if we quantify merely over objects. A second merit which Davidson claims for it is that it enables us to say that causation is expressed in language as a relation between changes or events. "Eating this plum causes me to feel good" becomes:

(Ex) (Ey) ( $x$  is my eating the plum and  $y$  is my feeling good &  $x$  causes  $y$ ).

Everybody, says Davidson, thinks that causation is a relation between events but unless we quantify over changes we cannot say how it is expressed as this. Davidson also holds that events which exemplify this relation must form a sequence which is regular, and though he does not labour the point his theory is consistent with the Humean idea that there is no more to a system's being causal than its being regular.

For Davidson, then, the difference between "The plum is sweet" and "The plum is becoming sweet" is that first is of the form:

(Ex) ( $x$  is a plum &  $x$  is sweet)

and the second is of the form:

(Ex) ( $x$  is a becoming sweet &  $x$  is of the plum).

The first refers to an object and predicates a flavour of it; the second refers to a change and predicates being of a plum of it. A different way of treating the difference between being and becoming is suggested by Alvin Goldman. According to his analysis of action-statements, whereas in "The plum is sweet" we predicate the property of being sweet of the

plum, in "The plum is becoming sweet" we predicate the different property of becoming sweet.

I said at the beginning that I hold unorthodox views about time, change and causation. I now want to indicate some points at which I dissent from the proposals I have mentioned.

To start with the issue over being and becoming, it seems plain that in "The plum is becoming sweet" no less than in "The plum is sweet" we refer to the plum; to this extent I said with Goldman. But it seems equally plain that in both utterances we predicate the same property, sweetness. I cannot agree with Goldman that there are two distinct properties, being sweet and becoming sweet. The difference between the utterances, I think, lies not in what is predicated but in the mode of predication. Saying that an object has a property is attributing the property to it in one way; saying it is acquiring the property is attributing the property in a different way. The property comes into our discourse in one way when we use a verb of being and in another when we use a verb of becoming, and these two ways in which a property can come into speech are expressive of two ways in which it can come into thought. I would say that to give an account of the difference between being and becoming is to describe these different ways in which properties can come into thought.

As for the larger issues about time, change and causation, while I can respect the atomistic, mathematical picture of the world which attracts many of my colleagues, I am not myself attracted by it. It is like some tall and beautiful marble statue, whereas I should prefer a warm, flirtations, flesh and blood girl. The pop star Madonna has a song in which she keeps repeating "This is a material world and I am a material girl". Why not? I see the world as consisting of interacting objects composed of different materials with differing causal powers; and like an earlier stage figure than Madonna, better known for his songs though less good as an actor, I see time itself as somehow bringing things about: blunting the lion's claws, digging deep trenches in the fields of beauty.

But what should I do about this? Should I say that philosophy as traditionally conceived is unable to deliver the truth about physical reality? Should I give up philosophising altogether, or else adopt a different kind of philosophy, forswearing logical, conceptual and linguistic analysis? Only if I am satisfied that the wrong picture results directly from the use of these techniques. In fact I think it results not from using analytical techniques but from using them wrongly, just as cutting yourself does not result directly from using a knife but from using it carelessly.

We can parry the thrust of Hume's critique of causation by distinguishing two ways in which the noun "cause" is used: for causal agents and for the causal action by which those agents effect change. Causal agents bring about changes but are not followed by them; causal action can be followed by a change but does not bring it about, at least in the way in which an agent does. Whereas those who make time a fourth dimension concentrate on temporal conjunctions and tense-indicators,

Gilbert Ryle and Zeno Vendler started investigating our use of such propositional phrases as "in an hour" "for an hour" and "after an hour". These investigations lead to a new view of time as the actual going on of change. To see further into the difference between being and becoming, a difference unknown to mathematics, I myself think we need to study two modes of understanding alien to mathematics, causal understanding and teleological. We can see how thinking of an object as acquiring a property *f*ness differs from thinking of it as having it if we distinguish between thinking of A's *f*ness; as effectible or preventible and think of it as a *reason* for or against acting.

I shall not develop these ideas here. I mention them to illustrate the practical point I wish to make. Just as a skilful use of an old-fashioned razor results in my removing my beard but not my skin, so a skilful use of philosophical analysis removes our perplexity about time, causation and change without removing those things themselves.





## INEGALITĂȚILE LUI BELL ȘI COMPLETITUDINEA MECANICII CUANTICE

MIOARA DEAC

**ABSTRACT.** — *The Bell's Inequalities and the Completeness of Quantum Mechanics.* The paper is an attempt to give a brief analyse of the philosophical consequences of Bell's theorem which provides us the very possibility to find out whether nature is ruled by indeterministic quantum theory or by some deterministic hidden-variable theory. The paper is confined to a realistic point of view which claims that a system of description, however accurate it may be, does not constitute a physical theory. A physical theory must have in addition an explanatory function. It is a difficult task to maintain the explanatory function in quantum mechanics after the derivation of Bell's theorem and the experimental check. The Bell's theorem points in the direction of nonlocality and we must explain the nonlocality and the astonishing correlations in the EPR argument. However, after this task will be completed, the deep structure of the Universe will be a little bit more clear.

Cea mai tulburătoare temă de reflecție a gândirii umane este cea a realității. Răspunsul la întrebarea dacă există o realitate în sine, dincolo de aparențe, și dacă această realitate în sine poate fi cunoscută, a provocat două milenii de filosofie. Platon ne-a dăruit o imagine care va seduce pentru totdeauna pe cei înclinați spre transgresarea empiricului. Ceea ce percepem este doar o reflecție, un nivel secund și degenerat al unei realități în sine, între nivelul aparenței și cel al realității. Ideile existind însă un izomorfism. În cunoașterea acestei realități, intuiția și rațiunea par a fi egal eficiente sau culpabile.

O imagine dualistă este de asemeni cea kantiană. Realitatea în sine, independența de om, este dincolo de fenomen, rămânând de-a pururi impenetrabilă și incognoscibilă. Știința se ocupă cu fenomenele, cu ceea ce e abordabil prin experiență și, în plus, această lume fenomenală este interlocutor într-un dialog al cărui limbaj l-am fixat noi<sup>1</sup>. Nici o speranță să avem acces dincolo de această lume fenomenală antropocentrică.

Răspunsurile moniste sînt polarizate în jurul a două soluții. Una este infuzată de o speranță ce ne poate apărea naivă, a realismului fizic și, în particular, a realismului matematic, pentru care formulele matematice sînt reprezentarea însăși a ființei lumii, aceste formule aflîndu-se în corelație biunivocă cu entități și procese reale. La cealaltă extremă se află răspunsul, tot monist, al pozitivismului, mult mai descurajant în pragmatismul său. A cunoaște prin știință structurile unei așa-zise realități independente este o himeră, căci teoriile fizice sînt doar instrumente per-

<sup>1</sup> Ilya Prigogine și Isabelle Stengers, *Noua alianță*, Ed. politică, București, 1984.

mișind ca, plecând de la faptele observate, să prezicem cu certitudine ori statistic, rezultatele observației.

Axiomatizată de John von Neumann în deceniul al treilea al secolului nostru, mecanica cuantică pune de la începutul existenței ei, problema relației formalismului cu realitatea. Conform concepției empirismului logic, o teorie fizică este un sistem formal parțial interpretat, adică o teorie fizică este constituită din formalismul său împreună cu un set de reguli de corespondență, ce corelează termeni nelogici și formalismului cu fenomene observabile sau operații empirice. Identificând teoria fizică cu un sistem formal parțial interpretat,  $F$ , empiriștii logici elimină complet funcția explicativă a teoriei. Așadar, pentru ca teoria cuantică abstractă să devină o teorie fizică, trebuie să i se atașeze o „semantică minimală”<sup>2</sup>. Alte școli de gândire, de sorginte aristotelică, adaugă teoriilor și funcția explicativă, deci subliniază necesitatea interpretării lui  $F$ . De fapt, interpretarea lui  $F$  dă naștere la controversata problemă în mecanica cuantică, aceea a chestiunii ontologice a relației cu realitatea fizică<sup>3</sup>.

Eliminarea funcției explicative a teoriilor este implicată în viziunea lui Heisenberg, conform căreia putem să ne întrebăm dacă în spatele Universului statistic al percepției există un Univers „adevărat” în care legea cauzalității să fie validă, dar o astfel de întrebare este lipsită de semnificație pentru noi, căci fizica trebuie să se limiteze la descrierea relațiilor între percepții<sup>4</sup>.

După cum se știe, atitudinea pur instrumentalistă a lui Heisenberg a glisat ulterior spre o extindere metafizică a demersului științific. Marele fizician va afirma mai târziu că interdicțiile pozitivistilor trebuie transgresate, pentru că „dacă nu am mai avea dreptul să vorbim și să reflectăm asupra marilor corelații, ne-am pierde busola după care să ne orientăm”<sup>5</sup>.

Odată ce decidem că realitatea nu e un mănunchi de aparențe, odată ce decidem să transgresăm interdicțiile opresive ale pozitivistilor și să acceptăm ideea mult mai senină a unei relații directe sau aluzive a mecanicii cuantice cu realitatea, ce recompensă primim sau ce preț trebuie să plătim? Inegalitățile lui Bell și confirmarea experimentală a violării lor ne arată că trebuie să plătim un preț — acela al modificării drastice a viziunii noastre ontologice.

Înainte de a explora ontologie inegalitățile lui Bell și tranșarea experimentală a problemei interpretării mecanicii cuantice, pe care acestea o permit, nu e lipsită de interes analiza disputei conceptuale ce a generat formularea acestor inegalități. Această dispută conceptuală are ramificații extrem de profunde în filosofie și are ca obiect chestiunea,

<sup>2</sup> Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, vol. I., Humanitas, București, 1990, p. 82.

<sup>3</sup> Max Jammer, *The Philosophy of Quantum Mechanics*, John Wiley and Sons, New York, 1974.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Bernard d'Espagnat, *Une incertaine réalité*, Cauthier-Villars, 1985, p. 34.

dacă mecanica cuantică este o teorie completă sau este o aproximație către un adevăr mai profund.

Experimentul mental pe structura căruia se argumentează unul sau altul din răspunsurile posibile la această întrebare, experiment mental pe structura căruia se constituie de altfel și programul empiric de cercetare a completitudinii mecanicii cuantice, derivat pe baza formulării inegalităților lui John Bell, este cel imaginat de Einstein și colaboratorii săi, Podolsky și Rosen, constituind faimosul argument EPR.

Argumentul EPR își propune să demonstreze incompletitudinea mecanicii cuantice, plecând de la admiterea faptului că predicțiile mecanicii cuantice sînt într-un foarte bun acord cu experiența. Demonstrația se bazează pe două criterii formulate explicit și două supoziții asumate implicit<sup>6</sup>. Cele două criterii sînt:

1) Criteriul de completitudine, condiția necesară pentru completitudinea unei teorii fizice: orice element al realității fizice trebuie să aibă un corespondent în teoria fizică.

2) Criteriul realității, condiția suficientă pentru realitatea fizică: dacă, fără a perturba în vreun fel oarecare un sistem, putem prezice cu certitudine (cu probabilitatea egală cu unitatea) valoarea unei mărimi fizice; atunci există un element al realității fizice corespunzător mării fizice.

Supozițiile implicite sînt:

1) Dacă în orice moment al măsurării, două sisteme nu interacționează, nu se poate produce nici o modificare reală în al doilea sistem ca urmare a unei acțiuni exercitate asupra primului sistem — supoziția localizării.

2) Predicțiile statistice ale mecanicii cuantice sînt confirmate de experiență — supoziția validității.

Sistemul imaginat constă din două particule, 1 și 2, ce au interacționat de la  $t=0$  la  $t=t_1$ , iar după momentul  $t_1$  nu mai are loc nici un fel de interacțiune. O măsurare a impulsului  $p_1$  permite prezicerea cu certitudine a lui  $p_2$ , fără a perturba particula 2. Pe de altă parte, o măsurare a poziției  $x_1$  pentru particula 1 permite prezicerea cu certitudine a lui  $x_2$ , fără a perturba particula 2 (conform supoziției localizării). Prin urmare, conform criteriului realității atât impulsului, cât și poziției particulei le corespund elemente ale realității fizice. În același timp, mecanica cuantică interzice cunoașterea simultană precisă a valorilor pentru două mărimi fizice reprezentate prin operatori ce nu comută. Conform criteriului de realitate, și supoziției localizării, se vede că atât impulsul, cât și poziția particulei, au simultan realitate fizică. Prin urmare, mecanica cuantică nu este completă.

Reacțiile la argumentul EPR vor fi localizate pe supozițiile cheie, adică supoziția localizării și criteriul de realitate propus. Cu alte cuvinte, criticile vor fi adresate concepției despre o realitate independentă de observator avînd, în plus, proprietatea de a fi separabilă.

<sup>6</sup> Max Jammer, *op. cit.*

Supoziția localizării este introdusă de Einstein pentru că, dacă aceasta nu este acceptată, singura alternativă rămasă este ideea conform căreia măsurarea efectuată asupra primei particule ar afecta starea celei de-a doua particule, fapt ce ar implica o acțiune la distanță cu o viteză supraluminoasă. Bineînțeles, ideea unei asemenea sfianii acțiuni la distanță este inacceptabilă pentru cel ce a stabilit teoria relativității. Cu toate acestea, prima reacție la argumentul EPR care apare într-un periodic științific, adică articolul lui E. C. Kemble din „Physical Review“ 47, 1935, atacă exact această supoziție a localizării. După Kemble<sup>7</sup>, ori de câte ori două sisteme interacționează pentru scurt timp, există o corelație între comportarea ulterioară a celor două sisteme.

În schimb, Bohr respinge însuși criteriul de realitate propus de Einstein. Procedul de măsurare, conform opiniei lui Bohr, este cel ce generează realitate, având influență decisivă asupra condițiilor de definire a mărimilor fizice. Instrumentul de măsură și obiectul observat aparțin în mod indiscernabil unui întreg. Lumea în care măsurăm poziția și propria noastră alegere ne proiectează într-una din aceste realități care se actualizează prin însuși actul de măsurare.

Cu alte cuvinte, argumentul EPR afirmă că cel două măsurători sînt plasate în cadrul aceleiași realități, în timp ce Bohr subliniază că cele două aranjamente experimentale implică două realități fizice distincte, căci realitate putem atribui doar obiectului împreună cu dispozitivul experimental. „Completitudinea mecanicii cuantice era astfel salvată, în viziunea lui Bohr, prin caracteristica integralității“<sup>8</sup>.

După cum vom vedea, liniile de dezvoltare ulterioară ale acestei dispute conceptuale vor prelua atît imaginea unei realități nelocale cît și pe aceea conformă intuiției holiste și relaționiste a lui Bohr.

Pentru Einstein, caracterul statistic al teoriei cuantice e o consecință a incompletitudinii teoriei, ea furnizîndu-ne informații nu despre un proces individual, ci despre un ansamblu de procese individuale. Astfel, pentru Einstein este imposibil de explicat colapsul instantaneu al funcției de undă în momentul localizării. Făcînd supoziția că funcția  $\Psi$  e asociată cu o particulă individuală, colapsul funcției ar implica un foarte straniu mecanism de acțiune la distanță, lucru, după cum am văzut, inacceptabil pentru Einstein.

Interpretarea frecvențială a lui Einstein a stimulat teoriile cu variabile ascunse, însă indirect, pentru că, după cum subliniază Max Jammer, Einstein n-a pledat niciodată pentru aceste variabile ascunse.

Eforturile de a completa teoria cuantică prin supoziția variabilelor ascunse, în ciuda succeselor experimentale de necontestat ale acestei teorii, sînt motivate de credința, de opțiunea metafizică pentru o realitate deterministă: „... și cel mai progresiv teoretician crede în fundul inimii sale într-o lume strict deterministă, obiectivă...“<sup>9</sup>; s-a afirmat

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> Max Jammer, *op. cit.*, p. 197.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 253.

chiar că variabilele ascunse sînt singura speranță de supraviețuire a unui om cu adevărat religios. Iar John Bell mărturisește că motivația principală a studiului variabilelor ascunse este credința în posibilitatea unei descrieri omogene a lumii. Dar aceluiși John Bell îi datorăm concluzia că o reîntoarcere la determinismul clasic, într-o realitate separabilă, este imposibilă.

Fixîndu-se din nou în cadrul structurii experimentului mental propus de argumentul EPR, motivația, pe această aplicație, pentru completarea teoriei, este problema dacă nu cumva corelația între cele două localizări separate ar sugera că aceste două rezultate au fost determinate anterior, în momentul interacțiunii sistemelor, prin anumite variabile dinamice care de asemeni corelează stările sistemelor după separare. N-ar fi deci o influență cauzală între cele două măsurători — influență cauzală ce ridică mari dificultăți de interpretare — ci o corelație a stărilor prin variabile dinamice, o corelație, cum spune Bernard d'Espagnat, prin „cauze comune“<sup>10</sup>.

Conform teoriilor cu variabile ascunse, mecanica cuantică e o ramură a mecanicii statistice, furnizînd valori medii ale mărimilor măsurate. La un nivel mai profund, orice sistem individual își urmează mișcarea conform unor legi deterministe stricte.

Ideea este [11] de a atribui oricărui sistem cuantic individual descris de funcția de stare  $\psi$ , stări adiționale ascunse parametrizate de numărul real  $\lambda$ ; totalitatea stărilor ascunse formează spațiul  $\Gamma$  al stărilor ascunse;  $\psi$  și  $\lambda$  determină rezultatul măsurării oricărei variabile  $a$  sistemului. Ori ce observabilă reprezentată printr-un operator autoadjunct  $A$ , e asociată cu o funcție  $f_A(\lambda)$  reală ce mapează spațiul stărilor ascunse pe mulțimea de valori proprii ale operatorului  $A$ . Cunoșcînd valoarea  $\lambda$  pentru un sistem individual în starea  $\psi$ , putem prezice cu certitudine rezultatul oricărei măsurători asupra acestui sistem, și în plus, cunoscînd distribuția de probabilitate a variabilelor ascunse, putem recupera statistica mecanicii cuantice.

Dacă rezultatul  $f_A(\lambda)$  al măsurării observabilei pe sistemul  $S_1$  în starea  $(\psi, \lambda)$  nu depinde de tipul măsurării efectuate asupra sistemului  $S_2$ , spațial separat de  $S_1$ , atunci variabilele ascunse sînt numite locale, iar în caz contrar, nelocale.

John von Neuman demonstrează însă, că orice încercare de a reintroduce cauzalitatea în teoria cuantică pe baza supoziției parametrilor adiționali, parametri ce ar determina cu certitudine rezultatul măsurătorilor, este sortită eșecului. El va arăta că nu există ansamblu cuantic care să nu prezinte dispersie, dispersia rezultînd din faptul că natura însăși nu ascultă de principiul rațiunii suficiente.

Printre criticile ce s-au adus demonstrației de imposibilitate, de interzicere a parametrilor ascunși a lui von Neumann, multe au fost legate de obiecția circularității. Întemeiate ni se par însă criticile ce au arătat că demonstrația nu este una de imposibilitate ci de completitudine a

<sup>10</sup> Bernard d'Espagnat, *op. cit.*

<sup>11</sup> Max Jammer, *op. cit.*



axiomaticii von Neumann<sup>12</sup>. Această axiomatică nu admite ansambluri necuantice, adică plecând de la postulatele von Neumann, orice concepție despre variabile ascunse ce și-ar propune includerea teoriei cuantice într-una deterministă, este inconsistentă cu postulatele amintite. Sau, în exprimarea mai plastică a lui Bernard d'Espagnat, „ceea ce s-a stabilit prin așa zisele demonstrații de inexistență... este doar... inexistența la autorii demonstrațiilor despre care este vorba, a unor facultăți de imaginație comparabile calitativ cu facultățile lor de abstracție<sup>13</sup>”.

John Bell va arăta că argumentația lui von Neumann depinde decisiv de validitatea postulatului aditivității, postulat conform căruia valoarea de așteptare a unei combinații lineare de observabile este egală cu aceeași combinație lineară a valorilor de așteptare ale observabilelor respective. Acest postulat, însă, subliniază Bell, este o supoziție arbitrară, nereflectând predicțiile verificate experimental ale mecanicii cuantice. Supoziția este postulatată de von Neumann a fi validă și pentru stările fără dispersie, lucru ce interzice existența teoriilor cu variabile ascunse.

Astfel știind lucrurile, Bell studiază posibilitatea construirii teoriilor cu variabile ascunse. El se referă la versiunea lui Bohr a argumentului EPR formulată în termenii funcțiilor de spin ce descriu starea sistemului biparticulă printr-o funcție de stare de tip singlet invariantă la rotație. Particulele sînt separate după interacțiune și se mișcă în direcții opuse.

Mecanica cuantică prezice cu certitudine că dacă o măsurare a lui  $\sigma_x(1)$ , componenta după  $x$  a lui  $\vec{\sigma}(1)$ , spinul particulei 1, produce rezultatul  $+1$ , atunci o măsurare a lui  $\sigma_x(2)$ , componenta după  $x$  a lui  $\vec{\sigma}(2)$ , spinul particulei 2, indiferent cît de departe se află aceasta de particula 1, va produce rezultatul  $-1$ .

În virtutea invarianței rotaționale, această corelație este adevărată pentru orice direcție în spațiu. O extensie cu variabile ascunse necesită existența unei funcții  $f(\vec{a}, \lambda_1)$  ce specifică valoarea lui  $\vec{\sigma}(1)$  de-a lungul vectorului unitar  $\vec{a}$  dacă starea ascunsă e caracterizată de  $\lambda_1$ , și a unei funcții  $g(\vec{b}, \lambda_2)$  care să specifice valoarea lui  $\vec{\sigma}(2)$  de-a lungul axei definite de vectorul unitar  $\vec{b}$ , dacă starea ascunsă e caracterizată de  $\lambda_2$ .

Dacă  $f(\vec{a}, \lambda_1)$  nu depinde de  $\vec{b}$  și  $g(\vec{b}, \lambda_2)$  nu depinde de  $\vec{a}$ , atunci rezultatul unei măsurări nu depinde de aranjamentul experimental utilizat pentru efectuarea celeilalte măsurări. Această condiție exprimă caracterul de localitate al variabilelor ascunse utilizate.

