

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a XIV-a

„LOGICA LUI HERMES ȘI LOGICILE ACTUALE – UN DIALOG POSIBIL”

Târgu Mureș, 27–30 octombrie 2022

ACADEMIA ROMÂNĂ

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a XIV-a

„LOGICA LUI HERMES ȘI LOGICILE ACTUALE –
UN DIALOG POSIBIL”

Târgu Mureș, 27–30 octombrie 2022

Coordonatori: SERGIU BĂLAN, ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2024

Redactor: Adrian Mircea DOBRE
Tehnoredactor: Ana-Maria VELCEA
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5
050711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46, 4021-318 81 06
Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro, secretariat.ear@ear.ro
Adresă web: www.ear.ro

Referenți științifici: prof. univ. dr. Viorel CERNICA
prof. univ. dr. Constantin ASLAM

Copyright © Editura Academiei Române, 2024
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Bun de tipar: 07.08.2024. Format: 17 × 24 cm

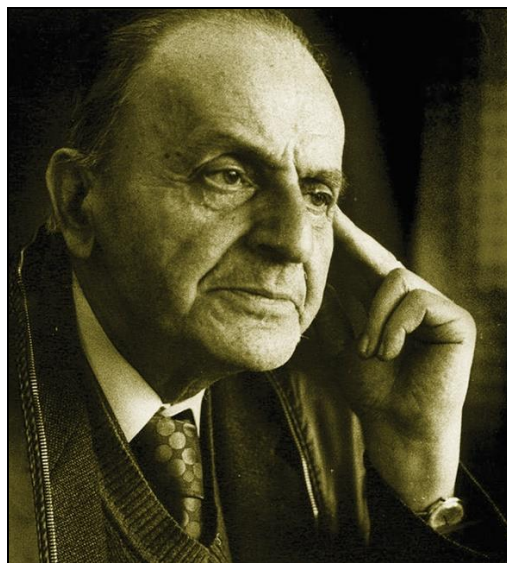
ACADEMIA ROMÂNĂ
Institutul de Filosofie și Psihologie
„Constantin Rădulescu-Motru”

SOCIETATEA SCRITORILOR MUREȘENI
CONSILIUL JUDEȚEAN MUREȘ
PRIMĂRIA MUNICIPIULUI TÂRGU MUREȘ

SIMPOZIONUL NAȚIONAL „CONSTANTIN NOICA”

Ediția a XIV-a

**„LOGICA LUI HERMES ȘI LOGICILE ACTUALE –
UN DIALOG POSIBIL”**



Târgu Mureș, 27–30 octombrie 2022

CUPRINS

<i>Notă asupra ediției</i>	9
----------------------------------	---

DESPRE LOGICA LUI HERMES ÎN CONTEXT ACTUAL

IOAN BIRIȘ, Logica lui Hermes și paradoxul fisiunii.....	13
FLOREA LUCACI, Silogismul și geneza logicii lui Hermes	23
CEZAR ROȘU, Logica lui Hermes – o logică a ierarhiei. Ieșirea individualului din statistic și trecerea în logic	37
HENRIETA ȘERBAN, Logica lui Hermes, o logică a interacțiunii interpretative – Constantin Noica și Michel Serres	45
MARIUS DOBRE, Noica și logica.....	57
ION MILITARU, Logică și existență defectă.....	69
ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Logica formală și formalizarea logică la Noica și Hegel.....	89

GÂNDURI DESPRE FILOSOFIA LUI NOICA

ȘERBAN N. NICOLAU, Gândirea lui Constantin Noica ca sistem filosofic	101
EUGENIU NISTOR, Constantin Noica despre modelul cultural european	109
MIHAI POPA, Orizontul evenimentului	119
SORIN ARDELEAN, Despre norme în lucrările lui Noica	131

VARIA

MARIA SINACI, Educația și moralitatea românilor în concepția lui Dumitru Drăghicescu	141
DANIEL COJANU, Imaginația perceptivă și interpretarea holistă a naturii la Goethe și Merleau-Ponty	155
SERGIU BĂLAN, Specii biologice și genuri naturale	173

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Volumul de față cuprinde lucrările prezentate la *Simpozionul Național Constantin Noica. Ediția a XIV-a. Logica lui Hermes și logicile actuale – un dialog posibil*, care a avut loc în perioada 27–30 octombrie 2022, la Sala de Oglinzi a Palatului Culturii din Târgu Mureș, Biblioteca Județeană Mureș, sediul Editurii „Ardealul”, sub egida Institutului de Filosofie și Psihologie al Academiei Române „Constantin Rădulescu-Motru”, în colaborare cu Societatea Scriitorilor Mureșeni, Consiliul Județean Mureș și Primăria Municipiului Târgu Mureș. Printre autori se regăsesc cercetători ai institutului, dar și colaboratori externi – profesori universitari și cercetători independenți.

Coordonatorii adresează mulțumiri tuturor celor care au contribuit atât la buna desfășurare a acestui eveniment științific de tradiție, cât și la apariția acestui volum. În același timp, un gând pios de aducere-aminte se îndreaptă spre Alexandru Surdu – prieten, profesor sau mentor al celor ale căror studii științifice se regăsesc în paginile acestei lucrări –, inițiatorul acestei manifestări de tradiție. De asemenea, mulțumirile se îndreaptă și către Acad. Mircea Dumitru, Vicepreședinte al Academiei Române și Președinte al Secției de Filosofie, Psihologie, Teologie și Pedagogie a Academiei Române, care a avut bunăvoința de a accepta acest simpozion sub înaltul său patronaj.

Coordonatorii

**DESPRE LOGICA LUI HERMES
ÎN CONTEXT ACTUAL**

LOGICA LUI HERMES ȘI PARADOXUL FISIUNII

IOAN BIRIȘ

Universitatea de Vest din Timișoara

The Logic of Hermes and the Paradox of Fission. Constantin Noica's equating of the individual-general relationship with the part-whole relationship leads to quite a few confusions. The logic of Hermes proposes the operations of "potentiation" and "compenetration". But there is a split – as in the paradox of fission – between hermeneutic logic and partitive logic. The operation of "potentiation" may be useful to hermeneutics, but the operation of "compenetration" belongs to partitive logic. Hence Noica's oscillation between the two logics.

Keywords: hermeneutic logic, partitive logic, paradox of fission, potentiation, compenetration.

Când dorim să înțelegem proiectul lui Constantin Noica de a-și încheia sistemul filosofic cu o logică, va trebui să ținem seamă cel puțin de următoarele două aspecte. În primul rând, ca orice filosof care își ia în serios menirea, Noica este conștient de faptul că disciplina cea mai precisă din câmpul filosofiei este logica. Lucrând la Centrul de Logică, adică între logicieni, nu trebuie să ne mire atunci mărturisirea făcută de Noica într-o discuție cu Sorin Vieru: „îți acord că atâta vreme cât logica este în mișcare trebuie lăsată în pace, pentru că nu știu ce va da în viitor. Pe de altă parte, este în ea un model de *exactitate* pe care oricine îl poate invidia dacă își propune să obțină nu adevăruri goale, ci adevăruri cu exactitate cu tot...”¹. Putem înțelege de aici că și Noica „invidia” modelul logic de exactitate, dar sistemului său încă îi lipsea o logică. Apoi continuă imediat mărturisirea: „Și tocmai aici e drama mea: că nu am obținut și exactitatea. De asta nu mă poate lua Carnap în serios: pentru că am adevăruri fără exactitate”.

Nu trebuie să trecem ușor peste această mărturisire. Ea este cât se poate de semnificativă pentru starea de spirit a filosofului român. Dar privind în jurul său la logicienii români atunci în viață, singurul pe care îl prețuiește pare a fi Petre Botezatu de la Iași. Cu acesta corespundează, cu acesta stă la discuții când se întâlnesc, apreciind în mod deosebit la logicianul ieșean faptul că nu rămâne doar

¹ Vezi Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Editura Cartea Românească, București, 1983, p. 186.

la calculul logic, ci aduce mereu logica în orizontul larg al culturii. Iată de ce, în al doilea rând, când judecăm dorința lui Noica de a scrie o logică, se impune să ținem seamă de faptul că gânditorul român era conștient, pe de o parte, de explozia contemporană a logicilor (încă în anul 1910, un Paul Natorp, de exemplu, observa că în literatura logică asistăm la „o abundență deconcertantă de opinii”²), iar pe de altă parte, de eșecul logicismului, al cărui loc începe să fie ocupat rapid de încercările hermeneutice³. Gândind la această situație, Constantin Noica își reproșează, către apusul vieții, că nu l-a studiat și nu l-a aprofundat la timp pe Wittgenstein, iar maestrului său, Heidegger, îi reproșează că, deși a formulat o hermeneutică, nu a obținut și o logică pentru aceasta, că nu a cunoscut⁴ suficient opera lui Frege.

1. CULTIVAREA AMBIVALENȚEI PE DRUMUL CĂTRE O LOGICĂ A LUI HERMES

Cum se știe, debutul filosofic al lui Constantin Noica⁵ (prin lucrarea *Mathesis sau bucuriile simple*, 1934) anunța un tânăr gânditor român admirator al culturii de tip matematic, de tip geometric, în bună măsură sub influența ideii kantiene a universalității formei⁶ în procesul de cunoaștere. Tânărul Noica era convins că spiritul culturii europene este geometric, că destinul nostru este acela de a „geometriză”! Curios lucru, după zece ani, în *Jurnalul* său filosofic (1944), mai ales după ce-l audiasse pe Heidegger, filosoful nostru notează că ar fi bine „de scris un Anti-Mathesis”⁷. De ce un „Anti-Mathesis”? Și-a schimbat Noica într-atât de mult concepția filosofică? Se pare că da, din moment ce acum va susține – sub vraja audierii cursurilor lui Heidegger în anul 1942 – că filosofia este „seducție”!

În cazul lui Noica asistăm, ca și în alte situații din istoria gândirii filosofice, la o scindare a viziunii între spiritul formal, riguros și spiritul sentimental, eseistic. Această scindare îl conduce pe Noica spre o cultivare a ambivalenței, iar ambivalența implică circularitatea gândirii. Nu ne mai miră atunci faptul că filosoful nostru se va simți atras tot mai mult de circularitatea hermeneutică de factură heideggeriană. Ca mulți alții, tânărul Noica pornește, în mare măsură, după cum am amintit, de la ideile lui Kant despre cunoaștere. Dar în această direcție de teoretizare se ajunge, de fapt, la un demers fundaționist. În schimb, lucru conștientizat de Noica, în teoretizarea hermeneutică actul înțelegerii (ca act de cunoaștere) este totdeauna incomplet, ceea ce face ca demersul să se desfășoare în cerc. La Schleiermacher

² *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, T. 18, No. 5 (septembre 1910).

³ Frédéric Nef, *Les propriétés des choses. Expérience et logique*, Vrin, Paris, 2006, p. 36.

⁴ Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Editura Humanitas, București, 1992, p. 121.

⁵ Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, ediția a doua, Editura Humanitas, București, 1992.

⁶ Ioan Biriș, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, Editura EIKON, București, 2019, p. 14.

⁷ Constantin Noica, *Jurnal filosofic*, Editura Humanitas, București, 1990, p. 14.

și la Dilthey, de pildă, părțile unui text de interpretat trebuie înțelese mereu în perspectiva întregului, iar textul ca întreg va trebui înțeles în așa fel încât să fie înțelese și părțile, întreaga experiență interpretativă desfășurându-se circular (cercul hermeneutic).

Atras de hermeneutică și de dorința de a oferi o logică de acest tip, Noica va susține că în locul tradiționalului silogism, care se desfășoară liniar, trebuie să punem synaletismul, care este o „adeverire în cerc”. Iar dintre silogisme merită reținute doar acelea cu termeni singulari, care dau în acest fel seamă de „individuali”. Tema „individualului” devine, așadar, una centrală pentru preocupările filosofului și logicianului român Constantin Noica. Dar cu o gândire scindată între un „Mathesis” și un „Anti-Mathesis”, logicianul Noica își dă seama că, în toată logica tradițională, individualul este gândit doar „prin” general (cu accent pe general), ceea ce înseamnă o mare „nedreptate” pentru individual. În schimb (semn că Noica nu uita încă aprecierea pentru „Mathesis”), în gândirea matematică, generalul este „întrupat” în particular sau chiar în singular (accentul căzând aici pe individual).

Din păcate, scindarea de care am amintit și cultivarea ambivalenței de către Noica au condus, oarecum „pe furis”, și la unele neclarități și indistincții. Astfel, dacă în tradiția kantiană a filosofiei raportul individual – general este tratat în planul cunoașterii, la Noica acest raport este adus fără explicitări când în plan ontologic, când în plan logic. Apoi, marcat de influențe hermeneutice, Noica procedează adesea, tot fără explicații și precizări, la o echivalare a raportului „individual – general” cu raportul „parte – întreg”. Iar de aici decurge o serie întreagă de neclarități. Se poate vorbi, la modul riguros, de o logică a individualului? Filosoful și logicianul român crede că da, însă la un moment dat ne spune că individualul tipic ar fi „organismul”⁸. Or, în acest caz, e limpede că nu mai suntem în plan logic, ci în plan ontologic⁹.

Confuzia de planuri este însoțită de o echivalare nepermisă (strict logic) a raportului „individual – general” cu raportul „parte – întreg”. Convins că hermeneutica permite accesul la „individual”, Noica face apel, încă din tinerețe, la termenul de *anastrofie* pentru a exprima – într-o conversiune urcătoare – trecerea individualului în general, un proces prin care „partea” preia întregul și îl poartă mai departe, putându-se ajunge ca individualul să fie de puterea întregului. Firește, e vorba aici mai mult de o metaforă, dar Noica o justifică din două direcții metodologice: a) dinspre direcția metodologiei hermeneutice, unde, cum am amintit, interpretarea unei „părți” (să spunem a unei părți de text) se face prin prisma unui purtător de întreg, și invers, interpretarea întregului ca purtător al părții; b) dinspre direcția teoretizării lui Cantor cu privire la mulțimile transfinite, caz în care, după cum se știe, submulțimile infinite ale numerelor naturale au aceeași cardinalitate, aceeași mărime, adică, în expresia lui Noica, sunt de „puterea întregului”.

⁸ Vezi Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 251.

⁹ Am semnalat atari inadvertențe și în lucrarea noastră, Ioan Biriș, *op. cit.*, p. 156.

În plus, pentru o logică a individualului, Constantin Noica aduce în discuție și raportul unu – multiplu, ca raport ontologic. Căci, după opinia lui Noica, orice lucru e când unitate, când diversitate (multiplu), autorul român acceptând că lucrul e ceva paradoxal, întrucât nu e vorba de o unificare a diversului, a multiplului, ci, din start, e vorba de un unu-divers¹⁰. Aceasta fiind situația, crede Noica, înseamnă că trebuie să privim lucrul relațional, ca relație unu-divers, diversificarea producându-se din unu, din interior.

2. DUPLICAREA RELAȚIEI CONSTITUTIVE ȘI PARADOXUL FISIUNII

Angajând relația unu – multiplu ca un raport care se descompune, Constantin Noica este obligat să accepte și unele aspecte paradoxale, respectiv paradoxul lucrului când unitate, când diversitate, așa cum am amintit deja. Apoi, trebuie acceptat că un raport ce se descompune implică și paradoxul fisiunii. Desigur, procesul fisiunii este cunoscut îndeobște ca proces fizic, mai precis ca fisiune atomică, proces în urma căruia nucleul unui atom se descompune în două sau mai multe nuclee mai mici, această operație fiind considerată o formă de transmutație elementară.

Dar în istoria gândirii filosofice și logice se vorbește și de o „fisiune logică”, așa cum e cazul corabiei lui Tezeu. Povestea ne spune că marinarii de pe corabia lui Tezeu înlocuiesc, din mers, scândură după scândură. Întrebarea care se pune este aceea dacă, după reparație, avem aceeași corabie sau e vorba de una nouă? Apoi, dacă un marinar adună toate scândurile vechi și construiește cu acestea o altă corabie, la fel ca prima, va trebui din nou să ne întrebăm dacă e vorba de aceeași corabie, ca la început, sau nu? Situația logică este următoarea: dacă notăm cu *a* corabia de origine, cu *b* corabia reparată (cea cu scândurile noi), iar cu *c* corabia construită cu vechile scânduri, vom avea¹¹:

$$1) \quad b = a$$

$$2) \quad c = a$$

$$3) \quad b \neq c$$

E clar că suntem în fața unui paradox, anume paradoxul fisiunii. În zilele noastre, mai ales dacă avem în vedere numeroasele transplanturi care se pot face în practica medicală, acest paradox al fisiunii este destul de răspândit.

În spatele paradoxului se găsește problema identității. Constantin Noica își dă seama de complicațiile pe care le aduce această problemă, mai ales când își

¹⁰ *Ibidem*, p. 133.

¹¹ *Ibidem*, p. 124.

propune să edifice logica hermeneutică. Astfel, după ce echivalează raportul individual – general cu raportul parte – întreg, Noica încearcă să dea seamă de identitatea „holomerului”, apelând la logica partitivă, pe motiv că ar fi un drum mai „ușor”. Sau în cuvintele lui Noica¹²:

Dacă putem da nume acestui individual-general, vom alege unul, mai ușor de alcătuit, pe linia parte-tot; și de vreme ce în greacă, tot sau întreg este „holon” și parte „meros”, să sugerăm ca nume holomer. Socrate este un holomer; Elpenor nu este. Câmpurile logice se exprimă, în primul moment, printr-un holomer. În lumea aceasta indiferentă, în care părțile sunt părți și se lasă subsumate de vaste întreguri, apar părți ce se ridică la puterea întregului, ies din contingentă și dau fenomenul holomeriei.

După opinia lui Noica, fiecare știință – în calitatea ei de demers de cunoaștere – aspiră la acel Unu care, în constituția sa intimă, poate fi simultan divers. Logica de până aici (cea simbolică, matematică), va sublinia filosoful român, este oarecum gratuită, căci s-a constituit „pentru singura știință care n-o cerea: matematica”¹³. Dar fizica, de exemplu, ar năzui să „devină o logică”, lingvistica la fel, pentru filosofie acesta este un ideal dintotdeauna, mai nou și cibernetica s-ar îndrepta în aceeași direcție, dar nu face excepție nici etica, nici chiar istoria etc. Această aspirație către o „logică”, crede Noica, reflectă nevoia spiritului și a culturii de a înțelege, de a explica și valoriza, mai precis de a integra realitățile individuale.

Întrebarea dificilă este însă următoarea: ce se întâmplă cu identitatea individualului în acest proces de integrare în întreg? Exercițiul logic ar trebui să înceapă, meditează Noica, tocmai de la acest individual-general, de la partea-tot, adică de la „holomer”. Sau, sugerează tot Noica, poate ar trebui să-i dăm denumirea de „holofofor” (= realitate ce „poartă” cu ea întregul). Cu observația că acest „holomer” sau „holofofor” ar fi, dintru început, o „unitate logică” activă, o unitate ce conține în sine „demiurgia”, conține o „tensiune” creatoare. De aceea, conchide Noica, prima operație pentru noua logică trebuie să fie *disocierea* (redată prin grecescul *krinein* = a deosebi). „Un individual-general, cum poate fi privit Socrate (iar nu un simplu individual subsumabil generalului, ca în cazul lui Elpenor), este o unitate care se disociază, întocmai particulelor din fizica de astăzi, în părți din care n-a fost «compus» niciodată: în individual și în general”¹⁴.

Individualul, acceptă Noica, este „substanța primă” a lui Aristotel, dar acest „individual” nu se definește, ci se *determină*, adică el nu „este”, căci numai generalurile „sunt”, „este” însemnând aici, după speculația lui Noica, doar o cuplare de general cu individual, lucru pe care nu-l poate înțelege nominalismul.

¹² Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986, p. 31.

¹³ *Ibidem*, p. 34.

¹⁴ *Ibidem*, p. 46.

Lucrurile ar putea fi interpretate în acest sens dacă suntem de acord – sugerează gânditorul nostru – să distingem între o logică „a inertului”, care a sfârșit în „calcul”, și o logică „a procesului”, a devenirii, unde individualul este „electrizat”!

Așadar, noua logică, respectiv logica lui Hermes, trebuie să fie o logică a procesului, a demersului circular de la întreg la parte și invers, de la parte la întreg. Dar ce se întâmplă aici cu identitatea? Răspunsul lui Noica la această întrebare va fi unul original. Filosoful român propune ca pe relația întreg $\rightarrow$ parte să vorbim de o *identitate unilaterală*, în sensul că întregul este și parte, deci identitatea se transmite, pe când partea nu este un întreg. Invers, pe relația parte $\rightarrow$ întreg, vom putea vorbi de o *contradicție unilaterală*, căci partea, prin noutatea sa, contrazice întregul, fără ca acesta din urmă să contrazică partea.

3. CĂTRE O NOUĂ TEORIE A MULȚIMILOR

Teoretizarea lui Noica în direcția unei logici hermeneutice îl conduce pe acesta la discutarea noțiunii de mulțime, noțiune capitală pentru logica din zilele noastre. Numai că, după cum am văzut, această logică este una „a inertului”, crede Noica. Apoi, „vom spune că pentru o logică a științelor omului, dacă nu și pentru una a științelor naturii, teoria mulțimilor *nu* oferă materialul potrivit”¹⁵. Teoria mulțimilor, așa cum o cunoaștem, apreciază Noica, este una de „primă instanță”, adică una ce nu înseamnă altceva decât o simplă „colecție” de elemente, așa ca un șirag de mărgelile sau o grămadă de pietricele etc., aici elementele rămânând inerte. Această teorie a mulțimilor poate fi satisfăcătoare pentru matematică, unde elementele sunt indiferente, dar ea nu este de folos pentru celelalte științe, unde, consideră Noica, mulțimea nu rămâne simplă colecție, iar elementele ei nu rămân rigide, inerte, ci formează procese. După terminologia lui Noica, acestea pot fi numite „mulțimi secunde”.

Dacă în mulțimile obișnuite, de „primă instanță”, elementele pot fi compuse doar exterior, în mulțimile „secunde” elementele intră în raporturi mult „mai intime”, așa cum sunt cele de *compenetrație*. În cazul mulțimilor obișnuite, partea „aparține” întregului, respectiv spunem că un element aparține mulțimii, iar o submulțime „se include” în mulțime. În aceste mulțimi obișnuite individualul este mereu „șters”, este mereu înglobat. Or, pe Noica îl interesează tocmai „salvarea” individualului, căutând o logică pentru evidențierea acestui individual, nu pentru „pierderea” lui. În mulțimea „secundă”, care este, de fapt, în viziunea filosofului de la Păltiniș, „mulțimea propriu-zisă”, nu avem o „colecție” a elementelor, ci o *distribuire* în ele a unui anumit întreg. Totodată, în această mulțime „secundă”, elementul nu rămâne inert, stabil, ci este „electrizat”, este „proces”, ceea ce înseamnă că elementul e mereu dincolo de sine.

¹⁵ *Ibidem*, p. 141.

Teoria nouă a mulțimilor are atunci menirea de a ne arăta că adevărata logică a spiritului, respectiv logica hermeneutică, nu are nevoie de matematici, dimpotrivă, ar trebui să iasă „din regatul matematicilor”¹⁶, deoarece „unu-multiplul”, „unu-divers” sau „holomerul” ca mulțime cu un singur element (expresie a individualului) este piatra de temelie a logicii lui Hermes, pe când, în teoria obișnuită a mulțimilor, mulțimea cu un singur element este aproape neglijată, fiind mai importantă mulțimea vidă. E drept, dacă urmăm această cale, opinează Noica, instrumentele matematice nu ne mai sunt de folos, ele urmând a fi înlocuite cu mijloacele speculative (gen Fichte, crede Noica). Individualul – luat ca mulțime cu un singur element $\{a\}$ – ne apare atunci ca o „răspândire de unde” ce pornește de la o vibrație originară, drept „exemplu clasic” pentru această înțelegere a mulțimilor secunde putând sta *Monadologia* lui Leibniz.

Într-un tablou sintetic, Noica ne arată că deosebirile principale între mulțimea obișnuită (matematică) și mulțimea secundă (mulțimea propriu-zisă) ar fi următoarele: în mulțimea de „primă instanță” totul pornește de la relația de apartenență; incluziunea va fi o dublă apartenență, iar egalitatea o dublă incluziune, de aici putându-se trece la corespondență, apoi la număr, respectiv la baza „întregului edificiu matematic”¹⁷; în schimb, în mulțimea „secundă”, pornind de la identitatea unilaterală, s-ar putea ridica un întreg edificiu *nematematic*, în mulțimea cu un singur element, identitatea unilaterală permițând compenetrația, iar pe baza acesteia are loc o convertire succesivă a mulțimii în unități noi, în concept, lege și sens. Căci, „așa cum nu există procreație decât înăuntrul unei specii, la fel nu încap compenetrație decât sub același întreg”¹⁸. Dacă în mulțimea obișnuită elementele se organizează pe orizontală în submulțimi, în mulțimea secundă organizarea este pe verticală, în urma operațiilor de *potențare* și *compenetrare*. Aceste două operații sunt capitale pentru mulțimile secunde și pentru noua logică, aceea a lui Hermes.

4. DE LA SCINDAREA MULȚIMII... LA SCINDAREA LOGICII

Odată acceptat procedeul scindării încă din momentul originar al constituirii individualului, lanțul acestor scindări urmează aproape neîntrerupt, fără să pară că Noica este conștient de fiecare dată când sciziunea are loc. Poate că părăsirea rigorii clasice de tip matematic în favoarea instrumentelor speculative (concepută de Noica drept o necesitate pentru a ajunge la noua logică, una a vieții, a spiritului) era gândită și ca o „scuză” din partea filosofului nostru, însă confuziile care urmează sunt prea grave pentru cineva care voia să întemeieze o nouă logică. Asta dacă nu cumva Noica luase *ad literam* zisa lui Carnap: „*In der Logik gibt es keine Moral. Jeder mag seine Logik, d. h. seine Sprachform, aufbauen wie er will*”

¹⁶ *Ibidem*, p. 149.

¹⁷ *Ibidem*, p. 161.

¹⁸ *Ibidem*, p. 160.

(În logică nu este nicio morală. Fiecare își poate construi logica sa, propria formă de limbaj, așa cum vrea).

Nu e nicio îndoială că Noica dorește să-și construiască propria logică. O logică hermeneutică! Dar circularitatea hermeneutică îl împinge, vrând-nevrând, către termenii de „parte” și de „întreg” („părți” de texte, fragmente de text și text ca „întreg”). După opinia noastră, greșeala principală pe care o face Noica în încercarea sa de a eșafoda o logică hermeneutică este aceea de preluare necritică a termenilor de „parte” și de „întreg” și de echivalare (la fel de necritică) a raportului „parte – întreg” cu raportul „individual – general”.

Or, o minimă documentare l-ar fi putut ajuta pe filosoful nostru să fie mai atent când aduce în discuție termenii de „parte” și „întreg”. Despre mereologia lui Lesniewski avea destule cunoștințe, inclusiv din discuțiile cu Petre Botezatu. Filosoful Noica știa că nici Lesniewski nu era de acord cu teoria mulțimilor în linia Cantor – Russell, adică nu accepta în primul rând „mulțimea vidă”, considerând-o un „monstru teoretic”¹⁹. Dar înaintea lui Lesniewski, pe la început de secol XX, pe data de 8 aprilie 1914, la Congresul internațional de filosofie matematică de la Paris, Alfred North Whitehead susține comunicarea „La théorie relationniste de l'espace”, comunicare publicată doi ani mai târziu în *Revue de Metaphysique et de Morale* (nr. 3, 1916), revistă la care, e de bănuie, Noica putea avea acces încă din tinerețe.

Whitehead subliniază în acest studiu, îndeosebi în partea a IV-a, că avem cel puțin trei sensuri ale ideii că un obiect are părți²⁰: a) întregul este o „clasă”, iar partea o fracție din clasă; b) un obiect complex este format din obiecte simple aflate în conexiune, obiectele simple fiind considerate „părți” ale obiectului complex; c) sensul de „întreg spațial” și „parte spațială”, așa cum capul este o „parte” a corpului unui cal, provincia este o parte a teritoriului unei țări etc., relația partitivă fiind aici omogenă, căci partea este de același gen cu întregul. E drept, Whitehead ne lasă să înțelegem că în acest al treilea sens, relația partitivă ar putea fi echivalată formal cu aceea de incluziune, dar pentru relația „parte – întreg” trebuie reținute proprietățile de reflexivitate (poate discutabil), tranzitivitate și asimetrie. După opinia lui Achille C. Varzi, aceste idei ale lui Whitehead ar putea constitui „prima încercare” de mereologie²¹, cu toate că nașterea acestei discipline este atribuită lui Lesniewski.

Întrebarea care se pune acum este următoarea? Se poate construi o logică hermeneutică cu mijloacele mereologiei? Noica nu pare să-și dea seama de scindarea pe care a acceptat-o între logica hermeneutică și mereologie. După cum am văzut mai înainte, atunci când vrea să explice holomerul, Noica spune că i se pare mai ușor să apeleze la relația partitivă, fără să conștientizeze că, din moment ce a scindat mulțimea, sciziunea se va prelungi și în logică, în urma fisiunii având o logică hermeneutică și o logică mereologică.

¹⁹ Vezi și Ioan Biriș, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, p. 277.

²⁰ Ioan Biriș, *Limbajul și crampele mintale. De la Bolzano la Quine*, Editura EIKON, București, 2021, pp. 136–137.

²¹ *Ibidem*, p. 137.

Și Noica nu este conștient de sciziune câtă vreme consideră că operațiile de „potențare” și de „compenetrare” a elementelor sunt interioare noii logici hermeneutice. După opinia noastră, cele două operații nu țin de aceeași logică. Operația de „potențare” este proprie hermeneuticii, se află în tradiția hermeneutică a interpretării textelor, unde, prin interpretare, o „parte” de text este potențată prin înțeles, simbolic²², la puterea „întregului”, iar „întregul”, la rândul lui, cuprinde și potențează „partea”.

Lucrurile stau altfel cu operația de „compenetrație”. Aceasta pare a fi gândită mai degrabă spațial, în sensul al treilea al raportului „parte – întreg” de care vorbea și Whitehead, adică e vorba de o operație ce ar fi proprie logicii partitive. Demersul lui Noica se vrea hermeneutic, dar sciziunile pe care le-am amintit (și de care filosoful nostru nu pare interesat) minează din interior acest demers, așa încât rezultatul va fi unul oscilant între o logică hermeneutică și una de tip partitiv. Renunțând la rigoarea analitică în favoarea metodologiei speculative, filosoful de la Păltiniș, în pofida unor intuiții valoroase (cum sunt, de exemplu, propunerile de „identitate unilaterală” sau de „contradicție unilaterală”, pe care noi le-am valorificat prin intermediul logicii relațiilor), nu ajunge, în final, la constituirea unei adevărate logici, proiectul eșuând într-o speculație logico-filosofică ce merită, totuși, multă atenție.

²² Este motivul pentru care, în lucrarea noastră: Ioan Biriș, *Constantin Noica. Holomeria simbolică*, acceptăm ideea că filosoful de la Păltiniș produce o „alternativă” la logicile partitive ale lui Brentano și Lesniewski, una însă de un gen special, adică o *axio*-logică, o holomerie *simbolică* în care valorile se distribuie indiviziv. Confundând raportul individual – general cu acela de parte – întreg, la Noica logica hermeneutică (pe care o dorea) se confundă atunci ușor cu o încercare de logică partitivă.

SILOGISMUL ȘI GENEZA LOGICII LUI HERMES

FLOREA LUCACI

The Syllogism and the Genesis of Hermes' Logic. The problem I have in mind is found through presuppositions, motivations, and answers in the substance of the questions: 1. How is it possible that the interpretation of the third syllogistic figure generates the idea of another logical structure? and 2. Can the hermeneutic exercise be associated with logical thinking? Intuitively, we notice that the substratum of the interrogations implies a special relationship with the origins of philosophy. It is about that relationship that determines how Noica thinks about the elements of reasoning in relation to how Aristotle conceived syllogism and hermeneutics.

Keywords: Logic, hermeneutics, syllogism, interpretation, understanding.

Ca orice structură, *silogismul* interesează atunci când e neașteptat și inaparent. Spui: „Vezi ce e, că latră câinele”. Cine ar crede că îndărătul spusei e silogismul: câinele latră ori de câte ori e un străin; acum latră, deci...? Ce este filosofia? E *holomerul* însuși: o idee care se ridică la puterea întregului.

(Constantin Noica)

Problema pe care o am în vedere se regăsește prin presupuziții, motivații și răspuns în substanța întrebărilor: 1. *Cum e posibil ca interpretarea figurii a treia silogistice să genereze ideea unei alte structuri logice?* și 2. *Poate fi asociat exercițiul hermeneutic gândirii logice?* Intuitiv sesizăm că substratul interogațiilor implică o relație specială cu originile filosofiei. Implicit se impune o idee a lui Hegel privind antecedentul istoric al gândirii filosofice. Este vorba de procesualitatea „autogăsirii gândului”. Eliminând posibile confuzii legate de înțelegerea psihologică, Hegel precizează că acesta „e adevărat în afară de orice timp” și de orice context subiectiv, fiind „gândul necesar”¹. Or, în acest sens trebuie înțeles demersul lui Constantin Noica privind clarificarea noilor scheme de gândire logică prin

¹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1963, p. 16.

valorificare și, totodată, despărțire de silogistica aristotelică, dar mai cu seamă de logica modernă, devenită „logica lui Ares”. De ce? Întrucât el afirmă necesitatea unei noi logici, *logica lui Hermes*, care să adevărească adevărul științelor spiritului. Or, adevărarea ar surveni numai și numai prin asocierea inferențelor logice cu interpretarea hermeneutică, asigurându-se astfel înțelegerea omului, a vieții și istoriei acestei lumi.

Așadar, în spirit hegelian, Constantin Noica se întoarce la originile logicii și hermeneuticii, la modul în care le-a conceput Aristotel, căutând o posibilă deschidere în sistem care să-i permită re-gândirea naturii și funcției raționamentului. El consideră că îl găsește în structura figurii a treia a silogismului.

Încă din Antichitate se considera că *silogismul* este forma ideală de raționament. În *Topica*, Aristotel îl definește ca modalitate esențială de determinare a cunoașterii, aspect ce reiese prin comparație cu alte forme de raționament. Pentru el,

este o *demonstrație* când raționamentul este obținut din premise adevărate și prime sau din premise a căror cunoaștere derivă din premise adevărate și prime. Dimpotrivă, este *dialectic* raționamentul care rezultă din premise probabile. [...] „Este *eristic* raționamentul care pornește de la premise în aparență probabile, dar nu în realitate, sau care numai în aparență pornește de la premise probabile sau aparent probabile.”² Se face astfel distincție între gândirea analitică și cea dialectică, deși ca metode ambele folosesc silogismul (raționamentul deductiv) și inducția. „Aristotel a denumit Analitică și Dialectică cele două forme ale gândirii discursive și astfel a consacrat o distincție fundamentală a întregii gândiri antice”.³

Ca structură, silogismul este format din trei judecăți, adică premisa majoră, premisa minoră și concluzia. Cele două premise conțin termenul mediu care face posibilă legătura între ceilalți doi termeni, respectiv subiectul logic și predicatul logic, iar a treia judecată, concluzia, conține doar subiectul logic și predicatul logic. Ca operație, silogismul este o formă logică deductivă de demonstrație, care validează relația dintre un *individual* și un *general*. Schematic, judecățile silogismului⁴ pot fi scrise astfel:

M – P

S – M

S – P

² Aristotel, „Topica”, în *Organon IV*, traducere de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1963, p. 5 (1, 100 a, b).

³ Mircea Florian, „Introducere” la *Topica*, ed. cit., p. V.

⁴ Exemplul se referă la schema figurii I, considerată de Aristotel figura perfectă, celelalte, adică silogisme din figurile II, III și IV sunt imperfecte, dar pot fi reduse, direct sau indirect, la figura I.

Aristotel a susținut că validitatea unui raționament nu poate fi stabilită decât formal, prin demonstrație silogistică; nicidecum nu poate fi stabilită prin numărul exemplurilor, oricât de mare ar fi acestea. Din perspectiva logicii, Aristotel considera că raționamentul nu este decât „reeditarea modului în care se înlănțuiesc esențele, pentru a înfăptui trecerea de la potență la act; raționamentul are un caracter dublu; el este ontologic și noetic în același timp”⁵. Or, această relație originară a logicului cu ontologicul constituie și pentru Noica un principiu absolut necesar în conceperea *logicii lui Hermes*.

Dar să surprindem ceva din „laboratorul secret” al lui Noica, adică modul în care poate fi legitimat proiectul său – *logica lui Hermes* – printr-un joc al argumentelor pro și contra relativ la silogismul aristotelic aferent figurii a treia.

1. INTERPRETAREA FIGURII A TREIA SILOGISTICE ȘI GENEZA NOII STRUCTURI LOGICE

În *Scrisoarea a XII-a*, Noica recurge la un exercițiu prin care scoate în evidență funcția deosebită a figurii a treia a silogismului, comparativ cu primele două figuri. Pentru a înțelege mai bine de ce este specială această figură și ce anume propune Noica spre re-formare, consider necesar ca în prealabil să ne referim succint la o abordare clasică. În acest sens, de ajutor ne este *Silogistica*, o cercetare excelentă a logicienilor Ion Didilescu și Petre Botezatu, lucrare apreciată în mod deosebit de Constantin Noica la vremea apariției.

Reținem că în toate cele șase moduri valide ale figurii a treia silogistice „termenul mediu este subiect în ambele premise”⁶, conform schemei:

M – P

M – S

S – P

„Deducerea modurilor valide ale figurii a treia din legile silogistice presupune cunoașterea legilor speciale ale acestei figuri. Două sunt aceste legi speciale:

- 1) În orice silogism valid de figura a treia premisa minoră este afirmativă;
- 2) În orice silogism valid de figura a treia concluzia este particulară.”⁷

Mai reținem că în figura a treia concluzia poate fi afirmativă (modurile *Darapti*, *Disamis*, *Datisi*) sau negativă (modurile *Felapton*, *Bocardo*, *Ferison*).

⁵ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ediția a II-a, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1975, p. 165.

⁶ Ion Didilescu, Petre Botezatu, *Silogistica*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1976, p. 94.

⁷ *Ibidem*, p. 96.

Având datele tehnice ale celor șase moduri valide ale figurii a treia silogistice din logica clasică, putem reveni la Constantin Noica pentru a cerceta prin ce anume se desparte de Aristotel, respectiv ce reține valorificând și ce anume propune ca noutate. În primul rând, remarcăm privirea sa critică, întemeiată filosofic, referitoare la anumite consecințe generate de logica aristotelică re-formată în epoca modernă sub forma logicii matematice sau așa-zisa „logică a lui Ares”. Totodată, în vederea înlocuirii formulelor standard a premiselor și concluziei, a considerat că este necesar să regândească silogismul „prin tipurile de rostire”, fiind vorba „de silogismul *aristotelic*, adică de cel care pune accentul pe mediu și pe funcția cauzală a mediului ca nucleu de explicație, nicidecum de silogismul denucleat, din care logica nouă a făcut ce a voit”⁸. În acest sens, susține că de fapt premisele și concluzia sunt constituite ca relații între trei elemente logice, și anume Individualul (I), Generalul (G) și Determinațiile (G). Prin urmare, Noica are în vedere constituirea premiselor și a concluziei din cele șase tipuri de judecăți compuse prin cuplarea doi câte doi ai termenilor fundamentali, dar cu deschidere către al treilea, adică:

(i) Judecata de tipul individual-determinații (I-D), *descriptivă*, deoarece determină o realitate individuală. Este numită *determinantă*.

(ii) Judecata de tipul determinații-general (D-G), *definitorie* prin proprietățile subsumate unei legi. Este numită *generalizantă*.

(iii) Judecata de tipul general-individual (G-I), *de realizare* a unei legi. Este numită *realizantă*.

(iv) Judecata de tipul răsturnat, individual-general (I-G), exprimă *integrarea* unei realități individuale sub o lege. Este numită *integrantă*.

(v) Judecata de tipul general-determinații (G-D) implică *delimitări* ale unei legi. Este numită *delimitantă*.

(vi) Judecata de tipul determinații-individual (D-I) presupune particularizarea la un caz individual. Este numită *particularizantă*.

Tabloul celor șase judecăți stă temei pentru o „nouă stilistică, una a gândirii și a formelor ei”⁹, care este relevantă în planul culturii, cunoașterii, practicii științifice, contemplației și civilizației. În cazul figurii a treia, „individualul pur și simplu încearcă să fie mediu între o determinație și un general”. Spre ilustrare, Noica dă următorul silogism:

Toți bambușii înfloresc o dată în viață (determinanta)

Toți bambușii sunt plante perene (integranta)

Unele plante perene înfloresc o dată în viață (concluzia, care este o delimitantă)

⁸ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 84.

⁹ *Ibidem*, pp. 78–80.

Cu această „încercare”, Noica constată că numai o parte din general are acea proprietate care determină individualul. Or, apare o problemă, o sfidare paradoxală, susține el. „Generalul e un întreg, care nu admite îmbucătățire. Se distribuie întreg peste tot (fiecare om e omul), chiar dacă nu e identificabil nicăieri ca atare. Figura a treia nu este astfel posibilă decât printr-o abuzivă cuantificare a generalului”. A spune „toți oamenii” este expresia unui „individual luat în chip universal”. „Figura a treia substituie unui general autentic unul de totalizare și raționează în consecință”, ceea ce presupune că respectiva proprietate nu se distribuie în mod necesar, ci restrictiv și întâmplător. Prin urmare, figura a treia „ar da un *silogism al accidentului*”¹⁰.

O analiză atentă a silogismului, în care să se țină seamă de structura judecăților din cele două premise, scoate în evidență caracterul „artificial pe care-l are acest tip de silogism, în versiunea lui clasică”. Din perspectiva schimbată a logicului se pune problema compatibilității de natură dintre individual și general, astfel că proprietatea transferată de individual poate fi un accident sau, dimpotrivă, o necesitate. Reiese clar o regândire fundamentală a termenului mediu a cărui funcție nu mai este întemeiată pe „cantitate”, ci pe „calitate”. Ca să fie cât se poate de convingător și, desigur, să înțelegem această transformare, Noica reia clasicul exemplu cu figura întâi silogistică, din a cărei concluzie rezultă că „Socrate e muritor”, aplicându-l figurii a treia, unde Socrate nu mai este subiect, ci termenul mediu. În acest sens, trimite la dialogul dintre Socrate și Criton din ajunul executării sentinței, adică pedeapsa cu moartea pentru filosof. Din acest dialog ar rezulta că pentru Criton „nu operează silogismul condensat în: «Socrate e muritor pentru că e om», ci acesta «Omul e muritor, de vreme ce și Socrate este»”¹¹. E limpede că nu omul, ci Socrate intermediază între proprietatea de muritor și om.

Dar să nu rămânem la acest „silogism de ordinul sentimentului, unul emoțional”, cum apreciază însuși Noica, ci să încercăm și altceva, anume o analiză comparativă a figurilor întâi și a treia silogistice. Altfel spus, să căutăm să descoperim ce legi și reguli logice fac posibilă interpretarea figurii a treia silogistice, implicit adevărarea demersului lui Noica. Așadar, să redăm cele două silogisme atât în limbaj natural, cât și simbolic, având ca temă relația dintre Socrate, om și proprietatea de a fi muritor. Adică:

a) Figura întâi, modul *Darii*:

Toți oamenii sunt muritori

Socrate este om

Socrate e muritor

Toți M sunt P

Unii S sunt M

Unii S sunt P

¹⁰ *Ibidem*, pp. 89–90.

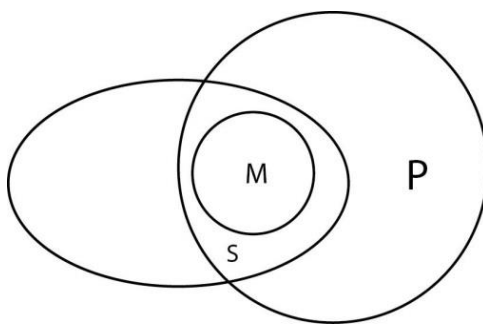
¹¹ *Ibidem*, p. 91.

Remarcăm faptul că termenul mediu din premisa majoră – *oamenii* – este un termen distributiv, aspect evidențiat de cuantorul *toți*, adică proprietățile sale se aplică fiecărui element existent în extensiunea sa. În schimb, termenul mediu din minoră – *om* – este termen colectiv, adică proprietățile sale nu se aplică fiecărui element, ci doar selectiv. Așa se explică de ce relația dintre Socrate și proprietatea de a fi muritor este o excepție și nu o regulă. Excepția legată de acest silogism reiese din faptul că „termenul minor coincide numai parțial cu mediul, și numai despre această parte comună concluzia afirmă sau neagă că posedă însușirea *P* (*muritor n.n.*)”¹². Totodată, premisa majoră are ca temei o relație de incluziune între două mulțimi, ceea ce presupune tranzitivitatea dintre mulțimea oamenilor și mulțimea muritorilor. În cazul premisei minore, constatăm că aceasta este întemeiată pe o relație de apartenență, care este asimetrică și ne-tranzitivă, ceea ce reprezintă încă o justificare a ideii lui Noica, și anume de *silogism al accidentului*.

b) Figura a treia, modul *Darapti*

<i>Socrate este om</i>	<i>Toți M sunt P</i>
<u><i>Socrate este muritor</i></u>	<u><i>Toți M sunt S</i></u>
<i>Unii muritori sunt oameni</i>	<i>Unii S sunt P</i>

Ce remarcăm? La prima vedere există o nepotrivire flagrantă între formularea în limbaj natural a silogismului și cea simbolică. Spre deosebire de formularea simbolică, la formularea în limbaj natural lipsesc cuantorii, astfel că judecățile ce compun premisele nu sunt nici evident categorice, nici evident universale. Totuși, dacă avem în vedere cantitatea subiectului, adică faptul că *Socrate* este unic, atunci admitem că premisele sunt *judecăți singulare*. În acest caz, trebuie să ținem seamă de distribuția termenilor, astfel că „judecata singulară este asimilată în logica formală cu judecata universală, invocându-se motivul că subiectul judecății singulare este luat în întregime”¹³. Intuitiv, lămuritoare este și diagrama lui Euler, adică:



¹² Ion Didilescu, Petre Botezatu, *op. cit.*, p. 83.

¹³ Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 100.

Dacă judecățile ce compun premisele sunt universale, atunci *subiectul logic* care joacă rol de termen mediu în ambele premise, adică Socrate, poate fi luat și *individual*, și *universal*? Să admitem că este înțeles numai ca *individual*. În acest caz, relația subiectului Socrate cu clasa oamenilor și clasa muritorilor este o relație de apartenență care este *ne-tranzitivă*. În consecință, Socrate nu poate fi termen mediu și formal, nu poate asigura transferul proprietății de a fi muritor între el și mulțimea oamenilor. Prin urmare, trebuie să admitem că Socrate este un *individual* ce joacă rol de *universal* întrucât este luat în întregime, asemenea unei mulțimi cu un singur element, ceea ce presupune că relațiile sale ca *om* și *muritor*, noțiuni colective, sunt echivalente, deci tranzitive.

Formal mai trebuie lămurită încă o problemă generată de figura a treia silogistică, respectiv cum e cu puțință ca din două judecăți universale, premisele, să rezulte una particulară, concluzia? În acest caz, explicația presupune să ținem seamă de angajamentul ontologic al propozițiilor categorice de tip *SaP* care joacă rol de premise, precum și de relațiile de echivalență între termeni, întrucât aceștia exprimă mulțimi. Angajamentul existențial al propozițiilor categorice are un caracter straniu, fapt ce se dezvăluie în cazul inferențelor imediate, mai exact al conversiunii. Astfel, printr-o propoziție de tip *SaP*, pe care o asumăm ca premisă, concluzia este o propoziție particulară, adică *SiP*. Spre exemplu:

Toți filosofi sunt muritori.

Potrivit formulei conversiunii, $SaP \supset PiS$, deducem:

Unii muritori sunt filosofi.

Din cele analizate, am fi deja îndreptățiți să răspundem la întrebarea: *Cum e posibil ca figura a treia silogistică să genereze ideea unei alte structuri logice?* Faptul că Socrate ca termen mediu este individual, dar operează ca universal, atunci putem să identificăm în el un *individual-general*, adică un *holomer*. Așa este adevărată concluzia lui Noica. Astfel, el susține:

Pentru noi, silogismul reprezentativ va fi cel al figurii a treia. El este cea mai cutezătoare formă clasică de gândire dintre cele mijlocite, căci face din individual termenul mediu. Se ridică așadar la lege de oriunde din lumea reală (ca holomerul, sau ca expresie a holomerului), nemaiavând nevoie de prototipuri și zei.¹⁴

Următorul pas pentru Noica este înlocuirea în schema clasică a termenilor M, S, P cu termenii specifici *logicii lui Hermes*, adică I, D, G, care pot juca fiecare rolul de termen mediu. Totodată, prin cuplarea doi câte doi, acești termeni cu deschidere către al treilea dau cele șase judecăți amintite care compun raționamentele

¹⁴ Constantin Noica, *op. cit.*, pp. 92–93.

logicii hermeneutice. Redăm spre comparație modul *Darapti* din figura a treia, atât conform structurii logicii aristotelice, cât și structurii logicii lui *Hermes*, adică:

<i>Socrate este om</i>	<i>Toți M sunt P</i>	I-D (determinanta)
<u><i>Socrate este muritor</i></u>	<u><i>Toți M sunt S</i></u>	<u>I-G</u> (integranta)
<i>Unii muritori sunt oameni</i>	<i>Unii S sunt P</i>	G-D (delimitanta)

2. EXERCIȚIUL HERMENEUTIC ȘI GÂNDIREA LOGICĂ

A doua întrebare – *Poate fi asociat exercițiul hermeneutic gândirii logice?* – pare și mai provocatoare dacă ținem seamă de originea hermeneuticii, dar mai cu seamă de transformările din epoca modernă pe traseul Wilhelm Dilthey – Hans Gadamer – Paul Ricoeur. Deși în forme precare hermeneutica poate fi identificată în consultările oracolului din Delphi, în profețiile Pitiei, totuși cu o anumită formă riguroasă apare în *Organonul* lui Aristotel, cu denumirea *Peri hermeneias*, alături de logică. „Sunt trei lucruri care se nasc în cărticica aceasta: gramatica, logica și semantica”¹⁵, susține Noica. De altfel, pentru Aristotel a *interpreta* a însemnat analiza gândirii, a noțiunilor în expresia lor lingvistică sau a judecăților sub forma rostirii și a comunicării între oameni. Problemele abordate în *Peri hermeneias* sunt legate de logică, de adevărul și falsul judecăților, de implicațiile afirmației și negației asupra rostirii etc.

Este greu să recunoaștem astăzi originea aristotelică a *hermeneuticii*. Nu numai că n-a rămas în cadrul fixat de Aristotel, ci a evoluat, ba chiar s-a înstrăinat de viziunea filosofului. Legată de cuvinte și text ca substitut al realității, de cercetarea sensului și semnificațiilor implicate, hermeneutica a parcurs trei etape, și anume: etapa filologic-retorică, psihologico-istorică și astăzi își împlinește menirea ca hermeneutică filosofică¹⁶. Problematika *hermeneuticii filosofice* este fixată de Paul Ricoeur în corelație cu cinci teme. Este vorba de: „a) efectuarea limbajului ca discurs, b) efectuarea discursului ca operă structurată, c) relația vorbirii cu scrierea în discurs și în operele de discurs, d) opera de discurs ca proiectare a unei lumi, e) discursul și opera de discurs ca mediere a comprehensiunii de sine”. În concepția sa, prin noua sarcină asumată de hermeneutică se trece de la demersul gnoseologic la cel existențial, adică al ființării. Apare astfel „o problemă nouă; nu ne mai întrebăm: cum cunoaștem?, ci care este modul de a fi al acelei ființe care nu există

¹⁵ Constantin Noica, „Comentariu din perspectivă modernă la tratatul *Despre interpretare* al lui Aristotel”, în Aristotel, *Categorii. Despre interpretare*, traducere de Constantin Noica, București, Editura Humanitas, 2005, p. 143.

¹⁶ Aurel Codoban, *Semn și interpretare. O introducere postmodernă în semiologie și hermeneutică*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, pp. 84–85.

decât înțelegând?”¹⁷ Numai că înțelegerea condiției existențiale a omului presupune interpretarea narativelor cultural-istorice, iar interpretarea „înseamnă explicitarea genului de *ființare-în-lume*”, adică omul se cunoaște pe sine, își asumă o anumită identitate „prin marele ocol al semnelor de umanitate sedimentate în operele de cultură”¹⁸.

Și Constantin Noica este preocupat de înțelesuri, de posibilitatea de a pătrunde și cuprinde cu mintea rostul omului în lume. Dar cum? S-ar părea că valorificând potențialul logicii ca temei al exercițiului hermeneutic. Să se fi întors Noica la Aristotel, la *Peri hermeneias*, căutând acea deschidere ce permite legătura dintre logică și hermeneutică, respectiv ontologie, adică legătura rigorii raționamentului de libertatea interpretării? Da! Argumentul care convinge este modul în care el comentează tratatul lui Aristotel, cercetând nu doar forma gândirii conceptuale, ci și relația dintre formă și conținut, relație pe care logica o ignoră. În acest sens, spre exemplu, am în vedere interpretarea verbului ca operator logic cu implicații ce depășesc simpla sa funcție.

Singura rostire vie și deschisă e creată de functorul verb [...]. Spui „merge”; dintr-o dată se ridică în jurul verbului întrebările: cine merge? în ce fel? cât de mult? față întrebările care stăteau la baza categoriilor [...] Și singur verbul deschide aceste orizonturi, care face posibil actul de gândire și rostire el însuși, în timp ce orice alt functor, departe de a pune în joc gândirea și de a o face cu puțință în libertatea ei, exprimă doar necesitatea mecanică a unei functorialități închise.¹⁹

Așadar, Noica valorifică ideea că verbul provoacă gândirea, dar mai ales îi stimulează apetitul pentru cercetarea înțelesurilor implicate de funcția sa.

Interesant este comentariul lui Noica relativ și la „rostire și speciile ei”, insistența sa asupra ideii că „gândirea ar putea fi și alta decât a intelectului, care spune *da* și *nu*”, de care dă seama rostirea enunțiativă. Reacționând la faptul că Aristotel a exclus celelalte specii ale rostirii „din câmpul logicii, trecându-le retoricii și poeticii”, Noica întreabă:

Dar nu sunt și ele logosuri? Ca știință a logosului, nu ar avea logica datoria să se ocupe și de ele, într-un fel? Nu riscă logica – în măsura în care asemenea rostiri fac tocmai corpul principal al comunicării umane – să-și îngusteze albia până la a nu mai da socoteală de gândirea adevărată a omului, ba nici măcar de mecanismele ei adevărate? Va trebui să se răspundă, așadar, de ce alte tipuri de rostire sunt excluse formal din logică și în ce măsură totuși ele nu pot fi total ocolite.²⁰

¹⁷ Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 80.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 105–107.

¹⁹ Constantin Noica, *op. cit.*, pp. 148–149.

²⁰ *Ibidem*, p. 151.

În comentariul lui Noica privind *timpul logic* apare sugerată necesitatea de a interpreta rostirile ținând seamă de *context*, dar și de *subtextul* implicat de modulațiile verbului, cu deschiderea sa spre ontologic. Și ceea ce afirmă este cât se poate de elocvent.

Când spui: „Homer este poet”, cu exemplul lui Aristotel, „este” n-are nici un sens de existență, e pur termen de legătură predicativă, făcând ca un atribut să revină unui subiect. Dacă însă ai spune „un poet Homer este posibil”, „este contingent”, „este imposibil”, „este necesar”, ai trece într-un plan în care „este” depășește condiția de copulă și aproximează sau, cu necesarul, asigură existența.²¹

Din aceste exemple reiese clar că Noica a încercat să valorifice unele idei din opera lui Aristotel. Analog primelor rânduri din *Peri hermeneias*, Noica scrie: „Logica trebuie să înceapă de la logos, cuvânt. Simplul cuvânt generează totul cu echivocul lui: e și epitaf (indicație determinatoare) sau epitet, și ἀρχή, principiu al lucrului. Primul logician e Adam care dă numele lor lucrurilor, iar așa cum le-a numit, așa sunt”²². Dar totuși Noica este sensibil și la ce se petrece în filosofia europeană a secolului XX. Poate sub influența lui Heidegger, care a căutat esența ființării în cuvintele poezilor, Noica cercetează vibrația sufletului românesc în cuvintele vechi ale cronicarilor, dar mai ales în versurile lui Eminescu. El caută modul în care firea gândurilor este întruchipată în cuvintele limbii române, mizând pe o intuiție, reformulată ulterior ca axiomă a unei logici hermeneutice, adică a *egalității unilaterale* sau a situației logice în care întregul este partea, fără ca partea să fie întregul. Numai așa putem înțelege de ce poate fi adevărată aserțiunea: „o limbă poartă cu ea întregul logos-ului, chiar dacă nu este limbă universală”²³. În acest sens, referindu-se la interpretarea dată de Noica unei anume traduceri a prologului Evangheliei după Ioan, Alexandru Surdu conchide: „«Întru început a fost rostirea» conține cheia întregii concepții despre rostirea filosofică românească, cheie pe care n-au avut-o predecesorii săi sau pe care n-au folosit-o, deși unii, dar mai ales Mircea Vulcănescu, s-au găsit foarte aproape de poarta la care se potrivea, de filosofia creștină românească”²⁴.

Ființarea scapă din formulele *logicii lui Ares*, dar nu și a *logicii lui Hermes*. Și e firesc să fie așa, susține Noica. În lume apar, afirmă el, o serie de *situații logice*, precum repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația, contradicția, toate regăsindu-se sub ideea de *câmp logic*, adică „acea situație în care întregul este în parte, iar nu numai partea în întreg”²⁵. În această relație termenii *parte* și *întreg* exprimă forme abstracte, astfel că Noica îi înlocuiește cu

²¹ *Ibidem*, p. 158.

²² Constantin Noica, *Jurnal de idei*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 107.

²³ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 144.

²⁴ Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică*, Brașov, Editura Cron-Art, 2009, p. 98.

²⁵ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 20.

individual și *general*. „Numai individualul există, după Aristotel, dar nu cunoaștem decât generalul”. Este un argument, dar nu suficient de tare, întrucât „generalul este un simplu nume”, iar „individul n-are sens decât statistic”²⁶. Nemulțumit, Noica se angajează într-un proces de reformă care să scoată *individualul* din indiferența structurilor statistice și să-i justifice existența prin proprietățile ce-i conferă identitate. Așa se ajunge la o relație intimă între *individual* și *general*. Din perspectiva rațiunii, relația este „o unitate de la care să înceapă exercițiul logic: individual-generalul. L-am numit «holomer»”, adică un *individual* care iese din contingență și se ridică la puterea generalului. Interesantă este precizarea: „Ceea ce aduce rațiunii și astfel logicii individual-generalul este unitatea logică *de la sine activă*”²⁷, deoarece sugerează că holomerul nu este doar un operator logic, ci și un principiu ontologic. Precizarea relevă calitatea de organon al *logicii lui Hermes* și, implicit, relația cu filosofia și logica lui Aristotel, care definea principiul „primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut”²⁸.

Holomerul asigură adecvarea dintre planul gândirii și planul existențial. Noica ne convinge că relația funcționează „în comportarea și creația omului”, adică se ajunge la acea stare în care poetul devine Poezia, fizicianul devine Fizica, filosoful devine Filosofia. În acest sens, *Socrate este un holomer*. Ca să înțelegem cum e posibil, reluăm silogismul ce-l are ca termen mediu pe Socrate, adică modul *Darapti* din figura a treia, dar re-format, încercând de data aceasta să-l interpretăm, nu doar să-i descoperim aspectele pur logice. „Iar a interpreta înseamnă a găsi holomerul potrivit, de fiecare dată, hermeneutica fiind o treaptă a logicii, chiar dacă ea se află la limita de jos a formalului.”²⁹ Așadar, avem:

<i>Socrate este om</i>	I-D (determinanta)
<i>Socrate este muritor</i>	I-G (integranta)
<i>Unii muritori sunt oameni</i>	G-D (delimitanta)

Nu-i greu să observăm că forma aceasta de silogism, chiar dacă funcționează ca mecanism, generează mai degrabă nedumeriri decât lămuriri privind condiția lui Socrate. Or, ca *determinantă*, premisa majoră presupune evidențierea proprietății sau a proprietăților specifice care conferă identitatea inconfundabilă a lui Socrate, iar din conținutul premisei minore, o *integrantă*, ar trebui să deslușim modul în care o realitate individuală, Socrate, stă sub o lege. Așadar, prima sarcină necesar-asumată este să descoperim descrițiile care-i conferă lui Socrate o anumită identitate între greci și filosofi, respectiv acele proprietăți care-l scot din indiferența statisticii.

