

**INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”**

**STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR
VOL. II**

coordonatori

Alexandru Surdu

Sergiu Bălan

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

CUPRINS

Alexandru BOBOC, *Teoria categoriilor la N. Hartmann*

Constantin SĂLĂVĂSTRU, *Sistematizări categoriale ale strategiilor de dezbatere publice*

Ioan BIRIȘ, *O posibilă tipologie a conceptelor științifice*

Vasile MACOVICIUC, *Conceptul de „disperare” la Søren Kierkegaard*

Marin BĂLAN, *Categoriile lui Aristotel ca text de autoritate în Evul Mediu*

Rodica CROITORU, *Categoriile kantiene ale libertății*

Ion TĂNĂSESCU, *Deduția categoriilor aristotelice la Franz Brentano și locul ei în aristotelismul secolului al XIX-lea*

Marius Augustin DRĂGHICI, *Despre «firul călăuzitor» în descoperirea categoriilor în **Critica rațiunii pure***

Gabriel CHINDEA, *Despre necesitatea și imposibilitatea unei deducții a categoriilor la Adorno*

Camelia GRĂDINARU, *Critica postmodernă a categoriilor. Baudrillard și supremația simulacrului*

Horia-Costin CHIRIAC, *Categoriile imaginarului fizic*

Elena PUHA, Brandusa GOREA, *Concepte deontologice fundamentale*

Mihai POPA, *Conceptul de timp la Rădulescu-Motru și Bergson*

Ilie PINTEA, *Teoria categoriilor la Mircea Florian*

TEORIA CATEGORIILOR LA N. HARTMANN

Alexandru Boboc

1. Kant a dat termenului «categorie» o nouă semnificație: «forme de gândire», «concepte ale intelectului», „«*Stammbegriffe*», în funcție de care sunt deductibilele restul conceptelor: „Aceași funcție care dă diferitelor reprezentări unitate într-o *judecată* dă unitate și simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiție*, unitate care, în general vorbind, se numește concept pur al intelectului. Același intelect deci, și anume prin aceleași acte prin care a produs în concepte, cu ajutorul unității analitice, forma logică a unei judecăți, introduce cu ajutorul unității sintetice a diversului, care se găsește în intuiția în genere și în reprezentările lui un conținut transcendental; de aceea ele se numesc *concepte pure ale intelectului* (subl. n.), care se raportează a priori la obiecte, ceea ce nu poate face logica generală ... În felul acesta, există exact atâtea concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte ale intuiției în genere câte funcții logice existau în toate judecățile posibile în tabelul precedent (în tabelul judecăților – n.n.): căci funcțiile amintite epuizează complet intelectul și îi măsoară în întregime capacitatea. Vom numi aceste concepte, după Aristotel, *categorii*, întrucât intenția noastră este la origini identică în totul cu a sa, deși în realizare se îndepărtează mult de ea”¹.

Ca și Aristotel, care subordona o teorie a categoriilor sarcinilor «Organon»-ului, proiecției și executării planului *logicii formale*, Kant are în vedere noul său demers pentru o *logică transcendentală*, hotărâtoare fiind aci elaborarea unei noi metode: „...rațiunea pură este aceea care conține *principiile* de a cunoaște ceva absolut a priori. Un *organon* al rațiunii pure ar fi ansamblul acelor principii conform cărora toate cunoștințele pure a priori pot fi dobândite și realizate în fapt”².

2. Cu semnificația *transcendentală* a categoriilor se conturează următoarea concepție: *Categoriile* sunt «concepte pure ale intelectului» («*reine Verstandesbegriffe*»), care premerg oricărei experiențe, care «își au izvoarele în natura sufletului», dar «se referă a priori la obiecte» și numai astfel fac posibilă orice experiență științifică.

¹ Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 110. Kant consideră că *diviziunea* propusă de el „este dedusă sistematic dintr-un principiu comun, anume facultatea de a judeca (care este totuna cu facultatea de a gândi), și nu s-a născut *rapsodic*, dintr-o cercetare, întreprinsă la întâmplare, a conceptelor pure, de a căror enumerare completă nu putem fi niciodată siguri, fiindcă sunt stabilite numai prin inducție, fără a ne gândi că pe cale inductivă nu se poate concepe niciodată de ce tocmai aceste concepte și nu altele aparțin intelectului pur” (*Ibidem*, p. 111 - urmează motivarea pe larg, apoi precizarea: „Voi analiza ... aceste concepte în măsura în care este necesar în legătură cu teoria metodei pe care o elaborez”).

² *Ibidem*, p. 58.

În tradiție kantiană, s-au conturat în esență liniile de abordare a temei «Categoriile» și cu aceasta și ideea-centrală a unei *teorii a categoriilor*, în cadrul căreia centrul de greutate îl constituie un triplu raport: între judecată și propoziție; între judecată și categorie; între judecată și gândire: „Totul se află deja la Aristotel, mai mult sau mai puțin expres, și ar putea să fie învățat de la el: categoriile nu sunt concepute înnăscute, ci mai degrabă forme de bază, orientări de bază, principii în care se realizează judecata. Prejudecata *a ceva înnăscut (das Angeborenen)* nu ar putea să fie combătută mai efectiv și respinsă altfel decât prin caracteristica conceptelor fundamentale, înțelese ca fiind categorii, modalități de acționare a judecării. Astfel, conceptul de bază nu constă într-un rezultat, ci într-o acțiune. Categoria conține în numele ei deja cea mai sigură apărare împotriva falsului nativism”¹.

E vorba astfel de delimitări necesare ce conduc la obiectul unei teorii a categoriilor, cum s-a spus: «o teorie generală a categoriilor», pentru care sfera de probleme ar fi următoarea: conceptul de „categorie”; funcția și locul categoriilor într-un sistem logicește întemeiat și cu deschideri spre reconstrucții multiple în plan teoretico-metodologic: ontologie, gnoseologie, teoria științei, teoria culturii ș.a., în statuarea cărora interacționează «categorii generale» cu «categorii speciale» (ale fiecărui domeniu în parte).

Este de reținut că pentru o asemenea ridicare în planul autonomiei domeniului – «teoria categoriilor», trebuie luată în considerare situația de fapt a concepțiilor despre categorii: „ceea ce se alege ca doctrină a categoriilor (*Kategorienlehre*) depinde de ce fel de filosof este cineva ori cel puțin ar trebui să depindă de aceasta”².

O așa-numită «*allgemeine Kategorienlehre*» («teorie generală a categoriilor») pare astfel pusă în dificultate. Căci *nivelul categorial* se ivește numai cu prilejul unei fundamentări (ca teorie, ca sistem) a domeniilor: logica (și metafizica) la Aristotel, teoria cunoașterii la Kant, «ontologia critică» la N. Hartmann, aceasta pentru a da numai câteva exemple. «*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*», se întreabă N. Hartmann (în bună tradiție kantiană) tocmai pentru fundamentarea unei «*allgemeine Kategorienlehre*» (*zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*).

¹ H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, 3. Aufl., Bruno Cassirer, Berlin, 1922, p. 47. Intervine aci „cea mai grea temere”: „Sâmburele veritabil al unei categorii pare a se afla într-un mod al unei judecări, pe când, la o mai bună înțelegere, altceva se dovedește drept rădăcină. Categoria se ivește abia în mersul dezvoltării științifice, și numai prin aceasta a devenit o problemă clară. Astfel s-ar putea produce rătăcirea, ori chiar greșala în suportul judecării. Aci pare a se ivi o diferență între categorie și judecată ... Cum ar putea, corespunzând noii categorii, să fie aflată o modalitate de judecată mai potrivită pentru noua semnificație a acesteia, dacă nu ar exista principal o astfel de corelație între categorie și judecată ?” (*Ibidem*, p. 51-52).

² E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1911, p. 1.

„Orice *ontologie* desfășurată în sfera particularului – scria Hartmann –devine *doctrină a categoriilor* (*Kategorienlehre*). Aceasta cuprinde o multitudine considerabilă, deoarece lumea reală se construiește în patru straturi, iar fiecare dintre acestea își au categoriile proprii ... Acestor categorii speciale le premerge o grupă de categorii fundamentale generale, care străbat prin toate cele patru straturi ...”¹.

Aceste categorii se supun unei „legități categoriale”, anume: 1. Categoriile nu sunt detașabile de *Concretum*-ul ale cărui principii sunt; 2. Ele nu sunt izolate, ci ființază numai în ansamblul unui întreg strat categorial, în cadrul căruia ele se implică reciproc; 3. Categoriile straturilor superioare conțin multe dintre categoriile straturilor inferioare ..., nu însă și invers; 4. Dependența este numai unilaterală, aceea a celor superioare de cele inferioare, nu însă și invers”².

3. Problema de bază o constituie *nivelul categorial*, care diferă prin cuprinderea sistematică a unui domeniu sau altul. Ceea ce s-a numit «analiza categorială» (*Kategorialanalyse*) cercetează natura și domeniul de valabilitate al categoriilor, deosebind între categoriile științei și ale «gândirii conceptuale» și cele ale intuiției, și stabilind că fiecare domeniu de cunoaștere (*Wissen*) își are propriile categorii și că numai puține dintre acestea au peste tot aceeași funcție.

În acest sens, de pildă, nu toate categoriile ființei (*Seinskategorien*) acționează în intelectul uman, căci atunci nu ar mai exista și necunoscut. Pe de altă parte, fără ceea ce N. Hartmann numea «*Novum*» categorial nu există *distanța de nivel* între domenii: „În lume nu se poate aduce totul la același numitor. De aci și eșecul oricărei metafizici moniste. Autonomiei straturilor inferioare față de cele superioare îi corespunde parțiala dependență a acestora din urmă de cele dintâi. Caracterului *Novum*-ului categorial în straturile superioare îi corespunde însă autonomia (libertatea) acestora ...”³.

¹ N. Hartmann, *Philosophen-Lexikon ... Autoexpunere*, în: *Problema ființei spirituale și alte scrieri filosofice* (traducere, note, postfață și bibliografie de Alexandru Boboc), Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008, p. 85.

² *Ibidem*, p. 85-86. Și precizarea: „*Filosofia naturii este teoria specială a categoriilor* (spezielle *Kategorienlehre*) celor mai de jos straturi ale ființei” ... (*Ibidem*, p. 87). În acest sens devine semnificativă precizarea: „Hartmann determină categoriile în mod expres ca factori neconceptuali. Ele sunt de fapt universale, dar au și ceea ce Hartmann numește «caracter de substrat». Se consideră astfel că ele nu funcționează în universalitatea lor, ci prezintă totodată anumite dimensiuni, în care fiindul (*das Seiende*), care este determinat prin ele, poate fi localizat” (G. Wolandt, *Nicolai Hartmann: Ontologie als Grundlehre*, în: *Grundprobleme der großen Philosophen*, hrsg. von J. Speck: *Philosophie der Gegenwart V*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1984, p. 132).

³ N. Hartmann, *Vechea și noua Ontologie*, în vol.: *Problema ființei spirituale*, p. 120. Cu îndreptățire s-a spus: „Doctrina categoriilor a lui Hartmann este ontologie. Ea nu se îndreaptă asupra conceptelor de bază ale cunoașterii (adică nu asupra acelor «*Stamm-begriffe*»), ci asupra structurilor, modurilor și legilor care determină fiindul în determinarea sa proprie, în modul lui de a fi. Categoriile nu sunt nicidecum funcțiuni ale subiectivității, căci aceasta este, după înțelegerea sa, totdeauna una izolată, ca reală fiind supusă schimbării istorice. Categoriile

Oricum, problema unei „doctrină a categoriilor” (*Kategorienlehre*) nu-i ușor de tratat: „Ce s-a petrecut însă până acum în problema doctrinei categoriilor? Uimitor de puțin, dacă se compară cu aceasta venerabila vârstă a problemei, căci încă vechea școală pitagoreică avea o tabelă a categoriilor. În lungul șir al secolelor, nu sunt multe capete care au tratat serios problema categoriilor; firește, cele mai bune, dar nu toate, s-au preocupat de aceasta. Sunt de enumerat în primul rând: în vechime Platon, Aristotel, Plotin, Proklus; în epoca modernă Descartes, Leibniz, Kant, Hegel; între cele două grupe se află scolastici izolați; la toate acestea se adaugă în contemporaneitate Ed. von Hartmann și H. Cohen. Cercetarea cea mai amplă, mai bine întreprinsă se află în logica lui Hegel”¹.

„Este adevărat, sublinia Hartmann, Hegel este cel dintâi care a proiectat în mare stil un sistem al categoriilor și a dezvoltat totodată legile raportului lor. Dar legea sistemului este ideea sistemului, nu-i luată din esența categoriilor”².

Cum însă problema categoriilor „este pe departe indiferentă față de chestiunile punctului de vedere, numai astfel poate să fie îndreptățită și preluarea de către Hartmann a rezultatelor analizei categoriale”³.

Pe acest fond vine și o comparație a doctrinelor categoriale ale lui Kant și Hartmann: „Atât Kant cât și Hartmann înțeleg tabela categoriilor ca un sistem. Pentru Kant acest sistem este nici mai mult nici mai puțin decât un sistem categorial model; pentru Hartmann, dimpotrivă, acest sistem este dat ca o structură de sistem, dar de realizat din punct de vedere al conținutului”⁴.

4. În principal, delimitarea în cauză „este în esență una de conținut-ontologică. Căci ea are de-a face cu structurile ființei ... dar nu numai cu ele, căci la fiecare categorie este de indicat în același timp forma de cunoaștere corespunzătoare, aceasta chiar în abaterea ei de la forma ființei căreia îi este subordonată. Pe cât putem înainta pe urmele acestora, e vorba pretutindeni de *diferența* dintre categoriile conștiinței și categoriile ființei ...”⁵.

însă sunt, ca și ființa în genere, neschimbătoare. De aceea, categoriile pot numai să fie sesizate și descoperite, nu însă deduse sau construite din simple concepte” (G. Wolandt, *Op. cit.*, p. 132).

¹ N. Hartmann, *Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich? Ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*, în: *Kleinere Schriften*, III, 1958, p. 277. Este interesantă aci explicația din notă: „Opere precum cea a lui Lask, ca și nenumărate lucrări similare, care pun bine problema categoriilor în general, dar nu dezvoltă tratarea nici unei categorii, nu pot să le iau în seamă aci, tocmai pentru că nu conduc la tema categoriilor. Același lucru e valabil și pentru multe lucrări din epoci mai timpurii. Firește, în particular suntem îndatorați anumitor gânditori, care, deși se situează oarecum departe de temă, oferă explicații importante despre o categorie sau alta”.

² *Ibidem*, p. 278.

³ Ingeborg Heidemann, *Zum System der Kategorien bei Kant und N. Hartmann*, în: *Gerhard Funke zu eigen*, hrsg. von A.J. Bucher u.a., Bouvier, Bonn, 1975, p. 31.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

⁵ N. Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, în: *Kleinere Schriften*, Bd. I, p. 93-94.

«Analiza categoriilor» cercetează de fapt natura și domeniile de valabilitate a categoriilor, făcând deosebiri necesare între categoriile științei și ale gândirii conceptuale mai întâi, apoi relevând categoriile specifice fiecărui domeniu al cunoașterii și al existenței.

Cu aceasta se și împlinește teoria despre funcția categoriilor de mod de predicare (Aristotel și tradiția scolastică), moduri de gândire (de judecare –Kant), puncte de vedere, forme de enunțare ș.a. În alți termeni: categoriile sunt „particularizările sau «genurile» supreme prin care determinăm: existențele, obiectele, datele ... cei trei termeni sunt în mod tipic «transcendentali» în accepția tradițională de posibilitate de a-i aplica la orice. Tot ce e gândit sau reprezentat ... așteaptă o determinare categorială”¹.

Rămâne urmașilor lui Kant sarcina de a pune de acord sistemul categorial cu schimbările intervenite în cercetarea științifică și în gândirea filosofică. Tocmai această dinamică am subliniat-o mai sus prin câteva momente, îndeosebi cel al „ontologiei critice” (care nu uită importanța spiritului critic în realizarea discursului filosofic): „Categoriile sunt astfel premisele tacite, de care facem uz în interpretarea, semnificarea și aprecierea de către noi a datului ... Aici se află unul din temeiurile pentru care avem de-a face cu sarcina teoretică a unei nou devenită, în conținut și în părți, doctrine a categoriilor. Nu mai este vorba numai de cele 12 «concepte transcendente ale intelectului» ... S-a arătat că intră în discuție un număr mult mai mare (azi încă neluat în seamă) de categorii, că fiecare domeniu al cunoașterii își are pe ale sale, că acestea parțial se schimbă de la un domeniu la altul, parțial se transformă, și numai într-o mică măsură merg identic”².

Probleme ca: definirea categoriei (categoriilor) și a completitudinii sistemului categorial rămân deschise, în acest din urmă caz impunându-se ceea ce Kant numea enumerarea «rapsodică»³.

Oricum, problema opțiunii pentru «sistem categorial» sau pentru sistematizare după nivelele ființei și valorii (*în acest sens clasic e N. Hartmann*) stă în legătură cu orientarea filosofică a autorilor și, nu în ultimul rând, cu particularitățile noilor tendințe în «postmodern», titlul «categorial» persistând în orice proiect (chiar în cele ale «deconstrucției»), căci nu se poate renunța la concepte «metafizice» nici chiar prin refuzul lor în forma unei deconstrucții.