Bell ajunge la concluzia că nici o funcție de corelație  $P_{ab} = \int \rho(\lambda) f(\vec{a}, \lambda) g(\vec{b}, \lambda) d\lambda$ , unde  $\rho(\lambda)$  este distribuția de probabilitate pentru stările ascunse caracterizate de  $\lambda$ , nu poate reproduce predicțiile mecanicii cuantice, deci valoarea de așteptare a produsului observabilelor de spin. Deci, conchide Bell, într-o teorie în care se adaugă mecanicii cuantice parametri în scopul determinării rezultatelor măsurătorilor individuale, fără schimbarea predicțiilor mecanicii cuantice, trebuie să existe un mecanism prin care dispozitivul utilizat pentru măsurarea observabilei pentru

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Bernard d'Espagnat, *op. cit.*, p. 103.

particula 1 să influențeze citirea dispozitivului utilizat pentru măsurarea observabilei corespunzătoare particulei 2, indiferent cât de departe spațial sînt cele două particule. După Max Jammer, cele două măsurări ar evidenția mai degrabă „o misterioasă conspirație decît o corelație fizică” [14].

S-a creat prin urmare posibilitatea deciderii experimentale între o teorie cuantică indeterministă și o teorie deterministă cu variabile ascunse.

Experimentele, ce transcend interesul pur științific, au evidențiat violarea inegalităților lui Bell, deci confirmarea predicțiilor mecanicii statistice<sup>15</sup>.

Sîntem astfel conduși, dacă vrem să menținem dimensiunea ontologică a mecanicii cuantice, la negarea unui realism fizic descriind lumea compusă din entități separate. Pare un fapt științific demonstrat, că realitatea e nelocală, că trebuie să renunțăm la teza conform căreia realitatea e constituită din entități localizabile ce nu au unele asupra altora decît influențe descrescînd cu distanța. Desigur, noi percepem lucruri reale și locale, dar se pare că sîntem obligați să admitem existența unei lumi formată din lucruri tot atît de reale, însă nelocale pe care le percepem, căci altfel n-avem cum, prin intermediul efectelor locale.

Prin urmare, confirmarea experimentală a violării inegalităților lui Bell ne ducă la ideea unei discrepante între realitatea independentă și realitatea empirică, pe linia soluțiilor dualiste platonice, respectiv Kantiene<sup>16</sup>. O astfel de concepție se detașează atît de concepția platonice, cit și de cea Kantiană, acordînd realitate fenomenelor, decît existență deplină realității empirice (spre deosebire de Platon) dar în plus, afirmînd o relație la care putem avea acces, între realitatea empirică și cea independentă (spre deosebire de Kant). Realul e cunoscut doar în structuri<sup>17</sup>, realitatea e ascunsă, dar putem „ghici” structurile realului. Desigur, e vorba de corespondențe, de izomorfisme parțiale, nu de o cunoaștere exhaustivă prin știință a realității independente.

Bernard d'Espagnat compara foarte inspirat<sup>18</sup> realitatea în sine, realitatea independentă, cu un concert. Ansamblul fenomenelor, realitatea empirică, e asemănată cu înregistrarea concertului pe un disc. Structura discului, bineînțeles, nu e independentă dar nici identică cu structura concertului. Un marțian care ne-ar vizita pe Pămînt n-ar putea, studiînd structura discului, să reconstituie concertul; examinarea discului i-ar putea da o cunoaștere cantitativă a structurii sale. Imaginația însă, îl poate ajuta să reconstituie concertul, dar marțianul ar trebui să aibă luciditatea de a fi conștient de arbitrarul demersului său.

Similar marțianului, noi putem, prin intermediul realului empiric, să aproximăm trăsăturile semnificative ale realității independente, rațiunea și intuiția fiind-ne deopotrivă călăuze. Trebuie însă să ne ferim de

<sup>14</sup> Max Jammer, *op. cit.*, p. 312.

<sup>15</sup> Paul Davies, *Time Asymmetry and Quantum Mechanics* in „The Nature of Time”, Basil Blackwell, 1986.

<sup>16</sup> Bernard d'Espagnat, *op. cit.*

<sup>17</sup> Ilie Pârnu, *op. cit.*

<sup>18</sup> Bernard d'Espagnat, *op. cit.*

suficiența de a crede că am dobândit o cunoaștere exhaustivă a realității independente:

Aminteam la început că acceptarea unui orizont ontologic al mecanicii cuantice ne obligă, conform teoremei lui Bell, să plătim un preț: al dizolvării viziunii ontologice anterioare. Desigur, situația aceasta, ce implică conferirea unui sens fizic nelocalității, ridică dificultăți, ce n-ar fi existat, dacă am fi, consimțit la prudența instrumentalistă. Dar, indiferent de dificultăți, imaginea e mult mai stimulentă și mai interesantă. De unde se vede că, în știință, orice preț plătit este o recompensă.

## PROBLEME PRIVIND FORMALIZAREA CONSTANTELOR LOGICE

IONEL NARIȚA

**ABSTRACT.** — **Some Problems concerning the Formalization of Logical Constants.** This paper intends to make actual one of the "formal logic's" old problems, intensely discussed by medieval logicians; that of the "syncategoremati", a certain category of logical constants. With this purpose, the author discusses some of the difficulties concerning their formalization, together with its motivations and consequences.

Limbajul logic este format din vocabular și gramatică. Vocabularul se compune, la rîndul său, din variabile logice și constante logice, la care se adaugă simbolurile auxiliare. Constantele logice designează operații sau relații logice și au proprietatea că nu își modifică sensul în cadrul aceluiași sistem logic. În metalogica modernă se deosebesc constantele logice de la nivelul teoriei formalizate și cele de la nivelul limbajului natural.

Convenim să numim constantele logice ale limbajului natural „constante naturale”, iar pe cele din limbajul formalizat al logicii simbolice „constante formale”. Constantele naturale sînt cuvinte din limbajul natural corespunzătoare operațiilor și relațiilor logice. (Gheorghe Enescu 1985, p. 53). Ele aparțin clasei părților de propoziție numite de logicienii medievali prin termenul „syncategoremata”. Syncategorematele trebuie înțelese în opoziție cu termenii care au o semnificație proprie și participă în contextele în care apar prin această semnificație.

Deși într-o anumită etapă a evoluției logicii syncategorematele se bucurau de studii speciale, logica simbolică aproape că a abandonat problematica lor, considerînd că singurul rol pe care îl îndeplinesc este unul gramatical, astfel că ele rămîn în sarcina gramaticienilor. Mai aproape de adevăr pare a fi opinia exprimată încă de Abelard, că syncategorematele participă atît la realizarea unei construcții corecte a propoziției — intrînd astfel în sfera gramaticii — cît și a unei predicatii corecte — trebuind să intereseze și logica. (Anton Dumitriu 1975, p. 410).

Se poate constata că rolul constantelor naturale în cadrul propozițiilor este complex, impunîndu-se abordarea lui cu mijloace diverse. Astfel, constantele naturale participă la stabilirea condițiilor de sens al enunțurilor. De exemplu, simpla alăturare a unor categoremate nu generează o proporție. „Oameni muritori” nu este o propoziție, pe cînd „Toți oamenii sînt muritori” (1) este. Diferența între cele două constructe lingvistice este dată de prezența în (1) a syncategorematelor. În acest context, ele joacă rolul unor operatori care modifică tipul semantic al expresiilor, transformîndu-le din termeni în propoziții. Logica simbolică transferă această funcție în seama regulilor de bună formare, relativă la diverse limbaje și sisteme logice.

Pe de altă parte, constantele naturale stabilesc condițiile sintactice de adevăr, care în logica simbolică sînt puse pe seama constantelor formale și a procedeelelor de decizie sintactică.

De asemenea, syncategorematele sînt responsabile pentru supozițiile existențiale, gnoseologice etc., care sînt prezente în limbajul natural. Acestea, de cele mai multe ori, nu apar în limbajul formal, exprimarea lor necesitînd o serie de restricții. Sînt cunoscute greutățile realizării unei modelări adecvate a silogisticii în logica predicatelor, care sînt generate de neconcordanța între cuantificatorul „ $\forall$ ” și syncategorematele „orice” sau „toți”, în ce privește supoziția existențială. (Petre Botezatu 1976, p. 264 s.u.).

Dacă ținem seama de toate acestea și de cerința ca limbajul formal să nu se reducă la simple combinații de semne, înțelegem importanța unei formalizări adecvate a syncategorematelelor. Această problemă a fost rezolvată în mod diferit în funcție de limbajul formal avut în vedere.

Astfel, Aristotel, parcă bănuind capcanele pe care le ascund syncategorematele preferă să înlocuiască cu simboluri numai categorematele. (Aristotel, 1958, § 25a).

Unul dintre întemeietorii formalismului logico-matematic, G. Frege, exprimă unele constante naturale prin poziția sau prin deformări ale liniilor de asertare, sau prin paranteze, iar altele sînt fie reduse, la cele care primesc o simbolizare în sistemul lui, fie eludate.

În cazul simbolisticii Peano-Russell, simbolurile syncategorematelelor sînt fie constante formale, fie simboluri auxiliare: paranteze, puncte, fie sînt sugerate de poziția simbolurilor în formulă. De exemplu, propoziția: „Dacă  $x$  este tatăl lui  $y$  și  $z$  este fiul lui  $y$ , atunci  $x$  este bunicul lui  $z$ ”, poate fi formalizată astfel:  $(T(x, y) \& F(z, y)) \rightarrow B(x, z)$ . Observăm că „dacă... atunci” a fost simbolizat prin „ $\rightarrow$ ”, „și” prin „ $\&$ ” — care sînt constante formale, — iar „este... lui” prin paranteze, care sînt simboluri auxiliare.

Sistemul „Substance Logic”, care își propune să reducă și numărul tipurilor de categoremate eliminînd predicatele, utilizează un aparat economic și pentru simbolizarea syncategorematelelor, reducîndu-le la paranteze, alăturări de simboluri, repetiții, sublinierea unor simboluri etc., obținîndu-se un limbaj pentru ontologie. De fapt, acest sistem logico-lingvistic poate fi considerat și ca un limbaj paralel față de cel natural, nu neapărat o formalizare a acestuia. (Eric Walter & Eddy M. Zemach, 1976, p. 55).

În general, regulile de formalizare pentru limbajul natural din cadrul diferitelor limbi simbolice pot fi aplicate fără restricții importante. Operația de formalizare, corect efectuată, conduce la formule bine formate, apte de a fi utilizate în elaborarea unor sisteme formale. Totuși, în unele cazuri, formalizarea constantelor naturale este cel puțin curioasă: de pildă, în cadrul modelului standard al silogismului, o propoziție ca (1) este formalizată astfel:  $(x) (Ox \rightarrow Mx)$ . În legătură cu această formulă, pot fi făcute cel puțin două observații: a) propoziția este artificial descompusă în două părți prin apariția implicației logice, care este un operator interpropozițional și nu unul intrapropozițional; b) sim-



bolizarea lui „este“ prin „ $\rightarrow$ “ nu ține seama de diferența categorică a sensului celor două constructe.

Nici calea inversă de a reduce propozițiile de implicație la cele categorice, așa cum procedează Sommers, nu poate fi acceptată, căci și reciprocele celor două observații sînt valabile. (Fred Sommers, 1974, p. 248). Considerăm că o soluție a acestei probleme trebuie să țină seama de caracterul unitar al propozițiilor silogistice, cît și de cerința de a conserva informația prezentă în propoziția de formalizat.

Pe lîngă avantajele recunoscute ale operațiilor de formalizare cum ar fi: 1) explicitarea semnificației conceptelor; 2) standardizarea terminologiei și a metodelor de analiză conceptuală; 3) deschiderea căii spre generalizări îndrăznețe; 4) grad superior de obiectivitate (Petre Botezatu, 1983, p. 106), apar o serie de dificultăți legate de interpretarea formulilor și implicit a constantelor formale.

Unul dintre motivele acestor dificultăți constă în fundamentarea lor paralel cu limbajul natural. Chiar dacă inițial (de exemplu, la Gottlob Frege) logica simbolică pornea prin fundamentarea simbolurilor în limbajul natural căutînd să degajeze structuri reale ale acestuia, odată cu dezvoltarea ulterioară a logicii simbolice această tendință a fost amendată, fiind cel puțin parțial înlocuită cu alte procedee de fundamentare a simbolisticii. Cauza este tendința de a asigura logicii simbolice și calculului logic, baze sigure și precise mai ales prin depășirea ambiguităților și neclarităților limbajului natural. În acest proces fundațional, au fost cuprinse cu deosebire constantele formale. Ele sînt fundamentate astăzi (un deschizător de drumuri în acest sens fiind Ludwig Wittgenstein) pe conceptul „funcție de adevăr“. (1961, p. 104). Pe lîngă unele presupuneri incorecte pe care le face (de exemplu: reificarea valorilor de adevăr) acest procedeu prezintă dezavantajul unei neconcordanțe semantice între syncategoremate și constantele formale care au pretenția că le formalizează. Limitarea sensului acestora la acela de funcție de adevăr face artificială, de multe ori, încercarea stabilirii unei corespondențe cu constantele naturale. Pentru unele constante formale (tautologia, postpendența, prependența etc.) nici nu există o imagine în limbajul obișnuit. De asemenea sînt pierdute cele mai multe virtuți semantice ale syncategorematei accentuîndu-se proprietățile lor sintactice. În acest mod, dispar o serie de limitări naturale privind raționamentul, ajungîndu-se în cadrul calculului simbolic la forme de raționament paradoxale.

La aceste considerente se adaugă și altele: de regulă, syncategorematele, nu sînt constante în ce privește înțelesul lor. Această idee poate fi argumentată prin aceea că ele primesc un înțeles doar în cadrul propoziției și deci, acesta depinde de contextul respectiv. De pildă, „dacă... atunci“ are un înțeles în propoziția „Dacă  $2+2=4$  atunci  $4-2=2$ “ unde atrage atenția asupra posibilității obținerii consecventului prin aplicarea unor reguli din antecedent, și un alt înțeles în: „Dacă plouă, atunci îmi iau umbrela“ cînd este exprimată dependența unei acțiuni de o condiție obiectivă etc. Pe de altă parte, simbolul implicației materiale este realmente constant în orice formulă ar apare în privința sensului, care este dat de tabelul funcțiilor de adevăr. S-ar putea susține că sensul

constantelor formale reprezintă o abstractizare obținută prin desprinderea sensurilor comune prezente pretutindeni unde se întâlnește în limbajul obișnuit constanta naturală corespunzătoare. Dar și acest argument este numai parțial adevărat. Urmărind utilizarea, de pildă, a expresiei „dacă... atunci“ în limbajul natural, sau chiar în cel științific observăm că între antecedent și consecvent este statuat un raport semantic, existînd o legătură de înțeles a acestora. În același timp, antecedentul și consecventul implicației materiale sînt independente în ce privește sensul lor.

Pe de altă parte, au fost semnalate ambiguități în înțelesul chiar al constantelor formale, cu tot efortul de fundamentare riguroasă a acestora. Logicianul român Florea Țuțugan atrăgea atenția asupra nediscriminării în cadrul sistemelor formale între utilizarea constantelor ca operații și ca relații: „Deosebirile dintre operațiile de adevăr — fals și relațiile de adevăr — fals sînt exact deosebirile care există, spre exemplu, între operațiile matematice de adunare, scădere, înmulțire și împărțire, și relațiile matematice de egalitate și inegalitate.“ (Țuțugan Florea, 1960, p. 177).

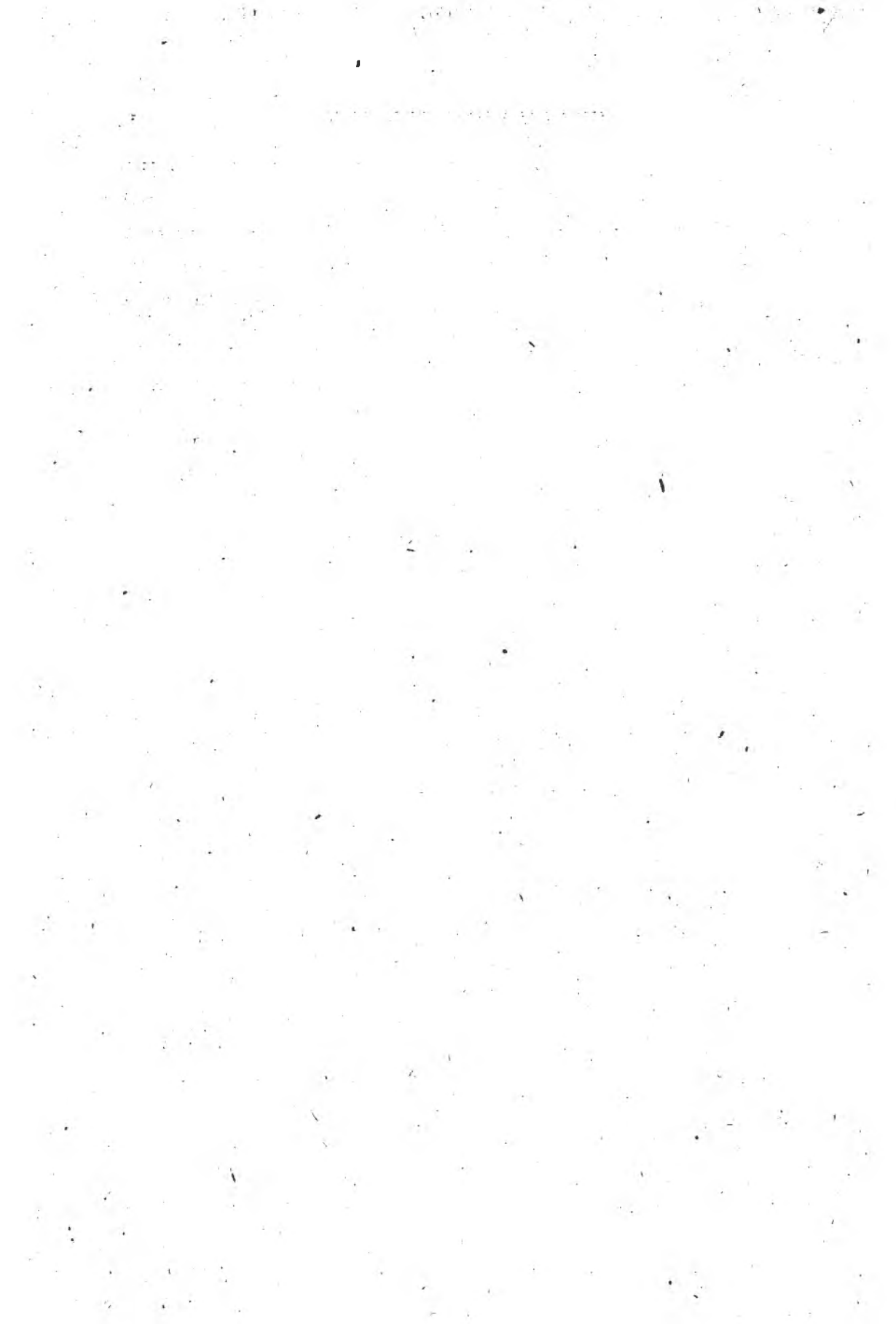
Departate de a putea fi trecută cu vederea, — deși există unele similitudini formale între relații și operații, — datorită statutului onto-logic diferit al lor, această confuzie la nivelul constantelor formale trebuie subliniată. Datorită ei, sistemele formale se pretează la cel puțin două tipuri de interpretări paralele, după cum simbolurile sînt înțelese ca desemnînd relații sau operații.

Țuțugan vede în precizarea rolului de relație sau operație al constantelor logice, un mijloc de a depăși unele dificultăți ale logicii simbolice, cum sînt paradoxele implicației materiale. Acestea, în număr deosebit de mare (Țuțugan numără peste o sută de formule paradoxale) (1960, p. 182) constituie una dintre problemele grave privind tehnicile actuale de formalizare, (Petre Botezatu, 1983, p. 109). Prezența lor este încă un element care ne atrage atenția asupra studierii cu mai mare insistență a syncategoremazelor, a rolului lor în propoziție, cît și a condițiilor de formalizare a acestora. Interesant este faptul că paradoxul apare numai în urma interpretării formulei în limbajul obișnuit. De aceea, cauzele lui trebuie căutate în neadecvarea constantei formale a implicației materiale cu constanta naturală care exprimă consecuția logică, datorată încălcării cerinței conservării informației în procesul de formalizare. (În acest sens, Petre Botezatu 1983).

#### BIBLIOGRAFIE

1. Aristotel, *Analitica prima, Organon*, vol. II; Ed. Științifică, București, 1958.
2. Balaiș, Mircea, *Logica simbolică*, vol. I; Cluj-Napoca, 1978.
3. Botezatu, Petre, *Constituirea logicității*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
4. Botezatu, Petre, Didilescu, Ion, *Silogistica...*, Ed. Didactică și Pedagogică, București 1976.
5. Dumitriu, Anton, *Istoria logicii*, Ed. Didactică și Pedagogică, București, 1975.

6. Enescu, Gheorghe, *Citeva probleme ale logicii moderne. Direcții în logica contemporană*, Ed. Științifică, București, 1974.
7. Enescu, Gheorghe, *Dicționar de logică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
8. Frege, Gottlob, *Scrieri logico-filosofice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1977.
9. Freudenthal, H., *Limbajul logicii matematice*, Ed. Tehnică, București, 1973.
10. Sommers, Fred, *The Logical and the Extra-Logical*, „Boston Studies in the Philosophy of Science”, Ed. R. S. Cohen & W. Wartofsky, vol. XIV, 1974, p. 235.
11. Tuțugan, Florea, *Despre „Paradozele” implicației și echivalenței, Studii de materialism dialectic*, Ed. Academiei R.P.R., București, 1960.
12. Vieru, Sorin, *Axiomatizări și modele ale sistemelor silogistice*, Ed. Academiei R.S.R., București, 1975.
13. Walter, Eric & Zemach, Eddy M., *Substance Logic*, „Boston Studies in the Philosophy of Science”, Ed. R. S. Cohen & W. Eartofsky, vol. XLIII, 1976, p. 55.
14. Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gallimard, Paris, 1961.



## POST-MODERNITATEA ȘI ARTELE PLASTICE. TRĂSATURILE EXPERIENȚEI ARTISTICE CONTEMPORANE

DAN EUGEN RAȚIU

**ABSTRACT.** — **Post-Modernity and Visual Arts. The Features of the Contemporary Artistic Experience.** This study is focused on the features of the contemporary artistic experience related with philosophical discourse over Post-Modernity. On this purpose, the author analyses the specific of Post-Modernity as actual experience of the west society and its relation with Modernity, having as a main concept that of "transhistoricity". Particularizing, in the artistic field is raised the problem of the relation between the historical Avant-garde and the Neo-Avant-garde and that of considering legitimate its equivalence with the relation between Modern and Post-Modern. Speaking about the contemporary artistic experience as developing in a general cultural frame characterized as Post-Modern, the author tries to reveal its features on several plans: techniques of producing and transmission, stylistic attitude, aesthetic attitude and existential attitude. Among these features we can mention those starting from the phenomenon of art internationalization to stylistic synchrony and autoreferentiality and also those from the generalization of aesthetic element to the diminution of distinction between art and reality.

