

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

1990

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 REDACȚIE AL SERIEI FILOSOFIE: Prof. T. CĂTINEANU, prof. N. TRANDAFOIU, conf. V. MUSCĂ (redactor coordonator), lector P. Egyed (secretar de redacție), asist. D. Rațiu, stud. L. Iliosa

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1

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

ΣUMAR — CONTENTS — SOMMAIRE — INHALT

V. MUSCĂ, Parmenide: la începuturile ontologiei filosofice ● Parmenide at the Beginning of the Philosophical Ontology	3
V. CIOMOȘ, Ho pote on sau omonimia Clipei (I) ● Ho Pote On or the Homonymy of the Instant (I)	14
GH. TOMA, Problema ontologică la Auguste Comte ● The Ontological Problem in Auguste Comte	31
A. CODOBAN, Deconstruirea discursului metafizicii și ontologia suprafeței semnificante ● Deconstruction of the Speech of Metaphysics and the Ontology of the Significant Surface	39
GH. DIACONU, Posibilitatea — realitate ● The Possibility — Reality	47
A. MARGA, Vernunft und Schaffen. Über Constantin Noicas Philosophie ● Reason and Creation. On Constantin Noica's Philosophy	54
Discuții	
L. MATEI, O reevaluare a hegelianismului	68
ȘT. N. HAVADI, Conceptul de realitate obiectivă și „humile” lui K. P. Popper	73
Ŋ. TRANDAFOIU, Creație și filosofie la Eminescu	75
I. MAXIM DANCIU, Antropologie și cunoaștere	81
E. SZEGŐ, Locke împotriva lui Filmer	90
Opinii	
I. NARIȚA, Aspecte privind problema deciziei în logica propozițiilor	95

2
**Recenzii — Book Reviews — Comptes rendus — Buchbespre-
chungen**

Michael E. Bratman, Intentions, Plans and Practical Reason (D. RAȚIU) • 102

PARMENIDE: LA ÎNCEPUTURILE ONTOLOGIEI FILOSOFICE

VASILE MUSCA

ABSTRACT. — *Parmenide at the Beginning of the Philosophical Ontology.* The study deals with the presentation of the Parmenide moment in the history of philosophical ontology. The author concentrates long of the left fragments of the parmenidean poem revealing their ontologic significance and importance. Thus it is analyzed the introduction of the poem for revealing both the reminders of the old way of thinking determined by myth and the presence of new logic exigency of affirmation of truth. Going on with the analyse of the fragments there are distinguished three principal ideas of its parmenidean ontology: 1) the identity of thinking and existence; 2) the existence exists and with necessity exists, non-existence doesn't exist and with necessity doesn't exist; 3) the existence not only exists but it has other attributes, the author following the way in which these attributes follow one another by an immanent internal deduction. Finally he insists on the specific nature of the parmenidean rationalism given by this method. Parmenide doesn't deduce the concept of existence from the dates of concrete experience, on the contrary he compels this existence to comply with the exigencies of abstract concept, the existence which he created through speculative rational way.

Grandioasa concepție elaborată de Xenofan din Colofon despre unitatea și unicitatea divinității care se confundă cu existența îl duce pe Parmenide la întrebarea metafizică mai profundă cu privire la esența existenței, a Unului-Tot. Conduc de reflecții de natură pur rațională, Parmenide determină esența Unului-Tot făcînd-o să coincidă cu existența, mai precis, cu conceptul abstract al unei existențe blocată într-o veșnică imobilitate, încremenită în identitatea cu sine însăși. Parmenide enunță într-o manieră rigidă principiile logice ale identității și contradicției, atribuindu-le o valoare logică dar și ontologică absolută. În acest chip, existența sau ființa este dominată în mod univoc de principiul identității abstracte, concepută tautologic, $A=A$ și $\text{non}A=\text{non}A$: existența (ființa) este, non-existența (neființa) nu este¹. Ființa eternă și imobilă se impune orbitor în ochii lui Parmenide în toată splendoarea perfecțiunii sale, la fel ca perfecțiunea nepătată de nici o imparitate a Binelui suprem la Platon. Prin identificarea Unului-Tot al lui Xenofan cu existența, Parmenide dă fundamentarea teoretică rațională a eleatismului, realizată cu o deplină claritate și ascuțime a gândirii prin determinarea pur conceptuală a existenței. Prin Heraclit din Efes cugetarea filosofică și-a consolidat pozițiile sale într-o asemenea măsură încît rațiunea în ipostaza ei de logos capătă un astfel de avînt că îndrăznește să se considere pe sine ca fiind singura adevărată și aceasta, uneori,

¹ A. Joja, *Eleatism și logică formală*, în vol. *Studii de logică*, București, Ed. Academiei R.S.R., 1966, vol. II, p. 301 și urm.

chiar împotriva mărturiilor altor autorități ale cunoașterii, cum ar fi evidența sensibilă, în primul rând. Într-un fel și mai categoric același progres se poate constata în doctrina pe care și-o rotunjește Parmenide spre a o opune lui Heraclit, printr-o elaborare în și mai mare măsură rațională a noțiunilor pe care le vehiculează. Lucian Blaga menționează în acest sens — „concepția lui Heraclit nu are vigoarea necesară. Ea e mai curînd firavă. Parmenide și-a clădit sistemul, prin articulare rațională, prin argumente, prin subtile desfășurări dialectice, și mai ales Parmenide nu s-a speriat de consecvențe care mergeau împotriva oricăror cunoștințe empirice și a oricărui bun simț, ca să zicem așa”².

Împotriva diversității pe care o admite atât materialismul ionian cît și idealismul pitagorician, Parmenide din Elea se pronunță cu o rară putere de concentrare a gândirii, susținînd printr-o argumentație logică de o stringență ireproșabilă și invincibilă unitatea absolută a existenței. Punctul de plecare al lui Parmenide este de la început opus aceluia pe care și-l gășiseră materialistii ionieni. Aceștia au pornit de la realitatea existentă în afară și independent de conștiința gînditoare și cunoșcătoare a omului. Ceea ce există, mai întîi, este realitatea exterioară gîndirii și numai după aceea vine și gîndirea care cunoaște această realitate. Parmenide pleacă în speculațiile sale de la gîndire, de la o gîndire care face, în principiu, abstracție de orice dat sensibil, de orice experiență omească, întorcînd hotărît spatele realității. Pentru materialistii ionieni unitatea existenței constituia un dat material sprijinit și verificat pe mărturiile experienței. La Parmenide procedeul fundamental al gîndirii se deosebește în mod radical. Unitatea existenței este într-adevăr afirmată, dar, ea este dedusă logic demonstrativ din conceptul ideal de existență pe care îl va elabora geniala minte filosofică, ațit de dotată în direcție speculativă, a lui Parmenide. În doctrina eleată primează, astfel, nu datul real, existența, ci datul ideal, conceptul de existență, construit de o inteligență care în demersurile sale nu ține seama de datele experienței sensibile; Parmenide nu derivă conceptul de existență din existență reală, materială ci, invers, existența reală, materială e scoasă din conceptul de existență. Existența, ceea ce este, ca să fie reală, autentică, trebuie să se conformeze cerințelor acestui concept de existență, elaborat prin procedee logice în retortele gîndirii lui Parmenide. Logica acestui mare gînditor funcționează cu o consecvență de fier care merge atît de departe încît în lumina acestei logici sălbatice, realitatea însăși apare nu numai ca ireală dar și cu totul absurdă³.

O introducere solemnă ne transpune dintr-odată într-o atmosferă intelectuală care este cu totul diferită de cea în care a evoluat strălucitoarea gîndire materialistă a primilor naturaliști ionieni. Fecioarele, fiii cele soarelui, care au abandonat întunericul nopții pentru lumina zilei și și-au lăsat vălurile să cadă de pe fața lor, îl conduc pe poetul-filosof

² L. Blaga, *Știință și creație*, în vol. *Opere*, București, Ed. Minerva, 1987, vol. X, p. 98.

³ D. D. Roșca, *Prelegeri de istorie a filosofiei antice și medievale*, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1986, p. 230 și urm.

în împărăția eterului depunându-l în fața porților zilei. În acest loc privilegiat, zeița dreptății, care personifică în același timp și Necesitatea, 'Ανάγκη dezvăluie fericitului muritor doctrina cea mare a adevărului absolut, în opoziție cu cea a opiniei înșelătoare. Poemul debutează, de fapt, cum s-a observat, printr-o splendidă alegorie: tinărul răpit pe aripile inspirației, înaintînd pe drumul indicat de zeiță, reprezintă sufletul omului, angajat în procesul ascendent al cunoașterii⁴.

Ca tonalitate generală, această introducere aduce cu un recital de inițiere mistică, religioasă, ca acelea care circulau printre adepții orfismului. De fapt, își dau aici întâlnire două tradiții mistico-religioase venind din direcții diferite. Avem, mai întii, imaginea bine cunoscută a „bifurcației drumului“, σχίσμας, de circulație în mediile orfico-pitagoreice. Întîlnim, apoi, ideea călătoriilor inițiatice — „drumul către cer“ sau „descinderea în infern“ — frecvente mai cu seamă între pitagoreici. În orice caz „Parmenide împrumută forma poemului său din revelațiile mistice. Este ceea ce trebuie să reținem mai întii din discuțiile care au drept scop de a preciza dacă este vorba de o descindere în infern sau de o călătorie în cer.“⁵ Fiicele luminii care îl conduc pe cel ales către adevărul divin trebuie interpretate ca fiind niște forțe ale inteligenței, care — pornind de la un pasaj din *Versurile de aur* în care inteligența (ἡ γνῶμη) apare ca vizitiu (ἡνιοχόν) — au rolul de conducător. Imaginea aceasta exprimă o alegorie curentă în literatura de inspirație orfico-pitagoreică, ce va fi reluată apoi și de către Platon în al său *Fedru* (246a și urm.)⁶.

Întreaga parte de început a poemului poartă amprenta literaturii apocaliptice. Cu toate acestea există și unii cercetători avizați ai problemei pentru care elementul mitologic cuprins în introducere nu contează decît ca un adaos literar ornamental, o pură ficțiune poetică, fără o susținere reală pe vreo experiență inițiativă⁷. La o privire mai atentă nu este nici un dubiu că Parmenide își prezintă, plin de orgoliu, doctrina adevărului ca o revelație de tip religios. Cum arată cu insistență W. Jaeger, trecerea de la eroarea inițială la adevăr coincide cu pasajul de la întuneric la lumină, aceasta constituind o imagine obișnuită în literatura apocaliptică, rămasă în vigoare pînă la Dante. Bifurcarea drumului între adevăr și eroare se leagă la Parmenide și de exigența mistică a salvării sufletului. De altfel, între anumite limite, misticismul acordă vieții prezente o anumită valoare, legată de participarea la binele divin al cunoașterii.⁸

Deși poemul parmenidian este străbătut de o inspirație religioasă, ce se face resimțită în tonul și atmosfera întregii lucrări, nu este totuși

⁴ M. Sauvage, *Parmenide*, Paris, Ed. Seghers, 1973, p. 71.

⁵ P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, Alcan, 1934, p. 285.

⁶ A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 73.

⁷ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, Weidmanische Buchhandlung, 1931, vol. II, p. 215.

⁸ W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1936, vol. I., p. 240.

mai puțin evident că doctrina adevărului ca atare se înfățișează ca fiind rațională. Adevărul invocat de Parmenide nu constituie în mod univoc o valoare filosofică, doar un monopol al raționalismului filosofic. „Putere religioasă și concept filosofic, Alétheia marchează mai degrabă niște afinități esențiale decît o ruptură radicală între gîndirea religioasă și gîndirea filosofică.”⁹ Pentru ca alétheia religioasă să treacă într-un concept al gîndirii raționale trebuia ca cuvîntul însuși, considerat drept un vehicul al adevărului, să parcurgă fenomenul major al laicizării. Lumea arhaică situată în regimul spiritual al mitului gîndește și acționează după regulile unei logici a dihotomiei (și-și). Cu Parmenide adevărul dobîndește o nouă condiție teoretică, el confundîndu-se cu însăși exigența imperioasă logică a non-contradicției (sau-sau). „Alétheia este deci aceea care măsoară cel mai bine distanța dintre două sisteme de gîndire din care unul este supus unei logici a ambiguității și celălalt, unei logici a contradicției.”¹⁰

Tema centrală de la care pleacă și la care se întorc, după cum Parmenide însuși o mărturisește într-un fragment (fr. 5), toate considerațiile desfășurate în poemul său „Despre natură” o constituie existența (ființa) — τὸ ὄν. Această obsesivă concentrare asupra existenței se lasă pe deplin înțeleasă numai dacă este privită din perspectiva trecerii de la concepția lui Xenofan, privind unitatea existențială strictă a divinității unice, la doctrina lui Parmenide a existenței absolute. Ea constă, după cum remarcă G. Calogero în „transformarea lui εἶν în εἶν sau de-a dreptul într-un pur εἶναι, adică în extragerea din Unul xenofanian a predicatului său de existență, în absolutizarea acestui predicat și, în sfîrșit, în constatarea atribuitelor care trebuie să se cuvină unei astfel de noi realități.”¹¹ Din punctul de vedere al semnificației sale logice, existența poate fi luată într-un dublu înțeles: a) existența ca subiect logic (existența este x, y, z) și b) existența ca predicat logic (x, y, z este existență). Parmenide vizează existența, în general, sub acest prim înțeles al ei, adică existența ca ceea ce este. Pentru el, existența constituie subiectul logic absolut, care trebuie determinat conceptual prin demersurile ei de către gîndirea logică pură. Ambiguitatea semnalată mai înainte a semnificației termenului de existență este de natură să păteze, de la început, printr-o anume inconștientă desfășurare a gîndirii lui Parmenide.

Prima poziție a poemului parmenideian. Între gîndire (νοεῖν) și existență (εἶναι) se stabilește cea mai perfectă identitate. Existența și gîndirea sînt rupte una de alta și nu alcătuiesc termenii unei ireductibile opoziții. Dimpotrivă, ele formează cea mai riguroasă unitate, fiecare dintre acestea fiind dată prin cealaltă. J. Burnet a arătat că în cazul lui Parmenide, determinarea progresivă a existenței se face por-

⁹ M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero, 1973, p. 40.

¹⁰ *Ibidem*, p. 146.

¹¹ G. Galogero, *Studi sull' eleatismo*, Roma, Tipografia del Senato, 1932, p. 1.

nind din unghiul de vedere al exigențelor logice afirmate de gândire, deci este vorba, chiar de la început de o existență gândită, de o existență în gândire și prin gândire¹². În consecință, existența și gândirea sînt identice. Orice gândire gîndește existența, înseamnă, cu alte cuvinte, gândire a existenței. Existența desemnează, în permanență, subiectul logic ultim al întregii gândiri omenești. Existența, pe de altă parte, reprezintă scopul gândirii și, în această calitate a sa, ea constituie o parte constitutivă a gândirii, care nu se poate afla în afara gândirii ci trebuie să se situeze în gândirea însăși. Se poate afirma, așadar, că orice existență înseamnă o existență de gândire, o existență pentru și prin gândire. Astfel, gîndirea dobîndește o valoare cognitivă doar atunci cînd este îndreptată către existență iar existența capătă realitate autentică numai atunci cînd este gândită. Dar gîndirea și existența nu alcătuiesc doar o unitate cu nepuțință de desfăcut, dar ele apar chiar ca și identice. Gîndirea nu se simte obligată să iasă în afară de sine, spre a putea cuprinde conținutul existenței ci ea trebuie numai să se întoarcă în sine, să se aplece către ea însăși, pentru a găsi în sine existența și de a deveni conștientă de ea. După J. Burnet¹³ afirmația că este același lucru a gîndi și a exista trebuie luată în sensul că este același lucru a fi gîndit și a exista sau, altfel spus, există numai ceea ce poate fi gîndit, căci gîndirea este numai în vederea a ceea ce există, adică este o existență. De fapt, pe baza acestei identități dintre gîndire și existență înseamnă, după Parmenide, că nimic din ceea ce nu este și nu poate fi gîndit, nu este și nu poate exista iar, pe de altă parte, că există cu adevărat numai ceea ce este gîndit.

A doua poziție a poemului parmenidean. Ceea ce este este și cu necesitate este sau existența există; ceea ce nu este, nu este și cu necesitate nu este sau non-existența nu există (fr. 6). Continuînd progresiva determinare a existenței, care potrivit primei poziții fundamentale este o existență rațională, gândită, înaintea lui Parmenide se arată patru alternative: a) existența este, b) existența nu este și, prin opoziție c) non-existența nu este și d) non-existența este. Parmenide va reține și va dezvolta prima și a treia dintre aceste alternative: a) existența este și c) non-existența nu este. Nu putem gîndi celelalte alternative b) existența nu este și d) non-existența este, ele fiind niște pure contradicții. Identificarea contrariilor, la care recurge și Heraclit din Efes, lui Parmenide i se pare o eroare de neîngăduit. Raționalitatea este unica modalitate de a fi și a funcționa a gândirii, iar această raționalitate constă în respectul absolut al legilor identității și non-contradicției, așa cum sînt ele formulate de logica formală. Ceea ce nu satisface aceste exigențe de raționalitate, încălcînd legile amintite, nu poate fi gîndit și în virtutea identității gîndire = existență se poate spune că nici nu există. Binomul rațio-

¹² J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot, 1919, pp. 207—208.

¹³ *Ibidem*, p. 207.

nal (gîndire)—real (existență) se instituie, prin aceasta, de fapt, într-o formulă de trinom rațional (gîndire)—real (existență)—vorbire.

Cu aceasta, existența lui Parmenide este, de fapt, cristalizarea ontologică a acelei existențe pe care el o descoperă ca rațională și universală în experiența logico-verbală a gîndirii. Unitatea gîndirii reclamă un fundament logic unic. Gîndirea se exprimă prin intermediul unei experiențe logico-verbale, diversă și contradictorie. Este necesar însă ca ce spun să și gîndesc și ceea ce spun unitar să gîndesc unitar, iar pentru aceasta fundamentul ontologic al gîndirii, ceea ce o transcende, obiectul ei, trebuie să fie unic și unitar. Cele trei, gîndirea-existența-vorbirea, stau sub incidența legilor identității și non-contradicției.

Termenul prim de la care pornește Parmenide spre a-și desfășura considerațiile sale este gîndirea. Existența însăși nu reprezintă, pentru el, decît o gîndire permanent identică cu sine, legea supremă a gîndirii (logic formale) fiind identitatea. Adevărul existenței este dedus din capacitatea existenței de a fi obiect al gîndirii pentru ca pornind din aceasta Parmenide să fie obligat să gîndească astfel încît această existență gîndită se confundă în toate cu existența însăși. A fi gîndit înseamnă a primi determinări din partea gîndirii. În felul acesta, prin faptul că e gîndit, obiectul gîndirii se încarcă de determinări și dobîndește datorită acestor determinări caracterul de existent, în măsura inversă în care pierde caracterul de non-existență. Cum prin a fi se înțelege a fi determinat prin gîndire și în gîndire, a fi în gîndire, urmează de aici că totodată înseamnă și a fi cu necesitate. Non-existența nu poate fi gîndită căci ea nu are și nu poate avea nici o determinare pozitivă fiindcă aceasta ar însemna imediat că non-existența datorită acestor determinații există sau devine existență. Dar non-existența nu poate nici exista și nici deveni. În virtutea primului principiu al eleatismului, ce afirmă absoluta identitate dintre gîndire și existență, se proclamă că există numai ceea ce poate fi gîndit. Întrucît, cum am văzut, non-existența nu poate fi gîndită, ea nici nu există, și cu necesitate nu există. Non-existența nu numai că nu există în gîndire dar nu există nici în realitate, întrucît orice poziție a gîndirii are cu necesitate un corespondent în realitate.

După Parmenide putem gîndi, așadar, în două feluri: a) ceva există și este imposibil să nu existe; b) ceva nu există și este necesar să nu existe. Formularea acestei dileme trădează limpede presupunerea principului contradicției, care îi înlesnește lui Parmenide convingerea că orice gîndire trebuie să trimită cu necesitate la un ceva care există, căci o gîndire care s-ar referi la ceva care nu există ar fi o gîndire vidă de conținut. Însă, dacă ceea ce nu există, non-existența nu poate fi gîndită atunci se poate conchide că ea nici nu poate să existe. Acestei consecințe ce se impune cu o irezistibilă stringență logică nu i se poate sustrage nimeni, cu excepția „capetelor duble“ heracliteiene (fr. 6), care admit o permanență oscilație între existență și non-existență, pe care le declară drept fiind aceleași dar, totodată, și diferite.

A treia poziție a poemului parmenidean. A spune despre existență

doar faptul că există înseamnă doar o prea săracă determinare a sa. Mai trebuie să adăugăm că existența este una, nenăscută și nepieritoare adică veșnică, imobilă și indivizibilă, omogenă, sferică, finită, perfectă. (fr. 8).

Parmenide procedează la o deducție imanentă a acestor determinări ale existenței: aceasta presupune să se considere ca adevărate indubitabil principiile anterior formulate. Existența este una fiindcă nu poate fi gândită decît într-un singur fel. Nu se pot gândi două existențe, prima într-un fel, a doua într-un alt fel, deosebit de primul. Să admitem totuși că ar putea fi două existențe. Aceasta înseamnă că ele ar trebui despărțite prin ceva: fie printr-o existență, dar atunci nu mai avem două ci trei existențe, fie printr-o non-existență, dar atunci, întrucît aceasta nu există, ea nu le poate despărți și ca atare avem tot o singură existență.

Existența este veșnică: ea nici nu apare și nici nu dispăre, nu se naște și nu moare, căci apariția și dispariția, nașterea și moartea se presupun reciproc. Dacă am presupune că existența s-a născut, atunci înseamnă că înainte de momentul nașterii sale existența n-a existat, ceea ce constituie nu doar o simplă contradicție verbală ci și una logică. Întrucît nașterea și moartea sînt strîns legate, înseamnă că ceea ce nu s-a născut nici nu va muri, deci existența există din eternitate în eternitate, este veșnică. Să admitem totuși că existența s-a născut. Atunci nașterea ei s-a putut produce în două feluri: a) Existența s-a născut dintr-o altă existență care o precede, ceea ce înseamnă că înaintea existenței a existat o altă existență. Trebuie să acceptăm ca atare două existențe: una care se naște — existența născută — și una care naște — existența născătoare,⁶ ceea ce înseamnă însă a păși într-o gravă contradicție, căci existența este una ca și gîndirea ce o gîndește, care este tot una. Dacă acceptăm că existența s-a născut dintr-o altă existență înseamnă că ea a existat chiar înainte de a se naște; b) Existența s-a născut din non-existență. Se ivesc în acest caz două posibilități: b₁) Existența s-a născut din non-existență într-un anumit moment al timpului x . Dar noi nu sîntem în stare să precizăm în virtutea căror cauze existența s-a născut în acel moment dat și nu într-unul anterior ($x-1, 2, 3, \dots$) sau într-unul posterior ($x+1, 2, 3, \dots$) din succesiunea infinită de momente identice care alcătuiesc timpul în curgerea sa eternă; b₂) Din non-existență nu se poate naște decît o non-existență potrivit cu principiul mai vechi, care a inspirat gîndirea cosmologică a primilor ionieni: ex nihilo nihil fit. Din non-existență nu se poate naște o existență, între ele orice salt ontologic fiind imposibil, fie că este vorba de o mișcare progresivă de la non-existență la existență, fie de una regresivă de la existență la non-existență. Ne poate paște, pe urmă, pericolul de a cădea în eroarea logică numită regressus ad infinitum. Fîind de acord că existența s-a născut dintr-o altă existență, se impune oarecum de la sine întrebarea: dar prima existență, existența născătoare, cum am numit-o, ea din ce anume s-a născut. Se oferă în fața gîndirii din nou aceleași soluții, și așa mai departe la nesfîrșit. În concluzie, existența fiind veșnică se situează în afara coordonatelor temporale, stă mai presus de timp, este atemporală, eternă.

Existența nu cunoaște măsura unei durate sau tulburarea unei schimbări, ea nu devine, căci aceasta ar însemna să apară din nimic/ceva și să dispară în nimic/ceva, ceea ce, așa cum am văzut deja, nu se poate susține logic. Existența nu privește nici către trecut și nici către viitor; ea se află toată, dintr-odată, adunată într-un singur moment al timpului, într-un prezent permanent și neschimbător, dat din eternitate în eternitate, veșnic, față de care ieri și mâine nu sînt decît niște simple iluzii. Ea nu a fost în trecut, nu va fi nici în viitor, este toată acum în prezent. Așa cum o concepe Parmenide, existența nu este atinsă de nici o schimbare, este pusă la adăpost în fața dezastrelor pe care le provoacă devenirea. Ea nu este nici tînără și nici bătrînă, ci există, pur și simplu, fără vîrstă, veșnic aceeași. Altfel zis, existența este imobilă, nemișcată. A consimți că existența este supusă mișcării și transformării, că ea devine, înseamnă a comite o contradicție în termeni: de vreme ce existența devine, urmează că ea nu există încă, nu e toată, că îi lipsește adică, ceva. Dar existența este, cum am văzut, întregă, nu îi lipsește nimic, în nici un punct, în nici un moment și în nici o privință. În mentalitatea greacă veche mișcarea și devenirea sînt interpretate, în general, ca semnul unei lipse, ele trădează o imperfecțiune, căci indică năzuința către ceva care nu există încă. O asemenea înțelegere a mișcării întîlnim și în epoca clasică, la Platon și la Aristotel. Dacă existența s-ar mișca, ea ar dobîndi prin aceasta noi atribute și de aici ar urma că ea nu este toată dintr-odată, în orice loc și în toate privințele, că ea este încheiată și neisprăvită în însăși substanța sa metafizică. Dar un asemenea mers al gîndirii ar intra în contradicție cu principiile interioare ale sistemului, anterior admise. Dacă totuși am cădea de acord că existența se mișcă, la fel ca în cazul multiplicității, aceasta implică cu necesitate non-existența, iar aceasta, s-a văzut, nu există. Pentru ca existența să se miște, trebuie dată mai întîi ca o condiție necesară a mișcării ei un spațiu gol, în care ea să se poată deplasa. Dar pentru Parmenide golul sau vidul se confundă cu non-existența. Dacă existența nu se mișcă în spațiul vid, urmează că ea nu se poate mișca decît în ea însăși, ceea ce echivalează cu a zice că rămîne pe loc.

Existența este omogenă pentru simplul motiv că nu există nici o non-existență care să fie în stare să introducă diversitatea în sînul ei. Ea nu este mai multă aici și mai puțină acolo ci pretutindeni aceeași. Din omogenitatea sa absolută derivă indivizibilitatea sa. Astfel, conceptul eleat al existenței este elaborat de Parmenide sub zodia obsesiei perfecțiunii, tipic grecești, de altfel. Existența concepută de Parmenide se află într-o permanentă identitate cu sine, încremenită statornic în contemplarea propriei sale perfecțiuni. Recapitulînd, ea este una, întregă, omogenă, imobilă și perfectă, și toate acestea o fac, într-un cuvînt, perfectă. Ca simbol al acestei perfecțiuni existența se înfățișează ca o sferă, o masă sferică bine rotunjită, aceeași pretutindeni, în orice loc de la mijloc și pînă în orice punct de pe periferia sa. Este o sferă tristă, de pe suprafața căreia a pierit orice adiere a vieții, s-a stins orice zîmbet al fericirii de a trăi. Dar, în acest adevărat tur de forță logic, care se termină prin a identifica perfecțiunea existenței cu o sferă desăvîrșită,

neabătuta judecată a lui Parmenide se lasă deviată de prejudecata sa atât de grecească sub impulsul căreia se arată înclinat să vadă perfecțiunea existenței sub forma unei sfere. Ori, sfera este cel mai mobil corp, care nu poate trece drept un simbol al stabilității și statorniciei. Orice alte afirmații care s-ar face asupra existenței cuprind în sine contradicții ruinătoare, care subminează din temelii întreg edificiul conceptual consolidat de Parmenide, prin încălcarea legilor logice ale identității și non-contradicției, și ca atare ele trebuie respinse.

Pentru ca ceva să existe cu adevărat, să fie autentic real Parmenide îi prescrie, arată Th. Gomprez, două condiții esențiale: a) absoluta permanență a existenței lor și b) absoluta permanență a proprietăților lor. O formă oarecare de existență nu poate fi considerată ca existentă cu adevărat, în sensul deplin și cel mai tare al cuvintului, decât atunci când în substanța ei este absolut permanentă, veșnic aceeași în esența sa, neschimbătoare sub raport calitativ și cantitativ, din eternitate în eternitate. Ideea constanței cantitative era implicată deja în doctrina principiului prim, susținută de primii naturaliști ionieni, pentru care ἀρχή-ul nici nu apare nici nu dispare, nici nu scade nici nu sporește în veșnic procesualitate a lucrurilor individuale. Un contur mai clar a dobândit acest principiu în concepția lui Anaximene din Milet. La acest prim principiu al gândirii cosmologice grecești, Parmenide îl va adăuga pe acela al constanței calitative. „Dacă cele două exigențe și deci cele două judecăți, par să se confunde, greșeala ține de echivocul încă nerecunoscut atunci pe care îl prezintă verbul a fi: el este luat când în sensul de a exista, când întrebuințat ca simplă copulă: soarele este; soarele este un astru luminos¹⁴. Aceasta înseamnă că ceva ființează cu adevărat numai atunci când nu e supus nici unui proces de transformare și mișcare. A exista echivalează cu a fi absolut neschimbat. A afirma despre lucruri că devin, înseamnă a rosti un mare neadevăr căci, în lumina atât de strictă a logicii a lui Parmenide, ceea ce devine nu există și ca atare neexistând nici nu poate deveni.

Parmenide se lasă cucerit cu totul de acest concept de existență, care care geniala sa minte l-a făurit pe cale pur speculativă. „Lucrurile individuale sînt individuale prin faptul că ceea ce le deosebește unul de celălalt nu există, tocmai, deoarece ca și existențe ele sînt toate la fel și aceleași. El (Parmenide — n.n.) este, ca un gânditor de mai târziu hipnotizat de conceptul de existență în a cărui prăpastie întunecoasă totul se scufundă, tot ceea ce aparține lucrurilor în afară de aceea că ele există, deci toate calitățile prin care ele devin deosebite; acestea, deci, nu pot fi aparență și iluzie.¹⁵ Parmenide scufundă, așadar, în prăpastia adîncă a conceptului de existență lucrurile cu tot ceea ce acestea înfățișează ca și calități individuale pe lângă faptul fundamental că ele există: este vorba de acele calități care le asigură tocmai modul lor propriu de

¹⁴ Th. Gomprez, *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, Paris, Payot, 1928, vol. I, pp. 205—206.

¹⁵ G. Simmel, *Hauptprobleme der Philosophie*, Berlin und Leipzig Göschen 1913, p. 46.

a exista, specificitatea lor, datorită cărora ele nu doar că există ca existență în general (este), ci există ca ceva anume (ce este). Căci tot ceea ce face ca un lucru să fie o existență determinată calitativ, un anumit ce este, se arată înaintea lui Parmenide ca o părere, o simplă iluzie înșelătoare. Gînditorul antic rupe existența de calitățile sale care o fac cu adevărat o existență anume și crede că poate exista și o existență (abstractă), fără calități (concrete), uitînd, se pare faptul, că o existență devine o existență determinată, un individual, nu prin aceea că există în mod abstract, ci deoarece există în mod concret, prin calitățile sale. În numele conceptului abstract de existență, Parmenide neagă calitățile concrete ale lucrurilor, desființînd cu aceasta lucrurile în însăși existența lor reală. Conceptul parmenideian al existenței nu consolidează existența concretă a lucrurilor ci o subminează, o neagă.

Formulînd problema raportului dintre existență și calități ca determinări ale existenței, Parmenide atinge problema fundamentală a metafizicii occidentale — de ce ceva mai degrabă există decît nu există —, cum o reformula, inspirat de Platon, Heidegger. Cu aceasta intră în discuție relația dintre *existență* ca substrat metafizic ultim a tot ceea ce există, tot ceea ce există existînd doar întrucît se împărtășește din existență și *calități* ca determinări ale existenței, care fac ca ceva să nu fie doar o existență (abstractă), ci o existență determinată (concretă). Intră în discuție, cu alte cuvinte, ființa metafizicilor tradiționale ale gîndirii europene. Prin acest mod de a pune problema metafizică fundamentală a lui ce este, Parmenide lasă să se întrevadă drumul evoluției viitoare a ontologiei tradiționale, care la una din cotiturile acestui drum va intra într-un împas ce se va solda cu pierderea problematicii existenței (ființei) de către filosofie pe seama științei: existența înțeleasă astfel cum o determină și Parmenide sfîrșește prin a deveni o entitate transcendentă, care nu se mai dovedește în stare de a aduce un spor de lumină în explicarea existenței lucrurilor. Faptul acesta a fost sesizat cu pătrundere de C. Noica drept un păcat în care a căzut întreaga ontologie clasică. „Ființa pare de obicei ceva de la sine înțeles, sau dincolo de înțeles și de noi, ceva unic și masiv, prins într-o mișcătoare sau nemișcătoare veșnicie. Dar ființa aceasta unică și sacră nu explică nimic din ce este. Strivește totul, în schimb, și îl degradează. Așa cum este, ființa ontologiei tradiționale s-ar putea lipsi de lume — la această situație se ajunge. Și atunci, lumea însăși a sfîrșit prin a se lipsi de tematica ființei. La fel, toată cultura se lipsește, din păcate, de ceea ce ar susține-o cu adevărat, de ontologie.”¹⁶

În lucrarea sa mai veche dar actuală încă prin pertinenta unora din interpretările sale, P. Tannery¹⁷ vede în atît de des repetata folosire a metodei reducerii la absurd o trăsătură prin care geniul științific al grecilor se manifestă în forma sa cea mai specifică. Această trăsătură apare

¹⁶ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 170.

¹⁷ P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellene*, Paris, Alcan, 1887, p. 258.

Într-un mod deosebit de pregnant la Zenon, acela pe care Aristotel îl și considera, de altfel, întemeietorul dialecticii, în înțelesul pe care el îl dădea dialecticii ca raționament ce pleacă de la premise probabile — „Dimpotrivă — spunea Aristotel — este dialectic raționamentul care rezultă prin premise probabile.“ (Topica — I, I, Ioo a). Însă luată în acest sens, metoda lui Zenon a reducerii la absurd își are rădăcinile în dialectica pusă în mișcare de Parmenide, ce se angajează în dezbateră relațiilor logice dintre existență (ființă) și non-existență (neființă). Privind lucrurile dinspre celălalt capăt al lor, nu e mai puțin adevărat că unele din caracteristicile metodei reducerii la absurd, consacrată de Zenon ca un aspect al dialecticii sale, apar în germente chiar la Parmenide. Urmărind desfășurarea raționamentului parmenideian se observă că el poate fi redus la o formulă care se repetă: acceptarea contra-tezei la teza care este de susținut (să admitem, totuși, că non-X și nu X). Dar această împrejurare a acceptării contra-tezei conduce la o dilemă inacceptabilă: se impun două concluzii contradictorii care contrazic, fiecare, principiile generale admise, la început, ca adevărate, inviolabile (dacă non X atunci ori a ori b, dar și a și b sînt excluse de principiile luate la început, ca valabile). Acesta face din Parmenide, pe linia metodei, un precursor al lui Zenon, cel care va duce la împlinirea sa matură metoda proprie școlii eleate: dilemele formulate implicit de Parmenide stau la originea metodei reducerii la absurd, de care uzează, mai târziu, Zenon. Se confirmă, totodată, aprecierea rostită de J. Burnet „că începuturile, cel puțin, ale acestei metode de argumentare (a dialecticii — n.n.) se ridică pînă la întemeierea școlii din Elea.“¹⁸

Ca și cîștigul cel mai însemnat al gîndirii lui Parmenide, filosofia își precizează prin el, în termeni mai riguroși și în mod definitiv, obiectul, cucerindu-și prin aceasta autonomia. Ea nu mai este cercetare naturalistă a existenței — o fizică —, nici speculație asupra ființei supreme — teologie — ci metafizică bazată pe principiul identității dintre existență și gîndire, dintre ontologie și logică. Aceasta într-un moment care ține încă de „aurora filosofiei grecești“, după fericita expresie a lui J. Burnet, cînd gîndirea și existența nu se pot separa una de alta, ci au nevoie să se sprijine reciproc. Dar, prin aceasta, determinînd formula filosofiei ca metafizică, Parmenide îi găsește și metoda proprie, cea mai eficace, de care ea nu se va mai despărți de acum înăinte în principalele sale etape de evoluție, dialectica. „În acest sens — notează cu îndreptățire E. Cassirer-Parmenide este primul metodolog cu adevărat al filosofiei.“¹⁹

¹⁸ J. Burnet, *op. cit.*, p. 359.

¹⁹ E. Cassirer, *Die Geschichte der Antiken Philosophie*, Berlin Verlag Ullstein, 1925, p. 39.

HO POTE ON SAU OMONIMIA CLIPEI (I)

VIRGIL CIOMOȘ

τὸ μὲ ποιεῖν δῶ (ἀρκhal)
μόνον ἐκhei τινὰ λόγον*
(Fizica, 189a, 21—22)

ABSTRACT. — *Ho Pote On* or the Homonymy of the Instant (I). The Aristotelian syntagm *hó pote ón* has first been rendered manifest by A. Torstrik. In order to translate it, he made use of a substitute: *to hypokeimenon* — „the subject“. After more than 100 years since the formulation of this solution, P. Aubenque and R. Brague choose an *ad litteram* translation.

The present paper tries a new variant of translation, preceded by a previous explanation of the context in which the Aristotelian syntagm appears in *Physics*.

Cunoscută și comentată încă din antichitate, sintagma *hó pote ón* (OPO) devine notorie abia prin articolul lui A. Torstrik din „Rheinisches Museum“ (1857)¹. Cu acest prilej, exegetul german avansează o soluție care avea să fie ulterior adoptată de toate edițiile critice ale operei aristotelice: substituirea în text a lui OPO cu *τὸ hypokeimenon* — „subiectul“. În ultima vreme, însă, se face simțit un curent de opinie care optează nu pentru un echivalent semantic al lui OPO ci, dimpotrivă, pentru traducerea sa *ad litteram*². Pentru prima oară, o soluție mai mult decît seculară este pusă, astfel, sub semnul întrebării.

OPO are zece intervenții în *Corpus Aristotelicum*: șapte în *Fizica*, și anume, în capitolele 11 (șase) și 14 (una) consacrate timpului, i-a determinat pe comentatori să vadă în cercetarea conceptului aristotelic de *khrónos* singura cale de a elucida sensul lui OPO. Pentru o atare ipoteză de lucru pledează și cronologia operelor Stagiritului, care rezervă, în context, *Fizicii* o perioadă de redactare mai timpurie decît cea consumată pentru celelalte două tratate.

Acest gen de cercetare implică, desigur, și o serie de probleme de ordin lingvistic. Soluționarea, lor nu poate fi, însă, numai o sarcină a filologiei clasice pentru că acreditarea unei lecțiuni trebuie subordonată întotdeauna sensului global al pasajului ce o cuprinde. Or, în acest caz, lecțiunea lui OPO este subordonată conceptului aristotelic de timp. Încercarea noastră vizează, de aceea, nu atît aspectul filologic al sintag-

* „A nu considera decît două (principii) are o oarecare rațiune“.

¹ A. Torstrik, *Hó pote ón. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs*, în „Rheinisches Museum für Philologie“, t. XII (1857), pp. 161—173.

² P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1962, p. 436; R. Brague, *Sur la formula aristotélicienne hó pote ón*, în *Du temps chez Platon et Aristote*, P.U.F., 1982, pp. 97—143.

mei cît mai alès pe acela *conceptual* al ei, singurul care poate garanta oportunitatea unei eventuale traduceri.

1. *Prima ocurentă* — Contextul apariției lui OPO în *Fizica* este marcat de legătura pe care o face Aristotel între *mărime, mișcare și timp*. Or, pentru că „mișcatul este mișcat de la un punct de plecare spre un punct de sosire”⁴, urmează că raportul dintre *anterior și posterior*, specific atît mișcării cît și timpului, apare mai întii în *mărime*⁵. Mișcarea se supune, însă, mărimii și, prin mișcare, și timpul⁶. Pornind de la această dublă subordonare (a mișcării și timpului) față de mărime, Aristotel va încerca să determine în continuare însăși *semnificația legăturii dintre timp și mișcare*: „Este, deci, clar că timpul nu este mișcare, dar nici fără mișcare”⁷.

