

EPISTEMOLOGIE ȘI LOGICĂ

INTUIȚIONISMUL LUI BROUWER ȘI CEL AL LUI BERGSON ÎN LECTURĂ COMPARATIVĂ. TEMPORALITATE ȘI SUBIECTIVITATE

VIOREL VIZUREANU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române /
Universitatea din București

Brouwer’s and Bergson’s Intuitionism in a Comparative Lecture: Temporality and Subjectivity. In this paper I will continue to develop a comparative analysis between Bergsonian intuitionism and some central philosophical aspects of L.E.J. Brouwer’s mathematical thought. The main points of interest will be set in a hermeneutical framework which is not only a specific and narrow one, but has its roots in a structural understanding of modernity as a whole. The latter has two principal levels, the critical denouncement and the autonomous founded cognitive construction put into practice by the self. First and foremost, I will highlight here the decisive role played by temporality and different expressions of subjectivity for the two authors.

Keywords: Brouwer; Bergson; intuitionism; temporality; subjectivity; inner experience; creativity; freedom

Într-un articol precedent, publicat de asemenea în *Revista de filosofie*¹, am încercat să punem bazele unui demers comparativ substanțial între contribuțiile filosofice ale lui Brouwer și Bergson. Firește, remarcăm și cu acel prilej, cea de-a doua dintre ele este mult mai prezentă în atenția specialiștilor ca și a publicului larg, „filosofia” lui Brouwer fiind practic necunoscută în afara unui cerc restrâns de comentatori și biografi ai matematicianului olandez, în cel mai bun caz invocată mai detaliat în prezentări consacrate fundamentelor matematicii. E drept, adăugăm totodată, unele idei ale lui Brouwer – intuiție (a timpului), subiect creator, șiruri de alegere liberă etc. – au deschis, punctual, perspectiva unor interesante analize filosofice comparative, unele dintre acestea, nu foarte extinse însă, vizându-l chiar pe Bergson².

¹ „Intuiționismul lui Brouwer și cel al lui Bergson în lectură comparativă. Cadrul general al analizei”, *Revista de filosofie*, tom LXVI (2019), 5, pp. 599 – 614.

² Printre cele mai importante, enumerăm: Milič Čapek, *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1971; Walter P. van Stigt, *Brouwer’s Intuitionism*, North-Holland, Amsterdam etc., 1990; John Mullarkey, *Bergson and Perspectivism*, teză de doctorat, University of Warwick, 1993; M. Tasić, *Mathematics and the Roots of Postmodern Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001; Dennis E. Hesseling, *Gnomes in the Fog. The Reception of Brouwer’s Intuitionism in the 1920s*, Springer Basel AG, Basel, 2003; Vesselin Petrov, *Points of Intersection Between Mathematical and Process Philosophical Ideas*, Les Éditions Chromatika, 2017.

Scopul nostru era atunci, și este și acum, nu atât a realiza o analiză comparativă *per se*, cât de a pune în lumină deschiderile filosofice semnificative, rodnice, care se pot stabili plecând de la un demers al matematicianului olandez considerat adeseori unul simplu „regional”, situat fără ezitare în cadrele restrânse ale filosofiei matematicii. Este și ceea ce determină ambele studii să se insereze într-un demers mai amplu³ de recuperare a acestei dimensiuni fie neglijate de-a dreptul, fie apreciate, atunci când este cunoscută, ca fiind o „ciudățenie” teoretică. Or, ne vom convinge și pe această cale, perspectivele filosofice oferite de gândirea lui Brouwer sunt extrem de variate, de serioase și, cum spuneam, de fructuoase.

Dacă în primul nostru studiu am introdus un cadru general, istoric și teoretic, pentru a poziționa ferm, coerent problematica asumată, de această dată ne vom strădui să prezentăm acele elemente punctuale semnificative din cele două teorii care dau conținut comparației inițiate, atât din punct de vedere al asemănărilor, cât și din cel al deosebirilor dintre acestea. Vom proceda astfel însă nu „la întâmplare”, printr-o simplă trecere în revistă, ci apelând la o anumită desfășurare a elementelor în cauză, implicând astfel o schemă sau structură dinamică explicativă. Aceasta nu este deci, nici nu are cum să fie, una „inocentă”, de simplă poziționare așa-zicând spațială, neutră epistemologic, a unor puncte comune și divergențe, ci este – în ultimă instanță, în propria noastră interpretare – însăși expresia decelării unei *forme comune modernității* de instituire a raporturilor cu realitatea pe care omul modern încearcă să le redefinească, în care aceste elemente se înscriu și au contribuția lor specifică la configurarea întregului tablou ideatic.

Denunțul critic și construcția autonomă întemeiată – în cea mai sintetică exprimare pe care o alegem în acest context – par a contura așadar cele două momente fundamentale generice care structurează demersul subiectivității în modernitate. Altfel spus: 1) critica radicală, sistematică a unei alterități în ultimă instanță suverane ontologic, epistemologic, moral etc., exprimate sub varii forme precum tradiția (în diferitele sale manifestări), autoritatea constituită în absența scrutării exprese și exhaustive a unei raționalități redefinite după modelul celei validate de noua știință⁴, Biserica – la limită Dumnezeu însuși –, moravurile, obiceiurile etc., dar și statutul transcendent-platonician al esențelor / ideilor, i.e. o alteritate care livrează / instituie un sens anterior unei inspecții a subiectului; urmată de 2) definirea și scrutarea unei subiectivități fondatoare, a unui sine dătător de sens (dorit) absolut, și de inițierea unei „recuperări” a alterității pornind de la noile baze auto-legitimate⁵.

³ Includem în acesta în special articolele publicate de noi anterior: „Paliere de analiză filosofică ale intuiționismului lui Brouwer. Concepția lui Brouwer despre comunicare și limbaj”, *Studii de Istorie a Filosofiei Universale*, vol. XIV, 2016, pp. 145–162; „Concepția lui Brouwer despre matematică din perspectiva unei analize filosofice a intuiționismului său”, *Revista de filosofie*, tom LXIII (2016), 6, pp. 761–776; „Conceptul de subiect creator și caracteristicile acestuia la L.E.J. Brouwer”, *Revista de filosofie*, tom LXIV (2017), 1, pp. 115–126.

⁴ O știință, însă, ea însăși mereu alta, mereu „mai modernă”, oferind înțelesuri ale raționalității mereu reînnoite.

⁵ Filosofia modernă, spiritul modern chiar, se definește prin capacitatea sa de a genera opoziția, prin critică, denunțare etc., de a se poziționa prin delimitare, chiar și atunci când, aparent, are un conținut

Bineînțeles, în momentul în care sunt activi Bergson și Brouwer modernitatea se găsește în cu totul altă fază decât cea inițială, în care, pentru a institui în mod universal tocmai paradigma științei matematizate, în urmarea deschiderii carteziene⁶, gândirea denunța vechile constructe teoretice și practice. Acum, încrederea în posibilitățile și pretențiile universalizante ale științei s-a estompat, a ajuns chiar într-un punct de criză⁷, se solicită reînceperea unui demers de fundamentare a relației noastre cu realul într-o nouă subiectivitate, marginalizată, obnubilată, ascunsă, uitată tocmai prin ubicuitatea structurii științifice de gândire pe care omul modern și-o auto-impusese. Totuși, dincolo de toate diferențele interne, de valorile succesive care se pot identifica, auto-legitimarea definitorie pentru modernitate instituie un continuu proces de re-fundamentare teoretică (și chiar un mod al existenței umane concrete bazat pe o permanentă re-poziționare în sine⁸), un proces

„pur pozitiv”, descriptiv; în acest sens, filosofia modernă este în mod esențial opozitivă, *este* opoziție. Mai mult, această opoziție, atunci când este explicită, se prezintă ca o confruntare esențială, decisivă, ce primește îndreptățire chiar de la sine.

⁶ Ceea ce nu înseamnă că tot ce presupune filosofia modernă este subsumabil, din punct de vedere al conținutului sau structural, acestui unic model. Poate la fel de decisiv precum inovatoarele fundamente carteziene ale cunoașterii, este gestul ideatic revoluționar cartezian în sine, în semnificația sa – să o numim – cultural-istorică, general-antropologică. Este vorba aici, în definitiv, de sesizarea unui *tipar (profil) mental al omului modern*, de legătura profundă, intimă, pe care ființa acestuia o va stabili, durabil, dar mereu reînnoit, cu ceea ce se va înțelege de acum înainte prin „știință”.

⁷ Într-un *nou* punct de criză, mai precis spus, întrucât această încredere mai fusese și anterior pusă sub semnul întrebării, și chiar în mod viguros. Ceea ce pare a constitui o notă aparte a acestui moment al modernității, reprezintă nu atât incapacitatea rațiunii strict științifice de a surprinde profunzimile persoanei sau ale vieții spirituale (aspect dezvoltat și radicalizat de către romantici și de continuatorii acestora, pentru a nu mai aminti de reacția aparte din începuturile modernității datorată lui Pascal, contemporană chiar cu răspândirea ideilor carteziene), cât maniera în care este ratată ținta socială, comunicațională în sens larg, de către știință. Nu întâmplător, apreciem, acest moment de trecere dintre secolele al XIX-lea și XX poate fi identificat și cu perioada de naștere a sociologiei în figura sa matură, auto-reflexivă: acum se dezvoltă demersurile sociologice clasice ale lui Durkheim, Simmel, Weber, Mauss etc. Unul dintre scopurile evidente ale acestor demersuri este dat încercarea de a regândi comunitatea, constituirea și evoluția acesteia, în întreaga sa complexitate. O manieră de a aborda acest aspect este reacția negativă față înțelegerea de sine a societății, așa cum se formulase până în acel moment. Astfel, după cum observă Peter J. Taylor, similar atitudinii moderniste din artă, părinții fondatori ai sociologiei (Marx, Durkheim, Weber și Simmel) au apreciat că „societatea modernă” nu este întrutotul în regulă, ei dezvăluind, fiecare în modul său propriu, o parte profundă și întunecată a faptului de a fi modern, surprinsă prin concepte fundamentale ale gândirii lor precum alienare, anomie, cușca de fier (a raționalității) sau anonimitate (*Modernities. A Geohistorical Interpretation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999, p. 14).