**Lansarea termenului. Discurs filosofic și experiență artistică.** Discursul asupra post-modernității și posibila aplicare/desfășurare a acestuia în domeniul artelor plastice nu sînt lipsite de ambiguități. După lansarea lui în mediul arhitecților și urbanistilor, termenul de „post-modern” a cunoscut o spectaculoasă carieră, dar nu întotdeauna interpretări asemănătoare sau univoce, ci oscilînd între variantele „post-modernitate” și „post-modernism”. Oscilație relevantă pentru diferitele sensuri ce se atribuie în Occident termenului; dacă adaosul particulei *ism* ne îndreaptă spre înțelesurile (1) de *curent literar*, manifestat mai ales în proza și poezia ultimilor 20—30 de ani, sau (2), de *tipologie creatoare*, asemeni romantismului, clasicismului, manierismului, prima variantă ar desemna (3) un *moment cultural* ce urmează celui modern/modernității și care ar corespunde societăților post-industriale.<sup>1</sup> În acest din urmă înțeles se vorbește chiar de o *cultură post-modernă*, cum face Gianni

<sup>1</sup> Într-un interviu, *Intre haos și arabesc*, publicat în „România literară” nr. 40/1991, John Barth afirmă că „termenul post-modernism a fost folosit pentru întâia oară într-o antologie de poezie spaniolă compilată în 1934 de Federico de Onis, și cam tot atunci îl întîlnim la Arnold Toynbee. Abia în 1960, termenul a reapărut în arhitectură și în artele plastice, iar de aici s-a încetățenit în estetică datorită studiilor lui Ihab Hassan. Cîrînd s-a răspîndit așa de mult în toate celelalte ramuri ale culturii, încît la ora actuală nu mai există nici măcar doi cercetători, care să cadă de acord asupra sensului său. Adesea, apreciază John Barth, „cu cît aceștia scriu mai mult, cu atît mai rău încurcă lucrurile”. A se vedea și Alexandru. Mușina, *Postmodernismul — o frumoasă poveste*, „Astra”, nr. 4/1988.



Vattimo în cartea sa *La fin de la modernité* (cu subtitlul *Nihilism și hermeneutică în cultura post-modernă*) în care desfășoară un ambițios proiect de consacrare a post-modernului ca experiență actuală a societății occidentale.

Termenul are, deci, o carieră la fel de spectaculoasă și în câmpul filosofiei, unde există nu numai contribuții importante la analiza lui cit și un „stil filosofic“ post-modern care a condus la „schimbarea de semn“ a filosofiei pe linia Heidegger, Gadamer, Deleuze, Derrida. Pe de altă parte, „anexarea“ termenului de către filosofie a condus la unele dificultăți în plasarea începutului experienței post-moderne.

Astfel, în domeniul artistic, există încercări — cum ar fi aceea a lui Christopher Butler, în *After the Wake. An Essay on the contemporary avant-garde*, Oxford, 1980 — care argumentează că din anii '50 au fost dezvoltate radicale noi convenții pentru limbajul artei de către scriitori, muzicieni, pictori care doreau ruperea de modernism și care au instaurat post-modernismul (noul roman, noul cinema, noua muzică etc.). Desigur, descoperirea momentului în care încep să funcționeze, în interiorul unei tradiții, noi modele de activitate artistică nu e ușoară, dar Butler apreciază *Finnegans' Wake*, *La Naussé și Cantos* ca fiind opere mediatore între cele două perioade.<sup>2</sup> Această idee pare a fi în acord cu cea exprimată de Ihab Hassan (*Paracriticism*, Chicago, 1975) după care trecerea lui Joyce de la *Ulysse* la *Finnegans' Wake* este evenimentul fundamental pentru definirea post-modernului. Cu toate acestea, în domeniul artelor plastice, problema necesită discuții suplimentare, care vor fi desfășurate în partea a treia a studiului nostru.

În schimb, în câmpul filosofiei, Vattimo consideră că aparțin în mod legitim post-modernității nu numai efortul heideggerian de pregătire a unei gândiri post-metafizice (= post-moderne) ci și o bună parte din problematica nietzscheană: *post-modernitatea filosofică* s-ar fi născut în opera lui Nietzsche, mai precis în discuția ce separă secunde *Considerații inactuale* („Despre utilitatea și inconvenientele istoriei pentru viață“, 1874) de grupul de opere inaugurat puțin după *Omenesc, prea omenesc* (1879), înglobând *Aurora* (1881) și *Știința veselă* (1882), și aceasta odată cu ideea că nu putem ieși din modernitate printr-o depășire critică — aceasta fiind în fond o operație tot în interiorul modernității — și cu enunțarea ideii veșnicei întoarceri a Aceluiași, idee care semnifică între altele *sfirșitul epocii depășirii*, adică a existenței gândite sub semnul noului.<sup>3</sup>

În acest fel, există riscul ca experiența post-modernă a filosofiei să se manifeste chiar înainte de cea modernă din celelalte câmpuri culturale. Desigur, Vattimo va susține ideea complementarității, a strânsei legături între *discursurile artei* (experiența artistică) și *filosofiei* asupra post-modernității. Schimbul ce se efectuează, în această privință, între

<sup>2</sup> Charles Butler, *After the Wake. An Essay on the contemporary avantgarde*, Oxford, 1980, p. 4—5.

<sup>3</sup> Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, Seuil, Paris, 1987, p. 169—172.

artă și filosofie, pare a fi unul echitabil: prima oferă sens în schimbul rigorii teoretice. Dacă este adevărat, spune Vattimo, că teoriile nu întotdeauna coerente asupra post-modernului nu își pot dobîndi rigoarea și demnitatea filosofică decît prin alăturarea lor la problematica nietzscheană a eternei reîntoarcei și la cea a „depășirii” metafizicii la Heidegger, este tot la fel de adevărat că intuițiile filosofice nu își primesc adevăratul sens decît în corelație cu discursurile artelor și criticii literare asupra post-modernității și trăsăturilor ei specifice, precum și cu reflexiile post-moderne asupra noilor condiții de existență în lumea industrială tîrzie.<sup>4</sup>

Cu toate că aparent fără legătură, aceste domenii se arată a fi unite printr-o caracteristică fundamentală: *caracterul estetic al experienței adevărului în „era” post-modernă*, adevăr interpretat pornind de la experiența artei și a modelului retoric; experiența adevărului ca un orizont și un fond pe care ne deplasăm în mod discret și nu ca un obiect pe care ni l-am însuși și l-am putea transmite. (Deși, în paranteză fie spus, Mihai Spărioso — în *Dionysus Reborn. Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourses*, 1989 — aprecia că dimensiunea estetică în discursul filosofic, literatură și arta, ar fi de fapt manipulate, folosite de filosofie pentru a-și consolida poziția tradițională de disciplină autoritară, dominantă, a gândirii europene. Așa-zisul estetism filosofic ar rezerva jocului și artei un statut ancilar, de armă tactică în procesul primenirii filosofiei moderne. În viziunea unor „metafizicieni artistici” ca Nietzsche și Heidegger jocul artistic devine o armă efectivă în răfuiala insurgenților cu oponenții lor.<sup>5</sup>

**Modern și post-modern. Istoricitate, post-istoricitate sau trans-istoricitate?** Întrebarea care se pune în mod real este dacă putem distinge în condițiile de existență, de gândire, care se reclamă din post-modern o schimbare autentică în raport cu trăsăturile generale ale modernității. Este justificată folosirea prefixului „post-” alături de termenul „modern”? Dacă da, cînd și cum anume devine acesta funcțional? Putem pune semnul egalității între contemporaneitate și post-modernitate?

Încercarea de a schița un răspuns la aceste întrebări ne obligă să facem un necesar excurs asupra trăsăturilor generale ale celor două momente culturale, modern și post-modern, urmărind analiza lui Vattimo.

Foarte pe scurt, *modernitatea* s-ar caracteriza ca: *epocă a secularizării* — abandonul viziunii sacrale asupra existenței și afirmare a sferei valorilor profane; *epocă a istoriei* — pe plan conceptual, axul central al secularizării este credința în progres, constituită printr-o reluare a viziunii iudeo-creștine a istoriei, din care se elimină orice aspect și orice referire transcendentă; *epocă a noului* — ceea ce echivalează cu afirmarea noutății ca valoare fundamentală.<sup>6</sup> Deci, modernitate = secularizare + credință în progres + credință în valoarea noului.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>5</sup> Monica Spiridon, *Zeul cu mai multe chipuri*, „România literară”, nr. 14/1991.

<sup>6</sup> Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, p. 105—106.

În acest proces, arta a avut o poziție emblematică, anticipatoare, ca principală purtătoare a valorii noului și ca model pentru gândirea istoricității. Între modernitate și centralitatea artei, crede Vattimo, există o strânsă legătură. Cîmpul estetic, ca sferă a experienței, ia în modernitate o valoare emblematică de model pentru gândirea istoricității în general. De exemplu, teoria lui Th. Kuhn despre structura revoluțiilor științifice, care estetizează istoria științei, ar fi unul din simptomele și manifestările finale ale centralității cîmpului estetic pentru modernitate. Pe plan practic, aceasta s-a manifestat ca proces de promovare socială a artistului și produselor sale începînd cu Renașterea (proces care conferise acestuia, puțin cîte puțin, demnitate, funcții sacerdotale și civile). Pe plan teoretic, în perspective cum sint cele ale lui Vico și romanticilor, care fixau civilizației și culturii o origine „estetică“. Pe planul comportamentelor, odată cu apariția societății moderne de masă, prin importanța luată din ce în ce mai net de modelele estetice de comportament și de organizare a consensului social. Această conexiune particulară între centralitatea artei și modernitate apare și mai net pe baza conceptului de valoare a noului sau al noutății ca valoare, care este una din trăsăturile fundamentale ale modernității. În acest sens, modernitatea este epoca în care „a fi modern“ devine o valoare fundamentală la care sint raportate toate valorile.<sup>7</sup>

Opus modernității, sensul post-modernității ar fi de: *criză și disoluție a categoriei de noutate, a valorii noului* — efortul de sustragere din logica depășirii, a dezvoltării și inovației; *experiență a unui „sfîrșit al istoriei“* — o transformare radicală a modului de experimentare a istoriei și timpului.<sup>8</sup> În această ordine de idei, contemporaneitatea ar fi epoca în care ideea însăși a unei „istorii universale“ devine imposibilă, epoca proclamării „sfîrșitului istoriei“ și definirii ei ca *post-istorie*. Astfel, noțiunea de post-istorie, introdusă în terminologia culturală de Arnold Gehlen, sau, mai exact, cea de post-istoricitate, par a fi în măsură — cum crede Vattimo — să descrie în mod adecvat experiența societăților actuale. În cazul post-modernității, termenul „post-“ ar avea sensul punerii sub semnul întrebării, de o manieră radicală, a moștenirii gândirii europene, dar refuzîndu-se totodată propunerea unei „depășiri“ critice care, dacă ar fi pusă, ne-ar menține în interiorul logicii dezvoltării a modernității, a mecanismelor ei specifice de legitimare.

Aici se află punctul crucial al întregii teorii a post-modernității. Deoarece apare fie o dificultate reală, cum recunoaște chiar Vattimo, dar pe care o socotește surmontabilă, fie chiar o contradicție, cum susține o obiecție foarte răspîndită împotriva noțiunii de post-modern: a afirma în fapt că ne situăm într-un moment posterior modernității presupune acceptarea a ceea ce caracterizează cel mai specific însuși punctul de vedere al modernității, adică ideea de istorie și corelatele ei de „progres“ și de „depășire“. Din perspectiva lui Vattimo această dificultate reală ar putea fi evitată pornind pe calea deschisă de Nietzsche (enunțarea ideii

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 100—105.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 110—112.

veșnicei reînțoarceri ca sfârșit al epocii depășirii, adică al epocii existenței gândite sub semnul noului) și prin recurgerea la noțiunea heideggeriană de „Verwindung“, văzută ca esență a post-modernității filosofice (un fel de „surmontare“, de „acceptare-reluare-distorsionare“, de „depășire“ care menține în sine trăsăturile „acceptării“ și „aprofundării“.<sup>9</sup>

Cu toate acestea, în ceea ce ne privește, preferăm termenelor de post-istorie sau post-istoricitate, care mențin o ambiguitate a depășirii, a ceva *dincolo-de*, termenii de *trans-istorie/trans-istoricitate*, care ar putea descrie mai bine această epocă în care, cum bine arăta Vattimo, „pe calea estetizării mijloacelor de comunicare, totul tinde să se adune (restrângă/turtească) pe planul contemporaneității și simultaneității, producând astfel o des-istoricizare a experienței“.

În acest fel, trans-istoricitatea nu mai apare ca o succesiune de momente (culturale) distincte, care dispar odată depășite temporal, ci ca *simultaneitate (coexistență) a succesiunilor*. Istoria că prezentă a succesiunii se oferă simultan, întregă, ochilor noștri. Este, într-un sens anume, acel mod pe care Nietzsche îl anticipase în mod obscur în doctrina eternei reînțoarceri a Aceluiași. Tot ceea ce a fost succesiune devine prezentă, datorită tehnologiilor de informație sau multiplicare. De aceea, acest termen poate lumina cel mai bine situarea artistului în epoca post-modernă. Datorită mass-media, istoria artei îi este dată de la bun început artistului, este prezentă/prezentă sub ochii săi, cu stiluri, curente, experimente din care poate alege în deplină libertate sau pe care le poate nega în deplină libertate. Artă ajunge să se confunde cu istoria artei, sau chiar cu o teorie a artei. Consecințele acestei situări/situații ale artistului și artei vor fi evidente în atitudinile sale estetice și stilistice, asupra cărora vom reveni pe larg în cele ce urmează.

**Trăsăturile experienței artistice contemporane.** Odată stabilit acest cadru general, putem trece la problematica particulară a artelor plastice contemporane. În acest caz, trebuie să ne întrebăm: Care este aria modernului și post-modernului? Când putem face această distincție și care sînt diferențele în acest caz? Se poate vorbi despre un *anume curent artistic* (postmodernist) sau despre un *cadru general/stare generală a culturii*, definită ca post-modernă? Cu alte cuvinte, vorbim despre *postmodernism în artele plastice* (sensurile (1) și (2) ale termenului, amintite la început) sau despre *artele plastice în post-modernitate?* (în sensul (3)).

Pentru nevoile analizei, am urmărit *trăsăturile experienței artistice contemporane* separat, pe mai multe planuri, deși, în realitate acestea nu sînt cu totul distincte ci întrepătrunse. Aceste planuri sînt: (1) *al tehnicii*, făcînd aici distincția între două categorii: *tehnici de producere* și *tehnici de transmisie/difuzare*; (2) *al atitudinii stilistice*; (3) *al atitudinii estetice*, cu corelatele: *criteriul aprecierii și atitudinea față de actul creației*; și (4) *al atitudinii existențiale*, cu corelatele: *viziune asupra lumii, relația cu privitorul, rolul artistului în societate*.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 176—180.

(1) **Planul tehnicii. Tehnici/tehnologii de producere — tehnologii de transmisie.** O trecere în revistă a experienței artistice din ultimii 30—40 de ani la un prim nivel, cel al tehnicilor de producere artistice — cum o face de exemplu, Anne Tronche în *L'art actuel en France. Du cinétisme a l'hiperréalisme* — oferă prilejul constatării unei accentuări deosebite a „reînnoirii genurilor producției artistice“: fie că aceasta s-a făcut prin tehnologia cinetismului, întoarcerea la Obiect a Noilor Realități, mitologia afișului din Arta Pop, recuperarea deșeurilor în Arta Săracă sau specularea asupra absenței limbajului plastic în Arta Conceptuală; de asemenea, a unei înmulțiri exagerate și lărgiri considerabile ale tehnicilor, mijloacelor, formelor și materialelor propuse: reportaje fotografice, pictura cu pistol, acumulările de deșeuri și de obiecte de serie, sitele tipografice, structuri efemere, „enviroment“-urile uriașe, toate împrumuturi directe din tehnologie sau din realitatea cea mai imediată și elementară<sup>10</sup>. Anne Tronche aprecia că împrumutarea materialelor, tehnicilor și formelor activității moderne și industriale au eliberat creația artistică de sistemele sale de valori obișnuite și au deschis posibilități multiple elaborării unor noi limbaje.

Desigur, o astfel de perspectivă stă sub semnul unei poetici a înnoirii, proprie mai degrabă modernității, așa cum a fost ea caracterizată mai înainte. Dacă acceptăm disoluția valorii noului ca emblema a post-modernității, se poate afirma că ea nu și-a dobândit conștiința de sine decît destul de târziu. Această situație în cadrele post-modernității a fost marcată atunci cu gesturi instaurative și emfaticе. Cum arăta A. Pleșu în *Ochiul și lucrurile*, pictorul Hervé Fischer a fost, în februarie 1979, protagonisul unui happening într-una din sălile Centrului Pompidou. Mergînd de-a lungul unui șnur alb ce traversa sala, el s-a oprit la jumătatea drumului și a tăiat șnurul, declarînd: „În această zi a anului 1979 istoria artei s-a încheiat. Momentul în care am tăiat acest șnur e momentul în care a avut loc ultimul eveniment al istoriei artei. Începe arta post-istorică, meta-arta“. Nu e greu să recunoaștem în această declarație experiența unui „sfîrșit al istoriei“ caracteristic post-modernității. Mai mult, în cartea sa apărută doi ani mai târziu, *L'Histoire de l'art est terminée*, Hervé Fischer conchidea: „Abandonarea valorii noului e de neevitat, dacă vrem să ținem arta în viață. Arta nu e moartă, ceea ce se încheie e istoria ei înțeleasă ca progres către nou“<sup>11</sup>.

Toate acestea ridică problema raportului avangardă istorică-neoavangardă și a legitimității echivalării acestuia cu raportul dintre modern și post-modern, precum și a dificultății găsirii unui moment istoric care să marcheze granița celor două tipuri de experiență artistică. Noile experimente, expresii ale unui nou comportament și ale unei noi estetici, deși își găsesc justificarea lor adevărată doar în epoca electronicii, au premise în ideile lansate la începutul secolului. Dacă punem în raport tehnicile de producere lansate de avangarda istorică cu cele ale neoavan-

<sup>10</sup> Anne Tronche, *L'Art actuel en France. Du cinétisme à l'hiperréalisme*, Balland, Paris, 1973, p. 15—19.

<sup>11</sup> Andrei Pleșu, *Ochiul și lucrurile*, Ed. Meridiane, București, 1986, p. 9.



gardei de după anii '50, putem constata într-adevăr înmulțirea semnificativă a acestora. Deci, dacă deschiderea artei contemporane asupra realității și evenimentului, climatul de libertate, dezinvoltură și invenție sînt moștenite de la mișcările precedente<sup>12</sup>, (pe linia „acceptare” — „reluare”), momentul diferențiator îl marchează saltul tehnologic, cel care — după expresia lui G. C. Argan — a provocat criza artei ca știință a obiectelor model<sup>13</sup>. (pe linia „distorsionare”).

De aceea, mișcarea reală poate fi explicată doar urmărind cele două axe/linii menționate mai înainte, una care vizează „acceptarea” — „reluarea” și alta „distorsionarea”; planul tehnicii, la care ne referim în acest paragraf, pare a se situa preponderent pe cea de a doua axă, avînd două consecințe principale, atît pe calea *tehnologiilor de transmitere* cît și pe cea a *tehnologiilor de producere*.

Pe calea utilizării mijloacelor de comunicare în masă, în special a televiziunii, se produce *fenomenul de internaționalizare a artei*, ideile călătorind în ritmul mijloacelor de comunicare în masă. De la *media la internaționalizare și transistoricitate*, din planul tehnologiilor de transmisie, consecințele vor reverbera și în planul atitudinii estetice (autoreferențialitate) și stilistice (sincronie stilistică). Pe de altă parte, pe planul tehnologiei de producere, preluînd o idee a lui W. Benjamin din *L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproductivité technique* (1936), se ajunge de la *tehnologie la reproductibilitate și la generalizarea elementului estetic* (estetizarea generală a vieții), cu toate consecințele pe planul atitudinii existențiale (estomparea distincției dintre artă și realitate). Se nasc forme de artă pentru care reproductibilitatea este constitutivă (cinema, fotografie), operele nu mai cunosc originalul, iar diferența dintre consumator și producător ajunge să se șteargă<sup>14</sup>.

(2) **Planul atitudinii stilistice.** Principala trăsătură a acestei atitudini este *sincronia stilistică* rezultată din trans-istoricitatea caracteristică post-modernității: prezența simultană a tuturor stilurilor și codurilor culturale, reluarea în formă parodică a tuturor formelor și manierelor anterioară, situație evidentă și în alte domenii culturale, în literatură în special<sup>15</sup>.

În urma acestei atitudini vine și ceea ce s-a numit „*academismul avangardei*” sau „*noul conformism*” (M. Eliade) și „*clasicizarea avangardei*” (M. Dinu Gheorghiu). Acesta arăta că post-modernismul s-a impus ca urmare a „clasicizării evidente a vechii avangarde” și că el nu e decît consecința imposibilității de a fi astăzi „de avangardă”, căci nu mai există un „înainte” previzibil<sup>16</sup>. O apreciere asemănătoare emite și Al. Mușina: post-modernul s-ar afla în aceeași relație cu modernul ca manierismul

<sup>12</sup> Anne Tronche, *L'Art actuel en France...*, p. 19.

<sup>13</sup> Giulio Carlo Argan, *Arta modernă*, Ed. Meridiane, București, 1982, vol. 2, p. 249.

<sup>14</sup> Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, p. 58.

<sup>15</sup> Alexandru Mușina, *Postmodernismul...* „Astra”, nr. 4/1988.

<sup>16</sup> Ion Bogdan Lefter, *Fișe pentru analiza unui concept*, „Dialog”, iunie 1986.

cu barocul (folosind sensurile lui Hocke), adică el integrează ceea ce înainte a fost act neconformist, avînd drept valori centrale economia de consum și hedonismul amestecat cu scepticism intelectual, ceea ce l-ar defini ca epocă de „alexandrinism”<sup>17</sup>. Această „clasicizare” poate pune în lumină relația neoavangardei istorică, pe întreaga axă a acceptării — reluării — distorsionării: generația americană a anilor '50—'60 (Pop Art) transformă gestul anti-artă al Dadaismului (Duchamp) într-o punere în pagină stilistică<sup>18</sup>, ceea ce semnifică estetizarea însăși a gestului dorit anti-estetic și eșecul, în acest fel, al „morții artei”.