În ce sens timpul este, așadar, mișcarea și în ce sens el nu este aceasta? *Alternanța* dintre Identitate și Diferență constituie, de altfel, leitmotivul întregului capitol 11. Aristotel examinează pentru început *identitatea* dintre cele două concepte. Și, într-adevăr, timpul „este” mișcarea: *hâma gâr kinēseos aisthanómetha kai khrónou*⁸ — „câci noi percepem simultan (*hâma*) atît mișcarea cît și timpul”. „Identitatea” celor două concepte este, însă, mai curînd un soi de *asemănare*: *étoi kinesis é tēs kinēseós ti éstin ho khrónos*⁹ — „timpul este mișcarea sau ceva din mișcare”. Cercetarea noastră va trebui, prin urmare, să clarifice sensul acestei asemănări.

Este ceea ce face și Aristotel. Prin mișcare, timpul se supune (*akolouthēi*) mărimii. Aceasta însemnă că timpul și mișcarea se supun *reciproci*¹⁰. Or, pentru că mișcarea este un *analogon*¹¹ al mărimii, rezultă că *timpul însuși este*, prin mărime, un *analogon al mișcării*. Dar, pentru a defini o analogie este necesar să existe un *termen de proporționalitate*. Acest rol îl joacă la Aristotel *anterior-posteriorul* — *tò próteron kai hýsteron*. Astfel, așa cum există un anterior-posterior în mărime (*ên tō megéthei*) vom avea și un antero-posterior în mișcare (*ên tē kinēsei*)¹². Putem acum defini, mai întii, *proporționalitatea* dintre mărime și mișcare:

$$(1) \frac{\textit{tò mégēthos}}{\textit{tò próteron kai hýsteron}} = \frac{\textit{he kinesis}}{\textit{tò proteron kai hýsteron}}$$

³ H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, în *Aristotelis Opera*, Ed. Bekker, vol. V, Berlin, 1870, 627b, 29—38.

⁴ *Fizica*, 219a, 10—11.

⁵ 219a, 17.

⁶ 219a, 12—13.

⁷ 219a, 1—2.

⁸ 219a, 3—4.

⁹ 219a, 8—9.

¹⁰ 219a, 19.

¹¹ 219a, 17—18.

¹² 219a, 17.

Dar anterior-posteriorul există, de asemenea, și în timp (*en tō khrono*)¹³. Vom obține cu aceasta și proporționalitatea dintre mișcare și timp:

$$(2) \frac{he\ kinesis}{t\acute{o}\ pr\acute{o}teron\ kai\ h\acute{y}steron} = \frac{ho\ khronos}{t\acute{o}\ pr\acute{o}teron\ kai\ h\acute{y}steron}$$

Prima ocurență a lui *OPO* succede imediat stabilirii proporției (2). Ea se constituie, așadar, în context, ca o veritabilă concluzie a acestui scurt excurs asupra analogiei dintre timp și mișcare: *'esti dē tō prōteron kai hysteron [a'utōn/ en tē kinēsei, hō mēn pote 'on kinesis estin*¹⁴ — „Anterior-posteriorul este în mișcare, astfel că *OPO* este mișcarea“ (I).

Valoarea concluzivă a acestui pasaj presupune acum o determinare efectivă a „identității“ dintre timp și mișcare. „Identitatea“ trimite mai întâi la asemănare, iar apoi la analogie. Dar analogia însăși nu angajează oricum timpul ci numai în calitatea sa de *OPO*, astfel că proporția (2) va trebui rescrisă ca:

$$(3) \frac{he\ kinesis}{t\acute{o}\ pr\acute{o}teron\ kai\ h\acute{y}steron} = \frac{h\acute{o}\ pote\ 'on}{t\acute{o}\ pr\acute{o}teron\ kai\ h\acute{y}steron}$$

Desigur, sensul *literal* al pasajului ne-ar putea face să credem că *OPO* este o determinație a *mișcării*, mai precis, a anterior-posteriorului în mișcare, și că, în consecință, el nu ar avea nimic de-a face cu timpul. Împotriva acestei obiecții am putea aduce mai multe argumente.

Mai întâi este vorba despre *sensul global* al întregului fragment, sens care este legat de determinarea „identității“ dintre timp și mișcare. Or, trebuie să remarcăm că pasajul nostru este *ultimul* care abordează această temă, fapt care confirmă valoarea sa concluzivă. Și, într-adevăr, textul continuă cu: *tō mēntoi einai autō hēteron kai ou kinesis*¹⁵ — „dar în privința ființei este diferit și nu este mișcarea“. Această succesiune vrea să spună că, odată stabilită „identitatea“ dintre *OPO* și mișcare, Aristotel trece la examinarea „diferenței“ lor, sarcină pe care el și-o asumase, de altfel, chiar în debutul acestui capitol. Dar cel care era identic cu și, respectiv, diferit de mișcare, o spune *întreg* fragmentul, este tocmai *timpul*.

Sensul *temporal* al lui *OPO* trebuie, de aceea, să rezulte fie și dintr-o simplă analiză a proporției (2). Să recapitulăm! Anterior-posteriorul este mai întâi în mișcare — *membrul stîng* al proporției — apoi el este și în timp — *membrul drept* al proporției — căci timpul și mișcarea se subordonează reciproc în mod analogic — *proporția însăși*. Analogia dintre *OPO* și *kinesis* survine *imediat* după definirea acestui rezultat. Aceasta înseamnă că *reluarea* în pasajul nostru a primului membru al proporției, în *contextul unei proporționalități deja definite*, are sensul de *pars pro toto* și că, prin urmare, analogia dintre *OPO* și mișcare nu se referă la acest membru, *singur*, ci la proporție în *întregime* ei. În

¹³ 219a, 18 (*Vaticanus*, 241).

acest fel, analogia dintre *OPO* și mișcare trebuie să fie *expresia* aceleia care o precede, adică a proporționalității dintre *timp* și mișcare!

Numitorii celor doi membri ai proporției (2) sînt, în fapt, *omonimi*, astfel că, prin reducerea lor, vom obține chiar asemănarea dintre timp și mișcare:

(4) *he kinesis* ~ *ho khronos*

Operînd aceeași reducere și pentru proporția (3) vom obține:

(5) *he kinesis* ~ *ho pote 'on*

De aici urmează că *OPO* se referă, din nou, la unul și același *khronos*...

Revenind acum la aspectul *literal* al pasajului, care rezervă *anterior-posteriorului* (în mișcare) un loc privilegiat în ce privește determinarea lui *OPO*, putem spune că sensul intervenției sale în context nu este dat nici de mișcare (singură) nici de un presupus „în sine“ al său, ci, dimpotrivă, de valoarea sa de *termen de proporționalitate* între *timp* și *mișcare*. Tocmai de aceea, înainte de a institui această analogie, Aristotel începe prin a reaminti termenul de proporționalitate care fundamentează analogia însăși. Din acest punct de vedere, adaosul *ên tē kinēsei* are doar o valoare *relativă*. Putem, astfel, spune că, în sintagma *tō próteron kai hýsteron ên tē kinēsei*, *tō próteron kai hýsteron* trimite în mod *direct* la proporția (2), luată ca întreg, în timp ce *ên tē kinēsei* face acest lucru numai în calitate de *pars pro toto*. Dar acest al doilea rol putea să-l joace la fel de bine și *ên tō khrono*, care, și el, are valoare de *pars pro toto* în raport cu proporția (2). Interpretarea este susținută de textul însuși precum și de comentatori.

Astfel, la 219a, 23—25 Aristotel afirmă următoarele: „noi spunem că timpul a trecut atunci cînd prindem senzația anterior-posteriorului în mișcare“. „Anterior-posteriorul în mișcare“ este, deci, *timpul însuși* (în mod analogic). Înlocuind acest rezultat în pasajul de la 219a, 19—21, vom obține „Anterior-posteriorul este în mișcare /timpul/, care, în calitatea sa de *OPO*, este mișcarea“. Dar anterior-posteriorul este și în timp. Într-o a doua variantă, pasajul nostru ar putea fi redat și ca: „Anterior-posteriorul este în mișcare și în timp, astfel că *OPO* este mișcarea“. În oricare dintre aceste formulări sînt cuprinse, concomitent, atît proporția (2) cît și dezvoltarea ei după analogiile (4) și (5). Se verifică în acest fel faptul că anterior-posteriorul are, în context, sensul unui termen de proporționalitate.

Pe de altă parte, în comentariul său la acest pasaj, Philoponus *omite* din text sintagma *ên tē kinēsei* ceea ce înseamnă, în consens cu punctul nostru de vedere, reducerea proporției (2) la termenul ei de proporționalitate¹⁶.

Timpul este, desigur, anterior-posteriorul în mișcare. Dar această definiție apare, din păcate, cu trei linii mai jos decît locul primei ocurențe a lui *OPO*. Pentru a evita ambiguitatea insinuată prin mai sus pomenita *pars pro toto*, textul de la 219a, 19—21 ar putea fi rescris în perspectiva celor de mai sus ca: *'ésti dē tō próteron kai hýsteron ên tē kinēsei kai ên tō khrono, hó mèn pote 'on kinesis êstin*.

¹⁶ 219a, 21.

2. *OPO* și unitatea timpului — Cu toate aceste precizări, n-am progresat prea mult în încercarea de a determina sensul sintagmei noastre. Pentru a face acest lucru este necesar să vedem și care este diferența dintre timp și mișcare. În calitatea lui de *OPO*, timpul „este” mișcarea; în privința ființei sale el este, însă, diferit. *OPO* apare, așa cum remarcăm la început, în contextul *alternanței* dintre Identitate și Diferență.

Or, *ființa* timpului constă în permanenta sa curgere: „Această determinare presupune că /anteriorul și posteriorul/ sînt luați ca *distincti* (s.n.) unul de celălalt, cu un interval diferit de ei; atunci cînd . . . sufletul declară că există *două clipe* (s.n.), anteriorul, *pe de-o parte* (s.n.), posteriorul, *pe de altă parte* (s.n.), atunci spunem că există timp; căci ceea ce este determinat prin clipă pare a fi timpul¹⁷. Fragmentul relevă în modul cel mai clar motivul pentru care Aristotel s-a folosit de *tò próteron kai hýsteron* în contextul ocurenței lui *OPO*. Această expresie era menită să simbolizeze tocmai *unitatea nediferențiată a timpului* ca *OPO*, prin contrast cu *tò próteron kai tò hýsteron*, care exprimă *diversitatea* sa. Pentru a întări sensul de *Unu* al lui *OPO*, editorii au intercalat după *tò próteron kai hýsteron*, care determină prima sa ocurență, termenul *autò*.

Putem, așadar, spune că oricît de diferit ar fi în clipele sale (ca anterior în sine și, respectiv, posterior în sine), timpul este, totuși, *unul!* Se vedește, astfel, că *alternanța* dintre *OPO/tò eĩnai* nu caracterizează numai raporturile timpului cu mișcarea ci *esența timpului însuși*.

Timpul este, *simultan*, „identic” și „diferit” ceea ce revine la a spune că termenul de proporționalitate — anterior-posteriorul — este, totodată, „identic” și „diferit”. Două *alternanțe* constituie două raporturi, iar două raporturi constituie, din nou, o proporție:

$$(6) \frac{tò\ próteron\ kai\ hýsteron}{tò\ próteron\ kai\ tò\ hýsteron} = \frac{hó\ pote\ 'ón}{tò\ eĩnai}$$

Și pentru că atît anteriorul cît și posteriorul sînt *clipe*, urmează că și clipa este, *în ea însăși*, „identică” și „diferită”. Am ajuns cu aceasta la cea de-a doua ocurență a lui *OPO*: *tò gâr n̄yn tò autò hó pot'ēn tò d'eĩnai autò héteron*¹⁸ — „clipa este aceeași ca una (nediferențiată); dar ca ființă este diferită” (II). Adică:

$$(7) \frac{tò\ próteron\ kai\ hýsteron}{tò\ próteron\ kai\ tò\ hýsteron} = \frac{hó\ pote\ 'ón}{tò\ n̄yn}$$

Or, dacă anteriorul și posteriorul sînt două clipe diferite, urmează că anterior-posteriorul este *OPO una și aceeași clipă, nediferențiată*. *OPO* este, așadar, nu numai *timpul ca unu nediferențiat* ci și clipa, care este

¹⁵ *Philoponis in Physicorum octo libros commentaris* (ed. H. Vitelli, Berlin, 1888), 720, 25—27.

¹⁷ 219a, 25—30.

¹⁸ 219b, 10—11.

unitatea lui, ca una nediferențiată. Acest sens al lui *OPO* este confirmat și de pasajul imediat premergător concluziei angajate prin cea de-a doua ocurență a sa: *hó d'hama pás khrónos ho autós*¹⁹ — „Timpul, luat ca întreg simultan, este același“, *ho khrónos* este *háma*. În calitatea sa de *OPO*, el vizează, în concluzie, *simultaneitatea anterior-posteriorului ca prezent comun al anteriorului și posteriorului*.

Rezultatul era, de altfel, de așteptat. Într-adevăr, debutul fragmentului în care survine prima ocurență a lui *OPO* vorbește despre *continuitatea mișcării*²⁰. Această problemă constituie fundalul întregului demers pînă la formularea lui *OPO* însuși. În contextul analogiei dintre timp și mișcare, urmează că definirea lui *OPO* ca *unitate temporală* se face prin analogie cu *unitatea (continuitatea) mișcării*, concept care are pentru Aristotel, cum vom vedea, o importanță cardinală.

OPO reprezintă ceea ce, în timp, revine unității mișcării. Obținem cu aceasta sensul fundamental al proporției (2). Că proporția însăși vizează pe *OPO*, așa cum arată (5), rezultă, încă o dată, din următorul pasaj: „căci schimbarea (mișcarea — n.n.), ca prezent (*paraŭsa*), este una, dar diferă ca trecut (anterior — n.n.) și ca viitor (posterior — n.n.)²¹. Anteriorul și posteriorul au aici o *valoare temporală explicită*. Fragmentul confirmă, de altfel, și valoarea de termen de proporționalitate a anterior-posteriorului. Dubla sa natură *OPO/tò eĩnai* se răsfrînge nu numai asupra timpului ci, așa cum o cere proporția (2), și asupra *mișcării însăși*.

Anteriorul și posteriorul, luate în sine, sînt diversitatea timpului și mișcării, ca tot atîtea clipe, respectiv, momente. Luate însă la un loc — *háma* — acestea exprimă unitatea timpului, respectiv, a mișcării:

$$(8) \frac{\textit{he paroŭsa}}{\textit{tò próteron kai tò hýsteron}} = \frac{\textit{hó pote 'ón}}{\textit{tò nŷn}}$$

Și pentru că anteriorul și posteriorul sînt, cum am văzut, *clipe*, rezultă că:

$$(9) \textit{he paroŭsa} \sim \textit{hó pote 'ón}$$

OPO este, din nou, și aceasta este deja o verificare, *ceea ce reprezintă prezentul ca unitate nediferențiată a trecutului (anteriorului) și viitorului (posteriorului)*.

3. *Prima remarcă despre hypokeimenon* — *OPO* înseamnă, deci, timpul ca unu nediferențiat său, totuna, ca și clipă nediferențiată. Comențînd pasajul primei sale ocurențe Torstrik amintește de o serie de comentatori care au folosit pentru *OPO* substituentul *hypokeimenon*. Dintre aceștia, el îl citează pe Simplicius: *kai touto ɛstin hó légei „hó mèn pote 'ón kinesis“, toutɛstin he hýparxis autè kai tò hypokeimenon*²². Folosind

¹⁹ 219b, 10.

²⁰ 219a, 10—12.

²¹ 220b, 7—9.

²² A. Torstrik, *Ueber die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit, Phys.* Δ 10f.f., în „Philologus“, t. XXVI (1867), p. 464.

această mențiune care, adăugăm noi, a fost transmisă pînă în evul mediu la Averroes²³, Torstrik rescrie textul aristotelic sub următoarea formă: *esti tò próteron kai hýsteron tò mèn hypokeimenon kinesis, tò d'einai hēteron* — „Anterior-posteriorul este, în privința subiectului, mișcarea; dar ca ființă diferă“.

Soluția lui Torstrik, care valorifică, cum am văzut, o îndelungată tradiție, este deosebit de ingenioasă. Ea substituie pe *OPO* (unitatea nediferențiată a timpului) cu echivalentul „subiect“, care poate fi asimilat, în context, cu un sinonim. Ceea ce se pierde, însă, din vedere este tocmai valoarea temporală a lui *OPO*. Or, paradoxal, *tò hypokeimenon* însuși va ajunge să desemneze în gramatică *timpul prezent*²⁴, fapt care amintește atît de acea *parousa*, citată mai sus, cît și de *háma*, remarcat și de Torstrik. Mai mult, depășind natura *strict contextuală* a substituentului, Torstrik face loc unor idei greu de susținut.

Și, într-adevăr, dacă *hypokeimenon* reprezintă un echivalent contextual pentru *OPO*, atunci el nu trebuie sub nici un motiv confundat cu „subiectul“ sau cu „substratul“ aristotelic. Este ceea ce face, înă, exegetul german: *Was ist denn die materie des Nun? Das früher und später*²⁵. Anterior-posteriorul, împreună, trimite la *OPO*. Acesta, la rîndul lui, este echivalent cu *hypokeimenon*. Or, *hypokeimenon* înseamnă „materie“ numai într-un sens aristotelic *deja interpretat!* Natura contextuală a lui *hypokeimenon* trebuie *subordonată*, însă, celei a lui *OPO* însuși, ceea ce înseamnă că determinațiile primului sînt date de acele echivalențe pe care numai *textul* le poate impune în privința celui de-al doilea. Iar aceste echivalențe sînt, deocamdată, *tò próteron kai hýsteron, háma, he parousa* și nicidecum *he hylé* . . .

Avem de-a face aici un un *paralogism extra dictionem* de tipul *quaternum terminorum*: *OPO = hypokeimenon* (sens literal) = *hypokeimenon* (sens aristotelic) = *hylé*. Acest sofism are, cum se vede, și o componentă *in dictionem* care se originează în *omonimia* celor doi subiecți: subiectul literal și subiectul aristotelic. De aici urmează o serie de dificultăți datorate, în parte, și imixtiunii în interpretarea lui Torstrik a unor teze, probabil, neokantiene.

Astfel, încercînd să determine pe *OPO* dintr-o perspectivă de inspirație criticistă, Torstrik subliniază: *Was im Nun stets dasselbe bleibt, ist das bewusstsein*²⁶. Această afirmație face aluzie la deducția transcendentă a categoriilor precum și la schematismul imaginației transcendente din *Critica rațiunii pure*. Cum se știe, însă, deducția transcendentă instituie identitatea dintre *unitatea* apercepției originare și con-

²³ *Physica. Quartus tomus operum Aristotelis. Averroes Cordubensis, primarii rerum Aristotelicarum commentatoris*. Veneția, 1560, p. 147.

²⁴ Cf. E. Tugendhat, *TI KATA TINOS, Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg, 1958, p. 15, nota; cf. r. P. Aubenque, „Revue d'Études grecs“, 1960, pp. 300—301.

²⁵ *Op. cit.*, p. 450.

²⁶ *Ibidem*, p. 451.

ceptele pure, ca identitate *in act* a conștiinței și *conceptului*²⁷. Conceptul nu poate fi decît expresia unei *legături* în genere; el este o formă a unității conștiinței în sinteza diversului. Așa stînd lucrurile, conștiința nu poate fi „materie“ a clipei, așa cum ar rezulta din demersul lui Torstrik, ci, dimpotrivă, *formă* a ei.

Unitatea timpului, ca unitate de determinare categorială a simțului intern, nu este o imagine (materială) ci o *schemă* (transcendentală)²⁸. Ea vizează, ca și conceptul în sine, *identitatea* iar nu *diversitatea*. Or, Torstrik încheie, paradoxal: *Das anderssein des Nun ist sein begriff, die selbigkeit desselben seine materie*²⁹ . . .

Ceea ce l-a indus, probabil, în eroare pe exegetul german este însăși alternanța *OPO' tò eīnai autō*³⁰. Ce-i drept, Waitz arătase deja că *tò eīnai* împreună cu un dativ joacă la Aristotel rolul lui *ousia*.³¹ Dar *ousia* este tocmai forma (*eidos, morphé*). Prin contrast, ar urma că *OPO* reprezintă materia (*hylé*). De aceea, poate, Torstrik s-a crezut îndreptățit să asimileze pe *hypokeimenon* cu „materia“. Avem, însă, și aici de-a face cu un paralogism, căci aserțiunea *tò gār n̄yn tò autò hó pot' ēn. tò d'eīnai autò hēteron*³² nu angajează una și aceeași clipă. Odată avem de-a face cu *tò n̄yn* în calitate de *hāma*, ceea ce revine la întregul anterior-posterior, altă dată acest întreg apare divizat în anterior și, respectiv, posterior, care, luate în sine, sint tot clipe. În primul caz este *Clipa* care intervine, în cel de-al doilea *clipele*: „*tò n̄yn* este într-un *sens* (s.n.) același, în alt *sens* (s.n.) nu“³³. *Clipa* este aceeași ca *OPO*. Ea diferă nu ca și *Clipă*, ci *ēn 'állo kai 'állo*.³⁴

Cu aceasta obținem și sensul celei de-a treia *ocurențe* a lui *OPO*: *hē mēn gār ēn 'állo kai 'állo, hēteron (tò n̄yn) . . . hē dē hó pote 'ón ēsti n̄yn, tò autō*.³⁵ — „în calitatea ei de a varia de la un moment la altul, *clipa* este diferită . . . luată însă ca una diferentiată, *Clipa* este aceeași“ (III). Alternanța *OPO' tò eīnai* se bazează și aici pe o *omonimie*, care atunci cînd trece neobservată, poate să conducă la *sofisme in și extra dictionem*. Noua proporție pe care o obținem odată cu „cea de-a treia *ocurență* a lui *OPO* trebuie, așadar, rescrisă astfel:

$$(10) \frac{hó\ pote\ 'ón}{tò\ n̄yn} = \frac{tò\ N̄yn}{tò\ n̄yn}$$

De unde rezultă:

$$(11) hó\ pote\ 'ón \sim tò\ N̄yn$$

²⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, § 16.

²⁸ B 179—180.

²⁹ *Op. cit.*, p. 471.

³⁰ *Ibidem*, p. 449.

³¹ *Aristotelis Organon graece*, vol. I, ed. Th. Weitz (*cum commentario*), Leipzig, 1844, p. 271.

³² *Fizica*, 219b, 10—11.

³³ 219b, 12—13.

³⁴ 219b, 13—14.

³⁵ 219b, 13—15.

Echivalentul lui *OPO* nu este, prin urmare, *tò n̄yn* ci *tò N̄yn*.

În cazul în care clipa și Clipa ar fi identice proporția (10) s-ar dizolva într-o tautologie, iar diferența pe care o face în acest context Aristotel între *OPO* și *tò eīnai* n-ar mai avea nici un sens . . .

Comparînd acum (11) cu (7) obținem:

(12) *he paroṓsa* == *tò N̄yn*

ceea ce reprezintă încă o confirmare a interpretării lui *OPO*.

4. *Timpul cardinal* — Pentru a reaminti parcă proporționalitatea dintre timp și mișcare, de la care pleacă demersul aristotelic (și, implicit, și interpretarea noastră), Stagiritul sfirșește cea de-a treia ocurență subliniind, din nou: „Într-adevăr, cum s-a spus, mișcarea se subordonează mărimii, iar timpul mișcării³⁶. Ceea ce avem în plus față de punctul de plecare, este, însă, tocmai *OPO*, unitatea nediferențiată a timpului. Or, pentru că timpul se supune mișcării, urmează că *OPO* și *tò eīnai*, la rîndul lor, nu sînt decît expresia unității și diversității mișcării însăși. Textul confirmă, de altfel, acest lucru: „și, în mod asemănător, punctului *i* se subordonează transportatul (*tò pherómenon*), care ne permite să cunoaștem mișcarea precum și anteriorul și posteriorul în mișcare³⁷. Dar, ca și în cazul timpului: *toúto dè hó mèn pote 'ón tò autó tò pherómenon*) . . . *tò logò dè 'álla* . . .³⁸ — „Transportatul este, ca unu nediferențiat, același . . . dar, ca definiție, este altul“ (IV).

Aceasta este cea de-a patra ocurență a lui *OPO* în *Fizica*. Unitatea timpului (*OPO*), ca unitate a anterior-posteriorului, revine la unitatea mișcării. Aceasta din urmă constă în unitatea transportatului — *tò pherómenon*. De aici rezultă că transportatul se constituie, și el, ca *OPO* al anterior-posteriorului în mișcare. Dar același statut îl avea și Clipa — *tò N̄yn*! Aristotel conchide, în mod firesc, căi „transportatului îi corespunde Clipa . . . căci transportatul ne permite să cunoaștem anterior-posteriorul în mișcare; or, pentru că anterior-posteriorul este numărabil, avem clipa³⁹. Analogia dintre transportat (mișcare) și clipă (timp) este atît de evidentă pentru Stagirit încît, *imediat* după ce se stabilește alternanța *OPO/tò eīnai* (*tò logò*) pentru primul, reia aceeași alternanță și pentru a doua: *hóste kai é toútois, hó mèn pote 'ón n̄yn, 'ésti autó tò próteron gár kai hýsteron ésti èn kinései: tò d'eīnai héteron*⁴⁰ — „Astfel că, în această privință, Clipa, ca una nediferențiată, este aceeași, căci este anterior-posteriorul în mișcare; dar ca ființă ea diferă“ (V). Cu aceasta obținem cea de-a cincea ocurență a lui *OPO*.

Fragmentul verifică odată în plus faptul că „anterior-posteriorul în mișcare“ din cadrul primei ocurențe a lui *OPO* desemnează *timpul* (aici Clipa). Ca atare, el are, în context, sensul de *pars pro toto* în raport cu

³⁶ 219b, 15—16.

³⁷ 219b, 16—18.

³⁸ 219b, 18—20.

³⁹ 219b, 22—25.

⁴⁰ 219b, 26—27.

proporția (2). În mod analog, pentru că „anterior-posteriorul în mișcare“ este atît *OPO* cit și *Clipa*, se verifică și (11) și, implicit, (9) și (12), care leagă sensul lui *OPO* de natura unui prezent nediferențiat. *Simetria* dintre a patra și a cincea ocurență a lui *OPO* redă, așadar, una și aceeași analogie dintre timp și mișcare. Ea este subliniată în text prin aceea că, după fiecare dintre aceste două ocurențe, Aristotel reia aceeași propoziție: „căci pentru că anterior-posteriorul este numărabil avem clipa“⁴¹. În cadrul alternanței *OPO/tò eīnai*, ea vine să completeze cele două ocurențe ale „identității“ (*OPO*) cu „diferența“ (*tò eīnai*).

Analogia dintre transportat și clipă ne obligă să facem diferența *Clipă/clipă* și în cazul transportatului. Vom avea, deci:

$$(13) \frac{\textit{tò N\bar{y}n}}{\textit{tò n\bar{y}n}} = \frac{\textit{tò Pherómenon}}{\textit{tò pherómenon}}$$

respectiv:

$$(14) \frac{\textit{hó pote 'ón}}{\textit{tò n\bar{y}n}} = \frac{\textit{tò Pherómenon}}{\textit{tò pherómenon}}$$

Scris cu majusculă, Transportatul trimite în primul rînd la calitatea sa de *OPO*, adică la aceea de a fi unu nediferențiat. Cea de-a șasea ocurență a lui *OPO* nu face, de altfel, decît să fixeze acest rezultat: *kai gār he kinesis, kai he phorà mia tò pheroménō, hōti hén, kai oukh hó pote 'ón* (*kai gār 'án dialipoi*) 'allà 'állā' *tò lógō*⁴² — „Într-adevăr, mișcarea și transportul sînt unu prin unitatea Transportatului; și dacă există variație, aceasta nu afectează calitatea lui de unu nediferențiat (ceea ce ar constitui o ruptură a unității mișcării), ci numai definiția sa“ (VI). Obținem, astfel, confirmarea finală în text a sensului de unu (nediferențiat) al lui *OPO*...

Importanța rezultatului nu privește, însă, numai statutul lui *OPO* ci însăși esența timpului. Într-adevăr, unitatea este principiul numărului or iată care este, în cele din urmă, definiția aristotelică a lui *khronos*: „Timpul este, așadar, numărul mișcării după anterior-posterior“⁴³. Dar, sensul de unu nediferențiat al lui *OPO* nu se referă la clipă, ci la *Clipă*. La fel, în calitatea lui de unitate a mișcării, transportul angajează nu un transportat, ci Transportatul, ca *OPO*. Desigur, luată ca entități diferite, clipele sînt și ele *tò hén*, ca și transportatul, dar *Clipa* și Transportatul trebuie să denote de fiecare dată nu diversitatea acestor „unități“ ci unitatea lor. Din acest motiv, Aristotel distinge două moduri de intervenție în acest context a numărului: „... numărul se înțelege în două feluri: există, astfel, numărul ca numărat și numărabil și numărul ca mijloc de a număra“⁴⁴. De aici urmează:

$$(15) \textit{tò próteron kai tò hýsteron} \sim \textit{tò hén}$$

⁴¹ 219b, 25, respectiv, 28.

⁴² 220a, 6—8.

⁴³ 219b, 1.

⁴⁴ 219b, 5—7.

respectiv:

(16) *tò próteron kai hýsteron ~ tò Hén*

Prin natura sa de a marca curgerea, timpul este, pe de-o parte, „altul și altul“. De aceea, spune Aristotel, „timpul este număratul, nu mijloc de a număra“⁴⁵. Pe de altă parte, ca *OPO*, timpul este *Unu nediferențiat*. Aceasta înseamnă că diferența remarcată de Stagirit în privința naturii numărului revine la aceea dintre *OPO/tò eīnai*, care marchează diferența în natura timpului: „Timpul este, într-adevăr, numărul transportatului, dar Clipa, la fel ca Transportatul, este ca și o unitate a numărului (s.n.)“⁴⁶. Dar unitatea numărului este *principiul numărului*, ca mijloc de numărare. Vom avea, așadar:

(17) *tò N̄yn ~ tò Hén*

(18) *hō pote 'ón ~ tò Hén*

respectiv:

(19) *tò n̄yn ~ tò hén*

Analogia dintre transportat (clipă) și număr, respectiv, Transportat (Clipă) și Unitate (a numărului) precede, de altfel, *imediat* cea de-a șasea ocurență a lui *OPO*, unde Aristotel arată că Transportatul este, în calitate de *OPO*, *unitatea* însăși în raport cu transportatul . . .

A fi în timp revine la a fi *OPO*. La rîndul său, *OPO* înseamnă timpul ca *Unu nediferențiat*. Timpul însuși este *numărul* mișcării; el este mijlocul de a număra, ca și Clipă, respectiv, număratul, ca și clipă. Așa după cum diferența *OPO/tò eīnai* conduce la aceea dintre *tò Hén/tò hén*, tot așa, aceeași primă diferență ne obligă s-o facem și pe cea dintre *hō 'Arithmós/hō 'arithmós*:

(20)
$$\frac{hō\ pote\ 'ón}{tò\ n̄yn} = \frac{hō\ 'Arithmós}{hō\ 'arithmós}$$

În acest fel, a fi în timp, ca *OPO*, revine, în cele din urmă, la a fi în Număr: „Or, timpul fiind Număr, clipa, anteriorul și tot ceea ce este asemenea lor (*i.e.* posteriorul— n.n.) . . . sînt în Număr; . . . lucrurile sînt în timp la fel ca în Număr. Și dacă sînt astfel, ele sînt învăluite (*pe-riékhetai*) de Număr“⁴⁷. Și încă: „existența în Număr este asemenea existenței în timp“⁴⁸.

Timpul este, desigur, măsura mișcării. Dar: „a fi în Număr este pentru un lucru a fi un anumit număr și a fi măsurat prin Numărul în care este; deci dacă este în timp (în Clipă — n.n.), este măsurat de timp (prin clipe — n.n.)“⁴⁹. Alternanța *hō 'Arithmós/hō 'arithmós* ex-primă, prin urmare, cele două aspecte fundamentale ale oricărui număr: cel *cardinal*, respectiv, cel *ordinal*. Traducînd acum alternanța *OPO/tò*

⁴⁵ 219b, 7—8.

⁴⁶ 220a, 3—4.

⁴⁷ 221a, 13—18.

⁴⁸ 221a, 25.

⁴⁹ 221b, 14—16.

eînai în acești termeni, am putea spune că orice *succesiune ordinală a clipelor* presupune o *unitate cardinală a lor în Clipă*:

Demonstrația Stagiritului ajunge, astfel, în ultima ei fază. Să ne amintim, astfel, de cele două proporții care constituieră punctul de „plecare“ al capitolului 11. Ele instituiau analogia dintre mărime și mișcare, respectiv, dintre mișcare și timp. Or, analogia este o relație *transitivă* astfel că din (1) și (2) vom obține:

$$(21) \frac{\text{tò mégethos}}{\text{tò próteron kai hýsteron}} = \frac{\text{ho khrónos}}{\text{tò próteron kai hýsteron}}$$

(22) *tò mégethos* ~ *ho khrónos*

Începutul capitolului poate fi, deci, rezumat după succesiunea acestei triple analogii: *mărime, mișcare, timp*.

Pe de altă parte, însă, din (18) și (19) rezultă:

(23) *ho khrónos* ~ *ho 'arithmós*

Dar *numărul* constituie tocmai unitatea de măsură a *cantității*. Aceasta înseamnă că (22) și (23) sînt echivalente și că, prin urmare, definirea lui OPO în termenii *cantității*, ca Unu nediferențiat, este pe deplin justificată. Aristotel însuși confirmă, de altfel, aceasta: „Timpul este, deci, același pentru că numărul este egal și simultan (*háma*)“⁵⁰. Acesta este punctul de sosire“ al capitolului.

Să recapitulăm așadar, din nou! Anterior-posteriorul este *în mărime*, apoi *în mișcare* și, prin mișcare, și *în timp*. Unitatea *timpului*, OPO, revine la aceea a *mișcării*, și prin mișcare, la unitatea *mărimii*. Sfirșitul capitolului instituie, deci, tot o triplă analogie, și anume, aceea dintre *timp, mișcare, și mărime*. Iată, în concluzie, lanțul analogiilor dintre mărime, mișcare și timp *răsturnat*. Punctul de plecare „coincide“ cu punctul de sosire. *Cercul hermeneutic* al demonstrației lui Aristotel se închide...

5. OPO și *tò eînai* — Mișcarea este una ca număr. Și, totuși, trei sînt, în privința numărului, lucrurile despre care spunem că aparțin mișcării: *subiectul, locul și timpul*⁵¹. De ce, așadar, să nu folosim pentru OPO echivalentul „subiect“, care, în context, are „oarecum“ aceeași semnificație?

Torstrik remarca în pasajul din *Despre generație și corupție* chiar o *asociere* a lui OPO cu o formă *paronimică* a lui *hypokeimenon*⁵²: *hó mèn gâr pote 'ón hypokeitai tò autó...*⁵³ (VIII). Contextul acestei legături este determinat de următoarea întrebare pe care și-o pune Stagiritul: există o *singură* materie (nediferențiată) a elementelor (pământ, apă, aer, foc) sau există cîte o materie (diferită) pentru fiecare dintre

⁵⁰ 223b, 8—9.

⁵¹ 227b, 21 și urm.

⁵² A. Torstrik, *HO pote ón...*, p. 162.

⁵³ 319b, 3—4.

ele? Fragmentul arată că fiecare element își are, *tò eĩnai*, materia sa, dar *OPO hypokeitai tò autó*. În ce sens materia este *OPO hypokeimenon* vom vedea mai târziu. Să reținem acum doar că *tò hypokeimenon* însuși (materia) *apare nu numai ca OPO ci și ca tò eĩnai*.

Asocierea lui *OPO* cu *subiectul* apare, de altfel, și în cele două pasaje din *Despre părțile animalelor*: *hó mèn gàr pote 'ón tò hypokeimenon . . .*⁵⁴ (IX), respectiv: *tò d'hypokeimenon kai hó pote 'ón aimá estin . . .*⁵⁵ (X). Spațiul restrâns al acestui eseu nu ne permite să examinăm în detaliu contextul acestor ocurențe. Ceea ce se remarcă, însă, de la bun început este că, indiferent de tema pusă în discuție, *OPO* nu reprezintă în aceste două pasaje un echivalent al lui *hypokeimenon* ci, dimpotrivă, o determinație a sa, fapt pe care l-am remarcat deja în cazul celei de-a opta ocurențe a lui *OPO*.

Astfel, în *Despre părțile animalelor*, unde *hypokeimenon* apare *explicit*, diferența dintre *OPO* și *hypokeimenon* transpare odată cu definiția singelui: „Ceea ce subiectul este *OPO* nu este cald, dar, odată cuplat acest atribut, este cald, ca atunci când, spre exemplu, dăm un singur nume apei calde sau fierului cald”⁵⁶. Și Aristotel continuă: „Odată stabilite aceste deosebiri, este clar că singele, într-un fel, este cald, ca de exemplu când se întreabă ce este singele în ființa lui (*tò a'imati eĩnai*) — ca și când am avea un singur nume pentru a desemna apa fiartă, despre care spunem că este caldă — dar, pe de altă parte, subiectul și singele ca *OPO* nu este cald; și, în sine, într-un sens el este cald, în alt sens nu. În definiția sa (*tò lógo*), într-adevăr, căldura sa va fi în el precum albul este în omul alb; dar pentru că singele este cald prin afecțiune, el nu este în sine cald”⁵⁷.

Cum se vede, avem și aici aceeași alternanță între *OPO/tò eĩnai (tò lógo)* ca și în cazul timpului. Or, aceasta înseamnă că subiectul însuși nu este numai *OPO* ci și *tò eĩnai* astfel că *OPO* însuși revine doar la o determinație *anume* a lui *hypokeimenon*. Singurul lucru care rămâne de clarificat este ce reprezintă în context „identitatea” și, respectiv, ce reprezintă „diferența”. Este ceea ce face Aristotel afirmând că „singele” este o denumire pentru *două lucruri diferite*: substratul lui, pe de-o parte, și atributul care îl diferențiază, pe de altă parte. Să considerăm, pentru simplificare, că singele este apă caldă. Avem o singură denumire pentru două entități diferite.

Apa caldă are, însă, o *unitate* a sa (nediferențiată) care face ca ea să și primească *Un* nume: „singele”. Aceasta înseamnă că singele este *OPO* în raport cu „părțile” sale *diferite*: apa și căldura. Am putea chiar spune că apa și căldura sînt omonime *per dictionem* căci ele au același

⁵⁴ 649a, 15.

⁵⁵ 649b, 23—24.

⁵⁶ 649a, 14—16.

⁵⁷ 649b, 20—27.

nume în comun. Pentru că singele este, deci, prin însăși definiția sa cald, faptul de a-i atribui această calitate este superfluu, astfel că, *OPO*, el nu este cald. Dar dacă privim prin perspectiva substratului lui care este apa, putem spune că el este cald. În acest caz, singele, ca și substratul său, „diferă“ de calitatea de cald. De aceea, diferența dintre *hypokeimeno* și *OPO* trebuie făcută, ca *tò eĩnai*, în toate acele contexte în care subiectul este un relativ (*tò leykón, leykós*) și, ca atare, un *paronim al calității* și, cu atât mai mult, atunci când subiectul, ca *OPO*, precum și calitatea sa primesc *aceiași nume*. Practic, aceasta revine la a spune că intervenția în context a lui *OPO* determină o *omonimie* a diversilor pe care îi „cuplează“ (ca relativi) și că această omonimie poate lua și forma unei *paronimii in dictionem* a termenilor corelați⁵⁸.

Subiectul nu apare, deci, identic cu *OPO* ci *in calitate de OPO*. Aceasta este și rațiunea pentru care, departe de a fi intersubstituibili, cei doi termeni apar *simultan*⁵⁹. A defini pe *OPO* care este timpul prin *OPO* care este subiectul, constituie, în concluzie, o *petitio principii*...

Fragmentul citat de Torstrik din *Despre generație și corupție* continuă, de altfel, cu: *tò d'eĩnai ou tò autó*⁶⁰. Dacă înlocuim, așadar, pe *OPO* (temporal) cu *hypokeimenon* trebuie să precizăm care *hypokeimenon*: *OPO* sau *tò eĩnai*? Precizarea cerută conduce, însă, la o *petitio principii* și *in dictionem* pentru că va trebui să precizăm: „subiectul ca *OPO*“ ... Să mai adăugăm la toate acestea că alternanța *OPO/ tò eĩnai* a subiectului apare chiar în *Fizica*: „Subiectul este după număr Unu, dar după formă sînt două“⁶¹.