¹ Mircea Florian, *Logica recesivității*, Ed. AIUS, 2006, p. 183.

² N. Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, p. 91.

³ În acest sens, remarca Mircea Florian, N. Hartmann „recunoaște fără înconjur că o tabelă completă a categoriilor nu e posibilă. Noi am renunțat la ambiția de a schița o tabelă sistematică, mulțumindu-ne cu o inventariere rapsodică” (*Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Eminescu, 1983, p. 60).

5. N. Hartmann a elaborat o *amplă teorie* a categoriilor, urmărind „principiile ființei reale” în structura stratificată a acestora.

În urma acestei prezentări a cadrului în care s-a integrat teoria categoriilor a lui Hartmann, redăm în continuare în detaliu concepția acestuia despre *categorii* și sistemul categoriilor.

După anul 1930, observă Bréhier, filosofia contemporană prezintă o vizibilă „tendință spre concret”, ajungând, de fapt, la aplicarea unei metode de cercetare a structurilor concrete¹: „O structură, așa cum o înțeleg acești filosofi, nu este deloc o lege de ansamblare, o formă unită cu o materie inertă, ci un indivizibil care se lasă descris, dar nu recompus. Tocmai această noțiune de structură Nicolai Hartmann ... o întrebuințează cu profunzime în cercetările sale recente asupra ontologiei ... În teoria sa a categoriilor, Hartmann revine, într-o manieră semnificativă, de la Kant la Platon cel din *Sofistul*; categoriile sunt pentru el determinări ale lucrului în sine, existând independent de maniera în care ele sunt aprehendate; chestiunea cea mai importantă care se pune cu privire la ele este aceea a legăturii și a separării lor”².

La distincția între „ființă reală” și „ființă ideală”, Hartmann a fost condus, se pare, „de intenția de a conserva antica distincție platoniciană, evitând însă dificultățile participării”; ca și Megaricii, el refuză „orice semnificație metafizică noțiunii aristotelice de ființă în potență”³.

Teoria hartmanniană a categoriilor „este o ontologie a ființei finite exterioară transcendenței, fructul unei viguroase reflecții și *al combinării gândirii lui Aristotel și Kant*”⁴.

Hartmann însuși preciza că „noua ontologie” nu mai poate fi o „ontologie a esenței”, ci o „teorie a categoriilor”: „în orice ontologie este vorba de enunțuri fundamentale asupra existentului ca atare. Enunțurile de acest fel nu sunt altceva decât categorii ale ființei”⁵.

Calea noii ontologii „se înfățișează astfel ca o analiză categorială”⁶.

Tot ceea ce urmează după „analiza modală”, precizează Hartmann – „aparține teoriei categoriilor. Aceasta cuprinde principiile comune (categoriile fundamentale) și pe cele speciale ale straturilor particulare ale ființei”⁷.

¹ É. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tome II, Fasc. 4, P.U.F., Paris, 1968, p. 1003, 1009.

² *Ibidem*, p. 1010.

³ *Ibidem*, p. 1011.

⁴ F. Sciacca, *Philosophie générale et Métaphysique*, în „Actualités scientifiques et industrielles”, Philosophie, éditeur R. Boyer, Tom IX, Hermann et Co., Paris, 1950, p. 89.

⁵ N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, în „Systematische Philosophie”, hrsg. von N. Hartmann, W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin, 1942, p. 207, 208.

⁶ *Ibidem*, p. 214.

⁷ N. Hartmann, *Alte und neue Ontologie*, în „Kleinere Schriften”, Band III, p. 335.

„Orice ontologie care merge în detaliu – scrie Hartmann – ajunge la teoria categoriilor. Aceasta cuprinde multiplicitatea prezentată, deoarece lumea reală se construiește în patru straturi și fiecare dintre acestea își are propriile ei categorii... Acestor *categorii speciale* le precede o grupă de *categorii fundamentale generale*, care străbat prin toate cele patru straturi, și se transformă în ele în mod felurit. Ele apar în forma de perechi opuse și constituie dimensiuni care se deosebesc ... La acestea aparțin: substrat și relație, formă și materie, unitate și multiplicitate, opoziție și dimensiune, discontinuitate și continuitate; mai importante însă sunt încă determinare și dependență, acord și conflict, element și ansamblu, interior și exterior”¹.

Aceste categorii se subordonează unei legități, care se poate numi „categorială”. Hartmann concepe relațiile între categoriile opuse după principiul „coerenței categoriale”; el vede sensul profund al dialecticii hegeliene în ideea că în *continuumul categorial* este dată unitatea originară a tuturor categoriilor.

Categoriile enumerate nu epuizează sistemul principiilor ființei: alături de ele trec categoriile specifice ale straturilor ființei: anorganicul, organicul, psihicul și spiritualul.

Între categorii există legități, care s-ar putea numi „principiile principiilor”. Este vorba de ansamblarea a patru legi care se extind în cele patru momente ale părților: (1) legea valabilității; (2) legea coerenței categoriale; (3) legea stratificării categoriale; (4) legea dependenței categoriale.

Conexiunea universală a ființei prezintă, după Hartmann, unitate și ordine, dar nu unitatea unui principiu (ceva în genul spiritului absolut sau al divinității), ci cea care se află în legile categoriale, înainte de toate în straturi. „Aceste legi sunt violate în metafizica tradițională, ba chiar sunt deduse din cap. Cele mai bune dintre marile sisteme transpun categoriile specifice ale ființei spirituale (rațiune, acțiune cu scop, prevedere) asupra straturilor inferioare ale ființei; ele transformă astfel categoriile superioare în cele mai tari și cu aceasta inversează dependența categorială ... Întreaga teleologie naturală, întreaga metafizică a spiritului comite această greșală”².

6. „Teoria generală a categoriilor” constituie obiectul celei de-a treia părți a ontologiei hartmanniene: *Construcția lumii reale*. O teorie a categoriilor nu se ocupă cu „concepte ale

¹ N. Hartmann, în *Philosophen-Lexikon*, p. 84-85.

² *Ibidem*, p. 458.

intelectului”, ci – precizează Hartmann – cu „fundamentele structurale ale lumii reale”; căci teoria categoriilor nu este fapt al teoriei cunoașterii”¹.

Hartmann menționează că, prima parte a acestei lucrări, reia studiul din 1924, intitulat „Cum este posibilă ontologia critică în genere?”, în care s-a ocupat cu „lichidarea prejudecăților cu privire la problema categoriilor”². Partea a doua este consacrată elaborării „categoriilor structurale fundamentale”, „adică, a acelor categorii, care sunt comune tuturor straturilor realului (și pe lângă aceasta tuturor sferelor ființei) ... Căci fiecare dintre aceste categorii străbate întreaga construcție a straturilor lumii reale, până la înălțimile ființei spirituale, și relevă în fiecare situație înaltă noi laturi ale esenței sale”³.

Care este poziția teoriei categoriilor în ontologie? Ea vine în mod necesar – precizează Hartmann – după analiza fundamentelor, a sferelor și a modalităților ființei, deoarece „într-un fel sau altul, orice deosebiri fundamentale între domenii, trepte sau straturi ale ființei ... iau forma categoriilor”; „în opoziție cu orice tratare fundamentală a existentului ca atare și a felurilor ființei, doctrina categoriilor este realizarea de conținut a ontologiei”⁴.

„Este meritul durabil al filosofiei kantiene că ea a recunoscut în problema categoriilor teoretico-gnoseologice punctul principal al chestiunii și l-a elaborat în mod clar. El nu constă în ceea ce ține de conținut, ci în exigența valabilității categoriilor”⁵.

Categoriile au caracter de principii. „În categorii – scrie Hartmann – nu funcționează latura ființei date (*Dasein*) în existent, ci numai cea a esenței (*Sosein*). Aceasta înseamnă că nu-i vorba aici de feluri ale ființei – căci acestea sunt feluri ale ființei date –, ci de formare, structură și conținut. Categoriile sunt principii de conținut ... Ceea ce doctrina categorială exercită, este în primul rând tocmai analiza de conținut. Ea își găsește datele în toate domeniile vieții și ale științei”⁶.

Categoriile, după Hartmann, nu se confundă cu formele gândirii. „Omul poate să întregască sistemul categoriilor cu care lucrează, însă nu poate să-l schimbe, așa cum prin învățare poate să-și schimbe tabloul lumii”⁷.

¹ N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*, W. de Gruyter et Co., Berlin, 1940, p. III.

² *Ibidem*, pp. III-IV.

³ *Ibidem*, p. IV. După o introducere, cu caracter istoric mai mult, Hartmann analizează pe larg „conceptul general al categoriilor” (partea întâi), „doctrina despre categoriile fundamentale” (partea doua) și „legile categoriale” (partea treia). Vom reține, bineînțeles, numai linia generală a argumentării.

⁴ *Ibidem*, pp. 1, 2.

⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁶ *Ibidem*, p. 15.

⁷ *Ibidem*, p. 26.

Aci este punctul în care apare clar „limita precisă” între categorii și formele gândirii: „Categoriile cad sub legea ființei în sine, adică a independenței de opinia umană; formele gândirii, dimpotrivă, cad sub legea spiritului obiectiv, adică ale instabilității și capacității de dezvoltare a modalităților spirituale în timp. Ele sunt chiar formele tip ale opiniei însăși... Categoriile, dimpotrivă, sunt numai condițiile generale și nu particularizările sale, însă nu condiționate prin acestea”¹.

Este clar însă că ele (categoriile) „nu constituie un continuu omogen, ci apar în grupe, corespunzător straturilor în construcția lumii reale. Astfel există categorii ale mecanicului, ale organicului, ale psihicului, ale colectivității, ale moralei etc. Fiecare dintre aceste grupe poate să domine în anumite forme de gândire”².

Variabilitatea acestora din urmă „se înrădăcează în schimbarea categoriilor dominante”; dinamica „nu ține de esența categoriilor, ci de destinele istorice și de temele spiritului”³.

7. „Conceptul general al categoriilor” trebuie lămurit mai întâi în raport cu „ființa ideală”. Problema esențială este aceea a „fundamentelor ontice”, a „principiilor constitutive ale ființei”; „Doctrina categoriilor – scrie Hartmann – este în exclusivitate ontologie fundamentală, adică cercetarea fundamentelor generale ale ființei, care se diferențiază de fapt și după straturile ființei, dar rămân sub particularitatea fiecărui domeniu special. Doctrina categoriilor împărtășește cu pluralitatea științelor poziția ontologică fundamentală de *intentione recta*. Însă în cadrul existentului în genere, prin care este justificată împreună cu el, ea are de-a face numai cu generalul, pe care se bazează orice existent special și de care el este dependent ... În aceasta se află două determinări ale existenței categoriale: generalitatea și caracterul de determinare. Cel din urmă spune tocmai aceea că categoriile «determină» un anumit existent concret”⁴.

Cu alte cuvinte, *categoriile sunt principii și*, ca atare ele se află în legătură cu un corelat: *Concretum*; acesta din urmă însă nu este un „caz special”, ci „ceea ce este multilateral determinat”. Categoriile „sunt generalul în *Concretum*”; ele „au o certă asemănare cu esențialitățile”⁵.

¹ *Ibidem*, pp. 26-27.

² *Ibidem*, p. 30.

³ *Ibidem*, pp. 34, 35.

⁴ *Ibidem*, p. 42.

⁵ *Ibidem*, p. 43.

Ele nu au o existență temporală, dar nici nu pot fi înțelese fără contextul cazurilor reale. Fenomenologia a adus o înnoire a conceptului: teza „că tocmai aceste esențialități sunt cele care domină de-a lungul realului”¹.

Asemănarea cu esențialitățile conduce însă la anumite aporii, care trebuie depășite, făcându-se diferențierile necesare. Căci pretutindeni – în cazul existențelor matematice, ca și al esențialităților și valorilor – „existența categorială”, este „numai aceea a principiilor”: „categoriile nu apar numai în ființa ideală ... ci ele sunt și acolo unde se află în modalități exprese principii ale idealului” ...²

Teza după care „categoriile ca atare nu constituie o ființă ideală”, nu este infirmată de eterogeneitatea „felurilor ideale ale ființei”; și în acest caz ele rămân „categorii ale *Concretum*-ului”³.

„Categoriile – scrie Hartmann – nu sunt în aceeași măsură de recunoscut ca și *Concretum*-ul pe care îl determină ... Sistemul categoriilor constituie planul din spate (*Hintergrund*) al sferelor ființei și al felurilor ființei”⁴.

În concluzie: „este o greșală fatală să înțelegem categoriile după felul ființei ideale. Categoriile pot, atâta cât ele permit totdeauna raporturi ale ființei, să pară asemănătoare esențialităților; ele nu pot să se ivească deci niciodată în acestea, iar sistemul lor nu poate să fie ca atare unul al ființei ideale ... Categoriile ființei ideale și cele ale celei reale se suprapun numai în mod parțial; ambele sfere ale ființei își au și propriile lor categorii”⁵.

Deci, „imperiul categoriilor este multiplu; fiecare domeniu al ființei își are categoriile sale particulare”⁶. „Pluralitatea categoriilor nu are a face cu pluralismul. Este de la sine înțeles înțeles că ea nu este o expresie categorială a multiplicității formative în construcția lumii”⁷.

8. După definirea, „conceptului general al categoriilor”, Hartmann trece la „doctrina categoriilor fundamentale” și examinează: „straturile realului și sferele”; „categoriile elementare opuse”; „transformarea opozițiilor ființei în straturi”; categoriile calității; categoriile cantității.

În dezacord cu teoria opoziției între „natură și spirit” (specifică filosofiei germane contemporane), Hartmann dezvoltă „doctrina despre straturile, realului”: „Lumea reală – scrie

¹ *Ibidem*, p. 47.

² *Ibidem*, p. 53.

³ *Ibidem*, p. 59.

⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁵ *Ibidem*, p. 66.

⁶ *Ibidem*, p. 71.

⁷ *Ibidem*, p. 169. Teoria categoriilor a lui Hartmann este una dintre cele mai elaborate pe care le cunoaște istoria gândirii, asimilând o mare experiență științifică și teoretico-filosofică.

Hartmann – nu este așa de simplă încât să poată fi introdusă într-o schemă unică a opoziției... Lumea nu este cu două straturi, ci cel mult cu patru straturi”¹.

Lumea are „unitatea unui sistem, însă sistemul este un sistem al straturilor. Construcția lumii reale este o construcție de straturi”².

Hartmann deosebește între „straturile realului” și „straturile categoriilor”: „Între un *Concretum* și categoriile sale – scrie Hartmann – există un raport puternic de apartenență, în care categoriile joacă rolul de tranzit, ceea ce este comun în multiplicitatea determinării dominante. Dacă deci *Concretum*-ul întregii lumi reale constituie o construcție de straturi, atunci trebuie ca straturile realului să se răsfrângă în mod necesar în straturile categoriale corespunzătoare. Deosebirea straturilor realului este chiar una principială și trebuie astfel să se susțină pe categoriile lor. De aceea, stratificarea categoriilor nu trebuie luată, la rândul ei, ca identică pur și simplu cu stratificarea realului ... Și ea nici nu poate să fie astfel identică cu aceasta. Căci, în primul rând, nu există numai categorii ale realului, ci și ale altor sfere ca atare; și, în al doilea rând, există categorii de o asemenea generalitate, încât nu se lasă luate ca aparținând unui strat real determinat. Asemenea categorii sunt principii comune ale tuturor straturilor realului; ele alcătuiesc fundamentul propriu al întregii lumi reale, iar semnificația lor ontologică constă în aceea că ele sunt categoriile fundamentale – fundamentul comun al oricărei particularizări categoriale, cu aceasta și ale oricărui strat – și peste acestea sunt acelea în care devine evidentă structural unitatea în construcția lumi reale. *Ele trebuie numite mai departe categorii fundamentale* (subl. ns.) și constituie obiectul «teoriei generale a categoriilor», spre deosebire de cea «specială»³.

9. „Categoriile fundamentale” constituie obiectul „doctrinei generale a categoriilor”: o multiplicitate categorială, care, ea însăși, se divide în grupe diferite. Deosebim trei asemenea grupe: (1) grupa categoriilor modale; (2) grupa categoriilor elementare (care au „caracter structural” – de pildă: formă și materie, cantitate și calitate, *Continuum și Discretum*); (3) sistemul „legilor categoriale” (care constituie „esența existenței principiilor”, coerența categoriilor într-un strat).

„Legile categoriale alcătuiesc o grupă mai îndepărtată de categorii fundamentale. Ele se arată în acest fel în modul lor structural ca «legi» ale unui al treilea tip de categorii în genere – alături de «moduri» și de «opoziții» ... *legile categoriale nu sunt altceva decât*

¹ *Ibidem*, p. 189.

² *Ibidem*, p. 199.

³ *Ibidem*, p. 200.

*tocmai legile acestei construcții a lumii reale ... (subl. ns.). În acest sens, trebuie spus că în legile categoriale constă centrul de greutate propriu al teoriei generale a categoriilor*¹.