(3) **Planul atitudinii estetice. Corelate: criteriul aprecierii; atitudinea față de actul creator.** Trăsătura principală a acestei atitudini este *autoreferențialitatea* (care pare să constituie, pentru mulți, esența artei). Artă din această perioadă este o *artă a artei*, care se raportează nu atît la „realitate” cît la propria tradiție, la istoria artei, care este în întregime prezentă, dată artistului de la bun început. Exemplele sînt numeroase (să amintim doar gestul, din nou instaurativ, al lui Duchamp, de a pune mustați „Giocondei”, *opera de artă* prin excelență) și găsim din nou analogii în discursul literar sau filosofic: intertextualitatea (textul nu trimite la realitate ci la alt text).

Acestea fiind date, *criteriul aprecierii* devine în mod constitutiv ambiguu, ca și statutul artei, de altfel. Este vorba de aprecierea nu atît, sau nu numai, a operei de artă cît a activității artistului care își propune redefinirea noțiunilor de „operă” și „artă”. După cum afirma Anne Tronche, debutul operei în calitate de paradox, de operă care renunță la privilegiile sale de frumusețe, seducție și tehnicitate este momentul care marchează deschiderea aventurii artei contemporane<sup>19</sup>. Din acest moment, opera nu mai vizează o reușită care să-i dea dreptul să se situeze într-un spațiu determinat de valori (muzeul imaginărilor al obiectelor dotate cu calitate estetică) ci reușita sa constă în mod fundamental în a face acest spațiu problematic. Din această perspectivă, arată Vattimo, unul din criteriile de evaluare a operei de artă pare a fi în primul rînd capacitatea de a-și pune sub semnul întrebării propriul statut, fie direct, fie indirect, de exemplu prin imitarea genurilor, rescriere, practica citării, reduplicare<sup>20</sup>.

*Atitudinea față de actul creației* ne relevă alte cîteva trăsături principale ale experienței artistice contemporane: în primul rînd, legat de dezvoltarea creației artistice în strînsă legătură cu discursul critic, putem constata *conștiința tot mai accentuată a convenționalității limbajului artistic*. În acest sens, ni se pare interesant și valoros, din perspectiva actului explicativ pe care îl poate aduce în această discuție, cuplul opozitiv de termeni *naiv/lucid*. Cum constată Al. Mușina, pentru „post-moderniști” nevoia de existență e gîndită (nu e simțită), e rodul unor deducții și nu a

<sup>17</sup> Alexandru Mușina, *Postmodernismul...*, „Astra”, nr. 4/1988.

<sup>18</sup> Anne Tronche, *L'Art actuel en France...*, p. 19.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>20</sup> Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, p. 58.

unor manifestări vitale, de aici rezultând răceala, luciditatea caracteristică lor. Sugestiv este și un text al lui Eminescu (mutatis-mutandis) pus în deschiderea unui adevărat „manifest literar post-modern”: *Levantul* lui M. Cărtărescu. Textul e următorul: „Dacă în *Epigonii* veți vedea laude pentru poeți ca Bolliac, Mureșan și Eliade, acelea nu sînt pentru meritul intern al lucrărilor lor, ci numai pentru că, într-adevăr, te mișcă acea naivitate sinceră, neconștiută cu care lucrau ei. Noi, cei mai noi, cunoaștem starea noastră, sîntem treji de suflarea secolului și de aceea avem atîta cauză de a ne descuraja”. Și putem corela această observație cu o intuiție a lui Nietzsche, care, în *Considerații inactuale* punea problema epigonismului, adică a acelui exces de conștiință istorică ce torturează omul secolului XIX, mai precis pe omul debutului modernității tîrzii, și care îl împiedcă să aibă un stil propriu, obligîndu-l să-și ia formele artei sale din trecut.

O altă caracteristică importantă a procesului de creație contemporan este *deplasarea interesului dintre operă de artă (ca „produs finit”) înspre actul producerii ei*. Această deplasare este legată și de dezvoltarea cercetării și experimentării, de recuperarea evenimentului, de transpunerea operației artistice din aria producției de obiecte în cea a spectacolului<sup>21</sup>. În concertul ultimelor propuneri, evenimentul a înlocuit opera, produsul finit a cedat locul „para-obiectului” în transformare continuă, iar experimentarea s-a transformat în teoremă artistică. Paradoxul, hazardul, tehnologia cea mai avansată, gustul pentru jocul spontan nu au omorît arta dar au dat o nouă definiție operei: „anti-opera”<sup>22</sup>. Și dacă sîntem optimiști, putem să o credem pe Anne Tronche cînd afirmă că prin creața artistică — „arta-joc”, „arta-spectacol”, „arta-eveniment” — civilizația tehnologică își secretă antidotul.

(4) **Planul atitudinii existențiale. Corelate: viziunea asupra lumii; relația cu privitorul; rolul artistului în societate.** Considerațiile precedente au făcut legătura cu planul atitudinii existențiale, care, în fapt, nu e strict distinctă de celelalte. Cum remarca Ch. Butler, tema majoră a perioadei post-moderne este *estomparea distincției dintre artă și realitate*<sup>23</sup>. Sub semnul unei debordări a esteticului în afara frontierelor sale tradiționale, se neagă izolarea tradițională a operei de artă, se neagă distincția artă-realitate, se neagă locurile tradiționale atribuite experienței artistice (sala de concert, galeria, muzeul, cartea), se neagă chiar deosebirea dintre artist și propria sa operă<sup>24</sup>, ajungîndu-se să se afirme, de exemplu, despre A. Warhol, pe care nu îl întrecea nimeni în privința proiectării persoanei proprii, că ar fi devenit principala sa operă de artă.

Desigur, odată cu această estompare intrăm în sfera aleatorului pur, adică în domeniul unei voite imposibilități de a deosebi fenomenul estetic de celelalte fenomene, fie că aparțin experienței particulare a artistului, fie lumii. În această privință, alăturarea curentului Pop Art mu-

<sup>21</sup> Giulio Carlo Argan, *Arta modernă*, vol. 2, p. 253.

<sup>22</sup> Anne Tronche, *L'Art actuel en France...*, p. 20.

<sup>23</sup> Charles Butler, *After the Wake...*, p. 136.

<sup>24</sup> Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, p. 57.

zicii numite „aleatoric“, așa cum o face și G. C. Argan, este plină de înțeles. Este ușor de observat legătura dintre pictura-lucru a lui Rauschenberg (faimosul *Pat*, care este un pat adevărat, răvășit și murdar, plin de culori care subliniază evidența lucrului prezentat în tablou) și muzica lui J. Cage, predispusă tocmai să absoarbe și să integreze toate posibilitățile sonore, pînă și zgomotele din jur<sup>25</sup>. (De exemplu, în piesa sa intitulată 4'33" pentru orice instrument: un pianist intră, stă la pian, dar nu cîntă. Piesa este împărțită în trei părți, semnificate în mișcarea mîinii pianistului. „Muzică“ sînt pur și simplu zgomotele accidentale din camera în care piesa este „cîntată“).

Această situație pare să confirme aprecierea lui Vattimo, după care experiența post-modernistă a artei apare ca modul în care se oferă arta în epoca sfîrșitului metafizicii: epocă în care își pierde determinațiile conferite de metafizică calificativele de obiect și subiect, cele care au constituit însuși cadrul de consolidare a noțiunii de realitate. Prin pierderea acestor determinații, omul ca ființă intră într-un cadru oscilant pe care trebuie să și-l imagineze ca lume a unei realități „redușe“, deoarece e mai puțin divizată între adevăr și ficțiune, informație sau imagine: lumea mediatizării totale, în care sîntem situați de un timp. În această lume, arată Vattimo, ontologia devine efectiv hermeneutică, iar noțiunile metafizice de subiect și obiect, de realitate și adevăr-fundament își pierd greutatea<sup>26</sup>.

*Schimbarea relației cu realitatea*, așa cum e redată de experiența artistică, se manifestă și la nivelul limbii. Cum spunea R. Barthes, dacă vreodată raporturile dintre subiect și lume se vor schimba, cuvintele vor cădea, așa cum se întîmplă într-un trib melanezian unde, atunci cînd cineva moare, sînt suprimate în semn de doliu cîteva cuvinte din lexic<sup>27</sup>. Utilizarea de către G. C. Argon a unor sintagme precum „tehnician al informației“ (Warhol) și „designer al timpului liber“ (Pascali) pentru suplinirea mai vechiului și depășitului cuvînt „artist“ dă seama de amploarea acestei schimbări.

Paralel cu această debordare a esteticului, artistul pierde din funcțiile „sacerdotale“ și civile conferite de statutul de centralitate a artei propriu modernității, funcții preluate de alte instanțe. Totodată, în relația artistului cu privitorul, pe lîngă dorința de a-l influența, obseda, schimba pe acesta, se manifestă și dezinteresul artistului față de o comunicare reală cu privitorul, încercarea de captare a lui chiar în afara sferei comunicării<sup>28</sup>, mărturie a unei posibile rupturi între cele două categorii, atunci cînd artistul este interesat doar de un public specializat, din interiorul cîmpului artistic propriu.

\*

<sup>25</sup> Giulio Carlo Argan, *Arta modernă*, vol. 2, p. 246—247.

<sup>26</sup> Gianni Vattimo, *La fin de la modernité*, p. 185.

<sup>27</sup> Roland Barthes, *Romanul scriiturii*, Ed. Univers, București, 1987, p. 297.

<sup>28</sup> Alexandru Mușina, *Postmodernismul...*, „Astra“, 4/1988.

Dacă acceptăm diagnosticul de *criză* pus momentului artistic contemporan, ne putem aminti că G. C. Argan considera criza artei ca parte componentă a crizei mai mari și mai grave dintre *cultură* și *putere*. Dar, dacă ne gândim, împreună cu M. Spăriosu, că în fiecare epocă, funcționarea culturii presupune un joc de texte diverse, dintre care unele sînt delegate să re-prezinte adevărul iar altele sînt marginalizate, reprimăte<sup>29</sup>, atunci putem considera această putere nu ca una exterioară, ci ca *putere culturală*, iar această criză ca fiind una a *centrelor de putere culturală*. În această perioadă asistăm tocmai la o astfel de criză, în care nici un text/model cultural nu reușește să își impună supremația adevărului său sau, cel mult, a fost impusă doar ideea *caracterului estetic al experienței adevărului*, denunțarea tuturor adevărilor drept ficțiuni echivalente.

---

<sup>29</sup> Mónica Spiridon, *Zeul cu mai multe chipuri*, „România literară” nr. 14/1991.





## PERSPECTIVE CONTEMPORANE ASUPRA LEGITIMITĂȚII PUTERII POLITICE

HAVADI N. D. ȘTEFAN

**ABSTRACT.** — **Contemporary Perspectives on Political Legitimacy.** The author presents, successively, three perspectives about political legitimacy existing in contemporary theories: the juridical, the axiological-ideological and the sociological ones. Each offers only a partial view about legitimacy.

The author tries to construct a syntetic definition of legitimacy starting from the fact, that legitimacy is not homogenous but a heterogenous phenomenon. Legitimacy is defined as a quality proper to a determined government which functions in an accepted regim and political system and whose political actions satisfy the majority of these governed from juridical, axiological and sociological points of view.

The author also searches the effects of legitimacy.

From the juridical point of view, they imply that the relation command-obedience must prevail upon the relation domination-submission and from the sociological one they imply the elimination of scare and the humanisation of the relationship between the people and government.

I. **Problematica legitimității** ocupă un loc central în cadrul dezbaterilor și controverselor teoretico-politice actuale. La ea se fac referiri, în mod frecvent, în cadrul diferitelor opțiuni teoretice și atitudini practice-politice. Legitimitatea devine astfel una din noțiunile — cheie ale filosofiei, sociologiei și antropologiei politice<sup>1</sup>.

Încercarea de față își propune să prezinte, succesiv, diferitele perspective din care este abordată problematică ei în cadrul teoriilor contemporane.

Analiza acestor perspective ne va permite construirea unei definiții sintetice a noțiunii de legitimitate a puterii politice.

Legitimitatea este un termen plurisemantic, semnificația sa vizează atât domeniul juridic, politic, moral, cât și cel al psihismului social.

Etimologic, ea derivă din termenul latin *legitimus* care înseamnă legal, conform normelor de drept. A fost folosit de romani în sfera relațiilor juridice dar avea și o conotație politică.

În sfera acestora din urmă se înscriu sintagmele folosite de Cicero *potestas legitima* (care desemna puterea magistratilor constituiți pe baza legilor) și *legitimam potestatem* (care avea sensul de succesiune ereditară).

Înțelesul medieval e sensibil diferit de cel roman: *legitimus* desemnează ceea ce este în conformitate cu *vechile obiceiuri (cutume)* sau cu

<sup>1</sup> A se vedea, Maurice Duverger, *Sociologie politique*, P.U.F., Paris, 1966, p. 105; Georges Balandier, *Anthropologie Politique*, Paris, P.U.F., 1967, pp. 42—50; Ovidiu Trăsnea, *Filosofie politică*, Ed. politică, București, 1986, pp. 284—321.

procedurile cutumiare. *Legitima potestas*, adică puterea legală este opusă uzurpării tiranice (*tyrannica usurpatio*).

Sf. Augustin va lega legitimitatea puterii de fundamentul ei divin, cristic, punind bazele teologiei politice medievale. El afirmă că nici o comunitate și nici un guvernământ în afara acelor care constituie „Civitas Dei” nu sînt legitime: *Extra Civitatem Dei nulla legitimitas*. Legitimitatea se aplică exclusiv la Civitas Dei, regalitățile urmînd a face dovada că locuitorii lor sînt poporul lui Christos, iar regele trebuie să demonstreze că este vicarul lui Christos. Poziția Sf. Augustin se înscrie în *legitimitatea de tip numinosal* (numineux în lb. fr.; nominous în lb. engl.)<sup>\*</sup> care leagă fundamentarea puterii de divinitate. *Originea, vocația și inspirația divină* ale regelui (împăratului, faraonului) sînt componentele legitimității de tip numinosal.

Împotriva acestei concepții se va ridica Marsilius din Padova, al cărui *Defensor Pacis* (1324) marchează o revoluție în gîndirea politică. El va afirma că *politicul* este o entitate *autonomă* care nu cere aprobare sau justificare divină. Orice *regnum* sau *imperium*, ca și oricare *principates* (putere civilă) se bazează pe *Constituție* și *consimțămîntul* poporului. Fundamentele legitimității imperiale nu sînt nici instituțiile religioase, nici vocația divină, ci *alegerile constituționale*.

Pentru perioada modernă, paradigmatică e teoria lockiană. Urmînd linia lui Marsilius, John Locke își începe analiza asupra naturii guvernării printr-un virulent și distrugător atac la adresa dreptului divin al regelui. El construiește o nouă teorie a guvernării, pbrivit căreia instituția monarhiei este un *serviciu* (office) creat prin *acordul* oamenilor și servește Binele comun al celor care au ales-o. El celebrează *Pactul* din care societatea *politică* se originează, finalitatea acesteia fiind apărarea *drepturilor naturale* ale părților contractante. Ceea ce are relevanță pentru problematica legitimității în perioada modernă e afirmarea faptului că instituțiile politice se bazează pe *acordul*, pe *consimțămîntul* poporului.

Teoriile contemporane abordează problematica legitimității puterii politice dintr-o triplă perspectivă: juridică, axiologico-ideologică și sociologică.

Intrucît, din punctul de vedere al teoriei politice, legitimitatea are sens și relevanță doar plasată în contextul *puterii și autorității politice*<sup>\*\*</sup>, și cu toate că problematica acestora din urmă nu face obiectul studiului

\* Termenul *numinos*, scrie J. Cazeneuve (*Les rites et la condition humaine*, Paris, P.U.F., 1958, p. 8) e o creație a lui Rudolf Otto (*Le sacré*, Paris, Payot, 1949, p. 22). Acest cuvînt (...) are avantajul de a fi mai cuprinzător decît acela de *măna* sau de *sacru*, deoarece el le înglobează (...) după R. Otto, *numinosul* corespunde unui „sentiment originar și specific”. *Expresis putere supranaturală* ar putea fi, fără îndoială, prefață termenului *numinos*. Dar supranaturalul este mai degrabă un concept de natură intelectuală, pe care-l obținem prin antiteză, plecînd de la conceptul de lege naturală. Cuvîntul *numinos* evocă, dimpotrivă, o impresie directă, reacție spontană în fața unei puteri (a unui mister) care, ulterior va putea fi judecată supranaturală” în *Sociologie Franceză contemporană*, Ed. Politică, București, 1971, p. 76—77.

\*\* Cele trei noțiuni sînt conexe, se află în relație de *implicație* și se impun în mod *solidar*, în cursul acestei cercetări.

de față, nu putem începe fără a specifica, chiar și succint, înțelesul acordat acestora.

Prin *putere politică* înțelegem acel tip de putere care presupune:

a) existența unei diviziuni sociale a muncii între grupul ce deține puterea — guvernantul și grupul asupra cărora se exercită ea — guvernații.

b) cei ce dețin puterea comandă, adică iau decizia pentru ansamblul societății, prin care își exprimă voința și asigură înfăptuirea lor.

c) guvernații au obligația de obediență și de a avea un comportament adecvat voinței exprimate în comandă.

d) existența unor *norme sociale*, care prescriu dreptul guvernanților de a comanda și obligația guvernaților de a da ascultare.

e) existența unei *coerciții organizate, instituționalizate* care asigură înfăptuirea deciziilor și dominația în caz de nesupunere.

Prin *autoritate politică* înțelegem *puterea instituționalizată*. Autoritatea ne apare ca fiind funcția unor *norme* ce țin de *statusul social*. Normele și statusurile sînt cele care transformă *conducerea în autoritate*. (Pe cînd conducerea cere, autoritatea pretinde). Ele implică: drepturi, obligații, sarcini, privilegii, prerogative, răspunderi. Normele reprezintă o standardizare a *interacțiunilor*, iar statusurile, o standardizare a *rolurilor*. Relațiile de autoritate sînt relații de *supra-* și *subordonare*; autoritatea e o *funcție a puterii*.

Ceea ce deosebește autoritatea de coerciție, forță, persuasiune sau influență e *legitimitatea*. De problematica acesteia ne vom ocupa în cele ce urmează.

Literatura de specialitate prezintă trei modalități de justificare și întemeiere a puterii politice, inspirate din trei concepții diferite: concepția juridică, axiologico-ideologică și sociologică.

1. *Concepția juridică*. Potrivit acesteia, legitimitatea puterii politice constă în conformitatea ei cu regulile de Drept<sup>2</sup>.

Puterea politică pentru a fi legitimă trebuie să satisfacă exigențele Dreptului pozitiv atît în ceea ce privește atribuirea (devoluțiunea) sa, cît și în ceea ce privește exercitarea sa:

„Un guvernămînt este deci legitim dacă puterea este preluată și exercitată după principiile și regulile acceptate fără discuție de toți cei care trebuie să se supună“ conchide G. Ferrero<sup>3</sup>.

În cadrul acestei concepții:

a. — Legitimitatea este identificată cu legalitatea, ceea ce conduce la postularea faptului că un guvern legal e întotdeauna legitim.

b. — Legitimitatea este considerată a fi *esența* unui guvernămînt legal, expresia faptului că sînt satisfăcute regulile Dreptului pozitiv atît în ceea ce privește devoluțiunea cît și exercitarea sa.

<sup>2</sup> Léo Hamon, *Spécificité du Politique*, p. 48 în *Pouvoir et société*, Ed. Desolée D. E. Brouwer, 1965.

<sup>3</sup> Guglielmo Ferrero, *Pouvoir, les génies invisibles de la cité*, Brentano's New York, 1942.

c. — Doar un guvernământ *legal* poate fi legitim, legitimitatea nepunându-se discuta în afara cadrelor legalității (un guvern legitim fără a fi legal este, potrivit acestei concepții, o contradicție în termeni).

Carl Schmitt în cartea sa *Légalité et légitimité* subliniază că epoca noastră „este puternic dominată de o ficțiune, aceea de legalitate; dacă prin hazard se mai folosesc termeni de legitim și autoritate, ei nu sînt decît expresii ale legalității și decurg din ea”<sup>4</sup>.

Pentru C. Schmitt legalitatea și legitimitatea sînt „două noțiuni esențialmente contrare; legalitatea își sfîrșit acolo unde începe legitimitatea”<sup>5</sup>.

El reduce condiția formală de legalitate și validitate la sursa normei, și anume la voința decizională a conducătorului (de aici, legitimarea fûhrerismului). Reducerea legitimității la o astfel de simplă legalitate formală, creează probleme grave, pe care le-a șos la lumină mai ales confruntarea cu regimurile totalitar-autoritare, fasciste.

2. *Concepția axiologico-ideologică asupra legitimității.* Potrivit acesteia, legitimitatea:

a) rezidă în conformitatea puterii la acea teorie a guvernării care este estimată a fi *justă și adevărată*;

b) *sursel*e ei se află în componentele valorice ale concepției politico-juridice dominante în societate;

c) nu există criterii *obiective* ale legitimității; *aprecierile subiective* fiind cele care contează.

Pe această poziție se situează cunoscuți politologi, precum Georges Burdeau sau Maurice Duverger, care subliniază că legitimitatea puterii politice este în funcție de concepția, doctrina dominantă într-o țară anume, la un moment dat<sup>6</sup>.

Din perspectiva acestei concepții, legitimitatea puterii politice rezidă în conformarea ei la idealurile, ideile-forță și concepțiile general-împărțite de popor.

Esențial subiectivă, legitimitatea se definește astfel pe baza unei *credințe*, dar a unei *credințe puternic sacralizate*. Dimensiunea *sacrală* a oricărei puteri politice este revelată de G. Balandier: „puterea politică nu este niciodată complet desacralizată (...) prin intermediul puterii, societatea este percepută ca: unitate — organismul politic introduce adevăratul principiu totalizant — ordine și permanență, ea este înțeleasă într-o formă idealizată, ca garanție a securității colective și ca o reflectare pură a cutumei și a legii; ea este privită sub forma unei valori supreme și constrîngătoare”<sup>7</sup>.

3. *Concepția sociologică.* Potrivit acesteia, legitimitatea puterii politice rezidă în *eficacitatea* sa, adică în rezultatele concrete care sînt obținute în domeniul economic, politic, social și cultural.

<sup>4</sup> Carol Schmitt, *Légalité et légitimité*, L.G.D.J., Paris, 1936.

<sup>5</sup> C. Schmitt, *op. cit.*, p. 50.