În fine, noi nu putem determina unitatea timpului ca *specie*, printr-o altă specie de unitate: cea a subiectului sau a locului. Definiția trebuie să se refere la *genul* însuși. Or, cum arătam la începutul acestui capitol, *genul* este *numărul* ca *tò Hén!* *OPO* va fi, așadar, din nou, timpul ca Unu nediferențiat. Toate precizările de mai sus ne dirijează spre una și aceeași concluzie după care noi nu putem determina pe *OPO* decît penetrînd mai adînc esența unității nediferențiate a timpului însuși. Orice substituent analogic am găsi nu vom face decît să transmutăm problema într-un alt domeniu...

6. *Omonimia Clipei* — Timpul s-a dovedit a fi numărul mișcării. Aceasta nu înseamnă, însă, că trebuie să renunțăm la a mai vorbi despre timp și mișcare pentru a ne mărgini în continuare doar la cantitate. Cantitatea este, în sine, o categorie, iar despre categorii nu este în nici un caz vorba în *Fizica*. Dar despre ce este atunci vorba în *Fizica*?

În fapt, timpul apare la Aristotel nu „în sine“ ci ca *element* al mișcării, alături de *spațiu*. Aceasta revine la a spune că *natura* mișcării o relevă și pe aceea a timpului. Și, într-adevăr, așa cum transportatul

⁵⁸ Cf. *Categorii*, 7, 6b.

⁵⁹ Cf. R. B r a g u e, *op. cit.*, p. 114.

⁶⁰ 319b, 4.

⁶¹ 190, 23—24.

este *OPO/ tò einai* tot așa și clipa. Dar Aristotel arată că elucidarea naturii mișcării ține de determinarea naturii însăși căci „natura (*he Phýsis*) este principiul (*arkhò*) mișcării⁶². *he Phýsis* privește, de altfel, tot ceea ce devine și, prin aceasta, orice formă temporală.

Dar cum cunoaștem noi natura? Aristotel răspunde fără șovăire *kat'analogian*⁶³ — „prin analogie“. Tot ceea ce devine este *compus*⁶⁴, și aceasta se întâmplă pentru că natura însăși este compusă. Orice compus poate fi redus la maximum două entități — întregul și, respectiv, părțile sale. Astfel, dacă reducem la maximum numărul principiilor compunerii, vom obține în cele din urmă, două principii contrare: *Unul* și, respectiv, *Multiplul* sau, ceea ce este totuna, *Identitatea* și, respectiv, *Diferența*. Putem, deci, conchide că, într-un sens, două sînt principiile naturii⁶⁵, ceea ce revine la a spune că noi cunoaștem lucrurile naturii din analogie cu Identitatea și Diferența, respectiv, cu *Unul* și *Multiplul*.

Să revenim acum la natura timpului. Avem și aici, mai întii, o alternanță a *Unului* și *Multiplului* căci:

$$(24) \frac{h\acute{o} \text{ pote } 'ón}{t\grave{o} \text{ n\`yn}} = \frac{t\grave{o} \text{ Hén}}{t\grave{a} \text{ pollá}}$$

La fel ca în cazul naturii există, însă, și o alternanță a Identității și a Diferenței:

$$(25) \frac{h\acute{o} \text{ pote } 'ón}{t\grave{o} \text{ einai}} = \frac{t\grave{o} \text{ autó}}{t\grave{o} \text{ héteron}}$$

Sensul de „Unu nediferențiat“ al lui *OPO* se originează, prin urmare, în caracterul naturii de a fi ea însăși *tò prōton arrýtmiston kath'heautó*⁶⁶, expresie pe care Heidegger o traduce prin „ceea ce din capul locului este în sine însuși lipsit de constituție“⁶⁷. Dar natura este și multiplă. Ea este, cu alte cuvinte, și *rhythmós*. De aici rezultă:

$$(26) \frac{t\grave{o} \text{ Hén}}{t\grave{a} \text{ pollá}} = \frac{t\grave{o} \text{ arrýtmiston}}{h\acute{o} \text{ rhythmós}}$$

iar, în perspectiva *mārimii*:

$$(27) \frac{h\acute{o} \text{ 'Arithmós}}{h\acute{o} \text{ arithmós}} = \frac{t\grave{o} \text{ arrýtmiston}}{h\acute{o} \text{ rhythmós}}$$

Ultimele două proporții aruncă încă o lumină asupra sensului lui *OPO* căci vom obține acum:

$$(28) h\acute{o} \text{ pote } 'ón \sim t\grave{o} \text{ prōton arrýtmiston}$$

⁶² 200b, 12.

⁶³ 191a, 8.

⁶⁴ 190b, 10—11.

⁶⁵ 189a, 21—22.

⁶⁶ 193a, 11—12.

⁶⁷ M. Heidegger, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, 9, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, p. 267.

Și, într-adevăr, arată Aristotel: „întregul este mai cunoscut pentru senzație ... Același lucru se petrece cu numele (*tà onómata*) față de definiție (*tòn lógon*). Căci numele arată un fel de întreg (*hólon*) și fără distincție (*adióristos*)“⁶⁸. În măsura în care natura este, prin mișcare, și principiul timpului, aceasta reprezintă o confirmare de principiu a sensului de „Unu nediferențiat“ al lui *OPO*:

(29) *hò pote 'ón ~ tò hólon adióriston*

Tocmai felul naturii de a fi *OPO* lipsită de constituție a făcut ca unii să aleagă ca esență a ei *elementele*. Motivul acestei alegeri este acela că elementele, care reprezintă *unități*, sînt *etern*e, astfel că, din punct de vedere temporal, *tò prōton arrýtmiston* trebuie interpretat ca *aídion*. În calitatea ei de a fi un întreg nediferențiat, natura este, cu alte cuvinte, un *etern prezent*. Dar, așa cum se arată la (12), *tò Nŷn* este, *OPO*, tocmai *prezentul*. Vom obține, astfel:

(30) *hò pote 'ón ~ aídios*

Eternitatea, ca *OPO* al *Phýsis*-ului, este, deci, un întreg care, *katà toúnoma* este același, dar *katà tòn lógon* este diferit. Aceasta înseamnă că alternanța *OPO/ tò eĩnai* revine în final la aceea dintre *katà toúnoma/ katà tòn lógon*. De altfel, identitatea dintre *tò eĩnai* și *tò logō* apare deja în cadrul celei de-a patra ocurențe a lui *OPO* în *Fizica*, iar identitatea *katà toúnoma* a lui *OPO* este presupusă de cea de-a doua, a treia, a patra și a cincea ocurență, în care este vorba despre unul și același *tò nŷn*, respectiv, despre unul și același *tò pherómenon*.

O nouă proporție este, astfel, definită:

$$(31) \frac{hò\ pote\ 'ón}{tò\ eĩnai} = \frac{katà\ toúnoma}{katà\ tòn\ lógon}$$

iar echivalența dintre *tò eĩnai* și, respectiv, *katà tòn lógon* conduce la o ultimă asemănare:

(32) *hò pote 'ón ~ katà toúnoma*

În această perspectivă, prima ocurență a lui *OPO* vrea să spună că timpul este același *katà toúnoma*, dar *katà tòn lógon* este diferit. Or, *katà toúnoma* și *katà tòn lógon* sînt tocmai criteriile după care este definită în *Categori* omonimia: *homónyma légetai hōn 'ónoma mónon koinón, hò dè toúnoma lógos / tēs ousias / hēteros*⁶⁹ — „Omonime se numesc cele ale căror nume, ca unul, este comun, dar care, după numele rațiunii lor de a fi sînt diferite“. *OPO definește, în concluzie, omonimia Clipei (timpului) după anterior și posterior*.

Să mai adăugăm la toate astea doar faptul că echivalența pe care *Fizica* o instituie între *tò logō* și *tò eĩnai* apare în chiar textul din *Categori* consacrat omonimiei. Astfel, deși inițial Aristotel se folosește de

⁶⁸ *Fizica*, 184a, 24— b, 111.

⁶⁹ *Categori*, 1a, 1—2.

lógos pentru a desemna definiția (esența) lucrurilor angajate prin relația omonimică, în explicitarea acestei relații el redă esența (definiția) prin același *tò eĩnai*⁷⁰.

Definirea lui *OPO* în termenii unei omonimii temporale ar putea constitui, desigur, un veritabil sfirșit al încercării noastre. Cu toată această impresie, îndrăznim să credem că abia acum se întrezărește șansa de a descoperi sensul autentic al doctrinei aristotelice asupra timpului. Punctul important la care am ajuns pînă aici este încă vulnerabil. Am spune chiar cel mai vulnerabil. De aceea, el solicită noi precizări.

⁷⁰ 1a, 5.

PROBLEMA ONTOLOGICĂ LA AUGUSTE COMTE

GHEORGHE TOMA

ABSTRACT. — *The Ontological Problem in Auguste Comte.* In this study the author analyses partially A. Comte's conception concerning ontology, starting from the fact that the latter can be identified with metaphysics. The criticism of metaphysics in comtism is the criticism of ontology as well. On the other hand there are exhibited relevant essential features of metaphysical positism, their antiontologic programmatic content. It is also pointed out the tendency of comtean positism to reach indirectly a new metaphysic and ontologic point of view, but this ontologized tendency being present not only in the second part of his work, but also in the *Positive Philosophy Course*.

Ideile lui Auguste Comte, metoda sa de gândire, au exercitat o mare influență asupra cursului ulterior al filosofiei încît se poate vorbi de cîteva generații de pozitiviști: pozitivismul clasic francez și englez, mai ales aceste două variante, empiriocriticismul și neopozitivismul, cu multiplele sale orientări și nuanțe. Putem spune că are loc un proces de metamorfoză a unora din pozițiile clasice ale acestuia, în centru aflîndu-se însă în permanență critica, respingerea modului de gândire metafizic, pe de o parte, și revizuirea valorilor esențiale ale ideologiei iluministe, revoluționare moderne, pe de altă parte¹. Dar pot fi semnalate momente, elemente de origine și semnificație pozitivistă și în cadrul altor curente sau orientări filosofice contemporane cum ar fi neocriticismul, neoraționalismul, filosofia vieții, neospiritualismul, ele apar chiar și în existențialism, combinîndu-se uneori cu atitudini ale criticismului antimetafizic. Nu trebuie să ni se pară paradoxală afirmația că și pozitivismul este un „criticism“, atunci cînd avem în vedere faptul că empirismul modern a fost sursă de inspirație atît pentru criticismul aprioric, transcendent, cît și pentru pozitivism, cel vechi și cel nou.

Este de remarcat de asemenea și faptul că în pozitivismul comtian nu se face nici o distincție între ontologie și metafizică, modul de gândire ontologic este propriu stadiului teologico-metafizic al evoluției intelectului uman, deci notele definitorii ale metafizicii sînt valabile și pentru ontologie. S-a spus iarăși, și în mod îndreptățit, că A. Comte și-a definit de timpuriu punctul său de vedere asupra superiorității metodei pozitivistice pornind, în primul rînd, de la reacțiile antimetafizice, anti-ontologice ale științei, ale multor oameni de știință din vremea sa, și nu de la sistemele marilor gînditori. De fapt nevoia sa de lectură s-a limitat la început la studiul științelor naturii și mai ales la opera unor matematicieni, la cunoașterea gîndirii enciclopediștilor, de care va fi

¹ A. Comte, *Philosophie positive*, vol. III, *Sociologie*, Paris, Flammarion precum și Al. Claudiu, *Originea socială a filosofiei lui A. Comte*, București, 1936.

adînc pătruns, precum și a unor idei generale asupra istoriei cu circulație din ce în ce mai mare, însuflețindu-i, la 20 de ani, convingerea că „tot ceea ce se numește *logică, metafizică, ideologie* este o himeră, cînd nu este o pură absurditate”².

Trebuie spus însă că ceea ce a urmărit de la început acest gînditor în științe particulare au fost tendințele moderne de evoluție ale acestora, generalitățile și conținutul lor realist, antispeculativ, antimetafizic, ca bază teoretică și metodologică pentru un nou mod de gîndire. Acest interes este legat de necesitatea constituirii unui sistem științific de generalități și a unui climat ideologic nou, a unui spirit critic care se va afla angajat pînă la urmă în direcția chiar a unei reontologizări a explicației pozitive, mai ales prin acea sete adîncă de armonie și unitate ultimă ce stă la baza sistemului pozitivist al cunoștințelor umane, precum și prin efortul său de a pune bazele unei noi „puteri spirituale”. Pe de altă parte, formulînd o serie de puncte de vedere critice asupra gîndirii iluministe a secolului anterior, adică pornind de la ideea că aceasta a fost în esența sa „o metafizică”, A. Comte a uitat să sublinieze că tot acest secol este la bază antiscolastic, antimetafizic și, deci, antiontologic. El va sublinia totuși în mod repetat că spiritul pozitiv, științific în gîndire, a început să-și facă loc atunci cînd conceptele acestuia „s-au degajat net de aliajle superstițioase și scolastice care deghizau mai mult sau mai puțin caracterul tuturor lucrărilor anterioare”³.

Din ceea ce am arătat mai înainte rezultă că în concepția lui A. Comte, care ni se prezintă de la început ca un gînditor revoluționar, un spirit teoretic înnoitor, afirmarea unei adevărate spiritualități filosofice nu e posibilă nici pe cale *dogmatică* și nici *critică*. Pentru el aceste două căi, întrucît n-au dus la rezultate pozitive, trebuie părăsite pentru a face loc metodei istorice sau legii generale a celor *trei stadii*, lege ce va fi considerată una din descoperirile sale cele mai originale și mai fecunde. Unii interpreți i-au contestat însă această originalitate absolută arătînd că legea celor trei stadii de dezvoltare a spiritului uman fusese deja formulată în secolul anterior. Dar oricare ar fi aici situația, un lucru trebuie reținut de la început: teoria comtiană a evoluției, întemeiată în mod clar pe conceptele moderne de lege științifică și de progres, postulează istoricitatea gîndirii, a cunoașterii, a științei și filosofiei, inexistența deci a unor adevăruri supratemporare, absolute, innăscute, apriori, date odată pentru totdeauna. „Pentru a explica corespunzător adevărata natură și caracterul propriu al filosofiei pozitive e necesar, spune el, de a arunca de la început o privire generală asupra mișcării progresive a spiritului uman, privit în ansamblul său, căci o concepție oarecare nu poate fi cunoscută decît, prin istoria sa. Studiînd astfel dezvoltarea globală a inteligenței umane în diversele sale sfere de activitate, după primul său avînt, cel mai simplu pînă în zilele noastre, cred că am descoperit o mare lege fundamentală căreia îi este supusă, printr-o

² A. Comte, *Lettres à Valat*, 27 septembrie 1918, p. 90; apud J. Delvelvé, *Réflexions sur la pensée comtienne*, Alcan, Paris, 1932, p. 90.

³ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Alcan, Paris, 1909, p. 37.

necesitate invariabilă, și care ni se pare că poate fi puternic stabilită fie prin dovezi raționale, furnizate de cunoașterea organizării noastre, fie prin verificare istorică, rezultând deci dintr-un examen atent al trecutului. Această lege consistă în aceea că fiecare din conceptele noastre trece succesiv prin trei stadii teoretice diferite: stadiul teologic sau fictiv, stadiul metafizic sau abstract, stadiul științific sau pozitiv. În alți termeni, prin natura sa spiritul uman folosește în fiecare din cercetările sale *trei metode* de a filozofa al căror caracter este esențialmente diferit și chiar radical opus: mai întâi metoda teologică, apoi metoda metafizică și, în sfârșit, metoda pozitivă. De aici trei feluri de filosofie sau de sisteme generale, de concepții asupra ansamblului fenomenelor, care se exclud tacit, prima este punctul de plecare al inteligenței umane, a treia, stadiul său fix și definitiv, a doua este destinată a servi numai de tranziție⁴.

Pentru noi este interesant de reținut mai întâi faptul că în această descriere a legii celor trei stadii de evoluție, prin care apare schițat statutul unui nou concept de filosofie, și în primul rând prin critica metafizicii dominante și determinarea *spiritului pozitiv*, A. Comte vorbește în trei maniere sau perspective despre unul și același obiect. Este vorba, după cum se vede, de „trei feluri de filosofie“, trei tipuri de sisteme generale, sau „concepții asupra ansamblului fenomenelor“, și de „trei metode de a filozofa“. În esență va fi vorba mai ales despre *metoda pozitivă* și sistemul cunoașterii științifice, ca totalitate a cunoștințelor umane organizate, evaluate sistematic, din punct de vedere pozitivist. Dar la Comte, așa cum s-a mai arătat, diferitele laturi ale filosofiei nu apar suficient de distincte, el nu este întotdeauna destul de clar, uneori ideile lui, deși par simple, sînt destul de greu de descifrat. Un motiv care dă prioritate punctului de vedere metodologic este acela că el nu dorește să dispună gîndirea sa după vechile schematisme, ci o face să înainteze, revenind mereu asupra unor puncte de vedere, asupra unor idei conducătoare ale sale, pînă în acel moment în care spiritul noului demers critic cedează în fața speculațiilor sentimentale, imaginare, de ordin moral și religios. Pe de altă parte, trebuie reținut faptul că în această ordine de idei ne interesează în primul rînd concepția acestui gînditor asupra momentului, stadiului metafizic sau ontologic al evoluției spirituale a umanității în raport cu ceea ce este esențial, definitoriu, pentru metoda pozitivistă.

Faza metafizică sau ontologică apare în concepția lui A. Comte ca o modificare evolutivă a primei trepte, teologice. Se urmărește și în cadrul acestei mentalități același scop care este relevarea *naturii intime* a existenței, cauzele prime și ultime ale lucrurilor, absolutul, făcînd să domine în general tendința spre „cunoștințe absolute“, abstracte, neverificate în experiență. Totuși se schimbă ceva, *metoda*, în sensul că se abandonează antropomorfismul și se restrînge puțin jocul liber al imaginației, al ficțiunii, în interesul cunoașterii de factură logică, pozitivă. Ca și în faza anterioară, și aici evoluția se face treptat și nu prin sa-

⁴ *Ibidem*, p. 4.

calitativ. La început se presupune existența a o serie de „forțe distincte“, care explică calitățile lucrurilor, apoi aceste forțe se sintetizează într-o entitate unică, pe baza căreia se explică totul prin reducerea deci la natură, rațiune sau substanță. În concepția lui A. Comte faza metafizică, jucînd rol de intermediar, va înlătura obiceiul de a vedea peste tot forțe supranaturale, și va deschide într-o anumită măsură cîmp de afirmare explicațiilor laice, pozitive.

„Ca și teologia, într-adevăr, metafizica tinde mai ales, spre a explica natura intimă a existențelor, originea și destinația tuturor lucrurilor, modul esențial de producere al tuturor fenomenelor; dar în loc de a folosi agenți supranaturali propriu-ziși, ea îi înlocuiește din ce în ce mai mult prin aceste entități sau abstracții personificate a căror întrebuintare a făcut deseori să fie desemnată sub numele de ontologie⁵. „În maniera sa, ontologia, spune A. Comte într-un alt context, nu este mai puțin generală decît teologia din care emană. Indeterminarea însăși a acestor concepții abstracte devine sursa naturală a aptitudinilor lor tranzitorii. Căci fiecare entitate poate atunci să fie privită sau ca dumnezeul spiritualist pe care-l înlocuiește, sau ca fenomen generalizat pe care-l desemnează, urmînd ca spiritul să se afle mai aproape de teologism sau de pozitivism⁶.

În concepția lui A. Comte metafizica sau ontologia este un mod de gîndire teoreticește și istoricește depășit de legea evoluției, o mentalitate intelectuală hărăzită dispariției complete și definitive, făcînd loc afirmării, generalizării complete a modului pozitivist de interpretare a fenomenelor realității, pentru care esențialul este ideea de lege bazată pe experiență, și nu diferitele entități abstracte și imaginare. El crede că de fapt ontologia a fost, în fundamentele ei, iremediabil distrusă chiar la începuturile epocii moderne, prin demonstrarea mișcării pămîntului, deci în momentul în care concepției statice și absolutiste asupra lumii i-a fost substituită o noțiune relativă a cunoașterii acesteia. Pentru A. Comte metoda metafizică sau ontologică, considerînd că există aici o echivalență deplină, este prin însăși natura sa „o simplă activitate critică sau dizolvantă“, adică aceasta are o funcție negativă, distructivă și nu constructivă. Pe de altă parte, această modalitate filozofică de a privi lumea, viața, și mai ales problema explicației și a sistematizării cunoștințelor umane existente la un moment dat, în „partea sa speculativă se arată de la început a fi faptă exagerată, prin urmare dominată de tendința îndărătnică de a argumenta în loc de a observa⁷. În fine, ontologia este, ca și teologismul, pe care îl conține în esența sa și tinde uneori să-l restaureze, o sinteză cu caracter obiectiv, adică autoritar, dogmatic, abstract și nu numai fictiv, imaginar, în condițiile în care spiritul științific deschide calea pentru afirmarea sintezei de tip

⁵ A. Comte, *Discours sur l'esprit positive*, in *Cours de philosophie positive*, p. 227.

⁶ A. Comte, *Politique positive*, vol. III, p. 38, apud. *Cours de philosophie positive*, p. 227.

⁷ *Ibidem*, p. 224.

subiectiv și constructiv. „Astfel se anunță în mod confuz, prin intermediul sintezelor obiective, tendința crescândă a inteligenței noastre spre o sinteză esențialmente subiectivă, singura capabilă, în sfârșit, de a înlocui sistematizarea teologică“.⁸

Vom spune în continuare câteva cuvinte în legătură cu conținutul *metodei pozitivistă*, așa cum a descris-o A. Comte mai ales în primele lecții ale *Cursului* său, deoarece aici ni se dezvăluie miezul gândirii sale, erorile ei majore, modul determinat în care se prezintă atitudinea sa antimetafizică. Dar înainte de a arăta trăsăturile acestei metode, considerăm necesară următoarea precizare: Comte n-a abordat problema metodei în maniera în care a făcut-o un Descartes sau chiar un Bacon, adică el nu intenționează să facă o teorie de sine stătătoare asupra metodei. Un asemenea lucru i s-a părut cu totul himeric și va fi respins odată cu introspectivismul apriorist. Faptul acesta ne este mărturisit chiar de el în *Cursul de filosofie pozitivă*, atunci când spune că metoda nu este susceptibilă de a fi studiată separat de cercetările în care a fost utilizată, aceasta ar fi după el un studiu formal, mort, incapabil să lumineze un domeniu la care s-ar aplica ca ceva construit și impus din afară. Deci când vorbim de metoda pozitivă ar trebui să înțelegem cu totul altceva decât s-a înțeles pînă acum. La Comte metoda se identifică în ultimă instanță cu filosofia pozitivistă, adică metoda sa trebuie privită ca o metodă generală, filosofică, dar ale cărei principii sînt totuși degajate și discutate în stilul tradițional al discursului metodologic, adică și în ele însele și nu numai în fapt, în concret. Prin ce se distinge această metodă pozitivă?

În *primul* rînd, metoda pozitivistă cere să se plece de la faptele particulare, de la experiență, și nu de la entități abstracte, ea urmărește să stabilească relațiile constante de succesiune și coexistență între fenomene, adică *legile*. Această metodă interzice savantului să depășească faptul empiric și să opereze cu ipoteze imaginare, cerîndu-i să renunțe la cauzele finale, la cercetarea naturii lucrurilor. Este clar, spune Comte în acest sens, că „toate spiritele recunosc astăzi că studiile noastre reale sînt strict circumscrise la analiza fenomenelor pentru a descoperi legile lor efective, cu alte cuvinte, relațiile constante de succesiune sau de similitudine și nu pot, în mod real, să cuprindă natura lor intimă nici cauza lor primă sau finală, nici modul lor esențial de producere“. În stadiul pozitiv al evoluției, spiritul uman ajunge să constate „imposibilitatea de a obține noțiuni absolute“, și renunță la cercetarea originii și destinației universului și la cunoașterea cauzelor intime ale fenomenelor „pentru a se dedica numai descoperirii, prin folosirea bine combinată a raționamentului și observației, a legilor lor efective, cu alte cuvinte a relațiilor invariabile de succesiune și similitudine dintre ele. Explicația faptelor reduse la acești termeni reali nu este altceva decât

⁸ A. Comte, *Politique positive*, vol. III, p. 3, apud *Cours de philosophie positive*, p. 227.

legătura stabilită între diversele fenomene generale pe care progresele științelor țin a le diminua din ce în ce mai mult ca număr⁹.

În concepția sa, fenomenele trebuie explicate prin alte fenomene, fără a se înainta pînă la esență sau pînă la absolut. Noi nu putem cunoaște nici natura și nici cauza fenomenelor ci numai faptul că ele se găsesc în raporturi unele cu altele, în „raporturi fără suporturi“, cum se va spune mai tîrziu. Astfel, la A. Comte peste tot, relativul se substituie absolutului, cunoașterea legilor înlocuiește cunoașterea cauzelor, singurul lucru absolut este că totul e relativ. Pentru acest motiv el a avut dreptul să se considere continuator al lui David Hume. Dar legile sau „faptele generale“ nu reflectă, totuși, cum rezultă din cele afirmate, decît raporturi fenomenale, exterioare, de succesiune și simultaneitate. Se știe însă că legea cuprinde esența fenomenelor, latura lor interioară, repetabilul, necesarul. Or, dacă primii filosofi moderni nu făceau distincție între lege și cauzalitate, operînd cu termenul de lege cauzală, la A. Comte avem în schimb de-a face cu o disociere metafizică între cauză și lege, singurul concept operant în aria cercetării fiind pentru el cel de lege. Desigur nu e greu de observat că părintele pozitivismului plătește aici un considerabil tribut agnosticizmului, sau mai bine zis că el dă o nouă expresie fenomenismului agnostic. În această privință și-a spus cuvîntul în primul rînd David Hume, dar nu e de neglijat nici influența kantiană, indirectă, exercitată adică prin climatul ideologic critic, de orientare antiontologică, deoarece el mărturisește undeva că nu l-a studiat pe Kant. În monografia *Auguste Comte et la philosophie positive* É. Littré consacră un scurt capitol și influenței kantiene asupra începuturilor gîndirii comtienne, dar pe planul filosofiei istoriei, prin articolul *Ideea unei istorii universale din punctul de vedere al umanității*, cunoscut prin intermediul traducerii lui Gustave d'Eichthal, și nu al criticii rațiunii. „Ceea ce este important de cunoscut, spune A. Comte, sînt legile de legătură și de similitudine și nu esența, natura lor profundă, cauzele lor prime. Pentru filosofia pozitivă cea mai înaltă ambiție este aceea de a privi legile fenomenelor al căror prim caracter specific este de a considera ca absolut interzise rațiunii umane toate aceste sublime mistere pe care le exprimă filosofia teologică cu o atît de admirabilă ușurință pînă în cele mai mici detalii¹⁰“.

În al *doilea* rînd, după A. Comte cunoștințele omenești au caracter *relativ*, principiul relativității cunoștințelor noastre fiind esențial în economia gîndirii sale, afirmîndu-se printre primele sale idei originale, ca o adevărată „revoluție generală a spiritului uman“. Dar ce înțelege Comte prin caracterul relativ al cunoașterii noastre și cum trebuie să judecăm această poziție a sa? Orice adevăr are, după el, caracter istoric, adică e un rezultat al evoluției și depinde de „situația istorică“, de condițiile istorice concrete în care se manifestă. Pentru A. Comte însă orice cunoștință depinde și de starea biologică a omului, de structura sa nativă psihofizică. Prin urmare el va încerca să găsească acestei relativități și o înte-

⁹ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, Alcan, Paris, 1909, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

meiere biologică. Orice cunoștință are la baza sa relația dintre organism și mediu, adică depinde de simțurile noastre. Dacă neposedarea unui simț important, spune Comte, ajunge pentru a ne ascunde în mod desăvârșit un întreg ordin de fenomene naturale trebuie să ne gândim că achiziția unui simț nou ne-ar dezvălui o clasă de fapte despre care astăzi nu avem nici o idee. El crede deci că insuficiența numerică a simțurilor, imposibilitatea de a le spori, ca și marea diferență de structură, afectează cunoașterea, făcând-o *relativă*. Iar dacă la aceasta se mai adaugă și faptul amintit că pentru Comte orice cunoștință valabilă este nu numai relativă ci este a relativului, numai a relativului, atunci avem imaginea mai completă a conținutului metodei pozitive relativiste.

În al *treilea* rînd, dacă este adevărat că în spiritul ei metoda pozitivă este antispeculativă și anticauzalistă, dacă reprezintă una dintre cele mai hotărîte atitudini antimetafizice post revoluționare, negînd posibilitatea unei cunoașteri reale, logice a absolutului, dacă substituie peste tot fenomenalul substanțialului, reconsiderînd critic unele din valorile teoretico-metodologice ale activismului modern, nu-i mai puțin adevărat însă că în corpul de poziții critice ale doctrinei comtiene vom afla și o respingere a scepticismului și empirismului unilateral, o reconsiderare constructivă a importanței teoreticului. Această idee se conexează cu următoarele două aspecte, neempiriste, ale gîndirii sale, anume: cu *acel a ști* pentru *a prevedea* și *a prevedea* pentru *a domina*, precum și cu rolul acordat de acest gînditor filosofiei în ansamblul problematicii discutate.

În critica pe care o face empirismului îngust îl vedem pe Comte făcînd efortul de a se menține pe linia celei mai bune tradiții filosofice empiriste moderne, rămînînd tributar și direcției științifice din cadrul iluminismului. Relativismul său încearcă să ocolească căderea în eroarea scepticismului, de a nega valabilitatea ideii de lege, de a submina știința, scepticism ce ar fi putut rezulta desigur din reducționismul său fenomenist. Vom da curs în continuare propriilor sale afirmații, care nu lasă sub acest aspect loc la nici o îndoială, punînd astfel în lumină latura mai puțin reținută de critica operei sale; „Dacă, contemplînd fenomenele, nu ne atașăm deloc la unele principii, nu ne va fi desigur imposibil de a continua aceste observații izolate și, prin urmare, de a nu obține nici un fruct; dar vom fi în întregime incapabili de a le reține și de cele mai adeseori faptele vor rămîne neînțelese privirii noastre”¹¹. După ce a fost recunoscută necesitatea subordonării imaginației față de *observație*, „ca prima condiție fundamentală a oricărei *speculații științifice sănătoase*”, acest principiu logic a fost, după A. Comte interpretat în mod vicios, făcînd „să degenereze științele reale într-un fel de sterilă acumulare de fapt în cocsențe care nu pot oferi alt moment esențial decît acela de exactitudine parțială. E important de a înțelege faptul că adevăratul spirit pozitiv este în fond tot așa de îndepărtat de empirism ca și de misticism; trebuie mers întotdeauna între aceste două *observații* la fel de funeste”¹². Semnificativ pentru a ilustra ideea sa

¹¹ *Ibidem*, p. 15.

¹² *Ibidem*, p. 246.

privind rolul teoriei în cunoaștere, în activitatea practică și valoarea unor condiții preliminare pentru înțelegerea oricărei categorii de fenomene, este și textul următor: „Știința constă realmente în legea fenomenelor față de care faptele propriu-zise, oricât de exacte și numeroase vor putea fi ele, nu furnizează niciodată decît materiale indispensabile. Or, considerînd destinațiile constante ale acestor legi, se poate spune fără nici o exagerare că adevărata știință, departe de a fi formată din simple informații, tinde întotdeauna de a se dispensa pe cît posibil de explicarea directă, substituind acesteia previziunea rațională care constituie, în toate privințele, principalul caracter al spiritului pozitiv, așa cum ansamblul științelor astronomice ni-l face clar simțit. O atare previziune, urmînd în mod necesar relațiile constante între fenomene, nu va putea permite niciodată de a confunda știința reală cu această vană erudiție care acumulează mecanic faptele fără a le deduce pe unele din altele”¹³.

În al *patrulea* rînd, după ce am schițat conținutul *metodei pozitive* e necesar să aruncăm o sumară privire critică asupra teoriei comtiane a stadiilor și să reținem că această schemă, deși nu e lipsită de unele observații adevărate, deși dă problemei cunoașterii o direcție istorică, este totuși superficială. Prin legea celor trei stadii, Comte trunchiază istoria spiritului uman trecînd uneori extrem de ușor peste marea complexitate a acestui fenomen. Nu ține seama, de pildă, de faptul că în interiorul uneia și aceleiași perioade, cum e cea metafizică sau ontologică, au existat orientări divergente și sub aspectul *conținutului* și sub acela al formei. E un lucru știut că antichitatea, trecînd în faza metafizică, a cunoscut două mari linii filosofice, linia materialistă și cea idealistă. Este de asemenea simplist și sărăcăcios prezentată și ideologia modernă, mai ales cea care a intrat cu piese esențiale în componența platformei ideologice revoluționare. După Comte, „metafizica revoluționară”, în primul rînd teoria contractului social, ar fi jucat un rol exclusiv negativ, ea stînd la baza haosului intelectual și moral prin care trecea în vremea sa societatea capitalistă franceză. El nu și-a dat seama în fond că atacînd materialismul, și în general raționalismul modern, a atacat știința ca atare; „curățirea” științei de metafizică are în primul rînd urmări negative pe care istoria le-a scos cu prisosință la lumină.

Este adevărat că mai tîrziu, în *Politica pozitivă*, el va reveni oarecum, după cum am mai spus, la un fel de metafizică. În sensul acesta, și numai în aceste limite, credem că avea dreptate E. Boutroux cînd făcea afirmația că la Comte s-ar găsi o „metafizică latentă” și că aceasta ar consta în următoarele poziții: invariabilitatea legilor naturii, legea celor trei stadii, extensiunea noțiunii de pozitiv și posibilitatea unei sistematizări perfecte a etapelor spiritului, preponderența altruismului asupra egoismului, afirmarea ideii de umanitate.

¹³ *Ibidem*, p. 248.

DECONSTRUIREA DISCURSULUI METAFIZICII ȘI ONTOLOGIA SUPRAFETEI SEMNIFICANTE

AUREL CODOBAN

ABSTRACT. — **Deconstruction of the Speech of Metaphysics and the Ontology of the Significant Surface.** Jacques Derrida's grammatology doesn't miss the contradictions of onto-theology which denounces them. Like previous philosophical positions, it appeals to a centre which is an *arche* and it substracts the expression of a nostalgia against origin and regret against fall. Derridean grammatology imposes edenic utopia of a discursive machine which works semiologically like a *perpetuum mobile*, for which significant are both energy and force like divine verb. This utopia is based on an ontology of significant surface different from the typical ontologies of the profoundness of origin and transcendency. The philosophical speech stops to be initiative any longer, for becoming destined for some perverse cultural ethics, a metaphilosophical avatar whom doesn't remain anything, except the seducing beauty of the arabesques of non-figurative philosophy.

Structuralismul francez reia și recapitulează semiologic, toate teoriile, temele și motivele majore ale disciplinelor socio-umane, care sînt totodată temele și motivele importante ale modernului, pentru a le situa conștient într-o paradigmă unde semnificativul a devenit cea mai înaltă categorie a raționalității. Considerarea, de data aceasta destul de neutrală, fără obișnuita agresiune criticistă, filosofiei ca discurs vine firesc din calitatea ei de sistem semnificant, nici inferior, nici superior, față de cele ale științelor și literaturii, mitului sau modei. Totul se oprește însă aici, fără a da roade pentru o analiză directă a filosofiei, nici măcar în arheologia semiologică a științelor umane a lui Foucault, care era cel mai prielnic context. Consecințele ei izbucnesc însă eclatant în deconstructivismul unui structuralist din a treia generație: Jacques Derrida.

Poziția lui Jacques Derrida poate fi interpretată la fel de bine ca post-structuralistă, deconstructivistă sau post-modernistă. Ea este alimentată de psihanaliză freudiană, de fenomenologie și de unele idei din gândirea heideggeriană a ultimei perioade. Totuși ea rămîne fundamental structuralistă pentru că manifestă tendințele celei de-a doua generații structuraliste, de la *Tel Quel*, care a făcut din productivitatea textuală o temă predilectă. Structuraliștii din prima generație, structuralismul clasic, utilizau diferitele lor semiologii pentru a descoperi axele semantice, categoriile care, sub forma viziunilor asupra lumii sau a neutrelor categorii sintactice, structurau semnificația globală a textului. Chiar dacă ideea că semnificatul poate deveni la rîndul lui și la un nivel diferit, semnificant era un principiu al analizei miturilor și literaturii; chiar dacă Lacan duce mai departe acest principiu făcînd în psihanalizele sale „să gliseze semnificatul sub semnificant“, simetria saussu-

reană a semnificantului și semnificatului în semn oprește lectura semiologică la nivelul semnificațiilor și ne dă o imagine statică a semnificației globale a textului, iar nu dinamica semnificării. Or, pentru Derrida, ca și pentru structuraliștii din a doua generație, Textul nu deține sensuri, nu este depozitarul unor semnificații, ci produce sensuri, semnificații. În cazul lor, logica textuală a semnificării trebuie să înglobeze logica semiologică a sensului¹.

¹ Stratul prim al deconstructivismului derridean este structuralismul și de aceea el poate fi calificat drept un post-structuralism. Structuralismul francez implicase comutarea atenției de la sens la eșafodajul sensului, de la semnificat la semnificant, și critica unor concepte metafizice tradiționale — subiect, identitate, cauzalitate, istorie — care susțineau stabilitatea sensului și unitatea subiectului. El susținea că totul este semn. Post-structuralismul, și, în mod special, deconstructivismul, susține că totul este text. Postulatul acestei afirmații este intertextualitatea: dacă totul este text, referentul oricărui text este un alt text, respectiv orice text trimite la realitate numai ca la un alt text. Principiul mișcării textuale și intertextuale este instabilitatea și discrepanța dintre semnificanți și semnificați și glisarea semnificatului sub semnificant.

Această evoluție a semiologiei structuraliste este argumentată prin contribuția hermeneuticii negative freudiene. Sensul interesului pentru freudism reiese clar din orientarea criticilor derrideani la adresa lui Lacan. Ceea ce apreciază Derrida la psihanaliza semiologică structuralistă a lui Lacan este faptul că ea temperează semantismul hermeneutic naiv, are sensibilitate față de natura enigmatică și activitatea semnificantului și că refuză să valorizeze constrângerile biografice în fuga sensului textului. Ceea ce contestă el, folosind exemplul analizei lacaniene la *Sensoaara furată* a lui Poe, este faptul că un semnificant flotant este analizat ca un semnificant stabil. În acest fel activitatea textuală a semnificantului mobil este ignorată și scriitura se transformă în scriere, textul în mesaj, procesul în produs, semnificantul în semnificat și căutarea adevărului în furnizarea lui. Prin urmare ceea ce reține cu precădere Derrida din această hermeneutică negativă — de altfel, deocamdată, numai hermeneuticile negative, care nu creditează simbolul, semnificația și sensul, par compatibile cu semiologiile structuraliste și post-structuraliste — este ideea continuului și nelimitatului proces de semnificare, ideea textului ca mașină semnificantă.

Ceea ce dă o turnură specifică post-structuralismului lui Derrida și îl transformă în deconstructivism este faptul că el nu se mulțumește să opereze în cadrul unor postulate generale moștenite în succesiunea celor trei generații structuraliste. După cum se va vedea mai încolo, el își fundamentează demersurile pe conceptul de scriitură și face din gramatologia sa un concurrent al semiologiei mussureene.