²⁶ *Ibidem*, p. 26.

²⁷ *Ibidem*, p. 38.

²⁸ Aristotel, *Metafizica*, traducere de St. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965, p. 161 (V, 1, 1013 a).

²⁹ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 34.

Pentru a-l înțelege pe Socrate și condiția sa excepțională de „om muritor”, consider că putem apela la Platon care i-a fost discipol și-l prețuia mult, astfel că l-a transformat în personajul principal al dialogurilor sale. Din aceste dialoguri putem cunoaște ce-l definea ca viziune filosofică. Astfel, în *Phaidon*, Socrate care era închis așteptându-și execuția, le vorbește prietenilor săi Criton, Cebes, Simmias astfel:

e firesc ca un om care și-a petrecut viața ca filosof adevărat să înfrunte clipa morții fără teamă [...] Cei străini de filosofie au toate șansele să nu-și dea seama că de fapt singura preocupare a celor care i se dăruiesc cu adevărat este trecerea în moarte și starea care îi urmează.³⁰

Referințe clare găsim și la Diogenes Laertios, care-l descrie pe baza mărturiilor celor care i-au fost contemporani și l-au cunoscut direct, precum Platon, Aristofan, Xenofon și alții. Din istoria sa reținem câteva descriții, adică: „fiul lui Sophroniscos sculptorul și al moașei Phainareta”; „era cetățean al Atenei”; „cei dintâi care au dat lecții de retorică au fost Socrate și elevul lui, Aischines”; „este primul filosof care a fost osândit la moarte și executat”; „Socrate discuta chestiuni de morală în prăvălii și în piață”; „din cauza argumentării lui vehemente, oamenii se aruncau asupra lui cu pumnii sau îl trăgeau de păr [...] era disprețuit și luat în râs, dar îndura cu răbdare această purtare prostească”³¹ etc.

Pe baza acestor descrieri din Platon și Diogenes Laertios, putem reconstitui cele două premise, adică realitatea care subsistă sub numele Socrate, adică:

Socrate, primul filosof osândit la moarte, este unul dintre grecii atenieni

Socrate ca filosof adevărat este muritor

Unii muritori sunt greci atenieni

Concluzia ca *delimitantă* te poate pune pe gânduri, deoarece pare că impune unele nuanțări privind nemiloasa lege care prescrie că „toți oamenii sunt muritori”, respectiv restricționează *moartea* doar la „unii”, adică la cei aleși. Dacă suntem atenți la înțelesul noțiunii de *muritor*, constatăm că este o implicație profundă a practicării filosofiei de către Socrate. Comentând dialogul *Phaidon*, neoplatonicul David dă următoarea *definiție*: „filosofia este pregătire pentru moarte”. Prin „moarte” Socrate nu înțelegea dispariția fizică, ci moartea pasiunilor, încât sufletul și rațiunea să nu mai fie tulburate. „Căci dacă nu dobândește moartea pasiunilor și nu-și purifică sufletul, el (filosoful n.n.) nu poate cerceta natura divină.”³² Dar de

³⁰ Platon, *Phaidon*, în *Opere* IV, traducere de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 59–60 (64a).

³¹ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, București, Editura Academiei, 1963, pp. 161–162.

³² David Armeanul, *Introducere în filosofie*, București, Editura Academiei, 1977, p. 37.

ce trebuie filosoful să cerceteze natura divină? Îl obligă o altă definiție, cea care determină identitatea filosofului, și anume asemănarea sa cu divinitatea. Tot Socrate se întreabă: „Sau crezi că este cu puțință ca cineva să nu imite ceea ce el admiră, atunci când are de a face cu acel lucru?” și tot Socrate întărește singurul răspuns posibil: „Or, filosoful, având de a face cu ceea ce este divin și supus ordinii, devine și el o ființă supusă ordinii și divine, în măsura în care aceasta este posibil pentru om”³³. Acest caracter mistic al asemănării ține de esența filosofiei înțeleasă ca dragoste de înțelepciune, înțelepciunea (*sophia*) desemnând însăși divinitatea.

Înțelegem acum cerința lui Noica, și anume *o dovadă logică privind moartea lui Socrate*. Or, definiția ca instrument al logicii, respectiv definițiile filosofiei care determină concepția și comportamentul lui Socrate sunt tocmai dovada, implicit dovada *posibilității de a asocia exercițiul hermeneutic gândirii logice*.

³³ Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 297 (500 c-d).

LOGICA LUI HERMES – O LOGICĂ A IERARHIEI. IEȘIREA INDIVIDUALULUI DIN STATISTIC ȘI TRECEREA ÎN LOGIC

CEZAR ROȘU

The Logic of Hermes, a Logic of Hierarchy: Individual's Crossing from Statistics to Logic. The logic of Hermes also extends beyond the material sciences, namely to biology and society, primarily through the principle of hierarchy.

Philosophical logic (speculative or philosophical logic, in Noica's words) does not have as its main purpose the discovery of new results (formalisms), but instead investigates the possibilities of applying a logical system to significant cases (holomers).

The statistical individual steadily falls, in the fields of matter, into self-repetition, and in the case of man into unfulfillment of being, if he has not acquired his inner unity by opening to the general, but only one of repetition in the context of given generalities, of the species and society. To break out of the statistic, to be truly ontological (not a mere scrap of it), the individual must assume a logical status. The sin of nominalism (in which we lose ourselves again today), noticed by Noica, is not, as has been wrongly interpreted, the refusal of the general but of not deepening precisely the instance on which it rests, i.e. the individual, thus being unable to give a logic of significant forms. Anyone with a nominalist thinking, Noica remarks, can only give a logic of empty forms.

Keywords: logic of hierarchy, logic of disorder, statistical individual, logical individual, observability, application precariousness, statistical determinism.

Astăzi, în aproape toate luările de poziție, orice demers, indiferent în ce domeniu, se vrea științific. Savanții și specialiștii au devenit noii teologi ai zilelor noastre. Dintre toate domeniile sistemului tradițional al filosofiei, doar logica a devenit, după unii autori¹, o știință, mai ales cea matematică². Știința este înțeleasă

¹ „Nu există nici o îndoială că dintre științele aflate în sistemul tradițional al *științelor filozofice* (...) logica este singura care a devenit o știință exactă. Acest fapt se datorează colaborării fructuoase cu matematica”. (Gheorghe Enescu, *Fundamentele logice ale gândirii*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 7.)

² Aristotel și scolasticii nu au considerat logica o știință. Ea nu poate fi construită ca un sistem axiomatic decât în partea ei expresivă. Universalul din lucruri și principiile științei sunt cunoscute direct, sunt anterioare demonstrațiilor, adică științei. Nici logica matematică, una a expresiilor simbolice construite cu variabile bivalente, care a obținut rezultate științifice indiscutabile, nu este logica. Pentru că „aceste simboluri nu sunt semne fără nicio semnificație, definite numai în funcția lor reciprocă, funcție internă sistemului de semne, cum vor logicienii matematicienii, ci sunt simboluri semnificative, legate în adâncime și cu intelectul uman, și cu realitatea. A face o algebră a acestor semne – fie o algebră booleană, fie o algebră lukasiewicziană – nu este lucru eronat prin el însuși; dar un asemenea sistem matematic nu este logica” (Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, București, Editura Academiei, 1973, p. 349).

aici în sensul clasic, în care subiectul și obiectul sunt separate (subiectul nu influențează, prin însuși actul de observare, procesul fizic). Știința clasică este, după Heisenberg, o teorie închisă. Sunt patru discipline pe care le putem considera închise: mecanica newtoniană, teoria maxwelliană (cu teoria specială a relativității), termodinamica (cu mecanica statistică) și mecanica cuantică nerelativistă (cu fizica atomică și chimia). O logică a lui Hermes nu poate încăpea aici, dar ne-o putem închipui în orizontul unei alte înțelegeri a conceptului de știință și, legat de aceasta, a conceptului de observabilitate. În lumina unei teorii deschise – mecanica cuantică relativistă, noile teorii ale fizicii lasă să se întrevadă ceea ce în filosofie se numește schimbare de paradigmă. Plecând de la această nouă paradigmă și, în special, de la relațiile de incertitudine, Constantin Noica se va apleca în mod special asupra acestui concept al observatorului (individualului) constatând o criză a științei, care se ivește ca urmare a apariției în mijlocul câmpului teoretic al ei a acestui factor extrateoretic: observatorul. Acesta nu poate fi niciodată separat de lumea pe care o influențează de fiecare dată, când își abate atenția asupra ei. De aici el trage concluzia incapacității științei de a ieși din teoretic, definit prin absența umanului³. Există un paralelism între istoria științei și cea a logicii și în toate etapele se constată o criză a individualului. Dacă, plecând de la principiul de incertitudine, am constatat o blocare în teoretic și am intrat într-o criză a științei, cu principiul complementarității vom constata o criză a individualului nu numai în sânul logicii clasice, ci și în cazul logicii moderne, și chiar în cel al gândirii algoritmice. În logica clasică, după Aristotel (a cărui logică a fost un răspuns la știința timpului său), nu putem cunoaște decât generalul, iar în cea modernă individualul nici măcar nu este determinat. În cazul modelelor algoritmice, chiar dacă ele pleacă de la individual, se extind la o întreagă clasă. Pe linia paralelismului, la care făceam referire, logica matematică venea ca răspuns la noua viziune (galileo-newtoniană) asupra lumii, gândită în cheie cantitativă și instalată pe ruinele universului calitativ, aristotelic și scolastic. Această *trecere* a calitativului în cantitativ, în care individualele (corpurile) debarasate de determinațiile (calitățile) lor au fost idealizate, geometrizate, până au ajuns să aibă o singură proprietate: întinderea (cu Descartes), sau una chiar mai abstractă: masa (cu Newton). Cu trecerea timpului, individualul a devenit din ce în ce mai nedeterminat, iar în știința contemporană, doar probabil.

Răspunsul dat de Noica acestei sărăcirii a individualului este propunerea unei logici, care să-l repună în drepturi, una a concretului. Dar pentru a fi una a concretului, logica lui Hermes, spre deosebire de logica tradițională (în care punctul de plecare este un general: noțiunea) sau de cea simbolică (care începe tot cu un general: mulțimea), va trebui să pornească de la un general concret, de la o unitate a individualului și generalului: holomerul. Deosebirea față de cele două logici se va păstra și pentru celelalte forme logice, iar operația logică fundamentală nu va mai fi compunerea, ci disocierea. Aceasta va avea „ca rezultat, în locul judecății, *krinamenul* (ceva asemănător judecății în sens hegelian, ca împărțire originară:

³ Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984, p. 10.

(*Ur-teilung*)). Este vorba apoi și despre ceva care se opune silogismului tradițional, și anume *triunghiul logic*, general-individual-determinații – o triadă tot de influență hegeliană, dar cu același specific ca și krinamenul, care mai mult separă decât reunește.”⁴

Toată logica de până acum a lăsat individualul doar cu ontologicul lui (el este pur și simplu); i-a refuzat statutul logic. Dar, pentru a fi ontologic, individualul trebuie să aibă un statut logic, să fie formalizat, ceea ce nu înseamnă altceva decât intrarea lui în ordine. Lucrurile pot intra în formă, pot avea ordine. Logica lui Hermes va căuta și ea ordinea. Dar, spre deosebire de celelalte, o va căuta peste tot, chiar și acolo unde să cuprindă și dezordinea (fie ea în mișcările browniene ale materiei, în viețile și gândurile oamenilor sau în comunități).

Schimbările revoluționare din științe au avut de fiecare dată drept cauză sesizarea unei noi ordini în sânul realității. Așa s-a întâmplat când s-a trecut de la ordinea naturală a antichității (o ordine ierarhică începând de la centrul pământului), care era una calitativă, la cea cantitativă (s-o numim democratică, în indiferența ei). Când s-a pus însă în discuție însăși noțiunea de ordine, cu Copernic și Kepler, ordinea ierarhică a căzut, diferența dintre ordinea pământească și cerească reducându-se doar la mediul mișcării (vid sau eter). Noua ordine nu mai era una organică, ci una de mecanism. Universul va fi de acum analizabil în părți, în obiecte cu existență separată. A fost prima fragmentare, cu Descartes, unde nu mai este vorba de ordine naturală, ci de ordonare. Coordonatele carteziane sunt însă convenționale. Nu mai avem obiecte naturale, iar legile, pentru a nu fi și ele, într-un sistem convențional, arbitrar, trebuie să treacă testul invarianței. Numai în cadrul unei ordini carteziane putea Newton să descopere legea atracției universale: căderea unui măr și mișcarea planetelor pe orbită au aceeași ordine a mișcării. Ea poate fi formulată și sub noțiunea generalizată a raportului, în sensul originar de *ratio*: $A/B=C/D$ (pozițiile succesive ale mărului sunt și pozițiile succesive ale pământului). Legea ca raport poate lua forma generală: corelarea lucrurilor în concept (*in mente*) este aceeași în realitate (*in re*).

Putem spune că toată cunoașterea începe cu un raport, între subiect și obiectul de cunoscut. De câte ori găsim o rațiune pentru ceva o formulăm printr-un raport în care aspectele corelate în acel ceva sunt la fel corelate în mintea noastră. Logica de asemenea, ca ordine în genere, începe cu un astfel de raport ca cel de mai sus: de analogie (de permanență a unei relații între termeni diferiți). În schimb, logica lui Hermes este „posteritatea unui raport, în speță a raportului dintre individual și general”⁵. Dintre cele cinci raporturi descrise de Noica, raportul dintre nedefinit și infinit, reținut drept criteriu logic prin excelență, „vine să dea suport formal tuturor celorlalte, care mai degrabă descriau raportările posibile ale I-ului la G decât să le confere chip logic”⁶. Când nu vorbim de „infinitul grosolan al

⁴ Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea românească*, Brașov, Editura Kron-Art, 2009, p. 169.

⁵ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 212.

⁶ *Ibidem*, p. 217.

fără-de-marginelor”, al lipsei de măsură din sânul mulțimilor (a gloatelor – sintagmă folosită pe la începutul secolului XX pentru a sublinia lipsa deosebirilor dintre elementele mulțimii, simple individuale statistice), ne referim de fapt la infinitate, care apare după o regulă, care stă sub o lege de formare. Individualul este, ca și în celelalte raporturi, nedefinit (*individuum est ineffabile*), dar cuplat cu generalul intră în ordine. Generalul îi dă legea de trecere din nedefinitul lui în infinitate. De data asta este vorba de un tip deosebit de ordine, care nu mai reprezintă o structură, măsura ieșind din accepția modernă de proporție cantitativă a modelului newtonian, având mai degrabă sensul mai vechi de rațiune calitativă în care „infinitatea poate perfect apărea într-o limitare a realului, dar într-una care nu limitează”⁷. Această ordine va cuprinde atât obiecte nedeterminate sau lucruri sensibile, cât și totalități care presupun procese complexe cu largă desfășurare în timp (așa cum ne apare în radiația de fond întregul trecut al universului sau cum lumina poartă structuri oricât de depărtate în spațiu și timp). Cu acest nou cuplu al individual-generalului și cu această nouă ordine poate apărea o nouă logică. Când individualul nu este cuplat cu generalul, cum este cazul logicii democratice, nedefinitul individualului (cu haosul lui interior) nu va mai trece în infinitatea suscitată de general, ci în infinitul lipsei de măsură a ideologiei (un număr infinit de stereotipii, dacă nu cumva sunt nerozii de-a dreptul). Forma trebuie regândită pentru ca ea să fie cu putință. Dar forma ca și ordinea pot apărea și „în anumite dereglări ale lumii sau ale gândului, chiar în dezordinea economico-socială”, iar synaethismul (mecanismul adevărării întemeiate – n.n.) este în măsură să acopere chiar și logica dezordinii – spre deosebire, poate, de orice alt mecanism logic ori calcul logic. Iată, de pildă, argumentarea ce urmează, redată sub forma unui dialog între copil și mamă, de către Ioachim Schumacher, în lucrarea *Die Angst vor dem Chaos*, apărută în 1937:

Copilul: De ce este așa frig la noi, mamă? *Mama:* Fiindcă nu avem cărbuni.

Copilul: De ce nu avem cărbuni? *Mama:* Pentru că tata e șomer.

Copilul: Și de ce tata e șomer? *Mama:* Pentru că există prea mulți cărbuni.

Se vede limpede că o asemenea argumentare este perfect logică, bineînțeles în logica dezordinii economico-sociale. Pe de altă parte, se vede că argumentarea se petrece *în cerc*, cum se desfășoară synaethismul în genere și cum *nu* se pot desfășura mecanismele logice și calculele logice cunoscute. S-ar spune totuși, forțând argumentarea, că ea poate fi redată formal și printr-un dublu sau triplu silogism, de vreme ce este în joc explicația cauzală. (*E frig la noi pentru că tata e șomer*, cu universală respectivă: *Ori de câte ori e supraabundență de produse, apare și șomajul*.) Dar chiar și în această interpretare – posibilă, în fond, prin aceea că silogismul este și el un synaethism, unul slăbit – încă ar trebui să se admită că

⁷ *Ibidem*, p. 219.

prin silogism s-ar ajunge aci doar la concluzia: *De aceea este frig la noi acum*, adică la explicarea unei situații individuale simple și *de fapt*, în timp ce synalethismul adevărește și întemeiază o situație *de principiu*, cu multe alte aspecte decât cel de fapt. Silogismul nu te face să reflectezi logic, iar când el s-a încheiat, atunci totul s-a încheiat”⁸.

Dezordinea, atât cea a dereglărilor lumii, cât și cea a precarităților omului, este una ontologică și ține de carența sau excesul (precarități amândouă) unuia dintre termenii ontologici. Carența și excesul nasc cele șase tipuri de precarități ontologice corespunzătoare în logică celor șase tipuri fundamentale de rostire și celor șase tipuri de maladii ale spiritului. Dacă dezordinea nu se ivește din refuzul unuia dintre termeni, dezordinea din viața omului sau a societății (al cărui echilibru nu poate fi asigurat decât de o structură ierarhică) este efectul excesului dat de libertatea pe care o are de a mări peste măsură câte unul dintre termeni. În fapt, spune Noica, lumea este mai mult în abatere decât în ordine.

La nivel social, lipsit de general, orice sistem rămâne unul închis și devine inevitabil entropic. Acesta este, pe treapta umanului, motivul morții civilizațiilor ca expresie a acestei ultime precarități – a particularizării unor determinații captate de individual fără general: aplicația. Dar nu numai aceasta este cauza acestei extincții, ci mai ales comoditatea (factor determinant, alături de coruperea instituțiilor, în dezagregarea colectivităților) ce se instalează în viața fiecărui individ în urma abuzului de aplicații (avem astăzi o aplicație pentru orice). Toate celelalte cinci precarități aveau dinamismul închiderii ce se deschide, atât timp cât prezența generalului sau căutarea lui lăsa precaritățile deschise. Particularizanta este însă o deschidere ce se închide; ea rămâne închisă în precaritatea ei fiind blocată în refacerea modelului ontologic. Ea este astfel singura care, spre deosebire de celelalte ce apar și în sânul realităților de orice fel, revine numai omului – singurul existent, după Noica, ce are puterea să suspende generalul, transformându-se, într-un prim moment, în creator civilizațional. Este fața luminoasă a civilizației. Dar precaritatea aceasta a civilizației poartă în pânțele ei, din chiar momentul apariției, prin carența ei fundamentală și prin însăși parțialitatea ei (sfera umanului), riscul apariției celeilalte fețe, cea întunecată.

Trei însușiri predominante dau procesul particularizării: exactitatea; siguranța; eficiența și toate, în cele din urmă, reușesc să configureze fața întunecată a civilizației. Se pare că de momentul acesta dă seama perioada contemporană.

Nevoia determinațiilor de a se fixa într-un caz individual duce la abandonarea interesului pentru adevăr și orientarea către exactitatea faptului sau a cunoștințelor despre el, care-i dă posibilitatea să manevreze existența reală și odată cu ea să creeze o lume suprapusă celei prezente. Lume, care prin excese de tot felul, poate duce oricând (în lipsa anastrofiei către general) la apariția feței întunecate: catastrofa. Manevrarea existenței reale (rezultat al exactității și suficienței), provocată de excesul de civilizație, este însoțit de obicei de un alt factor nociv: propaganda

⁸ Constantin Noica, *op. cit.*, pp. 201–202.

ideologizantă din sânul altei precarități, cea a culturii. În cazul sincronizării acestor două excese, există pericolul suspendării individualului denaturând generalul, ideologizându-l (cazul fenomenului *cancel culture*).

În ceea ce privește siguranța, într-o precaritate care nu invocă generalul, se întâmplă ca în locul legii să apară hotărâri și ordonanțe de urgență, iar în cultură formulările sigure. „Nu trebuie vorbit⁹ despre ce nu poate fi pozitiv cunoscut și ce nu comportă un răspuns exact. Că în numele sensului sigur se poate ajunge la nonsens, este un lucru ce se arată abia mai târziu. Până în ceasul eșecului posibil, și în fapt ca și inexplicabil pentru omul civilizației, acesta își simte toate investițiile. De aci, răspândirea și acceptarea de către oricine a stării de civilizație, cu utilitarismul și până la urmă tehnicismul ei, iar în natura umană desprinsă de general, apar primatul individualului, demnitatea personală, libertățile individuale”¹⁰, care decad ușor în libertinaj, dar și ipocrizia (cu așa-zisa *political correctness* sau cultura *woke*).

Eficiența este poate cea mai bună ilustrare a particularizantei. Ea este caracteristica principală a creației tehnice. Factorul activ, reprezentantul ilustrativ al tehnicii – inginerul, nu invocă vreun sens general. Nu-l interesează decât utilitatea mecanismului care-l ajută să confecționeze un anumit produs. El este prototipul lumii anglo-saxone (legată mai mult de civilizație decât de cultură), care nu a reușit să depășească empirismul, pragmatismul și utilitarismul.

Dar faptul cu adevărat îngrijorător, în legătură cu această precaritate, este că s-a mers cu civilizația, în numele eficacității (pe linia pozitivismului cu închiderea tuturor determinațiilor, în mod univoc, într-un individual), până la civilizarea cuvintelor care, remarcă Constantin Noica, încetează să mai fie ceva *adevărat*, ci doar *exact*, devenind doar semne de comunicare „și la limită unice în cadrul unei limbi universale”. Asta se întâmplă în zilele noastre cu engleza, care este mai mult un limbaj decât o limbă, după cum notează el într-o notă de subsol în *Scrisori despre logica lui Hermes* despre carența limbii engleze de a nu avea cuvinte, ci doar sintagme și propoziții.

Spre deosebire de logica consacrată (numită de Noica logica lui Ares) unde componentele unui eveniment, ale unui fapt sau unei colectivități au egală însemnătate (sau lipsă a ei), în logica lui Hermes anumite elemente sunt definitorii pentru eveniment sau colectivitate și constituie sâmburele lor. Noica îl numește *informant*. Cunoașterea adevărată implică stăpânirea acestui sâmbure al faptului, ideea unui eveniment o ai numai atunci când ai o ierarhizare a componentelor lui, când, prin urmare, ai înțeles felul în care se încadrează elemente diferite într-un tot organic.

⁹ „Să tăcem cu privire la lucrurile despre care nu se poate spune nimic sigur? A declarat-o Wittgenstein, dar cu un sens aproape tragic, în timp ce neopozitiviștii care l-au urmat au rostit-o cu o penibilă suficiență, tipică pentru precaritatea ce suspendă generalul. Căci tocmai lucrurile despre care «nu putem vorbi» sfârșesc prin a vorbi ele în noi, iar dacă întoarcem privirea de la ele, ne rămân siguranța frustră – și nonsensul” (Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 300).

¹⁰ Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 299.

În cazul unei colectivități de exemplu, al societății în ansamblu chiar, constituite după modelul ansamblului obișnuit, în care părțile-indivizi sunt indiferente, fără intimitate cu întregul, criteriul de funcționare al unei astfel de colectivități a inerției statistice este criteriul majoritar. Problema este că în sistemul acesta majoritar indivizii sunt chemați să judece într-un domeniu sau altul în care nu există o aceeași posibilitate pentru toți de a judeca. Iar când e vorba să se facă socoteala, atunci toți oamenii sunt considerați ca fiind egali, votul fiecăruia, părerea fiecăruia sunt considerate egale. Acesta este viciul fundamental al acestui sistem: faptul că sunt chemați oameni care trebuie să hotărască în probleme care nu le sunt proprii, sunt chemați cu aceleași drepturi indivizi care n-au aceleași posibilități¹¹.

Problema care se pune în cazul acestui tip de mulțime, adică în cadrul demersului logic al lui Ares, este cea a individualului statistic. Într-un ansamblu organic¹² însă, în care părțile sunt purtătoare de întreg, adică se face trecerea mediului extern în mediu intern¹³, problema care se pune este cea a individualului logic, cel care iese din statistic și se încarcă cu toate sensurile generalului¹⁴. Pentru acest demers logic (cel al lui Hermes), Noica îl ia drept exemplu pe Socrate, al cărui orice demers iese din contingență și exprimă o necesitate, adică individualul exprimă generalul în așa fel încât dă el legea, dă el sens logic mediului din care a provenit. Mediul intern trece acum în mediul extern închizând astfel cercul synalethic. Logica lui Hermes nu este una democratică, ea nu poate fi decât una a ierarhiei, căci ceea ce nu este statistic nu poate fi decât ierarhic. Dar pentru ca logica lui Hermes să acopere tot spectrul (atât științele naturii, cât și cele ale spiritului), această ierarhie întâlnită în toate alcătuirile sistemice sau organice nu va mai fi una a determinismului clasic, mecanicist, ci una rezultată dintr-un determinism statistic, în care necesitatea și întâmplarea sunt simultan inerente realității, necesitatea croindu-și drum prin întâmplare. Acest tip de determinism contemporan este legea care leagă fenomenele din univers.

¹¹ Cf. Nae Ionescu, *Introducere în istoria logicei*, București, Editura Eminescu, 1997, p. 161.

¹² Orice colectivitate umană poate fi o simplă mulțime, fără conștiință de sine, și în acest caz vorbim de o populație, sau poate avea o conștiință de sine și în acest caz vorbim de un popor, de un ansamblu organic.

¹³ În logică: ieșirea individualului din statistic și trecerea în logic.

¹⁴ Dacă individualul nu este și formal (adică individual logic), el nu este cu adevărat decât prin colectiv. Dar în acest caz, avem de-a face, în cadrul colectivului, cu individuali care nu au o legătură organică între ei, deși într-o anumită măsură există o anumită organizare a lor.

LOGICA LUI HERMES, O LOGICĂ A INTERACȚIUNII INTERPRETATIVE – CONSTANTIN NOICA ȘI MICHEL SERRES

HENRIETA ȘERBAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Hermes’ Logic, a Logic of Interpretative Interaction – Constantin Noica and Michel Serres. Constantin Noica proposes to widen the field of classical logic so that what is formal and logical becomes inclusive for new forms of thought, not only logical forms, but also forms of existence and forms of reality, in a more integral and comprehensive way. The philosopher conceives of classical logic as the “logic of Ares” defined by disjunction and subordination. Against this traditional and dominant logic C. Noica proposes a new logic, which is described as a relational, correlative, and communicative logic, named the “logic of Hermes”. As a result, the “logical situations” and the “logical fields” are extended. They become a more visible structural armature of the ontological. The emphasis is placed on identifying a richer logic that should have more than repetition, similarity, symmetry, and proportion to describe more of ontology and reality. Individual elements present a “seed” of the general in processes of individualisation, generalisation, and determination, as well as in all the dynamics found beyond classical syllogisms. Logic should be more than oppositions and “war” and more than inertia, in relational-communicative logic, which is naturalised to a greater extent than it is formalised. Complementarily, we discuss human cultural and ontological communication through certain aspects pertaining to a culture of Hermes at Michel Serres.

Keywords: Aristotelian logic, relational and communicational logic, Hermes, Constantin Noica, Michel Serres.

Constantin Noica¹ își propune lărgirea domeniului logicii clasice către ontologic, pentru a permite ca ceea ce este formal și logic să poată include formele gândirii, forme logice și formele realului, într-un mod cât mai integral și mai cuprinzător.

Am opus logicii lui Ares, în care partea este în întreg, așa cum un ostaș este în oaste, pe cea a lui Hermes, în care întregul este în parte și se lasă interpretat de

¹ Constantin Noica, „Scrisori despre logica lui Hermes”, în vol. Constantin Noica, *Devenirea întru ființă. Scrisori despre Logica lui Hermes*, Colecția „Cărți fundamentale ale culturii române”, București, Editura Humanitas, 1998, pp. 391–577.

ea. Un demers este logic, afirmăm, dacă are în el justificările întregului. (...) poate pe modelul acesta ni s-a părut potrivit să dăm definiția (...): se numește câmp logic acea situație în care întregul este în parte, nu partea în întreg. Firește, parte și întreg nu sunt termenii cei mai fericiți, având de la început ceva spațial în ei; ar fi trebuit să spunem „individual și general”, fiind poate mai lesne de acceptat că există individualuri care poartă cu ele generalul.²

Opozițiile centrale demersului nicasian sunt „individual și general”, precum și „partea și întregul”, numai că, în acest caz, opozițiile sunt mult diminuate, ameliorate extrem, dar nu până într-acolo încât să se prăbușească în identitate. Filosoful opune logicii clasice, „logica lui Ares” a disjunției și subordonării, o logică relațională, corelativă și comunicațională, desemnată ca „logica lui Hermes”.

Într-un fel, Constantin Noica extinde aici zonele de intervenție a logicii aristotelice și clasice, valorificând și alte tipuri de relații logice, „situații logice” sau/și „câmpuri logice”: repetiția, asemănarea, simetria și proporția. Acestea, la rândul lor, în concepția acestei logici noi, dau curs posibilității formalizării logice.

Prin această investigație Constantin Noica depășește și logica inerției, desemnată ca „logica lui este [subl. ns.]” integrând parțial în logica relațional-comunicațională a lui Hermes o „logică a individualului în accelerație”. Dinamic onto-logică este determinată pe relația individual-general, contribuția și prefacerile individualului fiind privilegiate. De unde această metaforă care amintește de contemporanul Paul Virilio („individualul în accelerație”)? În concepția lui Paul Virilio³, individualul este în accelerație în sensul că filosofia (gândire individuală, personalizată) nu poate ține pasul cu anumite desfășurări economico-politice (implicit, acestea lăsând în urmă aspecte specific umane individuale etice și logice). În acest demers interpretativ dirijat de Constantin Noica, nu se pun în lumină și relație condițiile temporale ale manifestării lumii, umanității, culturii și până la urmă a capitalismului, ca la Virilio, ci o perspectivă logică vectorială care dă un potențial dinamic unei interpretări logice novatoare. Vom discuta despre aspectul vectorial din nou în paragrafele următoare, după câteva precizări.

O direcție a logicii lui Hermes este reconstrucția logicii vechi. Spre exemplu, Constantin Noica consideră că propoziția trebuie „izgonită de la începutul logicii”⁴. Extinderea câmpului logic este deja întezărită prin conceptualizarea unei pro-puneri de început, care să înlocuiască pro-poziția, cu altă pro-punere, și anume, pro-tema, în vederea unei desfășurări datorate unui individual. Redactarea aceasta (pro-punerea) nu este întâmplătoare: evidențierea particulei „pro-” exprimă destul de clar modul în care începutul vine în întâmpinarea unei înlănțuiri logice diferite, într-un mod tematic. Tema este pro-punerea, plasată la originea interogației.

² *Ibidem*, p. 405.

³ Paul Virilio, *Speed and Politics*, trad. de Mark Polizzotti, New York, Semiotext(e), 1977; Paul Virilio, *L'horizon négatif*, Paris, Galiée, 1984.

⁴ C. Noica, *op. cit.*, p. 528.

Privirea filosofică evidențiază faptul că „natura ne tot oferă pro-puneri”, teme și nu propoziții. Propozițiile sunt închideri (sunt *thetice*, sunt simple situări), pur și simplu închideri, exprimări care au început și s-au sfârșit, în timp ce pro-punerea este „o închidere într-un orizont”, nefiind punctuală, ci procesuală. „Procesual” nu este termenul lui Noica, dar acesta este termenul care surprinde în mod exact, în interpretarea noastră, ideea de opoziție față de semnificațiile de „finit” și „final”, cuprinse în conceptul de „punctual” utilizat de Constantin Noica. Apoi, filosoful spune: „Ca atare este o închidere ce se deschide singură”. Constantin Noica este un consecvent observator, comentator și interpret al deschiderilor. După pro-punere, urmează o desfășurare logică mai amplă decât un enunț propozițional, ceva care poate fi cu adevărat o comprehensiune, nu doar o interpretare a ceva, ci o cuprindere logică, ontologică și întrucâtva a realității, din perspectiva lui C. Noica, dar și axiologică și gnoseologică, așa cum putem interpreta și cum nu este exclus ca și Constantin Noica să fi avut în vedere pentru o dezvoltare ulterioară.

Deschiderea către etică și, întrucâtva către cunoaștere, nu este cu totul neașteptată. Într-un plan latent, și Constantin Noica exemplifică această flexibilizare și extindere a situațiilor de gândire interpretate astfel:

Cu atât mai mult se desfășoară așa reflexiunea bunului-simț în situațiile de gândire: „Ar fi bine să procedez astfel” – întrebare neîntrebată; „trebuie să văd ce ar putea fi rău” – trecere în cercetare; „nimic n-ar putea să se împotrivescă binelui” – asertare de necesitate; „nu-mi rămâne decât să fac lucrul” – trecere în realitate.⁵

Logica subîntinde existența și realitatea și, prin acestea, axiologia și gnoseologia, etica și pragmatica. Situațiile de gândire nu pot fi altceva decât situațiile posibilului, ori altceva decât situațiile existenței și situațiile realității. În același sens, logica va servi multitudinii situațiilor gândirii și va răspunde situațiilor rostirii, nu numai pentru opoziții și distincții, ci și pentru corelări, cooperări, procese integrative și relațional-comunicative.

Acele „calcul” personale descrise anterior drept reflexiuni ale bunului simț nu sunt rudimentare, ci sunt prelogice în sens de pregătire a unui demers logic, în sens de „punere” a unei teme, în sensul de situare logică, dar și în sensul de a „răspunde la bine”. Revenind la teza despre pro-punere, exact despre acest tip de demers este vorba; se propune o temă desfășurată logic înspre regăsirea „satisfăcută”, „saturată” sau „săvârșită” a acesteia, cu mențiunea că „săvârșirea”, „satisfacerea” sau „saturarea” nu se realizează printr-o demonstrație propriu-zisă, ci printr-o „adeverire tematică”. Astfel, accentul cade pe dimensiunea ontologică și nu pe dimensiunea logică. Mai mult, sensul dat de C. Noica acestei expresii este fenomenologic. Înainte de a explica sau de a dovedi ceva, „adeverirea” presupune evidențiere în câmpul vizibil și fenomenul; astfel, ceva devine văzut și, în consecință, întemeiat – un fel de *esse est percipi aut percipere*. C. Noica arată:

⁵ *Ibidem*, p. 529.

S-ar putea ca adevărarea întemeiată să fie mai largă decât silogismul, făcându-l posibil pe acesta, ca și inferențele valide ale logicii noi. În orice caz felul de a dovedi în patru timpi – pe care-l atribuim, pe drept ori nu, bunului-simț – a apărut în chip izbitor în istoria culturii, tocmai într-o filosofie ce este socotită prin excelență a bunului-simț: în filosofia lui Toma din Aquino. În numeroase locuri, mai ales în partea principală a sistemului său, alcătuit enciclopedic și pe puncte, Toma din Aquino nu face demonstrații silogistice, ci aduce tocmai adevăruri tematiche. Chiar exterior se constată lucrul acesta: dovezile nu sunt în trei timpi, ca la silogisme, ci în patru timpi. Punând câte o temă, de pildă „dacă îngerul există”, gânditorul medieval începe prin: *ultrum angelus sit*, trece cu punctul doi la *uidetur quod non*, apoi la trei, *sed contra*, spre a sfârși cu tema regăsită, *respondeo dicendum*.⁶

Logica lui Hermes pune în evidență o procesualitate declanșată vectorial, de la individual la general, prin preocuparea pentru adevărare ca nuanțare și extinderea a preocupării logice pentru adevăr. Filosoful continuă astfel ceea ce observa în *Devenirea întru ființă*, corelația dintre logică și ontologie, importanța întemeietoare a logicii pentru ontologie și rolul elementelor constitutive și funcționale implicate de procese ca temei al uneia sau alteia dintre ordinele de realitate. Pentru C. Noica, în intervalul dintre lumea sensibilă și cea inteligibilă se poate identifica „o lume de medii”, mediul păstrând „substanțialitate” și dovedind „funcționalitate” fără a se „dizolva” în „funcțiune”⁷.

Aici este domeniul în care se exercită logica lui Hermes, „în saltul logic prea brusc pe care-l facem de la concret la abstract”, mai ales dacă dăm atenție aspectului ontologic în care inter-relaționarea ne conduce la viziunea unei „lumi de medii”, corelând condiția lucrurilor și o eventuală condiție ontologică superioară, înspre realități supraindividuale și general (sau și universal). Logica lui Hermes evidențiază comunicarea mai cuprinzătoare decât simplele propoziții logice trecând către abordarea unor realități mediatore și la înțelegerea locului și rolului unor medii logice, ca contexte. Comunicarea, în toate sensurile, și interpretarea sunt centrale. Întregul și „întregirea”, așezare în includere devine un fenomen logic privilegiat.

Interpretarea întregului prin parte se poate evidenția în oricare dintre întreprinderile specific umane (economie, artă, religie, morală, exemplifică Noica). Dar ambiția logicii lui Hermes este de a corela logic individualul și generalul, întregul fiind evidențiat în parte și în procesul de universalizare a părții. De aceea modelul I-D-G este în primul rând specific ontologiei și abia apoi logicii. Universalul se manifestă, în sensul filosofiei devenirii, ca punct terminus situat „deasupra” generalului și, independent de generalizări, ca un câmp al tuturor generalizărilor, dar neatins (sau „nemaiațins”) de devenire.

⁶ *Ibidem*, p. 530.

⁷ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 333 și urm.

Logica lui Ares determină clase și relaționări rigide, statice, în timp de logica lui Hermes este o logică a mișcării și a devenirii. Universalul subîntinde individualul și tinderea procesuală a individualului către generalitate, atribuind ceea ce este esențial și ceea ce este accidental. Individualul este generator (ca un vector în matematică).

Faptul este explicabil – pentru Noica problema individualului și a generalizării acestuia fiind de maximă relevanță, în vreme ce Hegel expediază discuția despre primul, iar la al doilea nu se referă, preferând conceptul de „universal”. De fapt, ideea de general în sens nicasian i-a fost completă străină filosofului german, iar aceasta nu numai din rațiuni care țin de coordonata temporală, ci chiar de unele legate de ordinea cunoașterii: conceptul de „generare”, de care pare să fie mult mai apropiat conceptul de „general” al lui Noica, prin comparație cu cel de „universal”, nu poate exercita vreun rol semnificativ într-un sistem al ideilor pure cum este cel al logicii lui Hegel. Or, Noica pare să fie interesat, chiar în logică, de modul în care un individual influențează generalul și chiar devine sursă a puterii acestuia asupra realului; cu alte cuvinte, logica lui Hermes vizează să arate maniera în care generalul devine generator prin forța individualului care îl întrușipează și, mai apoi, îl reconformează. De amintit este aici celebrul exemplu dat de gânditorul român în legătură cu reconfigurarea pe care Socrate, un individual, o produce la nivelul generalului „uman”, modificându-l pe acesta prin determinarea sa ca sacrificiu de sine pe altarul ideii filosofice. Este, probabil, cel mai grăitor exemplu care ilustrează toate celelalte considerații nicasiene cu privire la diferența dintre „general” și „universal”⁸.

Conceptualizarea speculativă și procesuală a generalului ca rezultat al generalizării pornește de la individual, ceea ce redă „puterea” acestuia asupra realului, chiar dacă universalul este diferit de general. Individualul dând măsura universalului este un prototip, totuși, un prototip care nu accede la capacități normative, dar suprapunerea dintre general și universal nu ar trebui făcută cu atâta ușurință arată Șerban Nicolau⁹. Ceea ce este general reflectă o ordine superioară a existenței, în timp ce universalul descrie ordinea realității. Totuși, logica lui Hermes este rezultatul meditației asupra devenirii întru ființă și a „deveninței” înseși care generează câmpuri logice și elementele diverse ale acestora, corelând generalul și universalul, ca interfață privilegiată între general și universal.

În logica lui Hermes ne gândim la omul Socrate nu ca la un prototip, ci ca la un om specific, ca la un „incident” dacă vreți, în care stă umanitatea ca bazin de

⁸ Ștefan-Dominic Georgescu, „Logica lui Hermes – un model de logică speculativă”, *Probleme de logică*, vol. XXIII, 2020, p. 88.

⁹ V. și Șerban N. Nicolau, „Interpretarea lui Constantin Noica la categoriile aristotelice”, disponibil online la: http://www.institutuldefilosofie.ro/e107_files/downloads/Studii%20de%20teoria%20categoriilor/vol.%2011/Serban%20%20N.%20%20Nicolau,%20%20Interpretarea%20%20lui%20Constantin%20%20Noica%20%20la%20%20categoriile%20aristotelice.pdf. Aici se nuanțează diferența dintre general și universal.

ilustrări al unor astfel de „incidențe”. Acest mod de a gândi partea „colorează” și dă „substanță” generalului, în timp ce universalul pare gol. Formalismul logicii clasice apare, în interpretarea din logica lui Hermes, ca un formalism gol, „care oferă numai delimitații construite, este cel care redresează [și adresează, am putea adăuga noi] delimitațiile generalului real”¹⁰.

Logica lui Hermes este însă concepută de Constantin Noica în cadre și contexte date de câmpuri logice inclusive care, oricât de inclusive și extinse ar fi concepute nu sunt caracterizate și de obstacole. Sistemul ideilor nu include și nu depășește obstacole. Totul este creator în sistemul ideatic nicasian și totul este spre devenire (deși suntem de acord cu observația de mai sus, din interpretarea lui Ștefan-Dominic Georgescu, care diferențiază semnificativ sistemul nicasian al ideilor de cel hegelian): individualul participă la general, partea la întreg, într-o ordine a lucrurilor supusă devenirii. Creația urmează interacțiunii susținute de logica lui Hermes. Se va încadra această creație în universal? Este vorba despre potențialitate, nu despre necesitate. Devenirea în sensul logicii lui Hermes este comunicațională, o interacțiune desfășurată în plan ontologic și este transformatoare, dar poate fi (foarte bine) o transformare trecătoare. Să reluăm: este vorba despre potențialitate transformatoare, nu despre actualitatea reconfirmării identitare. „Omul este o ființă rațională, deci face revoluții”, spune Noica.¹¹

Logica lui Hermes consideră elementele generatoare, călăuzitoare pentru interacțiune corelație și incluziune. Ceea ce nu ia în considerare logica lui Hermes sunt elemente de tip obstacol și nici elemente de tip zgomot. Asta numai dacă nu înțelegem drept obstacol tocmai schelăria „aridă de concepte, ridicată pe solul sfărâmișor al unei gândiri exegetice, ce ar fi silită să-și contrazică la fiecare pas motivația cu care a pornit la drum, și anume aflarea adevărului”¹².

Obstacolul poate fi identificat și la Constantin Noica în acea *limită*, „limită ce porți în tine”¹³, căci ești parte și, fiindcă ești o parte care are în sine generalul, te bucuri de o „limită care nu limitează”. Îndepărtarea de schelăria conceptuală aridă specifică logicii lui Ares, prin logica lui Hermes, care apropie logica de ontologie, logica lui Hermes descriind aspecte speciale specifice devenirii.

Michel Serres propune sub metafora lui Hermes o ontologie culturală a obstacolului. Gânditorul ia în considerare și zgomotul într-o epistemologie a lui Hermes, întru „un nou spirit științific”. Acest demers interpretativ evidențiază un vector semnificativ ascuns în individual, de asemenea, cu rol sau cu rolul *potențial* de declanșator de universal (nu de general ca la Noica)¹⁴. Interesul central al argumentului pornește de la conceptul „Hermes” pentru a corela aspecte filosofice,

¹⁰ C. Noica, *op. cit.*, p. 492.

¹¹ C. Noica, *op. cit.*, p. 418.

¹² *Ibidem*, p. 10.

¹³ *Ibidem*, p. 42.

¹⁴ Michel Serres, *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, edited by Josue V. Harari and David F. Bell, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1982.

literare și științifice, este comunicarea cu o altă persoană și varietatea de mijloace pe care individul le are la dispoziție în acest scop (limbaje, scriere, înregistrare, multiplicare, telefon, presă, iar mai recent, internet etc.).

Pentru Serres, de interes în meditația despre Hermes, metaforă care dă un sens logic unei perspective originale despre cunoaștere și cultură, este fie un obiect care este un comunicator universal sau ceva ce poate fi comunicat în general – „obiectul tehnic”, spune Serres, o expresie aducătoare de confuzii pe care o vom evita în continuare. Dar comunicarea (ca proces și rezultat al procesului de interacțiune cu scop de transmitere de semnificații) este însoțită de o patologie a comunicării deosebit de diversă. Apar bâlbâieli, greșeli de pronunție, stângăcii, aspecte greșit înțelese, cacofonii, întreruperi, zgomot de fond. Din această perspectivă, logica interacțiunii nu presupune doar transmiterea unui mesaj, ci o *confruntare existențială* în care mesajul se transmite prin câmpuri logice pline de obstacole și zgomot („static” sau „de fundal”, discerne Serres). Filosoful descrie astfel, mai viu, un *agon*. Dacă [zgomotul] „static este accidental, zgomotul de fundal este esențial pentru comunicare”.

Serres definește zgomotul în sensul tradiției științifice, ca nume generic pentru fenomenele de interferență care devin obstacole în calea comunicării și definind astfel zgomotul și preocuparea sa pentru zgomot, acesta construiește o interpretare culturală, ontologică și epistemologică a apropierii de cunoaștere și adevăr (fie și ca adevăr modest, al unui mesaj), care apropie demersul lui Serres de cel al lui Constantin Noica.

Spre exemplu, arată Serres, cacografia este zgomotul formei grafice:

forma grafică cuprinde o formă esențială și un zgomot care este fie esențial, fie ocazional. A scrie prost înseamnă a cufunda mesajul grafic în acest zgomot care interferează cu lectura, care transformă cititorul într-un epigrafist. Cu alte cuvinte, pur și simplu a scrie înseamnă a risca să amesteci [să greșești] o formă. În același mod, a comunica oral înseamnă a risca să pierzi sensul în zgomot. Acest ansamblu de fenomene a părut atât de important anumitor teoreticieni ai limbajului, încât nu au ezitat să transforme concepția noastră actuală despre dialog în raport cu el: o astfel de comunicare este un fel de joc jucat de doi interlocutori considerați uniți împotriva fenomenelor de interferență și confuzie, sau împotriva unor indivizi care au o anumită miză în interferență. Este greu de adăugat că primul beneficiu al tiparului constă în a permite cititorului să nu fie epigrafist. Un text tipărit este o caligramă (dar nu întotdeauna o ortogramă). Posibilitatea unei înmulțiri arbitrare este, desigur, al doilea beneficiu.¹⁵

Logica lui Hermes este logica comunicării scufundată în existența culturală în care interlocutorii se confruntă cu zgomotul mai întâi, confruntarea aceasta fiind monumentală și, prin comparație cu această confruntare, dialectica de tip hegelian sau nu, nu mai are aproape nicio importanță. Din perspectiva lui Serres, logica lui

¹⁵ *Ibidem*, p. 67.

Hermes este o logică chaordică; vedem cu fiecare efort de comunicare cum ordinea semnificației se naște din haosul zgomotului sau împotriva și în pofida acestuia; și invers, haosul din ordine, căci patologiile¹⁶ comunicării pândesc și emerg la tot pasul.

Acești interlocutori nu se opun în niciun fel, ca în concepția tradițională a jocului dialectic; dimpotrivă, sunt de aceeași parte, legați de un interes reciproc: se luptă împreună împotriva zgomotului. Cacograful și epigrafistul, vorbitorul cacofon și auditorul își schimbă rolurile reciproce în dialog, unde sursa devine recepție și sursa recepției (după un ritm dat). Ei schimbă roluri suficient de des pentru ca noi să-i vedem ca luptă împreună împotriva unei întreprinderi comune. A purta un dialog înseamnă a presupune un al treilea om și a căuta să-l excludem. O comunicare de succes este excluderea celui de-al treilea om. Cea mai profundă problemă dialectică nu este problema celui alt, care este doar o varietate – sau o variație – a Aceluiași, ci problema celui de-al treilea om. Pe acest al treilea om l-am putea numi demonul, *prosopopeia* zgomotului.¹⁷

Zgomotul este parazit pentru mesaj și adevăr. Serres arată că, în metoda maieutică, cel ce întreabă și cel ce răspunde sunt uniți în efortul de a aduce pe lume adevărul, iar dialectica îi aduce de aceeași parte a producerii unui adevăr asupra căruia cei doi să poată să cadă la înțelegere, în fapt, construind o comunicare de succes. Bătălia se duce împotriva interferenței sau împotriva „demonului” din paragraful de mai sus – adică, zgomotul. Este o luptă grea, uneori sortită eșecului ca în dialogurile aporetice, spune Serres, unde victoria este a „puterilor zgomotului”.

Împotriva interferențelor de tip zgomot omul are arma (speculativă a) recunoașterii a ceea ce este abstract în concret și prin aceasta omul merge împotriva empirismului. Dar recunoașterea abstractului în concret este o formă de recunoaștere a întregului în parte așa cum teoretiza Constantin Noica. Exorcismul demonului interferență-zgomot nu este asigurat de logica clasică și nici de simpla rațiune, deși acestea au rolul lor important, ci este vorba despre facultatea speculativă de recunoaștere a abstractului în concret.

Dacă, la Hegel, în *Știința logicii*¹⁸, concretul este consecința conceptului și are rolul de a lega elementele descriptive diverse, aici sensul nu este foarte îndepărtat, căci recunoașterea abstractului în concret presupune în modul cel mai propriu și direct conceptualizarea. Textele lui Platon, spre exemplu, discern condițiile de posibilitate pentru generarea ideilor de tip matematic (abstracte): un simbol poate apărea repetat într-un set de formule, matematicienii recunosc un „același” simbol în două sau mai multe apariții ale acestui simbol, indiferent cât de prost sau corect sau caligrafic este desenat de un matematician concret într-o situație concretă,

¹⁶ Am enumerat și anterior aceste patologii: bâlbâieli, greșeli de pronunție, stângăcii, aspecte înțelese eronat sau greșit redate, cacofonii, întreruperi, zgomot de fond. Toate pot fi subsumate acestei noi categorii, „zgomotul”.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G. Fr. W. Hegel, *Știința Logicii*, trad. de D. D. Roșca, București, Editura Academiei R.S.R., 1966, paragraful II, pp. 334 (privind constituirea Lucrului din materie) și urm.

în pofida unor fluctuații ale conturului, în pofida stângăciei formei, a calității proaste a instrumentului de scris, a grabei și a altor factori ontologici, ori a unor erori de mișcare și așa mai departe. Logicianul nu raționează folosind un desen concret, aici și acum, „ci mai degrabă, așa cum spune Tarski, folosind clasa de obiecte având aceeași formă”, clarifică Serres. Înțelegerea este o cunoaștere bazată pe evocare-recunoaștere și nu se bazează pe ceea ce este propus în mod determinant, de aceea nici nu se „împiedică”, nu este deturnată de imperfecțiunile formelor și simbolurilor realizate. „Simbolul este astfel o ființă abstractă pe care graficele [desenele] în cheștiune doar o evocă”.

Putem susține din această perspectivă că zgomotul prevalează în ontologic; și, totuși, îl putem identifica și ignora prin filtrele filosofico-speculative grație cărora discernem și selectăm pentru raționamente abstractul din concretul zgomotos. Argumentul paradoxal al lui Serres este acela că elimin tocmai empiricul pentru a cunoaște. De ce și în ce fel elimin empiricul pentru a cunoaște? Este vorba despre o eliminare filtrantă în vederea recuperării universalului ascuns în individual, iar această recuperare se face în vederea unei includeri a unei cuprinderi a universalului, a realului ca dublu al ontologicului într-o logică a lui Hermes, pe de o parte, și într-o logică platoniciană, pe de altă parte.

Observația de mai sus se confirmă explicit în argumentația lui Seres:

Subiectul matematicii abstracte este [un] „noi” al unei republici ideale, care este orașul comunicării epurat maxim de zgomot (ceea ce, între paranteze, arată de ce Platon și Leibniz nu erau idealști). În general, a formaliza înseamnă a realiza un proces prin care se trece de la moduri concrete de gândire la una sau mai multe forme abstracte. Înseamnă să elimini și zgomotul, într-o manieră optimă. Înseamnă a deveni conștient de faptul că matematica este regnul care nu admite decât zgomotul absolut inevitabil, regatul comunicării cvasi-perfecte, acel „manthdnein”, regatul celui de-al treilea om exclus, în care demonul este aproape definitiv exorcizat. Dacă nu ar exista matematică, ar fi necesară reînnoirea exorcismului. Demonstrația începe din nou. În zorii logicii, adică atât la începutul istoric, cât și la începutul logic al logicii, dar și la începutul logic al matematicii, Hilbert și alții au repetat raționamentul platonician cu privire la idealitățile abstracte – care era una dintre condițiile Miracolului grecesc, în zorii istorici ai matematicii. Dar, la noi, discuția este trunchiată pentru că nu poate pune paranteze faptul inevitabil al existenței istorice a matematicii. Cu Platon, dimpotrivă, discuția este plină și completă: face să coexiste recunoașterea formei abstracte și problema succesului dialogului. (...) Când desenez un pătrat și o diagonală în nisip, nu vreau în niciun fel să vorbesc despre acest grafic fluctuant, neregulat și inexact; evoc prin aceasta forma ideală a diagonalei și a pătratului [după caz]. Elimin empiricul, dematerializez raționamentul. Făcând asta, fac posibilă o știință, atât pentru rigoare, cât și pentru adevăr, dar și pentru universal, pentru Universal în sine. Făcând acest lucru, elimin ceea ce ascunde forma – cacografia, interferența și zgomotul – și creez pentru noi posibilitatea unei științe în Universal. Forma matematică este atât un Universal în sine, cât și un Universal pentru noi: și, prin urmare, primul efort

de a face comunicarea într-un dialog de succes este izomorf la efortul de a face o formă independentă de realizările sale empirice. Aceste realizări sunt al treilea om al formei, interferența și zgomotul ei și tocmai pentru că intervin neîncetat primele dialoguri sunt aporetice.¹⁹

Din perspectiva comunicării înțelese ca „transformare cronică” și, în terminologia lui Constantin Noica, considerăm că aceasta își are corespondentul în „devenință”; pe când la Serres „epurarea demonului” presupune exact a elimina empiricul, a vedea nu doar abstractul în concret, ci a vedea în parte universalul și partea ca un vector al comunicării posibile (la Noica, însă, este parte a deveninței). Empiricul, fie ca zgomot accidental, fie ca zgomot de fond, este un „cântec al sirenelor la care gânditorul nu se poate opri, de care trebuie să facă mereu abstracție. Acest lucru este posibil odată cu „miracolul grecesc al matematicii”, care nu ar fi fost posibil, consideră Serres, fără contextul generos al unui timp istoric, logic și reflexiv al „filosofiei dialogului, prin dialog”. În perspectiva noastră, încă de la sofști avem miracolul agonului în care disputele argumentative sunt duse în pofida zgomotului în fața mulțimii (un public imperfect, natural, care cu siguranță nu crea condiții perfecte ale comunicării). Agora însăși s-a născut din agon, un precursor esențial.

Serres evidențiază prin „miracolul grecesc al matematicii”, care a trecut de aparențe pentru a transmite precizie, sensul că acest „timp” glorios al filosofiei grecești educă facultățile gândirii pentru eliminarea zgomotului ca domeniu empiric al mesajului, al formei, al logicii.

Ascultarea și înțelegerea impun această alianță logico-semantică a interlocutorilor pentru semnificație și împotriva zgomotului. Semnificația este rezultatul „matematic” al relaționării și interacțiunii umane. Interacțiunea poate fi lineară, ca în logică și dialogism, sau mai complexă.

Istoria filosofiei ne oferă material de meditație asupra interacțiunii dialogale (filosof-filosof, filosof-ceilalți) și întotdeauna interacțiunea se realizează împotriva unui al treilea element, un tip de zgomot, de exclus. Rolul zgomotului îl poate juca necunoașterea sau lumea nestructurată de analize logice, categoriale, sistemice sau științifice, dezinteresul, ori incapacitatea, de un fel sau altul (facultățile deficiente ale gândirii, ascultării etc.). Eleații, situați în zona paradoxului și indeterminării, pot mai degrabă să tacă. Sofștii fac „calcul” și ajung să fie auziți, dar, cu cât sunt mai auziți, cu atât sunt mai zgomotoși, ajungând să conducă la, sau să producă, tot mai puțină semnificație, atenționează Serres. Monadele nu se ascultă și nu se înțeleg.

Filosofia *stricto sensu* conduce la semnificație și înțelegere. Interesul filosofic pentru comprehensiune și exactitate se reflectă în sistem. Sistemul este un alt mod de alianță a unor elemente constitutive împotriva zgomotului.

¹⁹ Michel Serres, *Hermes. Literature, Science, Philosophy*, edited by Josue V. Harari and David F. Bell, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1982, p. 69.

Matematica înțelege noțiunea ca set coerent de propoziții demonstrabile deduse din axiome sau postulate. În logică este aceeași definiție a sistemului. Sistemul de axiome sau de ecuații diferențiale este reprezentarea idealului clasic de cunoaștere pentru Descartes, Spinoza sau Leibniz, arată Serres. În cazul fizicii mecanice, este un set care rămâne stabil fie în mișcarea obiectelor, fie în relativa lor staționare, ca în sistemul solar în viziunea lui Laplace. M. Serres identifică trei tipuri de sisteme: logico-matematic (independent de timp), mecanic (corelat cu timpul reversibil) și termodinamic (corelat cu ireversibil). Toate sunt sisteme închise. Teoria informației, moștenitoare a termodinamicii, ne oferă modelul de deschidere sistemică; teoretizează citirea, scrierea, transmiterea sau stocarea semnalelor și tehnicile de eliminare a obstacolelor. Serres observă o analogie cu actele comunicaționale din punctul de vedere filosofic și social.

Perspectiva comunicațională, interactivă străbate cunoașterea în întregime, sub aspectul logic, pe de o parte, și sub aspectul modelării cunoașterii, pe de altă parte.