<sup>6</sup> M. Duverger, *Institutions politiques et Droit. Constitutionnel*, P.U.F., 1968, p. 34—36; G. Burdeau, *L'État*, Seuil, Paris, 1970, p. 44—48.

<sup>7</sup> G. Balandier, *Anthropologie Politique*. P.U.F., Paris, 1967 în *Sociologia Franceză Contemporană*, Ed. Politică, București, 1971, p. 711.



Din cele afirmate mai sus rezultă că o putere politică poate avea fie o legitimitate juridică, fie una axiologico-ideologică, fie una sociologică. De aici ar rezulta că putem vorbi și de o putere care este dublu sau triplu legitimă. În acest sens, Léo Hamon conchide că, în cazul unui guvernământ de fapt cele trei pot coincide, dar pot fi și situații în care legitimitatea juridică și cea sociologică să nu coincidă. Aici se ridică o problemă teoretică cu finalități practice: și anume, putem vorbi de o *pluralitate de legitimități* sau nu putem admite decât *unitatea legitimității*. Dacă acceptăm pluralitatea legitimității, adică pluralitatea formelor de legitimare, atunci pot fi susținute, într-o anumită măsură, ca fiind legitime și regimuri care în realitate, deși legale, să fie nepopulare.

II. Pentru a da răspuns la această problemă vom căuta mai întâi **condițiile de existență ale legitimității puterii politice.**

Pornim de la ceea ce este admis în toate definițiile legitimității și anume: o putere legitimă este aceea care este *acceptată* de guvernați. Controversele apar cu privire la *criteriile* consimțământului popular; unii le văd în *Dreptul pozitiv*, alții în *concepția* dominantă, iar alții în *eficacitatea* puterii.

Întrucât oamenii sînt cei care acceptă guvernarea, să vedem ce poate motiva acceptarea puterii politice de către popor. Legitimitatea apare ca fiind calitatea Puterii care — în judecata guvernanților — reunește condițiile necesare realizării Binelui Comun și, în consecință, a binelui lor personal.

Determinarea condițiilor de acceptare a unei puteri ne va conduce la determinarea condițiilor legitimității sale. Aceasta implică căutarea *motivațiilor* profunde ale comportamentului acelora care *acceptă* o putere politică. De aici rezultă că rațiunile care explică această acceptare pot fi considerate ca fiind condițiile legitimității puterii politice.

În afara *condițiilor* care conferă legitimitate, se impune și cercetarea *efectelor* ce decurg din existența unei puteri politice legitime. Pentru a decela condițiile cerute pentru existența unei puteri politice legitime vom investiga, succesiv, condițiile ce trebuiesc îndeplinite de guvernanți și apoi cele ce trebuiesc îndeplinite de guvernați.

A. *Exigențe puse în fața guvernanților.* Pornim de la faptul elementar că nici o societate nu poate exista în afara unei ordini instituite, iar ordinea ne conduce direct la Drept. Astfel, prima exigență ridicată în fața guvernanților — ce se vor legitimi, este *respectarea Dreptului în exercitarea funcțiilor lor*. Această condiție nu poate fi singura, căci fenomenul puterii implică, prin existența sa, o inegalitate de statut social, avînd deoparte oamenii care comandă și de cealaltă pe cei ce se supun. De aici rezultă inegalități care neagă egalitatea lor de la natură; pentru a fi acceptată, orice inegalitate trebuie justificată. Inegalitatea politică — cea mai importantă dintre toate inegalitățile umane — cum spunea Ferréro, nu scapă nici ea acestei exigențe.

Inegalitatea socială, născută din existența puterii trebuie să se justifice prin *utilitate*, iar ceea ce o poate justifica, făcînd-o acceptabilă, este realizarea Binelui Comun.

Pentru ca o putere să fie legitimă ea trebuie să reunească două exigențe relative la guvernanți:

a. — respectarea Dreptului.

b. — eficacitatea.

1. — Respectarea Dreptului. Societatea nu se poate concepe decât sub domnia Dreptului: (Ubi societas, ibi jus).

Dreptul se identifică cu ideea ordinii și cu cea a justiției care sînt elemente permanente ale Binelui comun. Respectarea Dreptului se impune atît guvernanților, care, dacă abuzează de autoritatea lor, pot substitui ordinea cu arbitrarul cit și guvernanților.

Pentru adepții concepției juridice, Dreptul se identifică cu Dreptul pozitiv, iar pentru adepții concepției axiologico-ideologice, Dreptul se identifică cu Dreptul natural.

În concepția noastră, Dreptul acoperă atît Dreptul pozitiv cit și cel natural. M. Duverger definește Dreptul pozitiv — sau dreptul pe scurt — ca fiind „dreptul efectiv aplicat într-o societate dată, la un moment dat, fiind conținut în Constituție, Coduri, Reglementări, Cătușe, Jurisprudență etc. (...) Dreptul natural ar fi ansamblul de principii pe care natura l-a pus în rațiunea umană, care aparține astfel naturii înseși a omului și pe care legislatorul trebuie să-l includă în dreptul pozitiv”<sup>48</sup>.

În sens restrîns, dreptul natural se reduce la ideea de *justiție*. Dacă în teorie cele două drepturi sînt separate, realitatea demonstrează *complementaritatea lor*. Dreptul pozitiv se întoarce înspre Dreptul natural iar acesta evoluează înspre cel pozitiv.

Drepturile naturale ale omului sînt protejate în ansamblul lor de Dreptul pozitiv, fără a fi, în mod necesar, toate drepturi subiective, adică drepturi în mod expres consacrate de norme pozitive, și care comportă o acțiune proprie în justiție.

Drepturile naturale ale omului cer a fi traduse în Dreptul pozitiv sub forma drepturilor subiective (ale personalității), pentru a fi mai bine protejate. Afirmarea expresă în Constituție a drepturilor omului este o *garanție* mult mai serioasă, decît simpla afirmare a acestor drepturi. De aici rezultă necesitatea recunoașterii Dreptului natural în Dreptul pozitiv precum și necesitatea traducerii în Dreptul pozitiv a convingerilor împărtășite, pentru a fi mai bine garantate. E unanim admis că Dreptul pozitiv comportă lacune; juristii le acoperă făcînd referiri la principiile generale ale dreptului precum și la ideea de *justiție*.

Distingem două momente în funcționarea guvernului:

1. — cînd preia puterea.

2. — cînd exercită puterea.

În continuare vom studia în ce raport se află cele două momente cu Dreptul, abordîndu-le succesiv.

a. Preluarea puterii

<sup>48</sup> M. Duverger, *op. cit.*, p. 42, 54.

Cazul ideal este acela în care preluarea puterii este făcută în conformitate cu regulile Dreptului pozitiv; dar realitatea istorică este plină de *lovituri de forță*. Numeroase guverne se instituie prin *forță*, violând normele de drept. În aceste cazuri, preluarea puterii se face în condiții nelegale din perspectiva Dreptului pozitiv, dar guvernanții, odată ajunși la putere, se grăbesc să-și reglementeze situația:

- fie pe baza *teoriilor existente* deja înaintea cuceririi puterii;
- fie pe baza unei *doctrine noi*.

În rezumat: *puterea* urmează a fi preluată în conformitate cu ideile cele mai larg răspândite în popor cu privire la originea și forma puterii. În cazul unei preluări normale a puterii, această conformitate există, dacă Dreptul pozitiv exprimă aspirațiile majorității. În ipoteza unei *lovituri de stat*, *revoluții*, guvernanții se legalizează *a posteriori*, fie pe baza doctrinei existente, fie pe baza unei noi teorii pe care se străduiesc să o facă împărtășită de majoritatea poporului.

De aici rezultă că, în cazul devoluțiunii puterii obligația respectării Dreptului apare mai puțin ca o exigență a Dreptului pozitiv cît una de ordin axiologic, în care sînt cuprinse valorile care exprimă voința majorității.

Se pune întrebarea, care este rolul Dreptului pozitiv, în momentul preluării puterii?

Respectarea Dreptului pozitiv conferă puterii legalitate și nu legitimitate, cum afirmă concepția juridică asupra legitimității.

Legalitatea unui guvern exprimă aici, într-o modalitate specifică, angajamentul pe care-l iau guvernanții în fața poporului;

— de a respecta voința lor; — de a implementa justiția; — de a se abține de la arbitrarium; — de a urmări Binele comun.

Iată de ce exigențele Dreptului pozitiv vizavi de guvernanți se situează pe terenul exercitării puterii. Pe acest teren, guvernanții sînt obligați să acționeze în conformitate cu principiile și valorile pe care se bazează legalitatea puterii lor.

Cum aceste principii și valori își găsesc expresia în Dreptul pozitiv, necesitatea respectării acestuia se face mai mult simțită în momentul exercitării puterii decît în cel al devoluțiunii ei; astfel putem explica de ce sînt acceptate unele din guvernele care preiau puterea prin *lovitură de forță*. În cazul acestora, întemeierea preluării (devoluțiunii) puterii, e una ce aparține Dreptului natural, ideii de justiție. Exigențele guvernanților față de Dreptul pozitiv se arată însă în fața exercitării puterii. Nici un guvern nu poate viola tot timpul Dreptul pozitiv, nici o societate nu poate accepta *starea de lovitură de stat permanentă* (nerespectarea Dreptului pozitiv în exercitarea puterii).

Puterea politică, cucerită prin *lovitură de forță* se subordonează unor reglementări din primele momente ale existenței ei. Ea manifestă această voință afirmînd anumite principii juridice care reglează acțiunile lor în raport cu guvernanții.

Acesta e primul pas pe care-l fac în sensul legitimării lor. O ordine juridică se naște cu un guvernămînt de fapt. O revoluție nu e niciodată un pur fenomen de forță, ea este acompaniată de afirmarea unor valori;

„Triumful revoluției, și nașterea unui guvernământ ce emană din ea semnifică ivirea unor noi principii juridice care încep a fi aplicate imediat”<sup>9</sup>.

În aceeași ordine de idei M. Duverger conchide: „Un guvern nu este liber în actele sale; puterea sa nu este nelimitată. El trebuie să se conformeze principiilor care formează noua ordine juridică pe care o instituie revoluția, care a generat-o și care vor fi precizate și dezvoltate — dar nici create și nici abolite — de viitoarea Constituție, elaborată ea însăși de autoritatea organizată după aceleași principii”<sup>10</sup>.

În rezumat: prima condiție a legitimității este: respectarea Dreptului de către guvernanți; preluarea puterii trebuie să fie în consonanță (sau să-l reglementeze a posteriori) cu principiile de devoluțiune care se impun în doctrina dominantă din acea societate (Dreptul natural).

A doua condiție care trebuie îndeplinită de guvernanți vizează faptul că poporul așteaptă de la ei o serie de realizări *in fact*. Aceasta implică abordarea problemei *eficacității puterii*.

2. Eficacitatea puterii politice exprimă capacitatea ei de a asigura *ordinea* (tot ceea ce se opune anarhiei, tot ceea ce procură sentimentul de siguranță) și *progresul* (capacitatea de a răspunde necesităților de dezvoltare atât ale societății cât și ale membrilor ei).

„Când un popor acceptă un guvernământ drept legitim — spune Ferrero — el subînțelege întotdeauna că el este și va fi satisfăcut în ansamblul acțiunilor sale. Serviciile prin care un guvernământ legitim dă dovadă de eficacitatea sa pot fi foarte diferite: — ordinea și prosperitatea în interior, — securitatea înspre exterior; — victoriile în războaie; — prestigiul sub toate formele.

În ziua în care poporul începe a se îndoii de putere și de eficacitatea sa, legitimitatea sa începe să se erodeze. Eficacitatea joacă rolul său în drama eternă a legitimității”<sup>11</sup>.

Ferrero recunoaște doar legitimitatea juridică dezinteresându-se total de rezultatele acțiunii politice. O asemenea gândire ocolește *finalitatea* care caracterizează acțiunea politică. A governa înseamnă a determina în mod suveran scopurile statului, scopuri de natură politică, economică și socială, și conducerea poporului în procesul realizării acestor scopuri. Aceasta este motivul pentru care nu putem rămâne doar la conformarea formală a puterii politice la normele juridice. Natura politică a funcțiilor guvernării impune condiția capacității puterii de a realiza scopurile societății globale. Trebuie să distingem între adeziunea poporului la o doctrină a puterii pe care o putem numi *legitimitate reală* sau *instituțională* și acceptarea acțiunii unor persoane determinate la un moment dat (*legitimitate personală*). Această dihotomie are relevanță atât teoretică cât și practică. Legitimitatea instituțională se aplică la o concepție admisă pri-

<sup>9</sup> André Hauriou, *Droit Constitutionnel et Institution Politiques*, Ed. Montchrestien, Paris, 1968.

<sup>10</sup> M. Duverger, *Contribution a l'Étude de la légitimité des gouvernements de fait*, în „Revue du Droit Public”, 1945, p. 80.

<sup>11</sup> G. Ferrero, *op. cit.*, p. 78.

vind funcționarea puterii, făcându-se cu totul abstracție de considerente personale legate de guvernantați.

Legitimitatea instituțională are la bază credința în reguli și norme, și, la acest nivel, ea se poate lipsi de eficacitate. Eficacitatea nu se impune decît atunci cînd e vorba de legitimitatea unui *anumit* guvern dat, la un *moment determinat*. La acest nivel se impune *aprecierea acțiunii*, și aici ne aflăm pe tărîmul legitimității personale.

Teoria juridică a legitimității ocolește această nuanță a realității politice; ea consideră că legitimitatea instituțiilor în mod necesar se instituie și asupra celor care le obiectivează. Este inexact. Orice putere comportă o anumită individualitate care exprimă modul particular în care acționează un guvern dat.

Legitimitatea personală, particularizează la fiecare deținător al puterii; înseamnă că stilul, acțiunea, obiectivele politice dobîndesc un accent specific, propriu fiecărui guvern de fapt. Legitimitatea personală a unui guvern, nu se transmite la succesorul său; ceea ce se poate transmite e cea instituțională.

Dar, respectarea Dreptului și eficacitatea sînt condiții care doar contribuie la legitimitatea unei puteri politice; pentru a exista în plenitudinea ei mai sînt necesare condiții relative la guvernantați.

*B. Condiții care vizează guvernantații.* Teoria legitimității subliniază două exigențe în raport cu guvernantații: 1. ca aceștia să se bucure de exercitarea Drepturilor Fundamentale ale Omului; și 2. puterea să fie acceptată de majoritatea guvernantaților. Le vom analiza pe rînd:

1. Guvernantații să se bucure de Drepturile Fundamentale ale Omului.

Scopul oricărei asocieri politice este conservarea drepturilor naturale și imprescriptibile ale omului. Acestea sînt introduse în toate Constituțiile contemporane. Analizînd lista drepturilor naturale ale omului constatăm că dacă la Revoluția de la 1789—1794 găsim patru drepturi (libertatea, proprietatea, siguranța, rezistența la opresiune), azi această listă este mult mai extinsă cuprinzînd: (dreptul la viață, la informație, instrucție, muncă, dezvoltare, cetățenie).

E foarte important ca aceste drepturi să fie înscrise în Constituție, dar simpla lor înscriere în Constituție nu satisface condiția vizată de noi aici; e nevoie ca această recunoaștere *pur formală*, să capete una *reală*. Cu alte cuvinte trebuie ca guvernantații să se poată împărtăși de aceste drepturi în viața lor de zi cu zi.

Dacă aceste drepturi rămîn pur formale, vide de orice conținut, adică lipsite de efectivitate — de realitate în planul practicii, al acțiunii politice concrete — puterea politică își pierde legitimitatea. În categoria acestor drepturi și libertăți fundamentale ale omului, se impune a fi subliniată totalitatea drepturilor politice ale cetățenilor, prin intermediul cărora guvernantații își pot manifesta liber, legal: controlul și dreptul la contestație, lipsa de azeziune sau non-acceptarea fie a unei decizii guvernamentale, fie a acțiunii unei echipe guvernamentale, fie a unei instituții a sistemului politic, fie, în cazul revoluțiilor, a întregului sistem politic.



Menționăm, aici exercitarea unor drepturi sau libertăți cum ar fi: dreptul de petiționare, libertatea cuvântului, a întrunirilor, mitingurilor și demonstrațiilor, drepturile electorale, dreptul de apărare, dreptul la grevă, refuzul de supunere, rezistența față de opresiune și revoluția. Art. 35 al Constituției franceze din 1793 proclama: „Cînd guvernămîntul violează drepturile poporului, insurecția este, pentru popor și pentru fiecare parte a poporului cel mai sacru dintre drepturi și cea mai indispensabilă dintre datorii”<sup>12</sup>.

În acest context ideatic se impune evidențierea *obligației politice* care este corolarul legitimității puterii politice. Numai legitimitatea poate genera obligația politică. Obligația politică ne conduce la cele două noțiuni antinomice ei: *nesupunerea civilă* și *obiecția de conștiință*. Prima este refuzul obligației politice, a doua este rezistența sau opoziția la o lege sau o prevedere a ei care contravine valorilor unei obligații liber asumate.

2. A doua exigență a legitimității cu referință la guvernare e acceptarea puterii de către majoritate. Se pune întrebarea de ce majoritatea și nu unanimitatea?

„Unanimitatea este un accident foarte rar și indecizia un caz foarte frecvent în voința colectivă chiar mai mult decît în cea personală: este conformă cu natura lucrurilor ca în întrebările mari voința poporului să se dividă într-o majoritate și o minoritate”<sup>13</sup>.

Oamenii nu concep în aceeași manieră nici ordinea stabilită sau de stabilit, nici justiția existentă sau cea care urmează a fi impusă. În mod inevitabil sînt unii care se cred sau par mai favorizați și alții care se cred lezați. Orice decizie în mod inevitabil opune interesele pe care le protejează, acelor pe care le neagă. De aici rezultă dificultatea umanității.

Voința generală la Rousseau nu este unanimitatea ci voința majorității: ceea ce a ales majoritatea e voința generală, dar ceea ce minoritatea a reținut pentru socoteala sa, nu este decît o falsă idee a voinței generale. După ce majoritatea s-a pronunțat, minoritatea trebuie să se incline.

În poșida acestei situații, minoritatea nu este sacrificată pe altarul voinței generale, căci recunoașterea existenței unei opoziții obligă puterea legitimă să accepte contestatarea politicii sale. În acest drept de contestare, minoritatea nu găsește numai o compensație pentru obligația ei de a se subordona voinței majorității și posibilitatea de a se transforma în majoritate, atrăgînd de partea ei un număr de membri ai majorității precedente.

Acceptarea puterii poate fi activă, (așa cum e cazul militanților care luptă pentru menținerea și consolidarea regimului) și pasivă (care rezultă fie dintr-o apatie de rutină, fie din incapacitatea de a concepe o alternativă, și cuprinde fracțiunile populației mai mult sau mai puțin indifereente).

<sup>12</sup> I. Deleanu, *Drept constituțional și instituții politice*, I, București, 1991.

<sup>13</sup> G. Ferrero, *op. cit.*, p. 189.

**III. Efectele legitimității.** Legitimitatea are efecte juridice și sociologice.

**1. Efectele juridice ale legitimității:**

Termenul de acceptare, ca și cel de adeziune înseamnă, semnifică, acordul unei persoane la o propunere prezentată de o altă persoană. În raportul dintre guvernanți și guvernați aceasta antrenează un *contract politic de adeziune*. Este vorba de un contract tacit și ideal.

Ferrero vorbește de un contract între guvernanți legitimi și guvernați: „Consimțământul implicat în toate principiile de legitimitate pare a fi nucleul de adevăr care este ascuns în inima faimosului mit inventat de Rousseau: contractul social. Societatea nu derivă dintr-un contract ci din însăși natura umană. Dar o specie de contract subînțeles se găsește la baza puterii, care este organismul cel mai important al societății. Principiile de legitimitate nu sînt decît diferite formule ale acestui contract subînțeles între care guvernării și guvernații din fiecare loc și timp pot alege. Fiecare principiu de legitimitate fixează un anumit număr de reguli privind preluarea și exercitarea puterii: contractul subiacent poartă asupra acestor reguli și asupra angajamentului reciproc că, aștia timp cît puterea va fi preluată și executată după aceste reguli, guvernații îi vor da ascultare. Fiecare principiu de legitimitate comportă deci din partea celor care-l acceptă activ sau pasiv, un angajament de obediență, condiționat de anumite reguli, ceea ce îi conferă caracterul unui veritabil contract; cînd una din părți nu le mai respectă, principiul de legitimitate își pierde forța, și nu mai asigură nici puterea și nici guvernații”<sup>14</sup>.

Ruperea contractului de adeziune se realizează prin trecerea în opoziție, vechii simpatizanți devin adversari. În aceste condiții, minoritatea poate deveni majoritară. Puterea inițial legitimă devine nelegitimă, neavînd susținerea majorității.

Legitimitatea unei puteri politice — legitimitatea personală — este rezultatul unei lupte neîncetate care obligă orice putere să surmonteze dificultățile a căror soluționare sînt cerute de Binele comun. Și doar în ipoteza în care guvernul reușește să rezolve dificultățile, satisfăcînd majoritatea, adeziunea îi este împărtășită.

Existența contractului politic de adeziune naște consecințe juridice. Acestea decurg din acordul dintre putere și majoritatea guvernată.

Din acest acord decurg corelativ:

— dreptul de comandă; și obligația de obediență.

Întrucît niciodată nu se supun toți, adică întotdeauna există o minoritate contestatară, această situație antrenează, pentru putere, dreptul de a recurge la forță pentru a-și impune deciziile asupra acesteia. Relația comandă — obediență implică consimțământul guvernaților.

În toate societățile, chiar dacă puterea e legitimă; coexistă două tipuri de relații: — relații de comandă-obediență; și — relații de dominație-supunere.

<sup>14</sup> G. Ferrero, *op. cit.*, p. 89.

În cazul unei puteri legitime, acceptarea puterii fiind legată de majoritate, relația comandă-obediță trebuie să prevaleze, asupra relației dominație-supunere; în caz contrar puterea nu mai este legitimă, căci raportul normal dintre putere și majoritate a dispărut.

Este posibil ca minoritatea să guverneze majoritatea; în acest caz ne aflăm în fața unei puteri nelegitime, care antrenează în raport cu majoritatea o relație de tip dominare-supunere.

Juridic e inadmisibil să se susțină că minoritatea poate conferi puterii dreptul de a comanda.

## 2. Efectele sociologice ale legitimității

Ferrero are meritul de a fi pus în evidență efectele sociologice ale legitimității unei puteri politice:

a. — *eliminarea fricii*; legitimitatea procură puterii un sentiment de securitate; guvernării se simt de asemenea la adăpost de orice arbitrarie. Nimenia nu se teme de nimeni.