Cea de a doua noțiune derrideană care îi fundamentează demersurile este cea de *diferență* (différence): „ceea ce face posibilă prezentarea fiindului-prezent” și care, din această cauză „nu se prezintă niciodată”, „nu se dă niciodată în prezent” și rezervându-se și neexpunându-se deloc nu poate fi gândită decât ca ceea ce dispare în orice apariție (apariția însăși care dispare în fiindul apărut, care se retrage în fiindul-prezent). Apariția ca dispariție este tocmai ceea ce Heidegger a evocat în *Sein und Zeit*: „Ființa se retrage atît pe cît se dezvăluie în fiind”. Ceea ce înseamnă: disimularea, care este fondul manifestării, retragerea care este în inima ecloziunii nu poate decât să dispară la rîndul său în profitul unei pure gândiri a prezenței, care nu încetează a uita retragerea expunînd dispariția la a dispare. Derrida nici nu contestă aceste apropieri; el face mai mult decât atât: el vrea să meargă mai departe decât Heidegger. După Derrida, diferența ontologică a lui Heidegger nu a furnizat decât o versiune încă metafizică a „diferanței”. Reconducînd meditația spre diferența dintre fiind (prezent) și Ființă (care dispare în spatele fiindului prezent), Heidegger induce reprezentarea potrivit căreia există doi termeni și *diferența lor*, reprezentare care este plină încă de

Un rol teoretic important joacă în gândirea lui Derrida și conceptul de scriitură (écriture), al cărui sens prim este acela de scriere, sistem grafic de notare a limbajului. Cu ajutorul lui, Derrida se întoarce la originile comune ale limbajului și scrierii; la o gândire simbolică arhaică așa cum apare aceasta în lucrările marelui antropolog Leroi-Gourhan sau am putea adăuga noi, la Mircea Eliade. Apariția, în contextul acestei gândiri simbolice, la sfârșitul epocii paleontopilor, a simbolului grafic stabilește noi raporturi între cei doi poli ai condiției antropologice: mână-unealtă și față-limbaj. Aceste grafisme, această arhi-scriere, care, la fel de polisemică pe cât este gândirea simbolică, este diferită atât de scrierea efectivă cât și de pictură, are o mare importanță din perspectiva lui Derrida, întrucât precede și face posibilă existența limbajului articulat și a gândirii logice. Întrucât posibilitatea generală a scrierii fondează, după el, posibilitatea limbii înseși, rezultă că impunerea unui anumit sistem de scriitură — a celei fonetice, față de cea pictografică sau hieroglifică, în Occident — marchează formarea și evoluția limbajului, dar și a gândirii și culturii. Odată cu instalarea, în Occident, a limbajului scris, fonetic și liniar în spațiu, simbolurile sînt și ele liniarizate, sărăcite de polisemia lor inițială. În schimb omul dispune de un aparat lingvistic unic, instrument de exprimare și conservare a unei gândiri, orientată tot mai mult, la început către rațiune, apoi către utilitarism tehnic².

determinații metafizice pentru că în gândirea Ființei se vizează felul cum un semnificat se disimulează în spatele unui semnificant prezent. Privilegiul prezentei subzistă astfel pînă și în apelul la diferența ontologică, adică și atunci cînd este vorba de fapt de a gândi prezentarea însăși ca dispariție, Ființa heideggeriană luînd astfel alura unui prezent ascuns căruia se încearcă să i se ridice disimularea. Există astfel la Heidegger un mod de a gândi și scrie încă metafizic ale cărui patru simptome Derrida le pune neiertător în evidență:

— Supraviețuirile unei gândiri a esenței în apelul de a sesiza Ființa ca atare, în ceea ce este propriul său, de parcă ar fi vorba despre un termen căruia i se poate spune ce este;

— Supraviețuirile unei gândiri a omului în tendința de a căuta ceea ce îi este propriu, în calitatea lui de „fiind exemplar” căruia îi revine să sesizeze sensul Ființei;

— Supraviețuirile unei gândiri a prezentei în căutarea adevărului sau sensului Ființei ca termen dispărut al unui raport ontic-ontologic;

— Supraviețuirile unei gândiri a transparenței în definirea sarcinii gândirii, de a dezvălui ceea ce este ținut ca un adevăr sau sens ultim.

Similar procedează Derrida și cu fenomenologia lui Husserl, prelînd conceptele consonante și convenabile deconstructivismului și criticînd net tot ceea ce descoperă ca ținînd de metafizică, logocentrism și fonocentrism.

² Impotriva semiologilor structuraliste, Derrida argumentează că scriitura a fost la originea limbajului și nu vocea care transportă cuvintele rostite. „Gramatologia” lui Derrida este destinată în intenție formulată explicit să înlocuiască semiologia saussureană. În conceptualizarea extinsă a lui Derrida, scriitura semnifică orice practică a diferențierii, articulării și spațierii. Din punct de vedere semiologic ea reprezintă o regîndire a semnificantului ca spațial, cu toate implicațiile — de polisemie, de trimiteri constanțe — acestei organizări spațiale în analiza semnificantului. Baza defalcării spațiale a semnificației globale, a analizii ei, este urma, „traseul”. Acest concept, care oferă scriiturii o „non-origine”, (urma

Acest nucleu teoretic, trecut prin terminologia semiologizată a psihanalizei freudiene — *différance*, *traces* —, și prin fenomenologie — interioritate/exterioritate — îi permite lui Derrida să formuleze o critică gramatologică a scrierii și limbajului, a raportului scriere/vorbire și a logocentrismului metafizicii occidentale. De altfel, scriitura fonetică liniară este responsabilă nu numai de logocentrismul metafizicii occidentale, ci de mai toate ideile și articulațiile discursului acesteia: de la ideea de lume, origine a lumii, transcendental și empiric, lumesc și extralumesc, interior și exterior, idealitate și materialitate, până la simetria semnificantului și semnificatului în conceptul saussurean de semn. Dincolo de aceste responsabilități teoretice de detaliu, vina ei este de a fi limitat, în istoria acestei metafizici, sensul ființei la cîmpul prezenței. Scrierea fonetică liniară devine astfel responsabilă nu numai de accidente istorice regretabile și provizorii, ci chiar de forma istorică a metafizicii occidentale³.

Or ceea ce s-a petrecut în structuralism devine exemplar pentru însăși situația acestei metafizici. Structuralitatea structurii, în principiu deschisă, a fost mereu redusă prin invocarea unui centru, care o organizează și îi limitează jocul. Paradoxul centrului structurii este paradoxul

nu este o prezență, ci simulacru (unei prezențe) își are sursa la Freud, în termenul de *Erinnerungspur* (urmă mnezică), care în concepția psihanalizei contemporane este „un aranjament particular de freiaje”. Dincolo de toate aceste conceptualizări complicate, ceea ce poate fi reținut ca esențial și explicativ în deconstruirea semiologiei saussureene este posibilitatea și obligativitatea de a utiliza alte alveole și altă ordine ale semnificantului în analiza semnificației globale. Înțelegă în acest fel extins, scriitura include toate formele de inscripții, de la traseele amintirii în vis, până la urma-potecă tăiată prin desigurul pădurii.

Nu mai puțin important este ceea ce întreprinde Derrida în numele acestui concept: el îl folosește pentru a efectua o inversare a tuturor polarităților logocentrice tradiționale (scriere/voce; tăcere/neant; neființă/ființă; inconștient/conștient; semnificant/semnificat). Spre exemplu, în sistemul logocentric semnul este prezentat tradițional ca semnificant-semnificat, marcat de proximitatea vocii și adevărului, vocii și ființei, vocii și sensului. Tăcutul și inconștientul, operațiunile diferențiatore ale scriiturii, oculte în timpul epocii logocentrismului, conțin absențele formative, diferențele și spațierile esențiale producției de semne. În parte, proiectul lui Derrida impune aducerea în joc a acestor forțe operative și disruptive, străpungătoare. Odată cu scriitura, „absență”, „spațiere” și „diferență” devin cuvinte cheie în lexicul lui Derrida.

³ După Derrida, în tradiția logocentrică, logosul — în înțelesul de cuvînt rostit, vocea rațiunii sau cuvîntul lui Dumnezeu — este fixat ca origine a adevărului. De asemenea, existența oricărei entități este întotdeauna determinată ca prezență și „obiectul” științei și al metafizicii a fost în mod caracteristic determinat ca fiind „entitatea prezentă”. Prezența plină a vocii a fost valorizată mai mult decît semnul mut al scrierii. Prin tradiție scrierea a fost concepută ca un limbaj secundar, ca un procedeu de a transporta vocea și ca un substitut instrumental pentru prezența plină a vorbirii față de care semnifica o cădere axiologică. În logocentrism, preferința pentru vorbire față de scriere se manifestă din plin în preferință față de scrierea fonetică (scrierea ca vorbire imitată).

Dinamica unui atare fonocentrism a generat o întreagă matrice istorică și culturală a unor opoziții axiologice: voce/scriere; sunet/tăcere; ființă/neființă; conștient/inconștient; interioritate/exterioritate; realitate/imagie; lucru/semn; esență/aparență; adevăr/minciună; prezență/absență; semnificat/semnificant. Primul termen al fiecărei perechi primește un statut privilegiat în tradiția logocentrică.

a ceva situat în același timp în structură și în afara ei, a ceva care scapă permutării și transformării elementelor, a ceva care, pînă la urmă, face ca totalitatea să-și aibă centrul altundeva decît în sine. Datorită centrului, care poate fi origine sau scop, *arhe* sau *telos*, repetițiile și substituțiile, transformările și permutările sînt prinse într-o istorie căreia i se poate viza originea sau anticipa sfîrșitul sub forma prezenței. Prin coerența sa contradictorie, centrarea structurii dezvăluie forța dorinței de a fonda jocul, de a-l constitui printr-o imobilitate fondatoare și o certitudine liniștitoare, sustrasă jocului.

Privită din perspectiva întregii istorii a metafizicii occidentale, istoria conceptului de structură rezidă într-o serie de substituirii ale centrului, succesive și de o manieră reglată. La rîndul ei, „istoria metafizicii, ca istorie a Occidentului, va fi istoria acestor metafore și metonimii“ (*L'écriture et la différence*, Ed. du Seuil, 1979, p. 410—411). Metafora umbrei și luminii, a lui a-se-arăta și a-se-ascunde este metafora fondatoare a filosofiei occidentale ca metafizică. Și nu numai ca metaforă „fotologică“, care face din istoria filosofiei noastre o „fotologie“, o istorie sau un tratat al luminii, ci ca metaforă în general. Desigur, prezența metaforei și metonimiei în discursul filosofic nu are nimic descalificator pentru aceasta din perspectiva gramatologiei. Iar apăsarea pe care metafora pare a o exercita — „metafora în general, trecerea de la un fiind la altul, sau de la un semni ficat la altul, autorizată de inițiala *supunere* și deplasare *analogică* a ființei sub fiind, este apăsarea esențială care reține și reprimă iremediabil discursul în metafizică“ (idem, p. 45) —, acoperă de fapt acțiunea logocentrismului care fixează un centru și îi dictează substituirile în forma metaforei.

Metafore sau metonimii, toate numele fundamentului, principiului sau centrului — „*eidōs*, *arhē*, *telos*, *energeia*, *ouaia* (esență, existență, substanță, subiect), *aletheia*, transcendentalitate, conștiință, Dumnezeu, om etc.“ — au desemnat invariantul unei prezențe. Determinația ființei ca prezență ia forma matriceală a înlănțuirii determinațiilor centrului datorită logocentrismului impus de scrierea fonetică liniară. În schimb, observația că substituirile și deplasările nu substituie nimic, că nu există un centru care să fie un loc natural fix, ci numai ne-locul unei funcții în care se joacă la infinit substituirile semnelor, a survenit într-un moment apropiat de timpurile noastre. „Este momentul cînd limbajul a invadat cîmpul problematic universal; este momentul cînd, în absența centrului sau originii, totul devine discurs — cu condiția de a ne înțelege asupra cuvîntului — adică sistem în care semni ficatul central, originar sau transcendental, nu este niciodată absolut prezent în afara unui sistem de diferențe. Absența semni ficatului transcendental întinde la infinit cîmpul și jocul semni ficatului.“ (idem, p. 411)

În acest punct analiza noastră o întîlnește pe cea a lui Derrida. Devine evident faptul că filosofia s-a definit întotdeauna în raport cu tematizarea ei principală. După Renaștere, cînd filosofia a tematizat cunoașterea, ea s-a definit drept cunoaștere. Acum, cînd tematizează limbajul, cînd totul este limbaj, sistem semni ficat sau discurs, filosofia este

limbaj, sistem semnificant sau discurs. La Derrida consecințele acestei autodefiniri sînt dușe pînă la capăt: ca discurs, istoria filosofiei este istoria substituirii semnificațiilor centrale, ca ființă de limbaj, viața ei este jocul semnificațiilor. Acest joc metaforic al semnificațiilor comotează însă suplimentar discursul filosofic situîndu-l de partea unei gîndiri simbolice, alături de mit și poezie. Totodată el ne permite să diferențiem, cu toată natura discursivă comună, și altfel decît invocînd cunoașterea, între filosofie și știință. În cele două discursuri, finalitățile semnificării sînt diferite. Discursul științei este solicitat să semnifice realitatea în vederea unui demers. El se exersează în a rectifica decupaje, a defini apartenențe, a proceda la regrupări și a descoperi resurse noi în sînul unei totalități închise, în a formula un cod unic mai precis analitic și mai adecvat referențial. Discursul filosofic este solicitat să producă sensuri, să formuleze sensul discursului lumii. Jocul discursiv al filosofiei constă în situarea centrală a mereu altor semnificații într-o mișcare internă de substituire și regrupări nelimitate în închiderea unui ansamblu finit de elemente. Or aceste substituirii și remanieri în vederea producerii și reproducerii sensului, care au loc în interiorul discursului îi diminuează de la început sau îi chiar anulează referențialitatea analitică și operațională. Iar acum, cînd discursul devine obiect al discursului, cînd practica discursivă a filosofiei își revine propriul obiect, fără să ajungă la limita extremă a autoînchiderii referențiale a discursului poetic modern, filosofia pare să tindă spre ea.

Interpretările noastre se despart însă din nou atunci cînd Derrida vede în jocul discursiv șansa depășirii logocentrismului metafizicii occidentale. Văzînd în jocul semnificațiilor disrupția prezenței, el speră că acest concept ne îngăduie să definim ființa altfel decît ca prezență sau ca istorie, care în gîndirea clasică nu este decît o derivare între două prezențe. Dar chiar în contextul analizei conceptului de structură, J. Derrida este nevoit să constate că metafizica occidentală nu se poate sustrage cu totul ideii ființei ca prezență. Căci el descoperă că, printr-o obscură economie, coexistă două interpretări ale jocului. Prima interpretare, prezentă chiar în etnologia structuralistă, nu poate scăpa unei nostalgii a originii, unei inocențe arhaice și naturale și are adesea ca motiv al demersului, remușcarea față de societățile arhaice. Originea absentă face din această interpretare structuralistă față tristă, *negativă*, culpabilă și nostalgic-rousseau-istă a gîndirii jocului. Căutînd un adevăr sau o origine care scapă jocului și ordinii semnelor, ea trăiește ca un exil și necesitatea interpretării. Cealaltă interpretare este afirmarea nietzscheană voioasă a jocului lumii și a inocenței devenirii, afirmarea unei lumi de semne fără vină, fără adevăr și fără origine, oferită unei interpretări active. Această interpretare *afirmativă* determină altfel non-centrul decît ca o pierdere de centru și rămîne la singurul joc sigur: cel care se mîrginește la substituirea pieselor date.

Ne-am fi așteptat ca Derrida să se declare de partea unei interpretări afirmative a acestui joc de la posibilitatea căruia ne propunea să gîndim ființa. Dar el nu optează între cele două interpretări ale jocului întrucît consideră alegerea minată de istoricitatea unei chestiuni căreia

abia începem să-i întrevădem formarea. Ceea ce nu-i scutește gramatologia de contradicții: Această gramatologie postulează o gândire simbolică arhaică și plenară, concomitentă cu o arhi-scriere non-liniară, care lasă nealterată întreaga polisemie a semnelor. Față de această origine ea indică totodată și o cădere: pluridimensionalitatea gândirii simbolice este redusă la ordinea logică datorită temporabilității succesive și ireversibile, liniarității scrierii fonetice. Prin urmare nici gramatologia lui Derrida nu scapă limitării jocului prin impunerea unui centru, care aici este un *arhe*. Ea se sustrage numai expresiei unei nostalgii față de origine sau regretului față de cădere. Ca joc de interpretare, gramatologia nu manifestă jocul nici unui sentiment!

Dar gramatologia lui Derrida nu scapă limitării jocului, pentru că deconstrucția metafizică nu scapă istoriei metafizicii. Descentrarea discursului filosofic ca urmare a gândirii structuralității structurii este apajul epocii noastre. Dar ea este formulată radical și de alte poziții de gândire anterioare, între care Derrida citează exemplificator și nu exhaustiv: „critica nietzscheniană a metafizicii, a conceptelor de ființă și adevăr, cărora le sînt substituite conceptele de joc, de interpretare și de semn (de semn fără adevăr prezent); critica freudiană a prezenței la sine, adică a conștiinței, a subiectului, a identității cu sine, a proximității sau a proprietății de sine; și, mai radical, destrucția heideggeriană a metafizicii, a onto-teologiei, a determinației ființei ca prezență“. (op. cit., p. 412). Lista poate fi completată cu destrucția marxistă a filosofiei prin identificarea adevărului ei cu ideologia, odată cu situarea semnificației ultime a discursului filosofic înafara lui. Sau, la cealaltă extremă, cu discursul deconstructivist al lui Derrida. Toate aceste discursuri destructoare sînt însă inevitabil prinse într-un fel de cerc care descrie forma raporturilor dintre istoria metafizicii și destrucția istoriei metafizicii: orice discurs destructor alunecă în forma, în logica și în postulatele implicite a ceea ce vrea să conteste! De aceea, acești destructori ai filosofiei se pot distruge reciproc — analiza deconstructivă heideggeriană încercată asupra lui Nietzsche poate fi încercată asupra lui Heidegger, Freud, sau a altora — și, recunoaște Derrida, nici un exercițiu nu este astăzi mai răspîndit. Cu aceasta atingem miezul situației paradoxale a discursului lui Derrida: el denunță metafizica și denunță această denunțare ca metafizică, dar denunțul se întoarce și împotriva propriului deconstructivism, alăturîndu-l metafizicii.

Acest paradox este produsul confruntării utopiei teoretice a gramatologiei cu realitatea. Semnificanții și semnificații, semnele Lumii și lumea semnelor discursului filosofic sînt la Jacques Derrida două fețe ale aceluiași paradis edenic, unde totul funcționează fără să consume energie, fără să cheltuiască forță și fără să se uzeze. Semnele se substituie unele altora într-o înlanțuire de metafore și metonimii, fără să obosească și fără să se erodeze. Matricea ideii ființei ca prezență, odată instalată de survenirea scrierii fonetice liniare și, a logocentrismului, continuă să funcționeze fără a fi alimentată de vreo sursă de energie și fără a fi mișcată de vreo forță. Pe ce se bazează utopia edenică a unei mașini discursive care funcționează ca un perpetuum mobile semiologic?

Desigur, pe ontologia structuralistă, care fundează post-modernismul lui Derrida. Urmind criticismului kantian al cunoașterii și criticismului contemporan al semnificării, această ontologie nu mai poate fi o ontologie a profunzimii originare sau a transcendenței Lumii. Pentru semio-
logia structuralistă, Lumea a devenit o suprafață fără nici o profunzime, ale acelelași ordini a limbajului. Ontologia structuralistă este o ontologie a Lumii ca suprafață semnificantă. Refuzul profunzimii originii sau a transcendenței nu ajunge pentru a depăși caracterul onto-teologic al metafizicii occidentale. Căci structuralismul francez poate uita rolul forței, energiei și realitatea consumului și eroziunii, iar Derrida își poate construi utopica mașină a discursului filosofic numai pentru că în concepția lui semnificații, semnele și limbajul sînt totodată și forță, sînt în același timp indistinct și energie, întocmai ca Verbul divin.

Rămînînd în continuare prizonierul substituirilor centrului în istoria metafizicii occidentale, discursul filosofic al lui Derrida scapă însă într-adevăr discursul filosofiei clasice. Pentru că discursul filosofic tradițional era un discurs al cunoașterii absolute și mai ales un discurs inițiativ, pe cînd acest discurs al jocului metaforelor și metonimiilor pare mai degrabă destinat unei perverse estetici culturale. Putem presupune — cinic sau ironic — că exigențele sensibilității noastre sînt mai durabile decît exigențele raționalității noastre. Mai sigur — dar atunci mai trist și mai nostalgic — pare a fi faptul că discursul filosofic nu scapă, în ființa lui de limbaj, fenomenului pe care utopia derrideană îl conjură: consumul energiei de semnificare și eroziunii substanței semnificative a semnelor culturii occidentale. Astfel că Derrida ajunge să susțină ontologia suprafeței semnificante printr-un discurs filosofic unde substituirile au erodat semnificațiile și energiile conceptuale pînă la metafore și metonimii, care nu mai sînt înțelese restrictiv ca figuri ale poeziei, ci extensiv, ca axe ale ordinii limbajului. Destructor al metafizicii, el rămîne prizonier fără nostalgii și fără voioșie al finalului filosofiei occidentale, care, după ce a jucat rolurile culturale de primă mărime ale discursului inițiativ sau al cunoașterii absolute, se complăce acum în frumusețea stranie a unui joc discursiv ce concurează jocul semnelor textului literar. Căci după ce filosofia occidentală și-a consumat în istorie substanța și energia semnificativă a conceptelor și le-a redus la calitatea unor semne ale discursului, la axele metaforice și metonimice ale ordinii limbajului, acestui avatar metafilosofic al său, nu-i mai rămîne decît frumusețea seducătoare a arabescurilor filosofiei non-figurative.

POSBILITATEA — REALITATE

GHEORGHE DIACONU

ABSTRACT. — **The Possibility — Reality.** A first notion which the concept of possibility sends us like to an opposite of its, is that of impossibility or impossible. This refers if it might say it has reference, to that which can't exist. At the extreme pole, opposite to the impossible namely to that which can't exist, there is that which exists — the real. As what it is, so that exists, can't be, except being able to assimilate the real with the necessary. The possible exists in the space between necessary and impossibility. The necessary and impossibility are punctiform, they don't know degrees. Something can't be more or less necessary, because if it is less necessary, it isn't necessary, and if it is less impossible, it isn't impossible, but it may be more or less possible.

Un prim concept la care ne trimite conceptul de posibilitate, ca la un opus al său, este cel de imposibilitate sau imposibil. Acesta din urmă se referă, dacă se poate spune că are referință, la ceea ce nu poate să fie, să existe, la ceea ce ar viola legile și ar încălca condițiile existenței și s-ar situa prin aceasta în afara cadrelor ei.

La polul extrem, opus imposibilului, lui ceea ce nu poate să fie, să existe, se situează ceea ce s-a conformat legilor și care a întrunit și întrunește condițiile existenței — realul.

Cum ceea ce este, nu poate și să nu fie, ci numai să fie, putem asimila, într-o primă aproximație, realul cu necesarul.

Posibilul ființează în spațiul dintre necesar și imposibil, avînd un caracter bilateral. Ființarea sa nu este însă fixă, punctiformă, nu fracționează în două zona de separație dintre cei doi termeni extremi. Posibilul are nuanțe. Necesarul și imposibilul sînt punctiforme, nu cunosc grade. Ceva nu poate să fie mai mult sau mai puțin necesar sau mai mult sau mai puțin imposibil, deoarece dacă este mai puțin necesar nu mai este necesar, iar dacă este mai puțin imposibil nu mai este imposibil, dar poate să fie mai mult sau mai puțin posibil. Așadar, posibilul este departe de o poziție fixă, punctiformă la mijlocul unei drepte care ar reuni necesarul cu imposibilul. El invadează tot teritoriul ce desparte cele două extreme lipsite prin însăși natura lor de a manevra și încălca zone învecinate.

Bilateralitatea posibilului nu este însă simetrică. În raport cu imposibilul el apare ca exclus, pe cînd în raport cu necesarul, realul, ca presupus. Unu ca valoare maximă a posibilului în mișcarea sa spre necesar, ca valoare prin care încetează a mai fi numai posibil ci devine necesar și real, include toate valorile cuprinse în intervalul zero și unu, pe cînd zero ca valoare a posibilului în mișcarea sa spre imposibil, ca valoare prin care se desființează și încetează a mai fi posibil devenind imposibil, exclude orice valoare oricît ar fi ea de mică.

De aceea posibilul nu poate fi considerat ca o punte de legătură între real-necesar și imposibil. De fapt, între realitate, între ceea ce există și imposibilitate, ceea ce nu poate exista, nu există și nu se poate stabili nici un raport, nici o legătură. Raporturi, legături pot exista și există numai între realitate, ceea ce există, și posibilitate, ceea ce poate exista. Aceste raporturi sînt de coexistență și de continuitate genetică.

Evidențierea acestor raporturi presupune o analiză mai detaliată a realității și posibilității.

Realitatea și posibilitatea sînt categorii corelative ce desemnează momente relativ distincte în dialectica existenței, dar care există în unitate.

Categoria de realitate semnifică existența în act, ceea ce se află aici și acum. Realitatea este momentul de legătură între trecut și viitor în devenirea existenței. Ea delimitează și leagă în același timp trecutul de viitor, ceea ce a fost dar nu mai este, existența des-ființată, de existența ne-înființată, care deocamdată este posibilitate, este în potență. Astfel, realitatea se prezintă ca o secțiune spațio-temporală în devenirea existenței, o tăietură sincronă în diacronia existenței.

Ansamblul elementelor, interacțiunilor și determinațiilor care configurează sistemic realul se comportă, simultan, unitar și contradictoriu. Unitatea acestor elemente, determinații și interacțiuni determină calitatea și stabilitatea sistemului, iar contradicțiile determină neliniștea internă a sistemului, tendințele de autodepășire, de schimbare și transformare.

Ansamblul acestor tendințe sau direcții de autodepășire a stărilor date, generate de dinamica interacțiunilor interne și externe constituie temeiul conceptului de posibilitate. Acest concept desemnează totalitatea stărilor virtuale ale unui sistem, stări în care acesta poate trece în anumite condiții prin acțiunea legilor sale imanente, a unor cauze, precum și a unor factori exteriori și chiar imprevizibili.

Realitatea, existența în act, ceea ce ființează, fiind unitatea unor determinații deosebite, opuse, contradictorii se mișcă spre autodepășire spre auto-des-ființare, dar în același timp se continuă în viitor prin posibilitățile pe care le conține, de ea însăși generate și care vor deveni realitate.

Realul reprezintă sincronia, discontinuitatea în dialectica existenței, iar posibilul, elementele de continuitate a prezentului în viitor, perspectiva diacronică a sincronului.

Posibilitatea și realitatea apar astfel ca momente inseparabile în diacronia existenței condiționându-se și presupunându-se reciproc. În primul rînd ele sînt în raporturi de coexistență, de simultanietate, întrucît ceea ce există, realul conține totdeauna posibilitatea propriei negații, tendințele de autodepășire și de trecere în altceva. În al doilea rînd ele sînt momente succesive ale procesului devenirii universale, întrucît orice stare actuală, reală a unui sistem a existat în starea anterioară ca posibilitate, iar starea în care se va prezenta în viitor există în prezent ca posibilitate.

Astfel posibilitatea și realitatea sînt date una prin alta și trec una în alta. Această trecere constituie conținutul devenirii universale, temeiul raportului de discontinuitate și continuitate între trecut, prezent și viitor, între vechi și nou.

Dialectica interacțiunilor interne dintre determinațiile care configurează sistemic starea reală a celor ce constituie existența și cele externe dintre acestea, generează o gamă variabilă de tendințe și stări virtuale ale acestora. În funcție de caracterul interacțiunilor care le generează se pot distinge posibilități de ranguri diferite. Direcțiile care țin de esența sistemului, de legile de structurare și mișcare sînt direcții necesare. Ele se manifestă ca tendințe principale și determinante, ca linie fundamentală a mișcării și dezvoltării care anulează, modifică și subordonează alte direcții, dar fără a exclude orice influență a acestora, mai mult, chiar posibilitatea realizării unei alte posibilități nonnecesare.

Sfera posibilului cuprinde și direcții întimplătoare care nu decurg din structura și legile de mișcare a sistemului dat. Realizarea acestora nu depinde de condiții interne și stabile, ci de condiții variabile și neesențiale.

În procesul transformării în realitate între posibilități se instituie un raport de excludere. Aproximarea de realitate și realizarea uneia dintre posibilități le plasează pe celelalte cu care coexistă în sfera imposibilului chiar dacă acestea aveau o întemeiere internă și se prezentau ca necesare.

Tendințele au caracter imanent, înscrise și izvorite din ansamblul relațiilor structural-funcționale ale unui sistem, au un caracter necesar și se înscriu în planul potenței.

Potența și posibilul se învecinează dar nu se confundă. Pentru Aristotel, care a elaborat o teorie celebră asupra potenței, aceasta nu rămîne în apropierea posibilului ci este plasată într-o arie distinctă. Potența este înzestrată cu o oarecare soliditate care provine din faptul că este legată de un element pozitiv, ceea ce îi conferă o virtualitate relativ efectivă.

Potența nu este o simplă posibilitate, ceva care poate să fie, dar în aceeași măsură și să nu fie. În contrast cu posibilitatea, potența are caracter de necesitate, ca de exemplu în cazul morții pe care fiecare om trebuie s-o înfrunte într-o zi, pe care oricare om o are în potență și care nu este o singură posibilitate căreia oamenii i s-ar putea sustrage, pe cînd pentru orice ființă vie, perspectiva îmbătrînirii trebuie luată în considerare ca un fapt de care, în realitate, tot ceea ce există este legat, dar în același timp ca eventualitate în potență care nu se realizează decît dacă subiectul este destinat să trăiască destul pentru a o realiza. Simplificînd, bătrînețea este în potență dar este numai posibilă și nu și necesară, pe cînd moartea este în potență dar nu este numai posibilă ci și necesară.

Trecerea de la posibil la real, trecere prin care numai anumite posibilități se realizează și care atrage după sine neantizarea celorlalte posibilități coexistente și plasarea lor în sfera imposibilului și generarea de

către posibilul devenit real a altor noi posibilități, comportă particularități specifice fiecărui nivel structural, domeniu și zonă a existenței.

La nivelul naturii și pînă la apariția omului, generarea posibilului de către real și transformarea lui în realitate, mai general, devenirea nu este reglată, este oarbă și neintenționată.

Odată cu omul în ipostaza de ființă inteligent-cunoscătoare și apreciativ-valorizatoare, timpul real obiectiv dobîndește dimensiunea viitorului. În afara conștiinței umane evenimentele și lucrurile nu pot avea decît trecut sau prezent, viitorul, pentru ele, nu există decît atunci cînd încetează de a mai exista ca atare. Și cum posibilitatea ființează în viitor, viitorul înseamnă posibilitate.

Omul se caută pe sine nu atît în prezent ci în viitor, nu în ceea ce este pentru că ceea ce este nu îl mulțumește și nu îl definește întru totul, ci în ceea ce poate fi și deveni. În acest sens D. D. Roșca în studiul *Linii de orientare în gîndirea lui Hegel*, analizînd implicațiile tezei hegeliene despre relația finit-infinit, dezvăluie trăsături esențiale și permanente ale condiției umane, trăsături ce constituie note determinante și definitorii ale conceptului de om. „Dacă este adevărat că toate modurile finite ale existenței ascultă de legea universală a autodepășirii (în formularea hegeliană: dacă e adevărat că toate aceste finituri includ în ele infinitul) cu atît mai mult trebuie să-i fie imanentă această mișcare de autodepășire formei de existență dotată cu conștiința de sine care este omul; sau în stil hegelian: formei de existență în care și prin care universul a devenit conștient de sine⁴¹. „Căci — se întreabă D. D. Roșca — una din trăsăturile cele mai caracteristice, poate aceea care definește în chipul cel mai semnificativ condiția cu totul aparte a omului, nu e oare conștiința pe care el o are despre veșnica sa insuficiență, despre mereu actuala imperfecțiune a sa; și în același timp — și în consecință — dorința sa mereu vie și lupta sa neîncetată de a se depăși pe sine?⁴² Și în continuare, ca răspuns, autorul afirmă: „Alimentată de conștiința imperfecțiunii sale, această aspirație permanentă a omului spre plenitudine absolută, nemulțumirea pe care el a manifestat-o în tot cursul istoriei sale față de limitele sale — nemulțumirea față de sine însuși (ca individ și colectivitate) și față de creațiile sale (orînduri sociale, sisteme economice, instituții politice, doctrine filosofice, plăsmuiri artistice) — și lupta sa neîncetată pentru a transforma realitatea înconjurătoare potrivit idealurilor de adevăr, frumos și de dreptate socială plasmuite de spiritul său, definesc natura umană pe una din coordonatele ei fundamentale, ba chiar pe cea mai importantă dintre ele⁴³.

Acolo și atunci cînd dispăre această conștiință a propriei insuficiențe și odată cu ea lupta pentru a o realiza, omul încetează de a mai fi om; în limbaj hegelian: el nu mai corespunde conceptului său, ideii sale.

¹ D. D. Roșca, *Insemnări despre Hegel*, Ed. Științifică, București, 1967, p. 26—27.

² *Ibidem*, p. 27.

³ *Ibidem*.

În rezumat și în stil hegelian, omul se poate defini pe sine ca un **finit care conține în el infinitul**, ca un **finit deschis spre infinit**, ca o **ființă care a luptat și luptă să-și realizeze din ce în ce mai adecvat conceptul său, să răsfîrîngă în sine tot mai limpede și mai complet imaginea sa despre sine.**

Pe linia considerațiilor de mai sus, desprinse de D. D. Roșca din teza hegeliană referitoare la relația finit—infinit, se înscriu prin esența lor și ideile lui Fr. Nietzsche despre „supraom”. Situînd „supraomul” în orizontul posibilului ni se indică sensul și scopul omenirii. Adevărul omului despre om se realizează împlinind toate posibilitățile despre ceea ce dorește, poate și trebuie să fie. „Esența noastră — scrie Nietzsche — este de a crea o esență superioară celei care sîntem. A crea ceva care ne depășește”⁴.

Situîndu-ne în esența acestei înțelegeri a omului ca posibilitate, orice efort de concretizare a esenței umane are valoare istorică, discuția asupra a ceea ce el poate deveni rămîne mereu deschisă. Comentînd pe marginea acestor idei ale lui Nietzsche, Mikel Dufrenne afirma: „A dori supraomul... înseamnă a face apel la om; și a presupune că omul poate înțelege acest apel înseamnă a admite că el este în stare să devină supraom, că se poate transforma destul de profund pentru a ajunge el însuși. A vrea supraomul înseamnă a-l vrea în om... și deci a vrea omul; a-l vrea într-atît de concret încît, deși nu se poate spune ce va fi el, să întrevezi încă de pe acum ceea ce îl anunță și îi pregătește ivirea. Astfel, despre filosofia supraomului se poate spune că este me-taumanistă și că nu este antiumanistă”⁵.

Esența superioară celei care sîntem, pe care Nietzsche o situează în sfera posibilului și pe care o consideră ca sens și scop al omenirii, are un caracter abstract, speculativ și confuz.

Același caracter abstract și speculativ caracterizează și perspectiva existențialistă asupra procesului devenirii umane, situată sub afirmația generică și pretins axiomatică conform căreia existența umană se caracterizează și se definește prin faptul că la nivelul ei „existența precede esența”.

Existența, consideră Heidegger, nu este o entitate stabilă, ceva căreia nu i-ar lipsi nimic și despre care, în consecință, s-ar putea spune că este ceea ce este. Dimpotrivă, ea este o posibilitate care poate fi actualizată prin autoangajare. „Ce”-ul omului nu este alcătuit din proprietățile existente asemenea unui lucru, ci din modalitățile posibile de a fi. Ființa omului trebuie concepută ca „Ființă-pentru-putința-de-a-fi”. Dacă Ființa omului este Ființare posibilă, atunci omul nu este niciodată încheiat, desăvîrșit, ci întruchipează un permanent „încă nu”. El trebuie să depășească starea prezentă, iar această depășire evidențiază o lege esențială a existenței umane.

⁴ Fr. Nietzsche, *Nachlass, Werke*, Bd. XIV, p. 262.

⁵ M. Dufrenne, *Pentru om*, București, Ed. Politică, 1971, p. 202.

În același spirit, Sartre afirmă că nu se poate atribui realității umane nici o calitate, nici un caracter esențial care ar face din ea un lucru dat o dată pentru totdeauna. Realitatea umană nu este, esența fiindu-i proiectată înainte, ca un țel de atins, ca o sarcină de realizat, ea se face, devine treptat. „Teza noastră — afirmă Sartre — că existența precede esența semnifică pur și simplu faptul că omul mai întâi este (ca ceva căruia nu-i revine nici o calitate, nici un atribut) și numai apoi devine aceasta sau aceea. Aruncându-se în lume, suferind aici și luptând aici, omul se definește treptat și această definiție rămâne perpetuu deschisă”⁶.

Ca existență la nivelul căreia existența precede esența, omul nu-și poate dobândi esența sa decît în măsura în care și-o alege.

Această afirmație nu vrea să însemne, cum s-ar părea la o primă și de suprafață lectură, că universul esenței s-ar prezenta ca un dat transcendent în raport cu omul, situat în fața acestuia, pe care el îl contemplă și din care alege ce și cum să fie, ci în sensul că esența este creație, expresie a voinței libere a omului. Altfel spus, existența umană se construiește pe sine ca proiect în „depășirea ei spre esență”.

Între existență și esență se intercalează alegerea. Aceasta este concepută de Sartre ca fiind practic nedeterminată, liberă. Libertatea apare astfel ca fundament ultim al acestei mișcări dinspre existență spre esență. „Dacă, în adevăr existența precede esența, aceasta din urmă nu se poate explica niciodată prin referință la natura umană dată, împietrită; altfel zis nu există determinism, omul este liber, omul este libertatea”⁷. Sartre afirmă explicit discontinuitatea absolută dintre existență și esență, discontinuitate marcată de prezența libertății. „Libertatea umană precede esența omului și o face posibilă, esența ființei umane este în suspensie în libertatea sa”⁸. Nu există nici un determinism al alegerii, trecutul nu reprezintă o forță determinantă. „Trebuie... ca ființa conștientă să se constituie ea însăși în raport cu trecutul său ca separată de acest trecut printr-un Neant”⁹. Nu este surprinzător, în acest context, că Sartre consideră libertatea ca un alt nume pentru Neant. Neantul exprimă în limbajul filosofiei lui Sartre lipsa de determinare în actul alegerii. „Acestei posibilități pentru realitatea umană de a secreta un neant, Descartes după stoici, i-a dat un nume: libertatea”¹⁰. Nu există valori după cum nu există alți factori obiectivi care să determine alegerea noastră. Nu avem o morală generală, fiecare alege liber propriile sale valori. „Dacă, afirmă în acest sens Sartre, Dumnezeu nu există, noi nu vom găsi în fața noastră valori sau ordine care să limiteze conduita noastră. Astfel, noi nu avem nici în spatele nostru, nici în fața noastră în domeniul luminos al valorilor, justificări sau scuze”¹¹. Concluzia: nu există nimic obiectiv, natural sau social care să exercite o constrîngere suficient de

⁶ J. P. Sartre, *Mise au point*, în „Revue d'Action”, nr. 12/1944.

⁷ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, N.R.F., 1955, pp. 36—37.

⁸ *Ibidem*, p. 61.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, p. 37.

puternică încît să limiteze sau să diminueze semnificativ libertatea alegerii. Consecința logică a unei asemenea indeterminări este: posibilitățile de alegere sînt egale.

Din moment ce libertatea înseamnă afirmare absolută, nimic nu ar putea s-o limiteze, ea este totală, nemărginită. Ea nu exprimă nici o natură anterioară ei, nu răspunde la nici un apel, deoarece altfel ar înceta să mai fie libertate. Ea se face și mă face făcîndu-se și prin ea mă descoper eu, inventez motivele mele, valorile și lumea împreună cu mine, fără sprijin și ajutor. Libertatea umană este absolută; atît de absolută încît devine o povară pentru om, fapt simplu și clar formulat de Sartre „omul este condamnat la libertate“.

Ideea libertății absolute situează esența și devenirea umană în domeniul posibilului absolut. Libertatea absolută și situarea devenirii umane în spațiul posibilului absolut are un caracter abstract, speculativ și constituie un mit. În acest context posibilul, ca domeniu în care se situează esența, apare ca nedeterminat, ca suspendat și rupt de real.

Omul nu este, însă, numai ceea ce face, lumea nu este numai ce vrea. Omul își este dat lui însuși și lumea îi este prealabilă. Aceasta fiind condiția lui, chiar în libertatea lui există o greutate multiplă: 1. aceea care îi revine din el însuși, din ființa sa particulară care o limitează, 2. cea care îi sosește de la lume, de la necesitățile care o constring și de la valorile care o presează.

A fi liber, cu alte cuvinte a ne situa în sfera posibilului ca depășire a realului, înseamnă în primul rînd a ne accepta condiția pentru a-i acorda tot sprijinul.

E drept, în forul interior al conștiinței și pe planul idealului social, moral sau axiologic, omul se poate închipui și vrea orice. Însă, totul nu este posibil, totul nu este posibil în orice moment.

Domeniul posibilului ca spațiu de mișcare a omului are dimensiuni determinate de coordonatele lui fundamentale ca ființă bio-psiho-socială. În consecință, discuțiile despre sensul și perspectivele devenirii umane în sfera posibilului pentru a dobîndi valoare de adevăr și pentru a putea avea, cît de cît, și valoare prescriptiv-normativă trebuie să fie situate pe terenul științelor despre om.