Toată teoria informației are sens, și, prin urmare, corelativ, teoria zgomotului are sens doar în raport cu un observator care se întâmplă să fie legat de ele. Cine este observatorul aici? Cel mai simplu răspuns ar fi să spunem că pentru propriul nostru sistem organic suntem observatorul sau observatorii în cauză. Astfel, ar trebui să percepem acest zgomot, zgomotul unui complex de care este legat un receptor. Folosesc „a percepe” în sensul larg pe care acest cuvânt îl avea în epoca clasică: Ar trebui să auzim acest zgomot asurzitor la fel cum auzim vuietul mării la marginea plajei. Ar trebui să ne asurzească, să ne înece. Leibniz spunea în limbajul său următoarele: norul de percepții minore, externe și interne, ar trebui să inducă o stare de disconfort și amețeală; ar trebui să se dovedească intolerabilă. Dar, cu excepția cazurilor excepționale, nu percepem aproape nimic din acest haos intens care, totuși, există și funcționează, așa cum au demonstrat în mod concludent experimentele.²⁰

Disconfortul menționat în citatul de mai sus este, în viziunea lui Serres, factorul determinant pentru o ontologie a interacțiunii, comunicării semnificației și refuzului zgomotului. Hermes în calitate de metaforă comunicațională relațională cu mediul și cu ceilalți este complementară logicii nicasiene a lui Hermes. Prima deschide și extinde întrucâtva perspectiva ontologică către epistemologie și modelul cibernetic, cealaltă, logica lui Hermes, extinde câmpul logic spre ontologic. Michel Serres precizează:

Cunoașterea este cel mult inversarea *drifting*-ului, acea stranie conversie a timpurilor, plătită întotdeauna prin derivă suplimentară; dar aceasta este complexitatea însăși, care odată a fost numită ființă. Turbulență practic stabilă în flux. A fi sau a cunoaște de acum înainte se va traduce prin: vezi insulele, rare sau norocoase, [drept] opera întâmplării sau a necesității.²¹

²⁰ *Ibidem*, p. 76.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

Comunicarea, interferența, traducerea, distribuirea și transversalitatea se impun ca noi categorii ale logicii și ontologiei și din perspectiva interpretării lui Serres. Orientarea comprehensivă a logicii lui Hermes extinde domeniul logic către epistemologic și ontologic. Observăm într-un mod similar cu Basarab Nicolescu faptul că Realitatea, ca lume actualizată, nu este absolută, purtând în ea potențialitatea (sau diversele niveluri de potențialitate, corespunzând unor niveluri ale realității)²². Alianțele elementelor constitutive lumii sunt în mod potențial infinite, iar înțelegerea le urmează. Tocmai logica ne impune o înțelegere a dinamici (și deveninței) lumii. Ștefan Lupașcu surprinde întrucâtva exact acest aspect:

(...) nu există vreun element, vreun eveniment, vreun punct oarecare în lume, care să fie independent, care să nu se afle într-un raport oarecare de legătură sau de ruptură cu un alt element sau eveniment, sau punct, din moment ce există mai mult de un element sau eveniment, sau punct în lume... Totul este astfel legat în lume... evident dacă lumea este logică.²³

*

Diferența construcției conceptuale a lui Serres față de cea a lui Constantin Noica este semnificativă și constă mai ales în faptul că Serres nu își propune să construiască o logică propriu-zisă, ci își asumă privirea lui Hermes asupra cunoașterii omenești în cheie cultural-comunicațională, ontologică și epistemologică, ambele, profund îndatorate interacțiunilor cuprinzătoare, de comunicare, interpretate filosofic și cvasi-cibernetice. Dar ceea ce au în comun este tocmai lărgirea perspectivei asupra unei logici a ontologiei, semnificativă deopotrivă pentru existență și epistemologia umană, o epistemologie pluralistă care se îndreaptă către un „nou spirit științific” și o altă cuprindere, a lui Hermes.

²² Basarab Nicolescu, *Ce este realitatea?*, Iași, Editura Junimea, 2009, p. 38.

²³ St. Lupașcu, *Le Principe d'antagonisme et la logique d'énergie*, „Actualités scientifiques et industrielles”, no. 1133, 1951, p. 70.

NOICA ȘI LOGICA

MARIUS DOBRE

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Noica and Logic. In what follows I shall present a brief description of Noica's employment at the Center for Logic, his contributions to traditional logic published in *Problems of Logic* (the yearbook of the Center for Logic), an accounting of Noica's views on mathematical logic, the significance of Hermes' Logic, as original speculative logic, and in the Addenda, three tribute portraits made by the philosopher to three Romanian logicians.

Keywords: Center for Logic, Traditional Logic, Mathematical Logic, Hermes' Logic, Tribute Portraits.

LA CENTRUL DE LOGICĂ

În 1965, după eliberarea din închisoare, Constantin Noica este angajat la Centrul de Logică al Academiei Române. Este o șansă mare pentru un fost deținut politic să lucreze în cercetarea academică. Șansa este și mai mare, am putea spune, gândindu-ne că la Centrul de Logică componenta ideologică lipsea cu desăvârșire în cercetare, spre deosebire de Institutul de Filosofie de atunci. Directorul Centrului de Logică, Athanase Joja, deși un membru marcant al partidului comunist, a reușit să țină deoparte propaganda comunistă de cercetarea logică. Sau poate era doar șansa logicii în calitate de disciplină filosofică ce nu se preta la ideologizare, așa cum era și șansa epistemologiei până la un punct. Să mai privim această șansă și dintr-un alt unghi: în închisoare, Noica însuși se vedea în viața viitoare fie ca un modest dascăl de țară, suplinitor la matematici elementare sau la limbi străine, fie ca un fel de „antrenor” de marxism, după ce, în ultima perioadă de detenție, cea mai lejeră (în comparație cu prima perioadă, de anchetă și tortură), avusese acces la opera lui Marx. (Să facem o precizare legată de antrenoratul de marxism, așa cum îl vedea Noica: viziunea sa asupra de antrenoratului de marxism era diferită de a lor, ar fi vrut să fie un antrenor care să-i pregătească pe elevii săi prin intermediul marilor filosofi din trecut, întrucât „nu se poate face marxism cum trebuie fără Hegel, Kant, Aristotel și ceilalți”¹.)

¹ Constantin Noica, *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, București, Editura Humanitas, 1990, pp. 105, 122–123.

Cum a ajuns Constantin Noica la Centrul de Logică în acele vremuri grele pentru un filosof cu preferințe „burgheze” în filosofie, dovedite încă din perioada interbelică, cunoscut și ca apropiat al lui Nae Ionescu, fiind și fost deținut politic? Știm astăzi că a fost la mijloc, se pare, „bunăvoința” lui Athanase Joja², care cunoștea calibrul de mare filosof al lui Noica și care mai primise în instituția de cercetare logică pe care a înființat-o în 1964 și alți gânditori eliberați din închisorile comuniste, precum Anton Dumitriu sau Valeriu Streinu. Pentru a-și arăta recunoștința pentru anii petrecuți la Centrul de Logică al Academiei Române, anii „cei mai rodnici și mai liniștiți din viața sa”, Noica va participa la editarea în anii '80 a unor volume din *Istoria gândirii antice* a lui Athanase Joja (decedat în 1972)³.

În acest institut de cercetare, Constantin Noica este încadrat la Sectorul de istoria logicii, condus de clasicistul Aram M. Frenkian, și va lucra aici până la pensionare, în 1975 (tot în acest an se desființează și Centrul de Logică, ca o măsură a revoluției culturale ceaușiste). Lucrează într-un proiect grandios și ambițios inițiat de Frenkian, de traducere în limba română a comentariilor grecești și latine la logica lui Aristotel⁴. Contribuția lui Noica la acest proiect a fost traducerea a trei dintre cele nouă comentarii la *Categoriile* lui Aristotel și cele două comentarii la tratatul *Despre interpretare*; începe, de asemenea, traducerea comentariilor lui Alexandru din Afrodisia la *Analiticele prime*.

Ne dăm seama acum că Noica era deja un gânditor cu strategia de lucru pentru viitor făcută în momentul când făcea primul pas în clădirea Centrului de Logică, avea propriile idei deja, avea propriile interese filosofice și un plan de viitor. Acum știm în ce consta acel plan: de a nu mai irosi niciun moment în afara filosofiei și de a ajuta noi oameni de a călători pe tărâmul filosofiei. Timpul petrecut în închisoare îi deschisese ochii în acest sens, după unele mărturii credibile: istoria îți poate juca feste, poți ajunge să-ți ratezi viața complet și să-ți ratezi visul (în cazul său, visul de a trăi viața în cultură, în filosofie). La Centrul de Logică, Noica revine în forță în filosofie; aici atrage și primii săi colaboratori în călătoria filosofică: aceștia sunt Alexandru Surdu și Sorin Vieru.

NOICA, LOGICA CLASICĂ ȘI LOGICA MODERNĂ

Formarea în domeniul logicii a lui Constantin Noica se va fi făcut la început cel mai probabil prin intermediul cursurilor de logică ale lui Nae Ionescu (Noica va fi, alături de Constantin Floru și Mircea Vulcănescu, și editorul unuia dintre cursuri, cel din 1934–1935, apărut în 1943). Nae Ionescu, deși își făcuse teza de doctorat cu o critică a logicismului, nu a predat, cel puțin după știința noastră, decât elemente de logică clasică. Mai târziu, studierea operei lui Aristotel și a comentatorilor

² Alexandru Surdu, „Prefață” la *Comentarii la rostirea filosofică*, Brașov, Editura Kron-Art, 2009, p. 7.

³ *Ibidem*, p. 12.

⁴ *Ibidem*, p. 8.

acestui îi va prilejui lui Noica aprofundarea acestei discipline filosofice. Putem astfel afirma că Noica era, în acest tablou, un bun cunoscător al logicii tradiționale, de sorginte aristotelică, în timp ce logica modernă va fi studiată de el doar tangențial, luând contact cu ea doar pentru a realiza unele comentarii, comparații, precizări care serveau intereselor sale teoretice.

La prima vedere, în opera sa, nu se găsesc multe referiri sau întrebuițări ale logicii, el având preferință evident pentru ontologie. Publicul larg iubitor de filosofie îl cunoaște îndeosebi ca autor de tratat de ontologie și ca autor strălucit de eseu filosofic. De fapt, în lucrările sale se găsesc foarte multe referințe la logică, fie și măcar pentru a discuta vechea și noua logică în comparație cu invenția sa, logica lui Hermes; trebuie doar să conștientizăm mai bine aceste referințe atunci când le întâlnim și ne dăm seama de importanța pe care o acorda logicii. În realitate, după ontologie, logica a fost a doua preocupare a vieții sale filosofice, complementară chiar, cum s-a spus⁵, iar cel mai mult o dovedesc cugetările sale despre logică din *Jurnalul de idei*. Și nu este greșit a-l numi astăzi un specialist în logică aristotelică, judecând cel puțin după activitatea sa la Centrul de Logică.

*

În cele ce urmează, vom schița câteva repere cu privire la câteva contribuții și atitudini ale lui Noica în logica aristotelică și în logica modernă.

Să aruncăm o scurtă privire peste studiile de logică clasico-tradițională (dintre care unele merg și spre logica dialectico-speculativă) publicate de Constantin Noica în *Probleme de logică*, anuarul Centrului de Logică, cu accent pe reflecțiile personale ale filosofului (urmând a reveni pe larg în comunicări viitoare pe tema contribuțiilor noiciene în acest tip de logică). Aici, el publică următoarele studii: „Pentru o interpretare a *Categoriilor* lui Aristotel”⁶, „Comentarii moderne la *Despre interpretare*”⁷, „Principiile logicii și legile lui Newton”⁸, „Șase funcții judicative”⁹.

În „Pentru o interpretare a *Categoriilor* lui Aristotel”, găsim efortul lui Constantin Noica de a comenta în manieră proprie capitolele lucrării aristotelice (dintre care, primele patru capitole și jumătate, alineat cu alineat), lucrare tratată totuși de el ca „un întreg încheat”. Ar fi de remarcat aici cum Noica reînvie original sensul aristotelic al conceptelor de „omonimie” și „sinonimie” (omonim este un cuvânt care se spune despre mai multe lucruri, „nu întâmplător (...), ci prin gândire”, sinonim este un cuvânt care se spune ca „un concept despre clasele sau exemplarele subsumate lui”). Apoi, el alege în interpretarea sa la *Categorii* calea interogativității, „stratul mai adânc al logოსului, din care izvorăsc categoriile”:

⁵ Ion Ianoși, *Constantin Noica. Între construcție și expresie*, București, Editura Științifică, 1998, p. 188.

⁶ Vol. I, 1968, pp. 103–137.

⁷ Vol. II, 1970, pp. 139–151.

⁸ Vol. IV, 1972, pp. 63–76.

⁹ Vol. VI, 1975, pp. 67–72.

„cine? care? ce?, pentru substanță; cât de mare?, pentru cantitate; ce fel?, pentru calitate; față de ce?, pentru relație; unde?, pentru spațiu; când?, pentru timp; cum stă?, pentru poziție; ce are?, pentru posesiune; ce face?, pentru acțiune; și ce suferă pentru pasivitate sau înrăurire”.

În „Comentarii moderne la *Despre interpretare*”, Noica avertizează că în acest tratat se naște cu adevărat logica și aici problematica logică apare independent. Într-o manieră proprie, el arată cum, dintre toate tipurile de „rostiri”, doar cea „enuțiativă” (spre deosebire de cea imperativă, interogativă sau de cea deziderativă) este autentic „logică”, este cea care „se face pe bază de afirmație și negație”, cea care „stă sub adevăr și falsitate” și se află într-un „timp logic” al prezentului. Dar, arată în continuare Constantin Noica, Aristotel recuperează și viitorul în celebrul episod al bătăliei navale, discutând primele elemente de logică modală; acum „prezentul logic iese din rigiditatea lui” și se îndreaptă spre real. În *Despre interpretare*, cu vorbele filosofului român,

Aristotel a arătat care este domeniul logicului: sunt logosurile, în speță rostirile enunțiative, care singure poartă asupra adevărului și falsului, singure sunt în prezentul logic (...), și singure vor putea duce la înlănțuiri demonstrative. (...) Viziunea logică de aici este mai largă, pentru că lasă în cuprinsul logicii loc pentru dezbateră altui timp decât prezentul obișnuit sau decât eternitatea logică înghețată, pentru că integrează astfel în orizontul logicii o logică modală (...).

În „Principiile logicii și legile lui Newton”, Noica dovedește încă o dată vocația sa de filosof autentic prin îndrăzneala sa inovativă: reformulează principiile logicii (scoate două și adaugă unul) și le pune în corespondență cu legile lui Newton. Scoate principiul terțului exclus (nu aduce nimic nou peste cel al non-contradicției) și pe cel al rațiunii suficiente (exprimă o tautologie, a gândi înseamnă a întemeia, a căuta rațiunea suficientă) și adaugă „principiul conexiunii necesare” (reflectă „ceea ce se întâmplă peste tot, în domeniul pe care-l explorează reflexiunea logică: înlănțuiri și consecuții”). Principiul identității este în corespondență cu legea inerției: „(...) orice corp tinde să-și păstreze starea reprezintă afirmarea principiului identității în limitele mecanicului”. Principiul conexiunii necesare este în corespondență cu legea a doua a lui Newton, care, în reformulare noiciană, spune că „un corp capătă, prin forța exercitată de altul, accelerație”; într-o parte, apar legăturile logice, în cealaltă, apar „procese mecanice”. Principiul contradicției este în corespondență cu legea a treia, care spune că un corp reacționează cu o forță egală asupra corpului care îl acționează; tot așa, contradicția acționează în logică ca o reacțiune, dar nu mai trebuie văzută ca o stare, ci ca un proces, cu desfășurare și rezultat, dialectică. Toate cele trei, și de o parte și de alta (logică și fizică), pot fi reduse la una singură (conexiunea necesară în logică, legea a doua a lui Newton în fizică).

În „Șase funcții judicative”, propune următoarele tipuri de judecăți (corespunzătoare și ele modelului său ontologic): (1) judecata obișnuită de tipul „Calul este așa”, în care S este constant, iar P variază la infinit; (2) judecata

corespunzătoare funcției propoziționale cu un singur argument $P(x)$, unde P este constant; (3) S variază limitat, P variază nelimitat, înăuntrul unei specii înțeleasă ca ansamblu; (4) judecata de sistem, de integrație, unde variația lui P este limitată, iar cea a lui S este infinită, și exprimă limitarea dată de apartenența la un sistem; (5) judecata de evoluție, unde S variază nelimitat la o variație nelimitată a lui P , cu ilustrare în evoluționismul lui Darwin; (6) judecata de creație, unde P variază nelimitat la variația nelimitată a lui S , cu ilustrare în libertatea de creație subiectivă a omului.

*

DESPRE LOGICA MATEMATICĂ

Așa cum știu toți cei ce l-au citit pe Constantin Noica, el nu îndrăgea prea mult logica matematică; s-ar putea spune într-un prim moment că avea anumite prejudecăți legate de logica matematică, dar, s-ar putea spune, într-un al doilea moment, și că aceasta cu principiile și metodele ei nu convenea viziunii sale filosofice. Logica nouă îi apărea când searbădă, când lipsită de realitate, când inutilă, deși îi recunoștea nivelul ridicat de dezvoltare... Toate acestea, în condițiile în care Noica a fost coleg și prieten cu gânditori ce au activat în domeniul logicii matematice și cărora le-a făcut omagii scrise în revistele vremii (vezi *Addenda*). Sau poate era doar frustrarea lui de a nu reuși ajunge la „exactitate” în teoria sa filosofică, așa cum se întâmpla în logica modernă cu succes?...

Redăm mai jos câteva reflecții noiciene asupra logicii matematice.

Iat-o pusă într-o comparație cu matematica: „(...) spre deosebire de logica matematică – mai lipsită de ingenuitate, de fantezie, de libertate –, matematica este o aventură a spiritului, una despre care nu știi unde va duce pe om, dar pe care omul, prin câteva naturi individuale năzdrăvane, o trimite neconținut mai departe”¹⁰.

Discutând problema contradicției la Ștefan Lupașcu, Noica se separă din nou de logica nouă care apără non-contradicția, în timp ce

întreaga cultură nouă combate în fapt non-contradicția (să trecem peste generalizarea pripită – n.n.), chiar dacă, în logica formală, spectrul ei supraviețuiește încă. (...) Logicienii de școală nu admit încă înțelesul nou al contradicției. Și au tot dreptul s-o facă din perspectiva lor strict formalistă care, după unii dintre ei, nu privește nici măcar gândirea. Pentru ei, contradicția are loc numai între propoziții atomare afirmate și negate, iar formularea lor este categorică: p și $\neg p$ dau zero. Dar, din perspectiva filosofiei, principiul lor nu este decât un caz limită. El nu are sens de gândire sau de realitate, ba apare – dacă este trecut asupra situațiilor contradictorii din real – drept aberant.¹¹

¹⁰ Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 69.

¹¹ *Ibidem*, p. 47.

O logică în care principiul contradicției, mai spune Noica în altă parte, înțeles ca $p \ \& \ \neg p = 0$ („ceea ce seamănă cu vorba lui Schopenhauer: dacă pui doi lei într-o cușcă, ei se mănâncă unul pe altul și dimineața nu găsești decât cozile”), nu e o logică autentică; invocând opinia lui Church că logica nouă este o disciplină matematică, atunci ea „nu are nimic de-a face cu gândirea, cu logos-ul”; rămâne doar logica aristotelică, admirabilă după vorba lui Kant, cea care „a străbătut veacurile” și e „singura logică”¹².

Comentând mica lucrare a lui J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea? Introducere în logica autorității*, o lucrare de logică aplicată, pe linia filosofiei analitice, el afirmă că autorul rămâne la logica intelectului care separă, incapabil de a mai uni părțile, rămâne la autoritatea deontică și la autoritatea epistemică, fără a ajunge la rațiune, „sursa care le investește”, și lasă problema nerezolvată; or, adaugă Noica, „cine nu mută o problemă, cine nu are forța dislocantă pentru materia pe care o analizează și pentru cel care o analizează, acela nu are «rațiune», ba nici îndreptățirea de a vorbi și a scrie”¹³.

Cu altă ocazie, va spune, conform unei mărturii, că logica modernă funcționează „pe baza a cel puțin trei absurdități”¹⁴:

- Refuzul contradicției. Pentru Noica, contradicția „există și e fecundă, e chiar «logică» și reală”.
- Implicația materială. În legea logică, „orice adevăr implică orice adevăr”, cu exemplul „Dacă $2 \times 2 = 4$, atunci New York este un oraș mare; apoi în „falsul implică orice, inclusiv adevărul”, cu exemplul „Dacă $2 \times 2 = 5$, atunci New York este un oraș mare”.
- Problema echivalenței. „Orice propoziție adevărată este echivalentă cu orice propoziție adevărată”, cu exemplul „Afară ninge” este echivalentă cu „Trenul de Sibiu ajunge la ora 3”.

Astfel, logica modernă se folosește, cu terminologia lui Noica, de „exactitatea goală”, care ar avea drept scop să combine mecanic formule seci, lipsite de conținut, fără corespondent în realitate, formalismul trecând „indiferența lumii în indiferența conștiinței”¹⁵. (La cele trei obiecții, Noica ar fi primit răspunsul pe loc din partea lui Sorin Vieru, cel acuzat că se complăce în acest domeniu arid, fără a fi convins însă de replică.) Ea este „un abandon al spiritului”, „o simplă combinatorică”¹⁶, ce mai are și dezavantajul că, fiind un calcul, nu se poate expune în vreun fel și nu poate fi învățată prin „simple discursuri”¹⁷.

Un alt joc logic contra logicii moderne din *Jurnalul de idei*, tot pe tema implicației, cu adresă expresă la Lukasiewicz, care a fost un promotor fervent al logicii matematice și care ar fi spus că silogismul:

¹² Constantin Noica, *Jurnal de idei*, București, Editura Humanitas, 1990, p. 262.

¹³ Vezi Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 225.

¹⁴ *Ibidem*, p. 217.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 214, 217.

¹⁶ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 206.

¹⁷ Idem, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 391.

Toți oamenii sunt plante

Toți polonezii sunt oameni

Deci, toți polonezii sunt plante

nu e de susținut¹⁸. Dar:

Dacă toți oamenii sunt plante și toți polonezii sunt oameni, atunci toți polonezii sunt plante

e de susținut, conform regulii implicației prin care falsul poate implica falsul. Observăm că aici el caută o opoziție între cele două tipuri de logică, chiar un paradox. Pentru Noica, deci, principalul păcat al logicii moderne este formalul fără conținut, iar implicația este în acest sens emblematică; următorul pasaj este relevant, de asemenea, în această direcție¹⁹:

În implicație nu pare să intereseze faptul și natura implicației, ci rezultatul ei: *când* sunt ambele adevărate, antecedentul și consecventul, sau mai puțin, *când* e consecventul adevărat, ajungându-se chiar la absurd – mecanica implicație materială. Dar cum se întâmplă asta, *ce anume* în antecedent impune adevărul consecventului, nu-i interesează, căci discută «în formă».

Forma, mai spune el, și se uită ades treaba asta, e întotdeauna a unui conținut, e „împlinirea” lui; forma „goală” e o „absurditate sau un exces”²⁰. Logica modernă – iar aici avem și o comparație cu logica lui Hermes – pierde total *sensul* (sublinierea noastră) sau „orientarea pe care o dă sensul”, ea nu face nicio diferență între „Socrate e muritor” și „Elpenor e muritor”, „deși numai primul și-a asumat și a trăit întreaga viață condiția de muritor, deci s-a pregătit pentru moarte dând vieții un sens plin, pe când celălalt nu trăiește condiția de muritor decât în măsura în care e mântuit de experiența lui Socrate”²¹. Aceasta înseamnă că formele logicii moderne „nu știu să se mai întoarcă asupra lucrurilor decât pentru a le *in-forma*; forma care în-formează, forma care nu mai este emanație a lucrului, «sufletul» lui, termină în statistic, în clasificare, nu mai are greutatea sensului”²². Logica în genere nu ar trebui să fie *formală*: dacă logica e știință formală, „deci desprinsă de real, se poate răspunde: de unde dreptul formalului de a dezminți sistematic realul? În definitiv, dacă formalizăm realul, în logică sau în alte științe, o facem pentru a-l reda esențializat, dar nu și total desfigurat”²³.

¹⁸ Idem, *Jurnal de idei*, p. 93.

¹⁹ *Ibidem*, p. 342. Vezi și pp. 210, 213.

²⁰ *Ibidem*, p. 239.

²¹ Vezi Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 218.

²² *Ibidem*, p. 218.

²³ Constantin Noica, „Principiile logicii și legile lui Newton”, în *Probleme de logică*, București, Editura Academiei Române, 1972, p. 67.

Un alt păcat al logicii matematicii ar fi, după Constantin Noica, ambiția de a fundamenta logic matematica. Dar, adaugă el, matematica era singura știință care nu reclama o logică doar pentru ea, în timp ce pentru toate celelalte științe trebuia o logică²⁴. Matematica se poate lipsi de suportul logicii noi; în acest sens, el intervine uneori chiar cu duritate, de pildă: „(...) a susține că *Principia mathematica* reprezintă Organon-ul lumii moderne înseamnă fie a ofensa lumea modernă însăși, cu extraordinarele ei noutăți în matematică, fizică și biologie, fie a ofensa Organon-ul aristotelic. Russell și Whitehead ei înșiși au filosofat și poate chiar logicizat fără celebra lor logică”²⁵.

Dar logica nouă s-ar putea salva, spune Noica cu aceeași ocazie a prelegerii pentru Sorin Vieru, îndreptându-se spre cultură: „A merge pe linia filosofiei culturii făcute cu mijloacele formalismului modern ar fi, cred, singurul mod de a mântui logica (...)”; ea trebuie „să se deschidă către propriul ei adevăr, să se reintegreze ca fapt de cultură”²⁶.

Constantin Noica recunoaște totuși un punct forte al logicii moderne, anume exactitatea, punct pe care el regretă că nu a reușit să-l atingă (motiv pentru care Carnap nu îl poate lua „în serios”), regretă că nu îl poate face pe Carnap să spună „Nu am ce face, metafizica are sens”²⁷. Totuși, conform lui Constantin Noica, în filosofie, exactitatea nu este puternică până la capăt, ea e inferioară adevărului, „lucrează cu non-contradicția, vrea ca ceva să nu fie fals”, pe când adevărul acceptă contradicția, „vrea ca ceva să fie adevărat, ca atare să fie”, adevărul are statut ontologic, iar exactitatea nu; dialectica e „un procedeu al realului, e procedeu, mersul, pasul”²⁸. În plus, cu exactitatea ei, logica modernă se înscrie printre științe, iar Noica recunoaște acest fapt punându-l în termenii filosofiei sale: cum știința oferă cunoștințe, iar filosofia oferă înțelesuri, logica modernă este o disciplină științifică ce oferă cunoștințe („vrea cunoștințe”) despre conexiunile necesare; logica devine filosofică atunci când oferă înțelesuri („vrea înțelesuri”)²⁹.

LOGICA LUI HERMES

Dacă în ce privește logica aristotelică Noica era mai ales comentator sau traducător, în ce privește logica speculativă este creator. Nu vom prezenta aici pe larg logica lui Hermes, despre care s-au scris deja multe pagini, ci vom încerca să găsim unele semnificații ale acesteia, să-i subliniem importanța.

Atât logica tradițională de tip aristotelic, cât și logica nouă sunt logici care favorizează întregul în fața părții. Logica aristotelică, chiar dacă „se întemeiază

²⁴ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 211. Vezi și p. 344.

²⁵ Constantin Noica, „Șase funcții judicative”, în *Probleme de logică*, vol. VI, București, Editura Academiei Române, 1975, p. 71.

²⁶ Vezi Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, pp. 214, 217.

²⁷ *Ibidem*, pp. 200, 217.

²⁸ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, p. 203.

²⁹ *Ibidem*, p. 207.

pe funcția termenului mediu”, rămâne principiul conform căruia partea aparține întregului, partea este „transportată” de mediu în întreg; silogismul ia mai degrabă forma „Dacă *a* revine (aparține) lui *b* și *b* lui *c*, atunci *a* revine lui *c*”³⁰. Logica modernă, bazată în mare măsură pe teoria mulțimilor, își însușește „platitudinile” de tipul elementul aparține mulțimii sau submulțimea aparține mulțimii, astfel că și aici partea aparține întregului³¹. Logica lui Hermes răstoarnă cumva raportul dintre parte și întreg, partea este „o interpretare a întregului” (de exemplu, o carte dintr-o bibliotecă nu mai este o simplă parte a unui întreg, ci dă seama de tot întregul când este o bibliotecă de istoric, de jurist etc. – o carte de istorie dă seama de biblioteca istoricului)³². Cele două logici, tradițională și modernă, sunt logici ale războiului, declară Noica, ale lui „da și nu”, „adevărat și fals”, „sau câștigi, sau pierzi”, „sau produce un rezultat, sau nu produce”, astfel că ele pot fi reunite în ansamblul logicii lui Ares (zeul războiului), prima producând, printr-o analogie cu o armată, războiul cu arme convenționale, a doua, cu arme moderne, bazate pe calcule și mecanisme automate³³. Iar logica creată de Noica devine o logică a interpretării, o logică a lui Hermes, zeul comunicării și al interpretării.

De fapt, logica lui Hermes era cumva necesară ontologiei lui Noica (așa cum logica generală a lui Kant era necesară filosofiei sale), ea apare ca o „necesitate stringentă – aceea a *punerii în ordine* atât a metodologiei, cât și a ontologiei pe baza unor criterii ferme, de tăria unor *imperative* (principii) *logice*”; trebuia astfel o logică de „o factură deosebită” corespunzătoare trebuințelor sistematice ale ontologiei, diferită de logica clasico-tradițională sau de cea simbolico-matematică³⁴. Numai că logica lui Hermes este concepută ulterior ontologiei, contrar „manierei clasice” în care „sistemele sunt *precedate* de logică: se dau întâi principiile și apoi aplicațiile lor”; ceea ce înseamnă că Noica o utilizase deja în sistemul său, iar expunerea ei ulterioară nu făcea decât să o pună în evidență separat³⁵.

Specificul logicii lui Hermes constă în, folosind termenul autorului, „reabilitarea individualului” într-o lume filosofică ce privilegia generalul. Pe scurt, holomer se va numi această situație (primul moment al logicii create de Noica) în care „partea poartă cu ea și interpretează întregul sau a individualului încărcat de sensurile generalului”³⁶. Individualul dă legea generalului, mai spune Noica. Socrate este un holomer, pentru că Socrate deschide un câmp logic cu „pozitivul condiției de muritor”: el nu este un simplu muritor, „el își asumă condiția aceasta, se pregătește prin ea și arată, cu excepția sa, că regula vieții de om este totuși pregătirea pentru moarte”, în timp ce Elpenor, un personaj oarecare, pomenit de

³⁰ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, pp. 401–402.

³¹ *Ibidem*, p. 402.

³² *Ibidem*, p. 403.

³³ *Ibidem*, p. 402.

³⁴ Alexandru Surdu, „Scrisori despre logică”, în *Comentarii la rostirea filosofică*, ed. cit., p. 167.

³⁵ *Ibidem*, p. 168.

³⁶ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, p. 408.

Homer o singură dată, nu este un holomer³⁷; Socrate are o semnificație pentru întregul general uman, dă seama pentru toți oamenii, este exponențial pentru întregul său, Socrate este un individual-general (în paranteză fie spus, și Elpenor este, odată cu Noica, un holomer, unul care dă seamă pentru individul nesemnificativ, pentru anonim). Chiar dacă sunt utilizate forme logice analoge noțiunii, judecății și raționamentului, precum holomerul, krinamenul sau triumghiul logic, acestea au funcții diferite.

Deși s-a spus că logica lui Hermes este utilizabilă practic doar pentru ontologia sa, credem că nu este greșit a găsi unele întrebări și în afara sistemului noician de gândire. De pildă, punând conceptul de holomer în corespondență cu cel de exemplu generic sau de model din logica obișnuită și din retorică, îi vom descoperi și alte aspecte practice, așa cum au și cele din urmă. Exemplul generic este un caz care dă seama și el pentru întregul genul său; în științe, de pildă, unele „cazuri particulare sunt tratate fie ca exemple în vederea formulării dinainte a unei legi, fie ca eșantioane, adică ilustrarea unei legi sau a unei structuri recunoscute”; în drept, precedentul este un exemplu care întemeiază o regulă sau chiar o lege³⁸. Noica însuși va sugera în lucrarea sa despre logica lui Hermes mai multe astfel de aspecte.

Nu suntem însă de acord cu semnificațiile politice care se pot da unei logici care are drept specific „reabilitarea individualului”. Cum am arătat în altă parte³⁹, sunt cel puțin forțate astfel de interpretări. Reluăm aici un pasaj relevant pentru interpretarea politică a semnificației holomerului:

Pentru cititorii mai de rând de logică, miza urmărită nu e însă numai declarat „antirăzboinică”, dar în plus și vădit antidemocratică, în sens de antiegalitară, conform elitarismului vechi și niciodată abandonat al maestrului Școlii de aleși întru filosofie. Caută să pună în valoare, nu doar cultural, ci și logic, individul ieșit din comun, cu destin exemplar. Persoana, dacă e personalitate, face posibilă autentică ridicare la general. (Cu un elementar joc de cuvinte: nu soldatul, ci în exclusivitate generalul permite accesul la generalitate și la generalizare.) E drept că și „logica lui Hermes pleacă de la îndurarea pentru cele neînsemnate”, dar numai până a ajunge la rezultatul scontat, pentru cel ce ajunge la el, starea excepțională.⁴⁰

Trecutul nu îl lasă în pace nici pe Constantin Noica, cum nu îl lasă nici pe Cioran sau pe Eliade; suspiciunile apar până și când e vorba de o teorie logică. Cum mai spuneam, individual-generalul este „plimbat” de Noica din zone cu profil științific până în zone ale cotidianului și, chiar dacă exemplele sale sunt încărcate

³⁷ *Ibidem*, p. 407.

³⁸ Chaïm Perelman, Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Editions de l'Université de Bruxelles, 2008, p. 472.

³⁹ Marius Dobre, „Holomerul și exemplul generic”, în *Simpozionul Național „Constantin Noica”*, ediția a XII-a, București, Editura Academiei Române, 2020, pp. 57–58.

⁴⁰ Ion Ianoși, *op. cit.*, pp. 196–197.

de conotație pozitivă, nu e dificil a găsi și exemple cu încărcătură negativă pentru a infirma așa-zisul „elitarism” ce se desprinde din sensul holomerului. Trebuie să lăsăm logica în afara politicului, așa cum a procedat în plin comunism și Athanase Joja și a permis unor cercetători cu vocație să se desfășoare în voie.

ADDENDA: PORTRETE

În afară de preocuparea pentru propria teorie logică (logica lui Hermes) și pentru logica aristotelică pe care și-a asumat-o în calitate de cercetător angajat într-o instituție de profil, Constantin Noica va mai scrie de-a lungul timpului diverse articole, prefete la cărți aparținând domeniului logicii. El se arată, după cum se știe, entuziasmat față de orice realizare filosofică românească și nu ezita să scrie favorabil chiar și despre autori sau lucrări mai puțin laudabile, gira cu numele său multe încercări filosofice, important era pentru el să se dezvolte filosofia românească. Și venea cu autoritatea sa să întărească (dacă mai era nevoie) și prestigiul unor autori consacrați precum Ștefan Lupașcu, Grigore Moisil sau Octav Onicescu, pentru a da doar câteva nume din aria logicii. Prezentăm în continuare pe scurt intervențiile noiciene din reviste culturale despre cei trei mari autori români pomeniți mai sus.

Articolul dedicat lui Grigore Moisil în anul 1977 se numește „În amintirea lui Grigore Moisil”, dezvoltat apoi într-o Prefață la culegerea de articole a lui Moisil, *Știință și umanism*⁴¹. Este un scurt portret făcut logicianului și matematicianului român. Noica nu ezită să-l pună pe Moisil alături de Cantemir și Enescu, ca model „universalist și integrator”, unul ce urmărește universalitatea prin matematică (ceea ce l-a făcut să prefere și logicile polivalente, în dauna rigidității logicii bivalente, cea „a lui «da» și «nu», ca și a lui «sau-sau»”), dar care vede și limitele matematicii. Moisil este cel care a știut să pledeze pentru aplicațiile practice ale matematicii, pentru tehnică, văzând viitorul informaticii în toate domeniile vieții cotidiene în secolul XXI; este „omul exemplar al lumii noastre” care a știut să „îrumpă cu atâta impetuoșitate în cultură”.

Articolul dedicat lui Octav Onicescu poartă titlul „Diversitatea ce se unifică. Scrisoare deschisă profesorului Octav Onicescu” și este un alt portret omagial despre un logician și matematician român⁴² pe care îl cunoscuse încă de pe vremea când și Octav Onicescu îl frecventa pe Nae Ionescu. Ca și Grigore Moisil, spune Noica, Onicescu are deschidere către toate formele de cultură, o deschidere care

⁴¹ Publicat prima oară în *Steaua*, XXVIII, nr. 5, 1977, pp. 31–32, a doua oară ca „Introducere” la Grigore Moisil, *Știință și umanism*, Iași, Editura Junimea, 1979, pp. 5–7, și a treia oară în Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, ed. cit. mai sus, cu titlul „Introducere la Gr. Moisil”, pp. 62–74.

⁴² Publicat în *Contemporanul*, nr. 43, 1981, p. 11, republicat în Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, ed. cit., pp. 55–61.

vine dinspre „enciclopedismul cel mai luminat cu specialitatea cea mai riguroasă” și care vine cu „o bunătate față de tot și de toate”. Tot ca Moisi, Onicescu, cu o „admirabilă înțelepciune”, discret afișată, recunoaște limitele științei lor, lăsând loc și adevărului din științele umaniste.

Despre Ștefan Lupășcu scrie un articol cu titlul „Filosofia lui Stéphane Lupasco. Un discurs despre metodă al zilelor noastre”⁴³. Acum nu mai este vorba despre un portret omagial în articolul devenit la rândul lui „Prefață” la *Logica dinamică a contradictoriului*, ci despre discutarea unei viziuni filosofice pe care Noica a agreat-o mult și de care s-a folosit destul de des în scrierile sale. În principal, este vorba despre problema contradicției și valorificarea ei în știință și cultură în general la care Noica se raliază iarăși cu entuziasmul binecunoscut; drumul nu trebuie să fie către monism și identitate ca în logica și filosofia tradițională, ci spre contradicție ca dualitate antagonistă atotcreatoare. Pentru Noica, această incursiune a fost și un prilej de a apăra ideea de contradicție, fiind el însuși un utilizator filosofic al ei prin conceptul său de contradicție unilaterală, dar și un admirator al logicilor dialectico-speculative.

⁴³ Publicat prima oară în *Ateneu*, an XVII, nr. 4, 1980, p. 12, a doua oară ca „Prefață” la Stéphane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, București, Editura Politică, 1982, pp. 5–15, și a treia oară în Constantin Noica, *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, ed. cit., cu titlul „Introducere la Stéphane Lupasco”, pp. 45–54.

LOGICĂ ȘI EXISTENȚĂ DEFECTĂ

ION MILITARU

Logic and Defective Existence. When Constantin Noica received the reproach that instead of “Letters on the Logic of Hermes” he should have written an ethics, he responded in the spirit of his philosophy by distinguishing between Geist and Seele, omitting to specify that even logic, in its way, has a dimension that involves the sensitive side, namely the individual, which is the true subject of his philosophy.

Keywords: logic, individual, ethics, existence, sensitive.

Motto:

Respectăm prea mult omul, facem prea puține experiențe cu el și de aceea nu ajungem la niciun rezultat nou de atâtea secole. Gândiți-vă că, între timp, s-au realizat câteva rase noi de animale. Onoarea de a fi om este ea atât de inatacabilă?

Suntem un fel de schiță, o încercare pentru umanitatea care ar fi trebuit să fie sau care va fi, poate, vreodată. Cel care ne-a făcut s-a gândit la altă umanitate și a pus până și în inimile noastre nostalgia altor forme de viață, mai reușite decât cele de azi. E bine să ne amintim că nu suntem decât drumul către altceva.

(Constantin Noica, *Mathesis sau despre bucuriile simple*)

Există, în *Jurnalul de la Păltiniș*, datat: Luni 19 ianuarie 1981, o pagină tulburătoare, în care Gabriel Liiceanu, „prins de nu știu ce duh”, îi reproșează lui Noica în cel mai direct mod, nu o idee sau alta, nu o interpretare excesivă sau laxă, ci întregul curs al filosofiei sale:

„Avem noi căderea să retragem dreptul la ființă celor care nu trăiesc cultural?!” nu îl puteți reduce pe *a fi* la a trăi cultural! Înseamnă să suprimați varietatea umanului în numele unui model ontologic și al saturației lui ideale. Există un *a fi* pe care îl dă eticul, există un eroism al onestității, nu numai un eroism al culturii care poate sfârși monstruos în ignorarea obligației de a te deschide către altul și de a-ți asuma analogic întreaga sferă a umanului. Într-un moment

când se pune problema salvării omenirii ca omenire, nu puteți lăsa lucrurile în sfera culturii doar. După *Tratat* aveți de scris nu o Logică, ci o Etică.”¹

Este cunoscută reacția de suprafață a lui Constantin Noica, ceva de felul distincției dintre *Geist* și *Seele*, faptul de a fi pariat, încă de la început, pe *Geist*, că filosofia însăși este în adecvație cu *Geist*, lăsând sufletul, *Seele*, pe seama altor interese și al altor instanțe – nu însă și cea de adâncime.

Logica avea să apară peste câțiva ani, iar despărțirea lui Liiceanu de maestru avea să se consume în decursul aceluiași an.

În paginile următoare celei în care lui Noica i se impută cursul gândirii, prezența unei intenții de logică și absența uneia de etică, filosoful avea să se explice în privința rațiunii unui astfel de gest: „aștept de la *Scrisorile de logică* consolidarea poziției mele metafizice”². Propoziție riscantă față de ontologie în genere, dar și față de cea proprie. Să nu fie *Devenirea întru ființă* o carte completă? O carte în care ultimul cuvânt să lipsească? Ce ar mai putea urma acolo unde a fi părea să țină lumea în loc, nimic în afara ființei nemaiputând fi? „Știți că ceea ce am urmărit prin *Tratat* și, acum, prin logică este să dau un statut ontologic individualului, în condițiile în care filosofia ancorată într-un general (în cer) rupt de individual termină prin a-l condamna.”³

Interesantă mărturisire! Deci ontologia nu poate totul: nu poate duce gândirea individualului până la capăt, până acolo unde vecinătățile sale imediate, generalul, departe de a-l securiza, încheie prin a-l condamna.

Acuma: ce poate logica acolo unde ontologia nu a reușit? În ce constă plusul ei față de cea care promisese limita ultimă, conturul definitiv al lui *a fi* dincolo de care nicio intervenție să nu mai fie posibilă? Și, în definitiv, ce a oferit ea? A fost dintotdeauna în poziția de a încheia ontologia, arta care închide cercul gândirii și al ființei?

*

Atunci când lui Noica i se reproșează intenția de a scrie o logică în locul unei etici în care să figureze *Seele*, și nu *Geist*, se continuă:

în sfera pură a lui *Geist*, în care vă mișcați dumneavoastră, nu este loc nici pentru a gândi suferința și, paradoxal, nici pentru a gândi moartea, care rămâne, totuși, un scandal la adresa principiului de continuitate, deci a spiritului însuși. Seninătatea și optimismul gândirii dumneavoastră amenință să eludeze probleme care fac parte de asemenea decisiv din lotul omenirii⁴.

¹ Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, Editura Cartea Românească, 1983, p. 176.

² Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, pp. 171–172.

³ *Ibidem*, p. 197.

⁴ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 177.

În data de 25 ianuarie a aceluiași an, discuția va fi reluată prin invocarea unei observații a lui Georg Simmel: „cum se face că în istoria filosofiei e atât de puțin loc pentru suferința umană?”⁵ Se întâmplă așa, explică Noica, pentru că suferința, „asemenea bunătații, există în ordinea sufletului, nu a spiritului”⁶.

Portretul care i se construiește aici lui Constantin Noica, și care se va păstra neinfirmit încă, este de a aparține *galeriei sufletelor reci*. Romantismul a avut în *sufletul rece* personajul central. Wilhelm Hauff a scris *Inimă rece*, probabil cea mai frumoasă nuvelă a sa, dacă nu și a romantismului, atât de bogat, totuși, în astfel de producții⁷.

Răspunzându-i lui Gabriel Liiceanu, Noica a rămas pe aceleași poziții ale diferenței dintre *Seele* și *Geist*, dintre spirit și suflet, și dacă în locul poziției inflexibile în care mintea și spiritul rămân blocate în ele însele ca și când funcțiile lor nu ar fi omogene și strânse laolaltă în întreținerea uneia și aceleiași vieți, ar fi adoptat poziția constantă a filosofiei sale și nu cea de moment, dictată de presiunile venite dinspre cartea la care lucra, adică dinspre logică, imaginea sufletului rece ar fi fost alta.

Un posibil răspuns al lui Noica ar fi fost de felul:

Dacă veți înceta să faceți o lectură pripită setului de cărți de care m-am învrednicit până acum, scriindu-le (ar fi putut el spune), veți observa că în niciuna dintre ele individualul nu este absent. Mai mult, el singur este unicul lor subiect iar dacă ceva este supărător, cu adevărat, nu absența acestuia este, ci abundența cu care el ocupă prim-planul acestora.

Pentru că ce i se reproșa lui Noica în acea pagină de *Jurnal* nu este neapărat absența sufletului, a lui *Seele*. Dacă reproșul ar fi luat forma unei acuzații – ceea ce nu este dificil de crezut din cauza iubirii contradictorii care i se purta la acea dată –, el s-ar fi referit la o absență a acestuia în filosofia lui Noica, ceea ce era, în chip evident, incorect. Într-o formă sau alta, sufletul a fost mereu prezent în gândirea lui Noica. Numai că felul în care a fost prezent a oscilat între varianta sa invizibilă, lătită, suflet ca atare, și forma sa reală, suflet care aparține unui corp, care suferă toate pasiunile și tristețile prezenței corporale. Cu alte cuvinte, nu sufletul pur, *psyche*, este prezența din filosofia lui Noica, ci sufletul care i-a însuflețit personajele, care le-a îndemnat mereu să caute dincolo de sine, spre acea lume despre care el însuși nu a știut niciodată să dea seama, o lume a transcendenței invizibile, mereu active, pline de viață și atracție.

Se pare că Noica însuși nu a fost suficient de conștient de prezența sufletului în filosofia sa atunci când, în mitul său preferat, *mitul fiului risipitor*, își înțelege personajul oricum, nu însă în posesia sufletului. Atunci când conchide că mitul

⁵ *Ibidem*, p. 195.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Adelbert von Chamisso aparține aceluiași registru cu *Extraordinara poveste a lui Peter Schlemihl*, omul care și-a pierdut umbra pentru o pungă de bani, unde umbra este echivalentul sufletului.

fiului risipitor acoperă totul, toate paginile zilelor pe care jurnalul său vine să le consemneze, nu spune nimic despre suflet. Or, mitul fiului risipitor, de fapt parabola fiului risipitor, este o alegorie a sufletului care peregrinează prin lume și se întoarce plin de căință și învățătură. Acolo, doar corpul călătorește, el își poartă pașii îndrumați și călăuziți de suflet. Este adevărat, călăuziți prost, dar călăuză și călăuzirea numai sufletului pot să-i aparțină, corpul nefiind nimic mai mult decât simpla unealtă a acestora.

Nu poate fi pusă aici în joc varianta de *Geist* și nici măcar de logos, atâta vreme cât pe terenul original, în Evanghelii, *Geist*, adică *logos*, este tot una cu Dumnezeu, astfel încât ideea de proastă călăuzire, de căință și iertare, de înțelegere târzie în care mintea înțelege să revină la locația care îi aparține, la cap, să fie posibilă.

Fiul risipitor este o alegorie a sufletului tot așa cum vor fi mai târziu toate personajele pe care le va integra vasta panoramă a interpretărilor.

Este suficient atât pentru a pune problema: cât de corect a indicat Noica subiectul filosofiei sale atunci când a optat în identitatea acestuia pentru *Geist*, în defavoarea lui *Seele*, a spiritului, în defavoarea sufletului? Sunt personajele pe care și-a sprijinit filosofia: Fiul risipitor, Faust, don Juan, Luceafărul, Făt Frumos din *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*, în totalitate de partea spiritului, a lui *Geist*? Nu este sufletul facultatea voliției prin excelență, cea care le mobilizează, cea care suferă și trăiește pasiunile, care trece de la înfrângere și umilință la altă înfrângere și umilință? Și ceea ce este și mai grav, dacă nu cumva definitiv: idealurile pe care le urmăresc acestea nu sunt niciodată atinse. Și nu sunt idealuri de ordinul rațiunii, al abstracțiilor sau formelor numite în *Mathesis*, sunt mereu dorințe omenești luate din registrul cel mai ordinar al omenescului. Căci ce poate fi mai omenesc decât a trăi în viața de repetiție, a-i satisface toate dorințele cenzurate, a ieși din laboratorul minții pe plaiurile verzi ale plăcerii, așa cum face Faust? Ce ideal de ordinul generalității i se poate atribui lui Faust atunci când, pentru a-și satisface umanitatea cea mai simplă, cea mai caldă, umanitatea pe care o ratase în numele științei, adică al abstracțiilor, renunță la tot, încheind pactul cu diavolul?

Este poate trist că tocmai acest aspect al dramei lui Faust, reeditarea propriei vieți, înlocuirea regimului abstract al acesteia, adică lumea generalului, cu regimul concret, adică lumea individualului, este ce a fost trecut cu vederea. Ceea ce s-a reținut din *Faust* este pactul, instrumentul, nu scopul pentru care este el încheiat.

Filosofia lui Noica vine să infirme ceea ce el anunță în anumite momente. Declarațiile sale nu sunt întotdeauna fidele filosofiei, iar individualul ca subiect indicat de partea formelor și a abstracțiilor, a lui *Geist*, nu este totdeauna așa. Poate nu este niciodată, iar contribuția și prezența sufletului în animarea personajelor sale sunt complete. Cele care îi expun ideile sunt mai puțin spirit și, mai mult, poate complet, sunt suflet, individual concret atins de imperfecțiune, existențe defecte care, pentru satisfacerea de sine, pot deveni expresii logice ale înlocuirii defecțiunii cu plăcerea, perfecțiunea sau generalul.

Prima virtute filosofică a lui Constantin Noica a fost apetența pentru lumea căzută.

FIINȚA OBSCURĂ A INDIVIDUALULUI; ÎNCEPUTURI

De ce ne place să spunem lucruri pe jumătate adevărate? Mă gândesc la toate actele de eroism, la marile agonii și victorii din planurile diferite ale vieții, și am impresia că le văd decurgând dintr-o nesiguranță, dintr-o șovăială, dintr-o jumătate de adevăr. E ceva care nu ne inspiră nici măcar nouă încredere, la începutul lucrurilor; un raționament pe care îl simțim greșit sau o hotărâre pe care o vedem bine că nu este cea bună. Și pe urmă, fără să știi cum, ceva obscur și fără formă vine și-ți îmbracă nesiguranța, prefăcând centrul acela de neliniște și pendulare un sâmbure de mistică și adevăr.⁸

De ce ne place să spunem astfel de lucruri? Pentru că ele aparțin lumii, iar lumea este alcătuită din ele.

Lucruri „pe jumătate adevărate” care inspiră nesiguranță și neliniște, „marile agonii și victorii din planurile diferite ale vieții” – nu pare să existe simpatie pentru aceste „lucruri pe jumătate adevărate” când tocmai ele sunt locatarele lumii, tocmai ele fac obiectul dorinței de salvare, nu acele „forme de viață, care, toate, par a fi atât de nefirești din punctul de vedere al adevărului”⁹.

*

Și aici intervine ruptura, intervenția lui *Geist*. Odată înregistrate toate aceste lucruri care există pe jumătate, marile agonii și victorii din diferite planuri ale vieții angajate în nesiguranță și șovăială au parte de o stranie interpretare.

„Oricine, rătăcit într-o pădure, urmărește cu neostoită energie o direcție oarecare, descoperă un drum nou”¹⁰. Filosofia lui Constantin Noica, cea de acum înainte, este direcția, drumul nou enunțat aici pentru a lăsa în urmă puzderia acestor forme de viață, a acestor „jumătăți de adevăr”, însoțite de „șovăială, neliniște și pendulare”. Or, tocmai din lumea aceasta, a tuturor „jumătăților de adevăr”, se constituie lumea individualului precar, lumea existenței defecte.

INDIVIDUALUL DIN LOGICĂ, O INVENȚIE NU TOCMAI NOUĂ

„Am încă bucuria noutății”, mărturisea Constantin Noica în consemnarea lui Gabriel Liiceanu, luni, 19 ianuarie 1981. „Mi-am propus, declara Noica, să vă vorbesc astăzi despre etapa în care am ajuns după Tratatul de ontologie”¹¹. Și o face cu voluptate, bine cumpănit. Urmărindu-i intervențiile așa cum le-a consemnat Gabriel Liiceanu, desăvârșirea formei, percutanța ideilor și ordinea acestora, ai impresia că asști la un discurs bine organizat în care prea puține sau deloc să fie cuvintele spontane.

⁸ Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 5.

⁹ *Ibidem*, p. 6.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Gabriel Liiceanu, *op. cit.*, p. 171.

Trăiesc un miracol pe care vreau să vi-l împărtășesc. De altfel este miracolul cu care am început, miracolul lui cum e cu puțință ceva nou (...) Totul este să fii atent și să distingi în monotonia aparentă a zilelor cum apare noul. Poate că în această simplă atenție se dezleagă și misterul ivirii noului în ceasurile târzii ale vieții. Cum mai e cu puțință, pentru mine, ceva nou după Tratat? E cu puțință tocmai pe baza noului pe care-l aduce cu sine fiecare zi.¹²

Noul la care se făcea referință cu o uimire care să apropie de miracol era individualul, iar cartea care îl propunea lumii ca adevărat miracol era *Scrisori despre logica lui Hermes*. Este adevărat, înainte de anul 1980, nu era nimic în scrierile anterioare care să vestească într-un fel sau altul un asemenea miracol. Noica însuși a înregistrat ideea ca atare în forma miracolului, semn că el însuși fusese surprins de o asemenea apariție pe care niciodată înainte nu o avusese în vedere. Filosofia sa până la această dată nu suferise de o astfel de lipsă, ideea unei logici nu fusese de nimic reclamată, iar în ordinea exterioară a unei arhitecturi a gândirii nu exista o astfel de necesitate. Apariția ei destul de intempestivă a fost ca o surpriza care depășea cadrele naturale ale gândirii de până atunci. De aceea, se vorbește despre ea ca despre un miracol, fără a fi în totalitate expresia hiperbolică a unei gândiri care a înțeles să facă din stil – substanță. Nu este exclus ca entuziasmul lui Noica față de o astfel de idee să fi venit din partea formei. Ideea de scrisori, cu tot ce înseamnă aceasta, libertatea subiectivă pe care o garantează corespondența ca atare, destinatarul exclusivist și conținutul intim al unui asemenea gen să-l fi prins pe Noica atât de mult, încât noutatea să-i devanseze, în ordinea percepției, conținutul efectiv.

De altfel, retorica prezintă atât de intens, bucuria acestui gen, a stimulat verva și pasiunea pentru subiect. Există atâta libertate, atâta bucurie a conversației încât nimic anterior nu poate fi așezat alături. Este o întrebare dacă nu cumva această formă a corespondenței a avut un impact puternic asupra conținutului încât subiectul propriu-zis, individualul, să fie principalul beneficiar al acestui gen.

În fapt, întrebarea care trebuie pusă în citirea profilului acestei stranii logici – ce logică adoptă forma corespondenței pentru a fi expusă? Gestul ar fi fost de negândit în Antichitatea greacă unde, cu excepția lui Platon, filosofia nu a promovat genul. – este: ce înnoire aduce această reluare a individualului ca piesă principală a gândirii? Nu ar fi suficient individualul tratatului de ontologie în care acesta era, de fapt, în centru, tot restul nefiind altceva decât jocul de întreținere al sateliților?

Reluând problema individualului, prezentându-l pe acesta ca înnoire a gândirii, individualul ontologic nu are cum să nu iasă șifonat. Era acolo ceva atât de deficitar din cauza ontologiei, a rigorilor sale inflexibile, a modului personal de elaborare, care nu reușiseră să facă din individual piesă încheiată? Dacă filosofia era un joc de scenă în care toată recuzita să fie pusă la lucru, costume, actori,

¹² *Ibidem*, p. 191.

scenariu, atunci trebuie spus că nu se jucase până la capăt. Logica din *Scrisori* venea să infirme orice idee de desăvârșire pe care ontologia putea să o pretindă.

Evident, Noica nu impută ontologiei de a nu juca tot jocul. Lucrul este însă evident. Dacă nu ar fi stat așa lucrurile, *Scrisorile* nu ar fi apărut. Și nici măcar ideea de logică nu ar fi mai fi părut necesară. Așadar, nu logica este în joc, ci subiectul ei, individualul.

*

O restanță există. Conform mărturisirii făcută în seara zilei de duminică, 25 ianuarie 1981, individualul continuă să-i dea de furcă în ciuda a tot ceea ce făcuse în contul acestuia prin Tratat și chiar mai înainte: „Știți că ceea ce am urmărit prin Tratat și, acum, prin Logică este să dau un statut ontologic individualului, în condiția în care filosofia ancorată într-un general (în cer) rupt de individual termină prin a-l condamna”¹³.

Așadar, logica urmărește să încheie ceea ce nu a reușit ontologia: să obțină achitarea individualului, scăparea de sub tutela condamnării – ceea ce nu a reușit ontologia și nici, lucrul cel mai trist!, *Șase maladii ale spiritului*.

În justificările de început ale *Scrisorilor* se arată cum întreaga cultură a greșit prin neglijarea individualului. Acestuia nu i s-a făcut dreptatea pe care o merita, nu i s-a acordat atenția pe măsură a ceea ce este el și ce este lumea însăși în funcție de el. Noica nu merge până acolo încât să susțină prioritatea acestuia, insistența făcută însă în jurul său o arată. Dar dacă *suntem noi înșine expresii ale individuației, într-o lume individuată și ea. Vrem să știm ce este realul acesta și ce suntem noi, nu ce sunt cerurile goale*.¹⁴

Pentru așa ceva este bună logica: „trebuie făcută dreptate logică individualului”¹⁵.

*

Logică sau nu, dreptatea invocată aici se face în contul unei entități care nu aparține logicii. Logica nu are personaje reale, entitățile sale sunt cele prezentate de manuale. În excelentul manual de logică, devenit clasic nu prin vechime, ci prin calitate, al lui Ion Didilescu și Vasile Pavelcu, se vorbește despre noțiune, judecată, raționament și cunoaștere științifică. Nimic despre individual altfel decât formal¹⁶.

Evident că acesta nu aparține logicii nici măcar în versiunea cea mai blândă a acesteia, versiune mult domesticită de participarea unui excelent psiholog în persoana lui Vasile Pavelcu, individualul în carne și oase, piesa-pacient a maladiilor mai vechi.

¹³ *Ibidem*, p. 197.

¹⁴ Constantin Noica, *Scrisori*, ed. cit., p. 36.

¹⁵ *Ibidem*, p. 37.

¹⁶ I. Didilescu, V. Pavelcu, *Logica*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1973.

Dacă așa stau lucrurile, nu are cum să pară neverosimilă uimirea în fața unei asemenea așteptări: cum este posibil ca individualul concret, exemplul, a cărui natură nu este logică, să aștepte propria mântuire din partea acesteia? Sau, mai abrupt, cum poate logica să ofere ceea ce ea oferă unei entități cu care, prin natură, nu are de a face? Este ea în ipostaza celui care prin iubire oferă izbăvire celui creat din iubire?

CIRCUMSTANȚELE APARIȚIEI LOGICII PENTRU FILOSOFIE; ISTORICITATE

Nu se cunosc cu exactitate circumstanțele în care a fost elaborat *Organon*-ul lui Aristotel. Nu se cunoaște cu precizie nici măcar dacă Aristotel este autorul sigur al cărților celui dintâi tratat de logică. David Ross¹⁷ este circumspect cu privire la aceste aspecte și lasă de înțeles că părți ale *Categoriilor* nu i-ar aparține, ele provenind din diverse surse, ceea ce aruncă problema într-o dificultate și mai mare, nu lipsită însă de consecințe importante pentru punctul de vedere susținut aici. Căci, dacă părți din *Organon* au proveniențe diferite înseamnă că mare parte din gândirea greacă era antrenată într-un efort logic de anvergură care nu privea un gânditor sau altul, ci un segment semnificativ al gândirii. Or, dacă așa stau lucrurile, apare întrebarea: ce anume se petrece în lumea greacă încât să declanșeze apariția pe scară largă a ceea ce avea să se numească logică?

Obișnuit, se explică geneza *Organon*-ului printr-o motivație de ordin psihologic: Aristotel era exasperat de degradarea filosofiei pe filiera ei sofistică și aruncarea ei în derizoriu și compromitere. Nu trebuie omis că, în secolul III a. Chr., filosofia continua să fie ceva de ordinul interesului general, astfel încât imaginea filosofului în ochii opiniei publice nu era ceva indiferent. De la dezbateră publică și până la argumentația politică, trecând prin sfera vieții subiective, filosofia era prezentă. Or, sofistii concesionaseră filosofiei atâta libertate încât, în amploarea fenomenului, se ajunsese la anarhie și confuzia în care zeii deveniseră bucăți de piatră, iar binele și răul erau tot una¹⁸. Platon însuși nu era străin de o astfel de perspectivă atunci când în unele dintre dialogurile sale, în *Parmenide*, mai ales, dusese raționamentul acolo unde nu se mai putea argumenta în favoarea niciunei poziții, găsind că sunt tot atâtea argumente de partea ființei, cât și a neființei, a multiplului, cât și a unului.

O astfel de perspectivă și înțelegere a lucrurilor la Platon, cu atât mai mult la sofisti, nu avea o aprobare fermă din partea lui Aristotel și nici măcar din partea întregului mediu filosofic al grecilor. Este dificil însă de spus dacă poziția logică a lui Platon sau a sofistilor era suficientă ea însăși pentru a trezi dezaprobarea lui Aristotel și mobilizarea sa în crearea unui instrument infailibil al corecției și îndreptării sau temerea că o astfel de gândire, dincolo de faptul de a fi o eroare în sine, era un pericol pentru polis în ansamblul său.