„Natura profundă a principiului legitimității este aceea de a fi un exorcism al fricii: al fricii misterioase și reciproce care ia naștere întotdeauna între putere și subiecții săi. Aceasta-i rațiunea pentru care legitimitatea are dreptul de a fi venerată ca Geniile Cetății<sup>15</sup>.”

Puterea nelegitimă guvernează prin constrângere; una din caracteristicile ei este instaurarea unui regim polițienesc: — în care toată lumea se teme de toată lumea;

— poporul caută să scape de represiune, și să se debaraseze de putere;

La rîndul ei, puterea nelegitimă se teme de revolta maselor și se forțează prin toate mijloacele pentru a o înăbuși.

b. — legitimitatea *umanizează* puterea, adică umanizează raporturile puterii cu poporul: — legitimitatea accentuează sociabilitatea indivizilor; — nelegitimitatea amplifică egoismul lor în detrimentul interesului general. Guvernul nelegitim se cramponează de putere, forțându-se să se mențină prin toate mijloacele. În aceste manevre, el utilizează legalitatea, iar poporul i se impune datorită de a tăcea și de a executa ordinele puterii; între popor și putere se instalează un climat de ostilitate, de agresivitate și de violență latentă. Puterea se pregătește tot timpul să reprime, iar poporul să reziste. În aceste condiții, numai o minoritate colaborează cu puterea, căci întotdeauna se găsește o minoritate fidelă regimului, dar, precum am văzut, o minoritate nu poate legitima puterea.

În condițiile unei puteri legitime, poporul își exprimă concepția, opinia, sentimentele în raport cu puterea. Respectarea libertăților sale fundamentale este asigurată și este gata să colaboreze în direcția Binelui comun. Legitimitatea permite dialogul, reduce manifestările de violență și dă o finalitate umană societății, prin umanizarea raporturilor dintre guvernanți și guvernați. Toate acestea configurează conținutul obligației politice, care este corolarul legitimității puterii politice.

<sup>15</sup> G. Ferrero, *op. cit.*, p. 50.

În concluzie, legitimitatea puterii politice implică satisfacerea a patru condiții: respectarea Dreptului de către guvernanți; eficacitatea puterii lor; guvernării să se împărtășească, să se bucure de drepturile și libertățile fundamentale ale omului și puterea să fie acceptată de majoritate.

Teoria prezintă trei legitimități posibile: — juridică, axiologică și sociologică.

Fiecare oferă o viziune parțială asupra legitimității.

Acceptăm exigența respectării Dreptului pozitiv, dar legalitatea nu se identifică cu legitimitatea, deoarece: — legalitatea decurge din conformarea puterii la normele Dreptului pozitiv, iar legitimitatea își are fundamentul în acceptarea puterii de către popor:

Deosebim: legitimitatea reală (e pur instituțională, se referă la respectarea principiilor de preluare și exercitare a puterii, are la bază anumite valori admise într-o societate) și legitimitatea personală care se referă întotdeauna la acțiunea unui om sau al unui grup de oameni care aplică o politică dată, în circumstanțe determinate, iar susținerea populară este condiționată de judecata făcută asupra acțiunii unui om sau grup.

Cănsimțămîntul guvernatorilor este determinat nu doar de conformarea guvernului la idealurile majorității sau la satisfacția ce le-o provoacă rezultatele concrete ale experienței politice trăite cu puterea dominantă, ci el derivă din satisfacerea majorității poporului în ansamblul exigențelor sale juridice, axiologico-ideologice și sociologice.

Definim legitimitatea ca fiind ealitatea proprie unui guvern determinat, care funcționează în cadrul unui regim și sistem politic acceptat și a cărui acțiune politică satisface exigențele majorității guvernatorilor în același timp pe plan juridic, axiologico-ideologic și sociologic.

#### BIBLIOGRAFIE

1. Balandier, Georges, *Anthropologie Politique*, P.U.F., Paris, 1967.
2. Burdeau, Georges, *L'État, Seuil*, Paris, 1970.
3. Deleanu, Ion, *Drept constituțional și instituții politice — Teoria generală*, I, București, 1991.
4. Duverger, Maurice, *Sociologie politique*, P.U.F., Paris, 1966. *Institution politique et Droit Constitutionnel*, P.U.F., Paris, 1968, p. 34—36.
5. Ferrero, Guglielmo, *Pouvoir, les génies invisible de la cité*, Brentano's, New York, 1942.
6. Hamon, Léo, *Spécificité du politique*, in *Pouvoir et Société*, Ed. Desolée de Brouwer, 1965.
7. Hauriou, André, *Droit Constitutionnel et Institution politique*, Ed. Montehrestien, Paris, 1968.
8. Peabody, Robert, *Authority in International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills, Ed., vol. I, The Macmillan Company and The Free Press, 1968.
9. Schmitt, Carl, *Légalité et légitimité*, L.G.D.J., 1936.
10. Sternberger, Dolf, *Legitimacy*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sills, Ed., vol. 9, The Macmillan Company and The Free Press, 1968.
11. Trăsnea, Ovidiu, *Filosofie politică*, Ed. politică, București, 1986.
12. \* \* \* *Sociologia Franceză Contemporană*, Ed. politică, București, 1971.
13. \* \* \* *Pouvoir et Société*, Ed. Desolée De Brouwer, 1965.



## SOCRATE — JERTFA CETĂȚEANULUI IDEAL

VASILE MUSCA

Într-un mod cu totul paradoxal evenimentul cel mai însemnat al vieții lui Socrate îl constituie moartea sa. „Moartea sa, la drept vorbind, este aproximativ singurul fapt al existenței sale care nu i-a fost niciodată disputat lui Socrate în mod serios. Se poate vedea aici, dacă se vrea, un simbol<sup>1</sup>. Istoria vieții și a morții lui Socrate redă istoria complexelor legăturii care îl leagă pe filosof de Cetatea sa. Aceasta desemnează atât trecutul și prezentul, dar mai ales grija pentru necunoscutul viitorului, viitor care cuprinde o sumă de oameni, vii și morți, nenăscuți încă, totalitatea legilor, tradiția, religia și obiceiurile. Dacă filosoful se revoltă contra Cetății, este pentru că ceea ce se petrece în ea nu este de acceptat în fața rațiunii, a conștiinței sale de filosof. Filosoful e conștiința de sine responsabilă a Cetății. Revolta sa trezește astfel grave întrebări, șochează conștiința comună falsă, dar trebuie permisă și acceptată. Asupra semnificațiilor pe care acest fapt le impune în fața meditației filosofice s-au oprit gânditori de primă mână fiind suficient doar să amintim nume ca Hegel, Kierkegaard ori Nietzsche. În felul acesta, cum notează cu pătrundere Romano Guardini, soarta lui Socrate, mai cu seamă prin semnificația filosofică ce i-o acordă moartea sa, reprezintă o temă esențială a gândirii europene. „Socrate nu este un filosof sistematic și totuși spune despre ceea ce înseamnă filosofia mai mult decât nenumărate scrieri sistematice... În interiorul destinului său însă, care crește în întregime dintr-o situație determinată și este atât de strâns legat de modul său personal propriu, locuiește o putere de educație ca în nici o altă formă istorică<sup>2</sup>”.

După Romano Guardini, cele patru dialoguri privind moartea lui Socrate așezate nu în ordinea cronologică a operei lui Platon, ci în aceea logică a vieții lui Socrate sunt: 1) „Euthyphron” — ce înfățișează spectacolul străzii unde se va declanșa tragedia socratică; 2) „Apologia lui Socrate” indicând locul oficial al acțiunii; 3) „Criton” prezentând închiisoarea ateniană unde Socrate discută cu mai vechiul său prieten Criton și 4) „Fedon” ce descrie alte scene petrecute în închisoare, Socrate în cercul admiratorilor și prietenilor săi mai tineri.

Prin moartea sa petrecută în 399 î.e.n. Socrate inaugurează șirul lung

<sup>1</sup> M. Sauvage, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris, Aux Editions du Seuil, 1959, p. 43.

<sup>2</sup> R. Guardini, *Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften: Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon*, Berlin, Verlag Helmut Küpper, p. 11.



al martirilor gândirii, care, din antichitate pînă la prizonierii de conștiință din lagărele de exterminare ale totalitarismului fascist sau comunist, ambele avînd aceeași esență antiumană, au înobilat prin jertfa lor condiția morală a istoriei filosofiei. Pentru Socrate, la fel ca pentru atîția alți eroi ai gândirii, nu există un autentic act de filosofare, în afara acordului dintre gîndire și faptă, dintre viață și idee, nerespectarea acestui acord caracterizează condiția de gînditor în afara regulilor moralității propriie sofistului. Pentru un filosof substanța morală a vieții desemnează o necesitate absolută, a cărei nerespectare îl aruncă pe acesta, dintr-odată, în tabăra condamnată a falșilor filosofi, sofiștii. Eroarea premeditată promovată de aceștia, ce desemnează, totodată și imoralitatea lor, rezidă în împrejurarea că ei nu promovează adevărul ci se pricep doar să creeze aparența adevărului, lăsînd ca cele două să se amestece, astfel încît între ele să se șteargă orice diferență.

Formal vorbind, Socrate a fost condamnat la moarte în numele unui sentințe judecătorești care, după Drogene Laertios, cuprinde următoarea acuzare: „Socrate s-a făcut vinovat de refuzul de a recunoaște pe zei pe care îi cinstește cetatea, și de introducerea altor noi divinități. Este de asemenea vinovat de coruperea tineretului. Pedepsa cerută e moartea“ („Despre viețile și doctrinele filosofilor“ — II, 40).

În fapt, cum o declară el însuși, Socrate îi învață pe discipolii săi respectul legilor și dragostea față de zei patriei. Ceea ce revoltă la el este însă felul în care face aceasta. Cînd, în cursul procesului, Socrate va declara în fața judecătorilor săi, că el este mai credincios decît cei care îl acuză, aici nu este vorba doar de un simplu adevăr, ci pronunță el însuși o acuză la adresa acuzatorilor săi. Și cu aceasta face și dovada faptului că în asemenea procese, ca acela în care el a fost tîrît, nu adevărul este acela care învinge, mai mult decît atît el nici măcar nu interesează. Ca dovadă este împrejurarea, că dacă ar fi altfel Socrate nu ar fi cel condamnat, ci cel care învinge. Cît privește demonul său de care se face caz, Socrate arată că, prin instinctul său premonitoriu, acesta e menit să-i dezvăluie omului neștiința sa cu privire la viitor. Tot ceea ce stă în legătură cu viitorul omului nu e secundar ci fundamental pentru el, fiindcă, pe o anumită latură a ființei sale, omul nu trăiește în prezent ci în viitor, el nu este ceea ce este ci ceea ce va fi, ceea ce se face. Divinul socratic perceput ca daimon, că destin interior îl leagă pe om de neștiința și ignoranța sa permanentă cu privire la sine.

Ce se ascunde însă în spatele acestui act juridic atît de simplu și de clar este, fără îndoială, mai complicat. Socrate, „bunul cetățean“ care nu a pregetat să sară în luptă pentru apărarea patriei sale cînd aceasta a fost amenințată de dușmanul din afară, care și-a declinat orice ambiție politică în luptele interne care învrăjbesc cetatea, cade victimă unui climat de rivalități politice viciat de gesturi nonconformiste. Moartea lui Socrate a putut astfel declanșa pasiuni contradictorii între cetățenii Atenei, dar pentru noi, cei de astăzi contează ca un semn al profunde crize, resimțită pe mai multe planuri, în care se zbate Cetatea însăși. Cu aceasta, semnificația reală a morții lui Socrate scapă înțelegerii noastre, confirmînd cuvintele lui L. Brunschvicq: „totul contribuie

să facă din cunoașterea lui Socrate însuși o temă a ironiei socratice. Singurul lucru pe care îl știm cu siguranță despre el este că nu știm nimic<sup>3</sup>.

Atenienii l-au condamnat pe Socrate la moarte și acesta moare; dar, deși Filosoful moare, cea care este cu adevărat condamnată la moarte este Cetatea filosofului fiindcă ea este atinsă în protunzimirile organizării sale de o boală a descompunerii ale cărei simptome Socrate le-a sesizat, între primii, cu acuitate. Ca orice act de condamnare, și acesta are la bază o stare conflictuală. Condamnarea însă nu e dreaptă, deoarece conflictul care o provoacă nu este cel exterior, cel instituit între Socrate și Atena, decît într-un plan secundar ca importanță; el constituie un conflict propriu conștiinței lui Socrate însuși, prin care acesta își interio-rizează ca fiind al lui, conflictul în care a intrat Atena cu ea însăși.

Socrate, ca și judecătorii lui Socrate, cred deopotrivă atît în zeii cît și în legile Cetății: cu toate acestea ei nu se mișcă pe același teren. Socrate ca filosof depășește condiția judecătorilor — fiind un filosof, el vrea să înțeleagă lucrurile, le interpretează pentru a le conferi un sens. Dar aceasta deja înseamnă a te ridica deasupra Cetății și a putea dispune într-un fel de ea; este adevărat, că filosofia poate oferi motive care îl îndeamnă pe om să se supună legilor și să creadă în zei. Dar aceasta nu înseamnă pe de altă parte și a condiționa dreptul și religia filosofic, a le subordona filosofiei? „Universul filosofului acesta este acela în care zeii și legile se salvează înțelegîndu-i, și pentru a amenaja pe pămînt terenul filosofiei, au fost necesari filosofi ca Socrate<sup>4</sup>.”

Deși condamnarea este nedreaptă, Filosoful vrea să ofere concetățenilor săi pilda unui „bun cetățean” și se supune legilor Cetății sale. În pasajul celebru numit al prosopopeii legilor din „Criton” acestea îl întreabă pe Socrate: „Oare ai ajuns atît de înțelept încît să nu-ți dai seama că țara este mai presus de tatăl tău, și de mama ta, și de toți străbunii tăi: mai vrednică de respect, mai augustă și mai sfîntă?” (51a). Și mai departe „Da, toate acestea trebuie făcute, căci binele constă în săvîrșirea lor: să nu te dai bătut, să nu te retragi, să nu-ți părăsești rîndul, ci în război, la tribunal, pretutindeni să faci ceea ce îți poruncește cetatea și patria. Iar dacă nu, să-i arăți, convingînd-o, unde stă dreptatea. Căci nu e oare o nelegiuire, să folosești violența față de mama sau de tatăl tău, și cu atît mai mult față de patria ta?” Și Socrate i se adresează lui Criton cu întrebarea — „Ce vom răspunde la aceste vorbe, Criton? Vom da dreptate Legilor sau nu?” La care Criton nu are de răspuns decît scurt — „Eu cred că le vom da dreptate” (51 b—c). Se conturează cu aceasta, în liniile sale principale, imaginea unui Socrate „cetățeanul ideal”, așa cum avea să-l vadă, în mod constant, discipolul său Platon.

În conflictul său cu statul, Socrate nu contestă că statul are drep-

<sup>3</sup> L. Brunschvicg, *Le progress de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927, vol. I, p. 4.

<sup>4</sup> M. Merleau Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953, p. 53.

tate, spre deosebire de un Aristotel care, pus mai târziu de atenieni aproximativ în aceeași situație, va declara că Atena nu are motive și nici dreptul de a păcătuși încă odată contra filosofiei. „Socrate — observă cu îndreptățire M. Merleau Ponty — are o manieră de a se supune, care este o manieră de a rezista, după cum Aristotel nu ascultă în bună cuviință și în demnitate...<sup>45</sup> Aristotel putea părăsi Atena și să rămână în continuare Aristotel; Socrate însă nu putea face aceasta fără a înceta de a fi Socrate, adică de a fi murit într-un anume fel prin faptul că a încetat de a mai fi atenian. De aceea a preferat să moară cu adevărat în Atena în care s-a născut, cu care s-a identificat. J. Brun a observat cu subtilitate că „atenienii nu au priceput că Socrate moare mai degrabă pentru ei decât din cauza lor“<sup>46</sup>.

Socrate moare din cauză că e filosof și ca un filosof: pe de o parte conștiința sa individuală a intrat în coliziune cu mentalitatea colectivă a Cetății, el ca filosof procedind la o severă examinare critică a acesteia, pe de altă parte își acceptă cu seninătate de filosof moartea, zguduitor descrisă de Platon („Criton“ 43a—54e; „Fedon“ — 116a—118a), întrucît e conștient, că amenințarea cea mai mare apasă nu asupra sa, ci planează asupra Cetății. Oricum, un motiv filosofic mai general care să-l fi îndrumat pe Socrate spre o asemenea atitudine în fața morții, desigur, există: pentru un filosof orientat după o scară de valori proprie, ce așează sufletescul asupra trupescului, idealul deasupra materialului, viața reprezintă o înțelegere și, pe această cale, o pregătire în vederea morții, în așa fel încît acest fenomen să nu-i mai apară omului ca ceva anti-uman, ci ca ceva profund uman, fiindcă izvorește din chiar esența structurii metafizice a omului. „Este un fapt așadar, Simmias — zise Socrate — că adevărații filosofi se deprind a muri; că pentru dinșii, mai mult decât pentru orice om, moartea nu-i de temut“ („Fedon“ — 67d). Rostul filosofiei din această perspectivă apare ca fiind acela de a-l învăța pe om cum să moară cu demnitate.

Concepția aceasta o avea și Schopenhauer, urmîndu-l pe Socrate. „De fapt spiritul ce inspiră filosofia, muza sa conducătoare este moartea; de aceea spunea Socrate că filosofia constituie *thanatou meleté*, preocuparea cu moartea. „Abia dacă ar mai filosofa omul dacă nu ar exista moartea“ („Amorul, viața, moartea“ — I.1). Mai încolo, ceea ce pentru Socrate constituia doar articolul unei credințe, care fără îndoială l-a însoțit pînă în fața morții, ajutîndu-l să treacă mai liniștit pragul ce o desparte de viață, va deveni în cazul lui Platon, prin intervenția mijloacelor demonstrației dialectice, doctrina filosofică riguros încheată a nemuririi sufletului. „Viața filosofului îi apare“ — lui Socrate Platon (NB) — ca o străduință constantă către moarte; nu în sensul unei sinucideri, aceasta ar fi o intervenție într-un drept al zeilor căroră, ca păstori, le este dată în mîină puterea asupra turmelor de oameni, ci printr-o muncă neîntreruptă de separare a sufletului de legăturile corpului, care prin instinctele și nevoile sale, prin imperfecțiunea percepției sensibile înșe-

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> J. Brun, *Socrate*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 116.

lătoare, îi stă în cale, împiedicându-l în viața îndrumată numai spiritului și cunoașterii. Moartea înseamnă de aceea pentru filosof nu ceva groaznic ci numai împlinirea dorințelor sale<sup>7</sup>. Socrate moare fără să știe încotro merge, spre mai bine sau spre mai rău, dar moare filosofic împăcat cu sine. „Acum însă este ora să ne despărțim, — se adresează Socrate judecătorilor săi — eu ca să mor, voi ca să trăiți. Care dintre noi pășește spre un lucru mai bun, nimeni n-o știe, fără de numai Zeul“ (Apologia lui Socrate — 42a).

Neliniștea lui Socrate la despărțirea sa de viață vine dintr-o altă direcție: el moare, dar știe că Cetatea abia urmează să moară în urma sa, întrucît, în mod sigur, aceasta se arată condamnată să meargă către un rău care se va dovedi, în cele din urmă, fatal pentru ea. Acest rău iremediabil rezidă în esență în încălcarea regulilor artei politice — în cadrul democrației ateniene, unde, prin sofisti, principiul elitist al specializării este substituit de acela populist al satisfacerii maselor. Prin aceasta, incompetența, nepriceperea la ceva anume precis sunt extinse la porție de masă; împrejurarea aceasta face ca sofistul, reprezentant al acestui ideal enciclopedic universalist ce exclude specializarea, să nu poată ajunge niciodată un adevărat om politic, conducător responsabil de soarta celor pe care îi conduce. Populismul politic promovat de democrația ateniană atinsă de spiritul corupt al sofistilor, provoacă o degradare îngrijorătoare a specialistului, deprecierea competenței precis angajate, încurajînd în toate planurile amatorismul și diletantismul. Pe o corabie prinsă de furtună, conducerea nu se încredințează oricărui amator nepriceput, ci numai specialistului, cel care este priceput în arta conducerii de corăbii — „e o nesocotință, ca mai marii în cetate să fie aleși cu o boabă, în timp ce nimeni nu-și dorește un cîrmaci de corabie astfel ales, nici un constructor, nici un flautist și nici, în sfîrșit, pentru alte îndeletniciri în care nepricepuții, lucrînd anapoda, aduc nu mai puține pagube decît cei nechemăți, puși să conducă treburile statului“ (Xenofon — „Convorbiri memorabile“ — I.2). Atunci de ce în conducerea cetății să se dea mină liberă oricui? Împrejurarea devine cu atît mai gravă, cu cît politica reprezintă, în ordinea vieții practice, cea mai înaltă preocupare a omului — „arta regească“ cum o numește Platon în „Euthydemos“ (291b—d) — necesitînd o specializare la nivelul corespunzător acestei denumități speciale a sa; pentru Platon, mai tîrziu, aceasta se va înfăptui asigurînd viitorului om politic o solidă educație filosofică, al cărei conținut e dat de așezarea pe o temeinică formulă de cunoaștere ce are ca principal obiect teoria ideilor. Platon se va strădui să redobîndească pe seama politicii astfel compromisă de democrația cantitativistă, un statut calitativ-nou, conform cu rolul și locul important pe care ea le deține în ansamblul ocupațiilor omului. Politica trebuie să dobîndească demnitatea unui statut științific: în aceasta vedea Socrate, și pe urmele lui și discipolul său Platon, amîndoi adversari ai sofistilor, soluția de salvare a Cetății de la decăderea provocată de democrația de tip sofist.

<sup>7</sup> H. Leisegang, *Griechische Philosophie von Thales bis Platon*, Ferdinand Hirt Breslau, 1922, p. 114.

Socrate, „cetățeanul ideal“, de fapt, s-a jertfit pe sine pentru ca prin moartea, jumătate constrinsă, jumătate liberă, să atragă atenția asupra destinului nemilos ce poate duce Cetatea însăși la distrugere, când această își condamnă la moarte Filosofii. Căci în absența acestora, Cetatea se lasă pîndită de nesiguranță, pierzîndu-și conștiința de sine, rătăcește luîndu-se după glasuri străine.