Între categoriile fundamentale, „grupa opozițiilor elementare” ale ființei este cea mai cunoscută și cea mai importantă, întrucât după ea se ordonează și cea a modurilor și cea a „legilor categoriale”. Tabela „opozițiilor existenței” cuprinde 24 de membrii, de fapt, 12 „perechi de opoziții”, împărțite în 2 grupe²:

GRUPA I:

1. Principiu – *Concretum*
2. Structură – Modus
3. Formă – Materie
4. Interior – Exterior
5. Determinație – Dependență
6. Calitate – Cantitate

GRUPA II:

7. Unitate – Multiplicitate
8. Acord – Conflict
9. Opoziție – Dimensiune
10. Discontinuitate – Continuitate
11. Substrat – Relație
12. Element – Structură.

La prima vedere, s-ar părea că primele „două opoziții ale primei grupe ar fi fundamentale; mai atent analizate însă, ele arată că toate trebuie luate în considerație, întrucât, „esența categoriilor însele se lasă pentru prima dată determinată mai îndeaproape numai din raporturile opozițiilor ființei”³.

După o lungă argumentare, Hartmann precizează că „problema categoriilor interacționează cu construcția lumii reale”; numai pe această bază se poate vorbi de „esența afirmativă a categoriilor”⁴.

¹ *Ibidem*, p. 205.

² *Ibidem*, pp. 230-231.

³ *Ibidem*, p. 231.

⁴ *Ibidem*, p. 413.

În acest context, se arată apoi că „legile categoriale” au și ele caracterul categoriilor – sunt generale, categorii fundamentale; în raport cu cele ale modurilor și cele ale opozițiilor ființei, acestea sunt însă cele fundamentale: „Fundamentul poziției proprii lor este acela că ele nu mai sunt fără legile unui concret, ci, în primul rând, legile categoriilor înseși. Ele nu se extind cu aceasta direct în mod necesar și asupra *Concretum*-ului oricărui strat și sfere, ci numai mijlocit. *Concretum*-ul lor nemediat îl constituie categoriile însele: categoriile însă se află sub aceste legi cam în același fel în care stă adesea *Concretum*-ul sub categorii. *Legile categoriale sunt principii ale principiilor* (subl. ns.)”¹.

Hartmann vorbește de „patru grupe de legi și principiile lor fundamentale”; „căci imperiul categoriilor este o multiplicitate multidimensională”².

Astfel avem: 1. *principiul valabilității* („Categoriile sunt ceea ce sunt numai ca principii a ceva; ele nu sunt fără *Concretum*-ul lor, așa cum acesta nu este fără ele”); 2. *principiul coerenței* („Categoriile nu se află ca unice pentru sine, ci numai în legătură cu stratul categorial”); 3. *principiul stratificării* („Categoriile straturilor inferioare sunt mai departe conținute în cele ale straturilor superioare, însă nu și invers acestea în acelea”); 4. *principiul dependenței* („Dependența este numai unilaterală, ca cea a categoriilor superioare de cele inferioare, însă ea este o dependență parțială, lăsând loc mai departe independenței proprii a categoriilor superioare”)³.

10. În esența „principiilor ființei” stăruie mereu o antinomie: „principiul este independent de *Concretum*, deoarece, mai mult, *Concretum*, este dependent de el; și astfel el este deci dependent de *Concretum*, deoarece el există numai relativ la acesta”; poziția principiilor seamănă cu cea a „ideii” platoniciene, care este ceva „în sine însăși” și totuși trebuie să nu fie o existență „desprinsă”, alături de cea pe care o au lucrurile⁴.

Cu alte cuvinte, „independența principiului nu este una absolută, dependența *Concretum*-ului nu este o dependență absolută ... independentul este independent numai în dependența de dependent”⁵.

„Succesiunea de straturi a lumii reale este propriul eșafodaj al construirii ei. Aceste legi, care o domină, sunt astfel, într-un anumit și eminent sens, legi ale construcției lumii reale. Că ele sunt legi categoriale, decurge din raportul categoriilor cu *Concretum*-ul lor”¹.

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 417.

³ *Ibidem*, pp. 418-419.

⁴ *Ibidem*, p. 423.

⁵ *Ibidem*, p. 424.

În raporturile dintre „legile categoriale” domină: „legea transformării” și „legea Novum”-ului².

Prin „transformare” se înțelege altceva decât în mod obișnuit. Și acest altceva este „legea Novum”-ului, care spune: „pe baza devenirii, de fapt, fiecare categorie superioară este compusă în conținut dintr-o multiplicitate de elemente inferioare, însă ea nu se reduce la suma acestora, ci, dimpotrivă, este altceva decât ele; ea cuprinde un ceva specific, care pentru prima dată apare cu ea”³.

Categoriile însele nu pot fi înțelese fără acest „Novum”, care „nu este o delimitare a reînțoarcerii ... ci latura ei pozitivă opusă”⁴.

În „dependență categorială”, principiul este următorul: „categoriile inferioare sunt cele mai tari, cele superioare – cele mai slabe; de aceea, în construirea stratică există numai dependența celor superioare de cele inferioare, nu și invers”⁵.

Caracterul „tare” al unei categorii, în sensul „legii dependenței”, „nu este altfel identic cu puterea ei de pătrundere ca element care revine”⁶.

„Dependența categorială” nu exclude autonomia; determinismul nu poate fi unul „mecanic”, absolut, care „ia determinarea inferioară drept determinare totală a întregii lumi, chiar și a celei psihice și a acelei a ființei spirituale”⁷.

Hartmann respinge orice „teleologie a formelor”, care „intervertește legea celui mai tare” și consideră categoriile superioare ca pe „cele mai tari”⁸.

Novum-ul face posibilă însăși libertatea ca „libertate în dependență”⁹. Căci „dependența categorială nu este un obstacol pentru autonomie, ci numai opusul ei necesar”¹⁰.

Independența straturilor superioare presupune, deci, parțiala lor dependență față de cele inferioare; apariția *Novum*-ului categorial le dă însă autonomie, libertate”¹¹.

Hartmann analizează îndeosebi structura stratificată a ființei reale¹².

¹ *Ibidem*, p. 472.

² *Ibidem*, p. 499.

³ *Ibidem*, p. 503.

⁴ *Ibidem*, p. 504.

⁵ *Ibidem*, p. 522.

⁶ *Ibidem*, p. 524.

⁷ *Ibidem*, p. 565.

⁸ N. Hartmann, *Neue Wege der Ontologie*, p. 267.

⁹ *Ibidem*, p. 271.

¹⁰ *Ibidem*, p. 273.

¹¹ N. Hartmann, *Alte und neue Ontologie*, în „Kleinere Schriften”, Band III, p. 336.

¹² Acestei teme îi sunt consacrate lucrările: *Der Aufbau der realen Welt*; *Philosophie der Natur*; *Das Problem des geistigen Seins* (exceptând partea a III-a – „spiritul obiectivat”, care ar aparține mai mult sferei ideale). Se adaugă la acestea „Teleologisches Denken” (care e un fel de completare la „Filosofia naturii”). De menționat că stratificarea lumii ideale este mai puțin studiată: în afară de *Ethik*, *Asthetik*, au mai rămas doar „Tezen zur Logik” (în „Philosophen-Lexikon”), fragment dintr-o lucrare pierdută în timpul războiului. Se adaugă,

Cele patru straturi ale acesteia încearcă să fie expresia unității complexe și a varietății realului; nici unul dintre straturi nu are prioritate; între ele se află o „distanță stratică”, adică o diferență calitativă, al cărei rezultat este compoziția eterogenă a lumii. Raporturile între straturile ireductibile sunt definite prin legi riguroase. Între cele patru straturi acționează anumite legi ale dependenței: „Aceasta – scrie Hartmann – începe cu legea categorială fundamentală: «categoriile inferioare sunt mai tari», (legea celui tare) și sfârșește cu legea libertății: «categoriile superioare sunt, cu toată dependența lor de cele inferioare, în mod liber (autonom) opuse acestora printr-un *Novum* de conținut». Sensul acestei duble legități este «așezarea» produselor superioare «pe» cele inferioare”¹.

Categoriile unui strat inferior (toate sau numai unele), revin în straturile superioare (de exemplu, spațiul și timpul revin în lumea organică, iar timpul apare și în psihic și spiritual); dar acel *Novum* arată că un strat de nivel superior nu este suma mecanică a categoriilor straturilor inferioare (de exemplu, deși e pregătită de categoriile celor două straturi inferioare, conștiința este noutatea lumii psihice).

Hartmann fixează astfel o ireversibilitate: categorii ale straturilor inferioare se pot afla în cele superioare, dar nu și invers; ceea ce înseamnă că straturile inferioare nu sunt trepte, momente spre cele superioare, iar acestea din urmă nu sunt rațiunea de a fi și scopul celor inferioare.

Novum din straturile superioare nu este pregătit de cele inferioare, ci fundează autonomia celor dintâi (deși sunt mai „slabe”); straturile superioare sunt condiționate, dar nu determinate de cele inferioare.

Ireductibilitatea straturilor fundează pentru Hartmann o situație „dinoace” de soluțiile „realiste și idealiste” și imposibilitatea oricărei teleologii. Mai mult, teza despre „neputința idealului” pune în evidență un sens mai precis al „realismului” lui Hartmann.

11. Prin teoria celor patru straturi ale ființei reale (anorganic, organic, psihic, spiritual), Hartmann reia „o convingere care s-a dezvoltat progresiv în gândirea occidentală, sub impulsul și cu concursul, s-ar putea zice, al tuturor ramurilor cunoașterii. Originalitatea lui Hartmann nu constă în faptul de a fi divizat în patru lumea reală, ci îndeosebi în faptul de a fi înțeles într-un sens complet nou raporturile între cele patru sectoare. Concepția stratificată

bineînțeles, unele reflecții marginale în: *Grundzüge, Grundlegung, Möglichkeit und Wirklichkeit* și articolele adunate în „Kleinere Schriften”.

¹ N. Hartmann, în „Philosophen-Lexikon”, p. 86.

susținută de el este astfel, încât exclude orice poziție privilegiată a unuia sau a altuia dintre aceste sectoare”¹.

Analiza „principiilor ființei” a fixat deja scopul ontologiei: a delimita determinările fundamentale ale fiecărui strat, adică a dezvolta „analiza categorială”. Astfel se ajunge de la „teoria generală a categoriilor” la „analiza categorială specială”, care constituie obiectul lucrării „Filosofia naturii”; este vorba de categoriile corespunzătoare straturilor inferioare ale lumii reale: anorganicul și organicul. Hartmann distinge trei grupe categoriale: dimensionale (timpul și spațiul), cosmologice (devenirea, permanența, cauzalitatea, legitatea naturii și acțiunea reciprocă) și organologice (categoriile „formeii vieții” și cele ale „procesului vieții”). „Filosofia naturii – scrie el – este doctrina specială a categoriilor celor două straturi inferioare ale ființei – fizic-material și organic”².

Hartmann refuză cu acest prilej atât explicația mecanicistă, cât și pe cea finalistă. Cu atât mai mult, el nu acceptă filosofia speculativă a naturii: „Filosofia naturii – scrie Hartmann – nu este o metafizică independentă de știința naturii ... Ea are într-adevăr probleme metafizice, ca orice disciplină filosofică, dar acestea nu sunt altele decât cele situate în însuși conținutul problemelor naturalist-științifice. Ea nu poate trece la tratarea lor decât pe temeiul muncii depuse de științele naturii”³. Înțelegem, în acest context, polemica sa cu marile sisteme metafizice și cu teleologismul tradițional (teologic sau metafizic), critica acelor metafizici construite „de sus” sau „de jos” (adică de la spirit, la materie sau invers).

„Analiza categorială a finalității” este concepută de Hartmann „ca o parte a teoriei speciale a categoriilor (naturfilosofia)”⁴.

După autorul „ontologiei critice”, finalitatea este o „categorie a conștiinței”; de fapt, „la începutul gândirii umane a fost scopul”¹.

¹ L. Lugarini, Nicolai Hartmann, în: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine, Portraits*, I, Paris, 1964, p. 678. Menționăm că ideea ireductibilității „lumilor” apărea încă la É. Boutroux (De la Contingence des lois de la nature, 1874), pe care Hartmann îl citează, după ediția 1913, în *Der Aufbau der realen Welt* (p. 566); aceeași idee fusese argumentată pe larg de Engels în manuscrisele din „Dialectica naturii”. Ideea reapare la G. Santayana prin teoria „imperiiilor existenței” (lucrările: *The Realm of Essence*, 1929, *The Realm of Mater*, 1930; *The Realm of Truth*, 1938; *The Realm of Spirit*, 1940; *The Realm of Being*, 1945).

Ideea pornește, credem, de la anumite reflecții în marginea procesului de diferențiere în știința modernă, diferențiere ce marca, pe o anumită latură, autonomia științelor. Din unghiul de vedere filosofic, se reia principiul kantian al autonomiei domeniilor pe care Lotze, încă în 1856 (*Mikrokosmos*, vol. I), îl propunea ca principiu axiologic fundamental.

² N. Hartmann, în „Philosophen-Lexikon”, p. 87: Încă în studiul *Problemele filosofice fundamentale ale biologiei* (1912), Hartmann atenționează că biologia trebuie să fie „doctrina despre viață” în genere („Kleinere Schriften”, Band III, p. 79). Dezvoltarea acestei științe ilustrează însă mai mult teleologia decât „mecanismul” (*Ibidem*, p. 93). Totuși, precizează Hartmann, „teleologia finalității relative” nu anulează determinismul (*Ibidem*, p. 151).

³ N. Hartmann, *Philosophie der Natur, Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Walter de Gruyter, Berlin, 1950, p. VI.

⁴ N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, 2. Aufl., Walter de Gruyter et Co., Berlin, 1966, p. V. De aceea, autorul precizează că, deși a elaborat această lucrare încă în 1944, ea își are rostul abia după *Philosophie der Natur*.

„Categoriile lumii reale, în care noi trăim, – scrie el – nu sunt în genere identice cu cele ale intelectului și intuiției noastre. Cele dintâi stau ca atare atâta timp cât lumea rămâne aceeași; ultimele se schimbă în mod istoric. Ceea ce în lume e determinat cauzal... nu necesită să și fie cunoscut deci ca determinat cauzal”².

Cauzalitatea, „ca o categorie reală a evenimentelor naturii este opusă «finalității» ca o categorie a intelectului”³. În conștiință finalitatea este „o categorie hibridă”⁴.

Este nevoie, de aceea, de „o nouă critică a puterii de judecare teleologice, mai radicală își mai generală decât cea kantiană. Căci aceasta rămâne limitată la două domenii – cel biologic și cel metafizic. Ea nu se reîntoarce până la motivele teleologismului, ci se fixează la problematica științifică”⁵.

12. Prin aceste modalități de concepere a categoriilor străbate o idee ce ține de fapt de esența funcției categoriale: categoriile constituie elemente de bază ale gândirii și discursului despre «lucruri», a căror funcție survine în reflecția filosofică asupra gândirii și asupra modalităților de structurare a acestora în formele concepțiilor ce tind să ia forma sistemului (ca teorie a cunoașterii, ca filosofie a naturii, ca metafizică, filosofie a culturii ș.a.).

Data fiind condiția reflecției filosofice, anume: dependența ei de situare pe un punct de vedere și dezvoltarea sistematică a acestuia, categoriile au stat în atenție numai în măsura în care un gânditor sau altul întreprindea o construcție (ori reconstrucție) într-un domeniu sau altul al filosofiei, iar Hartmann nu face excepție de la această regulă. «Ontologia critică» este tocmai finalitatea dezbaterii și reconstrucției (prezentată mai sus) unei teorii moderne a categoriilor, în linii mari corespunzătoare spiritului științific al secolului 20.

După toate cele relatate, «sistemul categorial» propus de Hartmann rămâne cu importanța lui, istorică și sistematică, moment necesar în geneza unei „*Kategorienlehre*”, dar totodată și actual prin punerea problematicii de bază a acesteia. Căci orice cunoaștere și cuprinderea ei (în filosofie, știință, artă ș.a.) tinde să atingă nivelul categorial, care, evident, diferă de la un domeniu la altul, ceea ce a și făcut necesară «analiza categorială» (a nivelelor ființei și cunoașterii).

Prin aceasta orice «teorie specială» a categoriilor trebuie, în baza unității dintre particular și universal, să se afle în referință la o «teorie generală», la ceea ce în tradiția cercetării s-a numit «*allgemeine Kategorienlehre*».

¹ *Ibidem*, p. 1.

² *Ibidem*, p. 2.

³ *Ibidem*, p. 3.

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ *Ibidem*, p. 11. Pentru caracterizarea acestei laturi a concepției lui Hartmann: Al. Boboc, *Nicolai Hartmann și realismul contemporan*, București, 1973, p. 90 și urm.