¹⁷ David Ross, *Aristotel*, București, Editura Humanitas, 1998, p. 19.

¹⁸ Aristofan, *Norii*, în *Teatru*, București, Editura de Stat pentru Literatură Universală.

Istoria nu poate fi exclusă din geneza gândirii, în general, cu atât mai puțin cazul lui Aristotel a cărei înclinație pentru gândirea socială și politică era esențială. Etica sa și politica erau expresii ale unei îngrijorări pentru individual și pentru polis. Nu era nimic garantat în privința acestuia, iar încrederea că zeii pot avea în grijă oamenii nu era punctul tare al lui Aristotel. Nu era nici măcar pentru grecul de rând o astfel de idee. Etica și politica lui Aristotel sunt expresii ale convingerii că omul ca individualitate este nedefinit, iar riscul deteriorării și deturnării sale de la telosul propriu era adevărata sa natură. Totul este potențial, și binele și răul, și virtutea și viciul. Posibilitatea defectării existenței este la baza gândirii sociale și politice a întregii gândiri grecești, iar politica și etica lui Aristotel, chiar metafizica sa, nu reprezintă altceva decât strategii ale unei opțiuni de natura securizării.

CIRCUMSTANȚELE RAȚIONALE ALE APARIȚIEI LOGICII

A doua particularitate filosofică a logicii este că ea trebuie să facă începutul radical în filosofie. Practic, cu ea și discursul ei trebuie să înceapă filosofia. O astfel de idee îi aparține lui Hegel și este enunțată chiar la începutul *Științei logicii*: „Abia în timpurile moderne s-a născut conștiința că găsirea unui început în filosofie ar constitui o greutate... Începutul filosofiei trebuie să fie sau ceva mijlocit, sau ceva nemijlocit”¹⁹.

Cele două prefețe ale lui Hegel la *Știința logicii* nu sunt edificatoare din acest punct de vedere, motivația unei astfel de întreprinderi ținând de „completa transformare pe care a suferit-o la noi de vreo douăzeci și cinci de ani încoace modul filosofic de a gândi...”²⁰

Și mai ciudat este că o astfel de considerație vine din partea unui filosof istoricist pentru care totul aparține istoriei spiritului, nimic neevoluând în sine cum pare să rezulte de aici. Adică nu există în precizările introductive ale lui Hegel nimic de felul unei rațiuni istorice care să lege această carte și această logică de momentul precis al scrierii sale.

Or, conform viziunii generale a lui Hegel, individualul nu are realitate în sine, el nefiind altceva decât materia primă în evoluția și desfășurarea spiritului universal pentru care tot ce se petrece va îmbrăca forma ruinelor de care vorbește la începutul prelegerilor sale de filosofie a istoriei. „Care călător rătăcind printre ruinele Cartaginei, Palmirei, Persepolisului sau Romei nu se lasă dus de gândul vremelniciei imperiilor și oamenilor și nu este cuprins de tristețe pentru ceea ce a fost cândva viță plină de sevă și de bogăție?”²¹ Aceste ruine, celebre și triste în viziunea obișnuită care nu vede decât individualul în captivitatea propriei sale morți și lipsit de apartenența la planul unei rațiuni mai înalte, nu sunt de plâns și, în marginea lor, spiritul nu trebuie să scrie elegii, ci să înalțe ode.

¹⁹ Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei, 1966, p. 49.

²⁰ *Ibidem*, p. 7.

²¹ Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Academiei Române, 1968, p. 73.

În fine, nici logica lui Kant²² nu dezvoltă perspectiva legăturii logicii cu istoria. Amestecul acestei schițe de logică între idei ale lui Kant și adaosuri ale secretarului său face dificil de comentat poziția autentică a acestuia²³.

*

În *Știința logicii* a lui Hegel nu există nimic de felul dorinței de salvare a unui concept, a unei idei sau a unei entități din lumea reală. Noica și-a construit *Scrisorile* după modelul opus. Ceva rămăsese într-o suspensie ontologică odată încheiată *Devenirea întru ființă*. Logica venea să desăvârșească ceea ce ontologia nu reușise.

Are însă logica vocația soteriologiei? Poate ea să aducă mângâiere acolo unde precaritățile își făceau auzită durerea în altă limbă și către un alt cer?

Iarăși, nu există din partea lui Constantin Noica nimic de felul mărturisirii satisfacției în fața unei logici încheiate. Nu există nimic de felul constatării fericite a unui individual salvate din pericolul propriilor precarități. *Existența defectă nu trăiește extazul adus de logică*.

*

Una dintre particularitățile decisive ale *Scrisorilor* este considerația acordată silogismului, frecvența acestuia și importanța sa pentru logică. „S-a spus pe drept de către istorici că n-ar fi existat o știință a logicii dacă nu apărea silogismul (...) silogismul este o mare descoperire”²⁴. Noica mai spune ceva extrem de important în privința acestuia: *principala și cea mai semnificativă concentrare a silogismului este cea cauzală: toți grecii sunt muritori pentru că sunt oameni*²⁵.

Cel mai celebru silogism din întreaga istorie a silogisticii vine să spună ceva care nu privește idealitatea, nici îngerii și nici pe Dumnezeu însuși. Adevărul celui mai celebru silogism reiterează ceva care nu avea nevoie de nicio logică, de nicio intervenție a cerului sau a incursiunilor în lumea idealității: defecțiunea existenței prin capătul de lume, moartea.

SILOGISMUL EXISTENȚEI DEFECTE

Este silogismul care domină, prin prezența și ideea generală, tot parcursul *Scrisorilor*. Este, se pare, silogismul preferat al lui Constantin Noica. Prin frecvența și ideile diferite pe care este pus să le susțină în diferitele ipostaze și capitole din logică, el pare să aibă o înzestrare multiplă transformându-l în instrument esențial pentru pasiunea logică a lui Noica. Ceea ce este cu totul interesant este faptul că,

²² I. Kant, *Logică generală*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985.

²³ Se știe că ceea ce există sub titlul de *Logică generală*, la Kant este o compilație între notele sale de curs și intervențiile secretarului său astfel încât este imposibil de distins între unele și altele.

²⁴ Constantin Noica, *Scrisori*, ed. cit., p. 64.

²⁵ *Ibidem*, p. 65.

în esența sa, el este *silogismul existenței defecte în care conținutul vizează principala determinație a acesteia: moartea*. Cum se explică acest lucru într-o carte care vrea să demonstreze contrariul, o carte despre ființă, așadar o carte de ontologie? Se pare că Noica a trecut surprinzător de ușor tocmai peste ceea ce se poate transforma foarte ușor în contrariul ideii sale. Prin pasiunea pentru silogismul morții, Noica pare că e trădat de ceea ce reprezintă materia primă a gândirii, faptul de a fi muritor ca determinație a existenței defecte, făcând astfel ca tocmai acest tip de existență să fie cea care reprezintă materia primă a gândirii sale.

Nietzsche era de părere că sistemul, adică orice elaborare riguroasă și logică a unei gândiri, o falsifică. Faptul că gândul este cu totul altul decât în haina de gală a apariției sale sistemice este o trădare a filosofiei. Nu cumva, elaborând în forma logică ultimă intuițiile primare, Constantin Noica se situează exact acolo unde indica Nietzsche? Nu cumva tocmai ideea în forma sa pură, frustă, a numirii imediate reprezintă autentică gândire? Și nu cumva tocmai acest exemplu de silogism care revine cu o frecvență insistentă este materia primă a gândirii sale? Dacă este așa, și nu logica este reprezentativă – ea rămânând doar simpla prelucrare care falsifică –, ci tocmai materia primă a silogismului, faptul de a fi muritor, atunci adevăratul conținut al filosofiei lui Noica nu este logica, ci existența defectă a cărei mărturie reiterată este silogismul.

ANEXE ȘI CÂTEVA NOTE

„Logica este artileria grea a filosofiei”²⁶, ni se spune. „Când se apelează la logică, mai ales în afara filosofiei, înseamnă că undeva este o situație gravă, conflictuală, de război”²⁷. Pentru ce sunt, însă, duse bătăliile? În numele cărui adevăr și în ce condiții? Este suficientă logica, în calitatea ei de *artilerie grea*, în rezolvarea conflictelor, a contradicțiilor și stingerea conflictului? Este filosofia într-o situație diferită de ceea ce este în afara sa? Când se apelează la logică, indiferent unde, în afara sau în interiorul filosofiei, forma de intervenție a logicii este una și aceeași sau diferă de fiecare dată, cu fiecare intervenție? Dacă intervențiile logicii sunt diferite, atunci elucidarea contextului, a celui concret în care se petrece intervenția, spune totul despre logică. Logica pare să fie, în aceste situații, cu totul supusă istoricității, adică exteriorității sale.

*

Constantin Noica și-a scris logica la bătrânețe, după ce își elaborase ontologia și propria fenomenologie a spiritului, *Șase maladii ale spiritului contemporan*. Practic, *Scrisori despre logica lui Hermes* reprezintă ultima carte a filosofului. Era nevoie de o astfel de carte în sistemul unei filosofii care dăduse de înțeles până atunci că ontologia este suprema încoronare a gândirii? Noica știa că Heidegger nu

²⁶ Alexandru Surdu, *Pietre de poticnire*, Cluj Napoca, Editura Ardealul, 2014, p. 93.

²⁷ *Ibidem*.

scrisesse o astfel de carte, că nu fusese niciodată încercat de prostul sentiment al absenței unei logici în gândirea sa, o logică care să reprezinte încheierea dezirabilă a unei gândiri care părea să nu se mai termine. Mai mult, ca argument al dispensei, Noica știa că Heidegger renunțase, din motive niciodată elucidate până la capăt, să onoreze promisiunea volumului II din *Sein und Zeit*. Or, dacă Heidegger însuși urmasse o cale a gândirii departe de un astfel de deziderat, neobosindu-se nici măcar să aducă subiectul în discuție, ce fel de motive puteau fi generatoare de imperativ logic?

Disponem în cazul lui Noica de lotul necesar de argumente care au pledat în fața necesității unei scrieri de logică, ultima, în structura filosofiei. *Scrisori despre logica lui Hermes* este atât expunerea logicii, cât și a dosarului acesteia.

*

Există, desigur, multă retorică în felul în care Constantin Noica abordează logica. Insistența cu care spune pe tot parcursul *Scrisorilor* că nu știe ce este logica, în ciuda faptului că, tot retoric, face o tipologie a celor care își închipuie că știu, a radicalilor precum Arnauld, și a celor care, mai rezervați, o golesc de conținut, nu face din retorică ceva gratuit. „La mărturisirea dumitale că nu știi ce este logica, îți răspund sincer că nu știu nici eu. Deosebirea este, numai, că d-ta regreti a nu fi citit destule tratate de logică, în timp ce eu regret a nu fi găsit în ele lămuririle necesare...”²⁸ Ea are însă meritul de a întreține o atmosferă în care logica, departe de a fi disciplina austeră care emite propoziții și enunțuri goale (Russell), se naște pentru a doua oară ca disciplină colocvială, a ceva concret în fața căreia sunt permise atât perplexitățile, cât și atitudinea neștiinței socratice mărturisite și asumate. Este ca într-un dialog socratic în care participanții cad de acord asupra propriei neștiințe dând astfel șansa unui dialog empatic în care premisele sunt certe.

*

Subiectul unei astfel de logici a cărei prezență îi apărea lui Noica ținând de *miracol*, individualul, nu era o idee tocmai nouă. Apariția sa fusese destul de timpurie. De fapt, individualul era subiectul-cheie al debutului său filosofic, stabilizându-i întregul curs al gândirii. Nouă, în cadrul acestei logici, nu era decât forma, *scrisori*. În rest, ideile aparțineau trecutului.

*

Pentru o astfel de lume bolnavă, filosofia lui Constantin Noica va pune la dispoziție o nouă logică și o nouă ontologie. Pur și simplu, Noica nu înțelege să lase această lume a existenței defecte în propria sa libertate. Vrea să o reformeze, să o îmbunătățească. Toată filosofia sa poate fi privită ca o filosofie a reformei.

²⁸ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 11.

*

Tocmai o astfel de cultură care trăiește în starea de natură a preeminenței sale, decodată în termeni de boală, negativi, trebuie reformată. Ea trebuie smulsă din destinul linear de biologie, trebuie adăugată o formă. „A promova formele nu înseamnă a ucide viața”²⁹. Formele, adică abstracțiunile, ele sunt salvarea de la o istoricitate care nu poate fi decât respinsă: „Un om plin de conștiința istoricității e un om care se risipește, care trăiește de azi pe mâine, așa cum au trăit toți oamenii de azi pe mâine. Ce-i pasă că viața sa nu dovedește nimic? Nicio viață nu a dovedit nimic.”³⁰ Tocmai de aceea „e necesar să promovăm abstracțiunile. Dar cine crede că abstracțiunea e seacă de simțiri, că știința e anemie și că, în laboratoarele ei, cultura se face la rece, acela n-a învățat nimic din rosturile culturii.”³¹ Pe scurt, „să nu crezi că istoria este singura realitate”³². Soluția este la fel de simplă: „Când vine viața peste tine, fii gata pregătit cu schemele. N-o lăsa niciodată să te acopere. Ai întotdeauna cu ce să ieși la suprafață: ideile”³³. *Mathesis* este, în totalitate, o carte de soteriologie.

*

În *Mathesis sau bucuriile simple*, individualul este pătruns de dramă. Nimic în natura sa nu vorbește despre fericire, tautologie sau noncontradicție. Indiferent de platforma prezenței sale, el vrea depășire, negarea sinelui originar și artificul voinței, al unui sine construit conform acesteia.

*

Este soluția prin *scheme și idei* adevărata soteriologie? Poate că păstrarea individualului în interiorul propriilor carențe, rezolvarea lor în afara transfuziei prin scheme și idei, este alternativa filosofică. În trecere, soluția lui Rousseau este prezentă: „să întrebăm un lucru: de ce suntem bolnavi? Cineva răspundea, poate nu tocmai fără dreptate, că suntem bolnavi fiindcă ne-am depărtat de natură.”³⁴

*

Jurnalul filosofic continuă în linie directă problematica lui *Mathesis* în afara oricărui salt. Nu află mai mult despre fizionomia individualului și a precarităților sale și nici despre tehnica depășirii acestora și idealitatea neutralizantă a lor. Când,

²⁹ *Ibidem*, p. 24.

³⁰ *Ibidem*, p. 29.

³¹ *Ibidem*, p. 23.

³² *Ibidem*, p. 30.

³³ *Ibidem*, p. 31.

³⁴ *Ibidem*, p. 52.

la încheierea *Jurnalului*, se face un rezumat al acestuia se constată: „Revăd tot Jurnalul, Ce încheie el, în fond? Numai două lucruri, două mituri proprii: mitul Școlii și mitul Fratelui.”³⁵

*

Prin refuzul identității individualului istoric și blocarea naturii sale, înlocuirea acesteia prin *scheme și idei*, se creează perspectiva unei înlocuiri care ridică probleme de legitimitate și autenticitate. Cât dintr-un astfel de real rămâne el însuși din moment ce i se transferă scheme și idei care îi neutralizează natura sa primară? Respectul naturii pentru lucrul în sine înseamnă păstrarea identității subiectului, renunțarea la o astfel de natură este dublul în care unicitatea și identitatea ridică problema adevărului. Este soluția recomandată, cea corectă?

*

Constantin Noica a avut apetență pentru lumea căzută. Subiectul principal al gândirii sale, individualul, aparține acestei lumi. Ceea ce îl particularizează este originea sa ca individual. Poate că el nu descinde din grădina deliciilor, poate că nu a cunoscut nimic de felul habitatului în absolut și perfecțiune. Noica nu face incursiuni în ceea ce precedă individualul, locul nașterii sale și originea. Începutul său asumat de filosofie este strict de ordinul istoriei, adică al lumii căzute. Istoria este forma secularizată a căderii și de aici revolta individualului. În această lume a căderii, adică în istorie, individualul arată așa: sărac și gol, fără haina determinațiilor și orizontul păcatului și al iertării, adică fără general. El nu știe nimic despre lume și cum să fie aceasta. Toată experiența lui se reduce la experiența precarităților sale. Nimic, în această experiență, despre absolut sau tautologia sănătății.

Cea dintâi carte a lui Constantin Noica este și cel dintâi portret al individualului și precarităților sale. Individualul apare în calitate de membru al istoriei, iar istoria, se știe de la Hegel, nu este tărâmul fericirii. „Istoria universală nu este tărâmul fericirii. Perioadele de fericire sunt pagini ale sale.”³⁶ Totul este aici în maniera de a fi a individualului generic, precaritățile sunt generice, iar mântuirea nu depășește cadrul promisiunilor posibile altfel decât cele ale imanenței.

*

Nu vom vorbi niciodată prea mult despre această carte de început. Importanța ei pentru gândirea lui Constantin Noica este simplă: lipsește de-a lungul ei acea soluție pentru obținerea căreia Noica a precipitat gândirea, ideea că soluția ar reprezenta-o structura trinitară a I:D:G-ului. Există aici ingenuitatea consemnării,

³⁵ Constantin Noica, *Jurnal Filosofic*, București, Humanitas, 1990, p. 124.

³⁶ Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, București, Editura Academiei Române, 1968, p. 29.

a cunoașterii lumii așa cum este, fără adaosul unei soluții care să facă din ea materie primă a logicii. Există totodată presimțirea că o astfel de soluție poate descinde transformând lumea în direcția utopică a logicului.

În momentul în care Noica ar fi adoptat o poziție de felul concilierii între *Geist* și *Seele*, întreaga sa filosofie ar fi fost alta. Logica, care abia urma să fie scrisă, nu ar fi făcut din subiectul său declarat, individualul, un subiect obsedat de generalul lipsit de suflet.

*

Este însă individualul, în numele căruia Noica este gata să aducă martor întreaga istorie a culturii și filosofiei, pur, cu totul lipsit de suflet? Este sufletul cu totul absent în drama acestuia? Cum arată acest individual pe care Noica îl vrea pur, ferit de atingerea lui *Seele*?

*

Este dificil de spus dacă în interiorul uneia și aceleiași vieți cele două funcționează diferit, servind scopuri incompatibile, divizând astfel ființa care este, până la urmă, una, în ciuda tuturor contradicțiilor sale, a tuturor rupturilor și contrariilor servite. Nu este niciun dat ontologic care să arate că cele două nu pot fi conciliate încât funcționarea lor să nu fie pe bază de hiatus.

Poate că, aici, ruptura a introdus-o Platon atunci când separa strict între instincte și suflet. Când a pus în mit cele două forțe ca ireconciliabile, viețuind în înfruntare și luptă perpetuă. Numai că Platon nu distingea între suflet și logos în maniera brutală a rupturii. Virtutea nu era în totalitate de partea logosului, iar mijlocirea acesteia pentru salvarea sufletului nu este în totalitate puristă, fără infiltrări reciproce.

*

Particularitatea logicii lui Noica constă în mărturisirea reiterată de a fi o logică a individualului. De fapt, întreaga filosofie a lui Constantin Noica era o filosofie a individualului. Încă de la început, când Noica îi scria acestuia elegia pentru apartenența la o istorie care nu făcea decât să-l consume inutil, până la final când, tot pentru individual, i se oferea o structură și o față de ultimă întemeiere, individualul a fost subiect. Nu era cel care să fie fericit în superbia istoricității sau a perfecțiunii, ci a precarității și maladiilor, a imperfecțiunii și defecțiunii. Individualul lui Constantin Noica era tipul de existență defectă pe care ontologia și, mai târziu, logica încercau să-l salveze.

*

Noica rezervă exclusivismul logic individualului. Celelalte, generalul și determinațiile, prin statutul propriu, par să se dispenseze de o astfel de necesitate. Generalul nu pare să fi ieșit complet din statutul de *nomina*, iar determinațiile nu au suficientă consistență pentru a li se oferi sprijinul.

*

Începutul *Organon*-ului este atât de abrupt, se intră atât de direct, fără nicio menajare a cititorului, încât orice discuție de natură exterioară este imposibilă. În plus, pentru a face discuția și mai dificilă, exegeza consideră mai nimerit, în sistematizarea făcută, să se înceapă direct cu ea ca și când aceasta a apărut din rațiuni exclusiv interioare rațiunii, fără nicio raportare istorică. Abia perspectiva istorică a operei a făcut loc ideii că Aristotel și-a întocmit logica sub presiunea exasperării încercate în fața activității sofistilor care aduseseră lumea greacă în pragul unei crize de proporții.

*

Poate fi însă individualul salvat în interiorul logicii așa cum o promite Constantin Noica? Toată logica lui Constantin Noica este de factură *a priori* – știa dinainte cum vor sta lucrurile. Ideea sa, abia învăluită în capitolele introductive, este dată de preconcepția că individualul poate fi salvat în manieră logică, nu altfel. O altă idee era greu de închipuit din moment ce întreaga sa ontologie fusese edificată pe ideea că individualul, prin schemele de alăturare a generalului și determinațiilor, poate obține izbăvirea, își poate obține ființa, eternitatea și pe Dumnezeu însuși. Prin ontologie, individualul poate sta de-a dreapta Domnului, alături de toate celelalte credințe într-unul și același lucru.

Încă de la începutul *Scrisorilor*, ideea *a priori* era că se poate face dreptate individualului. La capătul *Scrisorilor* se obține ceea ce deja exista încă de la început. Întreaga logică doar are aparența unei descoperiri și a unei demonstrații. De fapt, totul fusese obținut dinainte. Totul se știa, era cunoscut. *Scrisorile* sunt strict exercițiul de rutină al unei prezentări care mimează exercițiul *a posteriori* al unei cercetări.

Scrisorile nu aduc nimic nou din acest punct de vedere. Într-un fel, nici ontologia nu aduce nimic nou din moment ce totul fusese spus în cartea originară, *Șase maladii ale spiritului contemporan*. Ceea ce este cu adevărat nou în *Scrisori* este altceva. Și anume: poziția de principiu a individualului, faptul că este *ineffabil*; unui astfel de fapt nu i se mai cer dovezi și nici starea sa de precaritate nu mai trebuie cercetată din moment ce simpla experiență o arată ca evidentă. El trebuie scos cu forța din sine însuși și izbăvit. De aceea, filosofia lui Constantin Noica, ontologia și logica pot fi văzute ca o filosofie a forței: *individuum est ineffabile*³⁷.

³⁷ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 57.

*

Nu sunt însă cu totul absente recunoașterile și admiterea excelenței individualului. Atunci când vorbește despre cultura modernă ca una a individualului, aria esteticii, a artei, scoate în evidență un individual excelent în sine, despre care tot el spune că *nu te mai sature privindu-l*. Un astfel de individual cum este al artei nu mai vrea să fie salvat, își este suficient sieși, în interiorul propriilor limite, nimic din afara neputând fi dorit. *Dislocarea individualului artistic în direcția salvării sale printr-o intervenție străină pare ceva de natura invaziei*.

Mai mult, atunci când evocă individualul în precaritatea limitelor sale actuale și asumate în practica rugăciunii, surprinde o experiență care îl arată pe acesta în adevărul fundamental. Numai că interpretarea lui Noica nu este de partea individualului care roagă pentru menținerea sa ca atare, ci în transcenderea și transformarea lui în direcția intervenției și determinațiilor care fac din el altceva. *Facă-se voia Ta* nu este pentru Noica o rămânere a individualului la sine prin depășirea anumitor nevoi și precarități de moment, ci trecerea sa în mâinile Domnului, renunțarea la sine.

La fel procedează în interpretarea la *Originea speciilor*, cu *monadele*. Pe scurt, nu exista pentru Noica individual autonom. Oriunde se vorbește despre el, filosofia sa fiind una a individualului, se vorbește despre salvarea lui, despre atotputernicia generalului atotputernic și salvator.

*

Punctul sensibil al întregii filosofii a lui Noica este dislocarea individualului. Atunci când, în *Jurnalul de la Păltiniș*, i se atrage atenția că nu de o ontologie avea nevoie, ci de o etică, observația era corectă. Existau în interiorul ei înregistrări ale vulnerabilității ontologiei și ale necesității păstrării individualului în interiorul lui însuși.

Când, de-a lungul întregii sale gândiri, a apelat la lucruri concrete, toate acestea s-au prezentat ca individuale atinse de precaritate. *Șase maladii ale spiritului* reprezintă cartea întocmită exclusiv prin radiografii ale patologiei individualului. Numai că însănătoșirea acestuia poate nu era de natura apelului la logică, la determinații și general. Ci la păstrarea individualului ca atare, iar maladiile sale putând fi vindecate nu prin logică, ci prin terapii diferite. De altfel, filosofiele centrate pe același subiect, existențialismul, Heidegger însuși, nu făceau apel la nimic de natură logică. *Daseinul* lui Heidegger, abia de putând fi numit cu propria terapie prin *Sein*, nu indică niciun conținut acesteia, cu atât mai puțin unul de natură abstractă sau logică. *Sein* nu este nici categorie, nici concept, nici Dumnezeu care mai putea fi încă consubstanțial *Daseinului*.

*

Toată cultura, cel puțin în varianta sa modernă, este despre individual, spune Noica. Numai că logica a întârziat să aducă omagiile sale acestui subiect. Logica epistolară ca exercițiu de fantezie stilistică încearcă să recupereze această întârziere făcând din logică ceea ce cultura era de multă vreme. „Logica lui Hermes pleacă de la îndurarea pentru cele neînsemnate și pentru ridicarea lor posibilă la general”³⁸.

*

Se spune că la finele ispășirii pedepsei, personajul din *Crimă și pedeapsă* devine alt om. În transformarea acestuia nu a fost implicată nicio logică și nicio categorie filosofică. A lipsit și generalul și determinațiile, iar transformarea sa nu l-a dislocat din sine lipsindu-l de precaritățile anterioare.

*

În concluzie, salvarea individualului, a existenței defecte pentru care s-a întocmit rețeta *Scrisorilor*, nu este evidentă. La capătul celor douăzeci și opt de scrisori nu există nicio referire la forma sănătoasă a individualului. Nu există nici măcar un exemplar al celor trecuți prin tratamentul logic la capătul căruia să-și fi recăpătat sănătatea devenind ce au fost, încărcăți cu experiența bolii și a tratamentului. Nici suferințele îndurate nu beneficiază de descriere și nici satisfacția față de medic și pertinența artei medicale. Nimic de felul apoteozei unei lupte, a unei înfrângerii și a unei victorii. Faptul că toate acestea lipsesc are vreo semnificație în privința oportunității logicii?

ÎNCHEIERE

Ar fi putut fi toate acestea remediate dacă, în conformitate cu promisiunea făcută, Constantin Noica ar fi avut răgazul elaborării unei logici în care forma *scrisorilor* să fie înlocuită cu forma tratatului sau a manualului? Ar fi căpătat individualul un alt statut ontologic în care structura Individual – Determinații – General să fie înlocuită cu una în care individualul să rămână în varianta sa neîmbunătățită, individual nemântuit logic și nemângâiat de aerul tare al conceptelor și categoriilor? Greu de închipuit așa ceva din moment ce o ontologie a acestuia exista deja în forma anterioară și nimic sau mai nimic din cursul gândirii nu indica o variantă de parcurs a sănătății remediate. Cu excepția acelor întâlniri fericite în care identitatea individualului să fie admisă așa cum este în forma originală ușor de

³⁸ *Ibidem*.

recunoscut, intimă experienței oricărei filosofii, individualul lui Noica nu pare să aibă altă apetență în afara celei care i se oferă aici. El este încărcat de precarități ucigașe pentru care nu există, după Noica, decât mântuire logică.

Suntem însă în drept să interogăm acest scenariu al mântuirii prin logică. *Ni se promite izbăvirea, în schimb nu există nimic de felul învierii, al ființei reîmprospătate prin suflul divin al logicii. Nu există fizionomie a celui înviat din morți, prin logică, și nici a felului în care Generalul și Determinațiile și-au făcut treaba. Nu există o filosofie a rezultatului final încât suspiciunea în fața a ceva marca Frankenstein să fie spulberată. Dacă nu cumva prin intervenția logicii se obține doar ceea ce respecta anatomia ființei, nu și suflul întremător al acesteia. Totul să fie prezent acolo, mușchi, tendoane, oase, *dissecta membra* ca în universul popular al lui Anaximandru, mai puțin însă individualul ca atare.*

Adesea, spiritul nu are corp, așa cum nu au stafiile. Nici corpul nu are însă totdeauna spirit, iar încercarea de a-i inocula spirit nu are succesul garantat. Întrebarea este: poate logica să insuflă viață acolo unde viața, deși prezentă, nu a fost recunoscută decât în forma deteriorării sale?

LOGICA FORMALĂ ȘI FORMALIZAREA LOGICĂ LA NOICA ȘI HEGEL

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română /
Academia de Studii Economice din București

Hegel and Noica on Formal Logic and Logical Formalization. The paper has a programmatic nature as it is meant to present a few elements that could be of interest within a research concerning the possibility of formalizing dialectical-speculative logics of G.W.F. Hegel and Constantin Noica. It is a part of a wider research project of the author which is based on the idea that the mature stage of a logic is represented by its formal-symbolic expression. Furthermore, the author claims that the possible failure to bring Hegel's and Noica's logics to this stage does not necessarily mean the failure of dialectical-speculative logic in general to be formalized, but it could lead the researchers to further reconsideration of the fundamentals of this approach.

Keywords: dialectical-speculative logic, symbolic logic, classical logic, logical form, logical connector.

Problema elaborării unor noi tipuri de logică a apărut, în arealul filosofiei occidentale, odată cu dezvoltarea științelor particulare – mijlocită mai ales de curentele filosofice raționalist și empirist, dar și de sinteza sistematică realizată de Kant între acestea două. Începând cu modernitatea târzie, logica a cunoscut o evoluție impresionantă – și este de anticipat că aceasta va continua multă vreme de acum înainte, atât din motive intrinseci acestui domeniu, cât și datorită unor necesități ale științelor particulare. Însă, indiferent care ar fi motorul dezvoltării logicii, sunt aspecte care rămân neschimbate în ceea ce o privește – dintre acestea distingându-se caracterul acesteia de știință formală sau știință a formei. Acestea două din urmă nu reprezintă neapărat același lucru sau, cel puțin, interpretările care se pot da celor două sintagme pot fi, într-o oarecare măsură cel puțin, notabile.

Nevoia unei noi logici s-a resimțit în filosofie după o lungă perioadă – Evul Mediu – în care varianta aristotelică și dezvoltările ulterioare ale acesteia păreau dincolo de orice îndoială. *Noul Organon* al lui Bacon stă mărturie în acest sens, dar același lucru se poate spune și despre remarcile lui Kant cu privire la logică, despre contribuțiile lui Hegel în acest domeniu și, desigur, despre logica simbolico-matematică întemeiată, practic, în secolul al XIX-lea, de Frege și Boole,

și continuată cu succese semnificative în secolul al XX-lea. Se poate afirma, totuși, că o nouă perspectivă în logică a ajuns la maturitate și poate folosi ca fundament cercetărilor în știință și filosofie numai atunci când aceasta și-a asumat integral caracterul formal (sau de știință a formei). Altminteri, dacă logica este încă tributară metafizicii sau teoriei categoriilor, aceasta are încă un drum de parcurs până la momentul în care poate fi considerată o competitoră serioasă pentru variantele anterioare care au atins deja acest nivel. Desigur, trebuie să fie vorba și despre un caracter de noutate pe care o nouă logică să îl dovedească – deci nu numai despre nuanțări sau interpretări mai mult sau mai puțin particulare a ceea ce s-a realizat deja de către logicile anterioare.

Acestea ar fi elementele preliminare care stabilesc un cadru general pentru tema comunicării de față. Analiza – în cele ce urmează – nu se dorește a fi nici pe departe exhaustivă, ci este doar menită să atragă atenția asupra posibilităților de dezvoltare înspre statutul de știință formală a unui tip de logică deja existent, dar neelaborat în această direcție: logica dialectico-speculativă.

Dintre variantele controversate – în ceea ce privește statutul lor de logici propriu-zise – s-ar putea alege, mai mult sau mai puțin arbitrar și în funcție de interesele de cercetare, cele propuse de G.W.F. Hegel și Constantin Noica – poate și pentru că sunt în măsură semnificativă neformalizate, dar au, în același timp, și posibilități de formalizare (în vederea evoluției spre stagiul de maturitate științifică mai sus amintit). Cele două au elemente comune, dar și elemente care le diferențiază semnificativ – mai ales în ceea ce privește formalizarea. Sub aspectul poziției în economia operei celor doi filosofi, ambele sunt lucrări târzii, de maturitate și s-ar putea afirma că, într-un anume sens, ambele reprezintă un maxim pentru cele două concepții filosofice. Pe de altă parte, însă, în economia unei perspective filosofice – în cazul căreia, în ultimă instanță, contează ideea fundamentală și numai aceasta se păstrează, cum ar spune chiar Hegel – logica, prin caracterul său strict ideal, este și rămâne maximul pe care îl poate oferi respectiva concepție filosofică. S-ar putea afirma – fără a exista teama de exagerare – că o construcție filosofică ajunge la plinătatea ei numai dacă oferă o logică sau o interpretare a logicii – fapt confirmat oarecum și de istoria filosofiei occidentale, pentru că cele mai impresionante și cuprinzătoare sisteme pe care aceasta le conține sunt cele ale lui Aristotel și ale lui Hegel, pentru ambii logica având un statut privilegiat. Desigur, lucrurile nu stau altfel în cazul logicii simbolico-matematică – reușitele acesteia fiind evidente pentru orice știință matură din actualitate.

Hegel afirmă de mai multe ori pe parcursul lucrărilor sale destinate logicii că aceasta este o știință a formei sau formală. Desigur, felul în care înțelegea el conceptul de formă este oarecum tributar filosofiei kantiene și nu ar trebui confundat cu semnificația actuală a formei logice – cel puțin în legătură cu logica simbolico-matematică. Totuși, există elemente comune, pentru că accepțiunea pe care Kant o dădea formei logice numită concept reprezintă, efectiv, originea conceptului de funcție întrebuințat în matematica și logica simbolico-matematică dezvoltate începând de la Gottlob Frege și Bertrand Russell. Și în cazul lui Hegel

conceptul ca formă logică ar putea fi interpretat ca o funcție cu argument – ceea ce ar face mult mai inteligibilă ideea hegeliană de formă pură sau goală. Desigur, pentru Hegel, formalismul – adică metoda care presupune separarea formei de conținut și aplicarea formei ca schemă, din exteriorul conținutului a ceea ce este gândit – este demn de critică, dar, pe de altă parte, acesta nu poate fi scos din discuție, ci se impune considerarea sa ca o etapă specifică a gândirii oricărui conținut. Așadar, în acest context, conceptul hegelian interpretat în sens formalist ar putea fi o proto-funcție la fel cum ar fi cazul la Kant – diferența constând în faptul că în logica dialectico-speculativă hegeliană relațiile de tip funcțional ar fi considerate insuficiente pentru a da seamă de conținuturile filosofice și, cel mai probabil, ca aparținătoare momentului intelectului – care este la fel de incomplet ca și operațiile specifice lui. În plus, o mare reușită a logicii de tip simbolico-matematic este identificarea ca forme specifice a operațiilor, funcțiilor și relațiilor, care aduc cu sine chiar ideea separării unor forme de conținutul lor – exact în spiritul filosofiei hegeliene. Desigur, în filosofia analitică din ultimul secol reprezintă un loc comun dezbaterii privitoare la posibilitatea construirii unui sistem logic de formule bine formate care să fie strict formal, adică având doar o dimensiune sintactică și fiind separat de orice interpretare (semantică) – ba chiar mai mult, tot un loc comun este și dezbaterii privitoare la posibilitatea tratării intensiunilor ca extensiuni sau a transformării în predicate sau funcții a unor concepte fundamentale precum ar fi cuantificatorul existențial sau predicatul identității.

Ideea din spatele acestor dezbateri ar fi aceea a posibilității elaborării unor sisteme strict formale – dar problema care se pune este în ce măsură acest caracter formal este corect înțeles. Prin formalizare se pare că în logica simbolico-matematică se înțelege, de fapt, exprimarea simbolică, despre care se poate spune că are un caracter sintactic. În acest context, formele logice specifice acestui tip de logică sunt la rândul lor strict sintactice – acest lucru fiind evident adevărat pentru funcții, predicate sau relații, chiar dacă este oarecum discutabil în cazul operațiilor. Așadar, operatorii logici de bază par să fie, totuși, definiți prin recurs la semnificativă – în sensul că semnificația lor este stabilită prin tabelele de adevăr care au o conotație strict semantică. Nu ar fi, însă, de mirare dacă ar apărea un sistem specific acestui tip de logică în care și pentru operatorii logici sincategorematici să se găsească o tratare sintactică fără a afecta caracterul formulelor bine formate.

În cazul logicii lui Hegel, o astfel de problemă nu se pune – chiar dacă se poate vorbi despre o formalizare a acesteia. În primul rând, deoarece formalizarea logicii lui Hegel ar însemna mai degrabă identificarea unor structuri logice funcționale în lucrările pe care el le dedică acestui domeniu – știut fiind că aceste lucrări sunt, de fapt, o aplicare a logicii la diverse domenii filosofice (mai ales la metafizică și ontologie, dar și la logica clasico-tradițională). Mai apoi pentru că conceptul de formal este întrebuit de el se referă la concepte care prin natura lor nu pot funcționa fără a fi aplicate unui conținut sau, cel puțin, nu pot funcționa corect și își dovedesc chiar în procesul de funcționare netemeinicia. Deci, logica lui Hegel – sau, mai degrabă, logica pe care Hegel ar fi trebuit să o elaboreze și a cărei

aplicație la diverse domenii se regăsește în lucrările sale de logică – nu poate funcționa, de fapt, în mod corect fără conținuturi. Din acest motiv afirmă Hegel cu mai multe ocazii că abordarea formală în logică este incompletă și trebuie depășită.

Tot Hegel spune de mai multe ori că logica este o știință a formei, dar că dispune, totuși, de conținut – iar acest conținut îl constituie gândirea însăși. Deci, dacă lucrurile stau astfel, logica ar fi o răsfrângere a gândirii asupra sieși. Totuși, în economia unui sistem formal sau care dă seama de o posibilă formalizare a logicii, o astfel de apreciere – care este într-adevăr de sorginte hegeliană – ajută prea puțin. Problema care se pune, în mod autentic, este cea mai sus menționată – identificarea unor structuri (nu neapărat în sens sincategorematic, dar asemenea acestora sau având același fel de funcționalitate) care să justifice pretenția de maturizare sau fixare a unei logici prin formalizare.

Astfel de structuri ar putea fi reprezentate, în primul rând, de operatorii logicii specifici unui anume tip de logică. Desigur, o astfel de tentativă pune o problemă de principiu: se pot identifica elemente care funcționează în același fel în cadrul mai multor tipuri de logică, astfel încât să se folosească același termen pentru a fi desemnați? Se poate afirma, de pildă, că operator logic este și conjuncția din logica simbolico-matematică, dar și medierea în cazul silogismului? Răspunsul este evident negativ, dar acest fapt nu invalidează câtuși de puțin afirmația că ambele realizează un fel de legătură între entități logic-formale, iar prin ele se realizează formule bine formate, dacă sunt corect întrebuințate, care au valoare de adevăr. Deci, astfel de conectori – fiind mai potrivită această denumire pentru ei – funcționează ca elemente care asigură atât adevărul entităților purtătoare de adevăr (propoziții în logica simbolico-matematică, respectiv judecăți în logica clasico-tradițională), pe de o parte, dar, pe de altă parte, asigură și validitatea acolo unde problema acestora se poate pune (în argumente și, respectiv, raționamente, deși în acest caz terminologia poate fi folosită mai puțin restrictiv).

A doua problemă care ar putea fi ridicată este cea a formelor logice specifice fiecărui tip de logică. Desigur, în sens reduționist, se poate face chiar de la bun început afirmația că ultimele modele care aparțin logicii simbolico-matematică sunt suficient de elaborate și cuprinzătoare încât să reducă la un simplu caz particular tot cuprinsul logicii clasico-tradiționale. Astfel, orice formulă bine formată a celei de-a doua poate fi redusă la o exprimare folosind metodele și limbajul primeia. Totuși, întrebarea care s-ar ridica aici este dacă formulele unui tip de logică sunt reduse la formulele altora sau, de fapt, anumite conținuturi sunt exprimate printr-o formulă în cazul unui tip de logică și prin altă formulă în cazul altui tip de logică. O formulă banală a logicii clasico-tradiționale de tipul $SaP \rightarrow SiP$ se traduce în terminologia logicii simbolico-matematică prin $\forall(x)F(x) \rightarrow \exists(x)F(x)$ – totuși, dincolo de caracterul discutabil al folosirii implicației în primul caz, întrebarea este dacă este o traducere autentică sau nu. Aceasta deoarece în primul caz se pune problema relației între noțiuni care au sferă și conținut, în timp ce a doua formulă este doar sintactică (sau are pretenția de a fi astfel). Desigur, această problemă aduce

după sine o alta – anume în ce măsură formalizarea din logica clasico-tradițională înseamnă același lucru cu cea din logica simbolico-matematică. Este greu de crezut că Aristotel – dar și tradiția instituită de el, care a continuat peste două milenii până la apariția primilor competitori serioși, adică logica dialectico-speculativă și cea simbolico-matematică – ar fi avut în vedere vreodată problema distincției sintactic-semantice sau altele de acest fel specifice logicilor mai noi, chiar dacă s-ar putea identifica unele intuiții ale Stagiritului în aceste privințe.

Continuând, însă, analiza problematicii deschise de posibilitatea identificării unor elemente comune tipurilor de logică – mai precis, conectorii –, trebuie spus că se poate vorbi, în legătură cu logica hegeliană, de cel puțin patru concepte care ar putea juca acest rol: faimosul *Aufhebung* hegelian, care se regăsește pe parcursul întregii concepții despre logică a filosofului german, dar care poate fi identificat, de fapt, la toate nivelurile filosofiei sale – căruia Hegel îi dedică un mic capitol în *Știința logicii*, dar care poate fi mai bine înțeles urmărind maniera în care funcționează efectiv, în cadrul construcției doctrinei sale filosofice; mai apoi, trei concepte specifice fiecăreia dintre părțile mari ale logicii: „trecere” pentru doctrina ființei, „reflectare-în-altul” pentru doctrina esenței și „dezvoltare” pentru doctrina conceptului. Dacă se pune problema unor sincategoreme specifice logicii dialectico-speculative hegeliene, aceste patru concepte ar putea fi cele care, în cea mai mare măsură, ar putea candida pentru acest statut logic. De bună seamă, însă, o astfel de desemnare ar constitui doar deschiderea unor probleme care ar trebui soluționate în cadrul unui proiect de elaborare simbolică a acestui tip de logică – dintre care se distinge, în mod evident, problema specifică a logicii simbolico-matematică, anume caracterul fixat al sincategoremelor. Este un loc comun pentru specialiștii în opera lui Hegel faptul că acesta a refuzat schematismul kantian și a pretins că nu există vreo schemă predefinită a sistemului filosofic sau a unei părți a acestuia – totul fiind în mișcare și în dezvoltare (aici „dezvoltare” însemnând chiar conectorul logic mai sus menționat, care la rândul său se dezvoltă). Totuși, la acest nivel, există riscul unor interpretări care nu ar fi chiar în acord cu spiritul filosofiei hegeliene. Astfel:

Este, desigur, dincolo de orice îndoială rezonabilă să se creadă că Hegel ar fi acceptat schematismul kantian sau orice idee potrivit căreia ar exista vreo structură fixă și eternă de inteligibilitate – de altfel, concepția sa a rămas în istorie mai ales prin determinarea adevărului în istoricitatea sa. Dar este la fel de adevărat că Hegel nu a fost un Heraclit al modernității, cu toate că afirmă că a cuprins în logica sa toate tezele filosofului grec. Deci, nici ideea că totul este volatil și schimbător nu s-ar potrivi cu hegelianismul, tocmai pentru că o astfel de versiune a heraclitismului ar fi însemnat, la rigoare, imposibilitatea de a elabora orice concept. Hegel nu coboară gândurile în caracterul trecător al istoricității, ci caută să ridice istoricitatea la nivelul purității ideii. Așadar, în cazul logicii, care este o știință a formei, lucrurile sunt concepute sub specia eternității, deci există posibilitatea identificării unor elemente schematice. Hegel nu ar fi spus că schematismul este complet greșit

(de altfel, potrivit spiritului filosofiei sale, ceea ce ar fi complet greșit ar dispărea pur și simplu din sistemul filosofic, pentru că acesta păstrează doar ideile care sunt forme mai mult sau mai puțin evolute ale adevărului), ci că acesta ar trebui depășit. În al doilea rând, chiar filosoful german vorbește cu mai multe ocazii despre momentul intelectului care are rolul de a fixa determinatii – mai precis de a stabili concepte și de a le determina –, prin urmare nici ideea că totul este fluid în concepția sa nu este rezonabilă. De fapt, cel mai credibil este faptul că există o schemă a logicii hegeliene și aceasta se regăsește în lucrările sale dedicate logicii, dar sub formă aplicată altor domenii, așa cum s-a afirmat mai sus.

În acest caz, punctul de plecare al elaborării formal-simbolice a logicii dialectico-speculative (fie că este vorba despre cea hegeliană, fie că este avută în vedere altă variantă) ar fi stabilirea primitivelor, a modului lor de conectare și a principiilor (dacă acestea sunt necesare). La momentul actual al discuției, cei patru conectori mai sus menționați ar reprezenta un prim element sigur al acestui tip de logică. De asemenea, relațiile dintre aceștia ar fi important de precizat – și aici semnificativ este faptul că *Aufhebung* are caracter general, iar ceilalți trei par a funcționa ca particularizări ale acestuia pentru fiecare dintre cele trei părți ale logicii hegeliene. De fapt, „trecerea”, „reflectarea-în-altul” și „dezvoltarea” sunt forme ale *Aufhebung*-ului. Ele reprezintă modalități în care acesta se aplică la diverse niveluri ale logicii – iar părțile logicii sau, mai bine spus, unitatea lor este dată tocmai de fiecare conector în parte, adică de modul în care *Aufhebung*-ul se aplică.

Natura relației între conectorii logici dă seama, de fapt, de întregul conținut al logicii hegeliene și poate explica felul în care sincategoremele și substituția liniară specifice logicii simbolico-matematice pot fi concepute, *mutatis mutandis*, în logica dialectico-speculativă. Conceptul de *Aufhebung* este cel care furnizează această posibilitate de a accepta cele două concepte, tocmai pentru că presupune și ideea de păstrare – ceea ce ar însemna că, în eventualitatea adoptării unei simbolistici specifice acestui tip de logică, fiecare ocurență a unui simbol, de pildă, trebuie să reflecte atât ideea de păstrare a ocurențelor sale anterioare, cât și ideea specifică de dezvoltare.

Lucrurile sunt puțin diferite în cazul logicii propuse de Constantin Noica. Filosoful român pare să intenționeze, de fapt, să dea o replică fie lui Aristotel, fie tradiției aristotelice, fie interpretării simbolice sau extensionale (sintactice) a concepției Stagiritului.

Lucrarea *Scrisori despre logica lui Hermes* este elaborată, astfel, pe structura *Organon*-ului aristotelic, cu mici modificări necesare în economia abordării. Deci, ar fi, din acest punct de vedere, o alternativă la logica aristotelică în ansamblu. Pe de altă parte, dacă se ține cont de conținut, mai degrabă ar fi vorba despre critica unui anume fel de a interpreta logica de sorginte aristotelică. Nu este clar dacă Noica vedea vreo relație între cele două tipuri de logică – clasico-tradițională de sorginte aristotelică și simbolico-matematică –, fie aceasta de completă separare,

de subordonare, de generalitate vs particularitate sau de alt tip. Un lucru pare însă clar: la acest nivel se deosebește în mod evident de Hegel, care ar fi văzut mai mult ca sigur aceste tipuri de logică așezate într-o ierarhie – cel mai probabil cu logica dialectico-speculativă pe poziția cea mai însemnată. Desigur, în cazul ambilor gânditori, presupuziția este că ar fi acceptat o distincție între aceste tipuri de logică – suficient de netă încât să se poată vorbi, totuși, de o separare; faptul este acceptabil și în termenii lui Hegel, dar și în cei ai lui Noica, de vreme ce ambii acceptă, mai mult sau mai puțin explicit, că diversele domenii au specificități logice distincte (Hegel prin faptul că acceptă distincția între facultățile gândirii, dar și prin faptul mai sus menționat că acceptă o tipologie a conectorilor; Noica prin faptul că nu repudiază logica lui Ares, ci o restrânge ca aplicabilitate).

Sub aspectul conținutului, în lucrarea lui Noica mai sus menționată, dar și în alte lucrări destinate logicii sau teoriei categoriilor – cum ar fi *27 trepte ale realului* – filosoful român nu propune vreun concept care ar putea fi asimilat cu sincategoremele logicii simbolico-matematice. Totuși, sporadic, folosește simboluri și scheme și chiar propune noi forme logice – holomerul, krinamenul și synaethismul. Acestea ar putea avea cel puțin două semnificații. Astfel:

În primul rând, dacă se ține cont de influența evidentă pe care a avut-o Hegel asupra lui (și care a și fost recunoscută, mai mult sau mai puțin explicit, chiar de Noica), atunci aceste forme noi, specifice logicii lui Ares, reprezintă, de fapt, replici la adresa formelor logicii clasico-tradiționale și o corectă interpretare a lor, diferită atât de cea tradiției aristotelice, cât și de cea specifică interpretării simbolico-matematice a acesteia; nu trebuie uitat faptul că și Hegel face exact același lucru în logica sa, propunând o interpretare nouă a formelor logicii clasico-tradiționale, dar fără a stabili noi forme logice și departe de a spune că elaborează un nou tip de logică (pe care, de fapt, nu l-a elaborat, ci doar l-a folosit, așa cum s-a văzut mai sus). Se poate susține că și Noica are pretenția de a găsi, de fapt, adevăratul sens al logicii lui Aristotel, al logicității și al ideii de folosire a formei logice.

A doua variantă ar fi aceea potrivit căreia formele logicii nicasiene sunt cu totul altceva decât tot ce s-a făcut în logică sau poate chiar o nouă formă a logicii – care ar putea fi cu caracter dialectico-speculativ. În acest context, apropierea de Hegel ar fi și mai clară, mai cu seamă că relațiile dintre cele trei forme propuse de Noica amintesc de sintezele dialectico-speculative hegeliene. În cazul lui Noica, însă, lipsesc conectorii logici, la fel cum în cazul lui Hegel lipsesc formele logice (sau, cel puțin, se pare că filosoful german nu le-a numit explicit). Dacă lucrurile stau astfel, atunci și logica lui Noica se găsește în aceeași situație ca aceea a lui Hegel: este (sau ar putea fi interpretată ca) un nou tip de logică, folosește sporadic formalizarea și simbolizarea (de pildă, modelul I-D-G reprezintă o formalizare – e drept, într-un sens mai larg al termenului), dar nu a fost dusă de autor până la etapa matură a elaborării formal-simbolice. Pe de altă parte, ca și în cazul lui Hegel, Noica amestecă preocupările sale de logică cu cele de teoria categoriilor, deși

elaborează o lucrare separată acesteia din urmă. Trebuie amintit că *Scrisori despre logica lui Hermes* debutează cu o discuție despre concepte asimilabile antepredicamentelor aristotelice, dar care par să fie într-o relație deductivă exact ca determinațiile gândirii (*Denkbestimmungen*) din logica hegeliană – care, în treacăt fie spus, au fost identificate cu categoriile, fapt ce a generat o dezbatere furtunoasă printre exegeți și specialiști, care a dobândit dimensiuni sincronice și diacronice.

O astfel de situație, prezentă la Noica, dar și la Hegel, ridică problema formelor specifice logicii dialectico-speculative. Cea de la care s-ar porni ar fi categoria sau forma categorială, deși o altă propunere ar fi conceptul (aceasta din urmă îi aparține lui Alexandru Surdu). Hegel le atribuie pe ambele intelectului, dar nu le numește ca fiind forme logice separate, specifice unui nou tip de logică. Noica nu le numește ca atare (probabil de teama de a nu da naștere unor interpretări care să readucă discuția în cadrul logicii lui Ares pe care el nu dorea să o mai întrebuițeze), dar folosește holomerul pe post de formă logică, acesta având multe trăsături comune cu conceptul sau categoria hegeliene (care, din nou, este altceva decât determinația gândirii – pentru că, dacă sunt identificate, logica lui Hegel devine o logică a intelectului, ceea ce filosoful german se străduia să evite), printre care aceea de unitate de o natură aparte între întreg și parte (mărturisită direct de Noica, dar și de Hegel, care atrage atenția de mai multe ori că ideea logică se află integral în fiecare dintre componentele sale).

Dacă situația stă astfel în cazul lui Noica, atunci se pune problema în ce măsură logica sa poate fi formalizată în sensul propriu al termenului. Existența unor forme logice specifice ar susține formalizarea, dar absența unor conectori logici ar face-o foarte dificilă. Pe de altă parte, nici logica clasico-tradițională nu dispune *stricto sensu* de conectori, cu toate că poate fi atât interpretată, cât și exprimată în termeni care să o reducă la logica simbolico-matematică. Desigur, problema unei adevărate traduceri revine, așa cum s-a văzut mai sus, tocmai pentru că nu este vorba doar de o reformulare sintactică, ci și de aspecte semantice. În cazul logicii dialectico-speculative – varianta hegeliană –, lucrurile se arată mai simple, tocmai pentru că Hegel folosește explicit și numește cel puțin patru concepte cu rol de conectori care ar putea fi asimilați sincategoremelor din logica simbolico-matematică. Ceea ce ar însemna că logica dialectico-speculativă – chiar în faza actuală de elaborare minimală – este mai aproape de logica simbolico-matematică decât logica hermetică a lui Noica sau decât cea clasico-tradițională. Desigur, cea din urmă a beneficiat de mai bine de două milenii de elaborări, iar cea simbolico-matematică de un succes deosebit pe parcursul ultimelor două sute de ani.

Un program de dezvoltare a logicii inaugurate de Noica ar trebui să pornească, în acest context, cu o cercetare în vederea identificării unor conectori logici, dimpreună cu stabilirea caracterului posibil sau imposibil al formalizării sale. Desigur, nu în ultimul rând, și existența unui limbaj tehnic ar duce acest tip de logică spre nivelul matur al elaborării formal-simbolice.

În ceea ce privește logica lui Hegel, problemele sunt similare, cu excepția celei a conectorilor, care este rezolvată parțial – cel puțin la nivel de stabilire a conceptelor.

Provocarea, pentru ambele tipuri de logică, ar apărea în condițiile în care nu s-ar putea găsi o astfel de formalizare – fapt care ar conduce la invalidarea celor două programe logice specifice concepțiilor celor doi gânditori. Desigur, și în acest caz dezvoltarea celor două concepții ar putea face apel la alte tipuri de logică (deoarece ar fi dificil de conceput un sistem filosofic care să nu dispună de o logică). Indiferent de evoluția cercetărilor, este clar că Noica și Hegel au încercat să propună alternative la logicile deja existente, iar concepțiile lor pot fi considerate ca aparținând domeniului dialectico-speculativ. Un eșec al acestor încercări nu ar însemna neapărat că nu este posibilă elaborarea unei logici dialectico-speculative exprimate formal-simbolic, ci doar că principiile și elementele constitutive ale acestora ar trebui complet reconsiderate.

GÂNDURI DESPRE FILOSOFIA LUI NOICA

GÂNDIREA LUI CONSTANTIN NOICA CA SISTEM FILOSOFIC

ȘERBAN N. NICOLAU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Constantin Noica's Thought as a Philosophical System. This paper attempts to highlight the systematic unity of Constantin Noica's thought before its articulation in a categorial philosophical system. In other words, Constantin Noica's thought is crossed by several particular fundamental concepts that can be found in all the philosophical domains addressed, concepts that ensure its unity. Moreover, these concepts are found through the linguistic archaeology carried out on the Romanian philosophical utterance and reconstructed from the perspective of his thinking, thus resolving the apparent tension between the idiomatic approach to the Romanian language and the universality of his ontological vision.

Keywords: being, utterance, nature, becoming, into.

Constantin Noica este unul dintre cei mai importanți filosofi români din toate timpurile și cu siguranță cel mai popular dintre ei. Deși el spunea că n-are biografie și că viața lui se confundă cu cărțile sale, că „și-a trăit viața fără rest în idee”, împrejurările istorice i-au fost mai mult decât potrivnice, ducându-l în domiciliu forțat, închisoare și supraveghere permanentă din partea autorităților comuniste. A trecut peste toate datorită calităților elevate și caracterului său deosebit, convertind cu un talent neobișnuit orice rău într-un bine și lăsându-ne o operă care-l face, alături de Constantin Rădulescu-Motru sau Lucian Blaga, un mare creator de sistem filosofic românesc din veacul al XX-lea.

La o privire superficială asupra operei filosofice a lui Constantin Noica s-ar putea crede că aceasta este lipsită de unitate și că, în orice caz, nu se poate vorbi despre un sistem filosofic în cazul lui. În realitate, Constantin Noica este unul dintre creatorii de filosofie a cărui concepție se articulează într-un sistem de gândire de o coerență rară. Sistemul filosofic al lui Constantin Noica este un *sistem filosofic categorial*, nu disciplinar, cum este de pildă sistemul lui Lucian Blaga, care și-a dezvoltat ideea filosofică luând pe rând domeniile filosofice consacrate de tradiție. Cu alte cuvinte, filosofia lui Noica este străbătută de o serie de categorii fundamentale ale gândirii sale care-i dau o unitate sistematic categorială. Ce anume dă coerența acestei gândiri într-o primă aproximare este problema la care vom încerca să

schităm un răspuns în cele ce urmează, ghidându-ne mai întâi după autoprezentarea cronologică pe care și-o face autorul într-un text scris în 1984 și publicat după 10 ani¹. Constantin Noica creionează aici drumul său în filosofie de la primul la penultimul volum publicat (avea să mai apară până la moartea sa din 1987 doar *Scrisori despre logica lui Hermes* în 1986), important înainte de toate fiind faptul că o face autorul însuși din perspectiva deplinei maturități a creatorului de sistem filosofic.

Tema unei *mathesis universalis*, schițată în lucrarea de debut a lui Constantin Noica, *Mathesis sau bucuriile simple* (1934)², este regăsită pe planul superior al unui concept construit de el, acela de *concept deschis*, în *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant* (1936)³, prin examinarea ideilor de *mathesis universalis* la Descartes sau de *scientia generalis* la Leibniz. Noica vede în *conceptul deschis* „o configurație noetică susceptibilă să capete permanent noi determinări”⁴.

Pornind de la ideea conceptului deschis, Noica ajunge la întrebarea fundamentală a felului în care procedează spiritul pentru a nu fi la infinit tautologic, adică la problema lui „cum e cu puțină ceva nou”. În volumul *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțină ceva nou* (1940)⁵, Noica încearcă lărgirea problemei kantiene a posibilității judecăților sintetice apriori și face istoricul acestei probleme până la Kant⁶.

În *Două introduceri și o trecere spre idealism* (1943)⁷, Noica regăsește tema noului în gândire prin trecerea de la Kant la Hegel potrivit ideii sale conform căreia criticismul este un concept deschis. Deși Kant socotea că fiecare din cele trei *Critici* încheie momentul critic după care se poate elabora o doctrină, Noica arată că, de fapt, *Criticile* devin ele însele doctrină, iar cu ultima, *Critica facultății de judecare*, „trecerea către aceasta”⁸.

În *Încercare asupra filosofiei tradiționale*, scrisă în 1950 și publicată abia în 1981 ca prima parte a volumului *Devenirea întru ființă*⁹, Constantin Noica revine la ideea lui cum e cu puțină ceva nou, trecând din registrul teoriei cunoașterii în

¹ C. Noica, „Autoprezentare”, în *Viața Românească*, an XXXIX, nr. 2 (februarie), București, 1994, pp. 59–61 (citată „Autoprezentare” după Florica Diaconu, Marin Diaconu, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica*, București, Editura Univers Enciclopedic, 2004, pp. 9–10).

² C. Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, București, Fundația pentru literatură și artă „Regele Carol II”, 1934.

³ C. Noica, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, Institutul de Arte Grafice „Bucovina” I. E. Torouțiu, 1936.

⁴ C. Noica, „Autoprezentare”, p. 9.

⁵ C. Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțină ceva nou*, București, Institutul de Arte Grafice „Bucovina” I. E. Torouțiu, 1940.