⁸ Din această perspectivă, existențialismul poate constitui un exemplu favorit. Deși o facem în treacăt și într-o notă de subsol, o remarcă extrem de importantă: *cele două paliere, teoretic-cognitiv și practic-existențial ce definesc omul modern / modernitatea, își corespund, sunt corelate în permanență, comunică între ele în mod necesar*. Firește, cineva ar putea obiecta cu îndreptățire că acesta este cazul cu întreaga istorie a umanității, fără excepție. Nu vrem însă decât să subliniem că, începând cu modernitatea, această dinamică este și mai vizibilă, și mai accelerată (dacă nu chiar agresivă), prin apelul la o subiectivitate mereu / reînnoit fondatoare, cu efecte imediate în modificarea realității înconjurătoare sau globale. Mai mult, acum ea capătă dimensiunea *reflexivității*, dobândește un caracter programatic (subsumabil deci politicului).

proteic, care se „hrănește” din denunțarea ca neautentice a propriilor sale constructe anterioare. Mai mult, se poate considera că acest proces devine, pe măsura trecerii timpului, din ce în ce mai precipitat – dacă nu chiar, deseori, isteric, încercând să impună ca valoare universală o formă a noului în sine, indiferentă la semnificația conținutului⁹.

Prin urmare, chiar dacă, strict structural vorbind, momentul inaugural al modernității, unul critic, rămâne punctul fundamental de reper, *referențialul* acestei critici se schimbă radical, astfel că atât pentru Bergson cât și pentru Brouwer, palierul critic comun va implica de această dată denunțarea limbajului¹⁰, mecanicismului,

⁹ Modernitatea se transformă treptat într-un veritabil cult narcisist al modernului, chiar al modernului cu orice preț. Semnificativ în acest sens este conceptul de *modernolatrie*, propus la începutul secolului trecut de poetul italian Filippo Tommaso Marinetti.

¹⁰ Poziția critică față de limbaj a lui Brouwer am prezentat-o în „Palieri de analiză filosofică ale intuiționismului lui Brouwer. Concepția lui Brouwer despre comunicare și limbaj”. Relativ la Bergson, se poate remarca chiar ceea ce am numi anti-discursivitatea sau anti-conceptualismul său. Astfel, Mario Bunge observă că „filosofia este, pentru Bergson, opusul analizei; ea nu încearcă să descompună, să separe și să discrimineze (este vorba aici de sarcina servilă a intelectului, în mod esențial superficial). Sarcina proprie filosofiei este de a reveni (*remonter*) la simplitatea originală care se naște în intuiție. Această misiune este îndeplinită de metafizică de o manieră directă, fără acele simboluri care caracterizează gândirea conceptuală” (*Intuition et raison*, deuxième édition révisée, éditions VIGDOR, 2001, disponibilă la adresa <http://vigdor.com/titres/bungeIntuitRaist.htm>, pp. 19–20). Două scurte observații: 1) practic, astfel, filosofia nu este un fel de *cunoaștere* în sensul modern al acestui termen; 2) simplitatea sesizată de Bunge este una care trebuie situată la nivelul trăirii sau experimentării, parcurgerii diversului (există o interpretare care oferă aici și un corespondent ontologic prin prisma unui unic principiu vitalist cosmic care ar fi astfel recuperat). Bergson subliniază că „intuiția, dacă este posibilă, este un act simplu” și leagă acest act de metafizică, concepută ca „știința care pretinde a se dispensa de simboluri (*la science qui prétend se passer de symboles*)”. Doar intuiția surprinde *ființa* (ființa autentică, adevărată etc.) fiecărui lucru: „intuiție înseamnă simpatia prin intermediul căreia pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea ce are el unic și, prin urmare, inexprimabil. Dimpotrivă, analiza este operația prin care obiectul este redus la elementele deja cunoscute, deci comune și altor obiecte. A analiza constă în a exprima un lucru în funcție de ceea ce nu este el.” („Introducere în metafizică”, în *Gândirea și mișcarea*, Polirom, Iași, 1995, pp. 176–177). Discursul „sparge”, alterează această unitate. Ceea ce înseamnă și că discursul „adevărat” este doar cel care inițiază părăsirea, depășirea discursului.

Cu privire la reacția negativă a lui Bergson față de limbajul științei (care, cum am mai spus, poate fi înțeleasă, la el ca și la Brouwer, ca o reacție față de încercarea de a impune un limbaj standardizat, unic în spațiu comunicațional intersubiectiv), s-a putut afirma că în toată opera sa întâlnim „o neîncredere în limbaj care îl distinge în mod proeminent de filosofii analitici ai timpului său, pentru care logica trebuia doar să își îndrepte eforturile în direcția perfecționării limbajului simbolic și nu să accepte limitările sale constatate” (Steven Linstead, „Henri Bergson (1859–1941)”, în Jenny Helin, Tor Hernes, Daniel Hjorth, Robin Holt (eds.), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*, 2014, www.oxfordhandbooks.com, p. 221). O direcție de evoluție a acestei tendințe, alternativă celei precedente a actului simplu, non-verbal, al intuiției, este evocată de Linstead atunci când observă că Bergson implică în cunoaștere în mod activ *metafora*, încercând astfel mai degrabă „să evoce ambiguitatea realului decât să îl abstractizeze și să îl clarifice pe acesta”. Aceste observații îi permit să îl considere un „proto-post-structuralist”, dar și să noteze că pentru Bergson critica limbajului nu devine totuși o fixație (*ibidem*).

O scurtă dar, credem, importantă observație despre această critică a limbajului la Bergson, până la urmă incompletă, ca și în cazul lui Brouwer. Ambii denunță viguros limbajul, mai ales limbajul științei și pretențiile acestuia de a prezenta exhaustiv și nediferențiat întreaga / orice realitate.

raționalității abstracte, formalismului etc. care caracterizează raportarea noastră la realitate sub influența modelului științei (moderne), model care părusese să fie până

Am putea spune că există un model al acestui tip de critică ambiguă / incompletă chiar la începuturile modernității, de regăsit în mod constant după aceea în varii forme la numeroși filosofi. Ne referim aici la demersul lui Bacon, care în al său *Nou organon* se raporta critic la idoli forului (*idola fori*): „... oamenii se asociază prin vorbire; și cuvintele sunt impuse lucrurilor potrivit cu felul de a gândi al mulțimii. Și de aceea reaua și nepotrivita alegere a cuvintelor împiedică într-un chip uimitor activitatea intelectului. Definițiile și explicațiile cu care învățații obișnuiesc să se înarmeze și să se apere, nu îmbunătățesc deloc lucrul. Căci cuvintele siluiesc intelectul și tulbură totul, împingându-i pe oameni în controverse și închipuiri sterile și nesfârșite” (Editura Academiei R.S.R., București, 1957, p. 42). Dar, se poate spune că denunțarea viza în esență limba naturală, cu toate capcanele, inexactitățile etc. sale, exprimată concomitent cu pronunțarea, sau mai bine spus păstrarea, *tacită* însă, a încrederii în limbajul științei. Cu alte cuvinte, această încredere este – cel puțin la Bacon – una care rămâne nejustificată, neîntemeiată filosofic. În definitiv, aceeași poziționare și încercare de a rezolva problema neîncrederii în limbă (dar și față de ceea ce am putea numi, mai general, ideea verbalizării cunoașterii, de a lega cunoașterea de cuvinte – ca o reacție, fără îndoială, față de esența atitudinii scolastice în genere) o regăsim ulterior și la Descartes (și, în alți termeni, la Spinoza sau Leibniz), dar la aceștia matematizarea cunoașterii (spre deosebire de abordarea lui Bacon) este exact ceea ce le permite să instituie oarecum convingător și neproblematic prezența apropierei pe această cale de o cunoaștere certă. Să mai observăm aici doar că această incompletitudine este în definitiv expresia unei aporii, în măsura în care orice denunțare a limbii / limbajului este menită a se realiza tot prin limbaj. După cum am mai amintit, o denunțare tacită – înțeleasă ca tăcere, ca non-manifestare etc. – nu poate fi atestată ca denunțare și acceptată ca o critică absolută a acestor realități întrucât nu știm că este o denunțare, nimic nu o mediază, nu o exprimă ca atare. O verificare a intenției „originare” a tăcerii în cauză ar implica apelul la o formă de limbaj.

Pe de altă parte, miezul atitudinii anti-discursive a lui Brouwer derivă evident din aceea că intuiția timpului, care stă la baza matematicii intuiționiste, ține de domeniul conștiinței pre-lingvistice. După cum subliniază M. van Atten, „[m]atematica, de aceea, este în mod esențial non-lingvistică (*linguageless*). Ea studiază construcții non-lingvistice care provin din ceva care nu este de natură lingvistică” (*On Brouwer*, Wadsworth, Australia etc., 2004, p. 3).

Oricum, este important să remarcăm că regăsim la Brouwer, chiar dacă de o manieră – în opinia noastră – insuficient teoretizată, *ambele* componente ale poziționării moderne față de limbaj, cea critică, respectiv cea creativă, prin care se încearcă înlocuirea acelor construcții defectuoase denunțate anterior. O observație a lui van Stigt poate fi invocată suplimentar în acest sens. Acesta remarcă exact faptul că există în programul intuiționist brouwerian *două aspecte distincte*, „unul legat de diagnoză, celălalt creativ: primul vizează determinarea utilizării eronate ca și tirania limbajului cu privire la o realitate mai profundă, ceea ce cauzează apariția ideilor deformate precum și reprimarea nașterii celor pure; cel de-al doilea, unul creativ, presupune generarea unui nou limbaj, a noi termeni, care să reflecte cu adevărat gândirea umană pură și procesele de gândire” (Walter P. van Stigt, „L.E.J. Brouwer, the signific interlude”, în A.S. Troelstra and D. van Dalen (eds.), *The L.E.J. Brouwer Centenary Symposium*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam etc., 1982, p. 509).