VERNUNFT UND SCHAFFEN. ÜBER CONSTANTIN NOICAS PHILOSOPHIE

ANDREI MARGA

ABSTRACT. — Reason and Creation. On Constantin Noica's Philosophy. The study deals with Noica's philosophy from the standpoint of rationality in modern society. Both his early and postwar works were considered, and the problem is traced in analyses belonging to the history of philosophy, to the philosophy of culture and to logic.

Nach einer zwanzigjährigen Unterbrechung trat Constantin Noica in die rumänische Philosophie wieder ein und machte durch eine Abhandlung über die philosophischen Kategorien (*Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, 1969) auf sich aufmerksam. Eine beeindruckende Reihe von Studien, vor allem der Versuch einer „Wiederbestimmung der Vernunft“ (*Devenirea întru ființă*, 1981), und die kühne „hermeneutische Logik“ (*Scrisori despre logica lui Hermes*, 1986) rückten ihn später endgültig in den Mittelpunkt des Interesses. Der Ruhm, den er erlangte, beruht auf der hervorragenden stilistischen Qualität seiner Schriften, auf seiner reichen Produktivität und vor allem auf der Tatsache, da er in einem Kontext mit zu wenigen philosophischen Initiativen, im Alleingang die Fragen der Kulturphilosophie der Ontologie und der Logik aufgriff und nicht selten originelle Ergebnisse erzielte. Er bot in den letzten Jahrzehnten ein lebendiges Beispiel des Philosophierens und setzte sich mit ungewöhnlichem Engagement für eine Verteidigung philosophischen Denkens ein.

1. Worin besteht also Constantin Noicas Philosophie? In den letzten Jahren wurde manchmal behauptet, da es in seinen glänzenden Formulierungen philosophische Gedanken von ungewöhnlicher Spannweite gibt, da aber nicht von „Philosophie“ die Rede sein kann, weil die konsequente Vertiefung fehlt. Es gäbe hier „Weisheit“, aber keine ausgesprochene Philosophie, die diesem Begriff genügt. Der Einwand wird dennoch leicht beseitigt, wenn die Lektüre Verbindungen zwischen seinen Schriften aufstellt und die Nachkriegsschriften von den vorausgegangenen nicht mehr getrennt werden. „Ich bin kein Autor, sondern der von einer Idee Besessene“ — diese Behauptung aus dem Briefwechsel des Philosophen enthält eine Wahrheit: seine Schriften, von den Anfängen bis zum Spätwerk, verteidigen auf verschiedenen Ebenen ein und dieselbe „Idee“. Sie ist nicht in Form eines Systems entwickelt, aber systematisch durchdacht. Constantin Noicas Bücher enthalten systematische Unterscheidungen — wie jene zwischen der „Überwindung der Tatsachen durch Synthese“ und der „Überwindung durch die Begründung“ (*Concepte deschise in istoria filosofiei de la Descartes, Leibniz, Kant*, 1936); zwischen dem Programm einer *philosophia perennis* und dem Programm eines *ingenium perenne* (*Schiță pentru istoria lui cum*

e eu puțină ceva nou, 1940); zwischen „Werden zum Werden“ und „Werden zum Dasein“ (*Devenirea întru ființă*, 1981); zwischen „thetischer Logik“ und „thematischer Logik“ (*Scrisori despre logica lui Hermes*, 1986) — wobei er in den Untersuchungen immer den zweiten Begriff anwendet und diese Vorgangsweise begründet. Der Philosoph sprach mit gutem Recht von „meinem ontologischen Modell“, das aus der Triade Individuell-Bestimmung-Generell und einigen Operatoren („Werden zum Dasein“, „Limitation, die nicht limitiert“, „einseitiger Widerspruch“ usw.) besteht, die dazu bestimmt sind, die Verständlichkeit der Wirklichkeit zu sichern.

Angesichts der Vielzahl der Unterscheidungen, die Constantin Noica auf sehr verschiedenen Gebieten vornahm, wurde nicht nur einmal die Frage gestellt: welches ist ihre Grundlage, wovon muß man ausgehen, um ihren Sinn zu erfassen? In der *Selbstdarstellung*, die er in *Filosofia oggi* (1981) veröffentlichte, betrachtet der Philosoph als unablässiges Streben seiner mehr als fünf Jahrzehnte langen Forschung die Entdeckung einer *mathesis universalis* — einer „verstehenden Struktur“ der ethischen, geschichtlichen, philosophischen und künstlerischen Wirklichkeiten, die, im Unterschied zu den verwandten Unternehmungen von Descartes und Leibniz, eine „Wissenschaft des Lebens“ und eine „Wissenschaft des Individuellen“ sein soll. Diese Charakterisierung ermöglicht zweifellos das Begreifen der Geschlossenheit seines philosophischen Werkes. Um aber den *mathesis universalis* — Entwurf und gleichzeitig Constantin Noicas Werk zu verstehen, muß herausgefunden werden, ob es nicht eine tiefere Frage gibt, die zu diesem Entwurf geführt hat.

Tatsächlich handelt es sich um eine Neubestimmung der Vernunft. So will das Frühwerk: *Schita pentru istoria lui cum e eu puțină ceva nou* (1940) nichts anderes als die Möglichkeit des „geistigen Lebens“ zu sichern. Im *Jurnalul filosofic* (1944) herrscht die Spannung zwischen der „Vernunft als Gehorsamkeit“ und der „Vernunft als Wahnsinn“. *Traumzeit der europäischen Kultur* (1983) orientiert sich an der Idee des Übergangs von der „leeren Rationalität“, die vom Suchen formaler Strukturen beherrscht wird, zu einer „vollständigen Rationalität“, die „die Kultur mit dem Individuellen wieder vereinigt“. In dieser Hinsicht könnten die Zitate fortgesetzt werden. Constantin Noicas Philosophie ist nichts anderes als eine Erinnerung an die ursprünglich verstehende Funktion der Vernunft.

Es ist hier nicht der Raum, historische Exkurse zu unternehmen, um festzustellen wie Constantin Noica dazu kam, die Frage der „Wiederbestimmung“ der Vernunft aufzuwerfen. Um seine Philosophie zu charakterisieren, genügt die Bemerkung, daß sie auf zwei Tendenzen reagiert, die zeitlich mit dem modernen Rationalismus zusammenhängen — den libertären Individualismus und den technokratischen Positivismus. Constantin Noica war der „europäischen Kultur“, deren Gipfelleistungen er im „deutschen Wunder“ sah, das letzten Endes zu Hegel und Goethe führte, zutiefst ergeben. Er gab zu: „Wir wissen und sehen heute, daß die Geschichte durch materielle Realitäten zustande kommt; aber wir wissen auch, daß erst die geistigen Realitäten ihre Erfüllung bewirken

(oder verhindern)“ (*Deutschland von außen gesehen ...*, 1986). Mit den beiden Tendenzen als Anhaltspunkt, kam er aber — das muß deutlich gesagt werden — zu einer Darstellung des modernen Rationalismus, die mehr den Gesichtspunkt der Nichterfüllungen hervorhebt. In Constantin Noica hatte die Moderne einen Forscher von Rang, aber auch einen unerbittlichen Kritiker. Während der Forscher die Grundsteine der europäischen Kultur untersuchte, blieb der Kritiker oft in summarischen Vorstellungen verhaftet. Hieraus entsprangen mindestens fragliche (wenn nicht sogar irrtümliche) Diagnosen. So schien ihm die aus dem modernen Rationalismus hervorgegangene Welt „in die Zoologie zu versinken“ (in *Despărțirea de Goethe*, 1976), wie überhaupt der wohl wichtigste Mangel seiner Anschauung darin besteht, daß er zwischen der „materiellen“ und „geistigen“ Realitäten keinen passenden Platz für die Institutionen der modernen Welt findet. Was in der heutigen Lage beharrlich argumentiert werden muß; daß erst die demokratischen Formen und die fortgeschrittenen wissenschaftlich-technischen Mittel die Entfaltung des geistigen Schaffens tatsächlich ermöglichen, dies war Constantin Noica geneigt, im besten Fall als etwas Selbstverständliches zu betrachten. Er suchte zu zeigen, daß das „Prinzip der Subjektivität“, das Hegel als die eigentümlichste Eigenschaft der modernen Welt betrachtete, unausweichlich in einen unproduktiven Individualismus auf geistiger Ebene und später in einen neuen, großangelegten und von der Macht der modernen Wissenschaft und Technik gestützten Egozentrismus verfällt. Er sprach von „Unfruchtbarkeit“ im ersten und vom „dämonischen“ Charakter im zweiten Fall.

Es ist kein Zufall, daß seine anfänglichen Untersuchungen den ersten Denkern gewidmet sind, die die Vernunft als eine Frage des Denkens in Beziehungen und der Berechnung ansahen: Descartes und Leibniz. Die Tatsache, daß der moderne Rationalismus nicht nur einen geistig „unproduktiven“ Individualismus darstellte, sondern auch unerläßliche Institutionen für die Individuierung (und Personalisierung) und für das Schaffen; nicht nur eine „technische Vernunft“ sondern auch das „hermeneutische Korrektiv“ — eine Vernunft, die sich im Kommunikationsmedium bildet — hervorbrachte, all das bedeutete nicht sehr viel für ihn. In solchem Rahmen entwickelte Constantin Noica einen Diskurs über die Rationalität, die heute, da sich die Tendenz des Übergangs von der Philosophie zur Metaphilosophie befestigt, wobei letztere sich den Kriterien der Rationalität der Handlungen und Erkenntnisse verschreibt — einen fruchtbaren Markzeichen ersten Rangs darstellt.

2. Was den meisten Lesern der Nachkriegsschriften von Constantin Noica entgeht, ist die Tatsache, da seine Philosophie mit der „Trennung“ von Kant einsetzt, von jenem Philosophen, der dem modernen Rationalismus zum Selbstbewußtsein verhalf. Sie fängt nicht nur mit dieser Beziehung an, sondern hatte im Kritizismus immer einen Gesprächspartner. Und sie verspürte eine beständige Notwendigkeit, Vergleiche und Abgrenzungen vorzunehmen. Das wird von der Wiederaufnahme der Betrachtungen über Kant, auch nach *Problema lucrului în sine la Kant* (1931),

belegt: in *Schiță . . . , Două introduceri și o trecere spre idealism* (1943), bis zu *Devenirea întru ființă* (1981) und *Kant și metafizica în interpretarea lui Heidegger* (1982).

Bekanntlich wurde der Kritizismus oft im Gegensatz zur Metaphysik betrachtet, als negative Antwort auf die Frage hinsichtlich der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft. Constantin Noica schloß sich einer neuen Interpretationstradition an, die sich um die These organisierte, gemäß der schon im Kritizismus eine Metaphysik vorhanden ist, sei sie auch nur stillschweigend, unfreiwillig da. Mit anderen Worten: gerade in den von Kant gemachten Schritten, um festzustellen, ob die Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, wird die Wirklichkeit der Metaphysik vorausgesetzt. Es handelt sich um eine Metaphysik des Subjekts, mehr noch, der Subjektivität. Constantin Noicas Beweisführung geht von dem Umstand aus, daß die *Kritik der reinen Vernunft* zwei „reine Ordnungen“ — eine *a posteriori* und eine *a priori* — kennt und damit ein „Ding an sich“ als Bedingung des Kritizismus selbst nimmt. „Kant gelangt nicht zum Ding an sich, sondern geht davon aus“, so daß es in seiner *Kritik der reinen Vernunft* „zwei Dinge an sich gibt: eines, das er hinstellt und eines, das er sucht“ (*Problema lucrului în sine la Kant*, S. 114). Ist das dem Kritizismus immanente „Eing an sich“ einmal gefunden, taucht die wesentliche Frage auf: „wie benehmen wir uns als Subjekte der Erkenntnis?“. Mit genaueren Ausdrücken lautet die Frage, die Constantin Noica am Rande des Kritizismus stellt, folgendermaßen: „Kant fragt sich, wie das synthetische *Urteil* möglich ist, läßt aber in einem großen Maße die Frage offen: wie ist der *Akt*, synthetisch zu urteilen, möglich“ (*Schiță . . .*, S. 302). Seine Antwort ist, daß der *Akt* zur Subjektivität gehört. Der Gedanke wurde nachher auf viele Arten wieder aufgegriffen. Später erinnerte er an die kantische Tafel der Kategorien und schlug deren Neudurchdenkung vor, wobei nur die Kategorie der „Limitation, die nicht limitiert“, beibehalten und andere neue Kategorien (wie jene der „geleiteten Spontaneität“) eingeführt werden sollten (*Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, 1969). Dieselbe Tafel wurde dann einer Relativierung unterzogen, und Constantin Noica versuchte die Kategorien aus der „Vernunft“ abzuleiten (*Devenirea întru ființă*). Zur selben Zeit, in der die zeitgenössische Philosophie die „transzendente Argumentation“ wieder aufnahm, gab auch Constantin Noica in seinen Schriften einem anderen Aspekt der Philosophie Kants eine eigene Interpretation: „Das Transzendente ist die Ordnung des (Wie ist etwas möglich?) und Kants Philosophie zeigt nicht nur, wie die *a priori* synthetischen Urteile möglich sind, sondern auch, wie die ganze Welt der Erfahrung, auf die *a priori* synthetische Urteile angewandt werden, möglich ist“ (*Kant și metafizica . . .*, S. 149). Eine wesentliche These seiner Philosophie — jene hinsichtlich des eigentlich subjektiven Charakters der Existenz — wurde demnach durch die Reinterpretation der *Kritik der reinen Vernunft* sowie durch die Berufung auf die heutigen transzendentalistischen Epistemologien verteidigt.

Die Interpretation des Kantianismus rückt Constantin Noica in die Nähe einer Reihe von Autoren der dreißiger Jahre, vor allem in jene

Heideggers aus *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Er war damit einverstanden, daß sich Kants berühmte Fragen — was kann ich wissen?; was soll ich tun?; was darf ich hoffen? — auf die Frage „was ist der Mensch?“ reduzieren lassen. In diesem Rahmen kommt der Frage „wie verhalten wir uns?“ eine entscheidende Bedeutung zu. In unserer Welt kann man von der „Vorherrschaft des Transzendentalen über das Transzendente“ sprechen. Die Wirklichkeit bildet sich ständig *unter* den von der transzendentalen Subjektivität festgelegten Sinnbedingungen. Constantin Noica schlug vor, in die philosophische Systematik eine neue „Kraft“ — die „Verkörperungskraft“, einzubringen, die sich in der menschlichen Geistigkeit auf einer tieferen Ebene befindet und die sogar das „Aussehen der Welt“ konstituiert. Schon in *Două introduceri și o trecere spre idealism* (1943) faßte er eine Initiative, die ihn von Heidegger in der Interpretation von Kant und auch auf einer allgemeinen Ebene trennte. Heidegger — schreibt Constantin Noica — stellt mit gutem Recht den Kantianismus den Fragen gegenüber, die sich aus der Berücksichtigung der unzurückführbaren Endlichkeit des Menschen ergaben. „Da Heidegger wahrscheinlich seine Probleme verfolgte, hatte er gute Gründe, alles, was limitierend in der Tatsache der Begrenzung ist, zu akzentuieren. Aber auffallend ist bei Kant das Positive der Begrenzung“ (S. 112). Im Begriff der „Limitation, die nicht limitiert“, stieß er sich noch mehr von Heidegger ab. Während für den Verfasser von *Sein und Zeit* die Endlichkeit als Endlichkeit angenommen werden muß, um durch eine Reihe von Radikalisierungen des Bewußtseins zum echten Dasein zu gelangen, erhebt sich für Constantin Noica der Mensch durch kulturelle Werte, die jenseits des begrenzten Kreises seines Lebens gültig sein können, zum echten Dasein. „Die Kultur bildet in ihrer Gesamtheit das Gebiet der Limitationen, die nicht limitieren, die der historische Mensch praktiziert hat“ (*Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, S. 91). Da er den Problemen des kulturellen Schaffens nachging, stellte Constantin Noica Heideggers „existenzialer Analytik“ Kants „transzendente Analytik“ entgegen, die er später „neu durchdenken“ wird, wobei er die „geleitete Spontaneität“ unter die Kategorien eingliedert, während seine ganze Anschauung sich der „Philosophie des Geistes“ (in der Traditionslinie Platon—Hegel) verschreibt.

Mathesis sau bucuriile simple (1934) stellt eine sehr scharfe Diagnose („Es ist eine zukunftslose Welt. Man kann nur in der Welt, die sein könnte, leben“, S. 59) und bereitete die Frage vor, die auf der Ebene des „Lebens des Geistes“ gleichwertig war mit der Frage Kants hinsichtlich der Möglichkeit der *a priori* synthetischen Urteile: „wie ist etwas Neues möglich?“. Das heißt, „was macht der Geist, um nicht tautologisch zu sein, um etwas anders zu erreichen, um also eine wirklich progressive Entwicklung zu haben?“. In *Schiță*... die Frage erhielt die Antwort im Rahmen einer Geschichte der Philosophie, die von der These der Vorherrschaft des „Geistes“ und von dessen vom „Leben“ ausgehenden Verständnis beherrscht wird. „Die Existenz ist subjektiv in dem Sinne wenigstens, daß sie mit der Subjektivität beginnt. Das Leben des Geistes, dem wir als ständiges Thema der Philosophie be-

gegenen, gipfelt vielleicht gerade im geistigen Überfluß des Subjekts“ (S. 305). Constantin Noica suchte Argumente für die Idee, daß nur eine auf der These des subjektiven Charakters der Existenz ruhende „Philosophie des Subjekts“ auch eine „Philosophie des Realen“ ist. Deshalb würde die Geschichte der Philosophie zu einer tieferen Schicht des Denkens vorstoßen, wenn sie sich statt der traditionellen Frage „was ist die Wahrheit?“ mit der Frage „wie ist das Leben des Geistes möglich?“ befassen würde. Die Philosophie selbst würde besser verstanden werden, wenn man voraussetzt, daß ihre Grenzfrage nicht „warum gibt es etwas statt nichts?“, sondern „warum unternimmt der Geist etwas statt nichts?“ ist. Um auf die letzte Frage zu antworten, dehnte Constantin Noica Kants „Formalismus“ jenseits der Moral, auf das Gebiet des „seelischen Lebens“, aus und plädierte für die Ausarbeitung einer *scientia universalis* auf dieser Ebene. Er stellt den historisch-philosophisch interessanten Fall der Verknüpfung einer „Lebensphilosophie“ mit Formalisierungsbeschäftigungen unter dem von Descartes und Leibniz angeregten Programm vor. „Das Leben, das so oft die Wissenschaft übertroffen hat, kann seine eigene *Mathesis* finden. Es muß nur auf seine niedrigen Formen verzichten und beginnen, reine Akte auszuführen. Es muß sich die Ideen einverlieben. Es muß aus ihnen die Weltsprache machen, die Möglichkeit der Menschen, sich gegenseitig zu verständigen, miteinander übereinzustimmen und in ihrer Gesamtheit mit der Ewigkeit einen Einklang zu bilden. An Stelle der regionalen Freuden müssen wir allgemeine, einfachere und ausgedehntere Freuden einführen. An Stelle des geschichtlichen Geistes, in welchem das Schicksal, die spezifische Dauer und der Tod herrschen, müssen wir den mathematischen Geist, in welchem das freie Schaffen, die Allgemeinheit, die Ewigkeit herrschen, einsetzen“ (S. 30). Der „praktische Imperativ“ ist für Constantin Noica das Wachrütteln des Menschen aus der Schlafsucht und aus der Verlorenheit zwischen den endlichen Dingen, indem er ihn einerseits an den irreduktiblen Wert seiner Individualität und andererseits an sein Schicksal erinnert, das über dem einfachen Leben in der gegebenen Geschichte steht. Seine Philosophie ist diesem Imperativ unterstellt und akzentuiert folglich zwei „Öffnungen“: zum Individuellen und zur Universalität. Seine grundlegende Intuition, die er von *De Caelo* (1935) über *Viața și filosofia lui Descartes* (1937) bis zur *Despărțirea de Goethe* entwickelte und durch Beispiele aus der Geschichte der Erkenntnis und der Kultur abstützte (Alisoa Karamazovs Gestalt aus dem Roman *Die Brüder Karamazov* von Dostoievksi, der Mitias Taten und die der anderen auf sich und deren „Schuld“ übernimmt), kann folgendermaßen wiedergegeben werden: das Individuum ist die grundlegende Realität der Welt, auf deren Ebene sich diese bildet; es ist nicht Selbstzweck, sondern strebt zum Allgemeinen als zu seiner wahren Bestimmung; es erreicht die authentische Existenz, indem er sich auf ein Allgemeines, das letzten Endes von ihm selbst geschaffen wurde, bezieht; es muß die Freiheit wie eine unverjährende Gegebenheit auf sich nehmen und sie

nicht nur, um zu erkennen, sondern auch, um sinnstiftend zu werden, benützen.

Husserls Aufruf für eine radikale Bewußtmachung in universeller Form der Krise der „europäischen Menschheit“ fand bei Constantin Noica einen Widerhall. Er antwortete, indem er das Programm der *scientia universalis*, die er als „Wissenschaft der Weisheit, die überall, in allen Fächern gesucht wird und sich selbst findet“ (S. 35) versteht, wieder aufnimmt und durch Abgrenzungen und oft in Opposition zu dem modernen Rationalismus durchführt. Ein wichtiges Moment stellt das Essay über den „griechischen Sinn der Liebe zum Menschen und zu den Gegenständen“ dar, das einer rumänischen Ausgabe (1969) von Platons *Lysis* beigelegt wurde. Wichtig ist das Essay einerseits, weil hier der Philosoph den Platonismus neu ausgelegt hat (*Lysis* wird deshalb als „Eingangstor zum Platonismus“ angesehen, weil er die „Herstellung der Ideen“ und nicht die „fertig hergestellten Ideen“ vorführt und folglich den „unfruchtbaren Dogmatismus der Ideen“ schwächt), und andererseits vor allem infolge der Verschiebungen, die Constantin Noicas Philosophie verzeichnete: die Verschiebung von dem Verstehen des Lebens durch „äußere Kräfte“ zu einem Verstehen durch „innere Anstöße“ (S. 116); vom Verstehen des Lebens als „Wiederholung“ zu seinem Verstehen als „Lebensentwicklung“ (in der man „nicht durch das Schlechte zum Guten gestoßen wird — zum Beispiel, bei Menschen, aus Einsamkeit, aus organischen Ungenügen usw. —, und auch nicht wie der Schmetterling vom Licht, vom Guten angezogen wird, sondern „zum Guten wächst“ (S. 118); von einer „wiederholenden Dialektik“ zu einer „aufsteigenden Dialektik“; vom Auffassen der Welt als einer „Welt der Gegenstände“ zu ihrem Auffassen als „Welt der Subjekte“. Alle Verschiebungen wurden von Constantin Noica dem Selbstverständnis des „modernen Menschen“ ausdrücklich entgegengesetzt. Dieser hätte „nicht nur die Haltung der Gleichgültigkeit eingenommen und sich damit aufs Spiel gesetzt; als er aus ihr heraustrat, gab er sich dem Wert der Unmittelbarkeit hin, in deren Namen er alle Phantome zerstreut hatte ... Ist das alles?“. Seine Antwort war die Idee einer Dialektik des „Austritts aus der Gleichgültigkeit“. „Mit Platon hat man eine Dialektik des Lebens zu lernen, die so wie jeder Akt des Lebens orientiert ist; ansteigend, so wie alles was besteht, von der Unvollendung zur Völlendung. ... Dann müßten wir von den Alten die Philosophie wiederlernen. Mit ihnen werden wir die Neutralität — das Mißtrauen, die Gleichgültigkeit, die Unfruchtbarkeit — besiegen müssen, um sogar in unseren logischen Mechanismen das wiederzufinden, was das Leben des Geistes ausmacht: den Austritt aus der Gleichgültigkeit“ (S. 137).

Die Auseinandersetzung mit dem modernen Rationalismus nahm in den später folgenden Schriften von Constantin Noica zu. Die in der zeitgenössischen Philosophie durch Heideggers Abhandlungen über die Sprache (vor allem *Unterwegs zur Sprache*, 1959) eröffnete Sicht war in großem Maße auch die seinige. Sie liegt einigen Arbeiten zugrunde: *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea filosofică românească* (1973), *Eminescu sau despre omul deplin al culturii*

românești (1975), *Sentimentul românesc al ființei* (1978). Diese werden von dem Entwurf eines Verständnisses des Seins geprägt, das eine Alternative zu dem modernen Seinsverständnis als verfügbares Material darstellen muß. Das Verständnis sei in Sprachen begründet, die mit dem „Konkreten“ verbunden und von den Exzessen der Formalisierung verschont blieben. Die Voraussetzungen, von denen Constantin Noica bei der Untersuchung der Sprache ausgeht, um eine miteinbegriffene philosophische Auffassung auszustrahlen, sind im großen und ganzen heideggerisch: die Welt und die Wahrheit bestehen für den Menschen durch die Sprache; sie gibt der menschlichen Existenz eine bestimmte Form („in uns verkehren ununterbrochen die Wörter“, *Rostirea ...*, S. 175); heutzutage ist die Sprache verfallen und dient rein informativen Zwecken, so daß ihr die Eigentümlichkeit der menschlichen Existenz entgeht; es gibt eine Möglichkeit diese Eigentümlichkeit wiederzuerlangen, und zwar besteht sie in der Erforschung der natürlichen Sprache in Erscheinungsformen, die nicht von der „Dämonie“ der Technik gekennzeichnet ist und in der sich eine Erfahrung der Welt niedergeschlagen hat, die heutzutage rettend werden könnte.

Dieselbe Auseinandersetzung mit dem modernen Rationalismus wurde von Constantin Noica in seinen grundlegenden Schriften wieder aufgenommen: *Devenirea întru ființă* (1981), gefolgt von *Trei introduceri la devenirea întru ființă* (1984) und *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986), in denen seine Philosophie einen konzentrierteren und systematischeren Charakter erhielt. Seine verschiedenen Denkanstöße wurden hier einer Ausarbeitung auf Ebenen der Ontologie und Logik unterzogen, die durch ihre Natur von äußerster Allgemeinheit sind. Constantin Noica sah in den „Krisen“ unserer Zeit das Zeichen eines Verfalls der menschlichen Substanz; er war der Ansicht, daß ihre Wiederbelebung von der Förderung der Philosophie abhängt. Die menschliche Lebensweise ist unwiderruflich an die Pflege einer Philosophie gebunden, die den Sinn der menschlichen Kenntnisse und Handlungen erforscht. Aber nicht nur soviel. Die vollkommene Philosophie, das heißt nach ihrem Begriff ausreichend ausgearbeitet, ist Ontologie; aber zur Zeit braucht man keine überzeitliche Ontologie, sondern eine Ontologie, deren Wurzeln in der „gegebenen Lage“ der Menschheit (wobei es sich um eine „Krisenlage“ handelt) verankert sind. Die Ontologie könnte sich dieser Lage nur dann gewachsen erweisen, wenn sie die Frage des Werdens wieder aufwirft. *Devenirea întru ființă* stellt dem modernen Denken, das im Horizont „Werden zum Werden“ operiert, was zur Verdünnung und dann zum Verlust des Seins führt, einen neuen Horizont, jenen des „Werdens zum Dasein“, entgegen, in welchem ein „Bewußtsein der Erfüllungsmöglichkeit“ des Menschen ausgedrückt ist. In heideggerischer Tradition, ruft Constantin Noica zur Heraushebung des Seins aus der „Vergessenheit“, zu einer *Anamnese* auf, aber rückt das Erreichen der „Vollendung“ ans Ende jener „aufwärtsführenden Dialektik“, die er bei Platon gefunden hatte. Seine Argumentation der Idee eines „Werdens zum Dasein“ wurde offenkundig aus der Anthropologie übernommen: „Aber wir sind Wesen, die sich nach Seinsfülle sehnen, und uns wurde

gegeben, uns muß ein Werden und dessen Bewußtsein gegeben sein, das uns zum Dasein führen und nicht vom Dasein zurückkehren soll“ (*Trei introduseri . . .*, S. 48). Unter diesem neuen Horizont fordert Constantin Noica die „Wiederbestimmung der Vernunft“. In der „modernen Welt“, argumentiert er, wird die Vernunft in erster Linie als die Fähigkeit des Menschen, die Dinge durch quantitative Bestimmung und Berechnung zu beherrschen, aufgefaßt. Heutzutage stehen wir, als Menschheit, vor „Krisen“, die nur dann überwunden werden können, wenn die Vernunft „wiederbestimmt“ wird. Sie erscheint jetzt als „Bewußtsein des Werdens zum Dasein“ (S. 11). „Die Vernunft darf nicht neutral sein — das ist der Schlüssel unserer Dialektik. Gegen die Art, wie die Vernunft manchmal vom modernen Denken (das eigentlich, wie behauptet wurde, der Vernunft fremd und nur beim Intellekt geblieben ist) verstanden und dargestellt wird, gegen eine Vernunft, die als absolute Gleichgültigkeit, als kalte Unparteilichkeit, als höchste schiedsrichterliche Instanz, als Justitia mit verbundenen Augen angesehen wird, gegen diese logische (Gesundheit) — die, im Gegenteil, das intime Laster, der wahre Krebs des menschlichen Bewußtseins ist — muß jetzt die Vernunft aus der Neutralität herausgezogen werden“ (*Devenirea întru ființă*, S. 104).

Constantin Noica sagte einmal, daß er durch seine grundlegenden Schriften bezweckte, „dem Individuellen *ontologischen* Status zu geben, weil solche Bedingungen herrschen, daß die in einem vom Individuellen losgerissenen Allgemeinen (im Himmel) verankerte Philosophie das Individuelle bis zuletzt verurteilt“ (*G. Liiceanu, Jurnalul de la Păltiniș* (1983, S. 107). Er nahm tatsächlich Abstand vom Individualismus, der im Individuum gerade den Zweck des Universums sieht, aber auch von den ausdrücklichen oder getarnten Kollektivismen, die am Übergang des Individuellen ins Amorphe arbeiten. Er tat es im Namen eines anderen Individualismus, und zwar im Namen des Individualismus der „Erlangung der Seinsfülle“. Diesen neuen Individualismus könnte man am tiefsten dadurch charakterisieren, da das Individuum in ein neues Verhältnis zum Allgemeinen gestellt wird, ein Verhältnis, das vom Operator „zum“ („întru“ auf Rumänisch) beschrieben wird. Der Terminus, der eine Art Schlüssel für das Verständnis von Constantin Noicas Ontologie geworden ist, wird von Noica gleichgestellt mit „etwas versenkt sich in etwas anderem“, „wächst zusammen mit ihm unmittelbar“. Es handelt sich um ein unmittelbares Verhältnis zwischen Individuellem und Allgemeinem, das allem Anschein nach der Sphäre der Ethik des kulturellen Schaffens entlehnt wurde, wo die Erhebung zur Identifizierung mit dem Allgemeinen tatsächlich eine Bedingung zu sein scheint. Constantin Noica dachte dieses Verhältnis unter zwei Gesichtspunkten, dem der Erhebung des Individuellen bis zu einer Identifizierung mit dem Allgemeinen und dem der Herstellung des Allgemeinen durch das Individuum. Nachdem er dieses so gedachte Verhältnis als ontische Tatsache aufgestellt und die Beziehungen der Ontologie davon ausgehend betrachtet hatte, versuchte Noica es als logische Tatsache aufzu-

stellen, und die logischen Beziehungen aus demselben Gesichtspunkt zu betrachten.

In den *Scrisori despre logica lui Hermes* ging Constantin Noica von der Voraussetzung aus, da die konsekrierte Logik von Aristoteles bis Russell im Grunde genommen die Logik der Summierung der Individuellen Fälle durch allgemeine Formen ist. Aber, argumentiert er, um das Individuelle und letzten Endes sogar den Sinn der konsekrierten Logik zu „verstehen“, wird eine neue Logik, eine komprehensiv Logik des Individuellen und seiner Leistungen benötigt. „Es handelt sich also um die für die von der wissenschaftlichen Forschung bestimmte inerten individuellen Realitäten gültige Logik. Wir verfolgen hingegen eine philosophische Logik, die bestrebt ist, die Formen darzustellen, die durch ein neues Allgemeine geschaffen werden, das tatsächlich nicht gegeben ist, sondern zusammen mit dem Individuellen und durch seine Handlung gemacht wird“ (s. 101). Erst die neue Logik „läßt dem Individuellen Gerechtigkeit widerfahren“, in der neuen Logik „ist das Ganze ein Teil“. Wenn aber das Ganze durch einen Teil interpretiert und das Formen schaffende Individuelle in einer Situation gefunden wird, dann handelt es sich um die Hermeneutik, die neue Logik stellt die viel gesuchte hermeneutische Logik dar.

Die Initiative einer „Logik der Interpretationen aus den Geisteswissenschaften“ ist eine natürliche Folge der Optionen der Philosophie von Constantin Noica. Er war bestrebt, sie durch immer nachdrücklicheres Zurückgreifen auf das Beispiel der Holographie zu gründen. „Wir haben tatsächlich unseren Versuch auf den Gedanken aufgebaut, da es Teile gibt, die das Ganze beinhalten, und wir definierten das logische Feld als jenes, in welchem sich nicht der Teil im Ganzen, sondern das Ganze im Teil befindet“ (S. 99). Seine Veranschaulichungen sind vielfältig: in der biologischen Entwicklung lenkt das der Auslese widerstehende Individuum dieselbe in eine neue Richtung; in der wissenschaftlichen Forschung entscheiden einzelne Experimente über ein Gesetz; in der Kunst kann ein Dichter das Gedicht selbst werden usw. Solche Beispiele, argumentiert Constantin Noica, veranlassen uns, das Individuelle nicht als einen einfachen, statisch summierbaren Teil, sondern als etwas Selbständiges, das Determinationen und auf diese Art allgemeine Formen hervorruft, aufzufassen. Nicht das summierbare Individuelle, sondern das sich selbst das Allgemeine gebende Individuelle, also das *Holomer* (oder das *Holoform*) stellt den Horizont der „Logik des Hermes“ dar.

In den *Scrisori despre logica lui Hermes* wurde nicht nur ein Arbeitsprogramm aufgestellt, sondern es wurden auch effective Schritte auf dem Weg zu einer neuen Logik getan. Diese Logik führt außer dem „Individuellen“ (I) und dem „Allgemeinen“ (A) auch die „Determina-tion“ (D) als den dritten Grundbegriff ein, worunter sie „das was dann eintritt, wenn ein von seinen Allgemeinheiten fixiertes Individuum sich einem neuen Allgemeinen öffnet“ verstanden wissen will. Sie betrachtet das Urteil als eine Verbindung der drei zu je zwei genommen Termini, was zu einem Bild der Urteile führt, das gegenüber des für die for-

melle, auf dem Urteil fußende Logik prototypisch gebliebenen Kantschen Bildes neu ist. In diesem Bild befinden sich „das Bestimmende“ (das I mit D verbindet), das „Verallgemeinernde“ (A—I), das „Verselbständigende“ (D—I), das „Einfügende“ (I—A) das „Verwirklichende“ (A—D) und das „Abgrenzende“ (A—D), zu denen noch die zu wenig informativen Paare I—I, D—D und G—G hinzukommen. Natürlich beachten die neuen Urteilsarten nicht so sehr formelle Merkmale der Verbindung zwischen Subjekt und logischen Prädikat als vielmehr deren Charakter. Die Urteilsarten werden dann mit „Grundzwecken“ überlagert, was zu einer „Stilistik des Denkens“ führte, die auf originelle Art und Weise die formelle Logik und die Kulturphilosophie in direkte Kommunikation setzt. Constantin Noica betrachtete die formelle Logik kontinuierlich aus dem Blickwinkel der Kulturphilosophie und versuchte die letztere bis zur Erhaltung logischer Strukturen der Kulturen zu vertiefen.

Der nächste ausschlaggebende Schritt zu einer Logik des Hermes bestand aus der Neuinterpretation des Syllogismus. In den *Scrisori despre logica lui Hermes* wird der Syllogismus nicht mehr auf der Linie der Ausdehnung der Begriffe, sondern hinsichtlich des in Voraussetzungen und Schlußfolgerungen verwickelten „Ausspruches“ untersucht. So zum Beispiel werden die ersten drei Figuren des kategorischen Syllogismus als Erzeugung eines „Bestimmenden“ durch die Verbindung des „Einfügenden“ und des „Abgrenzenden“ (Abb. I), eines „Einfügenden“ durch ein „Abgrenzendes“ und ein „Bestimmendes“ (Abb. II), einer durch ein Individuelles durchgeführten Übertragung einer seiner Eigenschaften auf ein Allgemeines, dem es sich summiert (Abb. III), betrachtet. Die letzte Figur wird auf Grund der in ihr enthaltenen Bewegungsrichtung des Denkens als „repräsentativer Syllogismus“ betrachtet (S. 92). Aber Constantin Noica, der immer bestrebt war, die formalistischen Hypostasierungen zu transzendieren, suchte einen tieferen Grundstein der Interferenzen aus der formellen Logik. Er fand ihn in der Form einer „thematischen Logik“, die versucht, die Interferenzen auf der Ebene ausgedehnter Aussagen als jene von der Ebene der einfachen „Sätze“ ausfindig zu machen. Der logische Mechanismus solcher Interferenzen ist der *Synaletismus*. Die größte Anstrengung wird in den *Scrisori despre logica lui Hermes* in der Richtung der Identifizierung der formellen Struktur des Übergangs der Schwankung der Charaktere in eine Gattung (dies ist ein Synaletismus der Determinationen), der Verbindung zwischen einem „Gesetz“ und der „menschlichen Wahrheit“ (Synaletismus des Allgemeinen) sowie der Erhebung des Individuellen zur Allgemeinheit (Synaletismus des Individuellen) gemacht. Constantin Noica hoffte, den Mechanismus des „Verstehens“, den die „Geisteswissenschaften“ ins Spiel werfen, durch eine Untersuchung dieser Synaletismen zu erläutern, wobei er vom Synaletismus des Individuellen ausging.

Wie tief Constantin Noica die Verbindung zwischen Logik und Kulturphilosophie ansah, können wir auch aus einer anderen Richtung seiner Überlegungen ersehen. Wir haben gesehen unter welchen Gesichtspunkten er den modernen Rationalismus zu überwinden versuchte. Constantin Noica ist aber nicht ein Denker, der irgendeiner vormodernen

Realität verpflichtet wäre. Das Individuelle, das er verteidigte, und das sich anzueignen er die Philosophie aufrief, bleibt ein Erzeugnis der „modernen Welt“ — der Philosoph übersah diesen Aspekt nicht. Er rief aber dazu auf, die „moderne Welt“ durch eine Radikalisierung des Bewußtseins und eine neue Individualisierung zu überwinden. Er hat nicht viele Leistungen der „modernen Welt“ anerkannt; im Gegenteil, er hat zu wenige anerkannt und deshalb dachte er, das Blatt nach einem Langen Kapitel der Geschichte umzuwenden. Aber er, der ein unverwüthlicher Kritiker der Moderne war, blieb der unerschütterliche Verteidiger der „europäischen Kultur“. Doch er versuchte ihr Wesen wiederzubestimmen und rief zu ihrer Neuaktivierung auf. „Holomer ist der Teil, der das Ganze vertritt oder reflektiert, wie eine Monade; wird ein Mensch nicht zum holomer, dann versinkt er in der Statistik“ (*Was ist das Individuelle?*, 1986, S. 185). Die „europäische Kultur“ ist im Grunde genommen diese Realität des Individuellen, das jede andere Bestimmung (besitzen, handeln usw.) durch Erhebung zum Allgemeinen und Gestaltung einer Form absorbiert. Die „synthetische Einheit“, gewährleistet durch Apperzeption, charakterisiert nach Constantin Noica tiefer und passender die „europäische Kultur“ als das Faustische Symbol. Ihre Wiederaktivierung stellt der einzig wahrhaftigen Aufhebung der „Krisen“ dar.

De dignitate Europae (1989) umfaßt eine oportune Reaktion auf das pessimistische „Wehklagen“ hinsichtlich des Schicksals der „europäischen Kultur“ und auf den sich daraus ergebenden Relativismus. Sie geht von den Indizien des Irrtums der pessimistischen Diagnose von Spengler aus: der Untergang der europäischen „Kultur“ hat noch nicht stattgefunden, obwohl sich die Geographie der Kräfte, die den Lauf der Geschichte bestimmen, geändert hat. Constantin Noica hat versucht, die Wurzel des Irrtums auf der Ebene der Auffassung der Eigenart der „europäischen Kultur“ zu identifizieren. *De dignitate Europae* enthält eine Alternative zur Diagnose aus *dem Untergang des Abendlandes*.