Actul filosofării a fost declanșat în cazul lui Platon de acest fapt al condamnării la moarte a lui Socrate. Procesul lui Socrate ca și filosof poate fi interpretat ca fiind nu numai al lui Socrate, ci și unul îndreptat contra filosofiei însăși, a filosofului ca atare. În această împrejurare, cazul lui Socrate se poate repeta, jertfele filosofiei și ale filosofilor pot fi multiplicat. Ce poate și ce trebuie să facă în această situație un filosof ca Platon? Tînărului atenian i se îmbie două soluții cu puțință: fie să-și decline calitatea de filosof, renunțînd ca atare a mai filosofa, fie să fugă din Cetatea ostilă care îi condamnă astfel pe filosofi pentru a căuta o alta unde ei sunt bine primiți sau măcar îngăduiți. Dar nici una din aceste soluții nu i se par ca fiind acceptabile. Prima privește pe filosof. Ea înseamnă a-și contrazice natura, întrucît vocația filosofică după Platon este un dar divin, rar oferit de natură unui număr restrîns de aleși care nu o pot refuza.

Platon nu mai crede în posibilitatea unei salvări a Cetății prin intermediul educării fiecărui individ ce supunîndu-se rigorilor maieuticii socratice se integrează într-un program pedagogic întins la scara întregii societăți. Lui Platon îi lipsește această convingere optimistă, fără îndoială totuși de inspirație democratică, ce-i era proprie lui Socrate. Activitatea sa filosofică se proiectează pe un fundal social-politic modificat față de acela a magistrului său. Dezvăluînd fiecărui om adevărul pe care îl poartă în mod conștient în sufletul său, prin aceasta, pentru Platon, el nu devine încă un filosof cum era Socrate înclinat să creadă<sup>8</sup>. „Este deci imposibil ca mulțimea să aibă spirit filosofic“ (φιλόσοφον... πλῆθος ἀδύνατον εἶναι — spune Platon („Republica“ — VI, 494a).

„Puțini sunt cei care pot trăi la asemenea înălțimi. Doar zeitatea și dintre muritori, un mic număr se pot ridica în gîndul lor pur la Ființa eternă, unicul obiect al cunoașterii sigure, clare, imuabile. Filosofi nu pot fi mulțimile de oameni“<sup>9</sup>. Filosoful trebuie să ducă în spate blestemul de care nu se poate scăpa, de a fi un ales. Cealaltă privește filosofia, și ea rămîne iar de neacceptat întrucît înseamnă că filosofia trebuie să se despartă de menirea sa socială. Singura soluție, care i se pare lui Platon acceptabilă și poate trece ca valabilă, este ca Filosoful să rămînă în Cetate, angajîndu-se efectiv în mersul treburilor din Cetate, și mai ales să se prindă în efortul comun de reformă social-politică ce urmează să facă din cetatea dușmană o cetate prietenă Filosofului.

<sup>8</sup> J. Moreau, *Le sens du platonisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 9.

<sup>9</sup> E. Rohde, *Psyché*, București, Ed. Meridiane, 1985, p. 371.

Vocația filosofului, chiar trăind într-o lume care i se opune pe față, nu este renunțarea sau ratarea. Soluția cea mai la îndemină este pentru un filosof angajarea — pentru ca un filosof să se simtă „la sine“ în mediul său social de viață trebuie ca Statul să se lase condus de filosofi. Se realizează pe această cale o interacțiune între desăvârșirea interioară a filosofului și perfecționarea exterioară a Statului.

Filosoful nu se poate comporta ca un absenteeist restras în sfera superioară a preocupărilor sale teoretice. În schimbul strădaniilor făcute de stat pentru desăvârșirea educației sale filosoful se simte îndatorat să se angajeze în conducerea treburilor publice. Filosofii sunt educați de stat și pentru stat: de aceea ei trebuie să-și asume sarcina conducerii Statului — ei trebuie să conducă, făcând nu binele lor ci cât mai mult bine celorlalți, căci de binele colectiv al celor conduși atarnă și binele celui care conduce.

Cetatea a investit mai mult în educația filosofilor decît în cea a celorlalți cetățeni ai săi — „Este, prin urmare sarcina noastră . . . a celor ce durăm cetatea, să silim sufletele cele mai bune să ajungă la învățatură pe care mai înainte am numit-o supremă“, „anume să vadă Binele“ (Rep. 519c). La rîndul său filosoful este obligat în schimbul educației primite pe seama Statului, să se ocupe de educația celorlalți cetățeni ce nu au putut să aibă pînă acum parte de aceasta. De aceea trebuie ca filosofilor „să nu li se îngăduie ceea ce acum li se îngăduie“ adică „să rămîna pe loc și să nu mai vrea să coboare îndărăt la acei oameni înlănțuiți“ (519c—d). Aceasta înseamnă să-i conducă pe concetățenii săi către Binele ce asigură fericirea comună a tuturor învățîndu-i să distingă între lucruri și umbre. „Prin urmare, fiecare la rîndul său, trebuie să coboare către locuința comună a celorlalți și trebuie să se obișnuiască a privi obscuritatea. Căci de îndată ce vă veți fi obișnuiți cu ea, o veți vedea de nenumărate ori mai bine decît cei de acolo și veți ști ce este fiecare dintre umbre și a cui umbră este, fiindcă voi ați contemplat adevărul despre cele frumoase, drepte și bune“ (520c).

Dar în această Cetate care va fi de acum a sa, Filosoful nu poate ocupa un loc oarecare, ci locul de frunte, el trebuie să conducă. Condiția ca Filosoful să rămîna în Cetate este o reformă a Cetății, dar reforma aceasta, care să pună de acord Filosoful și Cetatea, trebuie condusă de Filosof însuși. Filosoful nu poate rămîna în afara Cetății, iar în cadrul ei nu poate exista decît ca și conducător. „Filosoful străin de Cetate — scrie A. Koyré — de orice Cetate terestră, în schimb cetățean al Regatului Spiritului, al Cosmosului: iată o soluție posibilă. Dacă se admite cu Herodot, că cetatea omenească este rea și nejustă prin esența sa, și că toate formele sub care se înfățișează monarhia, aristocrația, democrația, nu respectă decît una și aceeași realitate, realitatea puterii despote, această soluție pare singura posibilă chiar dacă, în orice caz, nu este vorba de o soluție perfectă. În schimb viața omenească în plinătatea și întregimea sa e imposibilă în afara Cetății: Platon este profund convins de aceasta. Un zeu se poate izola nepedepsit, un animal de asemenea,



dar nu un om, mai cu seamă dacă e filosof<sup>10</sup>. Formula Filosofului-rege sau a Regelui-filosof cu toate ambiguitățile ce le comportă din punctul nostru de vedere din acela al lui Platon, contează ca o formulă favorabilă salvării tuturor, a filosofului, a Cetății, a omenirii ca atare în ansamblul ei. „Dacă ori filosofii nu vor domni în cetăți, ori cei ce sunt numiți acum regi și stăpîni nu vor filosofa autentic și adecvat, și dacă acestea două — puterea politică și filosofia — n-ar ajunge să coincidă, și dacă numeroasele firi care acum se îndreaptă spre vreuna din ele, dar nu și spre cealaltă, nu vor fi oprite (să procedeze astfel) nu va în-căpea conținerea relelor, dragă Glaucon, pentru cetăți și neamul omenesc, și nici această orînduire pe care am parcurs-o cu mintea nu va deveni vreodată posibilă, spre a vedea lumina soarelui. Iată ce ni-a iscat încă de mult teama de a vorbi, văzînd eu că această părere a mea va apărea cu totul potrivnică opiniei comune. E cumplit să vezi că nici o altă cetate nu ar putea fi fericită, nici la nivel particular, nici la cel public“ („Republica“ — 473d—e). Referitor la credința politică a lui Platon cu privire la filosoful-rege în plină epocă a luminilor care va împărtăși același ideal Kant avea să observe: „Nu este de așteptat ca regii să filosofeze sau ca filosofii să ajungă regi, dar nu este nici de dorit: căci posedarea puterii corupe inevitabil judecata liberă a rațiunii. Faptul că regi sau popoare regești (care se guvernează după legile egalității) nu i-au împuținat și nici nu i-au redus la tăcere pe filosofi, ci i-au lăsat să se exprime liber, este indispensabil în clarificarea îndeletnicirii lor și, pentru că această clasă, conform naturii sale, este incapabilă de versatilități și de interese de grup, se află în afara bănuielii de a face propagandă (Spre pacea eternă. A doua anexă. Articol secret în vederea păcii eterne“).

Care este „morala“ care se impune dintr-o „lectură“, în perspectiva actualității a „fabulei“ socratice? În ordine speculativă se pot scoate mai multe „morale“. Cazul Socrate reprezintă tragedia „cetățeanului ideal“ într-un moment de răs-pîntie din istoria Cetății sale cînd, în urma acțiunii critice exercitată pe multiple planuri a sofistilor, Atena s-a trezit la adevărata sa conștiință de sine. Cînd conștiința de sine a unei colectivități intră în conflict cu colectivitatea, a cărei conștiință este cea care trebuie sacrificată pentru ca cealaltă să supraviețuiască, fie și în această formă a sa compromisă, este întotdeauna conștiința de sine cu luciditatea sa. Acesta este și cazul lui Socrate. Scopul este de a menaja „comoditatea“ și confortul cetățenilor prin sacrificarea unuia dintre ei, „cel mai înțeles și cel mai drept“ („Fedon“ — 118a), „cetățeanul ideal“.

Deși acceptă procesul în care a fost tîrît cu toate acuzațiile ridicate împotriva sa, cu toată că admite și sentința procesului înscenat, condamnarea sa la moarte, Socrate nu poate fi condamnat cu adevărat, decît în

<sup>10</sup> A. Koyré, *Introduzione a Platone*, Firenze, Vallecchi, 1973, pp. 67—68.

urma procesului ideal din forul interior al conștiinței sale. Fiind condamnat de o instanță exterioară conștiinței sale, actul constituie o nedreptate, în fața căreia Socrate va reacționa paradoxal, nu opunându-se, ci supunându-se. El refuză evadarea ce nu ar fi corespuns ca fapt exterior staturii sale morale de „cetățean ideal“, pe care voia să și-o croiască prin moartea sa, dar care, nici ca fapt interior, nu stătea în acord cu imperativele propriiei conștiințe morale. Ar fi putut să nu se supună condamnării exterioare, scăpând de moarte prin evadare; se supune însă condamnării interioare a propriiei conștiințe. Putem spune că Socrate își acceptă moartea în numele unui principiu care nu este acela al judecătorilor săi, ci al propriiei sale conștiințe morale, ca judecător al său, singura pe care o recunoaște drept instanță legală pentru cazul său. Murind, astfel, putem afirma că Socrate se declară de acord cu moartea, o vrea chiar. Echivalează aceasta cu o sinucidere, dorește Socrate să moară pentru ca prin moartea sa să tragă un semnal de alarmă, să dea un avertisment?

Socrate este un nemulțumit cu sine, iar aceasta poate constitui ori-când ca o cauză valabilă în stare să justifice un act de sinucidere. Motive de nemulțumire ar fi suficiente. Exemplul său de bun cetățean, ce l-a oferit compatrioților săi, a căzut pe un pământ sterp, în care nu a putut prinde rădăcini. Cu toată convingerea sinceră pusă în faptele sale, Socrate nu i-a putut face pe atenieni „mai dreți“ și „mai buni“ după modelul său. Este nevoit să asiste neputincios la eșecul funcției pedagogice pe care și-a asumat-o. Este vorba de eșecul formulei de educație legată pe puterea exemplului direct, *synousia*-consubstanțialitatea dintre educator și educat — de care vorbește Y. Brés în legătură cu cazul lui Platon la curtea din Siracuză. Exemplul său personal a căzut și el pe un sol sterp, fără a provoca urmări. Dionysos nu s-a putut forma conform idealului platonician al filosofului rege<sup>11</sup>. Prin această incapacitate și neputință a sa, se simte de trei ori vinovat, demn de a fi acuzat: față de atenieni, față de sine, dar cea ce este mai grav față de Zeu, care l-a investit cu această sarcină divină. Împins într-o situație limită, Socrate va arunca în joc și ultimul argument care îi mai rămîne la îndemână pentru a putea convinge de superioritatea cauzei sale. Aceasta este propria sa voiță, căci el și-a conceput viața doar ca un simplu mijloc în vederea unui scop: o educație morală care să-i facă pe atenieni „mai dreți“ și „mai buni“ decît sunt. Ca orice om de superioară demnitate, cu conștiința menirii asumate, lămurit de eșecul cauzei în serviciul căreia s-a pus. Socrate nu poate consimți să supraviețuiască propriiei sale înfrîngerii. Și mai ales pentru că e valabilă și invers: înfrîngerea sa înseamnă și pierderea scopului asumat.

Acceptînd că într-un anume sens este îndreptățită interpretarea morții lui Socrate ca o sinucidere, această împrejurare este de natură să pună mai clar în lumină și caracterul de jertfă voluntară al acesteia. Aceasta a constituit, de altfel, și temeiul apropierii făcute de atîtea ori

<sup>11</sup> Y. Brés, *La psychologie de Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 188 și urm.

între Socrate și Isus Cristos. „Pentru un om care trăiește conform bunurilor exterioare, moartea este o pasiune; pentru înțelept care trăiește conform spiritului și care moare de moarte naturală, moartea constituie un fapt ca toate celelalte fapte ale naturii; dar pentru cel drept, care moare ca victimă a nedreptăților oamenilor, moartea înseamnă o acțiune. . . Pentru că valorile spirituale se află în afară de timp și de spațiu, aceasta nu înseamnă că ici-colo ele sunt negate, și fiecare om care comite nedreptatea, fiecare om care consimte la toate trădările, simte bine că el sacrifică Dreptatea în afară de spațiu și, în afară de timp, că el este într-un anumit fel responsabil de moartea lui Socrate. Socrate, el însuși, va fi în agonie pînă la sfîrșitul lumii și aceasta este cea pentru care umanitatea nu trebuie să doarmă în acest timp”<sup>12</sup>.

Există și ceva care stă deasupra vieții, mai înalt ca ea, pare să spună Socrate prin surîsul de superioară liniște ce ni-l trimite din pragul morții. Aceasta este reprezentat de o scară de valori, care contează mai mult decît viața însăși, întrucît menirea sa este tocmai aceea de a da un sens vieții însăși; numai prin aceasta, viața însăși devine o valoare și nu rămîne doar un simplu suport de valori. A trăi pur și simplu încă nu înseamnă nimic; mult mai mult este însă a trăi „drept” și „bine”: — „a trăi conform binelui trebuie să fie mai presus de a trăi pur și simplu” („Criton” — 48b).

Dar cu aceasta atingem o gravă problemă metafizică, chiar problema fundamentală a filosofiei, cum credea Camus. „Nu există decît o problemă filosofică cu adevărat importantă: sinuciderea — scrie A. Camus. A hotărî dacă viața merită sau nu să fie trăită, înseamnă a răspunde la problema fundamentală a filosofiei. Restul — dacă lumea are trei dimensiuni, dacă spiritul are nouă sau douăsprezece categorii, vine după aceea. Acestea sunt doar jocuri; dar mai întîi trebuie să răspunzi”. („Mitul lui Sisif”). Suprema valoare este pentru filosofie viața; nu există nici o valoare, în afara vieții, viața constituind rădăcina a tot ceea ce există și prin aceasta și suprema valoare. Primul demers la care se simte obligată orice filosofie reprezintă o opțiune fundamentală; ea are de ales între existență sau ceea ce i se opune neantul, în alt plan și în alți termeni între a se pune în serviciul vieții sau al morții. Imperativul indiscutabil al filosofiei este de a vota în favoarea forțelor vieții dincolo de care nu mai există nimic, adică numai neantul, moartea. Sarcina filosofiei nu este de aceea, cum credea Schopenhauer, interpretînd într-un fel propriu modelul socratic, de a fi o știință care te învață cum să mori, o pregătire în vederea morții — melete thanatou. Aceasta înseamnă de fapt autonegarea filosofiei care se pune în slujba unei cauze care îi este străină. Scopul filosofiei ni se pare cu totul altul; ea trebuie să întindă un manual, cum trebuie trăită demn nu moartea, ci această viață, ca una care constituie cu adevărat valoarea supremă a omului, să constituie mai ales un far și un ghid, un îndreptar care să călăuzească în drumul său de viață, pașii „bunului cetățean”. Și cazul Socrate confirmă din plin

<sup>12</sup> G. Bastide, *Le moment historique de Socrate*, Paris, Alcan, 1939, p. 307.

această constatare. Aceasta constituie și „morala“ cea mai actuală a fabulei socratice, în ceea ce îl privește, desigur, pe Socrate însuși. În ceea ce îi privește pe atenieni, „morala“ este cu totul alta „Ceea ce este mai teribil în moartea lui Socrate — scrie un comentator — este aceea că atenienii și-au continuat drumul ca și cum nu s-ar fi întâmplat nimic“<sup>13</sup>. Oricum, pe ambele sale laturi, „morala“ a ceea ce am putea numi „fabula socratică“, ne menține în cel mai acut miez al actualității filosofice și nu numai, ci și a vieții însăși.

---

<sup>13</sup> Antonio Tovar, *Socrate. Sa vie et son temps*, Paris, 1954, p. 409.



## A SZABADSÁG KÉRDÉSE LEIBNIZ FILOZÓFIÁJÁBAN

SZEGŐ KATALIN

Az európai felvilágosodás központi értékei — az igazság, erkölcs és szabadság — a XVII. században a filozófia immanens fogalmaiként fogalmazódtak meg, olykor ellentétes elméleti beállítottságok jegyében, és merőben eltérő következtetéseket eredményezve. Leibniz — a század racionalista vonulatának képviselőjeként — megpróbálta áthidalni az elődök és kortársak szélsőségeit a szabadság kérdésében is. A kérdéskör metafizikai megalapozására törekedett és olyan szintézisre, amely szakít az egyoldalúsággal, a mindennapi gondolkodás „önkényével” — tudniillik azzal, hogy szabadnak lenni azt jelenti, hogy „azt teszek, amit akarok” — s amely lehetővé teszi nemcsak a megismerés és szabadság összekapcsolását, hanem a személyiség öntevékenységének igazolását is. Leibniznál, éppen felvilágosító törekvései miatt, mindkét mozzanat egyaránt hangsúlyozott, sőt egymásra támaszkodó. A megismerésnek — a szükségyszerűség felismerésének — valamint a cselekvés viszonylagos autonómiájának összekapcsolására módot adtak a hannoveri filozófus ontológiai-módszertani elvei. Mindenekfölött az *egyetemes különbözőség* elve, és ennek kiegészítői, a *megkülönböztethetetlenek azonossága* és a *folytonosság törvénye*.

A *principium individuationis*-nak igen nagy jelentősége van Leibniz egész rendszerében, természetesen emberfelfogásában is. Ha két dolog semmilyen azonossága nem abszolút, s az azonosság tételezése annyit jelent, mint ugyanazon dolgot két különböző névvel illeltni, akkor minden dolog és folyamat egyedülálló és megismételhetetlen, s az érzékileg megfigyelhető világ nemcsak a végtelen sokféleség képét mutatja, hanem azt is, hogy a szubsztancia minőségileg kimeríthetetlen. A különbözőségek a dolgok változásában jelentkeznek. Minden egyedinek „története” van, belső állapotaik egymásutánját egyedi, ismételhétetlen sajátosságaik is meghatározzák, jelen idejük kitörölhetetlenül tartalmazza saját múltjukat. Ez a tény a történelemben, akár csak az ember életében, a múlt és jelen összefüggéseként jelentkezik, ami ahhoz vezet, hogy a társadalmakban éppúgy, mint életünkben, semmilyen esemény nem ismétlődik pontosan.

Az egyetemes különbözőségek elve az ember vonatkozásában a személyiség jelentőségét és értékét emelte ki. Leibniz Spinozával vitatkozva leszögezte, hogy az „én” nem módusz, hanem önálló szubsztancia, *monász*, vagyis megismételhetetlen egyediség, amely a világon belül megtalálja — meg kell találnia — önmagát, mindenekelőtt az ember-monászok összhangzó „kórusában”, a társadalomban, valamint az egyetemesben. Az utóbbi úgy lehetséges, hogy az „én” — a megismerés segítségével — egyre mélyebben tudatosítja és éli át a világegyetemmel való összefüggését. Leibniz szerint Spinoza végtelensége minden egyediséget



korlátoz, holott az egyediség magába foglalja a végtelenséget abban az értelemben, hogy minden egyes monász a világegyetem kicsinyített mása. Spinoza kérdésfelvetése — Leibniz szerint — morálisan azzal a következménnyel jár, hogy a módusz-ember, aki mindig a szükségszerűség szorításában cselekszik, végeredményben feloldozható a következmények felelős vállalásától.<sup>1</sup>

Csakhogyan az egyediség önmagában még nem ad magyarázatot az „én“ problémájára. A „nincs két egyforma falevél, de minden falevélről leolvashatók a fajta tulajdonságai“ hasonlat csak kiegészítésekkel vonatkozhat az emberre, mert az ember nem pusztán egyed, hanem egyén, amely fejlődése során egyéniséggé válhat. Kétségtelen, hogy az egyénről nem olvasható le sem a „fajta“ — az emberiség —, sem a végtelen minden lényeges tulajdonsága. A két pólus — ember-emberiség — alapvető tulajdonságai csupán az őket összekötő közegekben válnak „leolvashatókká“. A közvetítő közegek Leibniznál nem szociológiai természetűek, nem a társadalom tágabb vagy szűkebb integrációi (nemzet, nép, társadalmi csoport stb.), hanem metafizikai jellegűek: *a halhatatlan lélek és a felvilágosult ész*. A halhatatlan lélek teszi azonos lényegűvé az embert a végtelen és abszolút tökéletes szubsztanciával, Istennel, aki a monászok létehez, beleértve az ember-monász létét is, *szükségszerű (feltétlen) és elégséges alapot nyújt*. Végső alapként, a cél-okok letéteményeseként predeterminálja a rendet és harmóniát, célszerűvé alakít minden tökéletességre való törekvést, fejlődést. A konkrét egyedi fejlődés menetét viszont a ható-okok egész szövedéke, halmaza határozza meg, amiből az következik, hogy a monászok egyedi fejlődésébe Isten nem szól bele, ezt teljesen feleslegessé tenné az eleve elrendelt harmónia. Az ember-monász vonatkozásában ez így értelmezhető: Isten előre látja az egyén sorsát, és azt, ami létéből és sajátosságaiból következik, lelkébe oltja a tökéletességre való törekvés vágyát, de nem Isten, hanem az *ember cselekszik*, ő az, aki sorsát tetteivel kialakítja. És itt lép be az értelem, amelynek magasabbrendű foka a felvilágosult ész. A felvilágosult ész az emberi méltóság megőrzésének és a tökéletességre való törekvésnek *elégséges (de nem feltétlen) alapja*.