Revenind acum la concluziile analizei lui Linstead, să notăm că, firește, aici se vede cu claritate și ceea ce îl *desparte* pe Bergson de Brouwer: primul se îndreaptă spre metaforă, spre categoria literaturii, spre *un alt fel de limbaj*, celălalt revine spre un limbaj matematic, dar care are o altă semnificație decât cea anterioară, „clasică”; este, în definitiv, și ceea ce luminează cele două tipuri de înțelegere a libertății pe care le vom întâlni la cei doi – libertatea creativității absolute, la limită fără reguli, nici măcar în limbaj, a (auto)plasării într-o alteritate total diferită de restul existenței (Bergson), versus o libertate a alegerii care poate institui prin construcție *și limbaj* o nouă realitate *în câmpul simbolic instituit anterior, un câmp transcendental* oferit de un tip aparte al experienței interne dată în intuiția timpului (Brouwer).

atunci tocmai achiziția cea mai valoroasă datorată instituirii atotputerniciei teoretice a acestei științe. Este palierul modernității „originare” împărțite de amândoi, moștenirea lor „genetică”, una comună. Dar, cum spuneam, de această dată ținta atitudinii fundamentale critice a modernității devine una *internă*, chiar manifestarea emblematică a modernității timpurii, pentru mulți expresia inaugurală a modernității înseși¹¹.

Nu vom insista însă distinct asupra acestui palier, din două motive: întâi de toate, întrucât elementele critice se vor regăsi răspândite deseori și pe parcursul scurtelor prezentări numite de noi „constructive”, pentru a pune în lumină mai bine tocmai necesitatea unei alte soluții în fiecare dintre acele cazuri; apoi, deoarece, în puținele cazuri unde lipsesc, ele vor putea fi presupuse de către cititor, am zice fără greș, ca negații (exprimări critice implicite) ale propunerilor „pozitive” ale celor doi gânditori.

Acestea fiind spuse, ne îndreptăm acum atenția asupra a ceea ce am numit palierul constructiv al schemei noastre explicative, în cadrul căruia putem decela următoarele momente structurante ale celor două demersuri¹².

¹¹ În ceea ce privește prezența celor două dimensiuni la Bergson, fragmentul care urmează, este, credem, edificator: „S-a spus că *teoria cunoașterii* și *teoria vieții* ni se par inseparabile. O teorie a vieții, care nu se însoțește de o critică a cunoașterii, este obligată să accepte ca atare conceptele puse la dispoziție de intelect: de voie, de nevoie, trebuie să închidă faptele în cadre preexistente, pe care le socotește definitive. Teoria vieții dobândește astfel un simbolism comod, chiar necesar poate științei pozitive, dar nu unei viziuni directe asupra obiectului său. Pe de altă parte, o teorie a cunoașterii care nu reazăza inteligența în evoluția generală a vieții nu ne va spune nici cum s-au constituit cadrele cunoașterii, nici cum putem să le lărgim sau să le depășim. Trebuie ca aceste două domenii de cercetare, teoria cunoașterii și teoria vieții, să se unească și, printr-un proces circular, să se stimuleze continuu. Printr-o metodă mai sigură, mai apropiată de experiență, ele vor putea să rezolve marile probleme puse de filosofie” (*Evoluția creatoare*, 16–17).

Elementele de remarcat ale poziției bergsoniene în acest context sunt: a) metafizica este însoțită de epistemologie, trebuie să se unească cu ea într-o dinamică asimptotică; b) aspectul critic, propriu epistemologiei moderne clasice este prezent și aici; c) este nevoie de depășirea simbolismului / formalismului intelectualist, instituit prin absolutizarea științei matematizate a modernității, pentru a avea parte de o viziune directă asupra realității; d) este necesară, cel puțin în principiu, depășirea dualismului; e) se obține astfel o „metodă mai sigură”, ceea ce permite să se rezolve „marile probleme puse de filosofie”. Din nou, prin ultimul aspect, avem o reconfirmare a modernității esențiale a demersului bergsonian. Pe de altă parte, sesizăm o evidentă afirmare – involuntară? – a universalismului metafizicii, o resubordonare a individului în fața teoriei (o pierdere temporară, o punere între paranteze punctuală, accidentală a filonului existențialist bergsonian despre care vom vorbi mai încolo?). Firește, mai sunt afirmate și alte aspecte extrem de importante (dynamismul continuu al cunoașterii, evoluționismul, dialectica etc.), dar acestea nu sunt neapărat de reținut în cadrele discuției noastre de aici.

¹² Repetăm și cu acest prilej, prezentarea de față nu se hrănește din ideea că este singura care poate realiza cu sens acest scop comparativ. Suntem convingeți de posibilitatea existenței unor alte reconstrucții filosofice care să ofere perspective teoretice alternative extrem de pertinente.

**1. PUNEREA TEMPORALITĂȚII (AUTENTICE)
ÎN CENTRUL RELAȚIEI CU REALITATEA, COROBORATĂ CU DENUNȚAREA
TEMPORALITĂȚII DEFORMATE DE ȘTIINȚĂ¹³**

Punctul de inițiere al acestui palier constructiv și totodată central al analizei noastre este constituit de faptul că ambii gânditori împărtășesc în prealabil o atitudine critică față de ceea ce am putea numi temporalitatea așa cum este concepută în cadrele științei, și chiar în cele ale matematicii în forma „clasică” a acesteia. Pentru Bergson, „[î]n vreme ce timpul real este continuitate pură, fluiditate, fiind sesizat de «spiritul pur» în intuiție, timpul matematic este o structură spațială omogenă suprapusă timpului de către intelectul analitic, [reprezintă] «spațializarea timpului»”¹⁴.

Durata, și nu alte noțiuni importante (cum ar fi elanul vital sau intuiția etc.), reprezintă, după cum s-a mai remarcat, elementul primar al gândirii sale¹⁵. Ea presupune, ca și întreaga filosofie bergsoniană, două sensuri distincte, unul ontologic (sintetic vorbind, devenirea reprezintă esența realității), respectiv unul epistemologic (sau gnoseologic), care privește faptul că o „cunoaștere a absolutului” / „cunoașterea absolută” este identificată cu o gândire „imersată în durată”¹⁶.

Pe de altă parte, după cum subliniază van Stigt, și Brouwer, într-o manieră asemănătoare, denunță ceea ce el numește „timpul științific”, arătând caracterul derivat, secundar al acestuia. După ce va afirma explicit că „*timpul intuitiv* trebuie să fie distins de *timpul științific*”, Brouwer va adăuga că acesta din urmă este unul *a posteriori* și apare doar în cadrele experienței, reprezentând o structură explicativă ce presupune o coordonată uni-dimensională și un unic parametru, introduse pentru a „cataloga fenomenele”¹⁷. Altfel spus, spre deosebire de Kant, pe care îl continuă

¹³ Acest fapt nu este unul surprinzător – filosofia modernă / modernitatea pun, sub o formă sau alta, timpul în centrul înțelegerii de sine a omului. Să nu uităm, totodată, că modernul / modernitatea se revendică etimologic tocmai din aria temporalității, de la latinescul *modo* (tocmai, acum, recent etc.). Pe de altă parte, semantica proprie modernității înseși vizează accelerarea continuă a ceea ce este sau trebuie luat ca prezent, ca modern. Vezi pentru acest ultim aspect, schema temporalizării semantice proprii modernității (și doar acesteia) propusă de Koselleck în *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, MIT Press, Cambridge, MA, 1985, pp. 231–266 (traducerea ediției germane originale *Vergangene Zukunft*, 1979).

¹⁴ W.P. van Stigt, *Brouwer's Intuitionism*, p. 152.

¹⁵ Florence Caeymaex, „The Comprehensive Meaning of Life in Bergson”, în Scott M. Campbell și Paul W. Bruno (eds.), *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, Bloomsbury, London etc., 2013, p. 47. Aceasta chiar dacă, pe bună dreptate, s-a remarcat că desfășurarea operei sale „este străină oricărui spirit sistematizator”, oricărei dorințe sau posibilități de a fi privită ca izvorând dintr-un singur principiu (*ibidem*, p. 48). Kolakowski aprecia la rândul său că, dacă putem susține că identificăm la Bergson o singură idee centrală, atunci aceea constă în afirmația că *timpul* (firește, în sensul de durată) *este real* (apud St. Linstead, *op. cit.*, p. 222).

¹⁶ Fl. Caeymaex, *op. cit.*, p. 47. Cum am amintit deja, prezența palierului ontologic este foarte palidă la Brouwer, cu o deschidere subsumabilă – și aici cu circumspecție însă – doar unei ontologii a umanului.

¹⁷ L.E.J. Brouwer, „On the Foundations of Mathematics [*Over de Grondslagen der Wiskunde*]” (1907), în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, p. 61, nota 2 (sublinierile aparțin autorului).

în privința centralității intuiției timpului în matematică, Brouwer „distinge în mod tranșant între timpul subiectiv (conștiința internă a timpului) și timpul obiectiv sau științific (timpul așa cum apare el în fizică sau pe care îl poți observa pe cadranul unui ceas. Pentru Brouwer, matematica își are fundamentul în timpul subiectiv”¹⁸.