SISTEMATIZĂRI CATEGORIALE ALE STRATEGIILOR DE DEZBATERI PUBLICE*

Constantin Sălăvăstru

1. Delimitări conceptuale

Ceea ce ne interesează atunci când analizăm problema strategiilor ca elemente constitutive ale dezbaterilor publice ține de *modul individual de organizare* a intervențiilor fiecărui interlocutor în parte, astfel încât ele să fie, din punctul de vedere al participantului, cele mai eficiente. Fiecare individ angajat într-un astfel de demers utilizează anumite probe, alege o anumită ordine de prezentare a lor, asumă un mod propriu de a relaționa discursiv cu interlocutorii. Toate aceste specificități configurează, dacă au o anumită constanță, *strategia* proprie a participantului la dezbateri. Un spirit de observație fin și atent la detalii poate identifica, până la urmă, tipul de strategie dominant utilizat de interlocutori cât și eficiența lor într-o dezbateri publică.

Pentru intențiile explicative și sintetizatoare pe care încercăm să le asumăm, termenul *strategie* desemnează *organizarea dinamică de către individ a elementelor unei dezbateri publice (probe, tehnici de probare, expresii gestuale, construcții verbale, poziționări retorice etc.) în vederea obținerii rezultatului maximal în relația competițională cu ceilalți participanți, ținând seama de exigențele minimale impuse de astfel de intervenții discursive.* Din această încercare de definire a conceptului de strategie rezultă câteva trăsături care asigură individualitatea conceptului și a realității pe care el o acoperă.

Prima: *strategia este un act conștient și intențional.* Orice organizare presupune priza de conștiință asupra datului pe care vrei să-l organizezi: să-i identifice elementele componente, să stabilești legăturile funcționale dintre ele, să evaluezi comportamentele acestor elemente în funcție de context¹. Ne interesează, în privința intervențiilor în cadrul unei dezbateri publice, ceea ce face individul în urma unui proces de inteliecție asupra datului de care dispune, chiar dacă, uneori, anumite elemente de mare însemnătate pentru arta organizării ar putea avea ca

* Textul de față exprimă, cu modificări minimale, o parte dintr-o contribuție mai largă asupra dezbaterilor publice (Constantin Sălăvăstru, *Arta dezbaterilor publice*, Editura Tritonic, București, 2009). El a fost realizat în cadrul proiectului *Limbajul democrației participative: o cercetare a comportamentului verbal în relația putere-cetățeni la nivel local* (CNCSIS 80 – 2008–2011).

¹ Cicero este cât se poate de sugestiv în privința necesității organizării materiei unui discurs: „Dar a ști cum pot fi mai bine dispuse ideile capabile să convingă și să instruiască, iată ceea ce nu aparține poate decât sagacității oratorului. Într-adevăr, o mulțime de argumente se prezintă dintru început spiritului și toate par a servi cauza; dar unele au o atât de mică valoare încât trebuie neglijate (...). În ceea ce privește argumentele cu adevărat utile și puternice (...), cred că trebuie să facem o alegere, punând de-o parte pe cele care au mai puțină greutate sau care sunt incluse în altele mai importante și să le respingem din discurs” (Cicéron, *De l'oratore*, livre deuxième, 308-309, Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris, 1927, pp. 135-136).

sursă spontaneitatea și inspirația de moment¹. Pe de altă parte, orice organizare este prin excelență intențională: nu poți să alegi argumente, tehnici sau mijloace de expresie decât în funcție de un scop, o intenție pe care o asumi în legătură cu datul care constituie obiectul strategiei. Interesează, din punctul de vedere al intervențiilor participanților într-o dezbatere, dacă ele își ating scopurile pentru care au fost puse în mișcare și nu altceva, chiar dacă acest altceva poate fi, la un moment dat, foarte important în economia dezbaterilor publice. Înseamnă că el nu a fost obținut în mod intenționat, chiar dacă, în orice activitate pe care o intenționăm, obținem totdeauna și ceva pe care nu l-am intenționat !

A doua: *strategia este consecința unei organizări dinamice*. Accentul cade aici pe acest ultim termen, care ne atrage atenția că orice absolutizare, orice rigiditate într-o astfel de asumție este un obstacol posibil în calea bunei desfășurări a dezbaterii. Dinamismul organizării presupune adaptabilitatea participantului în actul de conștientizare, construcție și asumare a unei strategii posibile. Unele probe sunt eficiente într-un context și complet ineficiente în altul, unele tehnici au o forță deosebită în raport cu anumiți participanți dar rămân aproape irelevante când e vorba de alții, un limbaj e adecvat într-un anumit tip de dezbatere publică, dar poate fi complet nepotrivit dacă dezbaterea își schimbă contextul, unele gesturi sunt permise în anumite dezbateri, în altele ele sunt complet inoportune, chiar jignitoare. Organizarea dinamică ne cere să renunțăm fără regret la anumite elemente chiar dacă ne-au fost de mare folos cândva, să asumăm alte elemente cu toată bunăvoința chiar dacă altădată nu ne-au ajutat prea mult. Lucrul este posibil dacă participantul are bine dezvoltată acea capacitate de a sesiza rapid și adecvat ce e relevant într-o situație discursivă, ce nu e relevant și trebuie eliminat.

A treia: *strategia este o construcție integratoare*. Ea nu se reduce la nici unul dintre elementele componente, nici chiar la viziunea sumativă a lor, ci ne atrage atenția asupra a ceea ce pot face elementele împreună. Vrem să subliniem că, atunci când încercăm schițarea unei strategii de acțiune – în orice domeniu nu neapărat în dezbaterile publice – selecția elementelor pe care le utilizăm are drept criteriu ceea ce pot face ele împreună, în relațiile lor funcționale, și nu ceea ce pot face separat. Aceasta înseamnă că putem lăsa deoparte un mijloc de probă bazat pe fapte, chiar dacă el poate fi productiv în raport cu interlocutorul, tocmai pentru că nu se armonizează în mod pozitiv, să zicem, cu asumarea unei construcții ironice la

¹ Aspectul e subliniat frecvent: „Vorbirea în scopul convingerii este intim legată de capacitatea sa de a se desfășura după un plan. Nu numai că nu ne putem imagina vorbirea fără un plan, dar chiar vorbirea însăși de derulează și se dispune în timp și spațiu. Această realitate constitutivă a vorbirii este imposibil de eludat, în ciuda tuturor iluziilor, frecvent răspândite, privind «spontaneitatea vorbirii» sau caracterul său instantaneu“ (Philippe Breton, *Convaincre sans manipuler. Apprendre à argumenter*, Editions La Decouverte, Paris, 2008, p. 101).

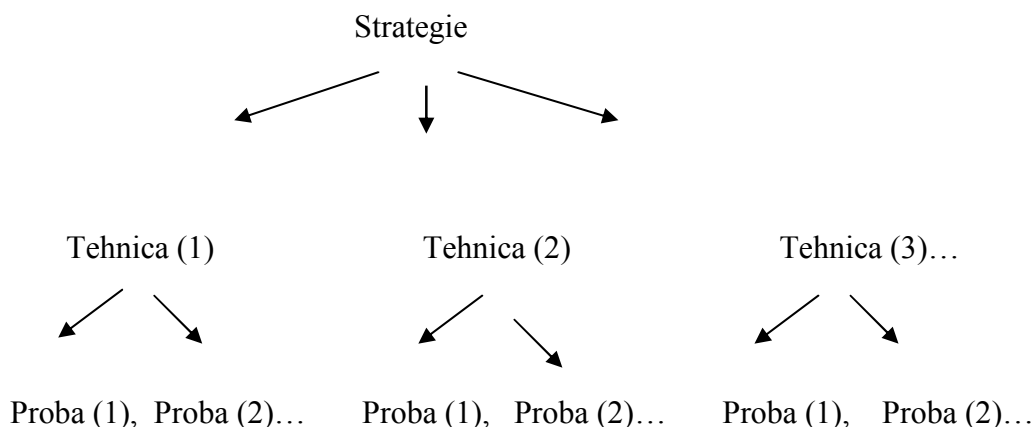
care ținem neapărat. Pot exista elemente ale dezbaterilor publice (probe, tehnici, expresii etc.) care, luate separat, să aibă o forță de convingere, persuasiune sau seducție semnificativă, dar care, integrate în ansamblu, să nu mai dea aceleași rezultate. Or, construcția de ordin strategic urmărește să pună în armonie, în „cooperare pozitivă“ mijloacele de influență în funcție de context. Este, într-un fel, o relație asemănătoare aceleia de tip mereologic (relația întreg – parte), intens studiată cândva în câmpul logicilor neclasice.

A patra: *strategia este gândită ca un mijloc pentru îndeplinirea unui scop*. Aceasta înseamnă că atunci când organizăm elementele structurale ale intervenției noastre în cadrul unei dezbateri o facem cu o anumită intenție, intenție subordonată scopului general al dezbaterilor publice: soluționarea conflictelor de opinie. Intențiile acestea sunt dintre cele mai diferite, unele legate direct de scopul dezbaterii, altele mai îndepărtate, fără a putea spune că nu au chiar nici o legătură cu acesta. Uneori vrem să convingem interlocutorul și adoptăm o anumită strategie, alteori vrem să-l seducem și, normal, intervenim asupra lui în alt fel, nu o dată vrem să-l reducem la tăcere (o putem face, de exemplu, dacă-i arătăm că se contradice!), după cum, nu de puține ori, urmărim să-l punem în dificultate (o putem face dacă, de exemplu, îi arătăm că nu se referă la ceea ce a anunțat inițial!). Pentru toate aceste intenționalități urmărite, organizăm altfel resursele de influențare, deci adoptăm strategii diferite. Fără a ajunge până la a spune că scopul scuză mijloacele, nu ne ferim să spunem că, într-o dezbaterie publică, scopul comandă mijloacele și configurarea lor.

A cincea: *strategia este o construcție individuală integrată unui cadru de acțiune normat*. Vrem să spunem că tot ce facem, tot ce alegem, tot ce reținem, tot ce punem în mișcare în cadrul unei strategii de intervenție discursivă în dezbaterile publice nu se poate realiza fără a respecta cerințele generale ale demersului dialogic, adică, mai direct, regulile și principiile după care se desfășoară o dezbaterie publică. Intervențiile moderatorului, și cele normale (introducerea vorbitorilor, de exemplu), dar și cele care constituie excepții (punerea la punct a unui participant, de exemplu) au ca scop asigurarea respectării cerințelor de desfășurare a unei dezbateri publice. Putem să reducem la tăcere un interlocutor adresându-i jignirile cele mai impardonabile, dar acest lucru este incalificabil pentru cel care o face, fiindcă nu respectă norme elementare ale comunicării și discuției critice. Probabil că ideea de moralitate poate fi integrată cu succes pentru a acoperi acest echilibru fragil între tendința participantului de a câștiga cu orice preț și imperativul cadrului normativ de a câștiga numai în condițiile respectării regulilor jocului discursiv.

Sub termenul de strategie – ca amplitudine și grad de generalitate – stă cel de *tehnică* a dezbaterilor publice. Strategia este organizarea generală a unei intervenții a participantului

într-o dezbatere. *Tehnica* se referă la modul concret de ordonare a elementelor constitutive a secvențelor care compun o strategie, astfel încât ele să se poată susține ca un întreg și să asigure eficiența acestuia din urmă¹. Pot organiza mijloacele de probă de o manieră deductivă, de exemplu. Este o tehnică de organizare care îmi cere să rețin anumite tipuri de probe. Pot organiza probele pe o structură de raționament analogic. E o altă tehnică care impune să alegem tipuri de probe diferite în raport cu cele anterioare, fiindcă se armonizează mai bine cu această tehnică. Pot organiza plasarea figurilor retorice sau a expresiile pe care le consider performative de o manieră descriptivă, dialogală sau în alt fel. Este o nouă tehnică adoptată care, în opinia celui ce o asumă, poate fi profitabilă. Dar toate aceste trei tipuri de tehnici, ca și altele care pot fi identificate, sunt aduse în discuție pentru a construi strategia intervenientului X în dezbateră la care participă. Prin urmare, putem schița organizarea strategică a unei intervenții în dezbaterile publice pe trei niveluri de generalitate: *strategie* (un ansamblu de tehnici), *tehnici* (un ansamblu de probe), *probe* (un ansamblu de mijloace de influență):



Schema intuitivă ne arată cu destulă claritate *gradul de stratificare* a elementelor componente ale unei strategii pe niveluri de generalitate dar și *gradul de diversificare* posibilă a fiecărui element component ce intră în construcția unei strategii.

În privința stratificării pe grade de generalitate, vrem să atragem atenția asupra faptului că anumite tipuri de constrângeri se manifestă de la elementele cu un grad de

¹ În această problemă a se vedea: Stephen Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958; tr.fr. *Les usages de l'argumentation*, PUF, Paris, 1993; Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1985; Jerry Cederblom, David W.Paulsen, *Critical Reasoning. Understanding and Criticizing Arguments and Theories*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1991; Douglas Walton, *Fundamentals of Critical Argumentation*, Cambridge University Press, 2006. Ne-am pronunțat mai pe larg în privința tehnicilor de argumentare în : Constantin Sălăvăștru, *Teoria și practica argumentării*, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 181-238 ; *Logique, argumentation, interprétation*, Editions L'Harmattan, Paris, 2007, pp. 103-185.

generalitate mai înalt la cele cu un grad de generalitate mai scăzut: strategiile comandă (reclamă, impun) anumite tehnici (și nu altele), tehnicile, o dată asumate, comandă (reclamă, impun) alegerea anumitor mijloace de probă (care trebuie și ele coroborate între ele în modul cel mai eficient). De la elementele cu gradul cel mai redus de generalitate la cele cu gradul cel mai înalt, relația este aceea de a se integra în mod necesar scopului intervenției discursive și de a participa la realizarea performanței intenționale: probele trebuie să servească (să se pună în slujba îndeplinirii scopului) tehnicile, tehnicile trebuie să servească strategiile și, în ultimă instanță, acestea din urmă trebuie să servească intervenția publică (dezbateră).

2. Criterii de categorizare a strategiilor de dezbatere

Dezbaterile sunt confruntări de opinii între interlocutori. Fiecare dintre participanți se „poziționează” în relația discursivă „face to face” cu ceilalți în funcție de atitudinea argumentativă a preopinentului. Reacția fiecăruia se construiește în urma unei evaluări a tipurilor de argumente, tehnicilor de argumentare, strategiilor discursive folosite de interlocutor pentru a-și susține punctul de vedere avansat sau asumat de la ceilalți. Toate ingredientele dezbaterilor (moțiuni, probe, tehnici, strategii) vor fi supuse unei critici (în sensul kantian al termenului) atente și aplicate pentru a vedea dacă răspund sau nu răspund criteriilor de raționalitate, discursivitate sau performativitate pe care le presupune utilizarea lor în calitatea care le este acordată de cel care le pune în circulație. *Evaluarea critică* a dezbaterii are în vedere toate elementele constructive care constituie corpul unei astfel de relații discursive: moțiune, probă, tehnică, strategie¹.

A evalua critic o moțiune înseamnă a determina dacă ideea supusă dezbaterii e de interes pentru public (altfel nu există nici o justificare pentru a discuta asupra ei), dacă poate fi soluționată prin intermediul dezbaterii, adică prin susțineri și respingeri reciproce (altfel dezbateră asupra ei este un demers ce stă sub semnul gratuității și ineficienței), dacă discuția asupra ei poate aduce un spor de cunoaștere sau întemeiere pentru receptori (altfel nu își atinge scopul pentru care un astfel de demers este pus în mișcare), dacă este de natură dialectică (altfel nu poate să fie susținută și respinsă de către părțile implicate), dacă moțiunea

¹Problema evaluării actului de întemeiere a unei dezbateri critice este fundamentală pentru acuratețea unui astfel de demers și pentru angajamentul lui cognitiv explicit. Există destule încercări, sectoriale sau la nivelul întregului, care încearcă să pună în lumină criteriile ale evaluării critice. A se vedea în acest sens: John Eric Nolt, *Informal Logic. Possible Worlds and Imagination*, McGraw-Hill Book Company, New-York, 1983, pp. 52-54; Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1985, pp. 79-100; Jerry Cederblom, David W. Paulsen, *Critical Reasoning. Understanding and Criticizing Arguments and Theories*, Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, 1991, pp. 78-81; W.V.O. Quine, *Methods of Logic*, Holt, Rinehart and Winston, 1972; Constantin Sălăvăstru, *Teoria și practica argumentării*, Editura Poliron, Iași, 2003, pp. 239-304.

are un caracter problematologic (altfel nu generează productivitatea ideatică de care are nevoie orice dezbatere publică), dacă enunțul care concretizează moțiunea este unul indecidabil (altfel nu se poate polemiza în legătură cu el).

A evalua critic o probă înseamnă a determina dacă ea răspunde criteriilor de corectitudine rațională sau discursivă. Probele pot lua înfățișări diferite: ale realității, ale subiectivității, ale raționalității. În general vorbind, ele se concretizează în argumente, tehnici de argumentare sau modalități discursive. A evalua un argument înseamnă a determina două lucruri în legătură cu el: dacă este exprimat printr-un enunț adevărat și dacă are o legătură de condiționare cu teza pe care o susține sau respinge. A evalua o tehnică de argumentare înseamnă a determina dacă ea este validă (dacă premisele sunt adevărate, trebuie să rezulte în mod necesar concluzia adevărată). În sfârșit, a evalua o strategie înseamnă a determina dacă ansamblul argumentelor, tehnicilor și construcțiilor discursive servește în cel mai înalt scopul pentru care ele au fost puse să lucreze împreună.