⁶ Cf. C. Noica, „Autoprezentare”, p. 9.

⁷ C. Noica, *Două introduceri și o trecere spre idealism*, București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, 1943.

⁸ C. Noica, „Autoprezentare”, p. 9.

⁹ C. Noica, „Încercare asupra filosofiei tradiționale”, în vol. C. Noica, *Devenirea întru ființă*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, pp. 7–163.

registrul ontologiei. El face o deosebire între devenirea într-o devenire, pe care o consideră cel mai bine ilustrată de către reproducerea organică, și devenirea într-o ființă, prima fiind „modalitatea ontologică a reluării de sine”, în timp ce ultima este „expresia înnoirii și a împlinirii ontologice”. El definește rațiunea drept „conștiința devenirii într-o ființă” și arată că fiecare grupă din tabla kantiană a categoriilor își are temeiul în trei termeni ontologici, devenire, ființă și devenire într-o ființă¹⁰.

Plecând de la deosebirea fundamentată deja între devenirea într-o devenire și devenirea într-o ființă, Noica face în 1952 analiza operei și vieții lui Goethe într-o lucrare care avea să fie publicată abia în 1976 sub titlul *Despărțirea de Goethe*¹¹. El vede o contradicție între viața lui Goethe trăită în modalitatea persoanei ca o devenire într-o ființă și o devenire într-o devenire proclamată, prin refuzul istoriei și filosofiei, lucru pe care-l ilustrează mai ales cu analiza lui *Faust*¹². În 1956, Noica va analiza *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel, analiză pe care o va publica în 1980 sub titlul *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*¹³.

Tema de început a unei *mathesis universalis* este regăsită de Constantin Noica cercetând principalele categorii ale gândirii europene, cele 5 ale lui Platon din dialogul *Sofistul*, cele 10 ale lui Aristotel din tratatul *Categorii* și cele 12 ale lui Kant din *Critica rațiunii pure*, în *Douăzeci și șapte trepte ale realului* (1969)¹⁴. Acestea dau „spectrul culturii noastre științifice și umaniste: de la fizică, chimie și biologie, cu primii doi gânditori, până la științele omului, cu Kant”¹⁵.

În deceniul 1970–1980 Constantin Noica, ducând mai departe gândul prietenului său Mircea Vulcănescu, care apucase doar să-l schițeze fără să-l desăvârșească, omorât fiind în închisorile comuniste în 1952, face o adevărată arheologie lingvistică asupra virtuților filosofice ale limbii române într-o trilogie formată din *Rostirea filosofică românească* (1970)¹⁶, *Creație și frumos în rostirea românească* (1973)¹⁷ și *Sentimentul românesc al ființei* (1978)¹⁸. În ultima, Noica obține ceea ce el numește un model ontologic în care determinațiile individualului se convertesc în determinațiile generalului, proces pe care-l numește „anastrofie”. Acest model este unul

ce regăsește cei trei termeni hegelieni (...), dar de rândul acesta nu desfășurat, ci înfășurat, ca o structură a ființei. Cu un asemenea model va opera el (autorul – n.n.) de acum înainte, văzând în el nu doar unul ontologic, ci condiția oricărei împliniri, de cunoaștere, de comportare etică și de reușită estetică¹⁹.

¹⁰ C. Noica, „Autoprezentare”, p. 9.

¹¹ C. Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, Editura Univers, 1976.

¹² Cf. C. Noica, „Autoprezentare”, p. 9.

¹³ C. Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, București, Editura Cartea Românească, 1980.

¹⁴ C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969.

¹⁵ C. Noica, „Autoprezentare”, p. 10.

¹⁶ C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, București, Editura Științifică, 1970.

¹⁷ C. Noica, *Creație și frumos în rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1973.

¹⁸ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978.

¹⁹ C. Noica, „Autoprezentare”, p. 10.

Pornind de la ideea că acest model poate să nu fie pe deplin realizat din perspectivă estetică, etică, epistemologică și, mai ales, ontologică, lucru care duce la precarități ontologice care se reflectă în spiritul omului, Noica deosebește și descrie, în *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan* (1978)²⁰, șase maladii spirituale ale lumii de azi pe care le ilustrează cu momente istorice sau creații literare²¹.

Această viziune privind precaritățile ontologice care duc la maladiile spiritului este punctul de plecare pentru construcția unei teorii proprii asupra ființei în *Tratat de ontologie*²². În elaborările tradiționale, spune Constantin Noica, ontologia stă prea mult între ființa incoruptibilă a lui Parmenide și ființa individuală din ontologiile nominaliste, teorii ce trebuie în mod categoric depășite. Deși ontologia lui pleacă tot de la realitățile individuale, el nu le consideră statistic, precum teoriile nominaliste, ci ca pe o primă manifestare a ființei în cadrul devenirii, ființa și devenirea nefiind în niciun fel opuse, așa cum se făcea tradițional, ci devenirea fiind „expresia unei prime organizări a realului”. Așa încât, Noica proclamă realitatea unei ființe de a doua instanță, numită element, „în care modelul ontologic capătă subzistență în sine, nu în lucruri. Cele trei elemente fundamentale vor putea fi: câmpurile materiale, viața și rațiunea”²³.

Modelul lui Constantin Noica I-D-G (individual-determinații-general) și raportul dintre cei trei termeni a făcut în ultimii ani ai vieții obiectul unei schițe²⁴ asupra unui nou tip de logică, logica lui Hermes. Logicii tradiționale și celei moderne matematice, Noica le reproșează faptul că subsumează individualul generalului, într-o ierarhie de tip militar, a războiului și armatei, pe care o și numește logica lui Ares. Într-o asemenea logică, partea este totdeauna în întreg, iar exemplul într-o mulțime. Noica imaginează un alt tip de logică, pe care o numește prin opoziție logica lui Hermes, „în care partea nu mai este în întreg, ci întregul, cu legea și justificarea lui, este în parte, dând acesteia și individualului capacitatea să-l interpreteze de fiecare dată”²⁵.

În finalul *Autoprezentării*, Noica scrie: „Asemenea forme și înălțări ar putea da limbajul unei *mathesis universalis*, pe care autorul a căutat-o, uneori voit, alteori neștiut, de-a lungul unei vieți”²⁶.

²⁰ C. Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, Editura Univers, 1978.

²¹ Cf. C. Noica, „Autoprezentare”, p. 10.

²² C. Noica, „Tratat de ontologie”, în vol. *Devenirea întru ființă*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, pp. 165–390.

²³ C. Noica, „Autoprezentare”, p. 10.

²⁴ C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986; dacă timpul ar fi avut răbdare, Constantin Noica plănuise o dezvoltare detaliată și amplă a logicii lui Hermes sub forma unui tratat de logică.

²⁵ C. Noica, „Autoprezentare”, p. 10.

²⁶ *Ibidem*.

S-a spus prea des și totdeauna neîntemeiat și superficial, încă din timpul vieții lui, că gândirea lui Noica s-ar afla împărțită ireconciliabil, chiar sfâșiată, între partea creației sale în care cercetează rostirea românească, care s-ar afla astfel ancorată iremediabil în idiomul românesc, și teoria sa ontologică cu firească pretenție de universalitate. Va fi existând și „un sentiment paraguaian al ființei”, s-au întrebat unii, de vreme ce se vorbește despre unul românesc? Fără îndoială, s-ar putea răspunde, dacă spaniola paraguaiană a reușit să exprime despre ființă ceea ce n-au reușit alte limbi. Asupra îndreptățirii unui demers precum cel din *Sentimentul românesc al ființei* să spunem doar că logosul-rostire trebuie să se întrupeze în câte-o limbă concretă ca să se exprime, așa cum s-a întâmplat cu nenumăratele limbi ale pământului, așa cum la începuturi s-a întrupat el în elină mai ales sau în latină, fără ca cineva vreodată să se întrebe sarcastic dacă există vreun sentiment elin sau latin al ființei.

Care este totuși legătura între așa-zisele părți ireconciliabile ale gândirii lui Noica pe care n-o văd cei rău intenționați sau doar superficiali? Pornind pe urmele lui Mircea Vulcănescu, căruia, potrivit mărturiei lui Alexandru Surdu²⁷, i-a recunoscut explicit paternitatea ideii și demersului, Noica cercetează în trilogia dedicată rostirii românești și virtuților filosofice ale acesteia, folosind o *hermeneutică* definită drept *descoperire a gândurilor întruchipate în cuvinte*, iar nu în sensul antic al interpretării gândurilor prin cuvinte²⁸, așa cum ne obișnuise Aristotel în celebrul său tratat *De interpretatione* (*Peri hermeneias*). Definitiv pentru credința lui Noica asupra acestui demers este vorba lui potrivit căreia *numai în cuvintele limbii tale îți poți aminti de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată*. Sau, cu exemplul lui Noica, Eminescu este un hermeneut autentic, care a descoperit uitat în tainele rostirii românești „Luceafărul”, căci el *exista* în limba română, dar numai prin Eminescu i-a fost dat și *să fie*²⁹. Dacă limba română a avut parte de un Eminescu, pentru filosofia românească, considera Noica cu modestia care l-a caracterizat toată viața, nu s-a născut încă unul. Cu toate acestea, s-ar putea spune fără a exagera că acel Eminescu al rostirii filosofice românești a fost tocmai Constantin Noica.

Hermeneutica lui Noica, prin urmare, presupune o arheologie lingvistică prin straturile profunde ale câtorva cuvinte românești pentru a găsi acolo sensuri metafizice uitate de toți. În mod firesc, multe dintre lucrurile găsite de Noica astfel

²⁷ Cf. Alexandru Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică, însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Brașov, Editura Kron-Art, 2009, pp. 19–20: „Este mai puțin cunoscut faptul că Noica a recunoscut întotdeauna, ca sursă principală de inspirație a rostirii filosofice, contribuția lui Mircea Vulcănescu. Mai mult, a cerut soției acestuia îngăduința de a-i continua lucrările fără a-i pomeni numele, decât după terminarea publicării. Era în 1966, de față fiind Constantin Floru și soția acestuia (în locuința cărora s-a și petrecut evenimentul), Virgil Bogdan și subsemnatul”.

²⁸ Cf. Al Surdu, *Sistemul rostirii filosofice românești al lui Constantin Noica*, în vol. *Istoria filosofiei românești*, București, Editura Academiei Române, 2018, p. 247.

²⁹ *Ibidem*.

s-au mai spus și în alte limbi, dar, chiar dacă ni se pare că în limba noastră se pot spune mai bine, mai important ar fi să găsim lucruri care nu s-ar putea rosti în alte limbi, adică lucruri pe care le-am uitat doar noi, lucruri pe care le poate exprima doar rostirea românească. Acest lucru încearcă și reușește să-l facă în finalul trilogiei sale (*Sentimentul românesc al ființei*, 1978) în care rostirea românească este concentrată în jurul termenului filosofic central al ființei în formă sistematică.

Sistemul rostirii filosofice românești construit de Noica este din perspectivă metodologică o cercetare a limbajului conceptual, categorial al filosofiei, care, potrivit lui, nu poate fi redus la simbolizare sau codificare, demonstrând că rostirea filosofică românească cu specificul ei cu tot poate face parte din rostirea filosofică în genere³⁰. Când Constantin Noica publica cercetările sale în cele trei lucrări dedicate sistemului rostirii filosofice românești, el își găsisese deja cu circa două decenii în urmă, în perioada domiciliului forțat de la Câmpulung, ideea filosofică sub forma unei triade de tip hegelian (ființă, devenire, temei), căreia îi adaugă un început de genul absolutului tradițional, în *Rostirea filosofică românească* (1970), și o încheiere aplicativă, în *Sentimentul românesc al ființei* (1978)³¹. „Asemenea *Luceafărului*, care subsista uitat în limba română, spune Alexandru Surdu, ar fi venit oricum o vreme când cineva se va fi învrednicit să scoată la lumină și substratul unei gândiri filosofice românești. I-a fost dat lui Noica s-o facă. Și a făcut-o într-un mod exemplar”³².

Revenind la întrebarea de mai sus asupra legăturii organice între rostirea filosofică românească și restul sistemului lui Constantin Noica, vom spune doar că principalele concepte, precum *rostire*, *fire*, *deveniță*, operatorul ontologic fundamental al sistemului său, *întru*, și deopotrivă mlădierea subtilă a verbului *a fi* în rostirea românească, care sunt fundamentale ontologiei sale, sunt toate găsite prin arheologia lingvistică asupra cuvântului românesc, încât vorba memorabilă a lui Dimitrie Cantemir, „din limbi străine să înveți filosofia, ca în limba țării tale să filosofezi”, și-a găsit în cazul său cea mai elevată întrupare.

Metodologic, Constantin Noica este gânditorul care a pledat, în cultură în genere și în filosofie în speță, pentru străbaterea marilor bulevarde ale culturii și filosofiei. El avea o cunoaștere și o instrumentare excepționale, mergând de la cunoașterea limbilor clasice și moderne până la cunoașterea problemelor științelor pozitive contemporane. Pe de altă parte, Noica a fost gânditorul care a pus sub semnul întrebării totul, plecând de la convingerea că *întrebarea și punerea permanentă sub semnul ei este demersul prim al spiritului*, iar acest lucru este de regăsit de-a lungul întregii sale opere filosofice. Ajunși aici, vom aminti cuvintele

³⁰ Cf. Al. Surdu, *op. cit.*, p. 248.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

altui bărbat de seamă al filosofiei românești, prieten și discipol al lui Constantin Noica, profesorul nostru Alexandru Surdu:

Reîntors după atâta amar de vreme, pe Noica avea să-l pască destinul lui Epimenide, să nu-și mai regăsească frații și părinții. Să trezească la el acasă mai mult nedumerire. Căci Noica vine cu întrebări în loc de răspunsuri. El te miră, nu te dumirește. Te aruncă în valurile tulburi ale începutului. Ale lui „ce este?”, în loc de „așa este”. Predându-ți lecția aspră a filosofării: totul de la început!³³.

³³ Al. Surdu, *Constantin Noica și întrebarea despre ființă*, în vol. *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei Române, 1995, p. 89 (scris în 1982 după apariția vol. *Devenirea întru ființă*).

CONSTANTIN NOICA DESPRE MODELUL CULTURAL EUROPEAN

EUGENIU NISTOR

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Constantin Noica on the European Cultural Model. The genesis and specificity of world cultures is due, in Constantin Noica's view, to some "deviations" from the laws, norms, and rules established in a social structure. Through its defining features, European culture is superior and has manifested itself as hegemonic in the historical type, differentiating itself from the other "cultural configurations", considered by the philosopher as having limited, "parochial" dimensions. In relation to these comparative features, his conceptions are similar to those formulated by Lucian Blaga in *The Trilogy of Culture* and contrary to some modern and contemporary thinkers, such as: Fr. Nietzsche, Nikolai Danielowski, Th. Lessing, Oswald Spengler, Leo Frobenius, Arnold Toynbee, Ernst Cassirer, and Wilhelm Dilthey. Interested in the symbolism and configurations attributed by the morphologists, the Romanian philosopher is convinced that the "timing" of European culture has a dialectical unfolding, in the spirit of a true "grammar", starting with the Council of Nicaea (325 AD) and up to contemporaneity, this delicate philosophy of language triumphing in different "moments": with the dignity of the noun, with the verve and peak of the adjective, with the sinuous relief of the adverb, with the immutability of the pronoun, and with the mobilising virtues of the numeral and connectives. Despite his philosophical prophetism, Noica had no way of foreseeing what paths European culture would follow after 1989, under the globalist arches of the new millennium, in the increasingly complex circumstances of the clash between various cultures and civilisations, described by philosophers and political scientists such as: Francis Fukuyama, John Tomlinson, and Samuel P. Huntington.

Keywords: Constantin Noica, European culture, cultural configurations, morphology of culture, global culture.

Problema spiritualității europene, ca model valid de configurație socio-istorică și culturală, transpare din mai multe scrieri ale lui Constantin Noica, publicate anterior eseurilor cuprinse în lucrarea *De dignitate Europae*¹. A fost opțiunea editorului republicarea volumului amintit într-o nouă ediție, postumă, de această dată cu titlul *Modelul cultural european*, însumând cele 19 eseuri.

¹ Cartea a apărut în limba germană, în traducerea lui Georg Scherg, la Editura Kriterion din București, în anul 1988, adunând laolaltă eseurile publicate de filosof în perioada 1986–1987, în revistele de cultură: *Ramuri*, *România literară* și *Viața Românească*.

Sub pretextul unei banale scrisori adresate unui intelectual din Occident (să nu uităm că era în una dintre cele mai negre perioade ale totalitarismului comunist românesc), Noica critică acele aspecte ale culturii europene ce urătesc lumea de mai bine de un mileniu și jumătate, fiind vorba de o cultură care „a îmblânzit, a exploatat, e drept, dar a și educat cu valorile ei restul umanității; că așadar aproape tot ce se întâmplă astăzi pe glob, și se va întâmpla mâine chiar în cosmos, poartă pecetea Europei...”² Aceasta chiar dacă astăzi unii o consideră, pe la colțuri, o „Europă bolnavă” și „aproape isterică”, în care spiritul ofensiv, sub aspect spiritual, al unui Goethe, Nietzsche, Faraday sau Einstein, pare a fi făcut loc fatalismului faustic al lui Oswald Spengler sau politicienilor paralitici agresivi care controlează lumea prin intermediul spectrului amenințător al armei atomice sau prin spaima indusă de savanții manipulatori cum „că cine știe ce cometă Halley se pregătește să măture inevitabil viața de pe Terra”³. Dar, vai (!) câtă actualitate au, din păcate, judecățile lui Noica de acum un sfert de veac! Filosoful se referă, cu luciditate și pe un ton polemic, la o societate în care s-a cuibărit neurastenia, egoismul acerb și înstrăinarea ființei omenești, o societate vitregită de „conectivile care fac ca oamenii să trăiască unul lângă altul”, ci, dimpotrivă, determină ca aceștia să se îndepărteze tot mai mult între ei, covârșiți de singurătăți, izolare și prefăcătorie, de „o tehnică a bunelor despărțiri și decolări”, în care este încurajat „surâsul fad, politețea și salutul amabil prin agitația mâinii... societatea bye-bye (*The Bye-bye Society*)”.⁴

Geneza culturilor lumii s-ar datora, conform opiniei filosofului, mai multor considerente care țin de factori naturali și, mai ales, de modul de viață socială adoptat de o comunitate omenească sau alta, întrucât „natura, ca și omul, stau sub *legi*; omul își prescrie în plus, pentru comportarea sa, *reguli*; el instituie, pentru acțiunea sa în lume, *norme*. Însă legile, regulile, normele admit în fapt *abateri*.”⁵ Dar tocmai aceste *abateri* determină specificul și personalitatea culturilor lumii.

Încălcând rânduielile, comandamentele, prescripțiile și decaloagele, statornicite în chip tradițional, o comunitate omenească sau alta, mai restrânsă sau mai extinsă, hotărăște, prin tipul de excepție amplificat, „principiile de om și de cultura respectivă”⁶. Teoretizând pe marginea tipului de excepție survenit prin încălcarea uneia sau a mai multor reguli, norme, mentaluri etc. ale unei comunități, filosoful identifică cinci astfel de ipostaze. *Primul tip de excepții* l-ar reprezenta cele care contrazic și infirmă regula, exemplul cel mai consecvent, furnizat aici de filosof, fiind cultivarea mentalității totemice, ca permanent „activă în câte un *plan*, de-a lungul istoriei” și „intransigența oricăror reguli față de cea mai mică derogare de la ea.”⁷ *Cel de-al*

² Constantin Noica, *Modelul cultural european*, București, Editura Humanitas, 1993, p. 9.

³ *Ibidem*, p. 8.

⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 11.

⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁷ *Ibidem*, p. 13.

doilea tip de excepții este cel care confirmă regula, așa cum rezultă din cazul încheșării limbilor și linia vieții colective a oamenilor acceptă încălcarea, cu bună știință, în favoarea sporirii fluentei și a semnificațiilor logice, a unor „reguli morfologice sau de sintaxă ce lasă loc unor excepții neîncadrabile, pentru ei, în ordinea prin care îmblânziseră limbile”⁸. *Cel de-al treilea tip de excepții* este cel care lărgeste regula, cel mai bun exemplu dat de Noica fiind cel furnizat de teoriile științifice care duc la noi adevăruri și la progres, într-o lume lăncezind în „trândăvie”, în care „adevărurile noastre riscă să se prefacă în inerția noastră, dacă excepțiile nu le redresează.”⁹ Apoi, *al patrulea tip de excepții* l-ar reprezenta chiar excepțiile care proclamă regula, ele rămânând, totuși, excepții; exemplul furnizat de filosof fiind cel al ideii de frumos, conținută în doctrina lui Platon, unde se vorbește despre „tot felul de lucruri frumoase pe lume, dar nici unul nu este frumusețea”, chiar dacă toate aceste lucruri sunt purtătoare de frumusețe, căci „ele subzistă cu frumusețea, dar, într-un fel și fără ea, sunt în frumusețe, dar și tind către ea”. Prin aceste reflecții constatăm că lucrurile „sunt o abatere de la frumusețe cu ea cu tot, așa cum ultima este o lege față de care toate cele îmbibate de ea nu sunt decât o excepție”¹⁰. În sfârșit, în ultimul rând filosoful pune în valoare *excepțiile care devin pur și simplu regula*. Legat de această abatere, Constantin Noica amintește de genialitatea naturii, care a dus la apariția omului la capătul unui lanț evolutiv, ajungându-se la stadiul în care natura se gândește pe sine, însă, constată el, „în toate privințele, omul a apărut ca o excepție, una precară la culme, cum spun antropologii. Dar excepția s-a prefăcut în regula Terrei.”¹¹ Sau, tot aici, socotind lucrurile ca așezate și ordonate prin proiectul divin, excepția se validează și „dacă istoria nu mai este gândul lui Dumnezeu pe pământul oamenilor, cum spune Bossuet”, și ea devine „gândul omului pe pământul bunului Dumnezeu”¹². Însă ființa omenească a păstrat, cu certitudine, în adâncurile ei, ceva din genialitatea naturii, convertind-o din plin în registrul ei colectiv, lucru extrem de vizibil în *structurile limbilor lumii*, în care sunt conținute și frica, și foamea, și erosul, și mentalurile lor marcate de specificitate, căci prin liantul instituit de limbă și cultură s-au consolidat în istorie formațiunile statale, etniile, popoarele și, mai târziu, națiunile moderne. Ideea nu este chiar nouă, pe marginea ei glosând și filosoful Ernst Cassirer, care a cercetat, printre altele, și lungul drum parcurs de limbajul omenesc, de la exclamațiile onomatopeice și interjecțiile primitive până la studiul sintaxei logice și la elaborarea de concepte și categorii universale, când „orice avans în această direcție duce la o perspectivă mai cuprinzătoare, la o orientare și o organizare mai bună a lumii noastre perceptibile”¹³.

⁸ *Ibidem*, pp. 14–15.

⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

¹¹ *Ibidem*, p. 23.

¹² *Ibidem*, p. 24.

¹³ Ernst Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, traducere de Constantin Coșman București, Editura Humanitas, 1994, p. 192.

Din sinuosul traseu al devenirii istorice nu face excepție nici cultura europeană, care a plusat mai ales prin ultimul raport: *excepția devine (și întărește) regula*, conform căreia legile, normele, prescripțiile, idolii și zeitățile au fost înlăturate și înlocuite adesea, situându-se prin aceasta în orizontul nonconformismului nietzschean „dincolo de bine și de rău”. Filosoful Constantin Noica se declară în total dezacord cu gândirea lui Oswald Spengler, cel care, la începutul veacului XX, prognozând „declinul Occidentului”, în lucrarea sa cu același titlu, cerea ca prezentul european „în chip absurd să fie scos din istorie, spre a fi înlocuit cu *fausticul* disperării și exasperării umane...”¹⁴ Apoi, arătând că atât germanul Spengler, cât și britanicul Arnold Toynbee, atunci când vorbesc despre culturile lumii greșesc în chiar fondul susținerilor lor, pentru că ei se referă, în fapt, la simple *configurații culturale* (și nu la culturi depline), așa cum sunt configurațiile: egipteană, chineză, indiană și chiar și cea greacă; căci „singură cultura europeană, cel puțin din perspectiva noastră, după ce a încercat felurite variante (bizantină, romano-catolică, italiană, franceză, anglo-saxonă, ultimele două pe un fond germanic), s-a deschis, prin conștiință istorică, înspre toate culturile știute”. Fără a fi bântuit de „iluzia europocentrică”, Noica arată că, prin comparație cu cultura europeană, „celelalte ne par parohiale”¹⁵. De amintit aici și vechea concepție „paideumatică” a etnologului german Leo Frobenius care, punând un accent apăsător pe configurația culturală a popoarelor, arată că toate culturile orientale sunt marcate de „masculinitate”, dar că, în schimb, culturile occidentale stau sub semnul feminității (al fecundității/creativității), astfel încât în timpul istoric „culturile vestice au persistat în tendința spre *dimensionalitate*, cele estice s-au orientat printr-o cultură ritmică spre *intensitate*”¹⁶.

Există câteva trăsături definitorii care diferențiază cultura europeană de configurațiile culturale amintite, între care filosoful amintește și reliefează: rațiunea filosofică și folosirea metodelor științifice, instituirea unui set de valori morale și politice (între care enumeră: demnitatea umană, libertatea, idealul echității), extensia ei la nivel planetar prin care a avut și are o contribuție uriașă la educarea și civilizarea globală, întrucât, sub aspect istoric, „tot ea a descoperit și restul lumii, iar nu restul lumii pe ea”¹⁷. Așadar, fiind o cultură pe deplin formată, cultura europeană este o cultură fondatoare care, prin trăsăturile ei caracteristice generale, este propulsată în postura de model; aceste trăsături sunt următoarele: 1. manifestarea ei ca supranatură, prin predispoziția de modificare a raportului dintre om și natură, întotdeauna în avantajul ființei omenești; 2. promovarea unei cunoașteri raționale care dublează cunoașterea naturală, „descriptivă”, a lumii și a lucrurilor, dar „o cunoaștere capabilă să integreze iraționalul”; 3. o organizare și o rânduire superioară sub aspectul activităților științifice, dar și sub aspectul tehnicii și civilizației sale istorice; 4. o permanentă

¹⁴ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 30.

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ Leo Frobenius, *Paideuma. Schiță a unei filosofii a culturii*, traducere de Ioan Roman, prefață de Ion Frunzetti, București, Editura Meridiane, 1985, p. 28.

¹⁷ Constantin Noica, *op. cit.*, pp. 30–31.

deschidere novatoare, năzuința pentru lărgirea cunoașterii omenești, văzută „ca o limitare care nu limitează”, favorizând astfel creația de valori și progresul istoric.

Cu aceste trăsături înscrise pe panoplie, în ciuda unor nelegiuiri fără precedent săvârșite în diverse etape istorice, modelul cultural european și-a impus superioritatea, la sfârșitul veacului XX, pe întregul mapamond. Concurența din partea lumii islamice s-a dovedit a fi nesemnificativă, căci aceasta nu are „un sistem de valori proprii, ci doar o credință, ea însăși de sorginte iudeo-creștină”, la fel și cea din partea configurației culturale a Indiei (caracterizată prin neimplicare și „anistoricitate”, care a sfârșit prin a-i adopta sistemul de valori), cultura europeană mai are și meritele de a fi scos Africa din starea de primitivitate și Asia din adormire socială (dându-i un impuls prin intermediul ideilor marxiste), astfel că în contemporaneitate, conchide Noica, „de la coasta americană a Pacificului și până la coasta rusă, tot a Pacificului; în America centrală, ca și în cea de Sud ori în Australia, peste tot cultura europeană este, cu forme excesive uneori, cu forme începătoare, câteodată, la ea acasă.”¹⁸

În considerațiile lui geoistorice, geopolitice și geoculturale, Constantin Noica își declară afinitatea cu ideile lui Lucian Blaga, filosoful care „a citit semnele istoriei poate mai bine decât toți profeții veacului”. Este vorba aici mai ales de relația de corespondență pe care o sesizează filosoful din Lancrăm ca posibilă între cultura bizantină și cea contemporană și prevestirea unei revigorări a spiritualității europene prin „metodele Bizanțului teologal, în particular prin metoda dogmatică liber înțeleasă și anticiparea unui întreg Eon dogmatic, ceea ce înseamnă unul structuralist, axiomatic chiar, în orice caz creator în materie de idei, cum s-a și văzut în cultura științifică a începutului de eon”¹⁹. Aflat în căutarea unor tipare operaționale de cercetare și valorificare a istoriei spirituale, cu accentul pus pe problemele de filosofia culturii, Constantin Noica amintește de metoda științifică a lui Wilhelm Dilthey, dar și de „vorbele provocatoare” ale lui Th. Lessing – ca puncte de pornire în alcătuirea unor scheme a culturilor, fiecare cu diversitatea și nivelurile lor de spectralitate. Astfel, în sensul aspectelor „atinse” de Noica se situează și concepția lui W. Dilthey, obsedat de completarea tabloului kantian al „criticii rațiunii pure” cu „o critică a rațiunii istorice”, în așa fel încât științele spiritului să pășească într-un nou stadiu, „făcând posibilă utilizarea lor pentru teoria cunoașterii”²⁰. În alcătuirea unui astfel de tablou schematic, filosoful român recurge la analiza viziunilor religioase afirmate în timpul istoric, precum și a celor trei variante de doctrine politice (cu derivatele lor) descoperite de gânditorii Greciei antice, și anume: monarhia, aristocrația și democrația, cu prefacerile fiecăreia dintre acestea, survenite în urma pervertirii și decadentei; astfel, monarhia care tinde să fie înlocuită de tiranie, aristocrația care decade în oligarhie și democrația

¹⁸ *Ibidem*, p. 35.

¹⁹ *Ibidem*, p. 36.

²⁰ Wilhelm Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, traducere de Virgil Drăghici, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999, p. 32.

care ajunge la unele forme de demagogie anarhică. În dosul fiecărei astfel de forme de guvernământ există o schemă sau condiție numerică: fie conduce unul, fie conduc câțiva, fie conduc toți.

Dar și în cazul opțiunilor religioase adoptate putem vorbi de preferințe monoteiste (cu o unică divinitate), politeiste (cu mai multe divinități) sau panteiste (în care divinitatea este răspândită peste tot în natură), ceea ce înseamnă că se produce o reducere a fenomenului religios la categoriile cantității, adică la unitate, pluritate și totalitate, contând ca dezlegare în plan social. Aici însă intervine raportul dintre Unu și Multiplu, care se poate manifesta în *cinci ipostaze posibile*, astfel: „1) Unu și repetiția sa; 2) Unu și variația sa; 3) Unu în Multiplu; 4) Unu și Multiplu; 5) Unu Multiplu”²¹. Din fiecare astfel de raport filosoful deduce schema unui tip de cultură care, manifestându-se în forme pure, pune un accent mai apăsător sau mai nesemnificativ pe unul sau pe altul din elementele tabloului numeric. În acest sens, raportul Unu și repetiția sa duce la „culturile primitive *de tip totemic*, amintite la primul raport dintre excepție și regulă”, când societatea devine stagnantă „datorită Unului sau corpului unic de idei călăuzitoare sortite repetiției”²². Când privește raportul Unu și variația sa, reprezentând excepția ce confirmă regula, acesta duce la schema culturilor *de tip monoteist*, așa cum au fost cele ale popoarelor ce credeau / cred în Vechiul Testament (mai târziu și în Noul Testament, și în Coran) sau în versiunea laică a culturii nord-americane, ce îngăduie o largă variație în desfășurarea ei politico-socială. Unu în Multiplu duce la o schemă culturală *de tip panteist*, edificată de regulă pe o singură temă, așa cum o reprezintă, bunăoară, tema suferinței din cultura indiană, care propune încercări terapeutice, de vindecare și mântuire. Însă culturile axate pe Unu și Multiplu sunt și cele de tip politeist, așa cum o exemplifică, între altele, cultura greacă, prin perspectiva ei apolinică, cu „sens liber” și în natură, dar și în areopagul cetăților, în larga deschidere a școlilor de oratorie și filosofie, „unde nu exegeza adevărului rostit cândva în trecut importă, ci căutarea adevărului încă negăsit”²³. În același context, dar de această dată operând în schema Unului cu Multiplul, putem vorbi despre preeminența Multiplului asupra Unului ca adevăratul „miracol al culturii grecești” – un miracol irepetabil deoarece, în ciuda fascinației pe care a reprezentat-o în timpul istoric modelul culturii grecești, aceasta nu s-a ridicat la nivelul unei structuri active cu valoare de model! Așadar, în tabloul raporturilor posibile, cel de Unu Multiplu ar reprezenta cultura în care „Unu dă unități de fiecare dată autonome, ca monadele”, așa cum este Unu (divinitatea) în teologie și Absolutul în filosofie²⁴. Prin constituirea schemei structurale de Unu Multiplu, modelul cultural european reprezintă „prototipul culturilor depline”²⁵.

²¹ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 44.

²² *Ibidem*, p. 45.

²³ *Ibidem*, p. 48.

²⁴ *Ibidem*, p. 51.

²⁵ *Ibidem*, p. 56.

Afirmată sub presiunea istoriei, structura occidentală se bazează pe vocația rațională a insului european, care a reușit să instituie, într-o „lume a valorilor autonome care, cu întregul ei variat dar stilistic unitar (...) modelul cultural ca atare, devenit criteriu de apreciere a oricărei altei culturi privite ca ansamblu de valori”²⁶. Dacă pentru celelalte culturi (sau „configurații culturale”, cum le numește Noica) este dificil de stabilit „cerul lor de naștere”, altfel stau lucrurile cu obârșia culturii europene, care se naște la Niceea, în anul 325 (atunci când împăratul Constantin cel Mare acordă libertate creștinismului în întregul Imperiu roman), „printr-o categorică *ruptură*: față de natură, în primul rând, față de rațiunea obișnuită cunoscătoare, în al doilea rând, și în ultimul rând față de antichitate”²⁷.

Întemeiată spiritualicește pe fundamentele creștinismului, cultura europeană a rămas aproape un mileniu în fabuloasa ceață a Evului Mediu, sau cel puțin așa s-a întâmplat conform tezei filosofice a lui Oswald Spengler, din care au răzbătut un noian de idei și de personaje civilizatoare, de tipul lui Siegfried, Parsifal, Tristan, Hamlet, Don Quijote, Don Juan, Faust, Werther ș.a. Așa s-au impus și au răzbătut în sus: viziunea filosofică profundă a lui Goethe, reflecțiile culturale nonconformiste ale lui Nietzsche, criticismul și antinomiile lui Kant și alte versiuni de anvergură ale gândirii laice menite să afirme o mentalitate spirituală specifică. În acest context putem aminti și de concepția panslavistă a lui Nikolai Danilevski (1812–1885), autorul unei ciudate teorii morfologico-culturală, în care distinge nu mai puțin de zece culturi istorice universale, toate caracterizate prin creativitate, dar și printr-un „trunchi lingvistic comun” și – atenție! – „alături de acestea, el stabilește și o serie de comunități distructive – între care se plasează, bineînțeles, și cele europene-occidentale, care au o semnificație pur negativă pentru cultura și civilizația rusă...”²⁸

Se produce un adaos la vechea mitologie europeană, dar și un alt înțeles pentru morfologia culturilor, diferit de cel edificat teoretic de Spengler și Frobenius pe *spațialitate* și întruchipat de simboluri și de configurații caracteristice. Să ne reamintim de metoda întrebuițată de Spengler în analiza culturilor lumii, explicată de Lucian Blaga, metodă „extrasă” din concepția lui Goethe asupra studiului plantelor (axată pe identificarea „fenomenului original”), între care *cultura europeană* (cea intuitiv-morfologică) este în mod clar privilegiată, fiind *simbolizată de spațiul tridimensional infinit*, în timp ce celelalte culturi au o simbolică mai simplistă și mai puțin ofensivă în raport cu spațiul: „Cultura antică: *corpul izolat*. Cultura arabă: *peștera boltită (bolta)*. Cultura egipteană: *drumul (spre moarte)*. Cultura chineză: *drumul în peisagiu*. Cultura rusească: *planul nemărginit*.”²⁹

²⁶ *Ibidem*, pp. 62–63.

²⁷ *Ibidem*, p. 64.

²⁸ Ovidiu Drimba, *Pagini despre cultura europeană*, cuvânt înainte de Emil Manu, București, Editura Excelsior-Multi Press, 1994, p. 111.

²⁹ Lucian Blaga, *Fenomenul original*, colecția „Cartea vremii”, București, Fundația culturală „Principele Carol II”, 1925, p. 87.

Ceasul culturii europene, scrie Noica, în această interesantă morfologie „ar putea deveni *o adevărată gramatică a culturii* privită ca arhetip al vieții istorice”³⁰. Desfășurarea acesteia este însă *pe momente*. Astfel încât *primul moment* marcant al acestui „ceas” cultural este cel al *substantivului* – având ca punct inițial Conciliul de la Niceea, de la începutul Evului Mediu, și încheiat prin bătălia din 25 octombrie 1415, de pe câmpul de la Azincourt, când s-a întâmplat sfârșitul tragic al nobilimii franceze, în armuri grele și pe cai înzăuși, sub ploaia de săgeți a arcașilor britanici.

Un *al doilea moment* al gramaticii culturale europene l-a constituit *adjectivele și epitelele Renașterii*, în cadrul cărora un grad de comparație superior îi revine filosofului Marsilio Ficino, ce se bucură de aprecierea și admirația „întregului cerc al umaniștilor florentini”³¹. Sub semnul superlativului cunoașterii faustice stă și gânditorul renescentist Pico della Mirandola, autorul opusculului *De hominis dignitate*, din care răzbat idei din tezele sale condamnate de biserică, printre care și aceea că „divinul nu poate lua orice chip, ci doar unul rațional...”, în schimb, „nici muritor, nici nemuritor și nici ceresc, nici pământesc, cum este, omul a fost înzestrat de liberul arbitru spre a-și alege singur chipul”³². Dincolo însă de comparativ și superlativ, *gradul zero al adjectivului culturii europene* este atins în viziunea genială a lui Leonardo Da Vinci, spirit enciclopedic și om universal, care a avut meritul de a fi „unit atât de bine faptele și principiile opuse, încât a îmbogățit nu numai pictura, ci și paleta noastră vizuală cu clar-obscurul, așadar cu principii opuse, valorificate prin îmbinare”³³.

Cel de *al treilea moment* este cel al *adverbului*, ca dimensiuni temporale acestuia corespunzându-i etapa trecerii de la Renaștere la baroc și de la Reformă și Contrareformă la clasicismul francez, când cultura europeană, intrată sub incidența polarității fruste de *rațiune și viață*, „împrumută ceva din fantezia și frenezia zeului Pan”³⁴. Răsturnarea religioasă, la care a pus umărul Luther, Calvin și Zwingli, s-a întâmplat însă „*cu măsură* (locuțiune adverbială) în predicarea indulgențelor, ca și la curtea papală”³⁵. Apoi, adverbialitatea în filosofie este dată, prin diverse nuanțări ale gândirii, de Bacon, Descartes, Leibniz, Kant, Rousseau ș.a., pentru a se instala confortabil abia după anul 1800, „când cunoașterea de tip funcțional din științe va culmina cu noutățile sub care, teoretic și din păcate prea mult practic, trăim încă”³⁶. Iar în literatură exemplul la care recurge Noica și care ar sta sub semnul adverbului ar fi „kalokagathia” modernă a lui Racine.

³⁰ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 91.

³¹ *Ibidem*, p. 106.

³² *Ibidem*, p. 110.

³³ *Ibidem*, p. 115.

³⁴ *Ibidem*, p. 126.

³⁵ *Ibidem*, p. 129.

³⁶ *Ibidem*, p. 133.

Iar cel de-al *patrulea moment* marchează trecerea de la *eu* la *noi* în cultura europeană, când se înregistrează, conform lui Noica, *faza invaziei pronomelui personal*. Noutatea momentului este declanșată de eseurile lui Montaigne – scrieri în care „Eul devenit conștient de sine se poate vedea împlântat și se împlântă în chip deliberat tot mai deplin într-un noi...”³⁷

Și astfel Noica „atinge” momentul numeralului și al conjuncțiilor / conectivelor („sau”, „și”) – care nu sunt doar simple elemente de statistică, ci reprezintă viață plină, rotunjită în sensurile ei adânci, „dincolo de care nu poate fi decât o lume a departelui”, coborâtă peste oameni și lucruri, cu denumiri străni și chiar înfricoșătoare – *vidul* sau *nimicul* –, însă, susține filosoful împăciuitor, „nihilisme” culturii europene sunt „blajine” și liniștitoare, „într-adevăr altele decât la orientali, așa cum o poate arăta o simplă comparație cu neantul budist”³⁸. Între variantele europene de nimic este amintită negarea realității (*nihil privativum*) și obiectul gol fără concept (*nihil negativum*) – care transpare din filosofia lui Kant, *nimicul rațional* din gândirea lui Wittgenstein și Heidegger, cărora li s-ar mai adăuga „nihilisme sociale ca și suprarrealismul, nimicul imaginar, iar în paradoxele logicii nimicul negativ”³⁹.

Filosoful român nu a apucat să cunoască teribila revărsare de libertate de pe bătrânul continent european în anul de grație 1989 și prăbușirea tiraniilor din Est, când conform politologului american Francis Fukuyama, două forțe devin copleșitoare în noul mileniu, în complexul proces al globalizării și al întemeierilor noilor societăți deschise sub aspect cultural și al impunerii democrațiilor capitaliste liberale, și anume: „logica științei moderne” și „lupta pentru recunoaștere”, din care vor rezulta, fără nicio îndoială, destule diferențe de viziune și de configurare faptică, însă „diferențele aparente dintre *limbile binelui și răului* vorbite de diferite popoare vor apărea ca un produs al stadiului respectiv de dezvoltare istorică”⁴⁰. Opinia unei „voci” de intelectual britanic, în acest cor eterogen, al analiștilor autentici și al părerologilor fără busolă, pare a limpezi lucrurile: problemele culturii sunt situate în chiar nucleul globalizării, în rețeaua amplă și densă de interconexiuni și interdependențe a fenomenului, cu practici culturale pliate și întrețesute, în modalități tot mai complexe cu domeniile economic și politic, lărgind astfel granițele solidarității omenești, dar conservând scopul final al oricărui act cultural: „acela de a da sens vieții”⁴¹. Susținător al anihilării factorilor perturbatori, de neevitat în procesul globalizării și al ciocnirii civilizațiilor, analistul de peste Oceanul Atlantic, Samuel P. Huntington, arată că, în noile condiții create, în care hegemonia și

³⁷ *Ibidem*, p. 138.

³⁸ *Ibidem*, p. 165.

³⁹ *Ibidem*, p. 166.

⁴⁰ Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, colecția „Gândirea nouă”, traducere de Mihaela Eftimiu, București, Editura Paideia, 1992, p. 291.

⁴¹ John Tolimson, *Globalizare și cultură*, traducere de Cristina Gyurcsik, Timișoara, Editura Amarcord, 2002, p. 32.

colonialismul european a luat sfârșit, se impune cu necesitate o nouă „ordine internațională mondială” bazată pe controlul civilizațiilor, care „este cea mai sigură pază împotriva războiului mondial”. Și, cum cultura urmează întotdeauna puterea, ea este ușor de descoperit în chiar centrul acestei lumi multipolare și multicivilizaționale, reprezentând „un amestec complex de înalte niveluri de moralitate, religie, învățământ, artă, filosofie, tehnologie, bunăstare materială și probabil și alte lucruri”⁴².

Cultura europeană s-a întemeiat, susține Constantin Noica, pe demnitatea substantivului, pe verva și culminația adjectivului, pe reliefurile adverbului, pe neastâmpărul pronumelui, pe virtuțile mobilizatoare ale numeralului și ale conecțivelor, cunoscând – dacă luăm în seamă obârșia ei pastorală – un timp al succesiunii (acceleației sau „kairicității”) blând și continuu creator, fără a aluneca în impasuri deterministe și fără a rata „prilejurile ei favorabile” în cadrul cărora, conform filosofului grec contemporan Ev. Moutsopoulos, „bravează determinismul temporal”. Și cum nu s-a spus încă totul în cultura europeană, inspirat și profetic în eseurile sale din anii 1986–1987, filosoful român îndemna să nu fim deznădăjduiți și „să așteptăm *kairos*-ul următor”⁴³.

⁴² Samuel P. Huntington, *Ciocrnrea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, traducere de Radu Carp, prefață de Iulia Motoc, București, Editura Antet, 1997, pp. 477–480.

⁴³ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 187.

ORIZONTUL EVENIMENTULUI

MIHAI POPA

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

The Event Horizon. The rethinking of the historical event, of the specific time of historical becoming, even if not in a speculative-metaphysical approach, we will find in Constantin Noica, Mircea Vulcănescu, or Emil Cioran. In one way or another, historical time is theorised, valued, and symbolised in the horizon of the historical event. There is a polarity, primarily theoretical, event–historical time, but also an intrinsic specificity of the relationship time–event in history that is reflected in the definition of historical time. The manner in which history and the event were approached in relation to time and historical significance itself (in relation to the true historical event), constituted the touchstone for historians, philosophers or simple narrators of history.

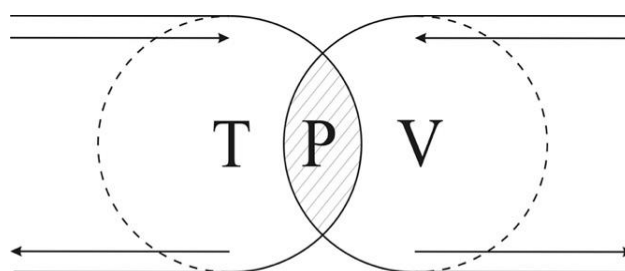
Keywords: event, time horizon, becoming, history, necessity.

În conceptul devenirii într-o ființă, ținând seama de modul în care a fost conceput de către Constantin Noica, introducem și o perspectivă asupra evenimentului istoric, în mod cu totul special, asupra orizontului evenimentului din punct de vedere istoric/temporal, deci, o perspectivă ontologică, considerându-l ca: 1) posibilitate existentă în devenire ca proces orientat dinspre trecut spre prezent; 2) actualizare, prin care înțelegem locul de întâlnire și înfăptuirea caracterelor și potențialului „încărcate” în trecut și „descărcate” de tensiunea sa istorică în prezent; 3) deschiderea spre viitor. Totuși, nu am rosti încă nimic cu sens despre ce se petrece în orizontul evenimentului dacă nu am răsturna situația spunând: a) nimic nu s-ar întâmpla în trecut dacă nu ar fi fost menit să se împlinească în viitor; b) prezentul reprezintă atât pentru trecut, cât și pentru viitor, o poartă dublă pe care viitorul o deschide în trecut, iar trecutul spre viitor; c) prezentul este locul de „ispășire”, iar nu de înfăptuire a ceea ce este.

O reprezentare schematică a acestei „situații” ontologice, care introduce conceptul folosit într-o lucrare anterioară (cronotropia istorică, alături de cel enunțat mai sus, orizontul evenimentului)¹, relativă la experiența istorică, este, credem, semnificativă.

¹ Mihai Popa, *Timp și istorie. Idei și concepte din filosofia românească interbelică*, București, Editura Academiei Române, 2011. Vezi și idem, *Timp și experiență istorică*, în capitolul *Experiență și fapt istoric*, București, Editura Fundației Culturale Libra, 2009.

Aceasta a fost gândită să surprindă o anumită circularitate în devenirea evenimentului, descris atunci ca fiind de regăsit în conceptul cronotropie istorică. Schematic, era reprezentat astfel: „Într-o reprezentare grafică a cronotropului, nedespărțit de eveniment, la intersecția dintre diferite ritmuri obținem o reprezentare lenticulară a evenimentului determinat de timp. Trecutul și viitorul nu mai sunt segmente de dreaptă care se originează în prezent, ci devin sfere care se intersectează:



Reprezentarea grafică a cronotropiei istorice:

T – trecut
P – prezent
V – viitor

Suprafața din interiorul hașurat al intersecției celor două sfere reprezintă cronotropul cu cele două emisfere care alcătuiesc orizonturile evenimentului: posterioară și anterioară. O astfel de reprezentare oferă posibilitatea de a imagina evenimentul actual ca un complex de posibilități rezultate atât din armonicile prefigurate anterior, care se realizează în prezent, dar și de legăturile anticipate prin orizontul de așteptare al oricărui eveniment. În acest fel, prezentul capătă amplitudine, cuprins și direcție, sugerând însă și o retroversiune dinamică și permanentă datorită actualității evenimentului aflat mereu în tensiune între sferele (semisferele) de incidență în care ritmurile se conjugă și se anticipează.

Reprezentarea de mai sus ne-a fost sugerată de «volumul», respectiv, cuprinsul dimensiunii temporale surprinse de Vulcănescu în ontologia timpului la români². Dar complexitatea modelelor temporale, sugerată aici în mod intuitiv, capătă noi dimensiuni prin integrarea modelelor culturale atunci când ne situăm în câmpul evenimentelor istorice.”³

Conceptul devenirii întru ființă, așa cum Constantin Noica îl expune în ontologia sa, are semnificație pentru istorie și prin perspectivă ontologică. Anume, C. Noica consideră că particula *întru* este mai degrabă un termen mediu ce arată deschiderea a

² Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, pp. 104–105.

³ Mihai Popa, *Timp și istorie. Idei și concepte din filosofia românească interbelică*, București, Editura Academiei Române, 2011, pp. 37–38.

ceva către altceva, mișcare pe care numai gândirea o poate surprinde. Aceasta nu este atât o situație ipotetică, cât este una obiectivă. Se petrece la toate nivelurile realității, fiind cu atât mai evidentă în istorie. Nimic nu devine pur și simplu, toate devin întru ceva, iar în filosofie acest ceva ca țintă supremă este ființa. Este un „rămășag” al Ființei făcut cu Existența. Această promisiune, ființa n-o poate refuza nicicând și niciunde, că este lucru, „pățanie” (un cuvânt care iarăși îi plăcea lui Noica sau lui M. Vulcănescu) sau gând. Toate trebuie să dobândească un chip al ființei, să fie „întruchipate”. Noica raporta gândirea în primul rând la spiritul limbii unde căuta mai ales înțelesuri originare ale unor situații ontologice pe care, prin preluarea modernă a terminologiei filosofice, gândirea contemporanilor nu le mai frecventează, iar limba română cultă le-a pierdut. Verbele vechi ale limbii române, spune mai întâi M. Vulcănescu, apoi C. Noica, trebuie cercetate și sub această „dimensiune” ontologică deoarece în ele vom găsi acea promisiune a ființei. Prin intermediul verbelor, în special al celor vechi, ceva nu numai că se formează, capătă chip, înfățișare lingvistică, ci intră în zarea spiritului. Spiritul limbii este cel care întruchipează și în care tot ceea ce gândim se actualizează deoarece rolul său este „să dea chip «întru» ceva: întru cuvinte, întru piatră, întru realități sau gânduri”⁴. Vom considera sintagma noiciană *a da chip „întru” ceva* și din perspectivă temporală, punând întrebarea *când este?* nu cu sens strict determinativ ca ordine succesivă, ci ca intersectare ontologică a două situații *cu sens*, a două direcții ale devenirii: dinspre trecut înspre viitor, dar și dinspre viitor înspre prezent și, în mod necesar, spre trecut. Am pus problema în cele două lucrări ale noastre mai vechi, așa cum am amintit, în care am abordat semnificația istorică a evenimentului plecând, acolo, de la *Dimensiunea românească a existenței*, lucrarea lui M. Vulcănescu, contextualizând-o și în legătură cu timpul sacru, conceptul din filosofia religiei a lui Mircea Eliade, și periodicitatea fenomenului religios, ceea ce putea să ducă la „regândirea semnificației mitologiei la majoritatea popoarelor [...]”. Dar regândirea evenimentului istoric, a timpului specific devenirii istorice, chiar dacă nu într-o abordare speculativ-metafizică, o vom regăsi la Constantin Noica, Mircea Vulcănescu sau Emil Cioran. Într-un fel sau altul, timpul istoric este teoretizat, valorificat, simbolizat în orizontul evenimentului istoric. Există o polaritate, în primul rând teoretică, eveniment–timp istoric, însă și o specificitate intrinsecă a relației timp–eveniment în istorie care se reflectă în definirea timpului istoric. Modalitatea în care s-au abordat istoria și evenimentul, în legătură cu timpul și semnificația istorică propriu-zisă (în legătură cu evenimentul *istoric* adevărat), a constituit piatra de încercare pentru istorici, filosofi sau simpli naratori ai istoriei”⁵. Există o legătură specială între timp și istorie. Evenimentul reprezintă însă mai mult decât înălțuirea sau, să spunem, intersectarea unor serii de cauze, iar rezultatul acestei devenirii, faptul istoric, are un alt „statut” ontologic, a cărui semnificație o putem înțelege analizând seriile cauzative din mai multe perspective, precumpănitoare

⁴ Constantin Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 308.

⁵ Mihai Popa, *Timp și istorie. Idei și concepte din filosofia românească interbelică*, ed. cit., p. 35.

fiind cele de ordin cultural sau spiritual, fără a neglija contribuția sau semnificația aserțiunilor de natură sociologică, politică, economică etc. Toate aceste serii sau direcții ale devenirii din perspectivă istorică sau antropologică le analizăm pentru a înțelege semnificația faptului cu propria lor „istorie” și contribuție la nașterea sau apariția unui *fapt istoric propriu-zis*, cu importanță ontologică, dar și semnificație temporală. De aceea, coordonatele devenirii din perspectiva strict determinativă, sub aspect temporal și nu numai, trebuie considerate ca un cumul de direcții care vor dobândi sens istoric retrospectiv, dar deschid, totodată, și perspective pentru viitor. Aceste analize le facem însă în prezent, dar istoricul autentic este conștient că atunci când „descoperă” semnificația unui fapt trebuie să fie atent la ambele orizonturi, atât cel care privește în trecut, cât mai ales la orizontul care se deschide pentru viitor. Am încercat să surprindem aceste semnificații prin intermediul unui concept în care *khronos* și *rytmos*, pe de o parte, și *khronos* și *tropos* (cf. gr. *tropos* < *tropein*, a întoarce; a se vedea și lat. *tropicus*, gr. *tropicos*, referitor la schimbările de sezon) își combină semnificația din care vom reține *khronos* = timp și *tropos* = mod (al devenirii, dar și ritmul acesteia, ca și direcția) în *cronotropie*, preluând în parte sensul unui concept propriu fiziologiei (cronotróp, -ă, adj., referitor la regularitatea și frecvența unui ritm (<fr. *cronotrope*)⁶.

Prin orizontul evenimentului se configurează un fapt, ceva deschide o cale către ființă (istorică). Orizontul este limita care nu limitează, o încercare a individualului de a accede la general, un sens a cărui semnificație atrage sau confirmă posibilități pe care evoluția le-a întărit în trecut și le oferă viitorului, intră într-o anumită ordine. „Ființa o dă abia împletirea dintre general și individual, sau mai bine: situația prinsă în, aflată întru generalitate. În acest sens ființa individuală sferică și limitată, a anticului, dar în același timp nelăsând rest; sau ființa spinozistă, ca un tot al Naturii, substanța unică, față de care restul lucrurilor nu reprezintă decât afecțiuni sau moduri; sau, în sfârșit, un Mare Individ, iarăși unic, dar general, ca Brahma și atâtea divinități de ordin ultim – ar părea că răspunde exigenței de a cupla individualul cu generalul. Dar unicitatea individualului invocat face ca viziunea respectivă să se piardă în teologie ori în mit.”⁷

Încercăm, prin intermediul conceptului de orizont al evenimentului, să integrăm, pe de o parte, deschiderea metafizică a oricărui individual către o semnificație generală, pe de altă parte, să indicăm modalitatea în care îl putem înțelege/cunoaște ca devenire/apariție în orizontul ființei. Această apariție are sens din perspectiva Ființei/Gândirii, deoarece este, așa cum spune Noica, o „situație prinsă în, aflată întru generalitate”. Dar, ca orice apariție care semnifică ceva general, este și o întâmplare – are loc, se petrece în existență, este insolitul care surprinde, deschiderea care iluminează: poate prinde ființă, dar, în precaritatea sa, poate să și dispară sau să rămână ascunsă ca orice promisiune. Unicitatea acestei împletiri dintre general și individual poartă asupra mitului sau dogmei: insolitul tainei pe care o reprezintă, în Evanghelie, de pildă, a Doua Venire a Mântuitorului: „Iar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihile, arzând, se vor desface,

⁶ Florin Marcu, *Noul dicționar de neologisme*, București, Editura Academiei Române, 1997, p. 391.

⁷ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 68.

și pământul și lucrurile de pe el vor arde cu totul”⁸. Este un eveniment prefigurat în orizontul credinței pe care dogma Bisericii îl transmite peste generații.

Înainte de a expune punctul nostru de vedere asupra temei ce ne interesează, consemnăm că avem deja conturate două perspective asupra devenirii și orizontului schimbării/continuității: pe de o parte, cel noician, situat în ontologia devenirii întru ființă, pe de altă parte, cel al *Scripturii* care, în ordinea Ființei, va fi o primenire a firii în toate ale sale când cea veche va pieri și *va renaște* în Spirit. Cea a Evangheliei, ca mărturie a tainei din veac, oferă sens existenței în orizontul ei: trecutul și viitorul sunt una pentru prezent, însă Judecata este după fapta și, mai ales, gândul fiecăruia din noi; existența ei, deși anunțată, va fi Marele Mister, căci A doua venire a Domnului, potrivit mărturiei lui Petru, este insolită în veac – „va veni ca un fur” – și totuși și ea reprezintă o schimbare după trup și faptă, dar nu în spirit: „Există o judecată universală, «când» toți vom fi judecați. Și pentru că la sfârșitul veacurilor vor fi și unii oameni care nu vor muri, ci «se vor schimba», Sfântul Evanghelist ne spune că Domnul va judeca deopotrivă pe vii și pe morți. Între cei vii El îi numește pe cei care vor fi în lume atunci și care se vor schimba cu trupul și în starea aceasta vor fi judecați. Sfântul Ioan Evanghelistul ne vorbește despre această judecată că a fost dată de Tatăl Cel ceresc Fiului, iar Fiul judecă precum aude și judecata Lui este dreaptă.”⁹ Vedem ca termeni comuni ai celor două perspective, ontologia noiciană și Judecata din urmă, continuitatea și schimbarea. În ceea ce propunem noi prin cele două concepte, orizontul evenimentului și cronotropia istorică, termenul mediu este temporalitatea ce are întotdeauna orientare în dublu sens, primul, succesiv, în accepțiunea tradițional-clasică a cauzalității, al doilea, retrospectiv, în sens istoric. În opinia noastră, aceste două perspective, cea ontologică, noiciană, cea dogmatic-creștină, sprijinită și de o a treia, mitologică, pe care o vom dezvolta ulterior, din care vom extrage conceptele proprii ontologiei așa cum au apărut și au fost dezvoltate în principalele doctrine filosofice, constituie premise de la care se poate, pe de o parte, construi o abordare metafizică, dar, pe de altă parte, se poate iniția o teorie antropologică nouă, care să pună accent pe elementul poietic din om, cu deschidere din orizontul dogmatic (al tainei revelate de Sfinții apostoli sau părinții bisericii creștine), dar și din cel mitologic. În construirea acestei teorii vom insista însă îndeosebi asupra acelor idei sau concepte puse înaintea noastră de marii gânditori începând cu Platon până la Kant sau Hegel, ca și de cei contemporani, fără a fi exhaustivi.

Revenim la reprezentarea figurativă a cronotropului istoric și la cele două deschideri semnificative ale orizontului evenimentului focalizate concomitent spre trecut și spre viitor pentru a analiza posibilitățile care se configurează în devenirea oricărei situații ontologice din perspectivă istorică. Am „localizat” – termenul este conjunctural ales pentru a crea imaginea grafică a evenimentului – cronotropul în interiorul celor două emisfere concave ale reprezentării lenticulare care se deschid

⁸ II Petru 3, 3–4,10.

⁹ Irineu Popa, *Cuvântul Tău, Doamne, rămâne în veac. Omilii la Duminicile de peste an*, București, Editura Academiei Române, 2022, p. 32 (Ioan 5,22–47).

din prezent cu o față către trecut și alta spre viitor (a se vedea reprezentarea grafică a cronotropiei istorice). În oricare paradigmă ne-am situa, a ontologiei devenirii întru ființă ori a revelației Evangheliilor, așa cum este consemnată de către Sfântul Ioan, avem posibilitatea să credem că orice se întâmplă în prezentul istoric are origine în trecut și consecințe pentru viitor. Potrivit reprezentării grafice de mai sus, avem pe de o parte linearitatea timpului care se „mulează” pe circumferința celor două emisfere: cele care vin, din trecut se întorc în trecut, iar cele care vin din viitor sunt reflectate în viitor, intrând, ambele, într-o mișcare circulară (schematic reprezentate, direcțiile săgeților temporale care „vin” sunt în partea superioară a imaginii, iar ale celor care se „întorc” spre trecut sau spre viitor sunt în partea de jos).