Temporalitatea nu este doar unul dintre aspectele cunoașterii – ca și ale vieții – moderne care este criticat de cei doi, unul din lunga listă a celor menționate anterior, ci reprezintă chiar *punctul de inflexiune*, care, prin resemnificare radicală, va permite declanșarea procesului de recuperare a unei relații autentice cu realitatea (sau, dacă se dorește, a unei relații cu realitatea autentică; această a doua formulare este mai apropiată de demersul lui Bergson).

Centralitatea timpului pentru ambii gânditori a mai fost observată și de Milič Čapek. Acesta observă că Brouwer „este de acord cu Bergson atunci privește «mișcarea timpului» ca fiind «fenomenul originar»”. El adaugă că descrierea pe care o face Brouwer fenomenului bi-unității „posedă reale trăsături bergsoniene”, ceea ce pentru el devine cu atât mai semnificativ cu cât nu există nicio dovadă a vreunei influențe a filosofului francez asupra sa¹⁹.

2. TEMPORALITATEA ESTE MENITĂ A DESCRIE ÎN MOD FUNDAMENTAL O SUBIECTIVITATE RESEMNICATĂ RADICAL

Este vorba aici, în definitiv, de expresia cea mai evidentă a unui moment numit de noi al unei modernități reînnoite, în care alternativa la demersurile cognitive bazate pe modelul științei moderne, devenită însă deja „clasică”, este văzută în relevarea unei noi forme de subiectivitate, radical reinterpretată, menită a înlocui vechea figură a acesteia, afectată de modelul amintit. Iar această deformare este imputabilă chiar expresiei sale inaugurale în modernitate, cea carteziană.

Cum bine se cunoaște, Kant, Husserl sau Heidegger (pentru a ne restrânge doar la aceste figuri tutelare ale filosofiei moderne) își concentrează explicit critica lor filosofică îndeosebi asupra modelului cartezian al subiectivității, propunând la rândul lor alternative la acesta.

Ipoteza noastră în acest punct este că ambele configurații ale unei noi subiectivități la Bergson și Brouwer reprezintă, chiar dacă de o manieră implicită,

¹⁸ M. van Atten, *On Brouwer*, pp. 2–3.

¹⁹ Čapek 183–184. Cu privire la posibila influență a lui Bergson asupra lui Brouwer am tratat în articolul nostru precedent, „Intuiționismul lui Brouwer și cel al lui Bergson în lectură comparativă...”. Despre diferențele dintre ei în ceea ce privește anumite aspecte ale temporalității vom mai avea prilejul să revenim în continuare (mai ales în secțiunea consacrată statutului matematicii). Doar să notăm aici că Čapek, la rândul său, deși face afirmațiile citate anterior, observă că, din perspectiva strictă a conceptului de număr, ei se raportează opus la moștenirea kantiană: Bergson critică spațializarea timpului prin Kant, în vreme ce Brouwer absolutizează tocmai intuiția timpului, eliminând posibilitatea unei intuiții kantiene a spațiului, și îi dă credit acesteia în propria sa construcție a temporalității matematice.

și *alternative (critice) la modelul cartezian*. Această afirmație va deveni, sperăm, justificată prin prisma micro-analizelor comparative pe care le vom realiza în secțiunile următoare, care, într-un anumit sens, nu fac altceva decât să precizeze „conținutul” (ca să nu spunem „substanța”...) acestei subiectivități.

3. SUBIECTIVITATEA (ȘI TEMPORALITATEA IMPLICATĂ) REPREZINTĂ NU ATÂT O CATEGORIE FILOSOFICĂ „TEORETICĂ”, CÂT UN DOMENIU AL EXPERIENȚEI INTERIOARE, AL UNEI ACTIVITĂȚI A SINELUI

Am putea chiar supralicita aici, vorbind chiar despre o formă de *practică a sinelui*. Firește, în această perspectivă demersul bergsonian reprezintă o ilustrare mai potrivită, dar, după cum vom observa, nici Brouwer nu este întrutotul străin de o astfel de înțelegere.

Altfel spus, timpul așa cum îl prezintă cei doi, este nu doar rezultatul unei analize de fundamentare strict teoretică, este și un timp *trăit* sau *experimentat direct*, este expresia unei experiențe fundamentale, din punct de vedere ontologic și epistemologic²⁰. O experiență directă a timpului este punctul de plecare al redefinirii raporturilor noastre cu realitatea și, mai important chiar, al redefinirii vieții noastre ca ființe umane.

Trebuie deci să vedem această implicare a experienței într-un dublu sens: a) într-un simplu sens *cognitiv*, adică experiența internă (și nu raționalitatea intrinsecă – deja constituită printr-un „canon” anterior am putea adăuga – a minții noastre sau a realității) este sursa fundamentală a cunoașterii; b) într-un sens mai profund *existențial*, ca indicarea unei atitudini fundamentale în privința vieții, nu doar ca expresie a unei metodologii decisive pentru cunoaștere.

La urma urmei, această experiență este menită *a ne schimba viața*, având drept corolar necesar implicarea *libertății*, aspect asupra căruia o să revenim.

La Bergson (doar la acesta, ceea ce subliniază caracterul preponderent ontologic al intuiționismului său prin comparație cu cel brouwerian, de coloratură pregnant epistemologică) acest dublu sens este mediat, apreciem, de un al treilea, pe care l-am numi al caracterului *vitalist* al experienței în cauză, cum spuneam cu puternice accente ontologice. Ni se permite astfel o recuplare cu un nivel metafizic „pierdut” în cadrele cunoașterii intelectual-științifice, o experimentare a vieții în profunzimile acesteia, chiar o reintegrare într-un ritm care poate fi apreciat drept „cosmic”²¹.

²⁰ După cum notează Fl. Caeymaex (*op. cit.*, p. 58), demersul lui Bergson „nu este, precum la Kant, legat de reflecția a priori, ci de o experiență”. Cu toate acestea, situația acestei experiențe a gândirii nu este atât de simplă – nu doar la Bergson, ci și la Brouwer – precum o sugerează aici Caeymaex, și vom vedea acest lucru în considerațiile noastre ce vor urma.

²¹ Cu toate acestea, s-a putut afirma că Bergson, chiar dacă „a încercat să evidențieze (*isolate*) sensul metafizic al vieții, plecând de la științele vieții (fizice, organice, sociale) (...), nu a propus niciodată «viața» sau «vitalismul» drept principiu ultim, unic sau atotcuprinzător” (Fl. Caeymaex, *op. cit.*, p. 48). După cum aminteam anterior, pentru Caeymaex conceptul fundamental care exprimă

Cele două forme de temporalitate amintite anterior, timp intuit sau durată, respectiv timp științific sau spațializat, trimit la două tipuri diferite de raportare între palierele / realitățile semnalate prin ele. În cazul lui Bergson, este vorba de două dimensiuni distincte, oarecum paralele, opuse în semnificația lor. Ele implică la acesta două experiențe diferite, cu valabilitatea lor specifică. Ideea este de a nu permite semnificației temporalității ce exprimă procesul spațializării din știință (cu funcția sa atestată aici) să „invadeze” și să definească experiența umană ca întreg, inclusiv dimensiunea sa internă, cea a trăirii autentice. Pe de altă parte, la Brouwer apreciem că este vorba mai degrabă de a recupera un palier de profunzime al oricărei experiențe umane, cu structura sa temporală fundamentală, care se va regăsi într-o formă sau alta în toate expresiile raportării noastre ulterioare la realitate, inclusiv în științele (îndeosebi matematica) justificate anterior exclusiv pe temeiuri logico-lingvistico-formaliste.

Pe de altă parte, ambii gânditori evidențiază, în felul lor propriu, caracterul distinctiv al *experienței* presupuse de această intuiție. Fluiditatea, continuitatea amintite de Bergson trimit îndeosebi la *trăirea* presupusă de intuiția duratei, în timp ce pentru Brouwer este vorba de a recupera dimensiunea esențială, originară de *activitate* a matematicii. Pentru acesta din urmă, „[s]tricto sensu vorbind, construcția matematicii intuitive este în sine o *acțiune* și nu o *știință*; ea devine o știință, i.e. o totalitate de succesiuni cauzale, repetabile în timp, într-o matematică de ordin secund, care constă din *analizarea (consideration) matematică a matematicii sau limbajul matematicii*”²².

Nu este de mirare atunci că adevărul, în matematică, pentru Brouwer, capătă acest statut doar prin faptul de a fi *prezent* în experiența activității conștiinței. În cuvintele sale, „[a]devărul există doar în realitate, i.e. în experiențele conștiinței, trecute și prezente. (...) Nu există adevăruri non-experimentate”. Aceasta înseamnă că experiențele așteptate, ca și experiențele pe care le atribuim altora nu sunt nimic altceva decât „anticipări și ipoteze”, sunt adevăruri presupuse sau potențiale – în conținutul lor nu găsește în mod real nimic adevărat²³.

În plus, trebuie menționat că această experiență a conștiinței nu este una – să o numim –, „a privirii”, a unei priviri care oferă evidență (în sens cartezian), ci una „a construcției”, a unei construcții în act, care impune un *efort* al subiectului²⁴.

în mod deplin această transformare profundă a gândirii filosofice nu este cel de „viață”, ci cel de „durată” (*ibidem*). Ceea ce poate să însemne și că, la Bergson, experiența vie, a unei cunoașteri / vieți autentice, nu este proiectată spre un sistem teoretic care să exprime o ontologie a viului *per se*; ea rămâne – înainte de toate – o experiență trăită, personalizată, o experiență a subiectivității concrete, în act. Altfel spus, viul din noi, viul conștiinței, primează în fața viului ca principiu al existenței în genere. Importantă este însă, în acest punct, deschiderea spre vitalism a experienței temporale bergsoniene, mai mult decât identificarea precisă a coloraturii acestuia.

²² „On the Foundations...”, p. 61, nota 1 (sublinierile aparțin autorului).

²³ L.E.J. Brouwer, „Consciousness, Philosophy and Mathematics” (1948), în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, p. 488.