Evaluarea critică a elementelor dezbaterii utilizate de fiecare participant în parte are drept consecință ideea de *acord*, în sensul general al termenului. Aceasta înseamnă că, în funcție de rezultatele evaluării critice, fiecare participant *este de acord* cu moțiunea, cu argumentele, cu tehnicile, cu strategiile sau *nu este de acord* cu aceste elemente invocate de interlocutori. De aici o concluzie importantă: în funcție de acordul sau dezacordul unuia sau altuia dintre participanți în legătură cu tezele sau mijloacele de probă avansate de ceilalți *se construiesc strategiile* proprii pe care fiecare le utilizează în timpul dezbaterilor publice. Reținând drept criterii de ordine doar *elementele* esențiale ale unei strategii (teza + mijloacele de probă) și *atitudinile posibile* (acord + dezacord) în legătură cu ele, putem să identificăm patru strategii posibile de invocat și asumat de participanți într-o dezbatere, după următoare sistematizare schematică:

Probe (\leftrightarrow)	Acord	Dezacord
Teză (\downarrow)		
Acord	<i>Strategii de argumentare directă</i>	<i>Strategii de argumentare alternativă</i>
Dezacord	<i>Strategii de</i>	<i>Strategii de contra-</i>

	<i>argumen- tare inversă</i>	<i>argumentare</i>
--	----------------------------------	--------------------

Constatăm că avem de-a face cu patru strategii posibil de asumat în disputele cu ceilalți: *strategii de argumentare directă*, *strategii de argumentare alternativă*, *strategii de argumentare inversă* și *strategii de contrargumentare (de argumentare contrară)*. Despre fiecare dintre ele câteva explicații și câteva observații.

3. Strategii de argumentare directă

Sunt acelea în care există acordul explicit al utilizatorului sau receptorului atât în legătură cu teza supusă discuției cât și în legătură cu mijloacele de probă care sunt aduse în sprijinul ei. Ne dăm seama că *strategiile de argumentare directă* sunt, în fapt, *susțineri* pe care participanții la o dezbateră publică le asumă în privința probelor care se aduc în favoarea unei teze. Este motivul pentru care, în mod normal, într-o astfel de strategie, dominante sunt tehnicile de susținere, adică acele tipuri de raționamente care arată că teza este o propoziție adevărată. Argumentările directe sunt fie cele inițiate de către un locutor în legătură cu un punct de vedere (teza) pe care îl avansează în cadrul dezbaterilor publice, fie cele asumate de către interlocutori de la cei care le-au inițiat și le-au avansat în virtutea *temeiurilor* pe care ei le-au găsit ca fiind foarte puternice, în orice caz mai puternice decât alte puncte de vedere avansate și probele care le susțin. Așadar, avem de-a face cu o strategie de argumentare directă în două cazuri: când eu propun o teză și aduc probe cu care o susțin sau când eu asum teza și probele celuilalt pentru că le consider adecvate și puternice. Prin urmare, și argumentarea celuilalt, dacă o asum, este argumentarea mea directă, pe care o pot utiliza ulterior și mă pot baza în disputele cu ceilalți. În acest din urmă caz, cel care asumă argumentarea directă a celuilalt și pe care o folosește apoi în relațiile discursive proprii poate, desigur, să intervină asupra ei: poate să o rafineze din punctul de vedere al exprimării mai adecvate, poate să o clarifice în punctele care par a fi mai puțin înțelese și clare, poate să o amplifice pe linia augmentării mijloacelor de probă, poate să o reorganizeze din punctul de vedere al efectului de ordine sau impactului asupra celuilalt. De altfel, în multiplele situații în care ne folosim de argumentările celorlalți, intervenim cel mai adesea pe una sau alta dintre direcțiile enunțate tocmai pentru că un instrument discursiv, chiar și împrumutat, trebuie să poarte, într-un fel, amprenta personalității celui care îl folosește.

Întrebarea care s-ar putea pune în acest punct este următoarea: De ce este necesar ca, într-o dezbateră publică, să ne însușim punctele de vedere ale celorlalți ? Răspunsul pare

relativ simplu: pentru că, în legătură cu un punct de vedere avansat, răspunsurile sunt, în general, limitate. De obicei se conturează două soluții dominante, mai rar trei sau patru, la care participanții se raliază și caută probe pentru a le susține sau respinge în funcție de punctul de vedere la care fiecare a aderat. Firește, într-o dezbatere publică, fiecare susținător al unui punct de vedere sau altul vine cu probele sale individualizate, acestea se selectează în câmpul dezbaterii până când rămân câteva care constituie nucleul susținerii punctului de vedere și câteva care constituie nucleul susținerii punctului de vedere opus (deci, nucleul respingerii punctului de vedere inițial). Dacă probele aduse de unul sau altul dintre participanți nu se regăsesc până la urmă în unul sau altul dintre aceste câmpuri opuse ale susținerii (din motive de forță, relevanță, condiționare etc.), nu înseamnă că posesorii lor părăsesc câmpul de luptă, ci doar că asumă acele puncte de vedere și probe care sau dovedit mai adecvate susținerii. Așadar, într-o dezbatere publică, strategiile de argumentare directă se inițiază și se îmbogățesc continuu de către participanți în funcție de ceea ce se dovedește a fi mai adecvat pentru îndeplinirea scopului intervențiilor discursive. Ilustrarea pe care o prezentăm în continuare constituie o secvență discursivă minimală de argumentare directă:

Inculpatul a săvârșit crima care i se pune în sarcină (*fiindcă*)

- (1) Inculpatul a fost depistat la locul faptei în momentul săvârșirii;
- (2) Ampretele de pe corpul victimei aparțin inculpatului;
- (3) Arma crimei a fost găsită la domiciliul inculpatului.

Strategia de argumentare directă pusă în joc se bazează pe o *tehnică de susținere* (un raționament de tip *ponendo-ponens*, în care probele (1), (2), (3) sunt considerate enunțuri adevărate care antrenează în mod necesar teza ca un enunț adevărat) și pe un ansamblu de *probe* care, fiecare în parte, are o anumită forță de susținere a tezei: o probă bazată pe un *fapt*, care este *temeiul necesar* al tezei (numai dacă individul este la locul faptei poate să o săvârșească) (proba 1), o probă bazată pe un *fapt*, care este *temeiul suficient* al tezei (dacă sunt ampretele inculpatului pe corpul victimei, atunci sunt destule motive pentru a susține că el este autorul faptei) (proba 2), o probă bazată pe un *obiect*, care se constituie, și ea, într-un *temei suficient* al tezei (dacă arma crimei e descoperită la inculpat, atunci mai mult ca sigur că el e autorul faptei) (proba 3). Sunt trei *probe de domeniul realității* care concură la susținerea tezei („Inculpatul a săvârșit crima care i se pune în sarcină”). Desigur, în spațiul unei dezbateri juridice de acest fel, un martor poate veni cu noi probe, astfel încât argumentarea directă să arate de maniera următoare:

Inculpatul a săvârșit crima care i se pune în sarcină (*fiindcă*)

- (1) Inculpatul a fost depistat la locul faptei în momentul săvârșirii;

- (2) Ampretele de pe corpul victimei aparțin inculpatului;
- (3) Arma crimei a fost găsită la domiciliul inculpatului;
- (4) *Inculpatul avea multe motive de a se răzbuna pe victimă;*
- (5) *Inculpatul este o persoană cu un temperament extrem de impulsiv.*

Strategia de argumentare directă de care am pomenit inițial s-a îmbogățit cu două noi *probe de domeniul subiectivității*, care, chiar dacă nu pot constitui nici temeiul necesar (poți să săvârșești o crimă și fără să ai motive să o faci) și nici temeiul suficient al tezei (poți să nu săvârșești o crimă chiar dacă ești un temperament impulsiv), coroborate cu celelalte mijloace de probă pot întregi calea spre o soluție care vizează susținerea tezei ca o propoziție adevărată.

4. Strategii de argumentare alternativă

Constituie o *reacție la o argumentare directă* care a fost propusă de un interlocutor oarecare și cu care receptorul nu este de acord *din punctul de vedere al mijloacelor de probare*: el consideră că teza avansată este un punct de vedere rezonabil dar care nu a fost probat suficient de către cel care l-a avansat. În consecință, schimbările pe care cel care propune o argumentare alternativă le aduce în construcția argumentării directe pe care o pune în cauză privesc doar *baza probatorie* dar nu teza ca atare, care rămâne și în construcția argumentativă alternativă un enunț considerat adevărat. Dacă avem argumentarea directă propusă de un participant la o dezbatere publică de tip electoral:

Candidatul X este o persoană cel puțin discutabilă ce nu merită să fie aleasă ca primar al orașului... (*findcă*)

- (1) A schimbat multe locuri de muncă până în prezent;
- (2) Se vorbește că ar fi fost persoană de sprijin a securității;
- (3) Este în relații tensionate cu vecinii din blocul în care locuiește;

se poate lesne constata că mijloacele de probă aduse în susținerea tezei nu sunt nici temeuri necesare și cu atât mai puțin temeuri suficiente pentru a putea susține teza supusă discuției. Chiar dacă, la rigoare, probele aduse au o oarecare relevanță pentru susținerea tezei, e clar că numai cu ele nu se poate realiza o susținere puternică. În măsura în care unul dintre participanții la dezbatere cunoaște pe candidatul X și consideră că afirmația cuprinsă în teză este una adevărată, e mai mult ca sigur că această considerație a sa nu se sprijină nici pe departe pe probele invocate în argumentarea directă, ci pe altele:

Candidatul X este o persoană cel puțin discutabilă ce nu merită să fie aleasă ca primar al orașului... (*findcă*)

(1) Nu are experiență de conducere, după cum rezultă din locurile de muncă unde a fost încadrat;

(2) A fost persoană de sprijin a securității, după cum rezultă din decizia nr.....;

(3) A fost condamnat pentru fapte de natură penală, cf. sentinței nr.....;

Constatăm că, în această ultimă intervenție discursivă, propunătorul a păstrat teza (punctul de vedere) avansată de cel care a propus argumentarea directă, dar a schimbat complet baza probatorie. Avem de-a face cu o *strategie de argumentare alternativă*, construită printr-o tehnică de susținere (aceiași *ponendo-ponens*), fundată pe o probă bazată pe *valoare* (experiența este invocată ca o valoare care condiționează îndeplinirea sarcinilor din fișa postului revendicat) și pe două probe concretizate în *fapte*, fiecare fapt invocat (faptul de a fi persoană de sprijin și faptul de a fi condamnat) fiind sprijinit pe *documente*, considerate elemente deosebit de puternice în actul de probare a unei teze.

Strategiile de argumentare alternativă nu sunt respingeri ale tezelor sau ale punctelor de vedere avansate de către interlocutori, ci mai degrabă reorganizări și regândiri fundamentale în privința mijloacelor de probare. Din acest punct de vedere, am putea să spunem că argumentările alternative sunt îmbogățirile cele mai radicale ale argumentărilor directe propuse de ceilalți participanți la dezbaterile publice și de care unii sau alții dintre interlocutori nu sunt mulțumiți. Aici nu mai e vorba, ca în cazul argumentărilor directe despre care am vorbit, de faptul că fiecare mai adaugă ceva la argumentarea inițială ca și mijloc de probă pentru a întări probarea, ci de faptul că unul sau altul dintre participanți dă la o parte aproape tot ce a fost mijloc de probă în argumentarea directă și aduce mijloace de probă noi, total diferite, care, în viziunea noului propunător, susțin mult mai bine teza. Fără îndoială, și în legătură cu argumentarea alternativă spiritul critic al celorlalți se va manifesta din plin, dar dacă ea trece acest test al evaluărilor critice, atunci devine o argumentare alternativă asumată de ceilalți în calitate de argumentare directă.

5. Strategii de argumentare inversă

Ele răstoarnă situația de la cele anterioare: mijloacele de probă sunt păstrate (fiind considerate ca adecvate și rezonabile) dar nu ca să susțină teza inițială, ci una diferită de aceasta (de obicei contrară), fiindcă acela care propune argumentarea inversă consideră că probele ar susține mai bine această din urmă teză. În esența lor, strategiile de argumentare inversă sunt predominant respingeri: deși mijloacele de probă au fost propuse inițial pentru a susține punctul de vedere avansat, analiza atentă arată că, mai degrabă, ele îl resping, oricum îi sunt, în cel mai fericit caz, indiferente, ceea ce nu e normal într-o acțiune de probare. Motiv

pentru care și strategiile de argumentare inversă pot fi considerate *reacții* ale interlocutorilor la argumentarea directă propusă de unul dintre participanții la dezbaterile publice, cu specificația că o astfel de reacție e generată, în acest caz, de celălalt element al construcției discursive de tip argumentativ: teza. Dacă e să discutăm aspectele semnalate în termeni de raționament, am putea să atragem atenția că, în cazul argumentărilor inverse, din premise rezultă o altă concluzie decât cea pe care ele sunt capabile să o întemeieze! Fie argumentarea:

X este bun pentru meseria de administrator de bancă (*fiindcă*)

- (1) Are o capacitate mare de concentrare asupra detaliilor;
- (2) Are disponibilitate pentru a lucra cu tinerii;
- (3) Are o bună pregătire în domeniul relațiilor interumane;
- (4) Are un bun antrenament în comunicarea publică.

Ce constată acela care analizează mai atent și mai cu finețe această argumentare ? Că, fără a putea spune că probele aduse nu au chiar nici o legătură cu meseria de administrator de bancă, ele nu sunt nici esențiale pentru această meserie, astfel încât să-l recomande pe X (care îndeplinește aceste criterii) pentru un astfel de post. Din contra, se poate afirma cu toată convingerea că din probele administrate rezultă cu destulă claritate adevărul tezei pe care propunătorul argumentării o susține. Mai degrabă argumentarea ar arăta astfel:

X este bun pentru meseria de relaționist (*fiindcă*)

- (1) Are o capacitate mare de concentrare asupra detaliilor;
- (2) Are disponibilitate pentru a lucra cu oamenii;
- (3) Are o bună pregătire în domeniul relațiilor interumane;
- (4) Are un bun antrenament în comunicarea publică;

Întrucât probele (1) – (4) susțin cu evident mai multă tărie teza „X este bun pentru meseria de relaționist“ decât teza propusă inițial: „X este bun pentru meseria de administrator de bancă“. A doua secvență ne pune în fața unei *strategii de argumentare inversă* în raport cu argumentarea directă prezentată inițial. Ea se bazează pe o tehnică de susținere care angajează două mijloace de probă de în domeniul subiectivității (referința la „capacitatea de concentrare“ și cea privind „disponibilitatea“, ambele trăsături ale subiectivității persoanei X) și două mijloace de probă bazate pe fapte („buna pregătire“, probabil rezultată dintr-o observație sau dintr-un document; „antrenamentul în comunicarea publică“ identificat din observarea persoanei în cauză).

Am putea crede că argumentările inverse sunt gratuități și că se regăsesc anevoie în relațiile de comunicare în general și mai cu seamă în dezbaterile publice. Cine este atât de inabil în relațiile discursive cu ceilalți încât să argumenteze, de fapt, altceva decât ceea ce

anunță în mod explicit ? Nici pe departe nu se confirmă sublinierea legată de gratuitate sau cea care invocă caracterul episodic al utilizării unor astfel de strategii. Există mai multe aspecte care trebuie subliniate aici. Primul ar fi acela că, în dinamica, chiar tumultul multora din relațiile comunicaționale dintre indivizi nu mai este posibil de urmărit de către locutor toate detaliile unei construcții discursive pe care o pune la îndemâna celorlalți, de multe ori spontaneitatea pe care mulți o „caută“ cu acribie îl pune pe individ în situația de a fi mai conciliant cu cadrul strâmt al raționalității. Adversarul pândește și intervine ori de câte ori este capabil – și el în vâltoarea discuțiilor – să descopere anomalia. În acest moment, construiește și aruncă pe piață argumentarea inversă ca o formă de respingere a argumentării directe mai permissive pe care a propus-o interlocutorul său. E o strategie aici care, prin efectele de inedit și chiar senzațional (e, oarecum senzațional să-ți propui să argumentezi ceva și să argumentezi, de fapt, altceva, nu ?), poate avea o influență hotărâtoare dacă un anumit context este favorabil. Al doilea aspect pe care vrem să-l subliniem în legătură cu prezența strategiilor de argumentare inversă trimite la utilizarea lor ca *intervenție discursivă de tip ironic* pentru a crea un efect de înțelegere și receptare inverse (opuse) în raport cu explicitul conținut în teza și probele argumentării ! În definitiv, în argumentarea:

E bun pentru primărie *fiindcă* are în sânge arta furatului
avem insinuată, în realitate, argumentarea inversă:

E bun pentru pușcărie *fiindcă* are în sânge arta furatului
pe care receptorul este invitat s-o descopere singur din propunerea ironică la care este invitat să ia parte. În dezbaterile publice, mai ales în anumite domenii, astfel de prezențe discursive sunt curente, fiindcă ele au un efect mai mare chiar decât discursurile directe.