Constantin Noica hat versucht, das Wesen der Kulturen im „Verhältnis“ zwischen dem Individuellen (Einzigartigen) und dem in Regeln konkretisierten Allgemeinen oder noch genauer gesagt, in der Verbindung zwischen „Ausnahme und Regel“ zu finden. Die „europäische Kultur“ zeichnet sich dadurch aus, da in ihrem Innern die „Ausnahme, die ganz einfach zur Regel wird“ entscheidend ist. „Die gesamte europäische Kultur wird einst eine gewesen sein, in der Schritt für Schritt die Ausnahmen als selbständige Werte — seien es theologische, ethische, philosophische, wissenschaftliche, ökonomische Werte oder gar technische Schöpfungen — zur Regel zu werden suchte.“ (S. 20). Da die „europäische Kultur“ vom Mechanismus dieser „Ausnahme“ beherrscht wird, ist sie selbst eine „Ausnahme, die ganz einfach zur Regel wird“. Sie ist keineswegs eine Kultur unter anderen. Während es sich in allen anderen Kulturen eigentlich um „kulturelle Gestaltungen“ handelt, ist erst die „europäische Kultur“ eine „vollgültige Kultur“. Erst sie hat alle Dimensionen des Menschen einverleibt und kann das was „jenseits“ von ihr ist, einverleiben. Da sie weit davon entfernt ist, bei einem Kontakt mit

anderen Kulturen diese zu zerdrücken, kann nur sie sie zu einem eigenen Ausdruck anregen. Die „europäische Kultur ist auf der Anerkennung der ununterdrückbaren Freiheit des Geistes aufgebaut und enthält somit eine „offene Struktur“ (und einen „offenen Stil“), die es ihr dank der „Öffnung“ selbst erlaubt, nicht wie andere Kulturen der Gefahr der Stagnation und des Verfalls ausgesetzt zu sein. Obwohl sich Spengler auf eine riesige geschichtliche Information stützte, hat er eben dieses Merkmal der „europäischen Kultur“ nicht verstanden, da ihn innere Gründe daran hinderten, nämlich seine Methodologie mit der er ein von der Biologie beeinflusstes Gesetz anwandte, das den Kulturen nicht entsprach. Der faktische Beweis des Irrtums seiner pessimistischen Diagnose ist der Umstand, da auch jetzt noch, so wie auch früher, „die geschichtlichen Lokomotiven“ unabhängig ihres Standortes auf dem Erdball zum europäischen kulturellen „Modell“ gehören.

Um diesen Umstand zu erklären und eine andere Diagnose zu begründen, behalf sich Constantin Noica mit einer eigenen Analytik. Ihr Kern ist der Gedanke, demzufolge „die Gesellschaft selbst sich auf Verhältnisse (nicht bloß auf Beziehungen) zwischen den Menschen stützt“ (S. 34). Das ausschlaggebende Verhältnis für eine Kultur ist das „Verhältnis zwischen dem Einen und dem Vielfachen“, das das „Schema“ jener Kultur ausmacht. Die „europäische Kultur“ zeichnet sich dadurch aus, da die Einheit, die sie enthält, durch ihre Natur aktiv ist und sich diversifiziert ohne sich zu teilen (S. 41). Hier steht die Einheit der Diversität immer auf der Grundlage einer „synthetisierenden Einheit“.

Constantin Noica verteidigte den Entwurf der Morphologie der Kulturen, warf aber der Morphologie von Spengler vor, da sie eine Kultur in ein Symbol, eine Figur usw. „fixiere“ und ihr eine unüberschreitbare „Schwelle“ voranstelle. Diese Morphologie ist eine „Morphologie der geschlossenen Einheiten“, die die Weltgeschichte als eine einfachen „Archipel“ betrachtet. In Wirklichkeit, argumentiert Constantin Noica, überschreiten die Kulturen die zu einem gewissen Zeitpunkt gebildeten „Schwellen“ und reagieren kommunikativ untereinander. Deshalb ist eine „andere Morphologie“ notwendig, die die Kulturen in ihrer die „Schwellen“ transzendierenden Bewegung und in ihrer kommunikativen Interaktion behandelt.

Eine solche Morphologie der Kulturen ist auch möglich, weil die Kulturen im Grunde genommen Wertsysteme sind, und die Wertsysteme können in der grammatischen Morphologie einer Kultur tiefer erkannt werdenn (S. 130). In *De dignitate Europae* kommt durch die Interpretation der grammatischen Kategorien als „Setzungen des Gedankens“ und Schlüssel der Wertsysteme eine für Constantin Noica spezifische theoretische Initiative zum Ausdruck. Er hat aus der Morphologie der Sprache den Eckstein der Kulturmorphologie und damit der gesamten Kulturphilosophie gemacht. Das Substantiv, das Adjektiv, das Adverb, das Verb usw. sind nicht nur „Wortarten“, sondern etwas mehr: Hypostasen des *Logos*.

Constantin Noica hat in *De dignitate Europae* den Versuch unternommen, die Entwicklung der „europäischen Kultur“ wiederzugeben,

wobei er auf großen Abschnitten die grammatische Kategorien identifiziert, die die Vision, die für jeden spezifisch ist, zusammenfaßt. „So stoßen wir“, schreibt er, „in der europäischen Kultur auf eine Stunde, in der das Substantiv vorherrscht, insbesondere im Mittelalter, auf eine andere des Adjektivs, die Renaissance, auf eine Stunde, da das Adverb vorherrscht (die Art, in der etwas wiedergegeben wird), und zwar die Stunde der Reformation, der Gegenreformation und die der französischen Klassik; eine Stunde des Worts „ich“, eine der Konjunktion, das heißt der Beziehungen, der äußerlichen Verbindungen („und“, „oder“, „wenn... dann“), die historische Stunde, in der wir noch leben...“ Diese „Stunde der äußerlichen Verbindungen“, in der wir uns befänden, ist jene, in welcher das Individuum auf einen „Punkt“ reduziert wird. Die statistische Behandlung wird jetzt als Behandlungsparadigma der Dinge und Menschen eingesetzt und eröffnet die Epoche eines neuen „Nihilismus“. Es handelt sich aber um einen bezwingbaren „Nihilismus“, denn das europäische kulturelle „Modell“ bleibt auch unter den Bedingungen der Entfremdung seines Inhaltes erhalten (S. 125). Constantin Noica schließt die in *De dignitate Europae* gemachte Analyse der „europäische Kultur“ mit einem Aufruf zur Aktivierung der „synthetischen Einheit“ und faktisch zur subjektiven Neupotenzierung der Individualitäten in der Richtung der Schaffung von Werten, die fähig sind, Regeln zu werden. Dies ist eine in die „europäische Kultur“ structurell eingeschriebene Möglichkeit, die die Voraussage ihres fatalen Untergangs widerlegt.

3. Constantin Noicas Philosophie ist vielschichtiger als der Kern, den wir im begrenzten Rahmen dieses Beitrags beschreiben können. Sein Werk enthält eine originelle Philosophie, die von Anfang an mit hoher spekulativer Begabung einer systematischen Absicht untergeordnet wurde. Ihre Botschaft wird in verschiedenen Kontexten natürlich jeweils anders aktualisiert. Ihre wesentliche Botschaft ist offensichtlich ethischer Art. Wider den Opportunismus und den Provinzialismus verkündet Constantin Noicas Philosophie den Ernst und die Autonomie der intellektuellen Leistung. Es gibt keine Rechtfertigung dafür, da sich das moralische Rückgrat der Kultur krümmen darf, und die Sprunglatte der intellektuellen Leistung liegt sehr hoch, jedenfalls ist diese universell — diese beidenn Überzeugungen von praktischer Bedeutung begründete Constantin Noicas Philosophie.

DISCUȚII

O REEVALUARE A HEGELIANISMULUI

LIVIU MATEI

Diversitatea pozițiilor conturate în ampla literatură de exegeză a operei hegeliene poate fi ușor pusă în evidență. „Este fapt notoriu că nici o altă filosofie a timpurilor moderne nu a suferit interpretări atât de deosebite una de alta, ca filosofia lui Hegel¹.”

Dincolo de această diversitate, de cauzele care au determinat-o, se remarcă faptul că majoritatea covârșitoare a lucrărilor de acest gen consideră că ceea ce rămâne cel mai important pentru posteritatea filosofică a lui Hegel este opera sa de maturitate. Chiar atunci când se au în vedere și lucrări ale tânărului Hegel, accentul cade pe *Fenomenologie* și lucrările ulterioare.

Semnificativ este în acest sens modul în care demarează critica întreprinsă de Marx asupra filosofiei hegeliene în *Manuscrisele economico-filosofice* din 1844: „Să aruncăm o privire asupra sistemului hegelian. Trebuie să începem cu *Fenomenologia* lui Hegel, care este adevăratul izvor și adevărata taină a filosofiei hegeliene². Ca punct de plecare, această teză tinde să fie împărtășită și în ansamblul criticii nemăsurate. Pentru ilustrare poate fi citată afirmația lui Leo Rauch: „*Fenomenologia spiritului* este cea mai importantă lucrare a lui Hegel și probabil una dintre cele mai profunde zece lucrări din întreaga filosofie³.”

La vremea când scria rîndurile citate mai sus, Marx nu avea cunoștință despre unele dintre textele tânărului Hegel, rămase ele însele în manuscris. Sprijinindu-se pe analiza *Fenomenologiei* și a lucrărilor ulterioare, aprecierea marxistă a hegelianismului include ca centrală teza că, deși are meritul de a fi deschis posibilitatea interpretării dialectice a realității odată cu descoperirea dialecticii categoriilor, Hegel concepe spiritul absolut, rațiunea universală ca subiect al dezvoltării ceea ce face ca dialectica sa să fie exclusiv o dialectică a abstracției, în sensul că abstracția (conceptul) este unica realitate din a cărei natură derivă lumea obiectivă cu întreaga ei bogăție de determinări.

Analiza unora dintre textele tânărului Hegel, întreprinsă de Lukács sau de Marcuse nu a schimbat fundamental această perspectivă. Analiza

¹ D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel*, Ed. Științifică, București, 1967, p. 7.

² K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Ed. Politică, București, 1968, p. 610.

³ L. Rauch, *Hegel and the Human Spirit. A translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805—1806) with comentary*, Wayne State University Press, Detroit, 1983, p. 10.

acestor lucrări poate pune însă în evidență măsura în care idealismul lui Hegel este constant de-a lungul evoluției gândirii sale, metamorfozele suferite pînă la forma din *Fenomenologie* sau din *Enciclopedie*. La rigoare, *Prelegerile de filosofia spiritului* ținute de filosof la Jena (1805—1806) pot prilejui o reevaluare a hegelianismului, cu consecințe în efortul de elaborare în interiorul unei filosofii care valorifică elemente ale acestui sistem.

Prelegerile de filosofia spiritului au fost publicate abia în 1931 și au fost considerate o etapă pregătitoare în elaborarea *Fenomenologiei*. Pe o poziție diferită se situează Jürgen Habermas care susține că există o ruptură în evoluția de la *Prelegeri* la *Fenomenologie*⁴.

Habermas consideră că sistematica desfășurată în *Prelegeri* este una particulară care va fi abandonată mai târziu. Argumentația sa pare a fi susținută, cel puțin pînă la un punct de textul hegelian.

În *Prelegeri*, categoriile de *limbaj*, *unealtă*, *familie*, reprezintă trei modele de relație dialectică avînd o valoare comparabilă: reprezentarea simbolică, procesul de muncă și interacțiunea pe bază de reciprocitate mediază fiecare la rîndul lor și într-o manieră proprie între subiect și obiect. Aceste trei modele nu sînt considerate ca etape constituite după aceeași formă logică, ci ca forme diferite care realizează ele însele construcția. Mai precis, nu spiritul în mișcarea sa absolută de reflexie asupra sa însuși este cel care se manifestă în limbaj, unealtă și relația morală, ci dimpotrivă, numai legătura dialectică dintre ele și interacțiunea lor determină conceptul de *spirit*.

În măsura în care această imagine asupra concepției hegeliene este corectă, se evidențiază faptul că cele trei categorii nu aparțin acum logicii, că în *Prelegeri* nu se desfășoară o dialectică a conceptelor ci mai degrabă o *Realphilosophie*, o filosofie a realului.

Hegel pornește de la o critică a modului în care Kant și Fichte concep identitatea eului. Pentru Hegel, experiența conștiinței de sine, ca experiență fundamentală pentru identitatea eului, nu mai este experiența originară. Ea rezultă din experiența interacțiunii, în care eul învață să se vadă cu ochii altui subiect. Conștiința de sine este un rezultat al încrucișării perspectivelor. Ea nu se poate forma decît pe baza cunoașterii reciproce. Hegel ajunge astfel, spre deosebire de Fichte, să dea un alt fundament conștiinței de sine: nu în întoarcerea conștiinței eului spre ea însăși, ci într-o teorie a spiritului.

În continuarea acestei concepții asupra identității eului, **spiritul** apare nu ca fundament al subiectivității ci ca mediu în interiorul căruia un eu comunică cu un alt eu și pornind de la care și unul și altul se constituie reciproc drept subiecți. Spiritul apare astfel drept un mediu în care subiecții se întîlnesc într-o asemenea manieră încît nu pot fi subiecți fără a se întîlni, fără a veni în contact.

Devine clar că, pentru Hegel, nu poate fi înțeles eul decît dacă el este spirit, adică dacă trece de la subiectivitatea singulară la obiectivi-

⁴ J. Habermas, *Travail et interaction*, în: *La technique et la science comme „idéologie“* (par Jürgen Habermas), Ed. Gallimard, 1973.

tatea unui universal în interiorul căruia subiecții care se știu non-identici sînt reuniți pe bază de reciprocitate. „Eul este această conexiune indisolubilă a individualului cu universalul — a individualității ca universalitate a întregii naturi, cu universalitatea întregii esențialități, a întregii gândiri“⁵.

Ceea ce trebuie remarcat în acest moment este faptul că experiența fundamentală a dialecticii pe care Hegel o desfășoară cu privire la conceptul de *eu* nu provine din experiența conștiinței teoretice, ci din cea a conștiinței practice⁶.

Așadar Hegel nu leagă formarea eului de reflexia acestuia asupra sinelui solitar, ci îl înțelege pornind de la procesul formării sale, adică pornind de la unitatea în comunicare între subiecți opuși. Dar importantă nu este comunicarea în sine ci mediul în care se produce identitatea universalului cu singularul. Hegel introduce acțiunea de tip comunicațional ca mediu pentru formarea spiritului conștient de sine. Ca exemplu paradigmatic pentru mediu comunicațional este luat un grup elementar: familia. Celelalte categorii folosite în tematizarea mediului acestui proces sînt limbajul și munca.

Limbajul nu este conceput ca implicînd comunicarea între indivizi care acționează și trăiesc împreună, ci se referă la utilizarea simbolurilor de către individul izolat care este confruntat cu natura și dă nume lucrurilor.

Pentru ca natura să se poată constitui ca lume a eului, trebuie ca limbajul să îndeplinească funcția unei duble medieri: pe de o parte soluția și menținerea lucrului, a obiectului intuiției într-un simbol, pe de altă parte, distanțarea conștiinței în raport cu obiectul, eul fiind prin intermediul acestui simbol, pe care el însuși îl creează, în același timp în preajma lucrurilor și în preajma lui însuși. În această dublă funcțiune a limbajului, a simbolului reprezentativ, spiritul se relevă din nou ca mediu, ca ceva care nu este nici înăuntru, nici în afară.

Dacă limbajul eliberează de constrîngerea impusă de intuiția imediată și organizează haosul senzațiilor esențialmente diverse pentru a face lucrurile identificabile, munca eliberează de constrîngerea impusă de dorința imediată și frînează întrucîtva procesul de satisfacere pulsională; unealta face să se conserve regulile după care pot fi stăpînite procesele din natură ori de cîte ori se va dori. În unealtă, subiectivitatea singulară a muncii este ridicată la nivelul universalului. Fiecare poate să acționeze identic și să lucreze în același fel. În acest sens regula de muncă a devenit universală.

Unealta, limbajul și interacțiunea morală sînt deci categoriile acestui mediu prin care spiritul accede la existență, prin care singularul și universalul se intersectează.

Filosofia spiritului expusă de Hegel la Jena mizează pe unitatea unui proces de formare care este determinat de trei modele dialectice eterogene.

⁵ L. Rauch, *op. cit.*, p. 181.

⁶ L. Rauch, *op. cit.*

În *Fenomenologie*, limbajul și munca încetează să acționeze ca principii de formare a spiritului devenind numai etape ale acestui proces. Numai relația morală și-a păstrat locul în construcția spiritului ca atare. Sistemática din *Prelegeri* a fost înlocuită cu diviziunea enciclopedică: spirit subiectiv, spirit obiectiv, spirit absolut.

Mecanismul acestei metamorfoze reductive are la bază o altă interpretare a dialecticii reprezentării și a muncii: în profunzimea sa, consideră Hegel, natura este spirit, căci n-ar putea fi prinsă esența sa dacă nu ar fi posibil dialogul (interacțiunea) pe care oamenii îl întrețin cu ea; stratul profund al naturii nu se dezvăluie decât în imperiul numelor care îi sînt date și în regulile care permit să fie lucrată. Odată cu numele pronunțăm chiar ființa obiectelor, iar cu ajutorul uneltei este asumat ceea ce natura este în realitate. Dar, dacă există un partener al omului ascuns în spatele obiectelor, modelele fundamentale ale reprezentării și ale muncii pot fi reduse la cel al interacțiunii pe bază de reciprocitate, adică la cel al interacțiunii morale.

Practic, Hegel a realizat trecerea de la *filosofia realului* la o logică a conceptelor, considerînd munca și reprezentarea simbolică, logic *reductibile la și derivabile din* interacțiunea morală.

Reevaluarea sugerată de Habermas constă așadar în proiectarea unei noi perspective asupra filosofiei hegeliene, o perspectivă în cadrul căreia se consideră că există două porțiuni distincte pe parcursul evoluției acesteia. În prima porțiune predomină o filosofie a realului. Determinarea subiectivității, a identității eului se realizează prin indicarea a trei mecanisme dialectice de mediere, reciproc ireductibile. În a doua porțiune (începînd cu *Fenomenologia*) această *Realphilosophie* este înlocuită cu o dialectică a conceptelor: conceptele de *muncă*, *limbaj*, sînt considerate derivabile din cel de interacțiune morală. Pasul imediat următor constă în contestarea validității acestei reduceri și mai departe în mutarea accentului în interpretarea și valorificarea hegelianismului de pe a doua pe prima porțiune a parcursului său. Această reevaluare are o deschidere practică imediată: în măsura în care cele trei mecanisme de mediere sînt ireductibile, apare clar faptul că ameliorarea situației omului contemporan (dezînstrăinarea, etc.) nu poate să mizeze numai pe un singur aspect, pe dezvoltarea tehnologică, de exemplu, considerînd că în virtutea conexiunilor existente, vor fi automat antrenate efecte pozitive în ansamblul societății. Acest efort trebuie să aibă în vedere și alte aspecte: o terapie lingvistică, una morală etc. Este și o critică îndirectă la adresa soluției marxiste: dacă ideile tînărului Hegel sînt corecte, atunci schimbarea în sfera relațiilor de producție (în sistemul proprietății) este insuficientă, cită vreme restul tipurilor de interacțiuni umane nu este reductibil la cele care apar în procesul muncii. Marx considera că întemeierea filosofică a unei strategii de realizare a dezînstrăinării trebuie să fie realizată printr-o depășire a *Fenomenologiei*: „... *Fenomenologia* este o critică ascunsă care își este sieși încă neclară și are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabilește existența *înstrăinării* omului — chiar dacă aici omul apare numai sub forma spiritului — în ea sînt conținute, într-o formă ascunsă, toate ele-

mentele criticii, și anume pregătite și elaborate într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel⁴⁷.

Se pune în acest context întrebarea în ce măsură reevaluarea hegelianismului poate conduce la o reconsiderare a concepției marxiste asupra dezînstrăinării. Spre deosebire de Marx, Habermas propune o întoarcere înaintea *Fenomenologiei* și construirea unui drum alternativ. Cele două propuneri nu sînt totuși divergente. În *Ideologia germană, Originea familiei, a proprietății private și a statului, Rolul muncii în transformarea maimuței în om*, Marx și Engels au indicat munca, gîndirea și comunicarea verbalizată drept „conceptele necesare și suficiente pentru reconstituirea antropologică a specificului uman⁴⁸”.

Sînt acestea numai cîteva dintre problemele pe care această reevaluare le aduce cu sine. Dincolo de inventarierea și asumarea lor sistematică sau de aplicarea consecințelor care decurg de aici în realizarea unor sarcini teoretice determinate, se poate încerca indicarea raporturilor pe care această interpretare le întretine cu chiar intențiile lui Hegel.

Habermas consideră că *Prelegerile de filosofia spiritului* de la Jena reprezintă un moment în evoluția gîndirii hegeliene a cărui valoare a fost subestimată, în comparație cu momentele ulterioare. Trebuie însă precizat că aceste prelegeri fac pereche cu *Prelegerile de filosofia naturii* (1803—1804) în care Hegel era preocupat de probleme preluate din fizică, mecanică, chimie. În cele două rînduri de prelegeri de la Jena, Hegel pare să nu fi găsit încă o rezolvare a dihotomiilor tradiționale: corp-suflet, subiect-obiect, universal-particular, așa cum apare în lucrările ulterioare. Efortul lui Hegel de a construi un sistem complet al lumii (căci numai acesta „ne poate face apti să înțelegem detaliile⁴⁹”) va determina modificarea concepției din *Prelegerile* din 1805—1806 care includea cele trei mecanisme *eterogene* de mediere. Din această perspectivă *Prelegerile* se vădesc a fi într-adevăr o etapă în elaborarea sistemului hegelian. Ea poate fi detașată și opusă celei ulterioare numai împotriva intențiilor programatice hegeliene.

Propunerea avansată de Habermas oferă fără îndoială posibilitatea unei mai largi înțelegeri a hegelianismului. Pe de altă parte, s-a vorbit adesea despre posibilitatea unei strîngerii laolaltă a diferitelor „discipline“ filosofice pe terenul sistemului hegelian. Fără a veni neapărat în întîmpinarea acestei nostalgii a totalității, reevaluarea discutată în rîndurile de față relevă noi posibilități de înțelegere și practicare a acestor discipline (filosofia științei, filosofia socială, filosofia limbajului etc.) într-un cadru care tinde spre integrarea în condițiile acceptării unui întreg set de aspecte ireductibile.

⁴⁷ K. Marx, Fr. Engels, *op. cit.*, p. 612.

⁴⁸ A. Marga, *Cunoaștere și sens. Perspective critice asupra neopozitivismului*, Ed. Politică, București, 1984, p. 24.

⁴⁹ L. Rauch, *op. cit.*, p. 45.

CONCEPTUL DE REALITATE OBIECTIVĂ ȘI „LUMILE“ LUI K. P. POPPER

ȘTEFAN N. HAVADI

Lucrarea de față își propune să nuanțeze semnificația conceptului de realitate obiectivă și, pe această bază, să circumscrie mai precis și mai fin zonele sale referențiale. Actualitatea unui asemenea demers rezidă în exigențele, mereu sporite, de consistență, rigoare semantică și completitudine puse în fața întregului sistem categorial al filosofiei.

Analiza noastră va beneficia de aparatul conceptual-tehnic al semanticii logice contemporane, și anume, de teoria sintetică a semnificației a lui Mario Bunge.

Definim realitatea obiectivă ca fiind construct filosofic care semnifică existența, înfăptuită și actualizată, de natură non-ideală și non-subiectivă, și care este parțial și progresiv supusă însușirii (aproprierii) și transformării în coordonatele istoricește determinate ale activității umane.

Realitatea obiectivă este domeniul realității non-subiective. Realitatea subiectivă o înțeleg în sensul lumii a doua a lui Popper, adică lumea stărilor de conștiință a stărilor mentale și a dispozițiilor comportamentale spre acțiune. În afara acesteia, Popper mai distinge încă două lumi: lumea obiectelor fizice și celebra lui „lume a treia“, locuitorii căreia sînt sistemele teoretice, problemele și situațiile problemelor, argumentele critice, adică lumea conținuturilor obiective de gîndire, în special a gîndurilor științifice și poetice și a operelor de artă.

Constructul nostru de realitate obiectivă ne va permite să delimităm mult mai multe lumi decît a făcut-o Popper. Virtuțile operaționale explicative ale definiției noastre nu rezidă în multiplicitatea diferențierilor realizate, ci în delimitarea unor zone ale existenței cu statut ontic specific, ireductibil.

Pornind de la semnificația acordată conceptului de realitate obiectivă și însumînd criteriile logice, epistemice și praxiologice decupăm următoarele zone referențiale:

1. Existența în sine existentă în mod obiectiv — adică zona realității obiective, exterioară conștiinței, despre care nu avem nici măcar informații.

Ea este zona necunoscutului, atît pe linie spațial-extensională (Marele Univers) cît și pe linia structurilor constitutive de adîncime. Acest gen de realitate obiectivă ființează în afara zonei decupate de cunoașterea umană, așa cum este ea constituită la un moment istoric dat. Orice creștere a cunoașterii marchează o înaintare — fie extensiv, fie în adîncime — pe teritoriul acestei lumi. Atributul ontic al acestui gen de realitate este obiectivitatea și nu este supus nici unei forme de însușire umană a realității.

2. Existența pentru noi doar gîndită — care decupează zona realității obiective din care avem informații și cunoștințe, dar pe care n-o

stăpînim practic. Atributul ei ontic este obiectivitatea și este supusă exclusiv însușirii teoretice. Ea decupează nu numai zona Marelui Univers intrată în raza cunoașterii umane, ci și referința tuturor coniecturilor noastre, referință pe care n-o putem încă stăpîni practic. Un caz exemplar al acestui gen de realitate obiectivă e inconștientul general al lui Carl Gustav Jung, adică zona arhetipurilor, a modelelor diriguitoare ale vieții sedimentate în filogeneza speciei umane.

3. Realitatea obiectivă stăpînită practic — supusă însușirii vitale, teoretice și transformării practice. Însușirea vitală exprimă faptul că omul trăiește pe seama naturii, numai pe seama acestor produse ale naturii, indiferent dacă ele se prezintă sub formă de hrană, combustibil, îmbrăcăminte, locuință etc. Cînd spunem că omul trăiește pe seama naturii, înțelegem prin aceasta că natura este corpul lui, cu care trebuie să rămînă în neîntreruptă legătură dacă nu vrea să piară. Atributul ontic al acestui gen de realitate este naturalitatea.

4. Realitatea care obiectualizează forță umană cognitivă, constructivă, valorizatoare și transformatoare de realitate: ea este produs al muncii omenești. Ea este existența pentru noi, cuprinsă în praxisul istoric care înglobează realitatea obiectualizată, adică existența pentru noi a produsului activității, care devine o însușire a lui obiectuală, existentă în mod real, tocmai acea însușire prin care această existență își poate îndeplini funcția socială, dacă este corect instituită și realizată. Atributul ontic al acestui gen de realitate este reitatea. Ea este supusă însușirii vitale, teoretice, evaluative (care le conferă calitatea de bunuri) și transformării practice.

5. Realitatea ca rezultat al obiectivării subiectivității umane — ea cuprinde lumea a treia a lui Popper, adică existența pentru noi a produsului activității care devine însă nu o însușire a lui obiectuală, ci una semnificantă, existentă în mod potențial și actualizată prin procesul însușirii teoretice sau evaluative, tocmai acea însușire prin care această existență își poate îndeplini funcția social-culturală dacă este supusă aproprierii — fie explicativ, fie comprehensiv, fie valorizant. Atributul ontic al acestui gen de realitate este intersubiectivitatea.

6. Realitatea care obiectivează acțiunea umană, și care este produs al practicii societale, referința ei ontică fiind zona existenței sociale. În acest gen de realitate se manifestă o complexă interacțiune a obiectivării și a obiectivului; și anume a obiectivării sub forma instituirilor teleologice și a obiectivității care, aici, nu este aceea a unui obiect anterior și străin de activitatea omenească, ci obiectivitatea unui produs al activității umane și numai al acesteia. Această zonă de realitate este supusă însușirii teoretice, practico-spirituale și practico-sociale.

Din cele de mai sus rezultă că nuanțarea funcției referențiale ne-a permis decelarea a șase zone de realitate, șase genuri de existență care pot constitui pietre de temelie pentru reconstrucția conceptelor de realitate, obiectivitate, existență pe măsura exigențelor de completitudine și finețe semantică impuse astăzi conceptelor filosofice, făcîndu-le astfel apte să-și îndeplinească funcția lor metodologic-explicativă din ce în ce mai nuanțat, mai fin și mai complet.

CREAȚIE ȘI FILOSOFIE LA EMINESCU

N. TRANDAFOIU

Considerațiile asupra calităților intelectual-abstractive ale lui Eminescu, exprimate pe parcursul unui secol, alcătuiesc un evantai foarte larg, de la aceea mai nouă a unui cunoscut critic care contestă poetului și însușirea de a fi fost un „cărturar“, pînă la aceea mai veche a lui Titu Maiorescu (1889) — susținută nu numai de cunoașterea operei, dar și a omului în realitatea lui *concretă* —, potrivit căreia Eminescu e un „rege al cugetării omenești“, caracterizare ce-și va păstra de-a pururi exactitatea. Mentorul Junimei a surprins nota fundamentală, și prin aceasta, dominantă, respectiv acea notă care a lărgit și intensificat marea sensibilitate a poetului pînă la dimensiunile acelei creații unice prin care se exprimă sintetic spiritualitatea unui întreg popor. Aprecierea atât de exigentului critic că Eminescu este un „geniu cuprins de lumea ideală“ este astăzi pe deplin întărită de scoaterea la iveală a notelor manuscrise, care ne apar ca un adevărat laborator infrastructural al actului creator eminescian. Avem aici în vedere cu deosebire manuscrisele cu caracter filosofic.

Cu privire la aceste manuscrise se impune să facem o observație, pe care, dealtfel, au exprimat-o și unii critici mai riguroși. Conținutul bogat al notelor eminesciene, de la date din diverse științe la cele din multe domenii ale culturii umane, i-a îndemnat pe unii exegeți mai grăbiți în concluzii să ni-l prezinte pe Eminescu ca pe un fel de specialist, și chiar anticipator, în diferite domenii ale științei. Or, faptul că el era „acasă“ în multe ramuri ale culturii nu ne îndreptățește să-l declarăm „specialist“ în cine știe ce fel de știință, lucru ce, dealtminteri, nu intra în nici un fel în intențiile acestui mare și constant adept al spiritului critic. În această problemă trebuie să ne reamintim observația atât de adîncă a lui Tudor Vianu: „Eminescu manuscriselor este un Eminescu anterior lucrării sale de autocritică, prin urmare un Eminescu dinaintea momentului celui mai caracteristic al actului său poetic“. Deși Vianu avea aici în vedere numai creația poetică, judecata sa este valabilă — și aceasta în măsură chiar mai mare — și pentru manuscrisele ce ies din această sferă, inclusiv cele cu caracter filosofic. O eventuală întreprindere de a noastră de a construi din notele rămase „sistemul“ său de gândire ar fi apriori menită să rămînă mult în urma a ceea ce ar fi putut crea Eminescu pe acest tărîm, de ar fi dorit. Cercetările trebuie să țin-tească înțelegerea operei, iar nu completarea ei. Eminescu este atât de mare încît n-are nevoie de zorzoanele ce i le-ar putea adăuga cineva potrivit unor vederi oricum subiective.

Cele de mai sus nu trebuie înțelese ca o negare a rostului studierii manuscriselor filosofice. Această cercetare este necesară, dar avînd exclusiv rolul de a ajuta la intensificarea luminilor operei. În cazul operei emi-

nesciene această cerință de analizare a factorului filosofic o impune însăși existența manuscriselor cu conținut filosofic. Ea s-ar fi impus însă și în lipsa lor, datorită valorii de excepție a acestei opere. E un fapt că marile opere artistice implică și o viziune asupra lumii, ele dind sens ființei umane prin reliefaarea relației dintre om și lume. Desigur, în artă această relație se exprimă cu forme și mijloace specifice — ceea ce și distinge arta de alte modalități de exprimare a atitudinii fundamentale a omului față de existența totală.

Este evident că valoarea unei viziuni de ansamblu asupra lumii interiorizate în operă — și prin aceasta valoarea operei însăși — nu poate fi străină de disponibilitățile filosofice ale artistului creator. Și aceasta în bună măsură independent de cultura filosofică a autorului. În cazul lui Eminescu însă constatăm o foarte serioasă pregătire în domeniu, pe care se întemeiază meditații de mare profunzime despre destinul omului și al lumii. Aceasta nu înseamnă nicidecum că Eminescu e filosof — în sensul că textele ne-ar oferi un constructor de sistem filosofic. Eminescu e filosof în alt sens, acela al unei vocații filosofice de excepție. La această eminentă înzestrare se referă Constantin Noica atunci când scrie că „Eminescu putea fi întiiul gânditor al culturii noastre, dacă nu se întâmpla să fie cel mai mare poet al ei“. Dată fiind această vocație, arta marelui poet își extrage reflexiile ei diamantine și dintr-o atitudine metafizică în fața existenței, atitudine exprimată fragmentar de Eminescu și conceptual, nu numai în planul imaginarului. Trebuie să avem însă în vedere că atunci când vorbim de vocația filosofică a lui Eminescu se poate afirma cu bune temeiuri că o egalează pe cea poetică, dar nu i se substituie.

Această rară înzestrare speculativă eminesciană a fost sprijinită de o pregătire pe măsură și făcută la timpul potrivit, care este acela al adolescenței și al primilor ani consecutivi acesteia, singurul ce permite o însușire firească, neostentativă. „Acel cuprins ideal al culturii omenesti — observa Maiorescu — nu era la Eminescu un simplu material de erudiție străină, ci era primit și asimilat în chiar individualitatea lui intelectuală“. Aceasta o probează și mărturia lui Slavici, care-și amintea că în 1869 Eminescu l-a îndemnat „să nu-și piardă timpul cu scrieri de ale filosofilor ca Fichte, Hegel și Schelling și nici scrieri de ale lui Kant să nu cetească decît după ce va fi cetit pe Schopenhauer“. O asemenea recomandare arată cu claritate că acela care o face are deja parcurse anumite lecturi din autorii amintiți, iar paralela pe care o face între Kant și Schopenhauer marchează distincțiile de rigoare dintre dificultățile pe care le prezintă gândirea kantiană și caracterul mai accesibil, prin calitățile ei literare deosebite, al filosofiei lui Schopenhauer. Și Slavici continuă: „Eminescu, deși nu împlinise încă vîrsta de douăzeci de ani, era un om nu numai cu multă știință de carte, ci totodată și sufletește matur“. Prietenul mai vîrstnic adaugă: „Mi-a fost în multe privințe un îndrumător“. Referindu-se la acest ultim aspect Noica remarcă: „Un tînăr care la 19 ani putea fi un îndrumător trebuie să fi știut multe din cărți, dar și *ceva pe deasupra* învățaturii cărților“.

Așa cum reiese din unele manuscrise și cercetările întreprinse asupra lor, cunoștințele lui Eminescu din gândirea filosofică universală sînt întinse și cuprind tot ce este esențial în istoria ei, începînd cu înțelepciunea indică a Vedelor și budismului, cu Geneza și Eclesiarhul, cu gândirea greco-romană, din care reține ce e mai reprezentativ, de la presocratici — cu deosebire Heraclit și eleații —, trecînd prin filosofii clasici și insistînd asupra lui Platon și continuînd cu școlile rezultate din descendența socratică, iar aici stăruind asupra stoicilor — gînditori despre care Tudor Vianu afirmă, cu bune argumente, că l-au înriurit pe poet; în gândirea modernă, interesul lui Eminescu se îndreaptă cu deosebire spre marea filosofie germană, din care aprofundează gândirea lui Kant și a lui Schopenhauer. Titu Maiorescu avea deci dreptate să sublinieze că această solidă formație filosofică l-a condus pe Eminescu la acea relație intimă dintre cugetare și poezie atît în operă cît și în propria-i personalitate, lumea lui fiind „lumea cugetării și a poeziei“, și să explice în acest fel una dintre trăsăturile dominante ale creației eminesciene: „el afla în comoara ideilor astfel culese materialul concret de unde să-și formeze înalta abstracțiune care în poeziile lui ne deschide așa de des orizontul fără margini al gîndirii omenești. Căci cum să ajungi la o privire generală dacă nu ai în cunoștințele tale treptele succesive care să te ridice pînă la ea?“

Cum se observă în cele de mai sus, Schopenhauer se bucura de mare stimă din partea lui Eminescu. Filosoful german a și exercitat o anume înriurare asupra poetului nostru, nu însă în măsura mare care i s-a atribuit datorită necunoașterii conținutului manuscriselor, care probează marea întindere a culturii filosofice a autorului *Luceafărului*. Sîntem însă de părere că insistența lui Eminescu asupra filosofiei lui Schopenhauer, departe de a însemna ceva negativ în raport cu formația sa intelectuală — cum uneori s-a înclinat să se creadă — a reprezentat, dimpotrivă, un factor cu efecte contrare. Trebuie să ne reamintim că autorul *Lumii ca voință și reprezentare* este gînditorul cel mai valoros al perioadei respective, în orice caz cel mai artist și unul dintre cei mai culți din întreaga istorie a filosofiei. Spunînd acestea nu ignorăm o anumită tentă conservatoare a concepției sale — care avea însă părțile ei pozitive într-o epocă dominată de iluzia unui progres continuu și nelimitat — și nici faptul că unele dificultăți teoretice le soluționa recurgînd la „floricelile literare“, potrivit expresiei lui Ion Petrovici. Dar peste acestea se impune mulțimea de idei și de sugestii pe care le cuprinde opera filosofului german. În afară de aceasta, contrar a ceea ce credea Călinescu, Schopenhauer nu s-a afirmat pe linia naționalismului german. E suficient să amintim în această privință că în al său *curriculum vitae*, cu care și-a însoțit teza de doctorat trimisă Universității din Iena, el își justifică neparticiparea la războiul din anul 1813 împotriva lui Napoleon afirmînd că „patria sa este mai mare decît Germania“ și că-și propune să slujească omenirea „cu capul, nu cu pumnul“. Apreciem deci drept catalitică lectura operei filosofului pesimist german, ea operînd deschideri spre alte orizonturi spirituale: filosofia Vedelor, Platon, Kant etc. De altfel însuși Schopen-

hauer își prezenta concepția ca reprezentînd o adîncire a filosofiei lui Platon și a lui Kant.

Incursiunile eminesciene în filosofia universală nu sînt de suprafață, ci de esență, ideile filosofilor la care se face referire fiind continuate în mod personal, astfel că ele se integrează firesc propriului gînd al poetului. Acest aspect va fi pus în lumină de conținutul unor note la care vom recurge aici. În una dintre acestea este consemnată opoziția dintre principiul heraclitean al devenirii și cel eleatic al imobilității; astfel, enunțînd cunoscuta teză a lui Heraclit că nu ne putem cufunda de două ori în apele aceluiași rîu, Eminescu deduce două consecințe. Una, solidară cu teza, o explicitează: „nu mai suntem, material vorbind, nici într-un moment unul și același om“. Cea de a doua, ia înfățișarea paradoxului, ea indicînd circumstanța în care mobilitatea devine imobilitate — ca în acea *coincidentia oppositorum* a lui Cusanus: „Ca toate ideile ce cuprind un joc cu infinitul timpului și al spațiului, și aceasta culminează într-o antinomie, încît și contrariul e adevărat... Materia numai — acest Ahasver neobosit al formelor — e pururi alta, formele însă aceleași, încît în ape vecinic călătoare îți vezi chipul rămînînd pe loc. Rîul timpului pare a curge, suma de viață și de forme posibile coexistă într-un vecinic prezent“. Surprinzînd relația intimă dintre mișcare și repaus și că la scara infinitului asemenea opoziții pot coincide, Eminescu nu deduce de aici dispariția distincțiilor. În acest sens precizează el într-o notă: „o cerință a minții omenești este rațiunea infinită, deci sistemul, dar această cerință a priori nu preface minciuna în adevăr, adevărul în minciună“.