²⁴ Vezi și M. van Atten, *On Brouwer*, p. 10. Despre semnificația efortului în cazul subiectului creator brouwerian am făcut unele precizări în articolul nostru „Conceptul de subiect creator și caracteristicile acestuia la L.E.J. Brouwer”, pp. 119–120.

Aceste elemente țin în bună măsură de o mișcare mai largă, sesizabilă nu doar la Bergson și la Brouwer, cu anumite rădăcini *romantice*²⁵, care denunță generalizarea și supralicitarea rațiunii instrumentale a științei ce au făcut ca viața autentică a omului, viața sa profundă, să fie lăsată în afara investigației filosofice ca „nerelevantă”, chiar să fie „acoperită” sau uitată total printr-un astfel de gest. Și Tasić, în contextul analizei sale a rolului matematicii în constituirea postmodernismului, va menționa apropierea lui Bergson de ideile romanticilor, chiar mai mult decât în cazul lui Nietzsche²⁶. Iar van Stigt, referindu-se la filosofia lui Brouwer cuprinsă în primele sale scrieri, *Leven, Kunst en Mystiek* (1905), respectiv *Over de Grondslagen der Wiskunde* (1907), va nota că „aceste publicații nu lasă niciun fel de dubiu cu privire la implicarea pasionată a lui Brouwer într-o revoltă romantică împotriva intelectualismului și industrializării”²⁷.

Bergson și Brouwer caută deci într-un anumit sens, fiecare în felul său, o *recuperare a umanului*, a ceea ce exprimă cu adevărat adâncimile sale imposibil de sesizat cu mijloacele formale ale unei științe ce rămâne la suprafața lucrurilor și a comunicării dintre oameni. Din această perspectivă, se poate accepta că judecata lui van Stigt aplicată orientării generale a intuiționismului bergsonian, conform căreia „[v]iața, și în particular viața umană, care era lăsată în afara ariei de interes a științei pozitive și care trecea neobservată pentru metodologia mecanicistă și științifică proprie filosofiei kantiene, a devenit spre sfârșitul secolului al XIX-lea problema centrală pentru mișcarea intuiționistă și în mod special pentru Bergson, promotorul ei principal”, poate fi extinsă – cu anumite amendamente, după am văzut și vom constata și în continuare – și în cazul demersului lui Brouwer²⁸.

Corolar 1: Această experiență internă este citită (preponderent) metafizic de Bergson și (preponderent) epistemologic de Brouwer. Această experiență definește un alt fel de realitate, ireductibilă la cea denunțată la început (Bergson), sau un act (mai precis actul, întrucât este singurul) fundamental cognitiv care precizează cunoașterea autentică, dar și esența, manifestarea originară a ființei umane (Brouwer).

De unde faptul că primul nu este interesat să întemeieze aici pretenția de adevăr a științei, pe care o delegă exclusiv raportării la materie, în vreme ce Brouwer urmărește o „reinstaurare” a matematicii (purificate, curățate, resemnificate radical) pornind de la aceste temeuri.

Ca urmare, și accentul pus pe conținutul intuiției timpului va fi unul diferit (deși, structural vorbind, ca și continuu, implică identitatea și diferența, unitatea și multiplicitatea), la primul pe timpul ca durată, la cel de-al doilea pe timp ca diferențiere (internă), ca succesiune. Aceste observații ne permit să revenim și să precizăm suplimentar punctul 1 al analizei noastre comparative.

²⁵ Amintite și de noi anterior („Intuiționismul lui Brouwer și cel al lui Bergson în lectură comparativă”, p. 605 sq.).

²⁶ *Op. cit.*, p. 34.

²⁷ Walter P. van Stigt, „The Rejected Parts of Brouwer’s Dissertation on the Foundations of Mathematics”, *Historia Mathematica* 6 (1979), p. 387.

²⁸ *Brouwer’s Intuitionism*, p. 130.

Temporalitatea ca durată va rămâne oarecum auto-suficientă la Bergson, ca expresie a realității pentru care stă (cu care se identifică), ea nu va fi „folosită” pentru altceva, ci doar pentru a marca această delimitare fermă, pentru instituirea acelei realități „alternative” și „adevărate”. Or, la Brouwer, din această experiență a timpului trebuie să se nască *știința* matematicii, o alteritate cognitivă – dar aceasta doar într-o primă și greșită impresie, întrucât, de fapt, pentru Brouwer matematica intuiționistă nu reprezintă, în esență, altceva decât desfășurarea autentică a acestei experiențe a temporalității. Pe de altă parte, ea se va dezvolta totuși într-o matematică de ordin secund²⁹, care posedă structura, limbajul etc. proprii unei științe în sens clasic. Statutul matematicii la cei doi gânditori va reprezenta însă un punct aparte al demersului nostru, pe care îl vom aborda ulterior.

Corolar 2. De unde, *la Bergson, un dualism metafizic* (materie, spirit) și *epistemologic* (intuiția, respectiv analiza, cele două căi pentru surprinderea celor două realități)³⁰, *în vreme ce la Brouwer avem un dualism epistemologic „slab”*: o esență nouă a matematicii va permite o reconfigurare – pozitivă, constructivă, i.e. într-un spirit (cvasi)cartezian?³¹ – a matematicii³². De aici și consecința că schizoidia eului (modern) al lui Bergson este mai pregnantă³³, corespunzând celor două paliere ontologice distincte, în vreme ce la Brouwer este una atenuată, mai degrabă graduală sau „modificățională”³⁴.

4. ORIZONTUL FUNDAMENTAL AL UNEI SUBIECTIVITĂȚI RADICALE DESCHIS ASTFEL ESTE INTERPRETAT DREPT UN SPAȚIU DE EXPRIMARE UNICĂ A UNEI CREATIVITĂȚI PERSONALE CARE PRIMEȘTE O VALOARE SUPREMĂ ÎN DEFINIREA VIETII UMANE

În definitiv, continuând cele spuse anterior celor două corolare, la Bergson „obiectul” suprem al cunoașterii noastre este însăși *viața noastră*, a fiecăruia dintre

²⁹ Vezi citatul la care trimite nota 23.

³⁰ Vom mai reveni asupra problemei și semnificațiilor dualismului la Bergson.

³¹ Să ne reamintim că demersul cartezian impune cu necesitate o regândire a matematicului, o refundamentare a matematicii printr-o metafizică a subiectivității. Iar aceasta atât *metodologic*, prin ideea de *mathesis universalis*, cât și *alethic*, prin impunerea evidenței și certitudinii adevărului matematic drept normă a adevărului în genere, sau *ontologic*, prin fixarea fermă a adevărului matematic în legătura sa cu o realitate sensibilă care, în esența ei, este (doar) întindere, i.e. este matematizabilă (matematica este singura cunoaștere care asigură accesul la adevărul corporalității).

³² Altfel spus, după Brouwer (înțelegând aici „după” atât în sens temporal, cât și auctorial), putem practica matematica în două moduri distincte, intuiționist, respectiv „clasic”. Prima este figura „adevărată”, „autentică”, „corectă” a matematicii, legată de realitatea fundamentală a subiectului ca temporalitate, în vreme ce a doua reprezintă o falsificare a acestei activități prin primatul oferit limbajului și logicii. Vom mai reveni asupra problemei dualismului cu prilejul discutării statutului matematicii la cei doi gânditori.

³³ Putem afirma că la el avem de-a face cu „două euri”. Asupra acestui aspect vom mai avea prilejul să ne pronunțăm.

³⁴ Doar ca o observație fugară, am putea să citim această afirmație și din perspectiva – dacă nu chiar ca o consecință a – categoriilor psihologice (dar nu numai sociale, cu deschideri inclusiv spre ontologie) ale optimismului, respectiv pesimismului care marchează demersul lui Bergson, respectiv pe cel al lui Brouwer.

noi. Or, acest „obiect”, această realitate nu este dată, nu este deja constituită, ci se concretizează clipă de clipă prin intervențiile noastre (sau, în sens negativ, prin subordonările noastre). Ne asemănăm din această perspectivă artistului care dorește și poate să creeze o anumită realitate, dar care, în definitiv, nu știe cum o să „arate” acea realitate. Suntem creatorii proprii noastre vieți³⁵. O altă manieră deci, de a reafirma la Bergson prezența ideilor modernității. Un fel de a recupera o forță vitală originară, dar care se manifestă diferențiat de la individ la individ, un concret viu al vieții fiecăruia, nemediat de alteritate, de procedurile induse de societate prin ceea ce o definește cel mai pregnant odată cu desfășurarea programului modernității, anume modul de gândire științific.

Apreciem că putem înțelege acest caracter creator al existenței noastre, la Bergson, dintr-o dublă perspectivă³⁶. Pe de o parte, am putea menționa o interpretare – o numim – strict *immanentă*³⁷, în care se pune accent pe caracterul creator ce revine experienței duratei, în fond vieții înseși (i.e. neafectate de intervenția intelectului). Din această perspectivă, omul nu ar avea niciun „merit” personal, el nu are în esență decât a observa maniera concretă în care se desfășoară experiența temporală autentică și să o înfățișeze ca atare, cu precizarea că trebuie să fie atent să nu o falsifice prin construcțiile ulterioare ale intelectului. Acestea sunt realizate cu scopul mai mult sau mai puțin explicit de a servi drept instrumente pentru conservarea și organizarea vieții, au o utilitate practică precisă și trebuie să servească doar acestei funcții³⁸.

³⁵ Am putea să spunem chiar că suntem, într-o astfel de înțelegere proprie modernității, preoții propriei noastre existențe. În definitiv, *noi* dăm sens existenței noastre.

³⁶ Cel puțin dintr-o dublă perspectivă, adăugăm, întrucât nu excludem posibilitatea de a oferi și alte înțelegeri ale acestui aspect.

³⁷ Este vorba despre un sens preponderent *ontologic*, vorbim în fond despre esența realității, a celei umane prin excelență.