6. Strategii de contraargumentare

Instanțiază cea de-a patra situație din cele posibile ale unei raportări atitudinale a receptorului la teza și probele care i se prezintă într-o situație de argumentare. Strategiile de contraargumentare¹ se pun în mișcare în interiorul unei dezbateri publice pentru motivul că autorul lor nu este de acord nici cu teza susținută de preopinent și nici cu probele care sunt aduse în sprijinul acestei teze. Deducem de aici că strategiile de contraargumentare sunt *reacții de respingere* a unuia sau altuia dintre participanți în legătură cu argumentarea directă care i se propune, respingere ce se menține atât în legătură cu teza, cât și cu mijloacele ei de

¹ Denis Apothéloz, „Esquisse d’un catalogue des formes de la contre-argumentation“, in : *Travaux du CdRS*, No. 57, Neuchâtel, Suisse, 1989, pp. 69-86.

probare. Dacă, într-o dezbatere publică, unul dintre participanți avansează următoarea secvență discursivă:

Primăria s-a preocupat de soluționarea problemei câinilor vagabonzi în orașul...
(*fiindcă*)

(1) A discutat cu asociațiile privind protecția animalelor;

(2) A făcut un inventar privind numărul câinilor vagabonzi;

(3) A adus la cunoștința cetățenilor posibilitatea de a lua în îngrijire astfel de animale fără stăpân;

(4) A popularizat în cartiere inițiativele cetățenilor și ale asociațiilor privind câinii vagabonzi;

ea constituie un fragment dintr-o strategie de argumentare directă a tezei „Primăria s-a preocupat de soluționarea problemei câinilor vagabonzi“. Fără îndoială, fiind propusă într-o dezbatere publică la care sunt prezenți mai mulți participanți, fiecare va încerca să evalueze critic argumentarea care i se propune de către reprezentantul autorității locale, după cum se poate lesne constata. Ce va constata în urma examenului critic ? Că probele propuse nu constituie nici pe departe temeiul suficient în baza căruia o propoziție precum teza enunțată să fie considerată adevărată. De ce nu constituie un asemenea temei ? Pentru simplul motiv că probele avansate nu acoperă conceptul de „rezolvare“ pe care îl invocă teza. Prima reacție a celui care face evaluarea argumentării directe propuse de reprezentantul primăriei și care constată că probele invocate nu susțin teza este aceea de a căuta, el însuși, probe mai concludente. Dacă le va găsi, atunci va construi o *argumentare alternativă* la argumentarea directă propusă, teza menținându-se în dezbatere ca un punct de vedere adevărat. Dacă nu le va găsi însă, va constata că teza nu poate fi susținută ca o propoziție adevărată. Consecința acestei constatări va fi convingerea sa că teza este o propoziție falsă. Pentru a-i convinge și pe ceilalți de acest lucru, va trebui să aducă argumente care să *respingă* ideea că teza este o propoziție adevărată și, normal, să susțină falsitatea ei. În mod normal, astfel de probe invocate sunt opuse celor care au susținut teza inițială (o teză și contradictoria ei nu pot fi susținute prin aceleași mijloace de probă). Propunerea sa argumentativă va arăta astfel:

Primăria nu s-a preocupat de soluționarea problemei câinilor vagabonzi (*fiindcă*)

(1) Nu a construit adăposturi speciale în care să închidă câinii vagabonzi;

(2) Nu a colaborat cu organele sanitar-veterinare în vederea sterilizării câinilor vagabonzi;

(3) Cu toate discuțiile și popularizările făcute, tot mai mulți câini se regăsesc pe străzi și în parcuri;

(4) Tot mai mulți cetățeni reclamă că au fost atacați de câini vagabonzi în oraș.

Ea este o *contraargumentare* în raport cu argumentarea directă inițială, deoarece teza ultimei argumentări este *negația contradictorie* a tezei argumentării directe, iar probele puse în joc sunt complet diferite de cele inițiale atât ca grad de întemeiere cât și ca nivel de relevanță în raport cu noua teză. Strategia de contraargumentare la care a recurs interlocutorul în cadrul dezbaterii publice imaginate anterior se bazează pe o tehnică de respingere (modul inferențial *tollendo-tollens*) care angajează o probă bazată pe un fapt („nu a construit adăposturi...“ este un fapt ce poate fi oricând verificat), o alta ce invocă un exemplu („nu a colaborat cu organele sanitar-veterinare în vederea sterilizării...“ constituie, în opinia celui care produce argumentarea cel puțin, una din multele ilustrații posibile că primăria nu a făcut nimic pentru soluționarea problemei câinilor vagabonzi), a treia care probează prin intermediul unui raționament („dacă discuți și popularizezi, ar trebui să nu mai fie câini vagabonzi pe străzi; dar există câini vagabonzi pe străzi; deci: discuțiile și popularizarea nu sunt măsuri de soluționare a problemei câinilor vagabonzi“), în sfârșit, a patra probă se concretizează într-o inducție amplificatoare („Tot mai mulți cetățeni reclamă că au fost atacați de câini vagabonzi“). În general, farmecul dezbaterilor publice, atunci când sunt reușite, este dat de această confruntare permanentă între argumentări directe și contraargumentări, confruntare capabilă, de cele mai multe ori, să aducă la lumină adevărul în legătură cu punctele de vedere avansate și susținute de participanți.

Să atragem atenția asupra unui fapt care ni se pare important în manifestările concrete ale strategiilor de contraargumentare. În general, atunci când sunt prezentate și analizate astfel de strategii, ilustrațiile și discuțiile se duc având în atenție cu deosebire tehnicile raționale de respingere a unei teze în baza unor probe care se opun celor ce susțin teza inițială. Traiectul strict rațional este și rămâne, într-adevăr, acesta: să căutăm consecințe false ale tezei, să convingem interlocutorul de falsitatea acestor consecințe și, în acest caz, teza este considerată în mod necesar o propoziție falsă (deci este respinsă). Dar dezbaterile publice nu pot fi imaginată nici pe departe ca o demonstrație matematică sau logică în care lucrurile să se petreacă strict de maniera arătată mai sus. Ea este un dialog viu, în care intervin și numeroase alte ingrediente care nu țin strict de parcursul constrângător al raționalității (chiar dacă nu se pot sustrage total acesteia). Așa încât, de multe ori, în subtext, contraargumentările se realizează prin proceduri discursiv-retorice de mare efect ce au ca rezultat, uneori, respingeri mai brutale decât cele realizate pe calea raționalității. Două ilustrații vrem să aducem în acest punct: *aluzia* și *ironia*. În secvența următoare din Caragiale:

„Jupân Dumitrache (*urmând o vorbă începută*): Iaca, niște papugii...niște scârța-acârța pe hârtie! Ii știm noi! Mănâncă pe datorie, bea pe veresie, trag lumea pe sfoară cu pișicherlicuri...și seara...se gâtesc frumos și umblă după nevestele oamenilor să le facă cu ochiul. [...].

Ipingescu: Nu se ia după toate, jupân Dumitrache; după cum e și femeia; dacă trage la ei cu coada ochiului și face fasoane, vezi bine! bagabonții atât așteaptă.“ (I.L. Caragiale, *O noapte furtunoasă*, în: *Teatru*, Editura Albatros, București, 1985, p. 3)

găsim o *aluzie* care are tocmai rolul de a *respinge* de o manieră delicată susținerile pe care unul dintre cele două personaje le propune. Aluzia se concretizează în replica celui de-al doilea personaj: „...după cum e și femeia...” care respinge teza primului personaj, conform căruia: „bagabonții se iau după nevestele oamenilor...“. O interesantă dezbatere electorală a fost aceea din 30 septembrie 2004 dintre George W.Bush și John F.Kerry, candidați la prezidențialele din 2004. Contrar permanent de Kerry pe ideea că invazia Irakului a fost o eroare din partea administrației Bush, acesta din urmă îi atrage atenția lui Kerry că el însuși, în faza inițială, a susținut războiul din Irak, și-și încheie contraatacul cu o replică de toată isprava:

„Singurul lucru în care adversarul meu dă dovadă de consecvență este tocmai inconsecvența lui!”

ceea ce este o *ironie* fină la adresa lui Kerry, din care publicul este constrâns să înțeleagă că trebuie, în fapt, să respingă acuzațiile lui Kerry pentru simplul motiv că a susținut și el ceea ce a susținut Bush !

7. Scurte concluzii

Încercarea de sistematizare a strategiilor de dezbatere, pe care am prezentat-o cititorului interesat, este expresia unei necesități de ordine: *categorizarea*. Oriunde în actul nostru de cunoaștere, a trece de la descrițiile individuale spre enunțurile care să exprime generalizări înseamnă o *categoriizare* a datului cognitiv: aspirația spre a găsi categorii care să sistematizeze datele individuale. Sporul de cunoaștere dar și maturizarea unui domeniu cognitiv sunt date, de cele mai multe ori, de posibilitatea acoperirii sale cu categorii semnificative.

Categorizarea strategiilor de dezbatere, în sistematizarea pe care am prezentat-o, este profitabilă pentru *înțelegerea complexității unui fenomen cotidian* la care, de multe ori, asistăm poate fără să-i sesizăm dificultățile – debaterile critice – care se poate manifesta în forme multiple (argumentare directă, argumentare alternativă, argumentare inversă,

contraargumentare), dar și asumând ingrediente dintre cele mai diferite (tehnici, probe, mijloace de expresie, gesturi etc.). De aici și o consecință de ordin practic: ideea – destul de răspândită la noi dar și aiurea – că oricine poate lua parte cu succes la o confruntare cu ceilalți fără a avea minime cunoștințe asupra comunicării interactive este o eroare de neiertat ce ar trebui să frângă pentru totdeauna ambiții neacoperite și orgolii nemăsurate !

Și, poate nu în ultimul rând, categorizarea strategiilor de dezbatere critică este capabilă să ne facă mult mai conștienți – pe noi ca și pe interlocutorii noștri – de *posibilitățile atât de diversificate de a întâmpina rațional punctele de vedere ale celorlalți*, de resursele de întemeiere, de expresie, de relaționare aproape nebănuite pe care fiecare participant la o discuție critică le are pentru ași pune în valoare capacitățile, abilitățile și talentul în sprijinul ideilor pe care le susține în lupta discursivă – singura rațională de altfel – cu ceilalți.

O POSIBILĂ TIPOLOGIE A CONCEPTELOR ȘTIINȚIFICE*

Ioan Biriș

Una dintre problemele complexe ale filosofiei științei este aceea a tipurilor de concepte cu care operează gândirea științifică. În literatura contemporană de specialitate sunt puține lucrările care se ocupă explicit de această problemă. La noi, îndeosebi Lucian Blaga dezvoltă și în această direcție o serie de idei interesante și sugestive, cu numeroase elemente de originalitate. În lucrarea sa târzie, *Experimentul și spiritul matematic*, întâlnim o tipologie a conceptelor științifice în care filosoful român include: conceptele generice (concepte-tipare); conceptele relaționale; conceptele-imagini și, cu un statut special, acela al matematicii, conceptele numerice. Aceste tipuri de concepte sunt urmărite prin excelență din perspectiva evoluției metodologiei din științele naturii, în contextul în care Blaga este interesat de mutațiile care apar în timp în legătură cu imaginarea procedurilor experimentale și a joncțiunii acestora cu metodele matematice. Dar Lucian Blaga s-a preocupat înainte în numeroase lucrări de situații specifice științelor spiritului, științelor culturii sau științelor socio-umane cum spunem astăzi. Cu aceste ocazii a propus și teoretizat o serie de teme și concepte, precum cel de „matrice stilistică” (sau câmp stilistic). E relativ ușor de observat că în lucrarea sa *Experimentul și spiritul matematic*, Lucian Blaga stabilește principalele tipuri de concepte având în vedere fundalul mai larg al marilor modele promovate de-a lungul timpului în cunoașterea științifică empirică. Și este vorba, în principal, de modelul aristotelic, de cel galileo-newtonian și de modelul morfologic, în linia lui Goethe. Considerăm că ideile lui Blaga în legătură cu tipologia conceptelor științifice sunt cât se poate de actuale, de aceea le vom utiliza în rândurile care urmează, confruntându-le cu cele ale altor autori contemporani.

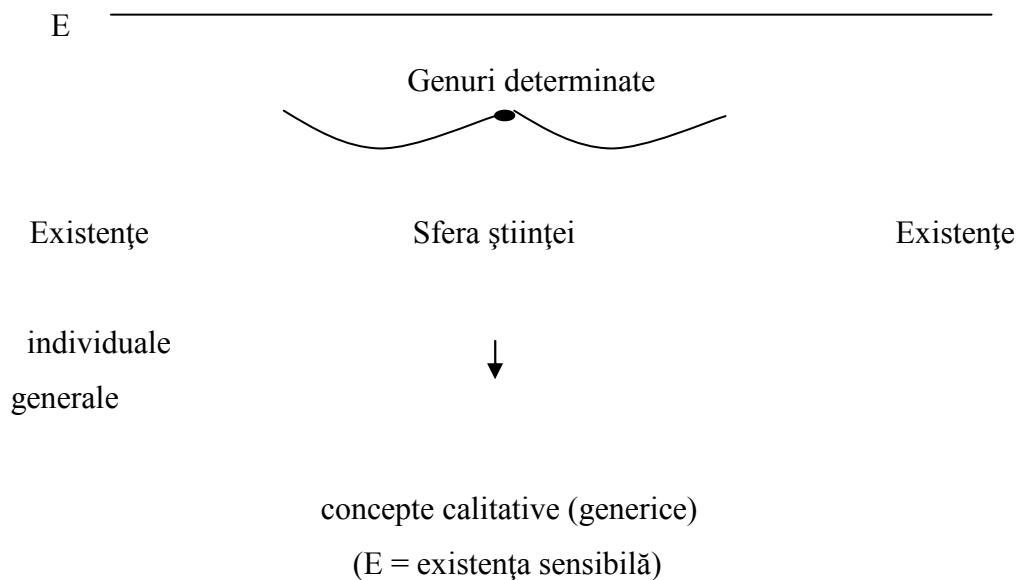
1. Conceptele calitative (generice)

Atunci când vorbim de cunoaștere riguroasă, cunoaștere propriu-zisă sau științifică, în viziunea lui Blaga „Aristotel pune accentul, atât în teoria cunoașterii, cât și în ontologie, pe această eminentă împrejurare că ceea ce există realmente în lume ar fi «genurile» (speciile)”¹.

* Textul a apărut inițial în Ioan Biriș, *Conceptele științei*, Editura Academiei Române, București, 2010.

¹ Lucian Blaga, *Opere, vol. 8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 579.

Cunoașterea genurilor (speciilor) reprezintă cunoașterea științifică autentică. Altfel spus, nu tot ceea ce intră în câmpul experienței se transformă automat în cunoaștere științifică. Aristotel ține la empirie, dar dorește să treacă dincolo de ea, la cunoașterea esențelor, iar acestea sunt genurile (speciile). Ontologic nu se justifică decât acele concepte care exprimă *genuri determinate*. Blaga observă cu subtilitate că Aristotel ne propune un ideal *sui-generis* de știință, o știință de „sferă redusă”, adică o știință care selectează din empirie numai ceea ce ontologic poate fi justificat. Dacă ne imaginăm empiria ca un continuum ce are la o extremă faptele individuale, iar la cealaltă aspectele cele mai generale, vagi, domeniul științei nu poate acoperi tot acest continuum, în nici un caz extremele, ci numai acea zonă care corespunde genurilor determinate. Încercăm să sugerăm grafic această situație precum urmează:



Știința nu poate fi a individualului (căci individualul nu poate fi epuizat), dar nici a generalului vag (conceptele prea abstracte, ex. „existență”, „animalitate”, „umanitate” etc. pot avea cel mult valabilitate predicativă, nu substanțială). Ea, știința, poate fi doar a generalului determinat. Iar conceptele propice prin care se poate exprima cunoașterea științifică sunt în acest caz conceptele ce corespund existențelor-genuri (specii) determinate, numite de regulă concepte calitative (generiche sau tipare, cum le mai numește Blaga), adică acele concepte care au o suficientă acoperire empirică. Asemenea concepte sunt, de pildă, conceptele de „om”, „mamifer”, „apă”, „foc”, „corp greu”, „corp ușor” etc., în general numai acele concepte care pot rezuma esența generică a unor lucruri. Știința bazată pe acest tip de concepte este una prin excelență *clasificatoare*. Ea se dezvoltă foarte bine în discipline precum zoologia, botanica, dar și fizica aristotelică se desfășoară pe același calapod clasificatoriu.

Conceptele de care se interesează în mod deosebit Aristotel sunt cele „generice” – subliniază pe larg și Cassirer¹ –, adică noțiunile centrale pentru știința descriptivă și clasificatorie a naturii. În această perspectivă interesa, de exemplu, accentuează Cassirer, „forma” generică a măslinului, a calului, a lupului etc., dar din momentul în care se abandonează terenul biologiei, al zoologiei și botanicii, acest tip de concepte începe să-și piardă relevanța. Această situație se poate observa imediat ce încercăm să analizăm conceptele matematice, îndeosebi cele ale geometriei, cum ar fi noțiunile de „punct”, „linie” ori „suprafață” etc. În aceste cazuri, atrage atenția Cassirer, logica termenilor se confruntă cu probleme noi, deoarece e vorba de un demers intelectual care își construiește obiectul, utilizând definiții genetice, ceea ce face ca noțiunile matematice să se deosebească de conceptele empirice clasificatorii, care nu pretind mai mult decât să calchiese și să reproducă anumite trăsături înscrise efectiv în realitatea dată. Dacă în cazul conceptelor calitative, clasificatorii, obținute în urma operațiilor de abstractizare și generalizare, multiplicitatea obiectelor este prezentă nemijlocit, urmând doar să fie grupată, condensată în diferite clase, în situația conceptelor geometrice și, mai larg, matematice, lucrurile stau invers, respectiv multiplicitatea obiectului trebuie construită printr-o sinteză progresivă care combină figuri ale intelectului. Așadar, ne asigură Cassirer, simplul proces al abstractizării este înlocuit în cazul conceptelor matematice cu un proces liber de producere a unor înlănțuiri relaționale.