O probă de necontestat a temeinicei pregătiri filosofice a poetului o constituie manuscrisul ce conține traducerea unei părți însemnate din *Critica rațiunii pure*. La o primă lectură, probabil în 1870, au fost traduse cîteva fragmente de la sfîrșitul acestei capodopere kantiene; la o a doua lectură, datată 1874, s-a tradus o bună parte din începutul *Criticii rațiunii pure*, respectiv *Introducerea*, *Estetica transcendentă*, *Logica transcendentă* și *Analitica transcendentă* (pînă la *Axiomele intuiției*, inclusiv). Traducerea este exemplară prin străduința de a reda cu exactitate, pînă la nuanțe, ideile filosofului din Königsberg. Are dreptate C. Noica să aprecieze că *faptul* că Eminescu l-a tradus pe Kant și *felul* cum l-a tradus este deosebit de semnificativ. În legătură cu traducerea menționată, Noica observa în *Introducerea* sa la volumul *M. Eminescu — lecturi kantiene* din 1975: „Ne-am deprins prea mult a vedea în el poetul, fără omul de cultură din el, sau alteori omul de cultură liberă, aproape improvizată, fără dăruirea către cultura organizată“.

Un text deosebit de important (ms. 2306) a fost reprodus de G. Călinescu în *Opera lui M. Eminescu*, 1935, și reluat de C. Noica în *Introducerea* amintită. Noica redă textul pentru a pune în plină lumină ideea că Eminescu era pregătit pentru a-și însuși nu doar „unele aspecte de specialitate în domeniul filosofiei dacă ar fi fost în situația să ocupe o catedră universitară, — cum considera Călinescu — *ci pe cele esențiale*“. **Textul în speță** — care poate fi după opinia lui Noica și o traducere neidentificată încă — reprezintă tratarea unor probleme filosofice din perspec-

tiva generală a spiritului critic kantian. „Filosofia — se spune — este așezarea ființei lumii în noțiuni, spre a căror stabilire judecata nu se servește de altă autoritate decât de a sa proprie“. Nemurirea sufletului, principiile moralei etc. „sunt în fața judecății probleme, a căror natură și îndreptățire le cercetează, fără a se preocupa cîtuși de puțin de rezultatele la care va ajunge. De aceea orice idee preconcepută trebuie înlăturată mai dinainte“. În continuare se arăta că, dată fiind determinarea cauzală și temporală a fenomenelor, avem de-a face cu o „evoluție genetică“ a lor, iar cunoașterea, cum o probează „cugetătorii serioși“, trebuie să utilizeze „metodul genetic“. În consecință, afirmațiile filosofiei nu pot fi decât „relative“. De aici decurgea că deși străduințele metafizicii de a accede la absolut rămîn infructuoase pe terenul ei, ele vor avea drept rezultat elaborarea de teorii roditoare în alte domenii. „Căci, se scrie în continuare, din căutarea misticej pietre filosofale s-au născut chemia, din criticismul lui Kant eliberarea minții de sub dogmele unilaterale ale religiei, pe de o parte, a materialismului brutal pe de alta, dar rezultate pozitive despre «ființa lumii sau lucrul în sine» nu conține nici filosoful cel mai adînc“. Ideea inaccesului la „lucrul în sine“ e susținută cu ajutorul teoriei empirist-sceptice potrivit căreia simțurile redau calitățile lucrurilor, dar ele „lasă cu totul nedeslegată cestiunea dacă acele calități sunt inerente lucrurilor“. Opinăm că în argumentația sa, Eminescu are în vedere și teoria marelui fiziolog german J. Müller despre energia specifică a organelor de simț — ceea ce ne spune mult și despre cultura sa științifică — deoarece el scrie în continuare: „Lumea de dinafară dă granițele, simțurile dau o formă produsă de ele, cari nu te îndreptățesc la nici o judecată asupra granițelor. E evident dar, că neputînd omul percepe decât cu propriile sale mijloace, el va rămîne înlăuntrul murilor lui și niciodată n-a intra în ființa lucrurilor“.

În consens cu cele de mai sus se afirmă despre intelect: „Cît despre creier, el mai are funcția de a pricepe relații de timp, spațiu și cauzalitate, va să zică iarăși ceva relativ. De aceea nu-și va putea închipui nici un timp absolut, nici un spațiu absolut, nici o cauzalitate absolută — toate acestea vor forma înlăuntrul minții un lanț, neajuns la nici un capăt, care se sustrage oricărei fixări absolute“. De aici Eminescu deduce o concluzie în deplină concordanță cu sensibilitatea metafizică actuală: „Filosofia are valoare critică, ea crește intelectul, îl dezvăță de la lenea cugetării și de la încrederea prea mare în idei străine, îl deprinde a cerceta lucrurile în mod genetic și a cumpăni fiecare cuvînt înainte de a-l așeza într-o teorie“. Alt text întărește ideea aceasta a caracterului nedefinitiv al demersului filosofic astfel: „Propriu-zis filosofia nu este ceva absolut. Omul și-o croiește singur și și-o potrivește împrejurărilor. Ea este glasul sufletului care știe să ne mîngîie în cele mai aspre situații ale vieții, fie chiar prin sofisme, în care înțelegerea noastră însăși nu crede. Ea este viața, care vrea să ne facă să credem că aceasta are totuși un înțeles, chiar cînd n-ar avea nici unul“.

Pentru Eminescu deci, filosofia, creație umană, este dependentă de întregul complex social și cultural al ființării omului. „Filosofia — scrie

în acest sens poetul — este oarecum rezumatul și formula generală a culturii unei epoci“.

Prin aceasta Eminescu determină locul și rolul de excepție ale meditației filosofice. Aceasta e în corelație cu domeniile esențiale ale culturii, de care se distinge însă prin specificul modalității de raportare la lume și prin exigența critică. Metafizica — se afirmă într-o notă eminesciană — este „tendința cea mai nobilă și cea mai rară a spiritului omenesc... Ea nu se mulțumește cu opera artistului sau cu motivarea pozitivă (adică științifică — N.T.) — ei îi trebuiește *ratio sufficiens* pentru aceasta“.

Cele mai sus consemnate probează în mod indubitabil eminenta vocație filosofică a marelui nostru poet. Era firesc ca această vocație în unire cu acea rară grijă de „a cumpăni fiecare cuvânt înainte de a-l așeza într-o teorie“ să se concretizeze într-un mare efort — corelativ cu cel făcut în același timp și de junimiștii Conta și Maiorescu — de îmbogățire și perfecționare a limbii române în sfera abstracției filosofice. Maiorescu, totdeauna atent la relația de adecvare a cuvântului la gând, subliniază apăsător că Eminescu a ajuns „la cea mai limpede expresie a unor cugetări de adâncă filosofie, pentru care nu se găsea pînă atunci nici o pregătire în literatura noastră“, iar „forma limbei naționale, care și-a găsit în poetul Eminescu cea mai frumoasă înfăptuire pînă astăzi, va fi punctul de plecare pentru toată dezvoltarea viitoare a veșmîntului cugetării românești“. Însăși această contribuție eminesciană la dezvoltarea expresiei gândirii filosofice constituie o probă atât a vocației cît și a solidei culturi filosofice a poetului. Acestea au fost și condițiile esențiale ale apariției celui univers spiritual nou în cultura noastră numit Eminescu.

ANTROPOLOGIE ȘI CUNOAȘTERE

I. MAXIM DANCIU

*Antropologia filosofică este pentru
gîndirea timpului problema cea mai
urgentă...*

Tudor Vianu¹

Întrebările cu privire la om, la valorile umane, la realitatea unei civilizații «în criză» persistă în zilele noastre aproape obsesiv. Chiar la o sumară privire de ansamblu ele par să domine conștiința filosofică a epocii noastre. Așa numitele *probleme ale omului* reprezintă dealtfel un larg teren de dezbateri, unde se confruntă mai toate curentele și orientările filosofice actuale. Mai mult, astăzi ne este tot mai clar faptul că — la nivelul reflexiei filosofice — un punct de vedere este considerat lucid și responsabil numai în măsura în care cuprinde raportări permanente la ființa umană, înțeleasă în și prin determinările sale sociale și istorice, și oferă răspunsuri pertinente cu privire la valorile și aspirațiile umane. O asemenea stare de spirit a făcut ca antropologia filosofică să se afirme din ce în ce mai mult, impunându-se nu numai ca o disciplină ce răspunde unei necesități reale, dar și ca una ce este cu adevărat capabilă să potențeze creația filosofică în efortul ei de a ne oferi o imagine globală despre om, despre sensul activității sale transformatoare în lumea de azi.

În cadrul actualelor confruntări de idei este în general admis faptul că procesul cunoașterii ființei umane — privită în toată complexitatea sa — reprezintă o coordonată a filosofiei secolului nostru, accentul pus pe om dovedindu-se implicit și o deschidere către o nouă reasezare a valorilor, urmărindu-se în cele din urmă o refacere a universului axiologic, o reconstrucție care să reflecte și o punere în acord a acestuia cu prefacerile revoluționare ale lumii contemporane. Este destul de limpede că un asemenea demers țintește, cel puțin în principiu, nu doar la o mai bună înțelegere a omului, ci și la fundamentarea teoretică a aceluși ansamblu de acțiuni care, în practică, ar înlesni individului uman posibilitatea de a se desfășura într-un mai apropiat acord cu propria sa structură, omul pășind în acest fel mai ferm pe calea împlinirii sale umane.

Pe de altă parte, însă, credem că nu mai este nevoie să subliniem că interesul pentru definirea omului, pentru descifrarea poziției sale în univers, reprezintă o permanență a gîndirii filosofice. Pentru filosofie omul și acțiunile sale au fost dintotdeauna un prilej de meditație intensă, chiar dacă antropologia filosofică, ca disciplină teoretică distinctă, nu a ajuns să se constituie decît în secolul nostru. Cunoașterea omului o re-

¹ T. Vianu, *Transformările ideii de om*, în *Opere*, vol. 9, Ed. Minerva, București, 1930, p. 309.

găsim pe întreaga întindere a istoriei filosofiei, după cum putem desprinde, de la caz la caz, modalități diferite prin care omul a adus în fața conștiinței propria sa condiție de viață, fixînd, dacă putem spune așa, un fel de grafic al împlinirilor umane. Într-o perspectivă filosofică, idealul antropologiei ar putea fi acela de a topi într-un tot omogen acele dispoziții ale omului care-l împing să se cunoască și, în același timp, să-și încerce eul, să-și facă o imagine despre el însuși și să-și construiască o personalitate. Omul se abandonează astfel multiplicității impresiilor pe care le încearcă și caută să sesizeze semnificația pe care poate să o aibă întregul, epuizînd ceea ce poate să-i revele viața în fiecare dintre manifestările ei; deci, el caută aici să definească ceea ce este esențial în el. Mai mult, trebuie să nu ignorăm faptul că omul este chiar posedat de dorința de a-și interpreta viața pornind de la ceea ce este mai profund în el și de la ceea ce-l incită să se depășească. Antropologia filosofică se arată o disciplină ce caută să îmbrățișeze în mod egal toată întinderea expresiilor schimbătoare de care omul se servește pentru a-și interpreta viața, propria sa persoană și soarta lui, iar datoria ei ar fi aceea de a regăsi, de-a lungul acestor bogății de date, calea urmată de meditația omului asupra lui însuși².

Dacă ne întrebăm care este situația actuală a științelor omului, ce reprezintă ele, care este cîmpul lor de aplicare, cum pot fi ele situate în ansamblul științelor, constatăm că acestea s-au individualizat și diferențiat în discipline distincte, unele separîndu-se din trunchiul filosofiei (psihologia), altele din științele naturii (antropologia) și, în fine, ultimele, din științele sociale. Acest proces de diferențiere surprinde totodată și anume cum centrele de interes s-au deplasat de la problemele morale la cele de cunoaștere, de la problematica științelor naturii și a evoluției la problematica culturii, societății și a vieții economice. Proiectul științelor umane este cercetarea *noosferei*, ca să folosim termenul lui Teilhard de Chardin, rostul lor fiind *descifrarea întregului uman*³. Se înțelege, cîmpul de acțiune este imens, de la biologie, psihofiziologie și psihologie socială la sociologie, economie și viitorologie, de la geografie, istorie și culturologie la lingvistică, estetică și semiotică.

„În situația prezentă a culturii — atrage atenția Georges Gusdorf — o știință este cu atît mai mult știință cu cît îmbrățișează un număr mai mare de caractere ale realității umane. Antropologia, ultima venită în ordine cronologică, trebuie să-și facă recunoscută prioritatea în drept și în valoare. Antropologia, știință limită, este cunoașterea plenară a realității umane plenare. Matematicile reprezintă disciplinele cele mai abstracte, cele mai elementare, cele în care figura omului este cel mai puțin marcată, cu toate că prezența sa se face simțită. Cunoașterea se perfecționează într-o ordine de complexitate crescîndă și înaintează prin integrarea unor elemente noi. Căci ordinea cunoașterii, în loc să se excludă

² v. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Ed. Gallimard, 1980, pp. 11—12.

³ L. Millet, B. Magnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, *Entreprise Moderne d'Édition*, Paris, 1972.

și să se disocieze, se implică mutual⁴. Științele umane, în epoca noastră, ne impun să acceptăm o răsturnare a valorilor epistemologice tradiționale, dezvăluindu-ne faptul că „centrul oricărei inteligibilități nu mai este norma matematică, ci însăși figura umană în prezența sa concretă, a cărei iradiere se exercită prin toate gradele cunoașterii. Pozitivismul a trăit în convingerea absurdă că într-o cunoaștere este cu atât mai mult adevăr cu cât se găsesc în ea mai multe expresii matematice. Trebuie să se admită, dimpotrivă, că cunoașterea umană este cu atât mai adevărată cu cât se găsește în ea mai multă umanitate. Științele cele mai matematizate sînt și cele mai dezumanizate; adevărul lor rămîne un adevăr supus unei restricții care contrastează cu adevărul fără restricții în problematica științelor umane⁴⁴. În această ordine de idei, continuă gînditorul francez, e important „să i se amintească specialistului că opera sa nu este valabilă decît sub rezerva de inventar, și nu-și poate găsi semnificația ultimă decît mijlocind o reclasificare în uman. Adică, în loc să se forțeze introducerea cu orice preț a diferitelor forme ale cunoașterii în schemele strîmte ale unei axiomatice de structură matematică, ar trebui, dimpotrivă, să se reazeze științele teoretice și științele realității obiective într-o epistemologie comprehensivă care să înglobeze toate aspectele condiției umane. Clasificarea științelor se desfășoară de la abstract la concret, și ne-am obișnuit să vedem în această mișcare chiar un fel de regresivitate a inteligibilității. Odată depășită fascinația exercitată de normele matematice, antropologia devine știința științelor, luînd locul și importanța matematicilor, cea mai înaltă cunoaștere fiind aceea care le apropie cel mai mult de adevărul uman. Antropologia este astăzi o știință a convergențelor (sau locul de convergență a științelor) și în această situație, ea „impune tuturor disciplinelor care pun problema domeniului uman un fel de supradeterminare, o reevaluare a lucrurilor. Fără îndoială, există mecanisme, înlănțuiri obiective, dar aceste teme de primă inteligibilitate trebuie judecate în funcție de o inteligibilitate mai fundamentală, care este aceea a fenomenului uman în realitatea sa integrală. Orice cunoaștere umană, fiind o cunoaștere a omului, este o cunoaștere despre om. Deci omul este, la urma urmei, singurul orizont al omului⁴⁵.

Astăzi antropologia a putut fi definită ca o „disciplină complexă care îmbrățișează toate formele și fazele existenței umane, *biologice și culturale, trecutul și prezentul* cu obiectivul de a studia problema ei principală, *experiența umană*, ca mod și mijloc de existență, calea către dobîndirea experienței, transmiterea și îmbunătățirea ei⁴⁶. Privind prin prisma dezvoltării științei, este ușor de observat că antropologia — continuînd să rămînă știința diferitelor aspecte istorice (natural-istorice și social-cultural istorice) ale oamenilor — a suferit un amplu proces de ramificare, întrucît se interesează concomitent de: aspectele fizice sau

⁴ G. Gusdorf, *De l'Histoire des Sciences à l'Histoire de la Pensée*, Payot, Paris, 1977, p. 189.

⁵ *Ibidem*, pp. 189—190.

⁶ M. Glușcevič, *Antropologia și sociologia*, în *Sociologia contemporană*, Ed. Politică, 1967, p. 414.

somatice (antropologia fizică), psihice (antropologia psihologică), culturale (antropologia culturală), economice (antropologia economică), politice (antropologia politică), sociale (antropologia socială), educaționale (antropologia educațională), etice (antropologia morală), religioase (antropologia religioasă), literare (antropologia literară) etc. Se poate spune că nu există nici un aspect mai important al realității umane pe care antropologia să-l ignore, pentru care să nu dezvolte o ramură specifică de cercetare. Dar toate aceste ramuri ale antropologiei urmăresc, în ultimă analiză, același scop: *cunoașterea cât mai exact cu putință a ființei umane*. În domeniul lor specific, științele antropologice studiază fenomenele respective „numai în măsura în care sînt semnificative, într-un fel sau altul, fie ca factori determinanți, fie ca aspecte structural-funcționale, pentru înțelegerea și explicarea omului”⁷. Specializarea existentă în cadrul științelor antropologice s-a impus în primul rînd pentru a adînci la maximum cunoașterea; dar pentru a evita consecințele inadecvate ale fragmentării, ele sînt nevoite să facă în același timp și în aceeași măsură drumul invers: „să-și conexeze reciproc rezultatele și să recurgă, ori de cîte ori este posibil, la cercetări comune”⁸.

Dar trebuie încă o dată să recunoaștem că antropologia filosofică urmărește în primul rînd să aducă cât mai multă lumină asupra specificului uman, asupra resorturilor prin care omul își edifică propria sa condiție de existență. Asa, de pildă, Roger Chabal⁹, dorind să pună bazele unei antropologii filosofice, pornește de la aspectul dual al omului: caracterul finit și contingent al determinărilor sale cele mai evidente și tendința spre infinit a gîndirii umane. Prin gîndire și prin faptul că omul se simte mai prejos de adevărul pe care vrea să-l cunoască, se evidențiază problema totală a existenței umane și a poziției echivoce a omului între finitul în care refuză să se închidă și infinitul pe care nu-l poate atinge. Efortul de înălțare spirituală este o *acțiune* în care omul e *angajat* prin gîndire, sentiment și voință; astfel privit, progresul intelectual apare drept o latură a progresului total al ființei umane, în care orice diferențiere între planul intelectual, cel etic și cel ontologic devine artificială. Gîndirea, ființa și acțiunea se împletesc în progresul *impus* omului de însăși condiția lui cosmică. Progresul intelectual ne ajută să întrezărim cadrele naturii umane, căreia îi este imanent. Pentru Chabal, gîndirea este o acțiune care creează omului un „nou climat de viață”, o nouă ambianță și, în această perspectivă, va trebui să admitem „că reflecția nu înseamnă puterea de a gîndi ceea ce trăim, ci un nou mod de a trăi”. Ținînd cont că omul nu poate trăi în afara istoriei, nici individul în afara colectivității, gîndirea — moment esențial în definirea umanității de animalitate — este înțeleasă aici ca o acțiune creatoare care, modificînd substanțial datele empirice, personalitatea și întreağa

⁷ T. Herseni, *Antropologie socială, psihologie socială, sociologie*, în „Studii și cercetări antropologice”, 8, nr. 2/1971, pp. 227—228.

⁸ *Ibidem*, p. 229.

⁹ v. R. Chabal, *Vers une anthropologie philosophique* (2 vol.), Paris. Presses Universitaires, 1964.

devenire umană, îi creează omului o ambianță total specifică, o condiție unică, din care nici individul, nici specia nu se pot și nu pot fi desprinși. Ceea ce este universal în om, spune Chabal, este puterea de a învăța. Omul nu creează în mod arbitrar datele cunoașterii, nici nu reflectă mecanic și pasiv realitatea care îl solicită, ci își făurește o existență aparte, care își găsește expresia în cultură. Specificul omului constă în faptul că nu se limitează la percepție, ci formulează problemele în termeni conceptuali, gândind în absența lucrurilor și dând soluții generale. „Experiențele rațiunii“ dovedesc că între om și cosmos nu există raport nemijlocit, ci un nivel intermediar, specific umanității. Din studiul antropologic al actului de cunoaștere, al progresului intelectual, al științei, al rațiunii, se trage concluzia că omul nu poate fi explicat nici prin ipostazierea unui subiect spiritual care se autosesează în „gândirea triumfătoare“, nici prin simpla aplicare a legilor biologice. Omul este punctul de interferență al mai multor funcționalități exterioare și lăuntrice care, prin acțiune combinată, creează modul lui specific de a exista ca om: *cultura*; între el și natură se interpune propria lui ambianță spirituală. *Omul este ființa care învață cel mai mult, a cărei devenire depinde în cea mai mare măsură de educație. El nu poate fi conceput în afara culturii, care este o dimensiune istorică și socială: cultura realizează esența naturii umane fiindcă este o expresie a nevoii și a voinței de viață socială.*

Este, așadar, sesizabil în spiritualitatea secolului nostru un accent antropologic ce a condus la afirmarea deplină a antropologiei filosofice, privită ca problematizare și punct de intersecție a tuturor preocupărilor teoretice care, într-un fel sau altul, se referă la ființa umană. Ea a apărut ca soluție necesară pentru cuprinderea *unitară* a diferitelor probleme teoretice care decurg din științele sociale, umaniste și științele naturii, la care se adaugă problemele filosofice propriu-zise ale eticii și teoriei valorilor¹⁰.

Într-o perspectivă mai largă, antropologia filosofică a fost considerată nu atât o disciplină independentă, așa cum ea a fost înțeleasă de O. Casmann, iar după el de Kant, Feuerbach, Dilthey, care vedeau în ea un domeniu al cunoștințelor despre specificul omului și caracteristicile singulare ale vieții sale fizice, psihice, morale și intelectuale, cât mai degrabă un mod de gândire filosofic, expus pentru prima dată în lucrarea lui Max Scheler: *Poziția omului în cosmos* (1928), care să surprindă existența reală, totală a omului, poziția și relațiile sale cu întreg universul înconjurător. Este o direcție care s-a împlinit, prin ample teoretizări, pe terenul fenomenologiei și existențialismului. Totuși trei direcții par să marcheze începutul dezvoltării antropologiei filosofice, deosebirile dintre ele lăsându-se caracterizate tipologic. S-au pus astfel în evidență trei fundamentări teoretice care, la nîndul lor, pot fi considerate, în esență, căile de bază ale afirmării antropologiei filosofice în gândirea secolului nostru: prima ar porni de la studiul vieții spirituale a omului (N. Hartmann, E. Cassirer, E. Rothakers), a doua de la constituția naturală a

¹⁰ v. C. I. Gulian, *Problematika omului*, Ed. Politică, 1966, p. 10.

omului (A. Gehlen, A. Portmann), iar a treia de la structura existențială trăită a omului (J. P. Sartre, G. Marcel, Merleau-Ponty)¹¹. Dar indiferent de direcție, o antropologie filosofică intenționează întotdeauna o determinare originară, cuprinzătoare și unitară a existenței umane. Ea tinde spre un principiu al ființei care se distinge prin originalitate, unitate și totalitate, cu precizarea însă că, aici, caracterul originar nu se referă la un început genetic ci la nivelul de înțelegere a ceea ce este fundamental uman, unitatea nu trimite la uniformitate ci la conexiune, iar integralitatea nu înseamnă nici formă, nici sumă, ci afirmarea tuturor părților în cadrul unei structuri¹². Un asemenea principiu trebuie să fie transempiric, după cum trebuie, de asemenea, să prezinte un fundament care să conțină structura tuturor fenomenelor constatabile ale ființării umane. Antropologia filosofică se întreabă obligatoriu despre modul de a fi al omului, prin aceasta înțelegându-se de fapt *felul în care se petrece și se împlinește ființarea umană*¹³.

Pe de altă parte, antropologia filosofică contemporană a subliniat îndeajuns faptul că omul se cere definit în primul rând ca o ființă *culturală*; ca o ființă „deschisă spre lume“ (A. Gehlen), sau, în fine, ca o ființă „ex-centrică“ (H. Plessner). Pe acest temei s-a ajuns repede și în chip fericit la o definiție a omului ce insistă cu deosebire pe capacitatea sa creatoare — *homo creator* (W. E. Mühlmann). Înregistrând interpretările despre om propuse pînă acum în antropologia filosofică, Traian Herseni remarcă pe bună dreptate că astăzi omul nu mai poate fi definit fără o referire la cultura din care face parte: „În cazul omului, cultura înlocuiește natura, echipamentul cultural se substituie celui natural, dar nu împotriva legilor biologice de evoluție. Viața umană în general sau, într-un sens mai specific, viața socială și cea culturală sînt viață, dar o viață de un gen superior. Ca atare ea ascultă, în chip inevitabil, de legile generale ale vieții, fără de care n-ar fi posibilă nici un fel de viață, dar, în același timp, este supusă unor legi specifice, care nu-i aparțin decît ei, legile socio-culturale, care nu mai sînt de natură organică, ci istorică. Marea problemă a existenței omenești este asigurarea unui echilibru, a unei armonii între cele două categorii de legi ale vieții, în așa fel încît nici una să nu se stînjenească pe cealaltă, dimpotrivă, să se sprijine reciproc. Cultura care neagă natura își neagă propriul ei suport, propria ei natură, iar natura care refuză cultura își refuză propria ei dezvoltare, propria ei înflorire. Omul este chiar *natura creatoare de cultură*, deci nu poate fi definit decît ca atare“¹⁴.

În afara faptelor de cultură nici nu este posibilă, dealtfel, o definire a omului. Dacă dintotdeauna omul a încercat să-și sistematizeze sentimentele, dorințele și gândurile, asemenea sistematizări nu pot fi făcute

¹¹ W. Keller, *Philosophische Anthropologie-Psychologie-Transzendenz*, în *Neue Anthropologie* (Herausg. H. Gadamer, P. Vogler), Band 6, *Philosophische Anthropologie*, Erster Teil, G. Thieme Verlag, Stuttgart, 1975, p. 9.

¹² *Ibidem*, pp. 11—12.

¹³ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴ T. Herseni, *Literatură și civilizație. Incercare de antropologie literară*, București, Ed. Univers, 1976, p. 319.

astăzi inteligibile decât prin analiza și interpretarea faptelor în care ele sînt implicate. Iar acest efort de autoorganizare a omului este sesizabil în limbaj, în mit, în religie, în artă. Ernest Cassirer atrage chiar atenția că pentru a dezvolta o teorie a omului, trebuie să acceptăm o asemenea bază mai largă. El precizează în acest sens că „dacă există o definiție a naturii sau a «esenței» omului, ea trebuie înțeleasă ca o definiție funcțională și nu substanțială. Omul nu poate fi definit prin nici un principiu inerent care ar constitui esența sa metafizică, nici prin vreo facultate înăscută sau printr-un instinct ce pot fi verificate prin observația empirică. Caracterul dominant al omului, trăsătura sa distinctivă, nu este esența sa metafizică, ci opera sa. Această operă, sistemul activităților sale sînt cele ce definesc și determină cercul «umanității». Limbajul, mitul, religia, arta, știința, istoria sînt elementele constitutive, diversele sectoare ale acestui cerc. O «filosofie a omului» ar fi, deci, o filosofie care ne-ar face să cunoaștem structura fundamentală a fiecăruia din aceste activități și ne-ar permite să le înțelegem ca o totalitate organică. Limbajul, arta, mitul, religia nu sînt creații izolate, fortuite. Ele sînt legate laolaltă prin aceeași legătură. Această legătură nu este însă un *vinculum substantiale* așa cum îl concepea și descria gîndirea scolastică; el este mai curînd un *vinculum functionale*. Noi trebuie să căutăm funcția fundamentală a limbii, a mitului, a artei, a religiei mult dincolo de nenumăratele lor forme și expresii, pe care în ultimă analiză trebuie să le raportăm la o origine comună¹⁵.

Tot în această ordine de idei este semnificativ faptul că se subliniază astăzi cu privire la antropologia filosofică că ea trebuie să fie „o preocupare de sinteză, interdisciplinară, tinzînd la *omnilateralitate*, ca expresie a unui interes intelectual *holofil*“; ca disciplină filozofică ea ar interacționa virtual cu *toate* disciplinele științifice și filosofice avînd (sau trebuînd să aibă) conceptele și metodele sale caracteristice, dacă nu specifice¹⁶.

Prin urmare, vedem ușor că antropologia filosofică tinde de fapt la fundamentarea unei teorii a umanului. Pentru a realiza însă această fundamentare ea trebuie să recurgă la o *lectură* filosofică a datului științific, mai exact să țină cont că rezultatele disciplinelor științifice (privind problematica omului) funcționează ca mediatoare între reflecția filosofică generalizatoare asupra omului și cercetarea realității concrete în integritatea sa; la nivelul temei umanului, granițele dintre filosofie și știință se estompează, așa încît vom recunoaște că, în cazul realității umane, trebuie luate în considerație toate abordările abstracte și concrete, toate intuițiile filosofice sau științifice, ele fiind aici intim legate unele de altele. Desigur, în acest sens, o metodologie adecvată „nu poate decurge decât din dificultatea misiunii antropologiei filosofice, de înțelegere a omului viu și concret, a ființei ce-și caută locul său în lume, ce-și trăiește viața prin afirmarea unor valori, și negarea altora, ce se angajează pasional în faptul existenței sale, asumîndu-și sau sabotîndu-și des-

¹⁵ E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1975.

¹⁶ V. Săhleanu, *Teoria fenomenului uman și progresul științelor particulare*, în „Revista de filosofie“, nr. 3/1978, p. 306.

tinul¹⁷. O atare soluție metodologică este indispensabilă, iar necesitatea sa decurge în primul rînd din conceperea omului concret ca totalitate (omul concret este total, adică existență biologică, psihologică, socială, istorică și axiologică; este toate acestea la un loc și fiecare din ele; este simultaneitatea și îmbinarea lor) și, în al doilea rînd, din finalitatea practică-transformatoare a demersului antropologiei filosofice (transformarea condiției umane în direcții determinante).

Astfel, complexitatea și dinamismul obiectului antropologiei filosofice reclamă folosirea tuturor modalităților de investigare, atât științifice cît și filosofice; nici una nu este suficientă în abordarea omului, fiecare se cere întemeiată pe cealaltă. Pe acest teren analiza critică filosofică, avansînd o metodă totalizatoare și valorizatoare, deschide o perspectivă axio-centrică, ceea ce permite transformarea adevărurilor în sine ale științei în adevăruri pentru noi, pentru omul angajat existențial¹⁸. Elaborarea sistematică a unei teorii a umanului tinde, așadar, spre o apropiere globală a obiectului său.

Este important să arătăm că o definiție a omului caută să nu ignore nici un aspect al existenței umane. Aceasta deoarece, cum am văzut, ea dorește să pună în lumină semnificația omului complet, întreg, deci precizînd anume că omul este ceva creat, dar în același timp și creator de cultură și civilizație: „Omul — observa întemeiat Traian Herseni —, acest animal dezanimalizat, dezinstinctualizat, puternic cerebralizat, axat în primul rînd pe inteligență și conștiință, cu o mare capacitate de învățare, educabilitate și creativitate, este prima și singura existență de pe suprafața pămîntului care a ajuns la un grad de conștiință de sine atît de mare, încît este în măsură nu numai să fie determinat de anumiți factori interni sau externi, dar și să se determine pe el însuși și să determine la rîndul lui propriii săi factori determinanți. (...) Omul este singura ființă care se caracterizează printr-un grad relativ mic de pasivitate și un grad foarte mare de activitate, de inițiativă, autostimulare, autodinamism, automontare, de producție, invenție și creație. Din cauza aceasta, omul este singura ființă care nu este numai făcută de strămoși și împrejurări, ci în egală măsură se face singură, după propriile ei concepte și aspirații. E adevărat că posibilitatea aceasta nu este numai pozitivă, ci și negativă, pentru că omul este în același timp și singura ființă care se poate degrada, deprava, descompune, prăbuși, datorită tot numai ei însăși. Omul este pentru sine însuși concomitent Dumnezeu și diavol, creator și distrugător, opțiunea între cele două căi, cea de înălțare și cea de decădere, fiind tot numai în mîinile lui sau ale comunităților și organizațiile din care face parte¹⁹. În concluzie, putem spune că meditația antropologică își atinge scopul odată ce devine discurs asupra modului în care omul își construiește propriul său univers, univers al

¹⁷ I. Răceanu, *Omul sub semnul posibilului*, București, Ed. Politică, 1974, p. 27.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ T. Herseni, *op. cit.*, p. 335.

nevoilor și exigențelor sale existențiale, cu care apoi se confruntă ne-
conținut pentru a-l stăpîni și modela ca mediu al împlinirii sale.

Astăzi, filosofia românească este mult mai interesată de elaborarea
unei teorii ample a fenomenului uman, teorie înțeleasă și ca temei pentru
o practică responsabilă a condiției umane. Este firesc să fie așa dacă
avem în vedere complexitatea transformărilor sociale și culturale proprii
epocii noastre. O asemenea orientare devine semnificativă pentru că ea
urmărește să ne ofere un tablou dinamic al procesului de realizare de
sine a omului într-o lume în care deși el nu e un „străin“, trebuie în
permanență să depună eforturi, să învingă obstacole, să construiască noi
și noi idealuri, să acționeze pentru a fi cu adevărat „la el acasă“.

LOCKE ÎMPOTRIVA LUI FILMER

SZEGÓ ECATERINA

Dintre cele *Două tratate*¹, al doilea polemizează cu teoria politică a lui Sir Robert Filmer². Nu Locke era singurul care a înfruntat provocarea lansată de Filmer. Nici un politician intelectual al partidului whig nu a rămas indiferent. În rîndurile polemîștilor îi găsim și pe juristul James Tyrell și pe istoricul talentat Robert Brandy. Se pare că totuși critica lui Locke este cea mai eficientă, fiindcă pe fundalul argumentărilor sale, pe lângă considerentele politice, se conturează și exigența teoretică.

Filmer a fost apărătorul monarhiei absolute extreme. Deși cartea lui, intitulată *Patriarcha* a fost scrisă în 1640, tory-i extremiști au redescoperit-o ca sprijinul lor teoretic. Teoria dreptului divin patriarhal era o construcție aparent naivă, dar tănuia patimi politice primejdioase și dădea argumente rafinate monarhiștilor extremiști. Esența argumentării filmeriene este următoarea: coeziunea societății este totdeauna susținută de autoritatea paternală. Dumnezeu, care are o putere paternală absolută asupra creaturilor sale, și-a transmis acest privilegiu lui Adam, apoi puterea străbunului a fost moștenită de către descendenții lui direcți, de către suveranii pămînteni. Filmer a negat pe baza aceasta posibilitatea stării naturale și legitimitatea oricărei forme de guvernămînt diferite de monarhia absolută. Deosebit de supărător pentru whigi era faptul că Filmer a negat drepturile „strămoșești“ ale parlamentului. Si Tyrell, și Brandy se străduiau în primul rînd să dovedească prin argumente istorice că parlamentul este o parte străveche a constituției engleze.

Locke nu considera suficientă nici argumentarea numai istorică, nici cea de istoria dreptului. Într-o lucrare mai tirzie — *Essays on Law of Nature* — și în scrisorile sale el a considerat că știința politicii este o parte a *filosofiei morale* și a respins punctul de vedere amoral a lui Hobbes. Anume Hobbes — pe care dealtfel Locke l-a considerat întotdeauna drept înaintașul său — era de părere că odată cu apariția statului, în cadrele legalității, punerea oricărei probleme morale devine de prisos. Locke niciodată n-a putut să ia asupra sa această consecință, deși în teoria lui întrezărește posibilitatea separării politicii de morală. El a despărțit teoria politicii în două părți: una se ocupă de originea societății și apariția puterii politice; cealaltă — de „măiestria“ guvernării. El a considerat că experiența și istoria sînt apte numai pentru studierea celei din urmă. În ceea ce privește înțelegerea mai profundă a originii societății și a apariției statului, el recomandă într-una din scrisorile sale operele lui Sidney și Pufendorf precum și cele *Două tratate* ale autoru-

¹ J. Locke, *Two Treatises of Government*.

² Sir Robert Filmer (1588—1653) — aristocrat din Gentry, ultramonarhist. Operele principale: *Patriarcha*, prima ediție în 1879; *The Freeholder's Grand Inques* (1648); *The Anarchy of a Limited Monarchy* (1648).

lui englez „necunoscut“.³ E caracteristic pentru precauția lui Locke faptul că numai în testamentul său a recunoscut că el a scris *Tratatetele*.

Părerile lui Filmer, el le-a clasat în categoria a doua, adică Locke a văzut în ele teoria funcționării guvernării și din cauza aceasta le-a considerat deosebit de periculoase. Scopul lui Locke era să găsească baze teoretice cel puțin tot așa de solide pentru motivarea loialității față de guvernământ ca și Filmer. Tocmai din cauza aceasta el a renunțat la concepția „constituției străbune“ și a „parlamentului străbun“, a făcut abstracție de dezvoltarea istoriei și dreptului Angliei și a încercat crearea unui astfel de sistem care să poată fi aplicat oricând, pe orice comunitate umană, deopotrivă cu condițiile specifice ale epocii și patriei sale.

Dacă esența poziției lui Filmer este că oamenii se nasc în starea de aservire deplină, atunci cea a lui Locke este tocmai contrară. După părerea lui puterea divină nu poate fi transmisă nici unui om, nici un om nu poate decide în mod nelimitat asupra soartei altora, și legitimitatea oricărei ordini legale provine numai și numai din faptul că cel din subordinea ei o acceptă. Baza legitimității este independența individului, chiar autonomia lui. Să reținem că aceasta nu mai este nicidecum autonomia psihologică-afectivă a individului hobbesian mobilizat de egoism meschin, ci un fel de „individualism epistemologic“, noțiunea de bază a căruia este „recunoașterea“ și nu doar interesul pur egoist.⁴ Omul a fost ridicat deasupra naturii de rațiune, de capacitatea de a gândi, și deoarece Locke era profund religios și un calvinist consecvent, el considera că tocmai capacitatea cunoașterii îi dă individului posibilitatea de a realiza esența existenței umane, care este, după părerea lui, realizarea legăturii cu Atotputernicul și câștigarea beatitudinii. În privința capacității gândirii nu este nici o diferență între om și om. Tot așa și șansele drumului spre Dumnezeu sînt egale. Pornind din aceasta Locke a idealizat „starea naturală“. În cele *Două tratate* dezvoltă condiția paradisiacă a egalității și libertății; în studiul intitulat *Eseu asupra dreptului natural* tabloul este ceva mai nuanțat. Dreptul natural care dirijează starea naturală nu este nimic altceva decît legea rațiunii, mai bine zis, totalitatea prescripțiilor raționalității divine, care pot fi percepute și înțelese de către muritori.⁵

Starea naturală devine însă neplăcută, fiindcă fiecare om este judecătorul său propriu și părtinirile individuale duc la ciocniri inutile, amenințînd societatea cu pieirea. Tocmai din cauza aceasta, pe baza recunoașterii raționale, oamenii renunță de comun acord la egalitatea lor naturală și încredințează puterea executivă unei autorități publice cu judecata nepărtinitoare. După părerea lui Locke aceasta este singura și legitima cale a formării oricărei societăți civile.

E clar că în privința aceasta concepția lui Locke nu diferă de poziția de drept natural a predecesorilor. Studiind însă atent, dăm totuși de

³ După E. S. de Beer, *Locke and English Liberalism*, in: *John Locke. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, 1969. E. S. de Beer face referiri la scrisoarea nr. 2320 a lui Locke.

⁴ După J. Dunn: *The Politics of Locke in England and America in the Eighteenth Century*, in: *John Locke. Problems and Perspectives*, ed. cit.

⁵ Vezi J. Locke, *Two Treatises of Government*, § 4—6.

o deosebire esențială. Anume, la Locke oamenii pot preda guvernământului prin contractul social numai puterea de care dispun ei înșiși. Or, ei niciodată n-au avut o putere care ar fi dus la o stăpânire absolută și despotică. După Locke numai Dumnezeu are o putere absolută, iar aceea nu poate fi transmisă unui om. Numai Dumnezeu poate să decidă asupra vieții și morții, pentru că viața noastră este „proprietatea“ lui în sensul strict al cuvântului. Din aceasta rezultă nu numai interdicția sinuciderii, ci și principiul că nu putem investi pe nici un fel de domnitor cu dreptul de a decide în problema vieții și morții.⁶ Moralmente aceasta ar fi o crimă la fel cu sinuciderea. Concluzia finală a raționamentului este că monarhia absolută ca atare și orice stăpânire absolută e ilegitimă.⁷ Locke respinge supozițiile lui Filmer despre măsura în care oamenii au renunțat la libertatea lor originală. După părerea lui, niciodată nici o comunitate nu a renunțat pe deplin la libertatea sa, de exemplu la dreptul la viață și proprietate.