³⁸ După cum surprinde Linstead acest aspect, „[p]entru Bergson durata este absolut creativă. Fiecare clipă care se naște este nouă, unică și inedită. Componentele diverse ale duratei sunt amintirile, percepțiile și afecțiunile, dar acestea se împletesc între ele și nu pot fi ușor distinse. Trecutul, prezentul și viitorul ca memorie, experiență și anticipare alcătuiesc [împreună] durata, unde realul și virtualul se întâlnesc”. Prin urmare, durata oferă din plin un potențial de momente incitante sau terifiante. Deci, „[n]u putem fi niciodată siguri cum se vor desfășura lucrurile, iar Bergson, prin urmare, susține că trebuie să învățăm să gândim invers, să ne întoarcem înapoi (*to think backwards*), să considerăm *mișcarea anterioară spațiului*. Aceasta înseamnă realitatea înțeleasă ca proces” (St. Linstead, *op. cit.*, 7 / pp. 222–223).

Am putea adăuga că durata nu presupune niciun moment anticiparea sau o împlinirea a vreunei anticipări (în sensul obișnuit de predicție sau așteptare rațională, respectiv de trăire în prezent a unui trecut așa cum a fost gândit sau imaginat anterior), ci creația continuă. Creația implică totodată o profundă nesiguranță ontologică și epistemologică. Firește, în măsură în care dăm o interpretare mistică duratei bergsoniene, pierderea siguranței „mundane” în această lume, așa cum ea este prezentată de către intelect, este recompensată de dobândirea unei siguranțe ontologice „superioare”. L. Lawlor și V. Moulard Leonard subliniază misticismul existent, ca și „tonul religios izbitor” din *Cele două surse ale moralei și religiei*. În plus, ei remarcă faptul că, pentru Bergson, „experiența mistică nu reprezintă un simplu dezechilibru [nervos]. Experiența mistică autentică trebuie să conducă la acțiune, nu poate rămâne simpla contemplare a lui Dumnezeu. Această asociere a emoțiilor creative cu experiența mistică duce la ideea că, pentru Bergson, religia dinamică înseamnă mistică. Într-adevăr, religia

Pe de altă parte, putem înțelege această creativitate ca *atribut al unei activități umane* de un tip aparte, autentice, deci în sensul unei dimensiuni esențiale a *subiectivității*. Creativitatea este aici expresia anumitor activități desfășurate de ființa umană, care conștientizează, deci, într-o formă sau alta, acest comportament al său. În definitiv, cel care poate – efectiv – să sugereze / să înfățișeze ceva, sieși și celorlalți, din acel flux interior menționat anterior este doar artistul. Acesta, prin chiar faptul că se exprimă (se manifestă celorlalți), nu are cum să renunțe la o formă (minimală) de comunicare, i.e. limbaj – la o formă de raționalitate în sensul cel mai larg al termenului³⁹. În ciuda unei viziuni romantice larg răspândite, nu ar fi vorba aici până la urmă de o renunțare la rațiune, de o plonjare în irațional (într-un vârtej al exaltării sau oniric), ci de o reflexivitate „împinsă la extrem”, de exprimarea unei libertăți „totale”, care poate fi înțeleasă chiar ca responsabilitate extremă față de sine. Este vorba de o „creație de sine prin sine”, de o „autocreație nelimitată”, termenii fiind chiar ai lui Bergson. Firește, influența romantismului este evidentă⁴⁰, dar este – spunem noi – un „romantism al rațiunii”, o interiorizare a dezideratelor romantice pusă în practică de rațiunea însăși. Însă, cum subliniam, rațiunea nu se pierde astfel, nu este atacată în întregul ei, ci doar în figura ei cea mai răspândită, canonică – este o rațiune *resemnificată radical*⁴¹. În plus, am putea

dinamică, întrucât este întotdeauna creatoare, nu poate fi asociată cu vreun set specific de dogme prestabilite (*particular organized set of doctrines*). O religie cu o doctrină organizată – și rigidă – este întotdeauna statică” („Henri Bergson”, în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2016 Edition, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/bergsom/>; ca o remarcă trecătoare, se observă și aici, prin această mobilitate anti-canonică și profund subiectivă a religiei, modernitatea concepției lui Bergson chiar și atunci când acesta pare a se reîntoarce, în anumite privințe, pe poziții clasice). Se poate pune, cu îndreptățire, întrebarea dacă nu cumva există și în zona acestui filon mistic o apropiere între gândirile lui Bergson și Brouwer, având în vedere îndeosebi, în ceea ce îl privește pe cel din urmă, debutul său editorial din 1905, explicit cantonat în această zonă, intitulat chiar *Viață, artă și misticism*. De altfel, este evident că toți cei trei termeni ce apar în titlu, ca și alăturarea lor, au relevanță deosebită (și) în cadrele demersului bergsonian. Să notăm și că D. van Dalen va alege *Mystic, Geometer, and Intuitionist: The Life of L. E. J. Brouwer* drept titlu al monumentalei sale biografii (două volume: 1999, 2005) dedicate matematicianului olandez.

³⁹ O întrebare extrem de importantă în acest context, fără a avea pretenția că putem și să oferim cu adevărat un răspuns aici, este legată de posibilitatea ca limbajul să se sustragă (prin ce anume?) unui demers de tip instrumental-utilitarist, care ar sta la baza inventării sale. În definitiv este și ceea ce Nietzsche denunță, încercând (re)inserarea comportamentală a dionisiacului, precum și ceea ce urmăriseră anterior și romanticii. Altfel spus, în ce măsură arta / artistul se pot sustrage imaginii în care ele „lucrează” cu instrumentele confecționate de intelect pentru scopuri cu totul diferite. Putem privi, oarecum simplificat, situația în care ne aflăm ca o dispută între un limbaj „eroic”, inițial (un limbaj al legăturii originare cu transcendența, al unei mirări originare, care ea dă naștere întâi cuvintelor – vezi Heidegger etc.) și un limbaj secund(ar), „practic”, „mundan”, al utilității, al comunicării, al supraviețuirii cotidiene etc. Un limbaj al axei verticalului vs. un limbaj al dimensiunii orizontale. Firește, ceea ce se pune în joc astfel nu este doar problema limbii ca atare, ci și cea a esenței realității (transcendență / imanentă), a vieții (creație / supraviețuire) etc.

⁴⁰ Am trimis și anterior la acesta.

⁴¹ Este vorba de o resemnificare radicală a rațiunii ce amintește, ca gest (din nou, al modernității!), de cea realizată, sub influența romantismului și a categoriei devenirii, de către Hegel. Evident, ne referim aici la *forma*, nu și la *conținutul* acestui gest.

afirma că unei unice, atotputernice, universale figuri a rațiunii, i se substituie o infinitate de posibile trasee cu sens ale acesteia, caracteristice fiecărei subiectivități în parte⁴².

Și la Brouwer regăsim aduse sintetic laolaltă elementele punctate anterior de noi în cazul lui Bergson. Astfel, pentru acesta experiența internă intuitivă privește practic ceea ce este implicat de existența unui „sine creator care se desfășoară liber în timpul său interior (*the creative self unfolding freely in its private time*)”, i.e. care alege liber în curgerea fluxului temporal intern, ceea ce îl determină pe Tasić să aprecieze chiar că „[a]ceasta pare să fie ideea lui Bergson, în măsura în care acesta a aplicat niște noțiuni *romantice* generale în cazul particular al timpului”⁴³. Firește, creativitatea invocată aici se concretizează diferit, dar, în esență, este vorba la cei doi gânditori de a aprecia identic valoarea activității libere a subiectului, a experienței interioare a acestuia înțeles drept creativitate neîngrădită *a priori*.

5. EXPERIENȚELE INVOCATE DE CEI DOI POT FI DEFINITE ÎN MOD ESENȚIAL PRIN INTERMEDIUL CATEGORIEI *LIBERTĂȚII*, ELE SUNT DE ÎNȚELES CA ACTIVITATE LIBERĂ A EULUI

Aceasta nu trebuie să ne surprindă prea mult, din moment ce am acceptat premisele unei interpretări comparative în cadrele modernității, iar libertatea umană este una dintre problemele definatorii ale acesteia, dacă nu chiar, pentru mulți

⁴² Un pasaj extins din *Evoluția creatoare* este deosebit de edificator în această privință: „Portretul finisat se explică prin fizionomia modelului, prin natura artistului, prin culorile diluate pe paletă; dar cunoscând chiar ceea ce îl explică, nimeni, nici chiar artistul, nu va putea să prevadă exact ce va fi portretul, căci a-l prezice ar însemna a-l produce înainte de a-l fi produs, ipoteză absurdă care se anulează singură. Așa e pentru momentele vieții noastre, ai cărei făurari suntem noi înșine. Fiecare dintre ele este un fel de creație. Și, așa cum talentul pictorului se formează sau se deformează, în orice caz se modifică, chiar sub influența operelor produse, la fel fiecare din stările noastre, pe măsură ce ies din noi, ne modifică personalitatea, fiind forma nouă pe care ne-o dăm. Este deci îndreptățit să spunem că ceea ce facem depinde de ceea ce suntem: dar trebuie adăugat că suntem, într-o anumită măsură, ceea ce facem și că ne creăm continuu pe noi înșine. Această creație de sine prin sine este cu atât mai completă, cu cât judecăm mai bine asupra a ceea ce facem. Căci rațiunea nu procedează aici, ca în geometrie, unde premisele sunt date o dată pentru toate, impersonale, și unde o concluzie impersonală se impune. Aici dimpotrivă, aceleași rațiuni vor putea dicta unor persoane diferite sau aceleași persoane, în momente diferite, acte cu totul diferite, deși la fel de raționale. La drept vorbind, ele nu sunt în întregime aceleași rațiuni, pentru că nu aparțin aceleași persoane, nici aceluiași moment. De aceea nu se poate opera asupra lor *in abstracto*, din afară, ca în geometrie, nici nu se pot rezolva pentru altul problemele puse de viață. Fiecărui îi revine rezolvarea lor din interior, pe socoteala lui. Dar nu vom aprofunda această chestiune. Căutăm doar sensul exact pe care îl dă conștiința noastră cuvântului «a exista» și constatăm că, pentru o ființă conștientă a exista înseamnă a se schimba, a se schimba înseamnă a se maturiza, a se maturiza înseamnă a se autocrea nelimitat. Se pot spune atâtea despre existență în general?” (Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, trad. de V. Sporic, Institutul European, Iași, 1998, pp. 24–25).