Sensurile retroviziunii și previziunii sunt stabilite însă de incidența celor două emisfere proprii deschiderii evenimentului (denumite orizonturi) care se petrec în prezent (în reprezentarea noastră, suprafața hașurată P). Sensurile temporalității pot fi numite și armonice orientate către cele două sfere (T – trecut, respectiv, V – viitor), iar reorientarea sensului din trecut spre prezent și înapoi în trecut, ca și din viitor spre prezent și iarăși spre viitor este o posibilitate (dar și un fapt, o situație ontologică am spune) creată de incidența cu cealaltă jumătate, punctată, ale celor două sfere T și V. Schematismul acestei reprezentări a fost gândit ca să facă mai intuitive și oarecum logice relațiile autentice pe care le întâlnim atunci când analizăm devenirea generală sau devenirile speciale din domenii reale și/sau posibile și chiar ireale, dar nu imposibile. Astfel de domenii pe care timpul le poartă indiferent, neutru, cum sunt cel fizic sau chimic, intră într-o altă succesiune, când funcțiile se complică și intervin factori mai puțin previzibili, ca cei descriși de legile de dezvoltare, matematizabile până la un punct, factori biologici sau conștienți, când evenimentele care sunt în timp intră într-o anumită temporalitate și, cum spunea Noica, în rânduială, unde conștiința oferă sens devenirii. „Saltul autentic se petrece doar odată cu rânduiala. Aici se trece la un nou nivel ontologic, cel al spiritului și al umanului. La nivelul rânduiei se pare că se realizează devenirea întru ființă, cea adesea anunțată de Constantin Noica. La acest nivel, timpul, temporalitatea și vremea ar fi trebuit să devină istoricitate. Totuși, Noica nu face referire la ceva de acest fel. Este adevărat că se va referi la cugetarea românească și la cumpătul vremii, dar fără a furniza vreo precizare cu privire la istoricitatea care ar fi urmat, în mod firesc, celorlalte trei determinații temporale.”¹⁰ Istoricitatea poate fi ocolită, dar nu poate fi întotdeauna pusă între paranteze.

În *Timaios*, Platon discută despre nașterea universului ca despre un eveniment primordial, care se reia periodic. Atunci când creează universul, Demiurgul folosește un model ideal, cel al organismului însuflețit. Universul este corporal. În centrul acestuia se află sufletul, divin ca esență. „Cu acest început divin și-a început sufletul viața sa rațională fără odihnă, pentru vecie. Și astfel corpul universului s-a

¹⁰ Ștefan-Dominic Georgescu, „Forme ale temporalității la Constantin Noica”, în *Simpozionul național „Constantin Noica”*, ediția a XIII-a, „Rugați-vă pentru fratele Alexandru”, București, 14 decembrie 2021, coordonatori Sergiu Bălan, Ștefan-Dominic Georgescu, București, Editura Academiei Române, 2022, p. 195.

născut vizibil, iar sufletul invizibil, suflet care participă la rațiune și armonie – cel mai bun dintre cele născute, zămislit de către cel mai bun dintre cele inteligibile și veșnice.”¹¹ Încercăm să descriem acest eveniment – unic, dar repetabil în esența sa rațională –, ca și procesul pe care îl inițiază, desfășurat pe un traseu circular, pe care, credem, Noica îl introduce în conceptul devenirii într-o ființă. Bineînțeles, o facem în virtutea viziunii noastre despre orizontul evenimentului, al cărui model, platonician și noician deopotrivă, este unul dialectic. Conceptul este ființa în devenire. Căci devenirea are în interiorul său atât principiile, adică formele eterne, cât și elementele, patru în *Timaios*, focul, apa, aerul și pământul. La Platon, crearea universului este însă un eveniment rațional de ordin ideal. Chiar dacă se reia periodic, fiecare creație devine unică prin rezultatul final al combinării elementelor: indivizi și specii care evoluează până la un moment dat, când stagnează și trebuie să moară sau să fie distruse. În conceptul universului creat avem, deopotrivă, începutul și sfârșitul. Orizontul său cuprinde finitul și infinitul, trecutul și viitorul, identicul și diferitul, al căror subiect este ființa universului, în sensul de organism care devine, dar și în cel de rațiune de a fi a sa: „Demiurgul a alcătuit universul din toate elementele în întregul lor combinându-le ca un tot unic, desăvârșit, nesupus bătrâneții și bolii. Iar ca formă, i-a dat-o pe cea potrivită și înrudită cu natura.”¹² Ca în multe dintre dialogurile sale, Platon își inițiază discursul într-o zonă cu semnificație dublă, mitic-poetică, însă întotdeauna, cu un fundament rațional, profund filosofic, reprezentat de raportul dintre ființă și devenire. În *Timaios* putem considera că acest deziderat este deplin atins, atât din punct de vedere logic, cât și ontologic: logic, în sens de logos omniprezent, gândirea este principiu ordonator al realului, iar ontologic, prin aceea că poartă către cauza mișcătoare/generatoare a existenței, ce revine și aici la distincția din *Parmenides*, enunțată acum astfel: „ce este ființa veșnică, ce nu are devenire, și ce este devenirea veșnică, ce nu are ființă”¹³, pentru ca imediat, din registrul ontologic, să treacă în cel gnoseologic – ființa este permanent identică cu sine (și poate fi cuprinsă de gândire prin discurs rațional), în timp ce devenirea, ce nu are ființă cu adevărat, „este obiectul opiniei și al sensibilității iraționale”¹⁴. Dar pentru a face accesibile – a le trece din idee sau concept în logos discursiv, cu alte cuvinte, a le comunica prin dialog preopinativului (aici rolul îi revine, ca de fiecare dată, lui Socrate) – trebuie să apeleze la mitul cosmogonic, al Demiurgului, care este creator și ordonator al universului. Pentru a menține povestea cosmogonică în zona ontologicului, aici ca și aiurea, Platon apelează la motivul modelului originar pe care cel care creează universul vizibil și schimbător îl are permanent în vedere, modelul – având rol de principiu – putând fi dedublat: nemișcatul în mișcător, desăvârșitul în ceea ce tinde să devină, iar apoi să revină la rațional, mediul fiind frumusețea, criteriu permanent al creației divine:

¹¹ Platon, *Opere*, VII, *Timaios*, traducere, lămuriri preliminare și note de Cătălin Partenie, București, Editura Științifică, 1993, p. 149 (39 e-37 a).

¹² *Ibidem*, 33 a.

¹³ *Ibidem*, 27 d.

¹⁴ *Ibidem*, 28 a.

„Ori de câte ori Demiurgul privește neclintit la ceea ce este identic cu sine și se folosește de un asemenea model în realizarea formei și specificului înfăptuirii sale, el, în felul acesta, desăvârșește totul ca ceva frumos. Când însă Demiurgul privește la ceea ce se află în devenire și se folosește de acest model supus devenirii, el va săvârși totul ca ceva departe de a fi frumos.”¹⁵ În *Timaios*, de la 30 a la 37 e, putem spune că Platon expune evenimentul nașterii universului sub forma povestirii mitice și, totodată, rațiunea creării acestuia: scoaterea din haos a tot ce este vizibil și înlocuirea dezordinii cu ordinea. Cel care inițiază totul, Demiurgul, o face astfel, ca un bun creator căruia nu îi este îngăduit să facă din cele vizibile și ordonate decât un întreg armonios sau frumos, universul creat fiind însuflețit și rațional. Cum procedează Demiurgul cu propria creație? O face potrivit cu ceea ce este, iar calitatea sa primordială este bunătatea: „El era bun, iar în cel bun nu poate apărea nicio invidie, niciodată, față de nimic. [...] Dorind deci ca toate să fie bune și, atât cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaus și aflat într-o mișcare dezordonată și haotică și l-a condus din dezordine în ordine, considerând că ordinea este întru totul mai bună decât dezordinea. [...] În virtutea acestui raționament, Demiurgul a zidit universul punând spiritul în suflet și sufletul în trup, pentru ca ceea ce va fi făcut să fie prin natura sa, cât mai frumos și mai bun.”¹⁶ Prin ce se distinge această ordine de altele gândite de predecesorii lui Platon din perspectivă ontologică? În primul rând, observăm că Demiurgul procedează ca un meșteșugar: pune ordine în haos recurgând la un model, însă felul în care o face nu este în primul rând de ordin rațional, ci, mai degrabă, de ordin tehnic. Ceea ce conduce procesul de creare a universului sunt în primul rând criteriile tehnice: materia de care dispune (elementele sau principiile sunt denumite cu nume de substanțe materiale, aer, apă, pământ și foc) și sunt limitate de legile naturale și de forțele care acționează în univers. Necesitatea, *ananke*, nu poate fi complet supusă rațiunii, ci izvorăște din iraționalul mereu prezent, așa cum ne spun comentatorii moderni (A. E. Taylor¹⁷), însă chiar și

¹⁵ *Ibidem*,

¹⁶ *Ibidem*, 29 e–30c.

¹⁷ *A Commentary as Platos Timaeus*, Oxford, 1928. La nota 105 a ediției citate din *Timaios*, Cătălin Partenie, traducătorul în limba română a dialogului, aduce în sprijinul ideii care conduce discursul în prima parte, anume, că Demiurgul creează „prin lucrarea rațiunii” (29 d–47 c), pe aceea a necesității (*ananke*), respectiv, în partea a doua, „cele care au luat naștere prin lucrarea necesității”, iar partea a treia, „îmbinarea rațiunii cu necesitatea”. Fie că identificăm necesitatea cu legea naturii ori cu principiul rațional, trebuie să spunem că la Platon, ca în gândirea antică grecească în general, iraționalul este omniprezent, chiar dacă Taylor, în lucrarea amintită, crede că dominantă în *Timaios* este legea naturală, în vreme ce *ananke* denumește numai faptele aparent iraționale: „Dacă cunoașterea noastră ar fi completă, atunci am constata că *ananke* a dispărut din reprezentarea noastră despre lume”, însă acest lucru nu se petrece din cauză că universul este în permanentă schimbare și nu poate exista o cunoaștere completă a lui (pp. 246–247, n. 105). Îmbinarea dintre rațional și irațional în creație, în cea mitologică în special, ca și dialectica ființei cu neființa constituie una din ideile diriguitoare ale concepției lui Noica ce stau la baza conceptului devenirii întru ființă. Acest aspect îl avem în vedere și în conceptul nostru de orizont al evenimentului.

lucrarea în perspectiva binelui suprem este limitată (câteodată, sacrificată) din rațiuni materiale sau meșteșugărești (F.M. Cornford¹⁸).

Ananke poate reprezenta orizontul de la care se vor deschide o serie de consecințe de natură ontologică. La Platon, nu numai în *Timaios*, necesitatea va lua, printre altele, și formă etică – organizarea statului, în *Republica* sau în *Legi*, stă sub acest imbold al necesității cu triplă semnificație: a) cum să conduci comunitatea, cum să o supui legii rațiunii care este oricum mai bună decât tentația plăcerii, care duce la disoluție, pe de o parte, apoi, cum să o scoți de sub imperiul iraționalului, care are ascendent asupra raționalului, în sensul că se opune cumpătărilor și ordinii, pe de altă parte – acesta ar fi imboldul psihologic; b) cum să conduci societatea și să o scoți de sub „ordinea ” (necesitatea) oarbă a legii naturale, a nevoii de a satisface imboldul animalic ce ține de structura biologică a omului – aici necesitatea impune o altă ordine dezordinii din natură, ordine reprezentată, la greci, de *polis*, ia forma acțiunii politice; c) apoi vine o necesitate de ordin interior, practică, am spune, de a înlocui necesitatea sau *ananke* reprezentată de zeii sau comandamentele divine, care se manifestă uneori tot ca un irațional, printr-o unitate și ordine internă, proprie omului, ordinea morală și rațională spre care tinde sufletul individual, cosmosul interior căruia să i te supui – necesitatea coerenței interne reprezentate de logos. Aceasta din urmă, numită și practică, este o tehnică pe care omul și-o însușește treptat, o „pragmatică” nevoie de a face ordine în lucruri și pe care omul o găsește în sine și o reflectă în cosmosul mare – iar aici el va folosi în primul rând instrumentele raționale sau logice. „În rezumat, soluția «tehnică» și preocuparea pentru probleme ce-și găsesc un răspuns la acest nivel generează eficacitatea practică, înzestrându-l pe om cu puterea de a stăpâni lucrurile”¹⁹. Este relevant cum Platon – observă comentatorii – folosește metode sau abilități umane proprii îndeletnicirilor tehnice, praxis-ului, modului omenesc de a supune și diriguî natura spre folosul propriu, în sprijinul doctrinei. Pentru el, abilitățile și nevoile de care s-au izbit oamenii și care le-au trezit abilitățile menite a reconfigura mediului natural într-o nouă ordine, umană, de această dată, care are în centru arhitectura în mic a omului, microcosmosul rațional și moral, tocmai această nouă ordine omul o reflectă în cosmosul mare astfel încât Demiurgul făurește Marele Cosmos potrivit modelului – organismul viu sau Viețuitorul – după chipul și structura omului. Astfel că toate căile scoase la lumină de nevoia de a lua în

¹⁸ *Plato's Cosmology, The Timaeus of Plato*, translated with a running commentary by F.M. Cornford, London, 1937. „Necesitatea, susține Cornford, nu poate fi pe deplin supusă de rațiune, care trebuie astfel să sacrifice un bine mai puțin important pentru cel mai mare bine care se poate obține. Un meșteșugar poate concepe un model desăvârșit a ceea ce are de gând să facă, dar limitele materialului de care dispune îi vor limita proiectul. Demiurgul platonician, asemenea unui meșteșugar, lucrează cu un material dat, iar acest material conține mișcări și forțe neinstituie de rațiune.” (*Ibidem*).

¹⁹ Andrei Cornea, „Interpretare la Republica”, în Platon, *Opere*, V, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, „Cuvânt premeritor” de Constantin Noica, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 72–73.

stăpânire natura prilejuiesc pentru om deschideri în afară, iar nevoile însele vor fi reprezentate de atâtea chipuri încă nedefinite – cum este această *ananke* –, nevoia de a riposta la provocările evenimentelor nefaste din natură iscate de teama irațională, inconștientă, de haos. Teamă de irațional este astfel strunită, convertită în alt orizont de sub linia căruia răsare Ideea. Dar și Noica folosește aceste imbolduri denumite ispite – căror le caută un temei în firea omului, ale căror semne și semnificații nebănuite filosofice el le identifică în limba veche și în gândurile care stau îndărătul rostirii. Dacă ceva a fost contingent, ceva a atins din întâmplare nevoia de o altă ordine, această întâmplare a fost convertită într-un orizont uman, cel al conștiinței de sine. Tot de aici, din nevoia de clarificare, de limpezire a gândului, a ideii, gândirea însăși devine, confruntă ființa cu ne-ființa, iar tehnica omenească devine logos, apoi metodă și logică a ordinii ce descoperă omului ființa. Pentru că, ne spune Noica, multă vreme, legea o dădea existentul, însă pentru omul contemporan, legea o dă posibilul, iar acest posibil însuși, „când explorează direct realul, el o face spre a vedea și căpăta posibilități noi, atât pe plan teoretic, cât și practic. El a devenit astfel un om cu mai multe «posibilități» decât oricând, chiar față de omul Antichității grecești care-i servise atâta vreme drept prototip. A avut mai multe întrebări decât el.”²⁰ Nu încapă îndoială că posibilitatea a creat pentru omul modern noi orizonturi – așa cum necesitatea de ordin divin sau natural o făcea pentru cel antic –, iar ca urmare a sporirii interogațiilor, a întrebărilor cu sens practic sau pragmatic, a înmulțirii verbelor care conduceau către alte și alte posibile realuri, verbul *a fi* s-a prins în jocul care se dedublează, devine, prinde semnificație în ontologic. „Cu verbul *a fi* se obțin tot felul de formații lingvistice care, fără a exprima chiar pe «a nu fi», vorbesc totuși despre altceva decât este. [...] Într-adevăr, în timp ce *este* reprezintă afirmarea de realitate, în schimb pentru contingent, posibilitate, imposibilitate, necesitate, limbile trebuie să pună de obicei în joc câte o expresie specială: «se întâmplă», «e posibil», «e imposibil», «e necesar».”²¹ Aceste exemple de „modulare” a ființei, proprii gândirii exprimate prin limbaj, prin care filosofii, interogând unități de vorbire – în cazul acesta, verbele –, oferă semnificație ontologică unor moduri de a spune, care devin moduri de a fi, devin paradigmatică pentru ceea ce se poate descoperi nu aplicând hermeneutica textelor deja elaborate, ci făcând un experiment de gândire asupra vorbirii. Noica pleacă de obicei de la situații particulare din câte o limbă pentru a ne arată că această situație are consecințe ontologice, în cazul acesta, prin analiza verbului *a fi*. Pe lângă istoria limbii, spune el, ar trebui să investigăm posibilitatea vorbirii de a resemnifica și a dedubla sensul cuvintelor care pot trimite către realități de gând nebănuite: „În vorbirea românească există o întreagă operă de modulare a ființei. De ce ar fi ea mai puțin semnificativă decât experiența istorică a altor vorbiri? În fața gândului

²⁰ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Humanitas, 1996, p. 25.

²¹ *Ibidem*, pp. 25–26.

stă acum o vorbire, cum este a noastră, în care se întâmplă ceva straniu la prima vedere și nepetrecut întocmai în alte limbi: ființa, în formularea ei ca verb (*a fi*), se poate dedubla, se întoarce asupra ei și se combină cu ea însăși. Făcând așa, ea diversifică și îmbogățește ideea de ființă.”²² Dar unde mai putem căuta forme, ocazii, dar mai cu seamă modalități prin care ceva să prevină altceva, un gând să fie opus altuia și din confruntarea aceasta să se iște un orizont nou?

Răspunsul ar fi: în toate ale omului – în care limba este un domeniu privilegiat, deoarece în ea locuiește spiritul – și prin oricâte face și gândește el avem dintr-o dată alte și alte posibilități ale ființei. Nu așa se naște o altă realitate? Și care e sensul ei, dacă ar fi să o semnificăm în câte un domeniu al gândirii filosofice, decât acela de a da seama de ceea ce este, iar acest este poate consta, cum spune Noica, în dedublarea câte unui verb și în combinarea ființei cu ea însăși – primul „eveniment” cu adevărat semnificativ în ordinea realului.

²² *Ibidem*, p. 25.

DESPRE NORME ÎN LUCRĂRILE LUI NOICA

SORIN ARDELEAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, Academia Română

On Norms in Noica's Papers. The analysis of norms as they were laid out in the works of Constantin Noica presupposes an investigation of the connections between the individual and the rules. Norms have to be regarded from the dual point of view of Romanian spirituality and cultural identity. Moral deeds are signposts of ethical norms as they are found in the works of Noica.

Keywords: ethics, norms, spirituality, cultural, identity, morals.

1. INTRODUCERE

În peisajul filosofic contemporan, Constantin Noica se evidențiază nu numai prin originalitate, ci și prin configurarea unor construcții în plan etic cu o hermeneutică aparte.

Noica nu este numai un logician și ontolog, dar și un hermeneut al normelor sociale.

Hermeneutica cu privire la *norme* este o reflectare asupra gândirii unei generații. Este ca o analiză asupra individului și a regulilor care îl înconjoară, conexiunea dintre individ și normă are ca scop aflarea adevărului și funcționează ca un silogism.

Dar interesul lui Noica a fost asupra spiritualității românești, cu propria sa identitate culturală¹.

Influența timpului și a lumii în care trăia și-a pus amprenta asupra gândirii sale, atât cu privire la drepturi, în ansamblu, cât și cu privire la *normele* care configurează aceste drepturi.

E o materie gingașă aceasta a trecerii de la o concepție la alta, de la o stare de idei la alta – căci fiecare concepție atrage după sine o întreagă lume de idei,

¹ Viorel Cernica, Mona Mamulea, Mihai Popa, *Constantin Noica spre un model neoclasic de gândire*, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 26.

de stări mintale – iar istoricul ar trebui să urmărească, cu sporită atenție, momentul articulării unei lumi cu cealaltă².

Concepțiile lui Noica cu privire la *norme* au un caracter istoric, etica sa fiind atributul acelor vremuri.

Gândirea identitară a scrierilor lui Noica îl particularizează în contextul european; o abordare sincretică fiind mai potrivită unei incluziuni. Astfel, gândirea filosofică românească este o îmbinare între o gândire specifică și una mai generală, compusă din mai multe elemente tradiționale.

Cu privire la *norme*, viziunea lui Noica este una tradiționalistă, care se referă la caracterul „a priori” al legăturii omului cu Dumnezeu, în defavoarea legăturii om și propria conștiință legislative³.

Această raportare a Ființei către Creator presupune o ordine logică, în sensul că omul este supus regulilor Creației și nicidecum propriilor reguli emane de conștiință. De altfel, aceste reguli au un caracter convențional, deci sunt variabile în timp și nu se pot opune caracterului imuabil al legilor divine.

Și atunci, care ar fi distanța dintre Ființă și Creator? Și bineînțeles, care ar fi Timpul dintre Ființă și Creator? Ambele coordonate sunt infinite și legate prin Lege față de Creator și Creația acestuia.

În mare parte, normele etice sau morale ale lui Noica își au originea în învățătura creștină, de sorginte populară. Există un inseparabil accentuat între *norma* socială și *norma* religioasă, reflectat în conștiința populară. Conștiința individuală este subsumată colectivului, iar colectivul este un cod de reguli. În existența sa, conștiința religioasă conduce, în mod implicit, la inexistența unei *norme* etice stabile și constante în raport de timp.

Factorul teologic intervine și în gândirea lui Blaga – promotorul filosofiei românești⁴.

În accepțiunea lui Noica, „...dacă aveam încredere în filosofia lui Lucian Blaga – acum o puteam spune limpede – nu e pentru că se încadrează în comunul gândirii culte românești, ci pentru că și la el joacă un rol factorul teologic”⁵.

2. DESPRE NORMĂ, ÎN SENS FILOSOFIC

Termenul de *normă* are o semnificație largă, dar în sens uzual cea mai apropiată e cea legată de „norme de drept” sau „norme juridice”, fiind utilizată mai mult în domeniul științelor juridice.

Dar norma poate fi înțeleasă și cu semnificație de „model”, „standard”, „regulă”, „reglementare”, „principiu”⁶.

² Apud Viorel Cernica, Mona Mamulea, Mihai Popa, *Constantin Noica spre un model neoclasic de gândire*, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 27.

³ Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Ed. Humanitas, 1991, p. 18.

⁴ *Ibidem*, pp. 91–92.

⁵ *Ibidem*, p. 98.

⁶ G. H. von Wright, *Normă și acțiune*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 18.

Dacă legile naturii sunt descriptive, în sensul că descriu regulile naturii, legile statale sunt legi prescriptive, care reglementează conduita umană, dar și relațiile dintre oameni⁷.

Natura are propriile legi, indiferent de conduita umană, sunt legi deductibile, pe când societatea are legi stabilite de către legiuitor.

Regulile sociale ar fi premisele care ar putea crea și niște reguli ale logicii ce determină inferențe⁸.

Corectitudinea sau incorectitudinea unor norme sociale generate de reguli conduce la o conduită a individului și este obligat să respecte aceste norme.

Într-o lume a simțurilor, normele de natură religioasă ar putea fi cele care ar crea o altă lume⁹. Adevărul ar putea fi cuvântul, vorbirea¹⁰, exprimate printr-un sistem de norme.

În viziunea lui Noica, rațiunea este cea care dă legea și, totodată, e cea care verifică legea¹¹.

Conform aceluiași principiu al complementarității, *normele* reprezintă o panoramă asupra lumii în care fiecare prescripție este identică cu sine însăși, iar toate la un loc formează un întreg. Dar aceste norme nu sunt dependente de limbaj, pot fi obiceiuri în care însușirea lor are loc printr-un proces de imitație.¹²

3. LIMBAJUL NORMEI NOICIENE

Legile spiritualității populare sunt o creație populară anonimă, iar anonimatul este regula normelor etice¹³.

Obiceiurile creează o presiune normativă asupra indivizilor unei comunități¹⁴.

Relația dintre *normă*, obicei și om o dă limbajul. O *normă* nu poate exista intrinsec fără un limbaj. De asemenea, în configurarea *normei* stă și valoarea sau un sistem de valori. Astfel, o caracteristică fundamentală a *normelor* este sistemul de referință axiologic, bazat pe concepte și valori. Deci *norma* nu este doar prescripție, limbaj, ci și valoare filosofică cu impact social.

În raport de Timp, *norma* este o variabilă care are ca reper fenomene generate de vreme¹⁵.

Statornicia omului, indiferent de vreme, se regăsește și în proverbul „Trece și asta”, în condițiile în care individualul colectiv participă la eternitatea Ființei¹⁶.

⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁸ *Ibidem*, p. 20.

⁹ C. Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, București, Ed. Humanitas, 2009, p. 33.

¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹¹ *Ibidem*, pp. 213–216.

¹² G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 13.

¹³ C. Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, București, Ed. Humanitas, 2008, p. 9.

¹⁴ G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 113.

¹⁵ C. Noica, *op. cit.*, p. 10.

¹⁶ *Ibidem*, p. 11.

Caracterul imperativ al *normei* are o echivalență socială sinonimă cu o „poruncă”¹⁷ și o regăsim în Vechiul Testament și Noul Testament sub forma unor verbe aflate la modul imperativ sau al unor adverbe. Spre deosebire de *normele* imperative, *normele* etice sau morale nu sunt imperative, deoarece nu conțin prescripții. *Normele* imperative sunt transpuse în propoziții imperative, iar *normele* etice sau morale sunt derivate din spiritualitatea biblică. Spre exemplu, dacă Decalogul conține zece *norme* prescriptive, *normele* etice au o reflectare sub forma unor proverbe cu un caracter destul de flexibil al conținutului și care cuprind mai mult înțelepciuni, prin utilizarea unor sugestii. Spre exemplu, „cine fură azi un ou, mâine va fura un bou”.

4. PLANUL ONTOLOGIC AL NORMEI

Ca existență, *norma* este indispensabil legată de Ființă. Faptele sunt supuse judecății normative, dar ele nu pot exista în afara individului.

Faptul contingent, cu privire la *normă*, conduce la ideea că aceasta are o existență necesară cu privire la individ¹⁸.

Desigur că despre *normă* se poate discuta și independent, ca principiu al funcționării materiei, *norma* fiind indisolubil legată de mișcare, de legile mecanicii și ale termodinamicii. Dar aceste principii ale materiei sunt total diferite de principiile care guvernează *norma* morala și etică, nesupuse prescripțiilor.

În opinia lui Noica, „dacă în vorbirea noastră s-au ivit cuvinte și înțelesuri ce pot îmbogăți gândul omului, dar nu au apărut în vorbirea și cugetul altora suntem, de asemenea, datori să dăm socoteală la ele”.

Un altfel de cuvânt este „întru”; „un asemenea înțeles ne pare a fi cel al Ființei”¹⁹.

Caracterul ontologic al *normei*, așa cum am mai arătat, are legătură strânsă și cu limbajul, definind sentimentul realului concret²⁰.

Norma nu are doar un caracter extrinsec, care ține de regulile dintre Ființă și exterior. *Norma* este o reglementare intrinsecă, o transformare către general, respectiv a cuvintelor ce devin în mod sistematic o limbă²¹.

Prin aceste aprecieri, Noica acceptă că sistemul este cel care conduce ființa la realitate, la ceea ce înseamnă umanul ființei.

Chiar dacă nu avem de-a face cu o analiză a *normei* în sens deontic, aceste afirmații noiciene se circumscriu unui studiu cu privire la reguli ale devenirii, ale ființei.

¹⁷ G. H. von Wright, *op. cit.*, p. 114.

¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

¹⁹ C. Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Ed. Humanitas, 1996, p. 5.

²⁰ *Ibidem*, p. 8.

²¹ *Ibidem*, p. 85.

Termenul „întru” e cel care definește interiorul ființei, în relație cu realitatea.

Definirea ființei românești prin termenul „întru” conferă o particularitate aparte.

Studiul semantic al înțelepciunilor populare din proverbe și zicători, sau chiar din opere culte ale autorilor români, conduce nu numai la concluzii reinterpretabile, ci și la dileme antitetice.

Între judecata de valoare și judecata de constatare, ultima reprezintă mijlocul de înțelegere a limbajului. Prin această modalitate a imposibilului se construiește realul²².

„N-a fost să fie”, deși pare o exprimare dilematică, antitetică, prin negarea trecutului se acceptă prezentul.

Cercetarea științifică poate viza și imposibilul²³.

Ființa este determinată de realitate și de imposibilitățile prin care a trecut, acestea conducând la ontologia ființei²⁴.

Ființa este determinată de acțiune, de verbul „a fi”, care stă la rădăcina acestui termen.

Caracterul sistematic al filosofiei noiciene se referă în special la structurarea unei filosofii românești, cu semnificații proprii, provenind din limba română cu semnificații distincte față de alte limbi.

Evident că în acest sistem filosofic și *norma* derivă din specificul ființei românești, ființa individualizată prin acte proprii.

Chiar dacă Noica nu a creat un sistem filosofic propriu, legătura dintre ființă și *norme* are un caracter sistematic, deoarece procesul factual românesc a creat, în mod biunivoc, ființa și spiritul românesc. Exprimarea de sentiment românesc al ființei definește tocmai această abordare originală cu privire la ființa poporului român, chiar Noica afirmând că „determinările întru sine ale poporului român sunt cunoscute. Deschiderile lui nu s-au încheiat încă”²⁵.

Citându-l pe fizicianul Weizsäcker, Noica afirmă că legea e dată de existent, dar „pentru noi o dă posibilul”²⁶.

Logica posibilului și al necesarului rezultă din legea existentului ca mod de exprimare a ființei²⁷.

Principiul de viață este un factor activ al realității în rostirea românească, iar modalitățile noi converg și se identifică și se validează prin:²⁸

²² *Ibidem*, p. 29.

²³ *Ibidem*, p. 29.

²⁴ *Ibidem*, p. 30.

²⁵ *Ibidem*, p. 7.

²⁶ *Ibidem*, p. 25.

²⁷ *Ibidem*, p. 26.

²⁸ *Ibidem*, p. 28.

N-a fost să fie

Era să fie

Va fi fiind

Ar fi să fie

Este să fie

A fost să fie

Corelația ființei cu regulile exterioare ține tocmai de această relație pe care a stabilit-o Noica în lucrarea de față. În opinia sa, ființa românească este rațională și strâns legată de experiența limbii²⁹.

Folosind termenul de „lege”, Noica urmărește să stabilească o constantă cu privire la ființa românească, constantă ce rezultă din repetabilitate și din rațiunea de a fi³⁰.

Deși Noica face distincție între ființă și câmpuri de ființă, valoarea ființei este de natură simbolică și unică, ca un conglomerat al câmpului.

Dacă la Kant întâlnim un imperativ categoric al actului moral, respectiv datorie, iar actul moral acționează pe baza rațiunii, nu a iubirii de sine sau de interes, la Noica, legătura între ființă și exterior este guvernată de o expresie a fatalismului, a factorului aleatoriu.

Conceptul imperativului categoric a lui Kant este profund legat de faptul că lumea face ceea ce trebuie sau ceea ce este necesar și orice act existențial e realizat sub forma imperativă „trebuie”.

Kant nu privește consecințele imperativului categoric, ci doar îl definește ca act al obligației morale.

Fără a analiza în mod strict moralitatea, Noica vorbește despre modulațiile ființei și despre limbajul care configurează spiritul. Astfel, concepția despre viață și despre ființă a unei lumi este exclusivă acelei lumi și doar pentru acea lume are valoare de adevăr. Conceptul de adevăr și fals se rezumă la o comparație dialectică a lumilor sau a câmpurilor ființei.

Modelul ființei nu trebuie conceput ca o permanență, ci poate fi cunoscut prin modulațiile sale, prin situațiile care modifică ființa.

Dacă gândirea *normativă* a lui Noica cu privire la principiile morale legate de ființă sunt abordate sistematic, nu putem să nu observăm că geneza Omului sau a ființei se regăsește în tradiția biblică³¹.

Legea haosului stă la baza devenirii ființei, dar totodată, în mod implicit, doctrina religioasă rămâne și nu desființează unitatea sau miracolul³². Astfel, acceptă concepțiile biblice cu privire la religie, gânduri și idei circumscrise ființei, individualului.

²⁹ *Ibidem*, p. 48.

³⁰ *Ibidem*, p. 28.

³¹ *Ibidem*, p. 66.

³² *Ibidem*, p. 64.

Ontologia este strâns legată de limbă și individ.

Consacrând principiul reabilitării individualului, Noica vorbește de matrice care este reprezentată de limbă.

5. DESPRE RAȚIUNE

Rațiunea ființei presupune existența unei judecăți, judecată care are la bază un silogism.

Valoarea generală este dependentă de funcție și își pierde caracterul individual³³.

Raționamentul lui Noica e bazat pe trei termeni ontologici: individualul, determinațiile și generalul³⁴.

Modelul ontologic al ființei, la Noica, se regăsește într-o creație cultă (*Luceafărul* lui Eminescu) și o creație anonimă ca autor, populară (*Tinerete fără bătrânețe*). În accepțiunea sa, Noica apreciază că acestea reprezintă o creație artistică care descriu ființa, raportându-se atât la realitate, cât și la irealitate.

Raționamentul subzistă prin compararea operelor literare cu stări de fapt, precum și cu alți autori.

Dacă determinațiile nu se întâlnesc, nici modelul ființei nu va fi împlinit³⁵. Rațiunea ființei este determinată de neființă, așa cum rezultă din exprimarea de natură cíclică a perechii de termeni „viață”/„moarte”: „Căci toți se nasc spre a muri/și morți spre a se naște”³⁶.

Foarte multe versuri eminesciene ale poemului *Luceafărul* îi generează raționamente faptice cu privire la ființă, în care stările antagonice pot fi o lege sau alta³⁷.

Cu valoare sinonimică, Noica folosește pentru noțiunea de lege și cuvântul arhaic „rânduială”. Acest termen are mai mult o conotație religioasă, deoarece se folosește cu privire la tipicul bisericesc. Caracterul arhaic este legat de timpul în care se desfășoară acțiunea din basm. Ființa în viziunea românească a lumii reprezintă un model și un arhetip³⁸.

Analizând un alt principiu, Noica afirmă despre natură că ar fi un principiu explicativ, adică o lege sau o normă lipsită de continuitate și de coerență, care nu poate fi folosită ca model. Procesele realului și fenomenele acestuia regăsesc în natură nesiguranță, deoarece natura greșește, astfel apărând mutații. Simplitatea elementelor fundamentale ale naturii, respectiv, celula pentru ființă și atomul pentru lucruri s-au dovedit a fi foarte complexe³⁹.

³³ *Ibidem*, p. 83.

³⁴ *Ibidem*, p. 83.

³⁵ *Ibidem*, p. 93.

³⁶ *Ibidem*, p. 96.

³⁷ *Ibidem*, p. 99.

³⁸ *Ibidem*, p. 132.

³⁹ *Ibidem*, p. 138.

Legile naturii nu pot fi predictibile, sunt aleatorii, deoarece pot genera ființe diferite. Dacă natura este prima instanță, logosul, echivalent cu rațiunea, reprezintă a doua instanță care, în fața Tribunalului rațiunii, rămâne totuși primordială.

Științele exacte au urmărit, în orice domeniu, să creeze paradigma lui „a fi în” *lege*. Adică să introducă în orice ramură reglementări cu privire la lucruri.

Prepoziția „întru” nu are un caracter exact, ci, ca regulă a logosului, exprimă o situație, nefiind un principiu al realității⁴⁰.

Devenirea „întru ființă” reprezintă o idee de geniu a spiritului românesc, simbolizată în mod perfect cu creația românească ilustrată, cel mai pregnant, de către Constantin Brâncuși care, prin opere lui, a dat ființă operelor statice, ca un creator.

Putem conchide că devenirea „întru ființă” reprezintă o lege a ființei care își prelungește viața prin propriul său act creator⁴¹. Putem vorbi de o lege a nemuririi sau a infinitului, finit doar prin existența realului. Cât timp există realul, există și devenirea ființei.

6. REPERE FACTICE LA NORME MORALE

Deși Noica nu a reușit să configureze o filosofie a normelor precum Georg Henrik von Wright (*Normă și acțiune*), publicată în 1963, în „Jurnalul filosofic” (1944), a reușit să esențializeze stări factuale din care se desprind concluzii cu caracter normativ. *Pastilele de înțelepciune* au un caracter concluziv și cuprind secvențe ale imaginarului și realului. De asemenea, multe exprimări sunt paradoxale, menite să configureze un principiu al complementarității.

Spre exemplu, „Tristețea de a nu fi păcătuț” este proprie oamenilor mediocri, dar proverbul spune că „Păcatele-s pe oameni, nu pe butuci”⁴². Aparența e contrazisă de realitate, iar ipoteza e contrazisă de spiritul proverbial.

Paradoxul lamentării și neștiința este bucuria necunoașterii⁴³.

Sensul filosofiei este cel de a-ți pune întrebări și nu de a da răspunsuri: „te invită să gândești – nu adevărul. Îți dă direcția adevărului. Vorba lui Kant: ca să știi care-i adevărul despre un lucru, trebuie să ai acordul cu acel lucru. Deci, orice adevăr despre ceva, orice adevăr e material. Ce poate să însemne adevărul, așa formal? Există realități, nu realitate. Există adevăruri, nu adevăr”.

Gândirea lui Constantin Noica se circumscrie unor *norme* etice pe care, chiar dacă nu le dezvoltă și nu le analizează sistematic, acestea se deduc, cu ușurință, din totul unitar al scrierilor sale. Toate adevărurile exprimate de el formează un tot unitar în care realitățile devin o singură realitate, iar câmpurile de ființă devin o singură ființă, supuse atât regulilor naturii, cât și *normelor* morale izvorâte din religie.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 178–179.

⁴² C. Noica, *Jurnalul filosofic*, București, Editura Humanitas, 2012, p. 17.

⁴³ *Ibidem*, p. 23.

VARIA

EDUCAȚIA ȘI MORALITATEA ROMÂNILOR ÎN CONCEPȚIA LUI DUMITRU DRĂGHICESCU¹

MARIA SINACI

Universitatea „Aurel Vlaicu” din Arad

Education and Morality of Romanians in Dumitru Drăghicescu's View. The beginning of the 20th century was marked in psychology by serious concerns aimed at the psychology of peoples, a trend that did not go unnoticed by Romanian researchers. Dumitru Drăghicescu is the first Romanian who, influenced by the ideas and concepts that were circulating at the time, initiates, together with Constantin Rădulescu-Motru, complex analyzes of Romanian psychology. In the work *On the Psychology of the Romanian People*, Dumitru Drăghicescu carries out a characterological analysis of the Romanians, taking into account the influences exerted on our nation by the great events of history. The author also presents the negative features of the Romanian people, which brought him numerous criticisms. Through the topic addressed, the work is part of the spirit of the time, being synchronous with the scientific paradigms present at that time in the European space. The present study aims to bring back to attention the personality and work of Dumitru Drăghicescu, totally ignored during the communist period, and a better understanding of the perspective offered by the author on the education and morality of the Romanian people at the beginning of the 20th century.

Keywords: people, psychology, education, morality, character.

INTRODUCERE

Primul cărturar care s-a aplecat asupra acestei teme în spațiul românesc este Dimitrie Cantemir, domnitorul Moldovei, în prima parte a secolului al XVIII-lea, în cadrul lucrării elaborate cu titlul *Descriptio Moldaviae* sau *Descriptio antiqui et*

¹ Lucrarea de față reprezintă o parte din studiul publicat în limba engleză, cu titlul “Dumitru Drăghicescu's Perspective on the Romanians' Image in the Early Twentieth Century”, în revista *Transylvanian Review*, Vol. XXXI, No. 2 (Summer 2022), pp. 103–117.

*hodierni status Moldaviae*². Deși este mai degrabă o monografie geografică, autorul evidențiază trăsături psihice și de caracter ale românilor din spațiul Moldovei. În capitolul al XVII-lea, „Despre năravurile moldovenilor”, Dimitrie Cantemir ne prezintă un tablou al trăsăturilor de caracter ale moldovenilor (care pot fi extinse la românii din toate teritoriile locuite de aceștia), subliniind totodată dificultatea de a fi obiectiv în cadrul acestui demers:

dragostea ce avem pentru patria noastră ne îndeamnă pe de o parte să lăudăm neamul din care ne-am născut și să înfățișăm pe locuitorii țării din care ne tragem, iar pe de altă parte, dragostea de adevăr ne împiedică, într-aceeași măsură, să lăudăm ceea ce ar fi, după dreptate, de osândit³.

De asemenea, își exprimă crezul său, și anume că „le va fi mai folositor” dacă va prezenta „limpede în față cusururile care-i slutesc, decât dacă i-am înșela cu linguri blajine și cu dezvinovățiri dibace”⁴. În spiritul celor afirmate, autorul încearcă să fie cât mai obiectiv, să respecte adevărul sprijinindu-se pe dovezi empirice, motiv pentru care trăsăturile morale ale românilor sunt prezentate într-o manieră alternativă de alb și negru, tabloul în ansamblu fiind totuși dominat de grave acuze aduse felului de a fi al moldovenilor. Franchețea cu care a evidențiat unele „năravuri” rele, expuse într-un mod critic, a generat numeroase controverse. Chiar la începutul capitolului al XVII-lea mărturisește că „în năravurile moldovenilor, în afară de credința cea adevărată și ospetie nu găsim prea lesne ceva ce am putea lăuda”⁵. Astfel, aflăm că „năravurile bune sunt rare la ei” și „sunt lipsiți de o adevărată creștere bună”. Moldovenii „nu cunosc măsura în nimic”, în schimb sunt caracterizați de îngâmfare, orientați spre impulsivitate, lipsiți de tenacitate și cultură, dar veseli, glumeți și petrecăreți. Ei nu sunt iubitori de învățătură, ba chair „le e urâtă aproape la toți” și nici chiar „numele meșteșugurilor cele frumoase și ale

² Dimitrie Cantemir a elaborat lucrarea *Descriptio Moldaviae* între anii 1714 și 1716, pe vremea când trăia în Rusia. Contextul în care a fost realizată lucrarea, deosebit de importantă pentru istoria românilor, ține de alegerea fostului domnitor ca membru de onoare al Academiei din Berlin, în anul 1714, când membrii înaltului for i-au solicitat să scrie o lucrare despre țara sa. Scrisă în limba latină și publicată pe 2 martie 1716, lucrarea *Descriptio Moldaviae* a fost apoi tradusă și tipărită în limbile germană, rusă și greacă. În limba română, lucrarea este tradusă pentru prima dată în anul 1806 de către Banul Vasile Vârnav (din limba germană) și publicată în anul 1825, la Mănăstirea Neamț, cu titlul *Scrisoarea Moldovei*. Ulterior, lucrarea apare în edițiile românești cu titlul *Descrierea Moldovei*. Ediția a doua în limba română apare la Iași, în anul 1851, sub îngrijirea lui Constantin Negruzzi. Menționăm faptul că în ediția din anul 1909, publicată la București, Editura Librăriei Leon Alcalay, autorul „Prefetei” avansează anul 1718 ca prim moment al traducerii lucrării în limba română. Caracterizată de critica de specialitate drept „cea dintâi scriere științifică a unui român”, *Descrierea Moldovei* rămâne o carte de referință pentru istoria românilor, opera primului autor român tradus, publicat și citit în Europa.

³ Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei* [1716], București-Chișinău, Editura Litera Internațional, 2001, p. 175.

⁴ *Ibidem*, p. 175.

⁵ *Ibidem*.

științelor nu le sunt cunoscute”. Pentru moldoveni, „învățătura este treaba popilor”. Ospitalitatea este considerată de Cantemir drept calitate vrednică de cea mai mare laudă, căci, deși foarte săraci, oferă mâncare și găzduire unui oaspete și îl „adăpostesc fără plată timp de trei zile, împreună cu calul său”⁶. Tabloul prezentat de Cantemir pentru a ilustra trăsăturile de caracter ale moldovenilor este dominat de umbre, de accente negative, în acest fel exprimând printr-o atitudine critică nemulțumirea sa față de „sufletul și năravurile moldovenilor”.

După aproape două sute de ani, în anul 1907, Dumitru Drăghicescu realizează prima lucrare în spațiul românesc în care analizează psihologia poporului român, cu titlul *Din psihologia poporului român*⁷, într-o manieră științifică, puternic ancorată și influențată de spiritul european al timpului. Constantin Rădulescu-Motru elaborează, în anul 1937, *Psihologia poporului român* în cadrul teoriei sale legată de personalismul energetic. Și alți autori au abordat această temă sub diferite aspecte, unii însă doar tangențial, în cadrul unor preocupări mai largi⁸. Cea mai recentă lucrare este publicată de Daniel David⁹, *Psihologia poporului român*, fiind realizată pe baza unei cercetări derulate între anii 2005–2015. Autorul conturează profilul psihologic al românilor dintr-o perspectivă cognitiv-experimentală, fiind ușor de constatat de către cititor că prin modul de abordare și prezentare adeseori trece dincolo de tiparele cu care ne-am obișnuit de-a lungul timpului.

PROIECTUL PSIHOLOGIEI POPORULUI ROMÂN LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XX ÎN CONTEXT EUROPEAN

Dumitru Drăghicescu (1875–1945) a fost diplomat, filosof, politician și sociolog român, o personalitate remarcabilă a culturii române, mult mai puțin cunoscută decât credem că ar merita să fie. Este absolvent al Facultății de Drept din București, dar totodată a frecventat și cursurile de la Filosofie, avându-i ca profesori pe Titu Maiorescu, C. Dumitrescu-Iași, C. Rădulescu-Motru etc. După susținerea examenului de licență, Dumitru Drăghicescu a urmat studiile doctorale la Paris unde a avut privilegiul de a audia cursurile unor profesori de o valoare științifică incontestabilă, precum Emil Durkheim, Henri Bergson, T. Armand Thibault. Este primul român care susține un doctorat¹⁰ în sociologie la Sorbona (1904), sub coordonarea lui Emil Durkheim, iar după întoarcerea în țară publică lucrarea sa de referință

⁶ *Ibidem*, pp. 175–180.

⁷ Dumitru Drăghicescu, *Din psihologia poporului român*, București, Editura Librăria Leon Alcalay, 1907.

⁸ Pot fi amintiți în acest sens: Mihai Ralea, „Fenomenul românesc”, *Viața românească*, nr. 6–7, 1927, pp. 337–361; Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1943/1991. Aceștia li se alătură Constantin Noica și Lucian Blaga.

⁹ Daniel David, *Psihologia poporului român. Profilul psihologic al românilor într-o monografie cognitiv-experimentală*, București, Editura Polirom, 2015.

¹⁰ Dumitru Drăghicescu a susținut teza de doctorat cu titlul *Du rôle de l'individu dans le déterminisme social*.

Din psihologia poporului român (1907). Dumitru Drăghicescu s-a implicat și în activitatea desfășurată de un grup de conaționali (Nicolae Lupu, Simion Mândrescu și Gh. G. Mironescu ș.a.) pentru recunoașterea drepturilor românilor de a avea un stat național în granițele lor etnice¹¹. În plan diplomatic, este primul ambasador plenipotențiar al României în Mexic, între anii 1934–1936¹².

Despre Dumitru Drăghicescu se poate afirma cu certitudine că a fost conectat la realitățile și problemele politice naționale și totodată atașat de valorile europene. Studiile efectuate la Paris, integrarea sa în cercurile intelectualității pariziene și prodigioasa activitate științifică desfășurată, concretizată în lucrări publicate în străinătate (majoritatea în limba franceză), relațiile cu personalități de o valoare științifică recunoscută, precum și cu conaționali care împărtășeau aceleași idealuri, evidențiază ancorarea puternică a lui D. Drăghicescu în spiritul timpului și în geografia europeană.

Prin studiul de față ne propunem readucerea în atenția cititorilor a personalității lui Dumitru Drăghicescu, ignorat total în perioada comunistă, și evidențierea contribuției sale ca primul autor care tratează psihologia poporului român într-o manieră științifică în lucrarea *Din psihologia poporului român*, concentrându-ne pe aspectele legate de modul în care abordează educația și moralitatea românilor.

Lucrarea *Din psihologia poporului român* (1907) a fost realizată de Dumitru Drăghicescu la vremea tinereților sale, finalizată pe când avea 31 de ani, într-un context istoric în care oameni de știință din Europa, precum W. Wundt și Gustav Le Bon, și-au dedicat eforturile creatoare cercetărilor care vizau o psihologie a popoarelor (a națiunilor), așadar încadrată spiritului științific al vremii. Menționăm în acest sens ca deosebit de relevante contribuțiile autorilor Wilhelm Maximilian Wundt, întemeietor al psihologiei ca știință autonomă, care elaborează *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte* (1900–1920), în 10 volume, și Gustav Le Bon, care publică *Lois psychologiques de l'évolution des peuples* (1894) și *Psychologie des foules* (1895). Daniel David afirmă că lucrările pe această temă apărute în spațiul românesc „au fost sincrone cu paradigmele științifice europene/ internaționale de la acea vreme”, însă leagă apariția lor și de „contextul pregătirii, formării și consolidării statului național unitar român modern”¹³.

¹¹ Pentru realizarea acestui deziderat, D. Drăghicescu a dus o campanie susținută pe mai multe planuri. În primul rând, a publicat mai multe broșuri în limba franceză, la Paris, prin care făcea cunoscută politica de deznaționalizare a autorităților țariste și a Imperiului Austro-Ungar față de popoarele pe care le dominau, cu referiri la Transilvania, Basarabia, Serbia, Imperiul Austro-Ungar. În al doilea rând, s-a implicat activ prin participarea la Congresul naționalităților, care a avut loc la Roma, între 9–12 aprilie 1918.

¹² L. Beu, „Activitatea diplomatică a sociologului Dumitru Drăghicescu”, *Buridava – Studii și materiale*, vol. VIII, Râmnicu-Vâlcea, Editura Offsetcolor, 2010, pp. 255–266. <http://biblioteca-digitala.ro/?articol=12235> (accesat la 14.11.2021).

¹³ Daniel David, *Psihologia poporului român. Profilul psihologic al românilor într-o monografie cognitiv-experimentală*, București, Editura Polirom, 2015, p. 35.

În ceea ce privește modul în care schițează profilul psihologic și moral al românilor, Dumitru Drăghicescu imprimă unele accente sociologice, rămânând tributari domeniului de doctorat, și analizează mai mult aspecte negative ale caracterului românilor. Republicarea cărții în anul 1995 a adus în atenția cititorilor actualitatea observațiilor autorului referitoare la psihologia, comportamentul și mentalitățile românilor după 90 de ani.

Dumitru Drăghicescu pornește în demersul său, probabil influențat de ideile și conceptele care circulau în vremea respectivă, de la faptul că „este știut, caracterul indivizilor și al popoarelor este ecoul pe care îl lasă în suflete felul activității ce se desfășoară”. Importanța caracterului unui popor pentru istoria sa a fost subliniată și de Gustav Le Bon (1894), care afirma că „istoria unui popor nu depinde de instituțiile sale, ci de caracterul său, adică de rasa sa”¹⁴. Trebuie menționat că problema raselor a fost privită într-un mod diferit la sfârșitul secolului al XIX-lea, față de secolul următor. De exemplu, pentru Gustave Le Bon (1894), rasa nu este legată de etnie, ci este caracterizată prin cultură și tradițiile comune, iar istoria este produsul caracterului său. El afirmă că popoare care au fie aceeași origine, fie origini diferite, dacă au fost supuse timp de mai multe secole acelorași credințe, instituții și legi, acele popoare constituie o „rasă istorică”. Astfel, el se opune teoriilor germane care susțin diferențierea raselor pe criterii etnice.

Principiile generale după care se călăuzește Dumitru Drăghicescu în demersul său științific sunt formulate astfel: fixarea, pe cât posibil, a originii, filiației și evoluției caracterului etnic; stabilirea legăturii probabile dintre trăsăturile sufletești și evenimentele istorico-sociale care l-au desăvârșit. Mai exact, stabilirea evenimentelor istorice mai importante „din care izvoresc stările sufletești generale ale neamului nostru”¹⁵. Din punct de vedere al metodologiei, Drăghicescu își sincronizează abordarea cu cea a cercetătorilor contemporani, precum Wilhelm Wundt, Alfred Fouillée și Emile Boutmy.

Pentru formarea unui caracter și a unei mentalități istorice la un popor, D. Drăghicescu precizează drept criteriu esențial dezvoltarea istorică independentă. Prin urmare, micile state și națiuni cu o existență precară, care nu au o dezvoltare istorică independentă, nu îndeplinesc acest criteriu, motiv pentru care trăsăturile lor sunt influențate de cele ale popoarelor mari. Credința autorului este că sufletul neamului românesc a fost marcat în dezvoltarea sa istorică de diferite influențe pe care le prezintă într-o manieră cronologică, pornind de la influența romanilor, a slavilor, bulgarilor, ungurilor, turcilor, grecilor și rușilor. Dar cea mai nefastă înrăurire dintre toate consideră că este cea turcească. Căderea Țărilor Române sub turci a însemnat „pierderea însușirilor admirabile ale românilor, nimicirea voinței de neatârnamare a poporului și punerea domniilor la mezat”¹⁶.

¹⁴ Gustav Le Bon, *Lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Félix Alcan (Bibliothèque de philosophie contemporaine), 1894. http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/lois_psychologie/lois_psychologie.html (accesat la 07 ianuarie 2020).

¹⁵ Dumitru Drăghicescu, *op. cit.*, pp. 6–7.

¹⁶ *Ibidem*, p. 281.

Mircea Vulcănescu consideră, la rândul său, că în arhitectura sufletului românesc sunt inserate o serie de influențe pe care le numește „ispite”. Într-o ordine parțial cronologică, ispitele prezentate de Vulcănescu sunt: autohtonă, romană, bizantină, slavă, franceză, germane, ebraică, ungaro-polonă, balcanică (greco-bulgară), țigănească¹⁷. Aceste înrâuriri spirituale constituie „reziduul actual al încercărilor prin care a trecut un neam”, „rezultatul latent al experiențelor trecutului”¹⁸. Ispitele nu sunt caractere dominante și nu se manifestă ca existențe depline, ci ca „tendințe de a depăși și de a ieși din tine pentru a te întregi prin adaosul unei realități din afară care te subjugă și în care recunoști parcă o identitate formativă primordială, un fel de întoarcere la izvoare”¹⁹.

Revenind la formarea caracterului și mentalității istorice a românilor, observăm la Dumitru Drăghicescu abordarea procesului într-o paradigmă a neîmplinirii. Mai exact, în privința românilor, harta și istoria sunt neisprăvite, se înfățișează ca ceva neechilibrat, fără baze temeinice: „Toată activitatea românească poartă pecetea neisprăvitului: istoria, gramatica, limba, arta și cultura”. Românii sunt nevârstnici din punct de vedere social, un popor care nu și-a finalizat formarea. Reținem că Drăghicescu a scris lucrarea în anul 1907, când România nu se afla în granițele ei de stat unitar, ideal realizat în anul 1918.

Încă din partea introductivă a lucrării *Din psihologia poporului român*, D. Drăghicescu precizează obiectivele demersului său științific: (1) conceptualizarea sufletului românesc; (2) identificarea caracteristicilor psiho-morale ale românilor; (3) cunoașterea și explicarea cauzelor sociale și istorice care au contribuit la modelarea sufletului și caracterului poporului român. Dezvoltarea sufletului și caracterului unui popor, în opinia lui Drăghicescu, este rezultatul a trei serii de cauze: (1) aluatul de rase din care s-a constituit; (2) contextul socio-geografic; (3) împrejurările istorico-sociale care „împrumută sufletului etnic culoarea actualității”²⁰. Accentul pus de autor se află pe fondul genetic, despre care însă Daniel David (2015) afirmă că are un rol mai puțin important în profilul psiho-cultural al românilor decât cel acordat de Drăghicescu. Mihai Ralea, pe de altă parte, afirmă că etnicul ar trebui privit dintr-o perspectivă sociologică și evolutivă: „sufletul etnic (...) e rezultatul unei culturi, al unei vieți sociale anumite. Schimbați cultura și moravurile, și se va schimba cu încetul și sufletul poporului. Nu imediat, evident”²¹. Prin urmare, există o evoluție în timp a sufletului etnic, iar cercetarea ar viza sufletul actual al unui popor, considerat în prezent.

¹⁷ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1991, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*, p. 42.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 42–43.

²⁰ Dumitru Drăghicescu, *op. cit.*, pp. 7–8.

²¹ Mihai Ralea, *Fenomenul românesc*, Studiu introductiv, note, ediție îngrijită de Constantin Schifirneț, București, Albatros, 1927 / 1997, p. 59.

EDUCAȚIA ȘI MORALITATEA ROMÂNILOR ÎN CONCEPȚIA LUI D. DRĂGHICESCU

D. Drăghicescu este un aspru critic al moralității românilor, evidențiind cu precădere carențele caracteriologice prezente în mare parte și azi, unele poate chiar mai accentuate decât odinioară, sau convertite în noi forme.

D. Cantemir sublinia în secolul al XVIII-lea apetitul foarte scăzut al românilor pentru învățătură, pentru știința de carte. Situația nu s-a schimbat prea mult până la momentul cercetării efectuate de către D. Drăghicescu, începutul secolului XX, cu toate influențele care au existat asupra structurii psihologice a românilor. Nici interesul și nici accesul la educație nu au crescut prea mult. Astfel, aproximativ 18–20% dintre români știau să scrie și să citească în acea perioadă, iar la sate procentul era de doar 10%. Numărul școlilor acoperea doar o treime din necesar²². Cartea era învățată în tinda bisericilor, dascăli fiind cântăreții și paracliserii. Mijloacele de învățământ erau ceaslovul, cărți bisericești și cărți cu povestiri populare. Cei mai mulți învățau însă pe cale orală. În legătură cu influențele, este interesantă observația autorului care spune că „mentalitățile vecinilor noștri fură adevărate academii pentru noi”²³.

Explicația livrată pentru această stare de lucruri este că: fie sătenii nu aveau posibilități materiale să cumpere cărți și haine, fie, dacă ar avea, au nevoie de ajutorul copiilor la muncile câmpului, fie pur și simplu lipsea învățătorul sau școala din sat. Astfel, în mediul rural, dacă numărul celor ce intră în clasa I este de 50–60, numărul absolvenților este abia 4 sau 5. Cât privește școlile pentru adulți și bibliotecile populare, acestea sunt considerate „aspirații prea înalte”. Poporul român rămâne lipsit de instrucție și cultură. Conștientizând importanța educației pentru un popor, Drăghicescu precizează că dezideratul său era creșterea de trei ori a numărului școlilor și învățătorilor, astfel încât să scadă sub 50% numărul neștiutorilor de carte. Din păcate, situația nu este îmbucurătoare nici azi, chiar dacă nu se mai pune problema analfabetismului, ci, mai degrabă, a abandonului școlar și a lipsei de interes pentru educație. Datele statistice ne arată că în anul 2021 peste 15% dintre elevi, la nivel național, au renunțat la școală, iar în mediul rural rata de abandon a fost de 25,4%. Din această perspectivă, România se situează pe ultimele locuri în Europa²⁴. Totodată, din perspectiva studiilor privind analfabetismul funcțional în România, situația în anul 2023 se prezintă astfel: „gradul de alfabetizare pentru elevii români cu vârsta între 6–14 ani este scăzut, 42% dintre elevi plasându-se în zona «nefuncțional», 47% în zona «minim funcțional» și doar 11% în zona «funcțional», potrivit Raportului Național de Literație, ediția 2023, prezentat la

²² *Ibidem*, pp. 380, 448.

²³ *Ibidem*, p. 380.

²⁴ <https://www.kanald.ro/care-este-rata-de-abandon-scolar-in-romania-anului-2021-20110531> (accesat la 14.11.2021).

Sala Symposium a Bibliotecii Naționale a României”²⁵. Această trăsătură a românilor este legată de altele care decurg din ea. Consecințele lipsei de educație, în opinia lui Drăghicescu, sunt că spiritul românilor este sărac, simplu pentru că școala nu a modelat materialul lor sufletesc. Prin urmare, sărăcia românilor nu îngăduie o viață culturală și instruită.