Formarea guvernării este rezultatul consensului dintre indivizii raționali. Locke distinge două forme de consens: „explicit“ și cel „tacit“. Un șir întreg de cercetători s-au ocupat de aceste noțiuni, dar totuși doctrina locke-iană a „consensului“ nu este pe deplin clarificată nici pînă azi. Aceasta provine din faptul că filosoful englez a abordat aceste noțiuni numai și numai funcțional și nu a dat analiza conținutului lor. Un lucru este cu totul univoc: obiceiul luat în sensul bun al cuvântului este baza consensului tacit, iar acesta este *condiția suficientă* a legitimării guvernământului care funcționează deja, dar niciodată nu poate fi mediul formării societății civile. Pentru aceasta e nevoie de consimțire „explicit“ conștientă.⁸ Fără îndoială tratarea întregului complex de probleme își îndreaptă tăișul împotriva principiului autoritar filmerian.

În textele lui Locke se conturează mult mai clar o altă problemă. Știm că în teoria sa, a cunoașterii, Locke a făcut primul pas de la individul izolat spre subiectul cunoscător. În teoria sa a societății el a făcut primul pas spre subiectul istoric. Participarea fiecărui individ prin consimțământ este practic imposibilă. El introduce principiul *deciziei majoritare*.⁹ Principiul este puternic accentuat, și este valabil nu numai pentru originea statului ci și pentru funcționarea lui și dă motivarea necesară pentru apărarea parlamentarismului. Aceasta i-a determinat pe cîțiva cercetători ai lui Locke să respingă interpretarea tradițională a filosofului englez.¹⁰ În aceste abordări noi se accentuează nu individualismul, ci colectivismul lui, și în această privință el este considerat drept înaintașul lui Rousseau.¹¹ Fără îndoială, Locke a dat imbolduri filosofului francez, mai ales prin intermediul lui Montesquieu, dar totuși

⁶ *Ibidem*, § 6.

⁷ *Ibidem*, § 90—94.

⁸ *Ibidem*, § 120—122.

⁹ *Ibidem*, § 95—99.

¹⁰ Prima dată C. E. Vaughan a pus problema încă în anii treizeci, mai tîrziu Willmoore Kendall și John Dunn.

¹¹ W. Kendall, *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*, „Illinois Studies in the Social Sciences“, 26/2, Urbana, 1941.

riscăm părerea că doctrina lui despre decizia majoritară nu-i nicidecum identică cu „voința generală“ a lui Rousseau, precum putem descoperi diferențe esențiale între ei și în aprecierea „binelui comun“.

După concepția lui Locke binele comun este doar totalitatea prosperării indivizilor. Statul are menirea ca să asigure condițiile acestei prosperări, dar practic funcționarea statului se poate realiza numai prin decizia majorității, altfel își pierde legitimitatea. Astfel individul își urmărește propriile sale interese raționale dacă din când în când se supune voinței majorității, chiar împotriva preferințelor sale individuale. În acest sens — dar numai în acesta — se pot concilia individualismul și colectivismul în teoria politică a lui Locke. Imaginea tradițională a individualismului locke-ian necesită fără îndoială modificări, dar în nici un chip nu poate fi întoarsă pe dos.

Totuși, în principiul voinței majoritare se formulează anumite elemente liberale extraordinare, fără pereche cel puțin în epoca lui Locke.

Guvernământul format prin acordul majorității și funcționând în spiritul acestuia îndeplinește o *investire*, el trebuie să realizeze prosperarea majorității. Puterea guvernământului are limite. Respectarea legilor naturale codificate în legi pozitive este obligatorie și pentru guvernământ.

Investirea este noțiunea cheie a celor *Două tratate*. Aceasta garantează ca și în epoca societății civile puterea supremă să rămână în mâinile majorității întruchipate în parlament. Dacă guvernământul neglijează scopurile izvorite din investirea sa sau își folosește puterea chiar pentru scopuri opuse, atunci puterea se poate reîntoarce în mâinile poporului care iarăși poate dispune de ea în mod liber.¹² Anume comunitatea nu se prăbușește înapoi în starea naturală când se destramă guvernământul, ci își păstrează puterea de acțiune politică, fiindcă contractul care a înființat guvernământul dat — „pactum subjectionis“ — diferă în esență sa de „pactum unionis“, care a dat naștere societății civile. Este de competența majorității și de a constata, când abuzează guvernământul de puterea care i s-a încredințat. Dacă însă guvernământul contestă această competență, atunci urmează o stare de război în care nu mai există un „judecător pămîntesc“. În ceea ce privește problema îndreptățirii revoluției, partea ofensată „trebuie să apeleze la cer“, adică trebuie să se adreseze la normele dreptății divine plantate în propria sa conștiință, și la propria sa raționalitate.¹³ În încheierea operei sale Locke ia poziție într-o formă precaută dar fără echivoc alături de suveranitatea poporului, de „dreptul ultim“, de formele extreme ale rezistenței.

Rezistența împotriva unui guvernământ care abuzează de puterea sa și dreptul de a instaura un nou guvernământ este un „drept ultim“ în sensul strict al cuvîntului. Cu aceasta Locke a și epuizat sfera drepturilor politice active pe care el le admite pentru fiecare membru al comunității. El consideră că după instaurarea guvernământului nou principiul

¹² J. Locke, *Two Treatises*, § 149.

¹³ *Ibidem*, § 209, 242—243.

funcționării normale este dominația legilor și nu suveranitatea poporului. Iată deosebirea esențială față de Rousseau.

Toate acestea, desigur, depășesc cu mult tot ceea ce contemporanii lui, mai ales cei tory, erau dispuși să admită, și este neîndoielnic și faptul că Locke a dat formularea cea mai aprofundată a unei teorii politice noi, celei liberale burgheze. Mai bine zis, el a anticipat-o.

Cele două noțiuni fundamentale ale teoriei lui sînt libertatea și proprietatea. Înainte de toate Locke respinge acuzația lui Filmer după care libertatea propovăduită de gînditorii dreptului natural ar fi identică cu hedonismul extrem. Libertatea nu constă în „a face ceea ce vreau“ și nici nu înseamnă independența indivizilor de lege. În privința aceasta îl contrazice și pe Hobbes, accentuînd că nici măcar starea naturală nu este condiția libertinismului și a anarhiei.¹⁴ Societatea politică le exclude explicit pe acestea. „Unde nu este lege, acolo nu este libertate“¹⁵ — precizează Locke. Libertatea oamenilor care trăiesc sub un guvernămînt înseamnă existența unui sistem constant de reguli conform căruia trăiesc, care este universal valabil pentru toți, și pe care l-a creat puterea legislativă a societății. În toate acele lucruri, pentru care legile nu prescriu nimic, pot să-mi urmez voința proprie și nu sînt supus voinței schimbătoare, nesigure, necunoscute și arbitrare a unui om.¹⁶ În această sferă se afirmă normele morale. Ideea libertății delimitate de legi trage deci o cezură destul de pronunțată între viața publică și cea privată, care caracterizează întregul mod de viață englez pînă azi. E natural că și-a imprimat amprenta asupra secolului al XVIII-lea și asupra sistemului politic relativ liberal și asupra ideologiei politice pe care Montesquieu l-a considerat drept idealul său.

În concepția lui Locke ordinea legală și stabilitatea socială cu care s-a împletit idealul libertății, se bazează pe proprietate. Libertatea și proprietatea se garantează reciproc. În cele *Două tratate* se oprește și asupra ideii că oamenii nu au creat societatea politică în mod general și abstract pentru biruirea neplăcerilor, ci cauza concretă a unirii lor, „scopul ei mare și principal“ a fost apărarea proprietății lor.¹⁷ Acesta este unul din elementele cel mai esențiale ale celor *Două tratate*. Locke — primul în istoria gîndirii politice — tratează păstrarea proprietății și întărirea prin contract a relațiilor de proprietate drept cauza primordială a formării societății civile.

Elementele enumerate, care s-au formulat în polemica împotriva lui Filmer și care au fost completate cu ideea lui Locke despre sistemul reprezentativ modern și parlamentarism sînt și astăzi stîlpii susținători ai culturii politice apusene.

¹⁴ *Ibidem*, § 6, 22.

¹⁵ *Ibidem*, § 57.

¹⁶ *Ibidem*, § 62.

¹⁷ *Ibidem*, § 94, Locke scrie că guvernămîntul nici nu mai are alt scop decît apărarea proprietății. Mai vezi § 124, 134, 222.

ASPECTE PRIVIND PROBLEMA DECIZIEI
IN LOGICA PROPOZIȚIILOR

IONEL NARIȚA

Primul care a tratat problema deciziei a fost logicianul german D. Hilbert¹. De atunci această problemă, care după J. Herbrand „constă în a găsi un procedeu care să permită întotdeauna să recunoaștem dacă o propoziție este adevărată sau falsă în această teorie”² a ajuns să fie considerată de cea mai mare importanță. Acest fapt a fost subliniat de numeroși autori: „Problema deciziei reprezintă problema centrală a logicii simbolice”³, sau: „Problema fundamentală a logicii simbolice este problema deciziei. Această problemă se formulează în felul următor: fiind dată o expresie logică și să se decidă dacă ea reprezintă o *lege logică* (tautologie), o contradicție sau este o funcție simplu realizabilă.”⁴

În cadrul logicii propozițiilor problema deciziei privește două tipuri de expresii:

a) propozițiile⁵, care sînt constante și care au o valoare determinată de adevăr prin raportare la o anumită stare de lucruri;

b) expresiile propoziționale, care sînt variabile, avînd drept domeniu de valori mulțimea propozițiilor, iar ca domeniu de asignare un produs cartezian de mulțimi de propoziții.

Aceste două clase de expresii ale logicii propozițiilor nu au fost întotdeauna bine delimitate, îndeosebi datorită confuziei făcute între mulțimea valorilor de adevăr și domeniul unei variabile propoziționale. Astfel, propoziția, capabilă de a lua valori de adevăr, a fost considerată variabilă, cînd ea este constantă.

De aici, uneori, expresiile propoziționale au fost incluse în rîndul propozițiilor, vorbindu-se de falsul sau adevărul lor. Un caz aparte al acestei erori îl reprezintă considerarea expresiilor propoziționale drept „funcții de adevăr”⁶, eludînd complet propozițiile în discuție. Astfel, variabilele care compun asemenea expresii sînt considerate ca avînd drept domeniu de x valori mulțimea formată din „adevărat” și „fals”, de parcă o înșiruire de semne ca: $p \vee q$, ar putea lua valori de adevăr. În acest fel calculul propozițional a fost redus la o simplă algebră binară, deformînd-

¹ M. Balaiș, *Logica Simbolică*, vol. I, Univ. „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca, Fac. de Istorie-Filozofie, 1978, p. 96.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ G. h. Enescu, *Logica Simbolică*, Ed. Științifică, București, 1971, p. 40.

⁵ Spre deosebire de unii autori, considerăm propozițiile drept expresii lingvistice.

⁶ G. h. Enescu, *op. cit.*, p. 33.

du-se raporturile dintre logică și matematică. În sfârșit, ar mai fi de amintit, în același sens „schematismul”⁴⁷ lui Quine, prin care acesta completează tabloul expresiilor logicii, pe lângă constante și variabile, cu o nouă categorie: „schemele”. Principalul argument al lui Quine în favoarea existenței schemelor este că expresiile logicii propozițiilor, cum ar fi: pvp, nu pot fi cuantificate, de unde el trage concluzia că schemele nu au încărcătură ontologică.⁸ Acest argument este valabil numai coroborat cu observația că prin cuantificare, o expresie cum este cea amintită, încetează de a mai fi variabilă, devenind propoziție, deci constantă: (p) (pvp). Dar acest fenomen are loc inclusiv în cazul expresiilor logicii predicatelor, ca de pildă: (x)f(x), unde nimeni nu contestă caracterul de variabilă pentru x. De fapt, însuși Quine dovedește caracterul artificial al postulării existenței schemelor, atunci când recunoaște posibilitatea substituiri „locurilor libere”⁴⁹ cu enunțuri, operație care se confundă pînă la identificare cu valorizarea pe un anumit domeniu al variabilelor. De asemenea, un alt argument al lui Quine este că acceptarea variabilelor propoziționale ar presupune atomismul logic, ce ar conduce la realism. Schematismul înlătură acest pericol, deoarece dispărînd propozițiile, dispar și atomii logici, accentul căzînd pe asemănările dintre scheme¹⁰. Faptul că nici acest argument nu salvează caracterul artificial al schematismului, se va vedea mai departe, din aceea că admiterea variabilelor propoziționale nu presupune atomismul.

Toate acestea, cît și ipozeta existenței unor propoziții elementare, au avut consecințe asupra tratării celei mai importante probleme a logicii propozițiilor: decizia. În cele ce urmează, propunem o tentativă de clarificare în primul rînd conceptuală privind problema amintită.

O propoziție (p_0), relativ la o stare de lucruri (x_0), este fie adevărată, fie falsă. Dacă este adevărată, atunci spunem că p_0 reprezintă o descriere a stării de lucruri respective, iar dacă p_1 și p_2 sînt descrieri ale unei stări de lucruri, acest fapt este valabil și pentru $p_1 \& p_2$ și reciproc. De aceea este același lucru să vorbim despre descrierea unei stări de lucruri printr-un sistem de propoziții $/p_1 \dots p_n/$, sau de descrierea $p_1 \& \dots \& p_n$, a unei stări de lucruri. Deoarece, pentru o stare de lucruri dată este descriere fie o propoziție, fie negația ei, înseamnă că pentru un sistem de n propoziții pentru care este definită negația, se obțin cel mult 2^n descrieri posibile, acestea acoperînd în întregime mulțimea stărilor de lucruri (Λ).

Reciproc, mulțimea stărilor de lucruri în care o propoziție este adevărată formează domeniul propoziției respective: $Dp_0 = \{x/p_0(x)\}$. Domeniile astfel definite au următoarele proprietăți:

1. $D\bar{p}_0 = \overline{Dp_0}$;
2. $D(p_0 \& p_1) = Dp_0 \cap Dp_1$;
3. $D(p_0 \vee p_1) = Dp_0 \cup Dp_1$.

⁷ P. Gauchet, *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*, Librairie Armand Colin, Paris, 1972, p. 24.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ *Ibidem*.

Pornind de la relațiile dintre domeniile propozițiilor, între acestea pot fi definite o serie de raporturi:

1. echivalența : $(p_0 \text{ eq } p_1) \leftrightarrow (Dp_0 = Dp_1)$;
2. consecvența : $(p_0 \vdash p_1) \leftrightarrow (Dp_0 \subset Dp_1)$;
3. compatibilitatea : $\text{Comp. } (p_0, p_1) \leftrightarrow (Dp_0 \cap Dp_1 \neq \emptyset)$;
4. incompatibilitatea : $\text{Incomp. } (p_0, p_1) \leftrightarrow (Dp_0 \cap Dp_1 = \emptyset)$;
5. independența : $\text{Ind. } (p_0, p_1) \leftrightarrow \text{Comp}^3. (p_0, p_1) \& \text{Comp } (p_0, p_1) \& \text{Comp. } (\bar{p}_0, p_1) \& \text{Comp. } (p_0, \bar{p}_1)$.

Față de un sistem de propoziții, o propoziție oarecare poate fi, de asemenea, independentă sau nu. Independența, în acest caz, presupune două variante:

a) independență relativă — atunci când o propoziție este independentă față de orice propoziție a sistemului, dar nu și față de orice combinație a propozițiilor din interiorul acestuia;

b) independență absolută — atunci când o propoziție este independentă față de orice combinație a propozițiilor din interiorul sistemului.

Un sistem în care toate propozițiile sînt independente în mod absolut între ele, îl numim sistem de propoziții absolut independente între ele.

Relațiile posibile între propoziții nu trebuiesc confundate cu cele dintre formulele logicii propozițiilor, care sînt expresii propoziționale (echiveridicitatea, deductibilitatea etc.) care au un alt înțeles și presupun alte metode pentru stabilirea lor.

În conceperea raportului dintre propoziții și stări de lucruri, Wittgenstein pleacă de la postularea existenței propozițiilor elementare (atomare), considerate de simplitate extremă. Acestea au rolul de a afirma existența stărilor de lucruri¹¹. El concepe mulțimea propozițiilor elementare ca o bază suficientă pentru a descrie lumea¹², iar propoziția, în general, este înțeleasă ca o descriere de stare: „... Propoziția este descrierea unei stări de lucruri...”¹³. Această afirmație vine în opoziție cu altele, cum ar fi: „Tautologia și contradicția nu sînt imagini ale realității. Ele nu reprezintă stări de lucruri posibile...”¹⁴

Faptul că există propoziții care nu sînt descrieri ale vreunei stări de lucruri, poate fi ușor de constatat. O asemenea propoziție o obținem prin conjuncția a două propoziții incompatibile. Pentru a salva teza de mai sus a lui Wittgenstein, ar trebui să presupunem că prin conjuncția a două propoziții se obține altceva decît o propoziție, fie că, o propoziție și negația ei pot fi descrieri simultane ale unei stări de lucruri, ceea ce ar fi împotriva principiului noncontradicției.

De asemenea, se poate dovedi existența unor propoziții adevărate

¹¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, Ed. Gallimard, Paris, 1961, teza 5— p. 104; 4, 21— p. 92.

¹² *Ibidem*, 4, 26— p. 94.

¹³ *Ibidem*, 4.032— p. 75.

¹⁴ *Ibidem*, 4.462— pp. 100—101.

În orice stare de lucruri. Observăm astfel, că propozițiile pot fi împărțite în trei categorii după extinderea domeniului lor:

1. dacă $Dp_c = \emptyset$, atunci p_0 este contradicție;
2. dacă $Dp_c = \Lambda$, atunci p_0 se numește tautologie;
3. dacă $Dp_c \neq \emptyset$ & $Dp_c \neq \Lambda$, p_0 este propoziție factuală.

Cu privire la această clasificare se fac uneori confuzii pornite din insuficienta delimitare între propoziții și expresii propoziționale sau din interpretarea greșită a domeniului de asignare a expresiilor propoziționale, ca fiind produs cartezian din mulțimi de valori de adevăr.

În acest sens poate fi amintit Wittgenstein¹⁵, care consideră legile logicii propozițiilor drept tautologii, fiind urmat de numeroși adepți ai atomismului logic. La noi în țară poate fi amintit Gh. Enescu, pentru care termenii „lege logică” și tautologie sînt sinonimi¹⁶ și enumerarea ar putea continua. Dar este clar că dacă am decis să aplicăm termenul de tautologie unor propoziții, care sînt expresii constante și îi atribuim un înțeles în acest context, nu este corect să-l folosim, chiar redefinit și pentru expresii propoziționale care sînt variabile, cu atît mai mult cu cît privește două aspecte distincte care țin de același domeniu al logicii propozițiilor. De exemplu, dacă despre propoziția „Plouă sau nu plouă” afirmăm că este tautologie, cu privire la expresia „ $p \vee \bar{p}$ ” trebuie utilizat un alt termen, adecvat expresiilor variabile și avînd alt înțeles. Pe de altă parte există tautologii care nu derivă din raporturi între propoziții, ca în exemplul de mai sus, ci din înțelesul cuvintelor, cum sînt: „Toți oamenii sînt oameni”, sau „Dacă toate păsările zboară, atunci și vrăbiile zboară”, și din care, prin simbolizare și formalizare în logica propozițiilor, nu se obțin expresii despre care s-ar putea afirma că sînt tautologice.

Aceste observații trebuie extinse și asupra contradicțiilor și expresiilor factuale.

Principalele modalități de decizie asupra propozițiilor se întemeiază pe de o parte pe biunivocitatea relației dintre propoziție și domeniul ei, iar pe de altă parte pe construirea unei algebre care să modeleze raporturile și operațiile logice asupra propozițiilor.

În primul caz, în urma substituirii propoziției prin domeniul ei, calculul se desfășoară în interiorul teoriei mulțimilor, iar în final, se poate stabili, după cum domeniul este vid sau nu, din ce categorie face parte propoziția dată. Așa se desfășoară lucrurile în cazul deciziei prin forme normale.

În a doua variantă, asupra propoziției se aplică un operator (V_x), relativ la o stare de lucruri precizată sau nu, care asociază propoziției o formulă algebrică, respectîndu-se, de obicei, următoarele reguli:

1. $V_x p_0 = 1 \leftrightarrow x \in Dp_0$; $V_x p_0 = 0 \leftrightarrow x \notin Dp_0$;
2. $V_x \bar{p}_0 = 1 = V_x p_0$; $V_x (p_0 \vee p_1) = V_x p_0 + V_x p_1$; $V_x (p_c \& p_c) = V_x p_0 \cdot V_x p_1$;

¹⁵ *Ibidem*, 5.43-- p. 118.

¹⁶ Gh. Enescu, *op. cit.*, p. 40.

3. dacă $(x)V_x p_0 = 1$, p_0 este tautologie; dacă $(x)V_x p_0 = 0$, p_0 este contradicție; în alt caz, p_0 este factuală.

Efectuînd apoi calculele indicate prin tabelele Cayley respective, se poate decide pe baza regulii (3) asupra propoziției. Numărul de stări de lucruri relativ la care trebuie aplicat operatorul V_x asupra unei propoziții date, se poate dovedi că este cel mult 2 la o putere egală cu numărul de propoziții absolut independente între ele (v) în care se descompune propoziția dată. Dacă acestea nu sînt absolut independente, numărul de aplicări necesare ale lui V_x este mai redus, fiind demonstrabilă următoarea teoremă:

Th. 1. Dacă o propoziție care este decompozabilă în v propoziții independente între ele în mod absolut, este adevărată în 2^v stări de lucruri avînd descrieri diferite în sistemul celor v propoziții, atunci este tautologie, iar dacă este falsă, ea este contradicție.

În această clasă de procedee se înscriu cel algebric și cel matriceal.

Privind expresiile propoziționale nu se pot aplica automat criteriile și metodele de decizie valabile pentru propoziții, deoarece ele nu iau valori de adevăr, fiind variabile. Expresiile propoziționale însă, se caracterizează prin aceea că atît domeniul de valori, cît și cel de asignare, sînt formate din propoziții sau sisteme de propoziții iar variabilele constitutive sînt, de asemenea, expresii propoziționale. De pildă, dacă $E = \Phi(p, q, \dots, r)$ este o expresie proporțională, atunci și p, q, \dots, r sînt astfel de expresii. Așa încît, dacă $\Delta p, \Delta q, \dots, \Delta r$ sînt domeniile de valori ale variabilelor din E formate din propoziții, domeniul de asignare A_E este produsul cartezian $\Delta p \times \Delta q \times \dots \times \Delta r$. De asemenea, domeniul de valori al expresiei $E(\Delta_E = \{e_1, e_2, \dots, e_n\})$, este format din propoziții.

De exemplu, expresia $(p \& q) \rightarrow p$ este propozițională, deoarece are drept domeniu de asignare produsul cartezian al unor mulțimi de propoziții, iar elementele domeniului de valori sînt, de asemenea, propoziții.

În această situație se poate pune problema valorii de adevăr a propozițiilor din domeniul de valori al expresiei E , relativ la o stare de lucruri dată. Rezultă, astfel, trei situații, după cum numai unele din aceste propoziții, toate sau nici una nu este adevărată în starea de lucruri respectivă (x_c). În funcție de aceste situații, expresia propozițională dată, este:

- a) realizabilă în x_0 ;
- b) validă în x_0 ;
- c) irealizabilă în x_0 .

Dacă valabilitatea unei expresii poate fi stabilită pentru orice stare de lucruri, atunci expresia se numește *universal validă*, iar dacă este irealizabilă în orice stare de lucruri, ea este *universal irealizabilă*.

Din această perspectivă, legile logicii ne apar ca fiind expresii propoziționale universal valide, exprimare valabilă atît pentru logica propozițiilor, cît și pentru logica predicatelor, cu singura deosebire că expresiile logicii predicatelor conțin și variabile ale căror valori nu sînt propoziții.

Privind raportul dintre propoziții și expresii propoziționale, pot fi demonstrate următoarele teoreme:

Th. 2. Dacă cel puțin o propoziție din Δ_E este factuală, atunci E este realizabilă.

Th. 3. O expresie propozițională E este universal validă dacă și numai dacă toate propozițiile din Δ_E sînt tautologii.

Th. 4. O expresie propozițională E este universal irealizabilă dacă și numai dacă toate propozițiile din Δ_E sînt contradicții.

Aceste trei teoreme sugerează și metodele de decizie asupra expresiilor propoziționale. De pildă, pentru a dovedi că o expresie este lege logică, este suficient să arătăm că toate propozițiile din domeniul ei de valori sînt tautologii. O asemenea întreprindere este împiedicată de numărul infinit al valorilor posibile ale unei expresii propoziționale. Se poate însă demonstra că pentru a arăta că o expresie este validă, este suficient să dovedim faptul că o propoziție e_0 din domeniul expresiei, obținută în urma substituirii variabilelor componente ale expresiei printr-un sistem de propoziții absolut independente din domeniul ei de asignare, este tautologie. Acest fapt nu este valabil dacă asignarea se face prin propoziții care nu sînt independente între ele. De exemplu, dacă în expresia $p \rightarrow q$, înlocuim variabila p cu p_1 , iar q cu $p_0 \vee p_1$ se obține $p_0 \rightarrow (p_0 \vee p_1)$, care este tautologie, deși expresia dată nu este universal validă.

De asemenea, este posibilă demonstrarea următoarei teoreme:

Th. 5. Sînt suficiente 2^v alegeri de stări de lucruri avînd descrieri diferite în sistemul de propoziții absolut independente prin care sînt asignate variabilele unei expresii E pentru a decide asupra acesteia, dacă v reprezintă numărul variabilelor din E .

Această teoremă vine în concordanță cu observația pe care o face Kleene privind redundanța intrărilor care s-ar mai adăuga pentru „atomi“ care nu apar în formula asupra căreia se decide și cu teorema potrivit căreia, dacă A și $A \rightarrow B$ sînt valide, atunci și B este validă.¹⁷

De asemenea, teorema 5 și observațiile anterioare, arată posibilitatea deciziei asupra oricărei expresii a logicii propozițiilor care are un număr finit de variabile.

O altă consecință a celor arătate mai sus este caracterul nenecesar al atomismului logic pentru a fundamenta logica propozițiilor. Acest lucru reiese din posibilitatea înlocuirii conceptului de „propoziție atomară“ cu acela de „propoziții independente între ele în mod absolut“. Un argument în acest sens este că în ultimă analiză, atomii logici nu sînt altceva decît o specie de propoziții independente.

Una din dogmele atomismului logic a fost identificarea descrierilor cu însăși stările de lucruri, datorită imposibilității împingerii analizei dincolo de atomii logici. În acest fel, cum am văzut, ansamblul propo-

¹⁷ S. C. Kleene, *Logique mathématique*, Armand Colin, Paris, 1971, p. 25.

zițiilor atomare completate cu negațiile lor, ofereau o descriere exhaustivă a lumii. Această teză nu mai poate fi susținută în perspectiva înfățișată mai înainte, căci nu este deloc sigur că ar exista vreun sistem de propoziții absolut independente între ele care să descrie lumea. Este posibil ca pentru o asemenea întreprindere, propozițiile independente să nu fie suficiente, ci să necesite adăugarea altor propoziții.

RECENZII

Michael E. Bratman, **Intentions, Plans and Practical Reason**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 1987.

Cercetarea asupra intenției, desfășurată de filosoful american Michael E. Bratman în lucrarea *Intentions, Plans and Practical Reason* (Intenții, proiecte și rațiune practică) are meritul de a explora o gamă largă de teme legate de această problemă (teme separate în general unele de altele și tratate parțial pînă acum) care pun în contact domeniile și perspectivele foarte variate dar complementare enumerate mai sus. Aceste teme tratează, alături de natura și funcțiile intenției, rolul proiectelor în gândirea practică, teoriile raționalității și acțiunii agentului uman, relațiile dintre intenție și acțiune intențională, dintre efectele intenționate și efectele posibile, responsabilitatea agentului etc.

Modul de abordare a acestei problematici realizat de Bratman se înscrie, în linii mari, în interiorul tradiției funcționaliste din filosofia americană, urmărind să evite greșeala moștenită din tradiția behavioristă și anume focalizarea în exclusivitate pe dispozițiile comportamentale. În teoria lui Bratman, pentru înțelegerea gândirii și inteligenței umane, li se oferă un rol central atât intenției cât și acțiunii. Iar pentru explicarea intenției, aceasta a fost localizată într-un sistem explicativ mai larg, încercîndu-se identificarea rolului ei distinct în acest sistem.

O primă sarcină pe care și-o asumă lucrarea lui Bratman — *determinarea statutului intenției* — stabilește că intenția poate fi inclusă într-o rețea de regularități și norme, putînd fi văzută în acest fel ca o stare distinctă, independentă cu dorințele sau convingerile (1). Apărarea punctului de vedere despre intenție ca atitudine distinctă se leagă apoi de analiza a ceea ce implică faptul că *ființele umane sînt agenți-care-proiectează* (2), implică o *descriere a structurii raționamentului practic* caracteristic unor astfel de agenți (3), și o *descriere a normelor raționalității* corespunzătoare agenților pentru care astfel de proiecte joacă un rol central (4).

Vom analiza în continuare aceste probleme în ordinea menționată.

(1) Prima observație de la care plecăm analiza lui Bratman este aceea că noțiunea de intenție este folosită pentru a caracteriza atât *gîndirea* cît și *acțiunile* oamenilor (p. 1). Intenția are recunoscut de la bun început un dublu statut: mental și acțional. Această recunoaștere a ambelor fețe ale intenției impune tratarea structurilor lor drept distincte, conturînd fiecare o latură specifică a Ianusului — agent rațional. De aceea, o primă sarcină a teoriei intenției este explicarea modului de relaționare a celor două fețe ale intenției și pentru aceasta este construit un cadru — model care să le integreze. Acest cadru este *modelul agentului rațional limitat* (limited rational agency), sau al omului ca *agent-care-proiectează* (planning agent), unde sînt luate în mod serios în studiu fenomenele *proiectării* (planning), *proiectelor parțiale* (partial plans) și relația lor cu intenția. „Limitarea” agenților de care vorbește Bratman trebuie înțeleasă în sensul limitării resurselor în tratarea problemelor, în deliberarea asupra opțiunilor, determinarea consecințelor și elaborarea calculelor relevante. Reflecția asupra acestei „limitări” este una din cheile pentru soluționarea problemei intenției, deoarece determină un tip special de raționalitate — „raționalitate limitată” („bounded rationality”), în termenii lui Herbert Simon.

(2) „Modelul antropologic” al omului cu *agent-care-proiectează* schițat de Bratman (pp. 2—3) consideră deci aceste fenomene drept fundamentale. În această calitate, omul ar avea două capacități centrale: de a acționa cu finalitate și de a forma și realiza proiecte — posesiunea celei de-a doua fiind specific umană. Necesitatea de a face astfel de proiecte s-ar înrădăcina în cazul omului în două nevoi foarte generale: una, nevoia de a permite deliberării și reflecției raționale să influențeze acțiunea dincolo de momentul prezent, iar cealaltă, nevoia coordonării activităților prezente și viitoare ale agentului în scopul realizării unor sarcini complexe (coordonare intrapersonală) și a activită-

ților agentului cu activitățile celorlalți agenți sociali (coordonare interpersonala). În concepția lui Bratman, tocmai capacitatea oamenilor de a proiecta, de a face planuri este cea care îi ajută să își satisfacă aceste nevoi.

Clarificarea a ceea ce se înțelege prin proiecte (plans) este următorul pas în determinarea intenției. Bratman face distincție între proiecte ca structuri abstracte și proiecte ca stări mentale (mental states). În primul caz, ar fi vorba de o notație teoretică sau o rețetă (cunoașterea unei proceduri pentru a ajunge la un anumit final). Proiectele însă, așa cum sînt concepute de autorul lucrării, sînt stări mentale implicînd un tip specific de *constrîngere la acțiune*: „Am un proiect să fac A numai dacă este adevărat că proiectez să fac A” (p. 29). Cea care dă statut de existență conceptului este punerea lui în acțiune. Astfel înțelese, proiectele au următorul grup de proprietăți: rezistă reconsiderării și în acest sens au *inerție*; *controlează comportamentul*; oferă „inputs” pentru desfășurarea raționamentului practic. Aceste prime trei proprietăți vor caracteriza și intenția. Dar, în cazul proiectului se mai adaugă două proprietăți: *parțialitatea* și *structura ierarhică*. (Proiectele privitoare la scopuri cuprind proiectele privitoare la mijloace și pași preliminari; există în cazul oamenilor chiar și proiecte foarte generale — planuri-proiecte — care le structurează viața într-un mod analog în care proiectele specifice unei zile structurează deliberarea și acțiunea din acea zi, dar și acestea sînt parțiale și au nevoie să fie completate odată cu trecerea timpului).

Există o paralelă sugestivă între rolul *proiectelor preatabile* (prior plans) în cadrul raționamentului practic și rolul pe care se presupune că l-ar juca constrîngerile deontologice în raționamentul moral. În opinia autorului, recunoașterea *universalității* unor astfel de structuri chiar în afara sferei morale ar duce într-un fel spre demistificarea constrîngerilor deontologice. Aceste roluri ale proiectelor (și intențiilor, cum vom vedea) sînt: *punerea de probleme* pentru deliberarea și acționarea ca o *obligatie*, *constrîngere* (commitment). Această prezentare mai pe larg a naturii și funcțiilor proiectelor a fost necesară pentru crearea spațiului teoretic al explicării intenției și apoi a raționamentului practic.

Punctul de vedere considerat dominant în filosofia americană în înțelegerea intenției — față de care Bratman își constituie replica — ar fi *modelul dorință—convingere* (desire-belief). Ideea principală a unui astfel de model (p. 15) ar fi că dorințele și convingerile agentului la un moment dat îl înzestreză pe acesta cu rațiuni de acțiune în acel moment dat, raționalitatea acțiunilor intenționale fiind, în acest caz, în primul rînd funcție a motivelor de acțiune de tipul dorință—convingere, alte considerații avînd legătură cu raționalitatea comportării numai indirect, pe calea impactului lor cu dorințele și convingerile agentului. O poziție clasică a unui astfel de tip de abordare poate fi găsit în opera filosofului din secolul XIX John Austin, care sugera că, pentru un individ, a intenționa să ia avionul spre Boston în ziua următoare ar fi totuna cu a vrea să meargă la Boston și a fi convins că va lua acel avion pentru a merge acolo (p. 7) (Versiuni mai recente ale teoriei: Robert Audi, Monroe Beardsley, Paul Churchland, Wayne Davis, Elisabeth Anscombe, Alvin Goldman, Donald Davidson).

Teoria proiectării susținută de Bratman va abandona tezele modelului dorință—convingere și, concentrîndu-se asupra proiectelor privitoare la acțiunile viitoare, încearcă să rezolve problema intenției în interiorul acestui cadru.

Ideea fundamentală pe care o susține este că acestea sînt *elemente tipice în proiectele mai largi* caracteristice oamenilor ca agenți raționali, ca ființe care proiectează. „Intențiile ar fi, ca să spunem așa, cărămizile acestor proiecte” (p. 8). Oamenii formează intenții ca părți ale proiectelor, ele jucînd un rol caracteristic în coordonarea și desfășurarea neîntreruptă a raționamentului practic, permițînd extinderea influenței deliberării prezente în viitor. Iar faptul fundamental pentru înțelegerea proiectelor și intențiilor este că acestea nu sînt pur și simplu executate ci sînt formulate, întrerupte, combinate, constrînse de alte proiecte și intenții, modificate, reconsiderate și așa mai departe.

În acest moment putem reveni la evaluarea relației dintre cele două fețe ale intenției: *intenția ca stare mentală* și *acțiunea intențională*, ca problemă centrală a teoriei intenției. Delimitîndu-se de concepțiile „punctului simplu de vedere” și modelul dorință—convingere,

Bratman propune o cale de mijloc între acestea două: renunțarea la presupunerea legăturii strinse între ceea ce este făcut intenționat și ceea ce s-a intenționat (punctul simplu de vedere), precum și evitarea greșelii modelului dorință—convingere după care activitatea intențională nu ar presupune nici o stare inițială de intenție. Această delimitare îl conduce pe Bratman la distincția între ceea ce agentul intenționează și potențialul motivațional al intenției sale (pp. 113—121), iar acest spațiu teoretic îi permite și formularea unei alternative la cele două teorii. În contrast cu viziunea „punctului simplu de vedere”, intenția care este implicată în acțiunea intențională A nu este în mod necesar intenția de a face A (intenția poate include A în potențialul său motivațional chiar dacă agentul, strict vorbind, nu intenționează să facă A). În contrast cu viziunea modelului dorință—convingere, susține că acțiunea intențională implică o atitudine distinctă — intenția — care nu este reductibilă la dorințele sau convingerile agentului.

Rezultă din cele spuse că nu trebuie presupusă o identitate între structurile celor două fețe ale intenției. Bratman arată că ceea ce ordonează într-un mod diferit structurarea statutului acțional al intenției este preocuparea asupra *responsabilității agentului*. Analiza acțiunii agenților raționali îl conduce pe Bratman la concluzia că aceasta implică o *trică standard* de fenomene: intenția, strădania (endeavoring) și acțiunea intențională, putându-se constata uneori însă divergențe între ceea ce cineva *face* intenționat, ceea ce se *străduiește* să facă și ceea ce *intenționează* să facă. Oricum, responsabilitatea agentului nu poate fi eludată nici în acest caz, căci, spune Bratman, așa cum arăta Sedgwick în apărarea propunerii sale de a include în termenul de intenție toate consecințele unui act care sînt anticipate drept sigure sau probabile.

Totuși, analiza relației dintre cele două fețe ale intenției scoate în evidență și una din limitele (sau scăderile) lucrării lui Bratman: estomparea statutului mental al intenției în favoarea celui acțional. Legarea strictă a intenției de acțiune (de ce nu și de alte aspecte?) îl

duce de fapt pe Bratman la tratarea mai mult a acțiunii intenționale decît a intenționalității sau a intenției în genere; în ciuda eforturilor sale de a oferi fiecărei fețe un statut distinct se pare că cea dintîi se dizolvă în a doua, neputînd exista în fapt fără *actualizarea* ei (a se vedea, implicit, și relația proiect—proiectare). Această scădere este strîns legată de altă limită a acestei lucrări: ignorarea tradiției europene în analiza intenției, care ar fi oferit argumente mai ales pentru cea față „estompată” a intenției în acest caz. Dar, cu un pregnant spirit pragmatic american, Bratman a preferat o analiză amplă (și cu exemplificări abundente) a faptelor, unei treceri în revistă a unor păreri, opinii despre acele fapte sau fenomene.

Revenind la *intenție*, trebuie să precizăm că pentru Bratman cazul ei central este *intenția orientată — spre — viitor*. Cînd vorbim despre intenția de a face ceva, avem în vedere — afirmă Bratman — acest tip de intenții (p. 4). Activitatea prezentă, datorită acestei intenții orientate-spre-viitor, este supusă unei constrîngerii extrem de interesante, care vine într-un fel din „viitor”. În exemplul dat de Bratman, dacă intenționez să iau avionul spre Boston mîine, se pare că în astfel de intenție nu există numai voința sau dorința pur și simplu de a lua acel avion mîine. Mai degrabă sînt într-un anume sens *constrîns* acum la acea activitate viitoare (de a lua acel avion). Dar cum se poate forma o astfel de obligație și ce înseamnă să fii constrîns; acum la o activitate viitoare? Se pare că obligația la o acțiune viitoare nu este pur și simplu implicată în activitatea intențională prezentă. Dar atunci în ce ar consta ea?

Încercarea de a răspunde la această întrebare pare să îl pună pe autor în fața unei trileme în legătură cu intențiile orientate-spre-viitor. Acestea ar fi: sau criticabile din punct de vedere metafizic (din moment ce ar implica acțiunea de la distanță), sau criticabile din punct de vedere rațional (din moment ce s-ar presupune irevocabilitatea lor), sau, în fine, ar fi o pierdere de timp (atît formarea cit și analizarea lor).

DAN RAȚIU



În cel de al XXXV-lea an (1990) *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 XXXV-th year of its publication (1990) *Studia Universitatis Babeş-Bolyai* is issued in the following series:

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

Dans sa XXXV-e année (1990) *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

Abonamentele se fac la oficiile poștale, prin factorii poștali și prin difuzorii de presă, iar pentru străinătate prin „ROM-PRES-FILATELIA”, sectorul export-import presă, P.O. Box 12--201, telex. 10 376 prsfir, București, Calea Griviței nr. 64--66.

Lei 55