⁴³ M. Tasić, *op. cit.*, p. 37.

autori, cea mai importantă problemă nu doar a gândirii (filosofiei) moderne⁴⁴, ci și a praxisului corespunzător⁴⁵.

Astfel, în cazul lui Bergson, Steven Linstead subliniază că adevărata semnificație a duratei trebuie regăsită tocmai în orizontul libertății atunci când remarcă că acesta, în *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*⁴⁶, „demonstrează că libertatea umană (...) reprezintă ea însăși o realitate care poate fi validată prin luarea în considerare a «timpului real», a timpului experimentat [i.e. a duratei – n.n.] și nu a celui măsurat”⁴⁷.

Bergson urmărește să îndepărteze problema libertății de modelul abordării sale în termenii liberului arbitru, al simplei posibilități de alegere rațională între diferite alternative, o manieră strict cognitivă în fond ce caracterizează abordările clasice din zona ontologiei, moralei etc. Durata și libertatea ce o însoțesc ca expresie a comportamentului uman aferent nu pot fi descrise prin intermediul mecanismului amintit mai înainte, care nu reprezintă decât o abordare *a posteriori* a intelectului prin care acesta reface și raționalizează prin propunerea de alternative logice aflate în mod transparent la dispoziția subiectului câmpul experienței trăite anterior. A proceda astfel înseamnă, la urma urmei, să introducem paradigma timpului spațializat în înțelegerea libertății. Creativitatea, care poate fi asumată și ca un alt „nume” al libertății, al acestui comportament definitiv al omului, nu înseamnă posibilitatea de a dispune și de a „jongla” cu alternative predeterminate, aflate ca date la dispoziția omului, nu înseamnă a avea opțiuni, ci de a le crea efectiv pe acestea, ca și conținuturi concrete ale experienței sale trăite. De aceea, intelectul nu poate oferi înțelegerea esenței omului, nu poate modela rațional această experiență. Dacă o face, o face *a posteriori*, iar aceasta cu prețul falsificării realității înseși⁴⁸.

⁴⁴ Cum ar fi pentru Schelling, în celebra sa lucrare *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809).

⁴⁵ Libertatea nu exprimă deci doar o categorie care definește în mod să îi spunem abstract omul, sinele său interior, ci este totodată o categorie socială, numește o atitudine sau comportament fundamental al omului modern în realitatea politică. Trimite prin urmare la o *acțiune* eliberatorie (în cele din urmă revoluționară; a se vedea, despre „revoluție” ca o categorie esențială a ethosului modern, R. Koseleck, „Revoluția – între metaforă și concept”, în idem, *Conceptele și istoriile lor*, Editura Art, București, 2009, pp. 208–217) din sfera „neadevărului” experimentat / îndurat anterior.

⁴⁶ Traducerea în limba engleză va fi intitulată, în mod semnificativ, *Time and Free Will (Timp și liber arbitru)*, abia după aceea fiind menționat și titlul ediției originale.

⁴⁷ St. Linstead, *op. cit.*, p. 222.

⁴⁸ Linstead surprinde foarte bine acest aspect: „Pentru Bergson subiectul nu este determinat de stări externe, ci *este* aceste stări. Acesta nu se găsește în situația de a avea de ales între o alternativă prestabilită alegeri: mai degrabă prin acțiunea sa liberă creează aceste alegeri. Când se reflectă asupra acțiunii efectuate, [abia] atunci aceste alternative virtuale apar ca și cum ar fi existat în prealabil ca atare – ca posibilități pre-formate – și au fost respinse de subiectul care acționează în mod conștient. Realul creează, prin urmare, posibilul în retrospectivă; virtualul este *mai mult* decât posibilul. Alegerile reale și timpul real sunt calitative, eterogene și ireversibile – și pentru că (...) acestea sunt anterioare alegerilor posibile și a timpului spațializat, lumea înseamnă creație (*is emergent*) și este imprevizibilă, iar noi experimentăm libertatea” (*ibidem*, p. 223).

Se observă cu ușurință câteva dintre elementele de bază care definesc, la Bergson, felul în care trebuie să înțelegem problema libertății, cum ar fi creativitatea sau depășirea modelului strict cognitiv al experienței umane.

Și în cazul lui Brouwer s-a putut afirma legătura dintre matematică și libertate. Întrucât nu pleacă de la premisa existenței unor entități matematice pre-existente, în manieră platoniciană, „matematica intuiționistă este liberă: ea nu este constrânsă de ceva care să fie situat în afara minții. Subiectul creează universul matematic și este unicul responsabil pentru acesta”⁴⁹. Altfel spus, matematicianul primește la Brouwer figura gânditorului liber și este adevăratul exponent al acesteia⁵⁰.

La Brouwer, timpul implică dimensiunea libertății în sensul în care fiecare moment (de cunoaștere / existență autentică) este rezultatul unei implicări totale a subiectului, este creativ în sensul în care subiectul poate opta pentru modificarea legii de construcție a obiectului realității pe care și-l dă singur în cunoaștere (obiectul nu este predeterminat, ci este rezultatul construcției libere a subiectului, este de fapt chiar acel proces, care primește și numele de „obiect”, ceea ce exprimă un demers de obiectivizare). Conținutul cognitiv al realității este dat prin chiar propria construcție a subiectului. Orice „obiect” al matematicii trebuie să fie construit, în sensul de a fi posibil de construit⁵¹.

⁴⁹ M. van Atten, *On Brouwer*, p. 3. Această revendicare are ecou și chiar se acutizează în cadrele constructivismului lui Bishop. În formularea celebră a acestuia, „[m]atematica aparține omului, nu lui Dumnezeu” (Errett Bishop, *Foundations of Constructive Analysis*, McGraw-Hill Book Company, New York etc., 1967, p. 2).

⁵⁰ Să observăm în treacăt cum în privința activității matematicianului, la Spinoza și Brouwer, aceeași concluzie este bazată pe premise absolut opuse (deși amândoi împărtășesc un element esențial ce ține de constructivism). Din câte știm, există un singur context semnificativ în care Brouwer este legat de Spinoza din perspectiva constructivismului, anume studiul lui Charles Jarrett, „Spinozistic Constructivism” (în Matthew J. Kisner și Andrew Youpa (eds.), *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 57–84), unde întâlnim chiar și o încercare surprinzătoare de a contura „obiectele construite ca reale (o lectură brouweriană a lui Spinoza)” (*ibidem*, p. 79), dar aici este vizată în mod explicit doar metaetica spinozistă. Pe de altă parte, este evident că cei doi gânditori pot fi puși relativ ușor în dezacord, chiar și în ceea ce privește matematica. Deleuze, de exemplu (în *Mille plateaux*), deși admite că îi este îndatorat lui Spinoza în numeroase privințe, critică una dintre categoriile fundamentale ale matematicii ce structurează la acesta însăși cunoașterea în întregul ei, anume axiomatica, văzând o alternativă aici tocmai în propunerile școlii intuiționiste (Brouwer și alții), valoroase pentru el nu atât prin conceptul de intuiție sau cel de constructivism, cât prin acela de problemă și calculul aferent dezvoltat, bazat pe negarea legii terțului exclus (cf. Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, p. 308).

⁵¹ Nu de a fi construit efectiv, fără nicio inserare a unei idealizări a subiectului. Altminteri ar însemna: a) fie să nu lucrăm decât cu obiectele construite *de fiecare dintre noi*, ceea ce ar duce la ruina posibilității existenței matematicii ca și cunoaștere în sensul de orizont de totalizare, întrucât fiecare nu ar putea opera decât cu un număr finit de obiecte și nu ar putea apela la obiectele instituite de alți matematicieni; b) fie, într-un sens și mai dur, să nu putem lucra decât cu obiectul pe care îl construim *în acel moment*, întrucât toate celelalte obiecte, nefiind actuale, nu ar exista pentru (fiecare dintre) noi – ceea ce, evident, este absurd, întrucât calitatea de obiect al unei cunoașteri / discipline este dată de un ansamblu general de reguli și de relații care instituie un câmp prealabil, transcendental de așteptare, de instituire a științei înseși; altfel nu am avea cum să certificăm, de exemplu, că obiectul construit în mod actual, acum, este un obiect al unui anumit tip de cunoaștere, un obiect matematic să

În plus, Mark van Atten atrage atenția, cu îndreptățire, asupra relevanței – una, în mod paradoxal, concomitent esențială și neașteptată – pe care o are un concept fundamental al matematicii intuiționiste a lui Brouwer, anume acela de continuu, pentru problema libertății. Dincolo de lectura strict matematică, el invocă în acest sens un pasaj cheie din Leibniz, în care eram avertizați de filosoful din Hanovra că „[e]xistă două labirinturi ale minții omenești, unul privind compunerea continuului, celălalt vizând natura libertății, iar amândouă au aceeași origine, și anume infinitul”⁵².

Elementele constitutive ale acestui câmp al experienței libertății, la Brouwer, sunt, deci: posibilități de alegere, activitate conștientă, construcție cognitivă. Cum am mai amintit, deși, aparent, ne situăm la un simplu nivel cognitiv, pentru Brouwer efectele sunt resimțite mult mai profund pentru ființa umană.