Referindu-ne la moralitatea românilor, este necesar să avem în atenție dimensiunea religioasă a existenței lor, așa cum este prezentată de autor. O caracteristică moștenită de la romani este concentrarea în practica religioasă pe cult, pe ritual, pe un formalism exterior în care doctrina era lipsită de importanță. Această perspectivă a condus la atitudini precum ridiculizarea preoților, lipsa încrederii în ei²⁶. Formalismul religios îi face, conform lui Obedenaru, să nu fie nici fanatici, motiv pentru care la români nu au existat „nici controverse, nici certuri, nici persecuții religioase”²⁷. Prin urmare, este un creștinism de suprafață, care maschează o formă de păgânism²⁸. Drăghicescu (1907) este aspru în raport cu moralitatea și activismul credincioșilor români. Creștinii ortodocși, comparativ cu catolicii și protestanții, sunt pasivi, speculativi și preocupați cu afirmarea credinței în sine, nicidecum cu „realizarea în faptă a legilor morale”²⁹. Această constatare este prezentă și în abordarea lui Constantin Rădulescu-Motru.

Pasivitatea, rezistența defensivă, resemnată, lipsa de energie ofensivă, este o altă trăsătură semnalată de D. Drăghicescu³⁰. Un exemplu oferit în acest sens este al luptelor cu turcii care se fac „cu pungile de bani”. Reprezentanți sunt considerați domnitorii Matei Basarab și Constantin Brâncoveanu care și-au apărât țara și „lungile lor domnii cu regimente de pungi, încărcate cu galbeni”. În secolul al XVIII-lea, țăranii oprimați, într-o atitudine defensivă, treceau Dunărea la sârbi, la bulgari sau treceau munții în Transilvania. Această manifestare a pătruns în sufletul românilor și în contextul unor împrejurări istorice a contribuit la dezvoltarea însușirilor negative, pasive și defensive, fără avânturi înălțătoare și cutezanță. Românul a dat dovadă de o prudență „dincolo de margini” în prevenirea pericolelor, modestie timidă și o răbdare asociată adesea cu lașitatea. Și în relatările străinilor care au vizitat spațiul nostru, românii adesea sunt prezentați ca fiind pasivi, lipsiți de acțiune, apatici, cu o îngăduință extremă, inclusiv în raport cu asupritorii. Este sugestivă în acest sens expresia „mămăliga nu explodează” utilizată de străini înaintea evenimentelor și revoltei românilor din anul 1989, sugerând lipsa de acțiune și energie a acestora. Înfiripată în structura neamului, această atitudine devine „tradiționala noastră nepăsare, credința în fatalitate, în soartă, în noroc,

²⁵ <https://www.cotidianul.ro/statistica-dezastroasa-a-analfabetismului-functional/>. (accesat la 05 mai 2023).

²⁶ Dumitru Drăghicescu, *op. cit.*, p. 362.

²⁷ *Ibidem*, pp. 360–363.

²⁸ *Ibidem*, p. 366.

²⁹ *Ibidem*, p. 379.

³⁰ *Ibidem*, p. 448.

cu desăvârșită lipsă de încredere în noi înșine”³¹. Neputând răspunde cu puterea, românul a protestat verbal, prin batjocură, sarcasm, plângeri sau, ulterior, în perioada comunistă, cu binecunoscutele „bancuri” pe seama conducătorilor. Autorul face totuși o distincție geografică, în sensul că resemnarea o vede mai accentuată în Moldova, apoi în Muntenia și mult mai mică în Transilvania. Românii din Ardeal au păstrat energia viguroasă și au răspuns la asupriri cu fapte violente, cu brutalitate³².

Nepăsarea și credința în fatalitate reprezintă pe de o parte rezultatul trăsăturilor istoriei românilor, iar pe de altă parte, ecoul influențelor Orientului, fiind întâlnite la toate clasele societății. Românul este descris de unii vizitatori ai acestor plaiuri ca fiind leneș, se mulțumește cu puțin și nu cunoaște trebuințele altor națiuni. Apetitul pentru nou și schimbare este foarte scăzut, motiv pentru care românii nu sunt preocupați de noi ramuri ale industriei, în vreme ce meseriile sunt lăsate străinilor³³. Drept urmare, puterea de muncă și inițiativa cad în desuetudine, instalându-se nepăsarea și lenea, lipsa de încredere în sine și totodată încrederea în soartă, în noroc. Chiar și creațiile populare, basme, legende, povestiri ilustrează și sunt dominate de ideea norocului și a ursitei. Inutil să mai insistăm asupra faptului că stima de sine în acest context este aproape absentă. Întreaga filosofie a țaranului român era filosofia destinului și a norocului, a soartei și ursitei. În acest cadru erau plasate toate evenimentele vieții: „ideea norocului stăpânește și înlănțuiește atât de mult mintea, încât urările de noroc iau locul chiar al obiceiului de a-și da «bună dimineața» sau «bună ziua»”³⁴. Autorul subliniază din nou că în Transilvania nepăsarea pasivă și fatalismul sunt mai puțin răspândite.

Lipsa de prevedere și de disciplină, nepăsarea sunt note dominante ale sufletului etnic descris de Drăghicescu (1907), și acestea fac ca aproape toate lucrurile să fie „provizorii și efemere”³⁵. Lumea se mulțumește cu aparența și atunci „totul nu este să fie ceva, ci să pară că este”³⁶. La rândul său, C. Rădulescu-Motru (1999) subliniază faptul că românul este nedisciplinat și nu muncește metodic, ci în salturi, cu lungi perioade de odihnă³⁷. Activitatea țaranului român și a românului este gândită pentru „clipa de acum”, nu se ține cont de viitor, „de un viitor ceva mai îndepărtat”. Această lipsă de disciplină, neprevvedere, nepăsare și modul sporadic de a lucra s-a transmis în mentalitatea românilor de-a lungul veacurilor de la o generație la alta, generând o incoerență în activitățile practice reflectată mai apoi și în dimensiunea spiritualității. Dumitru Drăghicescu susține că la români sunt slab reprezentate raționamentul logic, spiritul metodic și claritatea. Aceste insuficiențe sunt reflectate în discursuri, planuri și în concluziile care „se sprijină pe argumente

³¹ *Ibidem*, p. 363.

³² *Ibidem*, p. 457.

³³ *Ibidem*, pp. 473–474.

³⁴ *Ibidem*, p. 478.

³⁵ *Ibidem*, p. 489.

³⁶ *Ibidem*, p. 487.

³⁷ Constantin Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român și alte studii de psihologie socială*, Ediție îngrijită de Alexandru Boboc, București, Editura Paideia, 1999, pp. 24–25.

neserioase și pleacă de la premise copilărești”³⁸. Toate acestea își găsesc cauza, în opinia lui Drăghicescu, în condițiile geografice, sociale și contextul istoric marcat de influențele popoarelor cu care românii au interacționat. De la slavi, de exemplu au fost moștenite trăsături precum incoerența și slăbiciunea voinței, lipsa de disciplină și metodă în acțiune.

În ceea ce privește lenea de care sunt acuzați țărani, este mai degrabă lipsa motivației de a munci întrucât produsele, rodul muncii, erau pentru alții, nu pentru ei. Este interesantă și revelatoare totodată comparația situației țăranilor din Regat cu a celor din Transilvania, care în cincizeci de ani după împrăștiere și-au schimbat fundamental atitudinea față de muncă. Prin urmare, lenea și doza de indolență manifestată ar fi doar consecințe ale stării economice din trecut.

Viclenia, înșelăciunea și fățarnicia sunt considerate de Drăghicescu note definitorii la daci și romani, trăsături care s-au transmis la romani în toate timpurile. Viața țăranilor romani a fost plină de suferințe, aceștia fiind supuși la torturi greu de imaginat, frecvent pentru că se aflau în imposibilitatea de a-și plăti dările. Și atunci, spune Drăghicescu, pentru a scăpa de aceste torturi erau nevoiți să ascundă, să înșele, să mintă, comportamente transmise succesiv la generațiile următoare. Constatările celor care vizitau aceste plaiuri au condus la aceleași explicații, și anume că situația grea în care se aflau, abuzurile care se comiteau asupra lor și greșelile guvernanților îi sileau să recurgă la „șiretlicuri, cari în orice țară ar trece drept minciună și fățarnicie”³⁹. Contextul istoric dur în care au trăit românii de pe aceste meleaguri au influențat trăsăturile de caracter astfel încât „pentru a scăpa cu zile au trebuit să înșele, să ascundă, să mintă și să trădeze”⁴⁰. Kekoumenos, un scriitor grec al veacului al XI-lea, menționat de D. Drăghicescu, arată că „[...] al Vlăchilor neam este necredincios [...] silindu-se a-i amăgi pe toți... ei sunt pururea gata a jura prietenilor cele mai grozave jurăminte, și a le călca apoi cu ușurință [...] niciodată n-au fost ei cuiva de credință, nici chiar vechilor împărați ai romanilor”⁴¹.

O trăsătură de caracter a românilor păstrată de-a lungul veacurilor aproape neștirbită este dorința de libertate, de neatârnamare. Acest spirit de libertate s-a convertit în timp într-o adevărată repulsie față de orice fel de supunere a românului, toți voind să fie propriul stăpân, „să nu aibă niciun stăpân pe capul lor”⁴², mentalitate generatoare de dezbinări nesfârșite atât între boieri, care vizau scaunul domniei, cât și în rândul țăranilor, care doreau să acceadă în rândul boierimii. Năzuința aceasta de libertate este plasată de către Dumitru Drăghicescu ca moștenire de la daci, romani și slavi și păstrată de țărani, chiar subjugăți fiind, de-a lungul

³⁸ Dumitru Drăghicescu, *op. cit.*, p. 500.

³⁹ *Ibidem*, p. 510.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 513.

⁴¹ *Ibidem*, p. 208.

⁴² *Ibidem*, p. 514.

veacurilor. Dumitru Drăghicescu redă mărturia Contelui D'Hauterive, un călător pe aceste meleaguri, care spunea despre moldoveni că

n-au pierdut din firea aceasta de origine, care se răzvrătește contra oricărei apăsări noi... Ei sunt totdeauna gata să stea împotriva boierilor lor, la judecată înaintea ispravnicului [...] Mărturisesc că această tradițiune vie a vechii libertăți romane este un lucru pe care nu mă așteptam deloc să-l găsesc aici, și mi-a plăcut foarte mult să-l aflu la 400 de leghe de Roma și după 18 veacuri de la Cicero.⁴³

Din acest spirit de libertate decurg câteva particularități menționate de autor: repulsia țăranilor de a fi servitori, astfel încât aceștia preferă mai degrabă să îndure sărăcia, decât să fie slugi; dacă totuși acceptă să fie slugi la orașe, par a fi incapabili să asculte de porunci, să îndeplinească ordinele.

Inteligența, creativitatea și limba sunt prezentate ca un rezultat al interferenței românilor cu alte popoare „în care sunt reprezentate toate națiunile din Europa”, prin această abordare conferind de fapt o notă de universalitate. Astfel, acțiunile unor asupritori prin care s-a dorit slăbirea voinței poporului (slavi, bulgari, unguri, turci, greci, ruși etc.) s-au soldat cu îmbogățirea spiritualității românești. Bogăția, profunzimea și frumusețea literaturii populare, vigoarea expresiilor și imaginația creatoare evidențiază trăsăturile mentale luminoase concretizate în general în interesul pentru arte, pentru creații artistice. Preocuparea românilor pentru arte a fost sesizată și de către străinii care vizitau aceste teritorii și au lăsat mențiuni scrise, printre aceștia fiind menționați de Drăghicescu, De Gerando, Regnault, Desprez, Le Cler și Pertusier. Majoritatea străinilor au fost surprinși de vioiciunea spiritului, bogăția imaginației și puterea de profunzime a gândirii, considerate de Drăghicescu a fi trăsături distinctive la români⁴⁴. Inteligența vie îmbinată cu simțul practic moștenit de la romani a dezvoltat la români spiritul sarcastic, talentul de a satiriza, trăsătură considerată de Drăghicescu a fi „cea mai netedă, cea mai precisă și cea mai bine definită”⁴⁵. Umorul, ironia, satira populară sunt mijloace cu efecte practice „de a pedepsi moravurile rele și de a le îmbunătăți”. Rezultatul este că a înflorit o întreagă literatură umoristică, anecdote, glume și epigrame tăioase. Spiritul satiric și ironia de care dau dovadă românii sunt comparate și considerate de Drăghicescu apropiate de ironia și umorul englezesc.

Sunt și alte trăsături ale românilor susținute de Dumitru Drăghicescu printre care caracterul primitiv și tolerant, ospitalitatea și bunăvoința. Daniel David subliniază însă că, deși Drăghicescu și C. Rădulescu-Motru au susținut amândoi prezența acestor trăsături, cercetarea efectuată l-a condus la concluzia că aceste atribute nu reprezintă realități psihologice în sens pozitiv, ci stereotipuri psihologice.

⁴³ *Ibidem*, p. 515.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 525–530.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 532.

Prin urmare, românii nu sunt foarte primitivi și toleranți, ci cred despre ei că sunt astfel.

Mare parte din caracteristicile pozitive și negative ale românilor prezentate de Dumitru Drăghicescu au fost reconfirmate sau, după caz, nuanțate, în cercetările și lucrările realizate ulterior de alți autori⁴⁶: C. Rădulescu-Motru (*Psihologia poporului român* – 1937), Mihai Ralea (*Fenomenul românesc* – 1927), Mircea Vulcănescu (*Omul românesc* – 1937 și *Dimensiunea românească a existenței* – 1943), Ion F. Buricescu (*Sufletul românesc* – 1944). Cea mai recentă lucrare de anvergură îi aparține lui Daniel David, *Psihologia poporului român*, 2015, realizată într-o abordare cognitiv-experimentală.

CONCLUZII

Cartea lui Dumitru Drăghicescu a fost primită de contemporanii săi cu aspră și nejustificată critică, ceea ce a avut un efect descurajator asupra autorului în a continua demersul său. Onisifor Ghibu afirmă că în opinia sa critica

a fost nedreaptă față de prima încercare făcută într-un domeniu ca acesta, de proporții aproape infinite. Oricât de riscante ar fi fost unele păreri ale autorului, nu se poate tăgădui că acesta făcuse un început vrednic de laudă, care ar fi trebuit continuat nu numai de către autor, ci și de alți cât mai mulți cercetători⁴⁷.

Dumitru Drăghicescu era conștient de limitele studiului său și chiar face referire în textul cărții la acest aspect: „Multe defecte și lipsuri se vor găsi în această lucrare, căci ea este opera timpului prin care trecem”. Considera cartea sa un punct de plecare pentru alte cercetări în acest domeniu, lucrarea în sine fiind temelia pentru altele care vor urma. Autorul considera că trăiește într-o etapă de tranziție caracterizată de anarhie, complexă și haotică. Scopul său a fost de a încerca să faciliteze la început de secol XX dezbateri raționale cu implicarea unor personalități creatoare, care să reaseze lucrurile în noi tipare adecvate situației. Practic, el încerca să se situeze oarecum pe o linie de mijloc, între exagerările de admirație și caracterizările accentuat negative formulate la adresa românilor de către unii străini. Demersul lui Drăghicescu îl înțelegem mai degrabă într-o cheie a pedagogiei, întrucât dorea să identifice unele deficiențe caracteriale ale românilor spre a fi mai apoi îndreptate. Pentru toate trăsăturile negative ale poporului,

⁴⁶ C. Rădulescu-Motru, *Psihologia poporului român* – 1937; Mihai Ralea, *Fenomenul românesc* – 1927; Mircea Vulcănescu, *Omul românesc* – 1937 și *Dimensiunea românească a existenței* – 1943; Ion F. Buricescu, *Sufletul românesc* – 1944. Cea mai recentă lucrare de anvergură îi aparține lui Daniel David, *Psihologia poporului român* – 2015, realizată într-o abordare cognitiv-experimentală.

⁴⁷ Onisifor Ghibu, *Pe baricadele vieții – anii mei de învățătură*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1981, p. 129.

reputatul sociolog aduce explicații care țin de vicisitudinile istoriei zbuciumate și ale influențelor străine (slavi, unguri, greci, turci) din perioadele când românii s-au aflat sub ocupație. De altfel, și C. Rădulescu Motru găsește justificări exterioare pentru comportamentele românilor, care nu țin de firea sau AND-ul lor, afirmând, de exemplu, că românul „este neperseverent fiindcă instituțiile statului l-au obligat la improvizații”.

Evident că și în lucrarea lui Drăghicescu există unele exagerări, dar, dincolo de acestea și de poziționările diferite ale criticilor de-a lungul timpului, studiul său rămâne unul de referință pentru cei care doresc să facă o incursiune asupra modului în care anumite condiții istorice și geografice au influențat structura sufletească a românilor.

IMAGINAȚIA PERCEPTIVĂ ȘI INTERPRETAREA HOLISTĂ A NATURII LA GOETHE ȘI MERLEAU-PONTY

DANIEL COJANU

Universitatea Valahia din Târgoviște

Perceptual Imagination and the Holistic Interpretation of Nature in Goethe and Merleau-Ponty. The famous poet and playwright Goethe's research of the nature of colours or the morphology of plants led him to some methodological conclusions concerning the nature of research in general. Positive research, which claims to describe phenomena in mathematical language, reduces them only to measurable qualities, and the ideal of objectivity as neutrality can mean the betrayal of observation, of direct contact with the studied phenomenon. As an alternative method, Goethe proposes delicate empiricism: committed observation accompanied by perceptive imagination, which restores the morphodynamic dimension of the phenomenon and its connection with other natural phenomena. The famous French phenomenologist Merleau-Ponty reaches similar conclusions when he interprets the phenomena of nature as intrinsically significant structured totalities and gives perception and corporeality a key position for the holistic understanding of subject-object interference, of man's reconciliation with nature.

This paper intends to reveal the convergence of the two research approaches despite the historical, cultural, and intellectual horizon differences between the two thinkers. Each proposes an interpretation of experience, an alternative intelligibility, in which phenomena are invested with explanatory power, and another ideal of objectivity, which involves the direct, participatory presence of the knowing subject.

Keywords: perceptual imagination, delicate empiricism, holistic logic, Gestalt, flesh of the world.

Știința modernă care a generat controlul tehnologic al lumii naturale, întemeiată pe raționalitatea discursivă și pe recursul constant la experiență, a fost minată discret de un curent subteran al unei științe alternative, neconvenționale. Astfel, holismul unei științei calitative ca cea experimentată de Goethe sau înțelegerea holistă a percepției și a naturii de către Merleau-Ponty se opun reducionismului cantitativist care operează în științele naturii începând din secolul XVII. Deși aparțin unor epoci și culturi diferite, deși sunt formați sub zodiile unor interese intelectuale incommensurabile, cei doi gânditori se întâlnesc paradoxal în orizontul acestei științe

„subversive”. Ceea ce îi unește este interesul acordat percepției și imaginației, preocuparea de a reabilita registrul aparențelor și fenomenalitatea lucrurilor. Fenomenologia goetheană a naturii sau fenomenologia percepției a lui Merleau-Ponty ne dezvăluie caracterul ireductibil calitativ al experienței, al lumii trăite, *lumea vieții*, legătura indisolubilă dintre conștiință și fenomenele lumii, care e dată de intenționalitatea *conștiinței perceptive* și de conaturalitatea corpului uman și a naturii.

O lectură în oglindă a operei celor doi indică posibilitatea abordării fenomenologice de a dezvălui caracterul holist al experienței și solidaritatea structurală dintre fenomenul percepției și teleologia lumii naturale. Aceasta întrucât perceperea fenomenelor naturale este inerent semnificativă, iar în actul percepției realizăm că natura este expresie (semnificație, spirit), nu materie moartă, inertă (manipulabilă și consumabilă). Ne propunem să arătăm cum modul acesta de a percepe depinde de imaginație, angajează o raportare cognitivă participativă față de obiectul cunoașterii și antrenează un registru de inteligibilitate holist.

Corporalitatea fenomenelor naturale nu mai obturează accesul la esența lor; cunoașterea participativă le transformă în forme de expresie. Încarnarea este modul în care spiritul devine evident pentru imaginație. Dacă, pentru a vedea pe ceilalți nu doar ca trupuri, ca simple fenomene, avem nevoie de imaginație morală, pentru fenomenele naturale avem nevoie de imaginație estetică (ca să le percepem expresive, ca spirit), de imaginație perceptivă.

Owen Barfield, în eseu *Materie, spirit și imaginație*, constata că, deși ne mișcăm sub zodia „loviturii de sabie carteziane, care separă materia și spiritul”, noi nu suntem nici de partea materiei, nici de partea spiritului, ci, ca ființe libere, „noi trăim exact în hăul abrupt dintre materie și spirit”. Și adaugă că, deși suntem ființe libere, emancipate prin spiritul critic și lumina științei pozitive, viața în acest interval „ne face să ne simțim deplorabil de izolați”¹. Conștientizarea propriei situații prin gândire critică nu este eficace și nu este suficientă. Potrivit lui Barfield, doar imaginația ne poate ajuta să recuperăm sensul lucrurilor, doar ea întrușipează „un curcubeu care se arcuiește între cei doi versanți și îi unește armonios”. Aceasta deoarece imaginația nu se ocupă disjunctiv cu unul sau altul dintre aceștia, cu materia sau cu spiritul, ci este prin natura ei „activitate psiho-somatică”. În virtutea acestei prerogative constitutive, imaginația poate mai mult decât simpla conștientizare lucidă de către om a propriei condiții.

Gândirea critică, călăuzită de aspirația spre claritate, poate să izoleze și să separe conceptual. Paradoxal, urmărirea metodică a ideilor clare și distincte poate genera dispariția sensului lucrurilor și izolarea omului de lume și de semenii. Căci sensul lucrurilor, ca și valoarea lor intrinsecă, nu poate fi captat conceptual. Barfield arată că pătrunderea sensului unui lucru sau proces, spre deosebire de capacitatea de a-l descrie exact, implică o participare a *celui care cunoaște la lucrul de cunoscut*.

¹ Owen Barfield, *The Rediscovery of Meaning and Other Essays*, Oxford, Barfield Press UK; 2nd edition, 2013, p. 92.

Această pătrundere participativă a sensului devine posibilă datorită intervenției salutare a imaginației. Referirile exemplificatoare sunt la romantici: pentru spiritul romantic, numai pe cale intuitivă și imaginativă putem plonja în măruntaiele lumii materiale. Spiritul analitic e sortit să se ocupe doar cu exterioritatea lucrurilor, chiar și când disecă materia pentru a-i dezvălui microstructurile intime. În felul acesta ratează și continuitatea dinamică a totalității: „nu putem înțelege natura fără să fi înțeles că întregul se poate regăsi în fiecare parte”².

Aparențele despre care vorbește Barfield, în cartea *Saving the appearances: a study in idolatry*³, sunt fenomenele lumii înconjurătoare (lumea fenomenală pe care o experimentăm zilnic). În accepția sa, idolatria este credința falsă că aceste fenomene pot exista independent de percepția noastră. Pentru a ilustra această teză, el dă exemplul curcubeului⁴, a cărui existență depinde de particulele de apă, de razele soarelui și de vederea noastră. Dacă una din aceste condiții nu este întrunită, curcubeul nu ar exista. Pe de altă parte, dacă încerc să mă apropiu de curcubeu, el se îndepărtează; iar dacă închid ochii, aş mai putea spune că e el încă acolo? Ceea ce persistă și după ce am încetat să îl privesc sunt, cel mai probabil, picăturile fine de apă și razele soarelui. Nu și curcubeul ca atare. Barfield aplică același tratament unui copac. Copacul se deosebește mult de curcubeu; căci, dacă mă apropiu de el, rămâne pe loc. Mai mult, pot să aud sunetul frunzelor sale și chiar să îl pipăi.

Dacă încerc să evoc tot ce am învățat despre structura materială intimă a unui arbore și conchid că materia lemnoasă e făcută din particule inaccesibile simțurilor: atomi, electroni, păstrând analogia, pot afirma că pentru percepția senzorială particulele alcătuitoare se aseamănă tot atât de puțin cu un arbore, așa cum îl vedem, pe cât de puțin se aseamănă cu un curcubeu particulele lichide ce îl compun. Înseamnă că atât copacul, cât și curcubeul depind decisiv de vederea mea (și de celelalte simțuri) și nu pot fi reduse la componentele lor microscopice. A privi și înțelege idolatru aceste fenomene naturale înseamnă a le atribui consistență ontologică în sine și autonomie față de cunoașterea perceptivă. De fapt, când pierdem semnificația participării la lumea în care trăim, pe care o percepem și în care ne orientăm, ajungem să considerăm lucrurile și fenomenele naturale ca entități existând independent de activitatea noastră perceptivă.

*

În experiența curentă ne întâlnim cu lucruri, obiecte artificiale sau naturale, cu ființe vii, în general cu fenomene ca totalități integrate, care pot fi delimitate perceptiv și conceptual unele de altele. În același mod, ne percepem pe noi înșine ca fiind diferiți de fenomenele din jur și delimitându-ne de ele. Suntem, în același

² *Idem, A Barfield Reader: Selections from the Writings of Owen Barfield*, Hanover, NH, Wesleyan University Press, 1999, p. 104.

³ Owen Barfield, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*, New York, Harcourt, Brace & World, Inc, 1965.

⁴ *Ibidem*, pp. 15–18.

timp, împreună și separați de lucrurile cu care interacționăm în câmpul experienței. Momentul în care constatăm diferențele dintre lucruri și diferențele dintre noi și ele coincide cu momentul în care le recunoaștem, le identificăm perceptiv și conceptual. Actul identificării se soldează cu o inevitabilă delimitare și separare a eului cunoscător de obiectul de cunoscut. Subiectul și obiectul își devin reciproc exterioare.

Nu putem spune același lucru despre relația dintre un întreg și părțile sale: întregul autentic nu va putea fi identificat ca exterior părților sale în felul în care părțile sunt exterioare una alteia. Nu putem gândi întregul în același mod în care gândim un lucru, prin delimitarea de ceea ce nu e. Întregul nu se va putea manifesta decât prin părțile sale, nu alături de ele, ca o altă parte, mai mare. Într-o lume a lucrurilor e dificil să devenim conștienți de prezența întregurilor. Le resimțim „mai degrabă, ca o *absență activă* în măsura în care încercăm să nu conștientizăm întregul așa cum înțelegem o parte a sa, ci ne lăsăm deschiși pentru a putea fi mișcați de el”⁵.

Bortoft ilustrează întregul autentic ca absență activă prin două exemple. Primul este exemplul lecturii. Când citim, nu deținem semnificația întregii secvențe discursive (propoziție, frază, text). Ea se întrește progresiv pe măsură ce parcurgem textul, respectiv pe măsură ce adăugăm un nou cuvânt succesiunii celor deja citite. De asemenea, întregul semnificației nu e prezent nici la nivelul cuvintelor, ci este presupus ca o totalitate operantă și o prezență activă care se întrește și se conturează progresiv pe măsură ce lectura înaintază. Corelativ lecturii este actul scrisului, în care semnificația enunțului așternut pe hârtie nu preexistă scrierii și nici nu se epuizează la nivelul fiecărui cuvânt, ci este o absență activă ce se actualizează progresiv: semnificația se articulează ca o totalitate integratoare care înglobează din mers semnificația cuvintelor deja scrise. În limbile alfabetice, scrierea, asemeni rostirii, implică succesiune, secvențialitate, ceea ce determină ca totalitățile de sens să se instituie progresiv.

Un alt exemplu elocvent de atitudine holistă autentică este piesa de teatru. Ea nu se reduce nici la textul scris, nici la contribuția individuală a actorilor. Cu alte cuvinte, nu preexistă punerii în scenă și nici nu se realizează doar prin juxtapunerea contribuției fiecărui rol în parte, nici nu se rezumă la inițiativa individuală a actorilor sau la jocul actoresc al fiecăruia, indiferent de talent. Ci fiecare, atunci când își interpretează rolul, se deschide către întregul piesei, care persistă latent ca totalitate absentă ce se actualizează prin fiecare rol interpretat. Când interpretează rolul, actorii presupun piesa ca întreg, se deschid ei și cumva se lasă purtați de ea ca întreg care se actualizează sub ochii lor prin chiar jocul lor: piesa, ca absență activă, vorbește prin ei.

Știința practică de Goethe implică un tip de inteligibilitate care favorizează întregurile și logica holistă, integratoare. Ea nu s-ar putea realiza în absența imaginației perceptive și a cunoașterii participative, care presupune apropierea simpatetică a

⁵ Henri Bortoft, *The Wholeness of Nature. Goethe's Way toward a Science of Conscious Participation in Nature*, Lindisfarne Books, 1996, p. 15.

cercetătorului de fenomenul investigat. Știința modernă pe care o critică Goethe este o exacerbare a deprinderilor intelectuale favorizate de manipularea obiectelor solide. În experiența obișnuită ne confruntăm cu obiecte fizice finite și ne dezvoltăm abilitatea de a percepe demarcații, de a identifica prin delimitare, de a analiza, de a împărți lumea în lucruri și de a le ordona pe categorii, pornind de la relații de asemănare și deosebire. Internalizarea experienței de a manipula corpuri solide generează o gândire analitică, care este validată și de structura limbajului folosit.

Înțelegerea goetheană a lumii naturale propune o altă abordare ce se sprijină pe un alt mod de conștiință.

În loc să fie verbal, analitic, secvențial și logic, acest mod de conștiință este nonverbal, holistic, neliniar și intuitiv. El pune accent pe categoriile senzoriale și perceptuale în locul celor raționale ale modului de acțiune. Se bazează mai degrabă pe înțelegerea decât pe manipularea mediului⁶.

Faptul că abordăm regulat lucrurile în manieră analitică ne-a determinat să îl considerăm singurul mod valid de cunoaștere și să percepem întregurile doar ca pe niște absențe. Este modul activ, ofensiv și manipulativ care s-a dovedit mai eficace și mai folositor omului în ordinea adaptării și a supraviețuirii. Motiv pentru care modul intuitiv, receptiv și comprehensiv de raportare cognitivă și imaginativă la lucrurile care ne înconjoară a fost progresiv neglijat și s-a estompat. Aceasta nu înseamnă că a devenit imposibil de experimentat și că nu are tipul lui de eficacitate. De pildă, modul receptiv ne poate face sensibili la continuitatea lucrurilor și la procesualitatea lor. „Ce se întâmplă cu pumnul meu (substantiv-obiect) atunci când deschid mâna? Obiectul dispare miraculos din cauză că o acțiune a fost mascată de o parte de vorbire asociată de obicei unui lucru”⁷.

În virtutea modului analitic de gândire, chiar și omul de știință se va strădui să capteze întregurile asemeni unor lucruri, ceea ce va genera un tablou tot mai fragmentat al lumii. Modul de gândire, devenit metodă, va genera știința modernă a cărei eficacitate tehnologică am avut prilejul să o cunoaștem în ultimele trei secole, dar își va demonstra și limitele. Această viziune se sprijină pe o metafizică care ia în considerare doar acele aspecte ale lumii care pot fi cuantificate, în speță mișcarea și extensia spațială. Toate celelalte calități ale realității – sunetul, culoarea, gustul, mirosul – au primit statutul de produse ale subiectivității. Începând cu Galilei, aspectele cuantificabile ale lumii au fost socotite *calități prime*, iar cele subiective drept calități *secundare*, fără consistență ontologică, simple nume.

Aplicarea metodei matematice în științele naturii s-a afirmat solidar cu acceptarea acestei distincții. S-a convenit ca doar calitățile primare să poată fi exprimate matematic, întrucât doar acestea atestă obiectivitatea naturii. Consecința cea mai nefastă a fost că tot ceea ce parvine simțurilor în experiența imediată ajunge să fie considerat nu doar subiectiv, ci de-a dreptul ireal. Calitățile secundare

⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁷ Alan Watts, *Calea zen*, București, Editura Humanitas, 1997, p. 24.

sunt socotite iluzorii, iar simțurile sursă a erorii. Cercetătorul modern a căutat să identifice modul în care calitățile aparente derivă din calitățile primare reale și să creeze un model matematic pe care să-l substituie lumii fenomenale. Un corolar elocvent este că doar ceea ce este cuantificabil și ascuns are realitate, iar simțurile, departe de a ne apropria esența lucrurilor, ne separă și ne îndepărtează de lume.

Această abordare este exemplar ilustrată de modul în care Newton explică natura culorilor produse de descompunerea unei raze luminoase la trecerea printr-o prismă. Asociind culorile (calități secundare) cu unghiuri de refracție diferită, Newton face abstracție de caracterul concret ireductibil calitativ al culorilor și le subliniază doar aspectul cantitativ, măsurabil. Numerele înlocuiesc experiența senzorială inefabilă a culorilor; gradele de refracție vor fi ulterior înlocuite cu lungimile de undă. Și, astfel, modelul matematic victorios a evacuat calitățile din descrierea științifică a lumii naturale.

Spre deosebire de Newton, Goethe încearcă să dezvolte o fizică a culorilor pornind de la experiența cotidiană și să obțină o integritate autentică rămânând în contact cu fenomenul și nu înlocuindu-l cu o reprezentare matematică. Mai întâi, el deconspiră o prejudecată pe care se sprijinea Newton atunci când a făcut experimentul descompunerii luminii. Newton pleacă de la premisa preexistenței culorilor în lumina albă ca un mix insesizabil, prisma neavând decât menirea de a le face manifeste separându-le și de a le revela caracterul cantitativ, măsurabil. Pentru Goethe, care e receptiv la calități concrete, este imposibil ca lumina albă să fie compusă din culori care sunt mai închise, mai puțin luminoase. Experimentele sale, desfășurate nu doar într-o cameră (considerată un mediu impropriu, artificial), ci și în natură, au arătat că efectele cromatice produse de prismă se manifestă mai ales la granița dintre zonele luminoase și cele întunecate. Culorile nu preexistă, ci se ivesc la întâlnirea dintre întuneric și lumină.

Cele mai importante concluzii le obține Goethe din studiul luminii și al culorilor în natură, în absența unui intermediar artificial cum este prisma, servindu-se doar de situații obișnuite unde lumina întâlnește întunericul. Și constată că, atunci când lumina străbate un mediu întunecat, în funcție de grosimea mediului, se obțin progresiv nuanțe de galben, portocaliu sau galben. Dacă, dimpotrivă, întunericul străbate un mediu luminos, el se „luminează” treptat în nuanțe de violet, apoi albastru. Goethe asociază asemenea experiențe optice cu fenomenul pur al culorii, ceea ce îl va conduce ulterior la conceptualizarea fenomenului originar (*Urphänomen*-ul). Din observarea mediului, el va considera natural ca luminarea întunericului să producă violet și apoi albastru, iar întunecarea luminii să producă treptat galben, portocaliu și roșu. Această metamorfoză cromatică era descrisă poetic drept „pățimiri și fapte ale luminii”⁸; ivirea spontană a culorilor la schimbările cerului în funcție de lumina soarelui și de condițiile atmosferice poate să inducă ideea *fenomenului originar* mai degrabă decât pe cea a devoalării unor culori preexistente în fluxul indistinct al luminii albe.

⁸ Johann W. Goethe, *Teoria culorilor*, Iași, Editura Princeps, 1995, p. 14.

În același timp, interpretarea holistă a lui Goethe poate să explice care este originea culorilor, cum se schimbă culorile unele în altele și de ce într-o anumită succesiune. Culorile se dezvăluie într-o interdependență dinamică, ceea ce *experimentum crucis* al lui Newton nu face. Experimentul newtonian al trecerii luminii prin prismă nu reușește să explice de ce culorile spectrului se alătură în respectiva succesiune: roșu, orange, galben, verde, albastru, indigo, violet. Interpretarea calitativă însă reușește să surprindă ireductibilul fiecărei culori, deschizând prin această vedere holistă posibilitatea surprinderii fenomenului primordial al culorii ca o totalitate morfo-dinamică. Fără a trece dincolo de fenomen, pentru a identifica calități primare cuantificabile matematic, metoda goetheană recurge la acea intuiție care adâncește fenomenul dezvăluind totalitatea manifestărilor sale posibile.

Prin contemplație, intuiția (*Anschauung*) depășește experiența senzorială, ceea ce înseamnă că totalitatea fenomenului e intensivă, nu se limitează la aspectul vizibil. Este o dimensiune, care nu este vizibilă de la început, ci doar prin acest efort contemplativ de adâncire intuitivă, dar nu trece dincolo de fenomen. Fenomenul este astfel potențat, nu redus. Este, așa zicând, perceput cu mintea, atunci când mintea funcționează ca un organ de percepție, nu ca un instrument de gândire. În vreme ce știința modernă orientată matematic transformă conținuturile percepției senzoriale în expresii cantitative, stabilind raporturi între ele, Goethe e interesat de relațiile dintre elemente perceptivă, al căror conținut calitativ rămâne neschimbat. Încearcă să vadă aceste elemente holistice, în loc să le înlocuiască cu raporturi și modele matematice.

Demersul goethean este unul fenomenologic, căci constă în a lăsa fenomenul să devină pe deplin vizibil, fără a-i impune constrângeri mentale, conceptuale, pentru a-l face compatibil cu anumite așteptări ce țin de logica delimitărilor și a reduționismelor. Goethe a respins cu vehemență în special încercarea de a reduce fenomenul la un presupus mecanism ascuns. În loc să examineze intelectual fenomenul, el încearcă să îl vizualizeze cu ajutorul minții într-o manieră senzorială printr-un demers contemplativ pe care îl numește „imaginație senzorială exactă” (*exakte sinnliche Phantasie*)⁹. Doar prin folosirea puterii vizualizării în procesul imaginației senzoriale exacte se poate face tranziția de la modul analitic la modul holistic al conștiinței.

Prin fenomenul original, Goethe validează demersul unei inteligibilități alternative. Fenomenul original nu este rezultatul unor generalizări inductive, obținut prin abstragerea elementelor comune unor fenomene particulare:

Într-un moment de percepție intuitivă, universalul este văzut în cazul particular, astfel încât instanța particulară este văzută ca o manifestare vie a universalului. Ceea ce este doar particular într-o perspectivă este simultan universal într-o alta. Cu alte cuvinte, particularul devine un simbol al universalului.¹⁰

⁹ Ernest Lehrs, *Man or matter: Introduction to a Spiritual Understanding of Matter Based on Goethe's Method of Training, Observation and Thought*, London, Faber and Faber, 1958, p. 109.

¹⁰ Bortoft, *op. cit.*, p. 22.

Când în jurnalul său italian, Goethe exclama: „Totul este frunză! Această simplitate face posibilă marea diversitate!”¹¹, el nu se referea la o frunză particulară, ci la o formă omnipotentă. Dacă frunza va fi înțeleasă astfel, diferitele organe ale plantei vor fi atunci percepute ca variații metamorfice ale acestei forme, fiecare organ putând fi derivat din oricare altul. Astfel, o petală poate fi văzută ca metamorfoză a unei frunze de pe tulpină, o stamină poate fi metamorfoza unei petale etc. În cele din urmă, toate organele sunt metamorfoza unui singur organ, dar acesta nu se revelează decât intuiției și imaginației perceptive ca organ inaccesibil experienței senzoriale, ce revelează universalul în particular. Frunza care i s-a revelat lui Goethe nu este nici frunză particulară, nici o himeră a fanteziei, ci un arhetip prezent în orice frunză particulară, cât și în variațiile metamorfice ale acesteia. Este, cum ar fi spus Constantin Noica, universalul concret sau arheul frunzei, ca organ universal-particular, și este accesibil doar imaginației creatoare care, pornind de la experiența perceptivă particulară, nu părăsește fenomenul observat, ci îl adâncește, revelându-i arhetipul, dimensiunea universală.

Imaginația perceptivă ca imaginație creatoare nu este un proces static, căci își derivă regimul de funcționare și eficacitatea din natura dinamică, procesuală a fenomenului observat. Frunza observată în acest mod intuitiv se va revela ca iterarea unei singure forme-organ în diferitele ipostaze metamorfice: tulpină, sepale, corolă, stamine etc., deci ca realitate dinamică. Nu înseamnă a analiza planta ca pe un rezultat, ca pe un dat static, ca pe un proces încheiat, ci a o surprinde în chiar momentul venirii ei pe lume.

Afirmația „Totul e frunză!” sintetizează perspectiva holistă pe care o pune în evidență imaginația perceptivă și principiul director al acestei perspective: totalitatea se dezvăluie integral în fiecare parte. În logica holistă a imaginației perceptive, fenomenul particular nu este o instanțiere contingentă a unei esențe generale, ci este revelația exemplară a universalității fără rest a arhetipului dinamic care o întemeiază și o însuflețește. În manieră fenomenologică, Goethe îngăduie plantei să vorbească pentru sine; el nu o silește, asemeni lui Linnaeus, să se conformeze unui sistem de clasificare, organizat pe principiile modului analitic de gândire. Intuiția fundamentală a unității dinamice a plantei a fost extinsă apoi la întreaga lume vegetală. Dacă la început a crezut că trebuie să existe o plantă primitivă reală care să se conformeze trăsăturilor plantei originare (*Urpflanze*) și că este posibil să o găsească, ulterior a înțeles că planta arhetipală se dezvăluie doar imaginației active care o poate suscita la nivelul unei percepții particulare.

La fel de eronat ar fi să credem că Goethe a ajuns la concluzia plantei originare printr-un demers inductiv, după ce a început să compare plantele particulare pe care le-a întâlnit în călătoriile sale prin natură, căutând prin abstractizare să determine ce au ele în comun. Căci o atare comparație reafirmă subiacent exterioritatea reciprocă a plantelor comparate, dar și a acestora față de rezultatul generalizării.

¹¹ Rudolf Magnus, *Goethe as a Scientist*, New York, Henry Shuman; First American Edition, 1949, p. 45.

Planta ideală ar fi astfel doar rezultatul unei abstractizări mecanice și reduționiste, care reduce multiplicitatea la unitate și diversitatea concretă la uniformitatea abstractă. În plus, prin ipostazierea acestei plante ideale, nu ar obține altceva decât Ideea de plantă pe care, asemeni lui Platon, ar situa-o într-un registru transcendent al unei separări ontologice de principiu față de oricare din exemplarele vegetale din lumea terestră, immanentă. O generalizare ipostaziată și proiectată transcendent este statică, în vreme ce planta originală, pe care o intuiește Goethe în contemplarea senzorială a plantelor concrete, este prezentă, dinamică și proteică. Imaginația perceptivă îi conservă determinațiile particulare ale tuturor ocurențelor sale concrete și dinamismul participării active la viața formelor vegetale pe care poate să le întruchipeze. În absența imaginației care să opereze această recuperare holistică a tuturor detaliilor calitative, mintea analitică ar proceda natural la abstragerea unui concept sărăcăcios, pe care s-ar grăbi să îl separe de fenomenele particulare observate și comparate.

Contemplarea intuitivă, care distinge fără să separe și nu se grăbește să abandoneze fenomenul observat, va restitui fiecărei plante unitatea în diversitate și „interioritatea” pe care o presupune. Aceasta este imaginea dezvăluită de mintea care percepe, nu doar concepe: un arhetip dinamic care ține laolaltă planta ca un întreg surprins în plină desfășurare a proceselor sale vegetative și plantele în co-participare ecosistemică. Demersurile analitice de clasificare botanică sunt utile, dar nu suficiente pentru a înțelege fenomenul original (*Urphänomen*) al plantelor. Această cunoaștere participativă dublată de activarea imaginației creatoare și a intuiției intelectuale a fost numită de Goethe „empirism delicat” (*zarte Empirie*)¹², iar planta arhetipală a fost înțeleasă nu ca „unitate în multiplicitate”, ci ca „multiplicitate în unitate”.

Aceasta este diferența dintre o perspectivă autentic holistă și contrafacerea ei analitică. Pornind de la distincția dintre „unitate în multiplicitate” și „multiplicitate în unitate”, acum este posibil să înțelegem o afirmație precum „Totul este frunză” ca expresia unei percepții a universalului ce transpare în particular, și nu ca o generalizare inductivă la care se ajunge empiric prin comparații externe și abstracție.¹³

*

Modul analitic de raportare explicativă la lumea înconjurătoare corespunde noțiunii de „atitudine naturală” de care Husserl avea să lege criza științelor europene. Atitudinea naturală înseamnă să fii conștient în mod spontan de ceea ce mă înconjoară, să iau ca de la sine înțeleasă existența lucrurilor, fără să mă întreb despre originea sau modul lor de funcționare, fără să încerc să le explic. Ceva firesc

¹² Johann W. Goethe, *Scientific Studies*, New York, Suhrkamp Publishers New York, Inc., 1988, p. 307.

¹³ Bortoft, *op. cit.*, p. 88.

și aparent inofensiv, atâta doar că, prin atitudinea naturală, oamenii dobândesc deprinderea de a se raporta la lume proiectând asupra experienței stereotipuri, distincții și categorii preluate spontan și necritic din limbaj sau din cultura moștenită. Noul demers, fenomenologia ca metodă, potrivit lui Husserl, își propune să pună în paranteză (*epoché*) atitudinea naturală. Prin *epoché* devine posibilă explorarea conștiinței în calitate de condiție de posibilitate a oricărei cunoașteri, inclusiv a celei implicate în științe. Lăsând deoparte toate presupuzițiile despre natura conștiinței și a lumii, fenomenologia caută să ofere o bază coerentă pentru științe prin care să se recunoască rolul constitutiv al conștiinței în edificarea lumii naturale și sociale.

Husserl este preocupat îndeosebi să pună în paranteze presupuzițiile naturalismului. Naturalismul ia de la sine înțeles faptul că conștiința este o parte a naturii, localizabilă spațio-temporal, care își datorează existența unor forțe externe, care se exercită cauzal.

Dacă, într-adevăr, gândurile și principiile călăuzitoare ale minții în fiecare moment sunt doar rezultatul unor cauze externe care acționează asupra ei, atunci nici măcar motivele afirmației mele nu sunt autentice. Nu sunt atât motive, cât cauze care acționează din exterior.¹⁴

Acesta este motivul pentru care numai prin reducția fenomenologică conștiința se poate dezvălui în mod corespunzător, nu din exterior privind înăuntru, ci prin relația sa intențională cu o lume semnificativă. Husserl a considerat că e necesar să ofere o explicație istorico-genetică atitudinii naturale pentru a face loc metodei fenomenologice. Husserl mai susține și că naturalismul științific presupune și trece cu vederea „lumea vieții” (*Lebenswelt*) ca structură transcendentă a înțelegerii intersubiective, fără de care știința nu ar fi posibilă.

Atenția lui Husserl asupra „crizei științelor europene” a avut în vedere un aspect particular al *lumii vieții*, și anume „modul în care conștiința științifică, cu norma sa călăuzitoare de raționalitate, derivă din formele non-teoretice ale conștiinței trăite și din practicile sale”¹⁵. Atitudinea naturală a condus nu doar la reificarea conștiinței, ci și la viziunea științifică modernă, care a generat în cele din urmă matematizarea naturii așa cum a fost profesată de Galilei, Descartes sau Newton. Distincția lui Galilei între calități primare și secundare e solidară cu o viziune mecanicistă a universului. Universul e văzut ca o mașină care ascultă de legi mecanice.

Prin definiție, o mașină este un artefact, un angrenaj creat de om din părți inițial izolate, care, odată asamblate, sunt destinate să producă prin relații de cauză-efect un anume rezultat, acela pentru care a fost proiectat. Știința modernă a naturii, prin reducționismul ei cantitativist, aștepta ca natura să se comporte ca un

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1964, p. 44.

¹⁵ Dermot Moran, *Introduction in Phenomenology*, London & New York, Routledge, 2000, p. 182.

artefact previzibil, motiv pentru care a recurs la traducerea fenomenelor observate în limbaj matematic. În general, aspectele măsurabile, cuantificabile sunt pasibile de consemnare într-un limbaj abstract, univoc cum este cel matematic.

Atât Galilei cât și Newton au conceput universul asemeni unei mașini, ca un angrenaj de elemente corelate cauzal, proiectate în prealabil, destinate să producă un rezultat final. Universul fizic era conceput ca „o lume corporală închisă, care se autoconține și în care toate elementele sunt determinate dinainte”¹⁶. Criza științelor moderne diagnosticată de Husserl se datorează acestei viziuni reduționiste asupra lumii, în care natura este obiectificată și reificată, iar semnificația și valoarea nu mai sunt inerente lumii, ci se traduc doar ca extensie măsurabilă sau ca mișcare ce poate fi descrisă matematic. „Extensia, ca întindere pură, se definește primordial ca eliminarea oricărei semnificații, a oricărei distincții calitative, între aceasta și aceea, între corect și greșit, între bine și rău.”¹⁷ Nemaiaivând statut ontologic intrinsec, semnificațiilor și valorilor nu le rămâne decât cel de epifenomene, derivate secundare ale unor forțe cauzale externe, care sunt în sine indiferente față de nevoile și aspirațiile umane. Omului însuși nu-i rămâne decât fie să se integreze ca o piesă anonimă în angrenajul universal, fie să se definească pe sine ca subiect, radical distinct prin esența sa de obiectele lumii naturale și să se înstrăineze astfel de natură.

Aplicând metodic reducția fenomenologică, Husserl a identificat genealogic sursa intelectuală a acestei alienări și a crizei științelor moderne. Imaginea schematică a universului din mecanica clasică a fost derivată prin abstractizare din „lumea vieții”, din lumea consistentă, diversă calitativ și prodigioasă a existenței umane curente. *Lumea vieții* subîntinde „toate elementele și obiectele așa cum se prezintă în experiența preștiințifică, adică înainte de interpretarea lor științifică în accepție modernă”¹⁸, iar abstractizarea nu e decât o consecință inerentă atitudinii naturale.

În bună tradiție fenomenologică, opera lui Merleau-Ponty atacă reprezentările moderne ale naturii, dualismul galileian al calităților prime și al celor secunde, dar și pe cel cartezian al *substanței întinse* și *substanței cugetătoare*. Pentru cultura occidentală modernă, natura e fie o mașină, fie materie primă ce trebuie transformată în bunuri spre a fi consumate; materie inertă care trebuie dominată și controlată; materie moartă prin raport cu care se afirmă subiectul, substanța cugetătoare. Convingerile omului occidental au mai multe surse intelectuale (Platon, creștinism), dar au devenit efective și nocive începând cu Descartes și revoluția industrială.

Datorită faptului că noi occidentalii am tratat natura doar ca un *lucru* (i.e., artefact) sau ca pe o *marfă*, am pierdut legătura senzorială și estetică cu pământul și ne-am alienat unii față de alții. Merleau-Ponty e preocupat de restaurarea raporturilor omului cu natura, de „re-vrăjirea” ei, dar nu prin revenirea la formele

¹⁶ A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1966, p. 412.

¹⁷ Andrew R. Fuller, *Insight into Value: An Exploration of the Premises of a Phenomenological Psychology*, Albany, NY: Sunny Press, 1990, p. 11.

¹⁸ A. Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1974, p. 17.

anterioare de antropomorfism, nu prin proiectarea spiritului uman asupra lucrurilor neînsuflețite, ci prin elaborarea filosofică a unei ontologii care să se sustragă dualismului cartezian dintre conștiința pură ca subiectivitate autonomă și natura inertă. Progresul tehnologic nu trebuie frânat, dar trebuie integrat vieții oamenilor, nu lăsat să îi domine excluzând toate celelalte aspecte ale vieții. Soluția împotriva alienării ar fi reluarea legăturii omului cu natura printr-o adecvată înțelegere a naturii și a condiției sale de om. Decurge de aici o ontologie a suprapunerilor, a integrărilor și reconcilierii armonioase natură-umanitate.

*Fenomenologia percepției*¹⁹, opera majoră a lui Merleau-Ponty, critică accepția tradițională a senzației – senzația provocată de o cauză exterioară, mecanică, dar care este experimentată intern ca o stare de conștiință. *Structura comportamentului*²⁰, o lucrare pe nedrept ignorată, e un text fundamental în care filosoful francez încearcă să reconcilieze mentalul cu realul, mintea cu natura, pornind de la lumea naturală ca lume perceptuală (care percepe și e percepută), care se dezvăluie ca un sistem ce se autoreglează prin configurații (*Gestalten*) întrupate, concrete, semnificative relațional. O ontologie gestaltistă se va referi la structuri fizice, vitale, mentale – tot atâtea seturi imbricate de relații holiste. Dar aceste structuri nu sunt sisteme în sensul realist al termenului; natura lor este eminentă perceptuală: „Natura, la nivelul său fundamental, este semnificativă și experiențială; structurile sale manifestă tipul de unitate și coerență ce caracterizează întregurile perceptuale”²¹.

Natura este inerent perceptuală, adevărata esență a naturii implică *perceptibilitatea* ei²². Percepția și natura sunt înțelese holistic. „Viața e vizibilă și există numai la o anumită scară de observație, cea macroscopică, dar la această scară ea este în întregime adevărată și originală. Există deci în solidaritate cu viziunea.”²³

Merleau-Ponty prezintă fenomenologia drept o cale de mijloc între realismul teoriei gestaltiste și idealismul transcendentă neo-kantian. El respinge tendința gestaltiștilor care își interpretează rezultatele în termenii naturalismului științific. Dacă asumi descrierile teoriei gestaltiste, crede Merleau-Ponty, atunci ajungi să consideri realitatea ca inerent semnificativă și experiențială. Gestalt-ul trebuie înțeles prin intenționalitate, căci antidotul *realismului* este *fenomenologia*. Întrucât conștiința este, de asemenea, o structură (*Gestalt*), nu i se poate acorda prioritatea pe care i-o dădea *idealismul transcendentă*; structurile nu sunt produsul actelor conștiinței, nici al judecăților. La fel cum fenomenologia contracarează realismul teoriei gestaltiste, tot așa ontologia Gestalt-urilor contracarează tentațiile idealiste ale fenomenologiei.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

²⁰ *Idem*, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

²¹ Ted Toadvine, *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*, Northwestern University Press Evanston, Illinois, 2009, p. 21.

²² Renaud Barbaras, „Merleau-Ponty and Nature”, Translated by Paul Milan, în *Research in Phenomenology*, vol. 31, 2001, p. 37.

²³ Merleau-Ponty, File 22, dated 1958–1959, Merleau-Ponty Archives, Bibliothèque Nationale, Paris.

Țelul ultim al convergenței *teoriei gestaltiste* cu *fenomenologia* este formularea unei filosofii transcendente a naturii care captează adevărul atât al *realismului*, cât și al *idealismului*, dar le evită limitările. O asemenea filosofie va fi transcendentă pentru că recunoaște *sensul* ca fiind categoria ontologică ultimă. Gestalt-urile naturii sunt până la urmă sensuri sensibile. Aceste sensuri nu sunt derivate din (atribuite de) vreo minte, conștiință, ci sunt *configurații întrupate ale naturii înseși*. Natura e caracterizată ca ansamblu de semnificații care sunt *încorporate* fără a fi *reale* (i. e., cu o obiectivitate complet independentă de subiectul cunoscător) și *experiențiale*, fără a fi *subiective*. Regândirea raportului natură-minte, crede Merleau-Ponty, poate fundamenta ideatic orice demers de a conserva natura, activismul de mediu, pentru că propune un alt tip de obiectivitate, care angajează participativ obiectul și subiectul.

Tot în *Structura comportamentului*, Merleau-Ponty demonstrează în ce măsură comportamentul vital nu e reductibil la actul reflex, ci implică relația dialectică (circulară) dintre *organism* și *mediu* și faptul că această relație e orientată de o normă. Teoria clasică a reflexului nu poate explica caracterul ireductibil al comportamentului. Este o abordare mecanicistă care se sprijină pe o accepție a obiectivității inacceptabilă. Știința convențională asumă clivajul subiectiv/obiectiv între ceea ce aparține sinelui și ceea ce e total diferit, în afara sinelui și face obiectul legitim al cercetării.

Filosoful francez propune un tip de comprehensiune în care valoarea și semnificația sunt „determinații intrinseci ale organismului”²⁴. Dacă vor respinge caracterul intrinsec semnificativ și orientat al comportamentului, teoria reflexului și fiziologia mecanicistă nu vor mai putea înțelege (căci nu mai au pe ce bază) acțiunile organismului (viu) ca fiind adaptate sau răspunzând unei situații specifice a mediului (său). Reflexul există, dar nu poate fi considerat principiu explicativ al comportamentului.

Întrucât conștiința nu este pentru Merleau-Ponty nici substanță, nici concept, ci mai degrabă structură (*Gestalt*), ea se află în continuitate ontologică cu materia și cu viața – conștiința este în întregime o parte a naturii. Dar structurile materiei, vieții și conștiinței participă într-o ierarhie a integrării: viața integrează configurația materie într-un întreg (mult) mai complex; în timp ce conștiința încorporează intensional și structural forma vieții.

Caracteristica conștiinței ca cel mai elaborat și mai cuprinzător Gestalt este orientarea sa către structura Gestalt-ului ca atare – „virtualul” sau „structura structurilor”. Această „structură a structurilor” este sistemul ideal și transpozabil al relațiilor pe care sistemul Gestalt-urilor îl încorporează. Caracteristică structurii conștiinței este orientarea sa către configurația naturii ca atare: abia astfel devin *adevărul* și *obiectivitatea* posibile.

Metafora preferată a lui Merleau-Ponty pentru a explica relația dintre viață și conștiință este *melodia*; natura este muzicală; putem compara aspectele structurale ale lumii cu o simfonie²⁵. În timp ce comportamentul vital este o unitate „melodică”

²⁴ *Ibidem*, p. 8.

²⁵ *Ibidem*, p. 142.

în relația cu mediul său, conștiința umană este orientată către tema naturii melodiei ca atare: chiar această esență melodică e cea care constituie „structura structurilor”. Această interpretare muzicală a Gestalt-urilor sugerează direcția în care fenomenologia și ontologia naturii se vor dezvolta la Merleau-Ponty: viața și gândirea reprezintă intensități diferite de expresie care tematizează, în grade variate, propria lor configurație. Ca melodie, orice structură este transpozabilă, iterabilă.

Reducția fenomenologică ar fi chiar tematizarea structurii structurilor, melodia subiacentă a asamblării structurilor naturii, iar conștiința emerge ca un Gestalt principal, orientat către structura ideală a Gestalturilor. În același timp, conștiința este o structură perceptuală, experiențială și este condiționată de celelalte structuri, vitală și materială, mai degrabă decât să fie condiția apariției lor.

Tema melodiei sugerează o logică (trans-subiectivă) a reflecției ca proces situat și condiționat istoric de expresie. Încorporarea naturală a conștiinței implică atunci o mișcare expresivă în interiorul naturii înseși, o mișcare ce va fi cel mai bine figurată ca melodică. Pentru a susține această teză, Merleau-Ponty invocă afirmația etologului estonian Jakob von Uexküll: „Fiecare organism, spune Uexküll, este o melodie care se cântă pe sine”²⁶.

Trebuie să facem o distincție clară între lumea înconjurătoare în care se află organismul și mediul care reprezintă doar o parte a lumii – acea parte care îi este adecvată, adică care permite relația descrisă între organism și mediul său. Fiecare organism are mediul său, după cum a subliniat Jakob von Uexküll. Existența și performanțele sale „normale” depind de condiția ca între structura sa și evenimentele din mediu să se poată produce o stare de adaptare, permițând formarea unui mediu „adekvat”. Nici melodia, nici comportamentul animal nu pot fi recompuse prin juxtapunerea unor entități fizice, căci există doar ca semnificații, deci ca parte a lumii perceptive, nu a lumii „obiective”.

Când inventăm o melodie, melodia cântă în noi mult mai mult decât o cântăm noi. [...] Credem în mod firesc că trecutul secretă viitorul pe care îl are înaintea. Dar această noțiune a timpului este infirmată de melodie. În momentul în care începe melodia, ultima notă este prezentă acolo, într-un fel. [...] Tot așa se întâmplă lucrurile în construcția unei ființe vii. Nu există prioritate a efectului asupra cauzei. [...] Este imposibil să distingem în ea mijlocul și scopul, esența și existența. Dintr-un centru al materiei fizice se ivește un ansamblu de principii distinctive la un moment dat, ceea ce înseamnă că în această regiune a lumii va surveni un eveniment vital.²⁷

Pornind de la teza lui Uexküll, filosoful francez va opera o răsturnare copernicană a raportului dintre material și mental, fără a asuma soluția simplistă a idealismului. Comportamentul perceptual al animalului nu va mai trebui interpretat în termeni fiziologici, „obiectivi”, ci fiziologia sa va trebui tradusă în termeni ce se

²⁶ *Ibidem*, p.172.

²⁷ M. Merleau-Ponty, *La Nature*, notes, cours du Collège de France, Seuil, Paris, 1995, p. 228.

referă la lumea percepției. Întrucât lumea fizică și fiziologică a comportamentului animal, ca parte a lumii vieții (*Lebenswelt*), se exprimă esențial ca formă-sens (*Gestalt*). Studiul comportamentului ar putea constitui niște prolegomene la un nou mod de comprehensiune.