Lăsând însă la o parte statutul special al conceptelor matematice, nu se poate nega faptul că noțiunile calitative (generice) sunt foarte răspândite, la ele apelând practic toate științele empirice. „Atunci când chimiștii divizează substanțele în metale și non-metale, când fizicienii disting între stări gazoase, lichide și solide ale substanțelor, și când psihologii împart temperamentele în colerice, sanguine, melancolice și flegmatice, ne sunt date de fapt anumite caracterizări calitative ale obiectelor din univers și, pe această cale, o clasificare a acestor obiecte. Din aceste motive predicatele calitative sunt considerate de obicei concepte clasificatorii”². E drept, atrage atenția Tondl, legătura dintre conceptele calitative și clasificare nu este întotdeauna destul de clară. Pentru unele predicate precum „roșu”, „translucid”, „flexibil” etc., se pare că nu e vorba de altceva decât de o determinare calitativă, deoarece predicatele însele pot fi utilizate pentru descompunerea universului de obiecte, iar rezultatul este o clasificare firească a acestora. Cu această situație ne întâlnim atunci când predicatele calitative sunt unic-relaționate. Numai că aceasta nu este o regulă, deoarece în mod frecvent

¹ Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, cap. I.

² Ladislav Tondl, *Scientific Procedures*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-USA, 1973, p. 64.

noi avem de-a face cu predicate calitative multiplu-relaționate, precum în exemple de genul „x este un prieten al lui y”, „x este paralel cu y” etc.

Or, în acest din urmă caz, descompunerea unui univers de obiecte nu mai este prea clară, lăsând adesea loc ambiguităților. Căci, exemplifică Tondl, dacă am încerca să clasificăm locuitorii unui oraș în funcție de predicatul diadic „x este un prieten al lui y”, sau să clasificăm dreptele dintr-un plan dat după criteriul predicatului diadic „x este paralel cu y”, vom constata că e greu să eliminăm ambiguitățile. Soluția la care se apelează de obicei în astfel de situații este aceea de convertire a predicatului diadic (sau poliadic) într-un predicat monadic, înlocuind o variabilă cu o constantă, clasificarea făcându-se în final în funcție de un predicat monadic. Este de remarcat faptul că deși toate științele urmăresc pe cât posibil să ajungă la relații și la concepte cantitative, conceptele calitative au rămas foarte importante până în zilele noastre și, probabil, vor rămâne mereu, deoarece adesea conceptele cantitative nu pot exprima satisfăcător diferențele calitative.

Firește, când e vorba de clasificarea obiectelor în funcție de anumite predicate calitative, va trebui să distingem între clasificările artificiale și clasificările naturale. Clasificările artificiale pot împărți adesea un univers de obiecte după proprietăți nerelevante, în schimb clasificările naturale, taxonomice urmăresc criterii științifice relevante. Chiar dacă termenul „relevant” poate fi și el destul de vag, Tondl subliniază că pentru clasificările naturale putem vorbi de *clase de asemănări*, așa încât ordinele, genurile, familiile și speciile etc. din clasificările taxonomice pot fi considerate drept clase de asemănări¹. Astfel, de exemplu, dacă o clasă de asemănări este formată din grupul de predicate:

$$\{P_1, P_2, P_3\},$$

Și noi cunoaștem că:

$$(\forall x)(P_1x \rightarrow P_2x) \text{ și}$$

$$(\forall x)(P_1x \rightarrow P_3x),$$

atunci apartenența unui obiect la o clasă dată din cauză că obiectul are proprietatea denotată P_1 va garanta concluzia că el are și proprietățile P_2 și P_3 .

Așa se face că din momentul adoptării criteriului evoluționist al descendenței comune, respectiv al înrudirii, clasificările din zoologie și din botanică nu mai sunt artificiale, urmărind doar scopuri practice de a realiza anumite grupări, ci sunt prin excelență științifice, adică

¹ *Ibidem*, p. 66.

permit și operații de predicție. Sub acest aspect, clasificările biologice „se apropie de tabloul periodic al elementelor al lui Mendeleev, care de asemenea grupează elementele chimice pe criterii obiective de înrudiri reale și oarecum de descendență. Clasificarea zoologică și cea botanică au multe puncte comune și cu clasificarea limbilor, a raselor umane și a popoarelor, care de asemenea sunt clasificări filogenetice pe baza descendenței comune. Deosebirea este însă că la rasele umane evoluția a decurs în mare măsură prin încrucișări, iar în cazul limbilor au avut loc și împrumuturi reciproce. Din contră, evoluția organică a urmat aproape exclusiv calea scindării și a divergenței; rare sunt cazurile de evoluție prin hibridizare, și aceasta numai la nivel specific și aproape exclusiv la plante”¹.

Să observăm însă că aceste clasificări științifice în funcție de predicatul calitativ corespund unei scale nominale de măsurare, scală ce, deși necesară științelor, după cum s-a putut vedea din cele prezentate până aici, este doar un început în procesul complex al cunoașterii științifice, exprimă primul nivel al acestui proces. La acest nivel predicatul calitativ îndeplinește prin excelență funcția de a distinge obiectele unui univers în vederea grupării lor în categorii științifice. Dar, pornind chiar de la Aristotel, s-a resimțit nevoia de a lua în calcul și gradația proprietăților. Adică, în acest moment dorim să atragem atenția că predicatul care dau seamă de conținutul conceptelor (și, pornind de aici, se ajunge la determinarea sferei conceptelor) pot îndeplini funcții diferite, prima fiind aceea de clasificare, astfel obținându-se conceptele calitative (generice). Dacă luăm în calcul gradația proprietăților, atunci funcția care vine în prim plan este cea comparativă, funcție ce ne conduce la un alt tip de concepte, conceptele comparative.

2. Conceptele comparative

Conceptele comparative corespund celei de-a doua scale de măsurare din cadrul metodologiei științifice, scala ordinală, motiv pentru care aceste concepte mai pot fi numite și concepte de ordine sau topologice. Diferența esențială între conceptele calitative și cele comparative – susține Tondl – constă în faptul că în spatele primelor se află asumția *ori-ori*, adică un obiect fie aparține unei clase stabilite pe baza proprietății calitative care este luată drept criteriu de departajare, fie nu aparține; pe când în spatele celor comparative găsim asumția de tipul *mai mult sau mai puțin*, proprietatea putând fi atribuită în grade diferite². Apoi, predicatul comparativ exprimă relații, având forma unor predicate cel puțin diadice.

¹ Petru Bănărescu, *Principiile și metodele zoologiei sistematice*, Editura Academiei, București, 1973, p. 71.

² Ladislav Tondl, *op. cit.*, p. 70.

În mod normal, posibilitatea ordonării obiectelor este dată de posibilitatea comparării acestora. Iar procesul comparației trebuie să dispună de mai multe argumente decât cele care corespund predicatelor calitative. Reluând un exemplu al lui Tondl, dacă P_1 este un predicat calitativ monadic, unul care exprimă, să spunem, proprietatea de „a fi tare”, un predicat comparativ diadic va fi atunci de forma „ x este mai tare decât y ”. Sau dacă avem un predicat calitativ diadic de forma „ x este departe de y ”, atunci un predicat comparativ corespunzător va fi tetradic, putând avea forma „ x este mai departe de y decât este u de v ”. Desigur, așa după cum am mai subliniat, predicatul poliadice pot fi reduse la predicate cu mai puține argumente. În exemplul dat mai sus, scrie Tondl, predicatul tetradic poate fi convertit într-un predicat diadic pe două căi: fie comparăm două perechi de obiecte, spunând de pildă că distanța în cazul unei perechi (să zicem x și y) este mai mare decât în cazul celeilalte perechi (u și v); fie înlocuim două dintre argumente cu constante, predicatul rezultat fiind astfel unul diadic (de exemplu, înlocuind u și v cu „Londra”, respectiv „Paris”, caz în care vom obține predicatul diadic comparativ „ x este mai departe de y decât este Londra de Paris”). Analog, predicatul comparativ diadic poate fi redus la un predicat monadic prin înlocuirea uneia dintre variabile cu o constantă.

Conceptele comparative ne permit astfel să alcătuim diverse scale de ordine ale obiectelor studiate. Exemplară este în acest sens Scala de duritate a lui Mohs, care realizează ordonarea a zece elemente după cum urmează: talcul, gipsul, calcita, fluoritul, apatita, ortoclazul, cuarțul, topazul, corundul și diamantul. În interiorul acestui univers de elemente, dacă aplicăm formula comparativă „ x este mai dur decât y ”, iar variabila y o înlocuim cu o constantă, să spunem cuarțul, atunci vom avea o clasă formată din primele șase elemente din Scala Mohs care au o duritate mai mică decât a cuarțului, și o clasă complementară formată din următoarele trei elemente, care sunt mai dure decât cuarțul.

Trebuie subliniat însă, remarcă Tondl, că nu toate predicatele diadice dețin automat caracteristica de predicate comparative. Predicate precum „a fi similar cu”, „a fi paralel cu”, „a fi perpendicular pe”, „a fi identic cu” etc., deși sunt diadice, nu sunt capabile să ordoneze obiectele unui univers dat. Pentru ca predicatele să fie comparative e nevoie să posedă proprietățile de ireflexivitate, de tranzitivitate și de asimetrie¹. Deși pare destul de banală, metoda comparației, respectiv a predicatelor comparative, conține multe capcane. „Abundența exagerată a cercetărilor comparate – notează Cécile Vigour² într-o lucrare recentă dedicată subiectului – contrastează în mod frapant cu reflecția redusă asupra folosirii și elaborării

¹ *Ibidem*, p. 72.

² Cécile Vigour, *La comparaison dans les sciences sociales*, Éditions La Découverte, Paris, 2005, p. 5.

comparației”. De altfel, o investigație cât de sumară în domeniu, ne arată imediat că există foarte puține informații sau lucrări dedicate acestei metode. Ea, comparația, continuă Cécile Vigour, trebuie diferențiată de analogie (raport de asemănare stabilit cu ajutorul imaginației între două sau mai multe obiecte diferite, raport ce poate fi științific, dar și poetic, procedura analogiei fiind utilizată cu succes, de exemplu, în întemeierea anatomiei comparate), precum și de omologie (raport ce vizează acele elemente care, aflate în figuri asemănătoare, se găsesc dispuse în același fel, un exemplu tipic fiind, în chimie, corpurile organice care îndeplinesc aceleași funcții și urmează aceleași metamorfoze).

Dar care este specificul comparației în raport cu analogia și cu omologia? Comparația trimite la „acțiunea de a compara”, deci trebuie înțeleasă ca acțiune, nu drept o constatare¹. Ea trebuie să dea seamă nu doar de asemănări, ci și de diferențe. Astfel, comparația nu relevă evidențele, ci se constituie în obiectul unei construcții. Luând unele exemple din științele sociale, concepte precum cele de „clasă medie” sau „clasă muncitoare” nu vizează nemijlocit anumite evidențe, ci sunt construcții ce „n-au sens decât în relație una cu alta”². Altfel spus, conceptele comparative urmăresc să descrie caracteristica unui element sau a unui grup de elemente în context relațional. Iar această trăsătură sau proprietate nu este pur și simplu un „fapt fizic”, ci mai degrabă o interpretare a acestui fapt³.

Astfel de concluzii vin să întărească, de astă dată dinspre câmpul științelor sociale, idei susținute cu mult timp în urmă de către Carnap în legătură cu conceptele din științele naturii. Deși oamenii de știință subestimează adesea valoarea conceptelor comparative, constatarea Carnap la vremea sa, nu trebuie uitată că acestea ne aduc o informație mai bogată decât conceptele calitative, clasificatorii. Atunci când într-un domeniu științific nu putem încă introduce concepte cantitative, pot fi utilizate cele comparative, care se constituie în instrumente net mai eficace decât conceptele mai grosiere de tip clasificator, căci ele sunt mai nuanțate atât în procesele de descriere, cât și în cele de predicție și explicație⁴. De exemplu, continuă Carnap, un concept calitativ, clasificatoriu, cum este „cald” sau „rece”, nu face decât să situeze un obiect într-o clasă. Dimpotrivă, un concept comparativ precum „mai cald” sau „mai rece” exprimă o relație pe care un obiect o are cu un alt obiect în termeni de „mai mult sau mai puțin”. Apoi nu trebuie uitat faptul că un concept comparativ devine adesea bază pentru un concept cantitativ, așa cum s-a întâmplat cu conceptul comparativ „mai cald”, care

¹ *Ibidem*, p. 8.

² Howard S. Becker, *Les ficelles du métier*, Éditions La Découverte, Paris, 2002, p. 214.

³ *Ibidem*, p. 215.

⁴ Rudolf Carnap, *Les fondements philosophiques de la physique* (traduction de Jean-Mathieu et Antonia Soulez), Armand Colin, Paris, 1973, p. 58.

ajunge în final să se convertească în conceptul cantitativ „temperatură”. E drept, cu conceptele comparative ne îndepărtăm un pas mai departe de „faptul fizic” dat, înaintând către aspectele mai puțin vizibile ale realității investigate.

3. Conceptele cantitative

Sub aspect logic, constată Tondl, predicatul cantitativ (cele mai apreciate de omul de știință) nu diferă de cele calitative sau comparative. Dacă spunem că un obiect are „gradul 5 de duritate” (pe Scala Mohs), sau că are „5 grame greutate”, că are „5 cm lungime”, că are o „viteză de 5m/s” etc., noi operăm de fapt cu predicatul monadice. Deosebirea față de predicatul calitativ obișnuit constă în aceea că determinarea calității este făcută cu ajutorul unor numere sau seturi de numere reale, predicatul cantitativ exprimând în această modalitate numerică predicatul calitativ¹. Cu o ușoară modificare, cele spuse sunt valabile și pentru relația dintre predicatul cantitativ și cele comparative. De exemplu, plecând de la predicatul comparativ „x este mai mare decât y”, vom putea construi predicatul cantitativ „x este de două ori mai mare decât y”.

Dincolo însă de aspectul logic, pentru științele empirice contează în principal relația conceptelor cu experiența, modalitățile în care realitatea este experimentată. Realismul aristotelic, centrat pe „conceptele generice determinate”, care exprimă „esențele”, nu se putea însoți decât cu un experiment de tip *calitativ* – apreciază Lucian Blaga. Francis Bacon, deși se vrea un reformator în raport cu Aristotel, în realitate nu reușește decât să asimileze metoda experimentală calitativă „unei filosofii care rămâne suficient de aristotelică”². Nu logicienii, atrage atenția Lucian Blaga, sunt cei care impun noul model metodologic, ci oamenii de știință.

În antichitate, Aristotel a introdus numai incidental o perspectivă matematică în formularea unor „legi”. Mai degrabă Arhimede este cel care, măcar parțial, reușește să prefigureze modelul galileo-newtonian. Pentru că, atrage atenția Lucian Blaga, Arhimede siracuzanul „a realizat în mic, pe un temei delicat, câteva cupluri metodologice în perspectivă matematică”³. Dacă Aristotel, ca fizician, *observă și generalizează*, căutând „esențe”, Arhimede *observă și măsoară, experimentează și măsoară*. E drept, măsoară *ce* este „vădit măsurabil” prin simțuri, adică lungimi, volume ori greutate vizibile. Galilei și Newton, precum și alți experimenter din știința modernă, încearcă să ajungă la straturi mai profunde, dincolo de

¹ Ladislav Tondl, *op. cit.*, p. 76.

² Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 585.

³ *Ibidem*, p. 603.

datele simțurilor. Dacă Arhimede aplică matematica asupra unor aspecte *cantitative*, date simțurilor ca atare, un Galilei sau Newton încearcă „matematizarea” unor *calități*. De exemplu, experimentul optic al lui Newton prin care raza de lumină trece printr-o prismă transparentă, raza descompunându-se în spectru colorat, îi permite lui Newton ca, prin indicele de refracție, să „matematizeze” o realitate calitativă – culorile. „Indicele de refracție, numeric diferit, al razelor de lumină, ce dau diferitele culori, este un fapt nou, identificabil ca atare numai datorită logicii interioare a «experimentului»”. Noutatea de excepție a modelului galileo-newtonian constă în cuplarea metodelor observațional-experimentale cu matematica, ceea ce, în expresia lui Blaga, înseamnă utilitatea „suprametodei”.