A sorsát öntevékenyen alakító ember eszménye Leibniznél szükségszerűen felveti az *akaratszabadság* problémáját. Az *Újabb vizsgálódások*-ban a következőket olvashatjuk: „... a legerősebb érvek vagy benyomások, amelyeket az értelem az akarat elé állít, sem szüntetik meg az akarat aktus esetlegességét, és nem adnak neki abszolút és úgyszólván metafizikai szükségességet. S ebben az értelemben szoktam mondani, hogy az értelem — az észrevételek és az érvek túlsúlya szerint — meghatározhatja az akaratot, de olyan módon, hogy, még ha bizonyos és csatlakozhatatlan is az eredmény, csak hajlandóvá teszi az akaratot bizonyos irányban, de nem hat rá szükségszerűleg“<sup>2</sup>.

Leibniz szerint az isteni előrelátás és predetermináció nem zárja ki

<sup>1</sup> V.ö., Leibniz, *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1930, 301 old.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 168—169 old.

az akarat szabadságát. Sőt a kettő kiegészíti egymást. Predetermináció nélkül kivesszne az emberi cselekvés értelme, célszerűsége; akaratszabadság nélkül a világ csak vigasztalan gépezet volna, amelyben minden tettünk előre és végzetesen meg lenne határozva, s bár a predetermináció harmonikus, és fenntartja bennünk a tökéletesség utáni vágyat, a minden vonatkozásban előre meghatározott világ nem lenne tökéletes. Ám az a világ, amelyben az akarat korlátlan szabadsága uralkodnék, ki lenne szolgáltatva a „lélek indulatának“, az önkénynek, a rendetlenségnek, tehát ebből is teljességgel hiányoznék a tökéletesség. Más szóval Leibniz szemben találta magát a fatalizmus és voluntarizmus dilemmájával. A kétféle végletet úgy hozza egyensúlyba, hogy az egész kérdést az erkölcsi összeütközés kontextusába ágyazza. Az ember ugyanis — legalábbis Leibniz szerint — le tudja küzdeni saját tökéletlenségét, más szóval le tudja küzdeni a rosszat. Ám a rossz nemcsak belső állapot, nemcsak az emberben létező, hanem a bűn, a tökéletlen az ember szűkebb, társadalmi világában is létezik, annak ellenére, hogy Isten a teremtéskor a legjobbat választotta a végtelen sok lehetőség közül. Leibniz felfogásában a hiánytalan tökéletesség Istené, a tökéletlent, a rosszat mindig az ember hozza létre.

Fiatalkori írásaiban a rosszat a jó árnyékoldalaként határozta meg, később — a *Metafizikai értekezésben* és a *Theodiceában* — a rosszat már a jó elégtelen fokának tekintette, azzal a megszorítással, hogy a jó mindig a lényeghez tartozik, a rossz pedig a jelenségek világában alakul ki.

A hannoveri filozófus szerint, ha nem volna rossz, akkor a világ és az ember képtelen volna a tökéletesedésre. Az aktuális rossz a *jelenségekben* előmozdítja a jó virtuálisan teljesebb harmóniáját a *lényekben*. Világos, hogy a rossz meglétének elismerésével Leibniz ahhoz a bölcséleti hagyományhoz csatlakozott, amely Szent. Agostontól Berekeley-ig vezetett Cartesius *Elmékezésein* át. Tudatosan csatlakozott az elődök bölcséletéhez. A triviális iskolafilozófiákkal és az érdemleges kortárs filozófiákkal élesen vitatkozó Leibniz tisztelte a hagyományt. Nem véletlen, hogy ő rehabilitálta Arisztotelészt, valamint a skolasztikusokat, és nemcsak logikai tárgyú írásaiban. Az Arnouldhoz írt egyik levelében így fogalmazott: „En egyáltalán nem változtatom meg a bevett véleményeket; de megmagyarázom és továbbvizsem őket.“<sup>3</sup> Ez történt az itt tárgyalt kérdéskörre is — továbbvitte. A rosszal kapcsolatos álláspontja olykor ötletszerű, de zseniális utalásokat tartalmaz a rossz történelmi szerepével kapcsolatban, amelyet később Hegel elméletté tágitott *A világ-történet filozófiájában*. Eszerint Isten nem akarja, de előre látja és megengedi a rosszat, bűnt, de a bűnért kárpótlásul az események menetébe mindig valaminő nagyobb jó jelenik meg. Kétségtelen, hogy a felvilágosodás optimizmusa szólal meg ebben a kérdésfelvetésben: a rossz kiküszöbölése, a tökéletesedés felé való törekvés, az erkölcsiben és történelmiben egyaránt a haladás képét mutatja.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Leibniz levele Arnouldhoz, 1687 szeptember, *Válogatott filozófiai írásai*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986, 124 old.

<sup>4</sup> V.ö., *Metafizikai értekezés. Leibniz válogatott filozófiai írásai*, idézett kiadás, 45. old.

A belső morál és történelem szétválasztásának kérdését, mint lehetőséget felvillantotta Leibniz, de ennek ellenére lényegi összefüggésüket tartja fontosabbnak. A szétválasztás később történik meg Kantnál, akinél a morál csak érintkezik a történelemmel, és Hegelnél, aki a létezés két különböző, bár összefüggő területét eltérő elvek alapján értelmezi. A leibnizi gondolat a rosszról, mint a jó minimális fokáról, az a meggyőződés, hogy a rossz az események sorában a nagyobb jóhoz vezet, szívet melengető, mondhatnám költői gondolat. De vajon igaz-e?

A hannoveri bölcselelő a rossz három fajtáját különböztette meg: a *metafizikait*, vagyis minden földi alkotás tökéletlenségét és az eredendő bűnt; a *fizikait*, vagyis a szenvedést; az *erkölcsi rosszat*, vagyis az elkövetett bűnt. A mi témánk szempontjából a harmadik a legérdekesebb, bár Leibniz szerint az erkölcsi rossz a metafizikainak következménye.

Az ember le tudja küzdeni saját tökéletlenségét az isteni kegyelem, és az ugyancsak Istentől származó értelmes lelke segítségével. A rossz ugyanis az ember szűkebb világában nem más, mint a tudás hiánya. A tudatlanság önkénye tehát rosszra vezet, ami azzal indokolható, hogy a tudatlan ember nagyon keveset tud tetteinek indítékairól és még kevesebbet annak következményeiről. Az előrelátás sohasem ténszerűen pontos, hanem csak valószínű. A valószínűség onnan származik, hogy a jelen valóságos és konkrét létezése a lehetőségek együttlétező (koexistens) skáláját foglalja magában, de a jövőben ezek közül csak bizonyos lehetőségek valósulhatnak meg. Elvben bármelyik, amennyiben nem önellentmondásos (vagyis ha logikailag nem lehetetlen). Az individuális létezés tehát magábarejti — éppen a lehetőség többirányúsága miatt — az esetlegességet, a *logikailag lehetséges (kontinens) jövőt*. Minél jobban ismerjük a belső és külső feltételeinket, annál inkább fel tudjuk mérni tetteink jó vagy rossz következményét, és ennek alapján már a szándékba eleve beépíthetjük a jóra való törekvést. Ha hiányzik a tudás, akkor — olykor a szándék ellenére — nem azt választjuk, amit *választanunk kellene*. Ha pedig tudatosan a rossz mellett döntünk, akkor *visszaélünk* a szabad választás képességével. Ezt az utóbbit Leibniz a lehetséges esetek közé sorolja, de nagyon ritkának tartja. Világos, hogy miért! Ellentmondana erkölcsi intellektualizmusának.

A gondolatmenet belső logikáját követve úgy tűnik, hogy ismét eljutottunk a spinozai kérdésfelvetéshez: a *szabadsághoz, mint a felismert szükségszerűséghez*. Am Leibniz nem ért egyet Spinoza megoldásával, mert a „lélektelen“ szubsztanciának alárendelt ember-módusz óhatatlanul a végzet játékszerévé válik, képtelen sorsának alakítására. Tudjuk, hogy a fatalizmus veszélye valóban ott kísért Spinoza rendszerében, de azt is tudjuk, hogy ezt a csapdát — olykor zseniális következtetések segítségével — kikerülte. Azzal meg végképp nem érthetünk egyet, hogy a szabadság Spinoza számára „puszta szó“. Spinoza radikálisabb volt Leibniznál, mert a szabadság társadalmi vetületeinek feltárásában messzebb ment nála. Mindkét gondolkodónál megtaláljuk viszont az etikai racionalizmust, azt az álláspontot, hogy a helyes — és szabad — cselekvés, valamint a tudás között egyenes arányú az összefüggés. A két rendszer alapelvei viszont teljesen különbözőek. Spinoza mindent az egye-

temesből vezetett le, Leibniz pedig mindent az individuációból. Tegyük hozzá, hogy az individuális szubsztancia (a monászok) elvi jelentőségét addig sohasem tapasztalt magaslatokra emelte. A merőben eltérő elméleti beállítottság ugyanazokat a kérdéseket más és más kontextusba helyezte, s ebből adódóan a megoldási módok is eltérőek.

A leibnizi megoldás lényege a következő: az akaratszabadság végső soron predeterminált, de Isten a legfőbb monász aktivitással ruházta fel a dolgokat. Az aktivitás hordozója a szükségszerűség, amely azonban nem mindig egyrétegű és egyirányú. A jó és rossz három fajtájának megfelelően a hannoveri filozófus háromféle szükségszerűséget vezetett be: a *metafizikai vagy logikai* szükségszerűséget; a *fizikai* szükségszerűséget, amely a jelenségek világában érvényesül, és egybeesik a kivételt nem ismerő fizikai oksággal; és végül az *erkölcsi* szükségszerűséget, amely az emberi cselekvés alapja. Minden emberi cselekvésnek oka van, ebben az értelemben szükségszerűen determinált. Am eltérően a fizikai dolgoktól, a determináció az ember számára mérlegelhető *indítékként* jelentkezik, és ez készletet döntésre. Az adott döntés nem kizárólagos, helyettesítheti egy másik, akár egy vele ellentétes elhatározás is, mert aminek a tagadása vagy ellenkezője nem önmagának ellentmondó, az lehetséges. Ma ezt úgy mondanánk, hogy módunkban áll többféle magatartás és cselekvés között választani, mivel az erkölcs világában a szükségszerűség lehetőség-mezőben nyilvánul meg. Leibniz leszögezte, hogy az „esetleges“ a tényszerűen megtörténhetőknek a szinonimája, vagyis nem azonosítható a determináció hiányával, de abból, ami megtörtént, nem mindig deríthetők ki a tényleges okok. Könnyű észrevenni, hogy modális logikai kérdésfelvetésről van szó, amelynek segítségével — legalábbis elvben — kiküszöbölődik a fatalizmus, az indeterminizmus elfogadásának veszélye nélkül.

A lehetségesek elméletének kidolgozásakor Leibniz visszatért az ógörög hagyományhoz: Arisztotelész kontingens jövőelméletéhez, amelynek tengelye az aktuális-potenciális elv. Arisztotelész elmélete a véletlenek ontológiai státusát és szerepét magyarázta meg a való világban Leibniznál elsősorban az erkölcsi szabadság gnoszeológiai és logikai meg-alapozásában játszott igen jelentős szerepet. A *metafizikai értekezésben*, a következőket olvashatjuk: „kétféle kapcsolódás vagy következés létezik, melyek közül az egyik abszolút szükségszerű, és az ellentéte ellentmondást foglal magába. Ilyen levezetéssel találkozunk az örök igazságok területén, mint amilyenek a geometria igazságai; a másik csak *ex hypothesi* és — hogy úgy mondjam — véletlenül szükségszerű, önmagában pedig esetleges, mivel az ellentéte nem tartalmaz ellentmondást... A jövőbeli esetleges esemény, amely az előzményeknek megfelelően történik, az *bizonyos, de nem szükségszerű*, és ha valaki az ellenkezőjét tenné, még nem csinálna semmi önmagában lehetetlent...<sup>45</sup>

A *Monadológiában* még határozottabban különbséget tesz az örök igazságok és tényigazságok között. Az utóbbiak az empirikus megismerésből származnak, ezért hiányzik belőlük a metafizikai szükségszerűség,

<sup>5</sup> *Ibidem*, 21. old.

ki vannak szolgáltatva a véletlenek és lehetőségek játékanak, *éppúgy kontingensek, mint az emberi cselekedetek.*<sup>6</sup> S itt Leibniz nézeteinek hallatlan mélysége tárul fel. Az arisztotelészi hagyományt összekötötte Epikurosz klinámen-elméletével, és a következő felállítást nyújtja: az ember-monások tevékenységében a rosszhoz vezető szabad elhajlások predetermináltak. (Isten például megengedte az áruló Júdás létezését a nagyobb jó — a megváltás — érdekében.) Már-már azt hihetnénk, hogy a fatalizmus megghiúsítja a szabadságot, de Leibniz továbbmegy és leszögezi, hogy minden monaszban — különösen az emberben — a belső közvetítők láncá végtelen. A determináció gyökerei mélyre nyúlnak minden egyes monaszban, s e mélységnek sem gnoszeológiai, sem ontológiai szempontból nincs „feneke“, kimeríthetetlen. A közvetítések folyamatok, amelyek az időkoordinátában (múltban, jelenben, jövőben) bontakoznak ki. A közvetítések összes láncszemét csak Isten képes átlátni, és a lánc Istenhez, mint *aktuális végtelenhez* tér vissza. Tehát Isten ebben a hiposztázisában határérték, a világ önfejlődésének végtelen határértéke. Így Leibniz a szabadság és szükségszerűség ellentmondását összekapcsolja az aktuális végtelennel, amelyben megoldódik a véletlenek titka.<sup>7</sup> Éppen ezért a szabadság nem más, mint „a végzetes szükségszerűség nélkül való hajlam“. Könnyű belátni, hogy ennek a szabadságfogalomnak más a jelentése, mint Spinoza szabad szükségszerűségének. Felfedezhetünk egy másik lényeges különbséget is a két gondolkodó között: Spinozánál a szabadság nyugópont, az „amor Dei intellectus“-ban feloldódó ember állapota. Leibniznél nem állapot, hanem folyamat. A szabadságnak ugyanis fokozatai vannak. Minél inkább gyarapodik az ember-monász öntudata és ismeretanyaga, annál inkább erősödik ítélőképessége, ésszerű motívumokra támaszkodó, a lélek indulatait semlegesítő, céltudatos tevékenysége, vagyis a legtökéletesebb szabadsága. S Leibniz szerint a legtökéletesebb szabadság tulajdonképpen abban áll, hogy ne legyünk megkötve a legjobb választásainkban, se a tudatlanság, se a lélek indulata ne akadályozzon meg bennünket a helyes cselekedetben.<sup>8</sup> És végül az *Újabb vizsgálódásokban* kimondja, hogy a felvilágosult emberi személyiség nem véletlen játékszere a szükségszerűségnek, hanem éppen a szükségszerűség tudatos és tevékeny megvalósítója.

<sup>6</sup> *Monadológia*, 33. paragrafus.

<sup>7</sup> *Theodicea*, II. rész, 169. paragrafus.

<sup>8</sup> V.ö., *Ertekezések*, Budapest, Franklin Társulat, 1907, 165—166. old.

RECENZII

Mérő, L., *Ways of Thinking. The Limits of Rational Thought and Artificial Intelligence*, World Scientist Publishing, London, 1990. English translation from Hungarian: *Észjárások. A racionális gondolkodás korlátai és a mesterséges intelligencia*, Akadémiai Kiadó, Optimum Kiadó, Budapest, 1989.

Cum este prezent raționalul și iraționalul în lume? Se poate oare trage o linie de demarcație între ele? Dominarea rațională a lumii de către om duce oare la dispariția zonei iraționale? Iată câteva dintre problemele tradiționale ale metafizicii. Toate acestea rămân însă în afara demersului lui László Mérő. Una dintre întrebările fundamentale pe care și le pune este: dacă calculatoarele electronice au ajuns la performanțe raționale comparabile cu cele ale omului, atunci, de ce această direcție de dezvoltare se află în impas? Mai pe scurt: de ce se plafonează oare trendul dezvoltării calculatoarelor din a doua jumătate a anilor șaptezeci încoace (p. 169)?

Explicația autorului pornește de la modul de înțelegere a raționalității: „Deci faptul că ceva este „rațional” se suprapune (se identifică) cu faptul că are o „formă logică”. (p. 180). „Logica este știința raționării corecte”. (p. 17), spune Mérő, și deci decrie acele forme pe care intelectul urmîndu-le, ajunge la adevăr doar în virtutea respectării corectitudinii formei. Astfel, ceea ce este rațional se identifică cu ceea ce este logic. A spune deci că ceva este rațional, este echivalent cu a spune că are o formă logică. Întrebarea care se pune în continuare este următoarea: care este „materia” în care se manifestă forma logică? Domeniile studiate de autor sînt jocul de șah, rezolvarea de probleme și viața cotidiană. Astfel se ocolește tocmai mediul lingvistic, unde manifestarea formei logice este preponderentă.

În mod inevitabil ajunge apoi Mérő, ca în cazul manifestării formei logice în viața cotidiană să postuleze o anume „logică a lucrurilor”, care determină acțiunea. Expresia „logica lucrurilor” n-o putem însă privi decît ca o expresie metaforică, deoarece acceptarea ei duce la extinderea nepermisă a ceea ce

înțelegem prin „logică” în calitate de formă a intelectului. Astfel lucrurile nu pot fi decît ordonate, structurate și relate. Ordinea lor poate fi repetabilă. Modul, schema repetabilității poate duce prin sesizarea ei rațională la extragerea unei forme cvasi-constante. Această formă este proprie lucrurilor cu anumite variații de la caz la caz, fără însă să devină „logică”. Logic, sesizăm ordinea lucrurilor și nicidecum o logică aparte proprie lor.

Pentru a fi în măsură să estimeze limitele gîndirii raționale, Mérő trebuie să recurgă la măsurarea performanțelor sale. În această estimare, el se inspiră din scala de măsurare a performanțelor din ierarhia șahistă. Nu putem intra aici în detaliile scalei, dar o considerăm utilă. În câteva cuvinte totuși ne vom referi la ea. După părerea autorului nivelele de „mare maestru internațional”, „mare maestru” etc. se pot regăsi în orice profesiune. Nivelele sînt estimate de Mérő în funcție de numărul schemelor cognitive disponibile la un nivel oarecare. Astfel nivelul de „mare maestru internațional” în fizică înseamnă capacitatea de mobilizare euristică a citorva zeci de mii (pînă la 100 000) de scheme cognitive. La acest nivel, în orice domeniu acționează intuiția creativă, deocamdată nedescriptibilă. Prin mijloace raționale se poate însă descrie nivelul de „candidat de maestru” dispunînd de aproximativ 10 000 de scheme cognitive. Sub — și peste acest nivel, gîndirea nu acționează încă, sau nu acționează deja în mod rațional. (La nivelul de candidat de maestru — spune Mérő — se situează absolvenții de facultate.)

Și astfel începe să se contureze explicația la întrebarea de ce trendul evoluției programelor de calculatoare se plafonează în cazul șahului, dar nu numai, la nivelul de „candidat de maestru”. Aici se situează acel nivel pînă unde raționalul, deci logic-formalul este prezent intact și eficient.

Pasul argumentativ următor al autorului în direcția amintită merge spre evidențierea unor limite a raționalității. De data aceasta, însă, este privită oarecum „din afară”. Există în opinia sa



trei factori limitativi ai realizării „raționalității pure”. Prima: „Problema cercului vicios reliefează limite teoretice: logica formală a devenit capabilă să demonstreze prin propriile ei mijloace că anumite probleme nu le poate soluționa”. (p. 185). Lucrarea cuprinde dese referiri la această limită inspirată din teorema lui Gödel. Diversele reformulări fecunde ale teoremei contribuie la explicarea ei, reliefând noi și noi înțelesuri. Iată una dintre ele: „Dacă prin logica noastră dorim să rămănem deschiși la orice adevăr, atunci: alternarea sistemelor este necesară”. (p. 78). Această formulare ne oferă chiar și soluția ieșirii din cercul vicios prin alternare, fenomen deseori reintilnibil în demersurile noastre, dar care nu este tot atât de des sesizat. Ieșirea din „sistem”, trecerea la altceva, este metoda pe care o folosim frecvent în situații de indecizie. Prin trecerea la sistemul alternativ nu credem însă că, implicit, ieșim din raționalitate, deci din logic, ci rămănem în cadrele aceluiași sistem formal, însă cu alte conținuturi.

Cea de-a doua limită a raționalității are un caracter practic: „caracterul finit a capacității noastre de a prelucra informațiile nu face posibilă gândirea problemelor în toate profunzimile lor”. (p. 185). De aici decurg metodele euristice ale rezolvării problemelor.

Cea de-a treia limită a raționalității „exprimă acea complexitate maximă care poate fi atinsă prin intermediul gândirii pur raționale, măsurabilă prin numărul schemelor cognitive strâns interacionante”. (p. 187). Numărul acestor

toră, precum am văzut, se ridică la câteva mii.

Pun oare toate aceste limite sub semnul întrebării calitatea omului de ființă rațională? Omul este în anumite momente ființă rațională! Este la nivel maxim rațional atunci când „cândidează” pentru nivelul de „maestru”. Sub acest nivel se află în faza însușirii formelor logice necesare devenirii raționale, iar dincolo de acest nivel pare că le uită. Redevine însă rațional și deci logic atunci când exprimă ceea ce a intuit. Cu alte cuvinte, atunci când comunică, când vrea să împărtășească intuiția sa. Instrumentul aflat la îndemina sa este cel logic formal. Și este doar un instrument! Profunzimea maximă se află dincolo de expresie. Din această cauză, afirmă Méré că silogismele nu au o realitate psihologică și că ceea ce trebuie să căutăm sînt schemele cognitive. Principalele puncte de reper în acest sens sînt: „Schemele cognitive (de cunoaștere, ale gândirii) sînt unitățile gândirii noastre dotate cu sens și semnificație autonomă. Dirijează activ percepția și gândirea, în timp ce în funcție de informațiile descoperite se automodifică. Schemele cognitive au o structură internă complexă și reorganizează informații diverse în funcție de anumite relații. Diferitele scheme se organizează într-un mod complex în creierul nostru și prin funcționarea lor își transmit unele altora informații și astfel se modifică unele pe altele”. (p. 94).

GAL LASZLÓ

În cel de al XXXVI-lea an (1991) *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)

In the XXXVI-th year of its publication (1991) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* is issued in the following series:

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

Dans sa XXXVI-e année (1991) *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)



43 872

Lei 100