Dincolo de – trebuie recunoscut – importantele diferențe între pozițiile celor doi gânditori, nu putem să nu observăm aici că există și numeroase elemente esențiale comune (care și dau sens demersului nostru) care configurează problematica libertății la aceștia: creativitate, non-predictibilitate, finalitate non-cognitivă a experienței subiectului.

În concluzie, cum aminteam anterior, experiența interioară la care fac apel Bergson și Brouwer este menită a ne schimba viața, ceea ce are drept corolar necesar implicarea *libertății*. Este vorba de o libertate regăsită, recuperată, printr-o re poziționare extremă, radicală a omului modern, în cadrele modernității înseși. De unde și posibilitatea de a-i defini pe cei doi gânditori ca *existențialiști*, firește, de o manieră *sui generis*: pe Bergson⁵³ ca un *existențialist metafizic*, iar pe Brouwer ca unul – întrutotul paradoxal – *matematic*⁵⁴.

zicem, întrucât nu am avea *la ce* să îl raportăm – ca și cum ar fi un obiect, dar nu am ști de ce fel este el, întrucât în afara lui nu am cunoaște nimic; la limită, s-ar putea chiar pune întrebarea de ce (vrem) să îl numim „obiect”...

⁵² G.W. Leibniz, *Philosophical Essays* (ed., trl. R. Ariew și D. Garber), Hackett, Indianapolis, 1989, p. 95, apud M. van Atten, *On Brouwer*, p. 32.

⁵³ Legătura dintre Bergson și existențialism a mai fost remarcată. Linstead, de exemplu, apreciază că Bergson și-a exercitat în mod accentuat influența asupra fenomenologiei, filosofiei procesului sau post-structuralismului, dar și asupra unor existențialiști ca Heidegger sau Sartre (St. Linstead, *op. cit.*, p. 220). Probabilă că primul interpret care a remarcat deschiderile existențialiste ale filosofiei bergsoniene a fost Vladimir Jankélévitch, în *Henri Bergson* (1930). Într-un interviu din 1959 cu Françoise Reiss, el afirmă chiar că „Bergson a fost tot atât de existențial pe cât au fost existențialiștii” (cf. traducerea în engleză a acestui interviu din Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Duke University Press, Durham & London, 2015 p. 252). După cum apreciază Alexandre Lefebvre în introducerea sa, Jankélévitch „il înfățișează în mod convingător pe Bergson ca un filosof care urmărește să producă o transformare personală sau «existențială» în cititorii săi tot la fel de mult pe cât încearcă să furnizeze un discurs teoretic care să explice realitatea” (*ibidem*, p. xvi).

⁵⁴ Aparent, două expresii vizibil oximoronice, de neînțeles chiar. Firește, în cazul lui Bergson vorbim de o metafizică vitalistă. A.E. Pilkington evidențiază această deschidere existențialistă a gândirii lui Bergson, și nu neapărat venind din zona reflecției *stricto sensu* morale, chiar după ce amintește o remarcă descurajantă în această privință a lui Fr. Meyer („Dimensiunea cosmică, deschiderea metafizică sunt trăsături esențiale ale bergsonismului, pe care existențialismul le-ar nega

BIBLIOGRAFIE

- Mark van Atten, *On Brouwer*, Wadsworth, Australia etc., 2004.
- Francis Bacon, *Noul organon*, Editura Academiei R.S.R., București, 1957.
- Henri Bergson, *Gândirea și mișcarea*, trad. de Ingrid Ilinca, Polirom, Iași, 1995.
- Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, trad. de V. Sporic, Institutul European, Iași, 1998.
- Errett Bishop, *Foundations of Constructive Analysis*, McGraw-Hill Book Company, New York etc., 1967.
- L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I: *Philosophy and Foundations of Mathematics* (editor: A. Heyting), North-Holland Publishing Company, Amsterdam & Oxford / American Elsevier Publishing Company, Inc., New York, 1975.
- L.E.J. Brouwer, „On the Foundations of Mathematics [*Over de Grondslagen der Wiskunde*]” (1907), în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, pp. 11–101.
- L.E.J. Brouwer, „Consciousness, Philosophy and Mathematics” (1948), în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, pp. 480–494.
- Mario Bunge, *Intuition et raison*, deuxième édition révisée, éditions VIGDOR, 2001 (disponibilă la adresa <http://vigdor.com/titres/bungeIntuitRaist.htm>).
- Florence Caeymaex, „The Comprehensive Meaning of Life in Bergson”, în Scott M. Campbell și Paul W. Bruno (eds.), *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, Bloomsbury, London etc., 2013, pp. 47–64.
- Milič Čapek, *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1971.
- Gary Cox, *Existentialism and Excess: The Life and Times of Jean-Paul Sartre*, Bloomsbury Academic, London etc., 2016.

cu înverșunare”; *Bergson and his Influence: A reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge etc., 2010, p. 238). Firește, aspectele menționate de Meyer sunt evidente la Bergson, dar ele sunt puse între paranteze deseori prin accentuarea implicării existențiale, chiar destinate a subiectului cunoașterii. Pilkington atinge acest aspect realizând o apropiere între Bergson și Sartre. În tinerețe, după cum precizează Gary Cox, Sartre „a descoperit în Bergson descrierea aproape desăvârșită a propriei sale conștiințe și a modului în care este redată în experiență. A devenit fascinat de distincția bergsoniană dintre timpul divizibil, științific și fluxul temporal continuu care este experimentat intuitiv de conștiință (...). Studiindu-l pe Bergson, Sartre a descoperit ideea fundamentală a *temporalității*, anume aceea că timpul și conștiința sunt inextricabil legate” (*Existentialism and Excess: The Life and Times of Jean-Paul Sartre*, Bloomsbury Academic, London etc., 2016, p. 22). După cum observă și Rauche, Bergson și existențialiștii acceptă două idei fundamentale, auto-creația personală și critica teoriilor intelectualiste ale lumii: „Existențialiștii împărtășesc cu filosofia vieții a lui Bergson ideea auto-creației. Dar, în timp ce Bergson privește auto-creația conștiinței [provenind] din și [îndreptându-se] împotriva materiei ca un proces evoluționist sau ca «durată» [de unde și posibilitatea de a fi interpretat acest demers ca fiind pozitivist, respectiv metafizic într-un anumit sens – n.n.], existențialiștii consideră auto-creația omului ca un act moral sau ca o alegere între autenticitate și non-autenticitate. Și unul și ceilalți, totuși, privesc constituirea abstractă a lumii realizată de către intelect, precum în cazul metafizicii clasice sau în cel al științelor naturii, ca pe un act de alienare și auto-înstrăinare” (G.A. Rauche, *The Abdication of Philosophy = The Abdication of Man*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974, p. 90).

În ceea ce îl privește pe Brouwer, după cum am mai subliniat în comentariile noastre, este vorba de a sesiza statutul „liberator” al matematicii, poziția unică, anti-esențialistă a activității matematicianului nu doar în cadrele cunoașterii, ci ale vieții umane în general. Mai mult, M. van Atten a afirmat, ceea ce ar putea să pară surprinzător pentru mulți, că „[d]acă Sartre și-ar fi dat osteneala să privească spre filosofia matematicii, probabil că el ar fi simpatizat intuiționismul” (*On Brouwer*, p. 3).

- Dennis E. Hesselning, *Gnomes in the Fog. The Reception of Brouwer's Intuitionism in the 1920s*, Springer Basel AG, Basel, 2003.
- Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Duke University Press, Durham & London, 2015.
- Charles Jarrett, „Spinozistic Constructivism”, în Matthew J. Kisner și Andrew Youpa (eds.), *Essays on Spinoza's Ethical Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 57–84.
- Leonard Lawlor și Valentine Moulard Leonard, „Henri Bergson”, în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/bergson/>>.
- Steven Linstead, „Henri Bergson (1859–1941)”, în Jenny Helin, Tor Hernes, Daniel Hjorth, Robin Holt (eds), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*, 2014, www.oxfordhandbooks.com.
- John Mullarkey, *Bergson and Perspectivism*, teză de doctorat, University of Warwick, 1993.
- John Mullarkey, *Bergson and Philosophy*, University of Notre Dame Press, 2000.
- Vesselin Petrov, *Points of Intersection Between Mathematical and Process Philosophical Ideas*, Les Éditions Chromatika, 2017.
- A.E. Pilkington, *Bergson and his Influence: A reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge etc., 2010.
- G.A. Rauche, *The Abdication of Philosophy = The Abdication of Man*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1974.
- Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012.
- Walter P. van Stigt, „L.E.J. Brouwer, the significant interlude”, în A.S. Troelstra and D. van Dalen (eds.), *The L.E.J. Brouwer Centenary Symposium*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam etc., 1982, pp. 505–512.
- Walter P. van Stigt, *Brouwer's Intuitionism*, North-Holland, Amsterdam etc., 1990.
- M. Tasić, *Mathematics and the Roots of Postmodern Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- Peter J. Taylor, *Modernities. A Geohistorical Interpretation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.
- Viorel Vizureanu, „Paliere de analiză filosofică ale intuiționismului lui Brouwer. Concepția lui Brouwer despre comunicare și limbaj”, *Studii de Istorie a Filosofiei Universale*, vol. XIV, 2016, pp. 145–162.
- Viorel Vizureanu, „Conceptul de subiect creator și caracteristicile acestuia la L.E.J. Brouwer”, *Revista de filosofie*, Tom LXIV (2017), 1, pp. 115–126.
- Viorel Vizureanu, „Schiță istorico-filosofică a începuturilor finitismului strict”, *Revista de filosofie*, Tom LXVI (2019), 2, pp. 187–206.
- Viorel Vizureanu, „Intuiționismul lui Brouwer și cel al lui Bergson în lectură comparativă. Cadru general al analizei”, *Revista de filosofie*, Tom LXVI (2019), 5, pp. 599–614.