Vom spune că se poate vorbi despre *formă* ori de câte ori proprietățile unui sistem se modifică cu fiecare schimbare produsă într-una din părțile sale și, dimpotrivă, se conservă atunci când toate se schimbă, dar se păstrează aceeași relație între ele²⁸.

Funcțiile senzoriale și motorii ale unui organism, de exemplu, operează ca un sistem dialectic orientat către un maxim al perceptibilității. Perceperea (de către mine) a luminii și mișcările ochilor mei și ale capului meu prin care urmăresc sursa luminii sunt părți ale unui singur sistem, cu percepțiile și mișcările ghidându-se reciproc către o situație în care este obținută cea mai mare vizibilitate. Scopurile funcționale ale unui organism servesc drept principii de orientare de care ar putea uza diferitele elemente anatomice pentru a obține finalitățile dorite și, așa cum o ilustrează diferitele cazuri patologice, organismele demonstrează o capacitate remarcabilă de a „improvisa substituirii aproximative” în vederea atingerii acestor țeluri vitale.

Un cărăbuș este în stare să-și reia mersul imediat după ce și-a pierdut un picior (sau mai multe). Sunt în această situație mai multe gestalturi implicate: inserția organismului cărăbușului în mediul său, ritmul picioarelor, funcționarea organismului ca întreg, experiența sa senzorială etc. În al doilea rând, scopurile funcționale sau vitale ale organismului funcționează ca un *echilibru* preferențial sau ca o *normă*, ceea ce ne permite să vorbim despre o „valoare obiectivă” către care organismul aspiră. Aceasta nu înseamnă, insistă Merleau-Ponty, să proiectăm valori antropomorfe asupra comportamentului organic, ci, mai degrabă, să recunoaștem valorile și discriminările care aparțin ființei ca atare²⁹. Finalitățile vitale ale organismului nu pot fi explicate în termenii unor funcții mecanice deoarece nu au un caracter fix sau predeterminat; ele se schimbă în funcție de orientarea organismului față de situația în care se găsește. Trebuie, deci, să admitem că organismul răspunde semnificației, *sensului*, care i se prezintă prin propria situație, chiar dacă această semnificație nu este o reprezentare conștientă, iar răspunsului organismelor inferioare le lipsește „flexibilitatea” unor reacții conștiente³⁰.

Înțelegerea fenomenelor ca totalități semnificative încorporate este reluată în *Fenomenologia percepției*. Intenția de fond a acestei lucrări este nu doar de a propune o teorie a întrupării sensului, cât mai ales de a revela caracterul miraculos al transparenței și expresivității trupului omenesc pentru a extinde aceste calități la lumea sensibilă în ansamblul său și de a demonta astfel prejudecățile despre o „obiectivitate” ce se aplică strict doar exteriorității lucrurilor experimentate.

²⁸ *Ibidem*, p. 50.

²⁹ *Ibidem*, pp. 38–39.

³⁰ *Ibidem*, p. 41.

Conceptul-cheie pentru o teorie holistă a percepției și a naturii este chiar *corpul care percepe*. Despre corp afirmă filosoful că se află într-o strânsă simbioză cu lumea naturală, că dialoghează cu ea. Această întrepătrundere și coapartenență organică dintre corp și natură trebuie citită în cheia expresivității oricărui fenomen natural, a oricărui lucru:

Înainte de orice, lucrul realizează acel *miracol al expresiei*: o realitate interioară care se dezvăluie în exterior, o semnificație care coboară în lume și își începe existența acolo și care nu poate fi pe deplin înțeleasă decât atunci când o căutăm în locul său. Astfel, lucrul este corelativul corpului meu și, în termeni generali, al existenței mele, din care corpul meu este doar structura stabilizată³¹.

În acest sens, expresivitatea percepției apare ca o extensie a teleologiei expresive a naturii înseși³². Intenționalitatea este tot atât de mult un eveniment al naturii, cât și al trupului. Aceasta e ceea ce îi permite lui Merleau-Ponty să caracterizeze natura ca expresivă. Miracolul expresiei nu e decât intuiția aceea transfiguratoare că lucrurile, ca și oamenii, au interioritatea lor. Abia înțelegând asta, avem acces intuitiv-imaginativ la totalitatea lucrurilor, la integrarea lor succesivă, intensională, în structuri din ce în ce mai vaste. Curiozitatea analitică ce descompune lucrurile le anulează simultan interioritatea, dar și interdependența și inserția în orizonturi tot mai ample. În același timp, îl izolează pe cercetătorul faustic în neutralitatea propriei lui subiectivități, creându-i iluzia că, dacă nu participă la actul investigației, este obiectiv. Lipsite de interioritatea și valoarea intrinsecă a propriei integrități, lucrurile nu mai au semnificație proprie; nu le mai rămâne decât ca omul să le atribuie una din afară.

În opera sa postumă *Vizibilul și invizibilul*³³, Merleau-Ponty lansează interogația: cum se face că obiectul care se află la capătul privirii mele și îmi e accesibil prin simțuri există totuși independent de mine? Și răspunsul pe care îl găsește este: *corpul care percepe* lucrul acolo unde e, dar în același timp îl socotește ca făcând parte din *carnea* sa. Chiasmul schimbului de informații senzoriale dintre corpul uman și lucrurile percepute îl îndreptățește să invoce înrudirea lor, coapartenența la *carnea lumii*. Ambiguitatea între cel care percepe și obiectul perceput se răsfrânge asupra lumii: fiind percepută, lumea nu mai este opacă, ci participă, cooperează în actul percepției. Corpul este conștient de lumea din afară, dar o accesează dinăuntru – singurul mod în care un obiect independent poate fi atins este de către un corp care se deschide unei lumi care îl include. Mâna mea poate atinge lucrurile pentru că e atinsă din exterior de ceva care e simultan în lumea care mă include, dar și ceva pe care îl experimentez ca independent de mine. În această optică holistă, cel care percepe și obiectul perceput ajung să fie înțeleși ca doi versanți ai unui singur întreg organic – actul percepției. La limită, s-ar putea spune că, în actul

³¹ Merleau-Ponty, *Phenomenologie...*, p. 369.

³² Ted Toadvine, *op. cit.*, p. 71.

³³ M. Merleau-Ponty, *Vizibilul și invizibilul*, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2017.

percepției performat de om, natura devine conștientă de ea însăși printr-una din făpturile sale.

Fenomenologia percepției propusă de Merleau-Ponty ca metodă de analiză degajează adevărul profund al coapartenenței subiectului și obiectului la lumea naturală în orizontul actului perceptiv, dezvăluie interdependența lucrurilor fondată pe interioritatea lor, caracterul intrinsec semnificativ al fenomenelor naturale, care se livrează percepției ca totalități structurate a căror configurație se organizează spontan. În felul acesta, filosoful demontează asumpțiile fundametaliste și cauzale ale empirismului și intelectualismului și aduce în discuție „lumea vieții” în care percepțiile își revelează caracterul nedeterminat, ambiguu și dinamic.

Cu mai bine de un secol înaintea sa, Goethe, poet și dramaturg, dar având curiozități științifice și iremediabil îndrăgostit de natură, descoperă o metodă de cercetare – *empirismul delicat* – întemeiată pe intuiție și imaginație, care îi revelează caracterul holist și procesual al fenomenelor cercetate, metodă care anticipează fenomenologia percepției și care ar putea trece drept o hermeneutică a lumii naturale. Ivide în contexte istorice și culturale diferite, dar confluente în albia cunoașterii participative, cele două demersuri mărturisesc despre funcția euristică a imaginației perceptive, despre reabilitarea filosofică a aparențelor și despre structura holistă a fenomenelor.

SPECII BIOLOGICE ȘI GENURI NATURALE¹

SERGIU BĂLAN

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

Biological Species and Natural Kinds. The ontological status of biological species is of particular interest in philosophy of biology, where ultimately translates into a realism *versus* nominalism dichotomy: are they real natural kinds, or mere intellectual constructs with only a mental, conceptual reality, fictions destined to help us bring some order in the extraordinary diversity of the living world? In this paper, I tried to explain how the debate on the status of species continues in contemporary philosophy of biology, after the so-called “new synthesis”, i.e. after the imposition in biology of the new paradigm born from the synthesis of Darwinian evolutionism with the new science of genetics, when one of the fundamental problems that had to be solved by any theory concerning the status of biological species was that of variation, i.e. the existence and degree of morphological differences between conspecific individuals.

Keywords: biological species, natural kinds, realism, essentialism, New Synthesis.

Metodologia de lucru a științelor naturale presupune o împărțire a întregului existenței într-o serie de domenii specifice, care devin obiectul de studiu al disciplinelor științifice consacrate: fenomenele fizice constituie obiectul fizicii, fenomenele chimice țin de domeniul chimiei, fenomenele biologice aparțin biologiei și așa mai departe. La rândul lor, aceste domenii presupun o serie întreagă de clasificări interne, care să ordoneze mai departe fenomenele incluse în aria lor de competență, incluzând individualele în construcții conceptuale de diverse grade de generalitate, cu scopul de a construi apoi teorii explicative care să pună în evidență regularitățile descoperite la diverse niveluri, regularități care sunt cunoscute sub titulatura de legi științifice. Istoria științei ne arată însă că aceste clasificări sunt

¹ Ideile prezentate aici au mai fost expuse în: Sergiu Bălan, „Categorii de specie biologică în interpretări realiste și nominaliste”, în Al. Surdu, S. Bălan, M. Popa (editori), *Studii de teoria categoriilor*, vol. V, București, Editura Academiei Române, 2013, pp. 131–150; Sergiu Bălan, „Ideea de specie în filosofia contemporană a biologiei”, în vol. *Studii de teoria categoriilor*, vol. VIII, coord. Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa, București, Editura Academiei Române, 2016, 208 p., pp. 89–106; Sergiu Bălan, „Specii biologice, genuri naturale și evoluție la Platon și Aristotel”, în *Revista de filosofie*, tom LXVIII, nr. 1, 2021, pp. 47–57.

volatile, deoarece oamenii de știință sunt cei care le propun și tot ei sunt cei care le revizuiesc fără încetare. Clasele, genurile și speciile în care sunt ordonate fenomenele incluse într-un domeniu științific se modifică de-a lungul timpului, astfel că apare o întrebare cu totul justificată, una care a însoțit mereu dezvoltarea științei: în ce măsură clasificările operate de către oamenii de știință reflectă realitatea și în ce grad sunt ele simple convenții. Cu alte cuvinte, speciile, genurile, clasele sunt concepte care au un corespondent real la nivelul existenței fenomenelor ori sunt doar ficțiuni teoretice construite de către cercetători cu scopul de a introduce o ordine artificială în diversitatea naturii? Sunt ele „genuri naturale” ori sunt doar convenții arbitrare? Reflectă ele realitatea ori doar interesele epistemice ale oamenilor de știință? Și, în cele din urmă, ce anume sunt aceste „genuri”, fie că sunt ele „naturale” sau nu?

Problema „genurilor naturale” prezintă un interes deosebit pentru biologie și filosofia biologiei, unde se traduce în cele din urmă într-o interogație fundamentală cu privire la statutul speciilor biologice: ce anume se înțelege prin ideea de specie biologică și, pe cale de consecință, sunt speciile „naturale” ori sunt doar denumiri artificiale? Există realmente în natură specii de ființe vii ori există numai indivizi biologici, iar speciile au doar o realitate mentală, conceptuală, fiind construite pentru a ne permite să ordonăm extraordinara diversitate a lumii vii? Am arătat în altă parte² cum anume s-a desfășurat controversa privitoare la statutul speciilor biologice, ca o manifestare specifică a disputei dintre realism și nominalism, începând de la Platon și Aristotel și până la Charles Darwin, cel care a revoluționat la mijlocul secolului al XIX-lea știința biologiei. În principiu, în tradiția inaugurată de sistemul de clasificare al lui Carolus Linnaeus, speciile au fost considerate a fi „genuri naturale”, iar organismele erau clasificate în genuri, specii și așa mai departe în funcție de morfologie, adică de asemănările fizice dintre ele. Cu toate acestea, în general doar specia și genul au fost considerate ca fiind categorii care denumesc diviziuni existente ca atare în natură, în timp ce alți taxoni, precum familia, ordinul, clasa, regnul erau priviți ca niște entități abstracte, diviziuni convenționale utile pentru clasificare, dar fără corespondent în realitate. Darwin însuși s-a situat pe poziții nominaliste în această dispută, deși concepția sa include și anumite elemente și nuanțe realiste.

În cele ce urmează, vom încerca să vedem cum anume continuă dezbaterea despre statutul speciilor în filosofia contemporană a biologiei, adică în perioada de după ceea ce s-a numit „noua sinteză”, adică după impunerea în biologie a noii paradigme născute din sinteza evoluționismului darwinian cu noua știință a geneticii. Dacă în perioada pre-darwiniană realismul dublat de esențialism putea reprezenta o alternativă rezonabilă în ceea ce privește problema statutului speciilor, odată cu formularea teoriei evoluționiste, nu mai putem accepta astfel de soluții. După cum arată Marc Ereshefsky, una dintre problemele fundamentale care trebuie

² Cf. Sergiu Bălan, „Categorii de specie biologică în interpretări realiste și nominaliste”, ed. cit; Sergiu Bălan, „Specii biologice, genuri naturale și evoluție la Platon și Aristotel”, ed. cit.

rezolvate de către orice teorie privitoare la statutul speciilor biologice este aceea a variației, adică a existenței și gradului diferențelor morfologice între indivizii con-specifici. Esențialismul realist explica variația prin ideea că organismele individuale posedă esența proprie a speciei în aceeași măsură, dar apar variații din cauza diverselor interferențe pe care factorii de mediu le produc și care împiedică realizarea uniformă a acestei esențe. Evoluționismul explică în alt mod variația, arătând că există o serie întreagă de forțe care conspiră împotriva apariției unei trăsături morfologice la toți membrii unei specii, dar mai ales că granițele dintre specii sunt foarte volatile și imprecise. Genetica, la rândul său, merge cu un pas mai departe și contestarea realismului și esențialismului, explicând variația prin frecvența diferită a prezenței genelor în organismele individuale și prin forțele evolutive care determină aceste frecvențe. În consecință, consideră Ereshefsky, biologia contemporană poate explica variația și speciația fără a mai vorbi în termeni esențialiști și realiști, astfel că aceste teorii nu mai reprezintă astăzi o opțiune rezonabilă³.

La finele secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, continuatorii lui Darwin erau angajați într-o dispută prelungită privitoare la natura variației și speciației. Unul dintre grupurile aflate în dispută era acela al „saltatoriștilor” Francis Galton, William Bateson și Hugo de Vries, care considerau că variațiile care conduc la apariția de noi specii nu sunt continue, ci au loc în „salturi”, care au fost identificate cu mutațiile odată cu redescoperirea ideilor lui Gregor Mendel cu privire la ereditate⁴. În prelegerile sale susținute la University of California⁵, de Vries vorbește despre confuzia care domnește în știința biologiei cu privire la înțelesul conceptului de „specie”, afirmând că „genurile și speciile sunt, în prezent, în mare parte artificiale sau, mai corect spus, grupări convenționale. Fiecare sistematician este liber să le delimiteze într-un sens mai larg sau mai restrâns, în conformitate cu propria sa judecată. De regulă, autorii mai importanți au preferat genuri mai cuprinzătoare, în timp ce alții, mai recent, au ridicat nenumărate sub-genuri la rang de genuri.”⁶ În ceea ce îl privește, de Vries preferă „speciile elementare”, pe care le definește cu ajutorul teoriei mutațiilor, considerând că speciația se întâmplă atunci când se produce o mutație nouă (un „salt”) prin care apare o trăsătură morfologică, o unitate-caracter (*unit-character*), după cum se exprimă el, distinctă și nouă. În lumina ideilor lui Mendel cu privire la ereditate, dar și a acelor ale lui Johann Friedrich Miescher privitoare la substratul fizic al eredității, despre aceste unități se poate afirma că sunt „reprezentate în substanța ereditară din nucleul celulelor de corpusculi definiți, prea mici pentru a putea fi

³ Marc Ereshefsky, „Species”, în E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/species/>

⁴ Richard A. Richards, *The Species Problem: A Philosophical Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 96 sq.

⁵ Hugo de Vries, *Species and Varieties. Their Origin by Mutation*, edited by D. Trembly MacDougal, Chicago, The Open Court Publishing Company, 1905.

⁶ *Ibidem*, p. 36.

văzuți, care constituie laolaltă cromozomii”⁷. În consecință, „speciile cu adevărat elementare diferă una de alta prin aceste unități-caracter. Ele au apărut prin mutații progresive. Aceste caractere nu sunt contrastante. O specie posedă un tip de unitate, în timp ce altă specie posedă alt tip. În ce privește combinarea acestora, nu există inter-schimbare.”⁸

O concepție diferită, arată Richards, este aceea exprimată de către „biometricienii” Walter Frank Raphael Weldon și Karl Pearson, după care noile specii pot fi identificate prin inventarierea modificărilor care apar gradual (nu prin salturi) de-a lungul timpului în ceea ce privește distribuția normală a diferitelor trăsături morfologice. Pentru ei, specia și ceilalți taxoni, ca și fenomenul speciației, ar fi trebuit gândite statistic: ceea ce constituie o specie este tocmai o anumită distribuție a variației într-o populație de ființe vii care este distinctă din punct de vedere statistic de distribuțiile variației ce pot fi identificate în alte populații⁹.

În acest context ideatic a avut loc „noua sinteză” sau „sinteza modernă” dintre evoluționism și genetică, fenomen care constituie adevărata naștere a biologiei contemporane. Fondatorul acesteia este considerat a fi Ronald Aylmer Fisher care, în lucrarea sa din 1930, *Teoria genetică și selecția naturală*¹⁰, a introdus modele matematice ale fenomenelor ținând de genetică și selecție. Definiția pe care o dă speciei, precum și criteriul de diferențiere între speciile sexuate este unul genetic: este vorba de identitatea de conținut care trebuie să existe între aproape toți *loci* analogi de pe fiecare cromozom. După cum explică Fisher, în condițiile în care „prin studii de genetică asupra organismelor superioare se poate deduce că în timp ce poate să existe diversitate genetică probabil în cazul a sute de *loci* diferiți, totuși în marea majoritate a *loci*-lor condiția normală este una de uniformitate genetică”, urmează că „identitatea genetică prezintă în majoritatea *loci*-lor, care se află în spatele variabilității genetice pe care o prezintă cele mai multe specii, pare să ofere sistematicianului adevăratul fundament al conceptelor sale de identitate și diversitate specifică”¹¹. Speciația se produce fie atunci când două populații ajung să fie izolate reproductiv din cauza unor bariere geografice, dar și atunci când nu există separare geografică, însă condițiile de mediu de la extremele habitatului unei populații sunt atât de diferite, încât apar treptat diferențe adaptative locale, care se amplifică în timp.

Această definiție nu este însă aplicabilă speciilor asexuate, deoarece ar urma de aici că fiecare genotip individual ar trebui să fie privit ca o specie distinctă, astfel că e nevoie de un alt mod de a defini speciile în acest caz, iar criteriul propus de către Fisher este acela al descendenței, coroborat cu cel ecologic: „în astfel de grupuri asexuate, clasificarea sistematică nu ar fi imposibilă, deoarece ar exista grupuri de forme înrudite care au apărut prin divergență dintr-un strămoș comun”,

⁷ *Ibidem*, p. 306.

⁸ *Ibidem*, p. 307.

⁹ Richard A. Richards, *op. cit.*, p. 97 sq.

¹⁰ Ronald A. Fisher, *The Genetical Theory of Natural Selection*, Oxford, Clarendon Press, 1930.

¹¹ *Ibidem*, pp. 123, 124.

astfel că „grupurile ce corespund cel mai bine speciilor ar fi acelea adaptate pentru a ocupa un loc atât de similar în natură, încât oricare individ ar putea ține locul oricărui altuia, sau mai explicit, acelea în care un progres evolutiv al oricărui individ ar amenința existența tuturor celorlalți”¹².

Un alt cercetător care a contribuit în mod esențial la cristalizarea „noii sinteze” este Theodosius Dobzhansky (1900–1975), iar în lucrarea sa din 1937, *Genetica și originea speciilor*¹³, a analizat diferitele criterii utilizate la acea vreme pentru definirea speciilor biologice: diferențierea morfologică (absența unor forme intermediare diferențiate gradual), izolarea geografică și izolarea reproductivă (sterilitatea hibrizilor). După opinia sa, aceste criterii nu reușesc să ofere o definiție satisfăcătoare speciei biologice, fie că sunt luate în considerare în mod individual ori în combinație. Într-un articol din 1935 intitulat *O critică a concepțiilor despre specii în biologie*¹⁴, despre care se poate considera că reprezintă debutul dezbaterii contemporane privind natura speciilor biologice¹⁵, Dobzhansky critică definițiile uzuale în acel timp, și cu deosebire ideea de singamie, conform căreia o specie este o populație de indivizi care pot fi parteneri reproductivi. El arată că, deși definiția este atractivă datorită simplității ei, este inaplicabilă în cazul multor specii care sunt divizate în populații izolate reproductiv din considerente geografice. Conform acestei definiții, „o specie este un grup de indivizi întru totul fertili *inter se*, dar împiedicați să intre în relații reproductive cu alte grupuri similare de proprietățile lor fiziologice (care determină fie incompatibilitatea părinților, fie sterilitatea hibrizilor, fie ambele). De îndată ce despre organismele care se reproduc sexuat se poate arăta experimental că sunt segregate natural în grupuri discrete care nu au relații reproductive, urmează că această definiție se sprijină pe o bază factuală solidă. Pe de altă parte însă, orice încercare de a aplica în practică această definiție va dovedi imediat că în anumite situații clasificarea a două grupuri de indivizi ca fiind specii diferite sau varietăți ale aceleiași specii rămâne arbitrară. Motivul e unul extrem de simplu: nici mecanismele care produc incompatibilitate, nici acelea care produc sterilitate nu funcționează după principiul totul-sau-nimic. Spre exemplu, izolarea reproductivă poate să fie incompletă, iar indivizii ce aparțin unor grupuri diferite pot deveni parteneri sexuali uneori, deși foarte rar. La fel, unii hibrizi pot fi doar semi-sterili, sau sterili în cazul unui singur sex.”¹⁶

Dobzhansky distinge între definițiile „statice” și acelea „dinamice” ale unei specii și arată că dificultățile indicate mai înainte apar atunci când se utilizează definiții statice. Preluând o idee a lui Darwin, el argumentează că ar trebui să

¹² *Ibidem*, p. 121.

¹³ Theodosius Dobzhansky, *Genetics and the Origin of Species*, New York, Columbia University Press, 1937.

¹⁴ *Idem*, „A critique of the Species Concept in Biology”, în *Philosophy of Science*, no. 2, 1935, pp. 344–355.

¹⁵ John S. Wilkins, *Species. A History of the Idea*, Berkeley, University of California Press, 2009, p. 183.

¹⁶ Theodosius Dobzhansky, *op. cit.*, p. 353.

recurgem la o definiție dinamică și să gândim specia biologică drept o parte a unui proces istoric, evolutiv, care conduce la apariția fenomenului de divergență, iar o parte semnificativă a acestui proces o constituie apariția și dezvoltarea mecanismelor care determină izolarea reproductivă fiziologică¹⁷. În consecință, susține el, trebuie să construim conceptul de specie pe baza ideii că „toate categoriile taxonomice în general, și speciile în particular, nu sunt unități statice, ci dinamice”. Există o dialectică a continuității și discontinuității lumii vii, în care una răsare din cealaltă, și un echilibru instabil între cele două tendințe. În acest sens, „considerată dinamic, o specie reprezintă acel stadiu al divergenței evolutive în care o serie de forme aflate mai înainte în relații reproductive reale ori potențiale au ajuns să fie segregate în două sau mai multe grupuri care sunt fiziologic incapabile de inter-reproducere”¹⁸.

Ideea aceasta va fi reluată de către Dobzhansky și dezvoltată în cartea amintită mai înainte, *Genetica și originea speciilor*, unde el insistă că definiția avansată de către el „diferă de cele anterioare prin aceea că pune accentul pe natura dinamică a conceptului de specie. *Specia este un stadiu într-un proces, nu o unitate statică*. Această diferență este importantă deoarece purifică definiția de dificultățile logice inerente în oricare dintre cele statice.”¹⁹ Acest mod de a gândi speciile biologice, arată R.A. Richards, este important din mai multe motive. În primul rând, deoarece propune o manieră istorică, diacronică de a înțelege unitățile taxonomice elementare: speciile nu mai sunt înțelese ca fiind în mod esențial niște grupuri de organisme care există la un anumit moment dat, ci drept niște stadii într-un proces evolutiv continuu. În al doilea rând, concepția sa, la fel ca aceea a lui Darwin, are la fundament ideea concentrării atenției asupra proceselor care produc divergența și în cele din urmă speciația. În al treilea rând, aceste procese în urma cărora apar noi specii nu sunt îndeobște observabile în mod direct, ci sunt inferate în manieră indirectă. În fine, o consecință a acestei maniere de a gândi speciile are și o problemă de principiu extrem de spinoasă, și anume faptul că acest concept pare a fi aplicabil doar în cazul speciilor sexuate, lăsând în afara discuției speciile care se reproduc asexuat²⁰.

Ideile lui Dobzhansky au fost preluate și rafinate de către alți reprezentanți de marcă ai „noii sinteze” din biologie. Între aceștia, Julian Huxley a început prin a fi de acord cu Dobzhansky, despre care, în *Introducerea* la cartea sa din 1940 despre *Noua sistematică*²¹, afirmă că a observat în mod corect cât de importantă este perspectiva dinamică asupra ideii de specie, însă și că acesta a propus o definiție care merge mai departe decât o permit faptele observate. După opinia lui Huxley, nu poate exista un singur criteriu cu ajutorul căruia să definim speciile: „diferențele morfologice, inter-sterilitatea, infertilitatea hibridilor, deosebirile ecologice, geografice

¹⁷ Richard A. Richards, *op. cit.*, p. 98.

¹⁸ Theodosius Dobzhansky, *op. cit.*, pp. 353–354.

¹⁹ *Idem*, *Genetics and the Origin of Species*, ed. cit., p. 312.

²⁰ Richard A. Richards, *op. cit.*, p. 99.

²¹ Julian Huxley, *The New Systematics*, London, Oxford University Press, 1940.

și morfologice pot fi toate luate în considerare, însă nici una nu este decisivă în sine. Abordarea cea mai apropiată de un criteriu decisiv este inter-sterilitatea sau sterilitatea hibrizilor”²².

Deși sugestia lui Dobzhanski, de a gândi specia ca pe un stadiu al unui proces de diversificare evolutivă este corectă, nu e totuși recomandat să ne folosim de criteriul inter-fertilității ca de un principiu absolut cu ajutorul căruia să individualizăm speciile. Pe de o parte, infertilitatea existentă în cazul unor grupuri care sunt în mod evident distincte poate fi considerată o dovadă că acestea sunt specii diferite, însă reciproca nu este valabilă. Pe de altă parte, criteriul acesta „este aplicabil în cazul majorității animalelor, însă nu și în cazul a numeroase plante. La plante găsim multe cazuri de forme de hibridizare foarte diverse, chiar și în mediul natural. A refuza acestor forme calitatea de specie doar pentru că sunt inter-fertile înseamnă a forța natura într-o definiție umană, în loc de a ne ajusta noi definițiile pentru a fi conforme cu faptele din natură. Astfel de forme sunt îndeobște vizibil distincte morfologic și se păstrează în natură ca niște grupuri discontinue. Dacă nu trebuie să le numim specii, atunci suntem obligați să considerăm că speciile de plante diferă de speciile de animale în privința tuturor caracteristicilor, cu excepția sterilității.”²³

În aceste condiții, soluția propusă de către Huxley este aceea de a utiliza un concept de specie care să facă apel la mai multe criterii care trebuie satisfăcute simultan pentru ca să putem considera că două grupuri de ființe vii constituie două specii diferite: trebuie să existe „(i) o arie geografică compatibilă cu ideea unei origini unice [a membrilor fiecărei populații vizate – n.n., S.B.], (ii) un anumit grad de diferență morfologică și probabil genetică constantă între grupurile comparate, (iii) absența diferențelor graduale între grupurile în discuție”²⁴.

Sugestia lui Dobzhansky, de a considera speciile în manieră diacronică și dinamică, de a le privi ca pe niște entități aflate în continuă devenire și schimbare a fost preluată și de către Ernst Mayr, care este mai dispus decât Huxley să admită și criteriul inter-fertilității ca principiu de definire a speciei. Conform lui Mayr, concepția lui Dobzhansky reprezintă o descriere foarte bună a procesului de speciație, însă nu e o definiție a speciei în adevăratul sens al cuvântului, deoarece o specie nu este un stadiu anume al unui proces, ci tocmai rezultatul acestui proces. Dacă vom privi o specie în manieră sincronică, la un anumit moment din existența sa îndelungată, vom avea în față doar o mică parte din ceea ce este ea, care ar putea să nu fie reprezentativă pentru specia privită ca întreg. A observa niște organisme din natură doar într-un anumit moment înseamnă a studia doar un singur stadiu al procesului dinamic evolutiv, iar a încerca să definim specia pornind de aici seamănă cu încercarea de a defini o persoană pe baza observării ei într-un unic moment al vieții sale²⁵.

²² *Ibidem*, p. 11.

²³ *Ibidem*, pp. 162–163.

²⁴ *Ibidem*, p. 164.

²⁵ Richard A. Richards, *op. cit.*, p. 100.

Într-o serie de conferințe susținute în 1941 la Columbia University și publicate un an mai târziu sub titlul *Sistematica și originea speciilor*²⁶, Mayr discută câteva accepțiuni „tipologice” ale ideii de specie biologică utilizate de către specialiști, bazate fiecare pe câte un criteriu distinct: pe morfologie, pe principiile geneticii, pe activitatea practică de clasificare, pe fenomenul sterilității. Alături de acestea, el propune o definiție „biologică” a speciei, bazată pe criteriul inter-fertilității, despre care consideră că e superior din punct de vedere teoretic, deși nici acesta nu e perfect și trebuie să fie utilizat în practică alături de altele: „O definiție biologică a speciei, bazată pe criteriul hibridizării ori pe izolarea reproductivă, are, teoretic, mai puține defecte decât oricare alta. În practică, însă, ea se prăbușește la fel de rapid. La fel ca și celelalte, ea nu e aplicabilă în cazul formelor izolate, iar tocmai acestea sunt cele importante. Atâta vreme cât populațiile sunt în contact una cu cealaltă, nu este în genere dificil să ajungem la concluzia după care sunt sau nu con-specifice. Formele izolate sunt cele care ne pun în dificultate.”²⁷

Definiția „biologică” pe care o propune Mayr are în vedere tocmai rezolvarea problemei pe care o ridică aceste populații „alopatrice”, adică împiedicate de la o ipotetică hibridizare de bariere geografice care le izolează ori „alocronice”, adică împiedicate de limite temporale, de faptul că nu sunt contemporane. O specie, arată el, „constă dintr-un grup de populații care se pot înlocui una pe cealaltă din punct de vedere geografic sau ecologic și ale căror grupuri învecinate prezintă fenomene de gradualitate [morfologică – n.n., S. B.] și hibridizare ori de câte ori vin în contact sau care sunt în mod potențial capabile de a face acest lucru (cu una ori mai multe populații) în acele cazuri în care contactul este împiedicat de bariere geografice sau ecologice. Sau, mai pe scurt: speciile sunt grupuri de populații naturale care sunt inter-fertile și care sunt izolate reproductiv de alte asemenea grupuri.”²⁸

Această definiție „biologică”, adică bazată pe proprietățile biologice ale indivizilor ce compun o populație, este reluată de Mayr în cartea sa din 1982, *Dezvoltarea gândirii biologice*²⁹, unde el admite că formularea citată mai sus prezintă totuși „anumite slăbiciuni”, astfel încât încearcă să o rafineze și oferă mai multe versiuni, construite în funcție de diverse criterii. O primă variantă, care afirmă că „speciile sunt grupuri de populații naturale inter-fertile realmente sau în mod potențial și care sunt izolate reproductiv de alte asemenea grupuri”. Această definiție reia criteriul inter-fertilității, însă Mayr consideră că de fapt precizarea care constă în distincția dintre real și potențial nu-și are rostul, deoarece izolarea reproductivă nu are în vedere circumstanțe de moment, cum ar fi o barieră geografică, ci se referă la existența (sau inexistența) unor mecanisme fiziologice care o determină³⁰.

²⁶ Ernst Mayr, *Systematics and the Origin of Species*, New York, Columbia University Press, 1942.

²⁷ Ernst Mayr, *op. cit.*, p. 120, *apud* R.A. Richards, *op. cit.*, p. 100.

²⁸ *Loc. cit.*

²⁹ *Idem*, *The Growth of Biological Thought*, Cambridge, MA, Belknap Press, 1982.

³⁰ *Ibidem*, p. 273.

O a doua variantă propusă de Mayr are un caracter mai descriptiv și este construită avându-se în vedere existența populațiilor, a comunităților reproductive de ființe vii. Conform acestei formulări, „o specie este o comunitate reproductivă de populații (izolată reproductiv în raport cu alte comunități) care ocupă o nișă specifică în natură”. Acest criteriu, consideră Mayr, este mai bun decât cel al diferenței morfologice, care produce confuzii atunci când avem de-a face cu specii înrudite, însă nici el nu ne permite întotdeauna să delimităm speciile una de cealaltă, ci doar să determinăm rangul unui taxon³¹. Ceea ce este important aici, afirmă el, este ideea izolării reproductive, care ridică problema cauzelor acestei izolări, a cărei rezolvare o constituie dezvoltarea conceptului de „mecanisme de izolare”, propus de către Dobzhansky. Problema care a apărut însă este aceea că Dobzhansky a avut în vedere mecanisme exterioare (izolarea geografică ori temporală), și nu unele interne, morfologice și fiziologice, cum propune Mayr aici, restrângând aplicarea termenului la proprietățile biologice ale indivizilor ce compun o populație. Pe baza acestei idei, el sugerează o manieră de înțelegere a conceptului de specie care are în vedere faptul că „mecanismele de izolare sunt proprietăți biologice ale indivizilor care împiedică hibridizarea unor populații care sunt în mod real sau potențial simpatrice”³².

Dar izolarea reproductivă, subliniază Mayr, este doar una dintre caracteristicile definitorii ale unei specii, alături de care trebuie avută în vedere și aceea complementară, și anume faptul, observat și de primii naturaliști, că fiecare specie prezintă un anumit habitat, este limitată la o nișă ecologică bine delimitată. De aici urmează că procesul de speciație nu este definit numai de apariția mecanismelor de izolare reproductivă, ci presupune, de asemenea, apariția mecanismelor și adaptărilor care permit supraviețuirea între limitele unei nișe ecologice precise, în care indivizii coexistă laolaltă cu potențialii lor competitori con-specifici. Aceste două caracteristici, izolarea reproductivă și adaptarea la o nișă ecologică (excluziunea competitivă), arată el în continuare, nu sunt mutual exclusive, ci sunt complementare. Ele reprezintă „două fețe ale aceleiași monede”, fapt care permite utilizarea lor complementară în calitate de criterii ale speciației, adică, spre exemplu, în situația în care criteriul izolării reproductive nu este aplicabil, cum se întâmplă în cazul populațiilor de clone din speciile asexuate, atunci putem întrebuința criteriul adaptării la o nișă ecologică. De asemenea, cele două criterii capătă semnificație unul prin celălalt: „Într-adevăr, semnificația biologică de căpetenie a izolării reproductive este aceea că ea asigură protecția unui anumit genotip adaptat pentru utilizarea unei nișe ecologice specifice”³³.

Această afirmație aduce în discuție și perspectiva genetică, pe care Mayr o întrebuințase deja într-o carte din 1963, *Speciile animale și evoluția*³⁴, unde o

³¹ *Loc. cit.*

³² *Ibidem*, p. 274.

³³ *Ibidem*, p. 275.

³⁴ *Idem*, *Animal Species and Evolution*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1963.

specie este definită atât ca o comunitate reproductivă, dar și ca o unitate ecologică și una genetică: „Speciile sunt comunități reproductive. Indivizii unei specii de animale se recunosc între ei drept potențiali parteneri reproductivi și se caută unii pe alții în scopul reproducerii. O multitudine de mecanisme asigură reproducerea intraspecifică în toate organismele... Specia este, de asemenea, o unitate ecologică ce, indiferent de indivizii care o compun, interacționează ca o unitate cu alte specii cu care împarte un mediu. În sfârșit, o specie reprezintă o unitate genetică ce constă într-un mare fond genetic (*gene pool*) împărțit, în timp ce individul este doar un recipient temporar care păstrează pentru un timp scurt o mică parte din conținutul acelui fond genetic.”³⁵ Ulterior, într-o ediție prescurtată a cărții menționate³⁶, Mayr accentuează și mai mult ideea că înțelesul fundamental al conceptului biologic de specie este în cele din urmă acela genetic. „Atunci când întâmpinăm dificultăți, este important să ne concentrăm asupra înțelesului biologic fundamental al speciei: o specie este un fond genetic protejat. Ea este o populație mendeliană care posedă propriile sale mecanisme (numite mecanisme de izolare) destinate să o protejeze de infuziile genetice dăunătoare dinspre alte fonduri genetice. Genele din același fond genetic formează combinații armonioase deoarece ele au trecut prin co-adaptare datorită selecției naturale. Amestecul genelor proprii unor specii diferite conduce la o mare frecvență de combinații genetice ne-armonioase, astfel că mecanismele care împiedică acest lucru sunt favorizate de selecția naturală.”³⁷

Alături de accentul pus de Mayr pe aspectul genetic al ideii de specie, care e gândită acum ca un mecanism de protecție a fondului genetic, trebuie remarcată insistența cu care el propune să gândim speciile ca unități, fie ele ecologice, fie genetice. Dar aceste unități au, după cum am văzut, un aspect istoric, determinat de faptul că o specie este și o linie de descendență, o înșiruire temporală de organisme legate între ele genealogic. Însă acest aspect temporal devine problematic în situația în care se adoptă o poziție esențialistă în problema speciilor, deoarece ideea că o specie are o esență este incompatibilă cu aceea de succesiune și schimbare temporală. Acest fapt, arată Richards, a fost discutat de către unul dintre cei mai străluciți studenți ai lui Mayr, Michael Ghiselin, care a observat de asemenea că nici poziția opusă, nominalismul, nu e satisfăcătoare, deoarece este incompatibilă cu datele de experiență, care ne conduc la ideea realității speciilor. În locul acestor poziții extreme, într-o carte publicată în 1969 și intitulată *Triumful metodei darwiniene*³⁸, el a propus o opțiune alternativă, un „nominalism moderat”, în care speciile nu mai sunt gândite ca niște seturi sau clase de indivizi, ci sunt înțelese ca niște individuale. Influențat de ideea lui Mayr, după care speciile sunt grupuri de

³⁵ *Op. cit.*, p. 21, *apud* J.S. Wilkins, *op. cit.*, p. 191.

³⁶ *Idem*, *Populations, Species, and Evolution: An Abridgment of Animal Species and Evolution*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1970.

³⁷ *Op. cit.*, p. 13, *apud* John S. Wilkins, *op. cit.*, p. 192.

³⁸ Michael T. Ghiselin, *The Triumph of the Darwinian Method*, Chicago, University of Chicago Press, 1969.

indivizi inter-fertili, Ghiselin a argumentat că, din acest motiv, speciile nu sunt niște simple grupuri de organisme, ci sunt grupuri care prezintă un anumit tip de coeziune, adică nu e vorba doar de niște organisme care împărtășesc un material genetic, ci despre niște populații ai căror membri se recunosc între ei și interacționează în moduri în care nu o fac cu membrii altor specii. Aceasta înseamnă că există un nivel de organizare biologică situat deasupra nivelului pe care se află organismele individuale³⁹. Conform nominalismului său moderat, Ghiselin arată că „este posibil să acceptăm speciile ca fiind reale și totuși să aderăm la o formă de nominalism, una care privește speciile ca pe niște individuale. Buffon (1707–1788), spre exemplu, pare să fi acceptat ideea că o specie este un grup de organisme inter-fertile. Acest punct de vedere prezintă anumite analogii cu definiția dată speciei de către biologia modernă: «Speciile sunt grupuri de populații inter-fertile în mod real sau potențial, care sunt izolate reproductiv de alte asemenea grupuri». O specie este astfel un particular, sau un «individual», nu un individual biologic, ci unul social.”⁴⁰ Faptul că o specie este un individual social este vizibil cu deosebire în cazul lui *Homo sapiens*, unde se observă foarte ușor că indivizii, dincolo de faptul că împărtășesc trăsături morfologice comune, interacționează unii cu alții (schimbă informație, participă la activități în comun, își aleg posibili parteneri reproductivi etc.) într-o manieră în care nu e posibilă cu membrii altor specii, care sunt astfel excluse, și prin aceasta conferă coeziune speciei umane.

Într-o altă carte, publicată în 1997 și intitulată *Metafizica și originea speciilor*⁴¹, Ghiselin abordează din nou, mai detaliat, ideea de specie concepută ca individual. Pornind de la ideea că există doar două categorii de obiecte, individualele și clasele, sau seturile, el argumentează că „în înțelesul biologic uzual, «individual» este sinonim cu «organism», însă înțelesul ontologic al termenului este unul mult mai larg. Deși toate organismele sunt individuale în sens ontologic, nu toate individualele în înțeles ontologic sunt individuale în sensul biologic obișnuit... O parte a unui organism poate fi un individual, incluzând aici nu doar fiecare organ, dar și fiecare celulă, fiecare moleculă și fiecare atom... În același mod, putem spune și despre obiectele mai mari că sunt individuale. O societate individuală ar fi un bun exemplu.”⁴²

Ideea de individualitate înțeleasă astfel, observă Richards, se extinde atât dincoace, cât și dincolo de nivelul organismului individual. Mai mult decât atât, există o diferență fundamentală între seturi (clase) și individuale, și anume aceea că seturile au membri care li se subordonează, în timp ce individualele nu posedă membri, ci părți. În maniera tradițională de a gândi specia ca pe o clasă sau un set,

³⁹ Richard A. Richards, *op. cit.*, pp. 159–160.

⁴⁰ Michael T. Ghiselin, *op. cit.*, p. 53, *apud* R.A. Richards, *op. cit.*, p. 159.

⁴¹ *Idem*, *Metaphysics and the Origin of Species*, Albany, NY, State University of New York Press, 1997.

⁴² *Ibidem*, p. 37, *apud* Richard A. Richards, *op. cit.*, p. 160.

organismele individuale erau considerate ca fiind membri ai unei specii, în timp ce în viziunea lui Ghiselin organismele sunt înțelese ca părți ale speciei, care e un individual. Relația dintre individ și specie este acum una de la parte la întreg⁴³. De asemenea, în timp ce specia-clasă nu este limitată spațio-temporal și poate fi discontinuă, specia-individual prezintă continuitate și este circumscrisă spațio-temporal. După cum explică Ghiselin, „un individual ocupă o poziție definită în spațiu și timp. Are un început și un sfârșit. Odată ce a încetat să existe, dispăre pentru totdeauna. În context biologic, aceasta înseamnă că un organism nu mai revine la existență odată ce a murit, iar o specie nu se întoarce la existență după ce a dispărut. Și deși se poate deplasa dintr-un loc în altul, trebuie să prezinte continuitate în spațiu și în timp.”⁴⁴

În consecință, specia gândită ca individual, de îndată ce e localizată spațio-temporal, are un început, o existență cu durată limitată și un sfârșit prin dispariție ori printr-o nouă speciație, la fel ca organismele individuale ori precum celulele care le compun.

O altă diferență importantă între ideea de specie-set și ideea de specie-individual este aceea că specia-set este o entitate abstractă, pe când specia-individual este concretă. Cea dintâi nu există realmente, nu poate fi parte dintr-o interacțiune ori dintr-un proces, nu poate săvârși acțiuni ori suferi influențe. Cea de-a doua, în schimb, posedă toate caracteristicile unui individual: după cum un organism individual se poate angaja în acțiuni, interacțiuni, procese (precum reproducerea, vânătoarea, protejarea unui teritoriu), Ghiselin susține că specia-individual poate săvârși diverse acțiuni și este angajată în procese, cum ar fi evoluția și co-evoluția⁴⁵.

În fine, o altă caracteristică importantă a speciei gândită ca individual este aceea că ea nu poate constitui subiectul unor legi științifice, deși se supune anumitor legi, ceea ce înseamnă, de exemplu, că nu există legi universale valabile care să se aplice speciei umane, deși ființele individuale care constituie părțile ei se supun la tot felul de legi, începând cu cele ale chimiei și fizicii și terminând cu cele ale psihologiei. După cum argumentează Ghiselin: „nu există legi pentru individuale ca atare, ci doar pentru clase de individuale. Legile naturii nu sunt limitate spațio-temporal și se referă doar la clase de individuale. Astfel, deși există legi referitoare la corpurile cerești în genere, nu există legi ale naturii aplicabile doar la Marte sau Calea Lactee. Desigur că legile naturii se aplică acestor individuale. Ele sunt adevărate, datorită necesității fizice, în cazul tuturor individualelor cărora li se aplică.”⁴⁶

Problema aceasta, a aplicabilității legilor naturale, a făcut ca ideea lui Ghiselin să fie împărtășită și de alți specialiști în filosofia biologiei, între care cel mai important

⁴³ Richard A. Richards, *op. cit.*, pp. 160–161.

⁴⁴ Michael T. Ghiselin, *op. cit.*, p. 41, *apud* Richard A. Richards, *loc. cit.*

⁴⁵ Cf. Richard A. Richards, *loc. cit.*

⁴⁶ Michael T. Ghiselin, *op. cit.*, p. 45, *apud* R.A. Richards, *op. cit.*, p. 161.

este David Lee Hull. La rândul său, într-un articol din 1978⁴⁷, el argumentează în favoarea conceptului de specie-individual, despre care arată că „prin «individuale» înțeleg entități localizate spațio-temporal, continue și coerente. Prin «clase» am în vedere clase nerestricționate spațio-temporal, acel tip de lucruri care funcționează în virtutea legilor naturii definite tradițional.”⁴⁸ Motivul pentru care această distincție trebuie operată cu atenție este acela că seturile și individualele trebuie gândite în funcție de „diferitele roluri pe care le joacă fiecare în știință, în conformitate cu analizele tradiționale ale legilor științifice”, întrucât Hull consideră că „distincția dintre acele generalizări care sunt restricționate spațio-temporal și cele care nu sunt astfel ca fiind fundamentală pentru înțelegerea actuală a științei”⁴⁹. În acest spirit, el afirmă mai departe că nu doar speciile trebuie gândite ca individuale: „ideea în sprijinul căreia doresc să argumentez este aceea că genele, organismele și speciile, așa cum funcționează ele în procesul evolutiv, sunt în mod necesar individuale localizate spațio-temporal. Ele nu ar putea îndeplini funcțiile pe care le îndeplinesc dacă nu ar fi astfel.”⁵⁰

Desigur că teoria conform căreia care speciile nu sunt seturi, ci individuale, a ridicat și o serie întreagă de obiecții din partea specialiștilor în filosofia biologiei. Cea mai importantă dintre acestea, arată Richards, este ideea că analogia între organismul individual și specie este una limitată, din cauza problemelor pe care le ridică integrarea cauzală și coeziunea părților. În cazul organismelor individuale, acestea prezintă părți componente (de la organe până la celule), care sunt coerente și funcționează integrat, iar orice fenomen care afectează semnificativ această funcționare conduce la moartea organismului. Speciile însă par să prezinte o integrare cauzală și o coerență mult mai slabe, și ca urmare pot supraviețui chiar dacă relațiile dintre membri lor sunt perturbate semnificativ ori dacă pierde un număr mare dintre aceștia din diverse cauze⁵¹.

Unul dintre cei mai importanți critici ai ideii de specie-individual este Michael Ruse, probabil cel mai de seamă specialist contemporan în filosofia biologiei. El a tratat pe larg această problemă într-un articol publicat în 1987 și intitulat *Speciile biologice: genuri naturale, individuale, sau ce anume, mai exact?*⁵²

Ruse începe prin a sublinia că, în conformitate cu cele spuse de către Ghiselin și Hull, speciile biologice sunt reale, nu doar simple nume. Aceasta deoarece ele, fiind individuale, tot așa cum organismele sunt individuale, relația dintre organism și specie este una de la parte la întreg, nu de la un membru al unui set la acel set.

⁴⁷ David L. Hull, „A Matter of Individuality”, în *Philosophy of Science*, Vol. 45, No.3., Sep., 1978, pp. 335–360.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 336.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 337.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Richard A. Richards, *op. cit.*, p. 162.

⁵² Michael Ruse, „Biological Species: Natural Kinds, Individuals, or What?”, în *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 38, No. 2, Jun., 1987, pp. 225–242.

Așa stând lucrurile, nimeni nu poate pune la îndoială existența unui individual, cum nimeni nu se îndoiește de existența unei ființe individuale, precum Spencer sau Michael Ruse. Pare că temeiul acestei credințe în realitatea speciei ca individual este empiric. În fapt însă, e vorba de o chestiune de interpretare, tot așa cum, atunci când avem în față o tablă de șah, alegem să o considerăm a fi un singur lucru (un individual) ori o clasă de 64 de pătrățele (individuale) albe și negre. În consecință, „problema fundamentală a tezei speciilor-ca-individuale este aceea dacă biologia evoluționistă modernă ne determină să tratăm speciile ca genuri naturale, fie drept individuale, fie drept clase”⁵³.

Pentru a rezolva această problemă, trebuie să pornim de la întrebarea ce anume se înțelege printr-un individual. După Ghiselin și Hull, organismele constituie cel mai bun exemplu de individuale, deoarece sunt integrate, au organizare internă și nu sunt evanescente, difuze, artificiale. În aceste condiții, dacă am reuși să arătăm că speciile sunt asemănătoare cu organismele în privința celor mai importante caracteristici ale lor, atunci am putea afirma în mod justificat că ele sunt individuale. Acesta este argumentul pe care încearcă să-l construiască cei doi atunci când, preluând ideea lui Mayr, după care „speciile sunt adevăratele unități ale evoluției”, arată că speciile, ca și organismele, au o individualitate, au o anumită organizare, apar, există pentru o perioadă de timp limitată și apoi dispar. Speciile sunt, de asemenea, unice, tot așa cum indivizii sunt unice. Devenirea, schimbarea între anumite limite nu le afectează, tot așa cum nu afectează indivizii: un individ este tot el însuși, chiar dacă suferă anumite schimbări de-a lungul timpului, deci speciile pot fi gândite ca individuale deoarece prezintă continuitate. În fine, un ultim argument în favoarea acestei idei e acela că, atunci când studiază o specie, biologii studiază de fapt un individ, un specimen, considerat exemplar pentru specie. Dar niciun individ nu e reprezentatul tipic perfect al unei specii, astfel că e mai rezonabil să-l gândim ca pe o parte a unui întreg, și nu ca pe un exemplar al unei clase. Concluzia tuturor acestor argumente pare să fie aceea că biologia evoluționistă modernă pretinde ca speciile să fie gândite ca individuale⁵⁴.

Împotriva acestei idei, Ruse prezintă două categorii de contraargumente: biologice și conceptuale. Primul argument biologic este acela că indivizii dintr-o specie nu prezintă același tip de contiguitate spațio-temporală pe care o găsim în cazul părților unui organism, unde capul și membrele, de pildă, sunt legate fizic de corp, legătură care nu există în cazul indivizilor considerați părți ale speciei-individual. Mai departe, dacă am accepta că nu e vorba de acest tip de contiguitate, ci doar de un anumit nivel de organizare internă (de tipul celei care face ca un număr de regiuni aflate la distanță unele de altele să constituie un stat), această idee ar veni în contradicție cu ceea ce biologia contemporană ne învață. Spre exemplu, în cazul selecției naturale, unde adaptările benefice în procesul supraviețuirii și reproducerii

⁵³ *Ibidem*, pp. 320–231.

⁵⁴ *Loc. cit.*

sunt selectate și prezervate, se ridică o problemă de principiu: la ce nivel are loc selecția? La cel al indivizilor, al genelor, al grupurilor ori al speciilor? Cine beneficiază de pe urma selecției? Deși există o diversitate de răspunsuri la această întrebare, Ruse arată că, în cele din urmă, nu specia sau grupul prezintă adaptări, ci doar organismele individuale, ceea ce înseamnă că nu avem dreptul să vorbim despre specie ca despre un individual, întrucât nu prezintă acel nivel de integrare pe care-l găsim în cazul organismelor individuale: „organismele individuale ale unei specii acționează toate în propriul lor interes, în dauna celorlalte. Orice fel de cooperare ori integrare la nivelul speciei este secundară în raport cu interesul propriu al organismului individual”⁵⁵.

În consecință, arată Ruse, ideea speciilor-ca-individuale și ideea selecției individuale nu sunt compatibile. Nici ideea selecției grupale, propusă de către unii biologi, nu permite să gândim astfel speciile, deoarece este vorba despre un fenomen care se presupune că are loc la nivelul grupurilor de indivizi, nu la cel al speciei. La fel se întâmplă și atunci când considerăm, asemenea lui Richard Dawkins, că selecția are loc la nivelul genelor, nu al organismelor individuale, care sunt simple vehicule pentru transmiterea genelor.

Dacă vom porni de la ideea lui Dobzhanski, conform căreia specia e o populație de indivizi care împărtășesc un fond genetic comun, atunci se pare că putem vorbi de un nivel de integrare suficient pentru a considera că specia e un individual. Dar, arată Ruse, importanța selecției la nivelul indivizilor rămâne la fel de mare, iar schimbul de material genetic între populații e mai puțin important decât funcția de normalizare a selecției, deoarece, dacă niște indivizi prezintă variații prea mari în raport cu norma speciei, ei vor fi eliminați de selecția naturală. Din acest motiv, nu e permis să gândim specia ca pe un individual: „Dacă luăm în serios selecția darwiniană, trebuie să respingem teza speciei-ca-individual”⁵⁶.

În a doua categorie de obiecții formulate de către Ruse intră cele conceptuale, care se referă în primul rând la susținerea fundamentală a teoriei speciei-ca-individual, conform căreia, la fel ca în cazul unui organism individual, o specie poate să apară o singură dată, iar dacă dispăre, acest fenomen e ireversibil. Dar cele mai recente descoperiri din știința geneticii demonstrează că speciile pot fi modificate în laboratoare, unde sunt create noi forme de viață, pentru care se obțin brevete și patente care protejează drepturile de autor. Dacă apariția unei specii ar fi un eveniment care o separă și o distinge de celelalte, aceste demersuri juridice ar fi inutile⁵⁷. Mai mult decât atât, se discută tot mai des despre posibilitatea utilizării de ADN fosil pentru readucerea la viață a unor specii dispărute cu mult timp în urmă, ceea ce pune în discuție ireversibilitatea menționată mai sus.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 233.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 235.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 235–236.

Pe de altă parte, arată Ruse, problematică este și ideea că organismele sunt părți ale speciei. În cazul unui organism individual, putem constata empiric faptul că organele sale reprezintă niște părți, dar cum stau lucrurile în cazul relației organism-specie? De unde știm că un câine e parte a speciei *canis familiaris*, atâta vreme cât el nu e conectat fizic cu restul membrilor ei? Știm acest lucru doar fiindcă am descoperit că el provine din aceeași descendență ca și ceilalți câini, cu care împărtășește un strămoș comun. Din acest motiv, apartenența la aceeași linie de descendență devine o proprietate esențială, care poate fi atestată prin analiza genomului, însă îndeobște se face prin utilizarea unor criterii morfologice și comportamentale. Desigur, argumentează Ruse, și autorii teoriei speciei-ca-individual admit aceste criterii, doar că nu le acordă niciun statut teoretic în mod explicit. Aceasta înseamnă că, atunci când descendența unui individ nu poate fi stabilită, se utilizează tacit criterii nominale, „astfel că, dincolo de toată vorbăria, în fapt teoria speciei-ca-individual tratează speciile ca pe niște clase, a căror esență reală e dată de descendență, în timp ce morfologia oferă definițiile nominale”⁵⁸.

O altă obiecție ridicată de către Ruse are în vedere problemele de clasificare ce apar atunci când acceptăm perspectiva propusă de Ghiselin și Hull asupra limitelor temporale ale unei specii, în condițiile în care apar mereu modificări evolutive în cadrul populațiilor de indivizi. Câte modificări trebuie să aibă loc ca să acceptăm că o specie nouă a apărut, iar cea veche și-a încheiat existența? După opinia cladiștilor, care consideră că o specie dispare atunci când are loc o bifurcare a arborelui evolutiv, trebuie să considerăm că o specie există până are loc o bifurcare, adică până când o populație se desprinde de specia mamă. Dar aceasta înseamnă dispariția celei de-a doua? Pentru adepții teoriei speciei-ca-individ, specia părinte continuă să existe, ca un individual, alături de cea nouă, ceea ce ridică probleme dificile de clasificare.

În fine, ultimul contraargument formulat de Ruse are în vedere ideea de lege naturală, care în genere nu admite limitări spațio-temporale. Dacă acceptăm că speciile sunt individuale cu o existență limitată în spațiu și timp, atunci orice generalizare privitoare la specii nu poate fi o lege științifică, deoarece e limitată spațio-temporal. Spre exemplu, nicio afirmație despre *homo sapiens* nu poate fi lege științifică, ceea ce ar face ca toate științele omului, de la biologie la psihologie și sociologie, să-și piardă statutul științific⁵⁹.

Concluzia lui Ruse este radicală: nu avem temeiuri suficient de bune să considerăm că specia este un individual și avem multe motive împotriva acestei opțiuni teoretice. În consecință, dat fiind că specia este fie un individual, fie o clasă, urmează că ea, neputând fi un individual, trebuie cu necesitate să fie o clasă. Singura întrebare care mai necesită răspuns este aceea dacă ele sunt seturi artificiale, nominale ori genuri naturale. Motivele pentru care trebuie să admitem că speciile

⁵⁸ *Ibidem*, p. 236.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 236–237.

biologice sunt genuri naturale sunt aceleași pentru care admitem existența genurilor naturale în alte științe, precum fizica și chimia.

Un prim astfel de motiv este faptul că ideea că speciile sunt genuri naturale permite acel tip de unificare teoretică denumită convergența sau coerența inducției (*consilience of inductions*): atunci când observăm că, utilizând o idee, obținem unificarea unor domenii disparate astfel încât se completează reciproc în mod perfect, trebuie să considerăm că ideea e mai mult decât o simplă ipoteză norocoasă. În al doilea rând, trebuie să avem în vedere problema clasificării. Faptul că există atâtea moduri diferite de a clasifica organismele vii, în funcție de atâtea criterii diferite, și totuși ele coincid în cele din urmă (specia genetică e totuna cu specia morfologică și cu specia ca grup izolat reproductiv) trebuie să ne conducă la concluzia că diviziunile și clasificările au un fundament real, adică speciile sunt reale, sunt genuri naturale. Mai mult decât atât, aceste coincidențe nu sunt inexplicabile, ci au un fundament genetic⁶⁰.

Desigur că argumentele lui Ruse nu au pus capăt disputelor cu privire la statutul speciilor biologice. În spațiul filosofiei contemporane a biologiei continuă să coexiste o multitudine de accepțiuni ale ei: Richard Mayden a identificat douăzeci și două de definiții ale speciei biologice, Jerry Coyne și Allen Orr vorbesc despre douăzeci și cinci de definiții, iar John S. Wilkins enumeră douăzeci și șase de accepțiuni ale acestei idei⁶¹. În aceste condiții s-ar putea să fim constrânși să admitem că ideea de specie biologică trebuie să continue a fi obiect de dezbatere și controversă ori, după inspirata formulare a lui Constantin Noica, să rămână un „concept deschis” în istoria și filosofia științei biologice.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 237–238.

⁶¹ Cf. Richard L. Mayden, „A Hierarchy of Species Concepts: the Denouement in the Saga of the Species Problem”, în M.F. Claridge, H.A. Dawah, M.R. Wilson (eds.), *Species: The Units of Biodiversity*, Chapman and Hall, 1997, pp. 381–423; Jerry A. Coyne, H.A. Orr, *Speciation*, Sunderland, MA, Sinauer Associates Inc., 2004, p. 25 sq.; John S. Wilkins, *Defining Species: A Sourcebook from Antiquity to Today*, New York, Peter Lang, 2009, p. 193 sq.

TIPĂRIT LA TIPOGRAFIA
EDITURII ACADEMIEI ROMÂNE