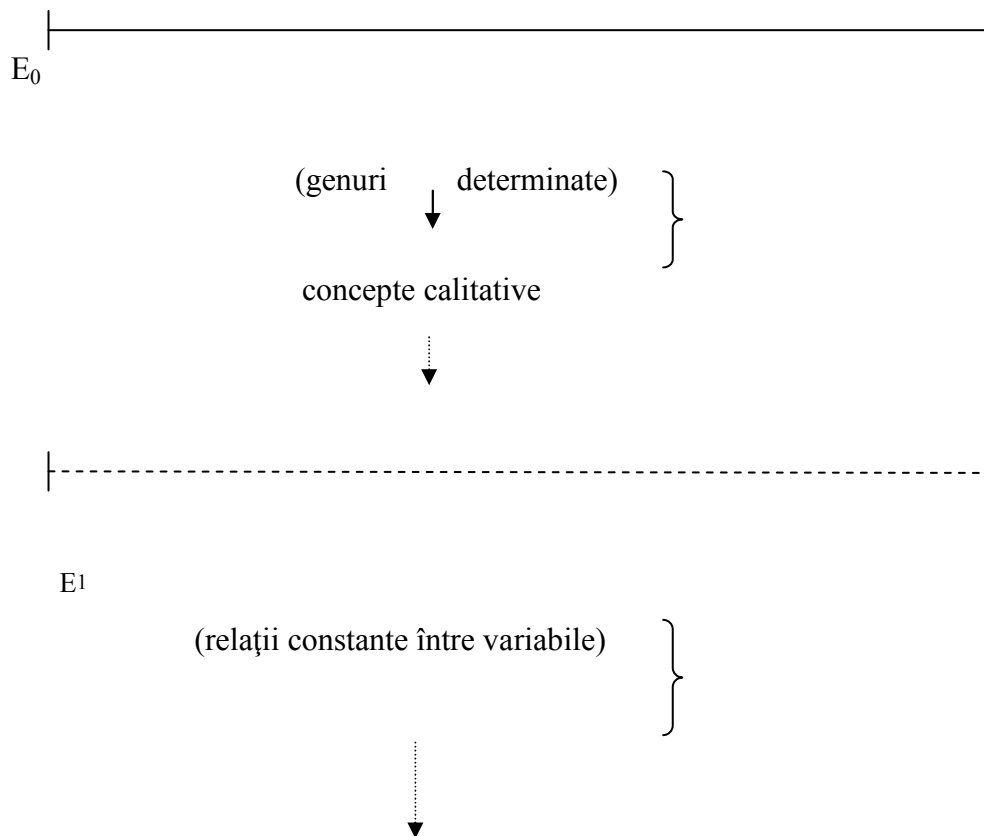
Experimentatorii antici au mers cel mult până la matematizarea *cantităților* vizibile. Modernii matematizează și calitățile, avansând în structurile de adâncime ale existenței. „În știința de tip galileo-newtonian – scrie Lucian Blaga –, atât observația matematizantă, cât și experimentul matematizant sunt puse în exercițiu în sensul unei stratificări în profunzime a existenței”¹. În noul model de știință calitățile sensibile ale existenței sunt convertite – cu ajutorul matematicii – în imagini cantitative. Spre o asemenea performanță știința antică s-a îndreptat o singură dată, atunci când prin atomismul lui Democrit s-a postulat reductibilitatea cantităților sensibile ale existenței la „mecanica atomilor”. Dar acest postulat era, în context antic, o idee „pur speculativă”, fără bază experimentală.

Odată cu trecerea de la modelul aristotelic la cel galileo-newtonian, în paralel cu modificările din planul strict al metodologiei științifice au loc mutații și în registrul raportului empiric-teoretic. După cum am semnalat deja, Aristotel era conștient de nevoia depășirii empiriei, iar el făcea acest pas în direcția stabilirii esențelor, a genurilor și speciilor determinate, care să rezume teoretic ceea ce este esențial pentru diferitele clase de lucruri. Să observăm însă că aceste generalizări teoretice care exprimă esențele (prin conceptele generice, concepte-tipare) nu sunt „legi” în înțelesul științei moderne, chiar dacă stagiritul le conferea uneori și acest sens. Prin forța metaforizantă și sugestivă a limbajului său filosofic, Lucian Blaga surprinde foarte bine raportul empiriei cu teoria din modelul aristotelic atunci când numește conceptele generice drept „concepte – tipare”. Esențial este aici faptul că generalizarea aristotelică se desfășoară în „orizontul vizibilului”, conceptele care exprimă esențele (genurile și speciile) se comportă asemenea unor „tipare” ce acoperă genurile determinate din cadrul empiriei. Orice generalizare ce depășea acest „orizont al vizibilului”

¹ *Ibidem*, p. 603.

trecea în sfera „vagului”, adică într-o sferă ce nu mai prezintă interes pentru cunoașterea științifică.

Cu totul altfel stau lucrurile în cadrul modelului galileo-newtonian. Aici, în planul relațiilor empirico – teoretice, se pătrunde în zone ce depășesc „sfera vizibilului”, urmărindu-se straturi mai adânci, „ascunse” sau „secrete”. Teoretizarea nu se mai face în direcția stabilirii „esențelor”, ci în aceea a formulării de „legi” și, mai precis, a formulării de legi în expresie matematică, unde contează *relațiile constante* dintre diferite variabile. În acest caz, spune Blaga, „«legea» formulează un raport constant între variația matematică exprimabilă a unui factor, în funcție de variația matematică exprimabilă a altui factor”¹. Teoretizarea matematică subțiază legătura directă, clară cu empiria. Datorită acestor mutații în plan metodologic și în registrul relațiilor dintre empiric și teoretic, conceptele din modelul galileo-newtonian nu mai pot fi generice, ci prin excelență *cantitative*, în sensul că ele au menirea să surprindă matematic, cantitativ, relațiile dintre variabilele ce intră în conținutul legilor. Astfel de concepte sunt, de exemplu, cele de „masă”, de „acelerație” etc. Noua situație ar putea fi rezumată precum în imaginea de mai jos:



¹ *Ibidem*, p. 606.

concepte cantitative

$$\left(\begin{array}{l} E_0 = \text{ existența sensibilă} \\ E_1 = \text{ existența profundă} \end{array} \right)$$

Săgeata plină de la genurile existențiale determinate la conceptele calitative (concepte – tipare) simbolizează faptul că în știința antică (de tip aristotelic) conceptele au o legătură directă, („fățișă”, cum spune Blaga) cu empiria, spre deosebire de conceptele cantitative (simbolizate cu săgeată întreruptă) care nu au acoperire empirică directă, ci doar intermediată prin operațiile matematice. Natura primului tip de concepte (concepte calitative) este una *generică și clasificatoare*, în *legătură directă* cu empiria. Metodologic, aceste concepte se obțin pe cale *reflectorie*. Logic, operațiile prin care se formează sunt *abstractizarea și generalizarea*. Iar funcția îndeplinită de aceste concepte este una prin esență *clasificatorie*. În ceea ce privește conceptele cantitative, natura acestora este una a *raporturilor proporționale*, este *calculantă* și în *legătură indirectă* cu empiria. Metodologic, aceste concepte se obțin pe cale *constructiv – matematică*. Operațiile logice nu mai sunt cele ale abstractizării și generalizării, ci ale construcției și calculului matematic. Iar funcția unor astfel de concepte, mai ales dacă ținem seamă de faptul că nu au legătură directă cu empiria, este – în concepția lui Blaga – una euristică, de *descifrare a empiriei*.

Rolul crucial al cercetărilor lui Galilei pentru configurarea profilului științei moderne este recunoscut de istoricii și filosofii științei. Dar interpretările date îndeosebi cu privire la raportul dintre descoperirile lui Galilei și tradiția anterioară sunt uneori cât se poate de diferite. Unul dintre cei mai cunoscuți istorici ai științei, Alexandre Koyré, atrage atenția asupra următoarelor interpretări cu privire la rolul jucat de Galilei:¹ a) linia „artizanală”, inginerească, în conformitate cu care „viața activă”, specifică modernității ia locul celei „contemplative”, medievale, caz în care știința lui Galilei este aceea a unui artizan sau inginer; împotriva acestei interpretări Koyré arată că știința lui Galilei ori Descartes nu este de tip ingineresc, căci ea depășește cu mult sfera tehnologiei; b) interpretarea noului tip de știință, cel modern, ca luptă a lui Galilei împotriva autorității tradiției aristotelice, o luptă bazată pe rolul observației și experienței; față de această interpretare A. Koyré atrage atenția

¹ Vezi, Alexandre Koyré, Galilei și Platon, în vol. Ilie Pârvu, *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981.

că fizica lui Aristotel era mult mai apropiată de experiența simțului comun, dar nu atât „experiența”, ci mai ales „experimentul” este specific noii fizici propulsată de Galilei; c) importanța principiului inerției pentru fizica modernă; A. Koyré nu este mulțumit nici cu această interpretare, subliniind că trebuie explicat „de ce fizica *modernă* a fost în stare să adopte acest principiu”¹.

Delimitându-se de interpretările amintite, A. Koyré propune următoarea soluție: știința modernă poate fi specificată prin două caracteristici conectate. Acestea sunt: a) distrugerea Cosmosului; b) geometrizarea spațiului. Dacă în tradiție aristotelică lumea reprezenta un Cosmos calitativ și ontologic diferențiat, noua știință, cea modernă, în frunte cu Galilei, trebuia să distrugă această lume și s-o înlocuiască cu alta, care să exprime un „univers deschis, indefinit și chiar infinit, unitar și guvernat de aceleași legi universale”². De aceea, susținerea unei continuități între fizica medievală și cea modernă, așa cum este teoretizată la un moment dat de către Caverni sau Duhem, nu reprezintă – în opinia lui Koyré – decât o iluzie.

Un alt istoric renumit al fizicii, cu o afirmare incontestabilă în ultimele decenii, ne gândim la Stillman Drake, atrage atenția că s-au conturat două linii importante de cercetare în legătură cu contribuția lui Galilei: 1) considerarea științei lui Galilei drept o continuare naturală a științei medievale, îndeosebi a preocupărilor din secolul al XIV-lea, când matematica începe să fie utilizată în studiul mișcării; 2) linia de cercetare care încearcă să stabilească legături între concepția științifică a lui Galilei și metafizicile clasice grecești³. Atrăgând atenția că Galilei n-a scris, asemeni lui Descartes un „discurs asupra metodei”, și nici nu și-a rezumat regulile de studiu asupra naturii, cum a procedat Newton, S. Drake subliniază faptul că Galilei folosește rar termenul de „metodă”, iar când face acest lucru nu spune că știința are o anumită metodă, ci că ea *este* o metodă⁴.

În consonanță cu unele aprecieri ale lui Koyré, nici Stillman nu accentuează continuitatea dintre tradiția anterioară și noua știință a lui Galilei. El arată că deși matematica lui Euclid și fizica lui Arhimede îi erau necesare lui Galilei, acestea nu erau totuși suficiente pentru noua știință⁵. Urmărind firul gândurilor lui Galilei, Stillman subliniază ideea că părintele științei

¹ *Ibidem.*, p. 167.

² *Ibidem.*, p.167.

³ Stillman Drake, *Essays on Galileo and the History and Philosophy of Science*, vol.I, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 1999, p. 273.

⁴ *Ibidem.*, p. 275.

⁵ *Ibidem.*, p. 282.

moderne își aprecia corect propria metodă ca fiind „mai fizică” decât cea a lui Arhimede, dar fără a fi mai puțin riguroasă sub aspect matematic¹.

Nu putem decât să constatăm că Lucian Blaga, fără a fi un istoric profesionist al științei, se găsește în deplin acord cu astfel de interpretări ale unora dintre cei mai renumiți specialiști din lume cu privire la contribuțiile lui Galilei. „Marile spirite se întâlnesc” – subliniază Mircea Flonta într-o analiză comparativă de substanță între concepțiile lui Lucian Blaga și Alexandre Koyré – , căci, „ca și Blaga, Koyré caracterizează noua concepție asupra mișcării, care a condus, în cele din urmă, la formularea principiului inerției, drept expresia și rezultatul unei mutații intelectuale profunde, o mutație care a schimbat reprezentările curente asupra realității fizice și asupra științei fizice”².

Să reținem până aici. Aprecierile lui Blaga în legătură cu apariția științei moderne și cu privire la rolul lui Galilei în cadrul acestui proces complex se află în deplină consonanță cu cele ale istoricilor științei, așa cum sunt Koyré ori Stillman. Sunt reținute unele posibile legături de continuitate între fizica anterioară și cea a lui Galilei, dar în prim-plan sunt subliniate aspectele de discontinuitate, mutațiile intelectuale profunde care presupun un alt orizont stilistic. Dacă până aici am semnalat concordanțele dintre viziunea lui Blaga și cele ale lui Koyré și Stillman, e momentul să atragem atenția asupra unui accent specific lui Blaga. Credem că accentul care individualizează analiza lui Blaga în acest domeniu se găsește în plan metodologic.

Anume, în *Experimentul și spiritul matematic* Lucian Blaga sesizează că noutatea epocală a fizicii galileiene nu constă doar în concepția despre mișcare, ci și în metodologia utilizată. Galilei voia o metodă „mai fizică” decât cea a lui Arhimede, dar la fel de riguroasă matematic. Cum se poate obține aceasta? În opinia lui Blaga, noutatea metodologică adusă de către Galilei și, respectiv, știința modernă, constă în utilizarea *suprametodei*. Ea, suprametoda, înseamnă utilizarea de cupluri metodologice (fiecare metodă cuplată cu matematica), de exemplu, observația cuplată cu matematica, experimentarea făcută în spirit matematic, analogii care presupun matematizare etc. În acest fel suprametoda permite un control reciproc al metodelor³. În plus, metoda absoarbe mai multă matematică, iar pe de alta parte, matematica însăși este nevoită să se adapteze metodelor. Așa se face că metoda lui Galilei va fi una „mai fizică” decât cea a lui Arhimede. Sintetizând, suprametoda lui Galilei nu rămâne la nivelul empiriei, precum metoda lui Aristotel pentru științe, dar nu tinde nici către o

¹ *Ibidem.*, p. 283.

² Mircea Flonta, *Les grands esprits se rencontrent. Lucian Blaga și Alexandre Koyre*, în vol. *Meridian Blaga 6 Filosofie* tom. 2, Editura Casa Cărții de știință, Cluj – Napoca, 2006, p. 112.

³ Lucian Blaga, *Opere, vol.8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 640.

matematică „pură”, asemenea metodei lui Arhimede, care deschidea primul calea experimentării, însă legată de statică, ceea ce conducea către un matematism „pur”.

Pentru filosoful Blaga este important faptul că mutațiile metodologice din domeniul științei sunt însoțite de mutații conceptuale. În același sens făcea și Koyré observația că diferitelor etape din istoria fizicii – cum sunt fizica aristotelică, fizica impetusului și fizica galileiană – le corespund tipuri diferite de gândire¹. Am văzut că pentru Aristotel sunt importante configurațiile calitative ale fenomenelor, configurații care sunt apoi idealizate la modul tipizant. Matematismul calitativ este asociat cu empiria și, în consecință conceptele nu pot fi decât calitative, clasificatorii. În acord cu câmpul stilistic al grecilor antici, cu apetența pentru forme, pentru configurațiile stabile, fizica aristotelică este atentă la naturile calitativ diferite, la un cosmos ierarhizat, în cadrul căruia „locurile naturale” ale lucrurilor nu sunt indiferente, rezultând o ordine statică, unde mișcarea este doar o tranziție de la un „loc” la altul.

Cu totul altfel vor sta lucrurile în cazul fizicii galileiene. Câmpul stilistic s-a modificat, accentul cade pe dinamic, nu pe static, cosmosul ierarhizat este înlocuit cu ideea unui univers omogen deschis către infinit, iar matematismul este cantitativ. Conceptele fizicii aristotelice de genul „corpuri ușoare”, „corpuri grele”, „mișcare naturală”, „mișcare violentă”, „loc natural” etc. devin inoperante. „Toate aceste concepte aristotelice privind mișcarea corpurilor, concepte de proveniență empirică, au fost înlocuite mai târziu printr-un concept despre mișcare, printr-un concept care nu are nici o acoperire *directă* în empiric. Când s-a petrecut aceasta? Atunci când Galilei a enunțat principiul de bază al științei de tip galileo-newtonian, «principiul inerției». Principiul inerției? Iată cheia de boltă a întregii științe galileo-newtoniene, sau mai precis: iată ideea ce adună în sine, ca într-un focar, toată metodologia ce servește drept suport acestei științe”².

Pentru fizica lui Galilei, mișcarea uniformă, precum și repausul, constituie stări ale corpului. Iar principiul inerției stipulează că viteza unui corp, în condițiile în care este liber, respectiv nu se află sub influența acțiunii altor corpuri, nu poate să varieze. Adică rămâne constantă de la un punct la altul, de la un moment la altul și nu își schimbă direcția. Acest principiu, observă Blaga, a dat mult de lucru teoreticienilor cunoașterii. Deoarece ideea de inerție depășește observațiile pur experimentale, ea funcționând mai degrabă ca postulat, ca o „licență” metodologică. E o idee doar sugerată de faptele experimentale, în rest e o invenție, o „născocire” genială a lui Galilei, invenție ce aparține cadrului matematic.³

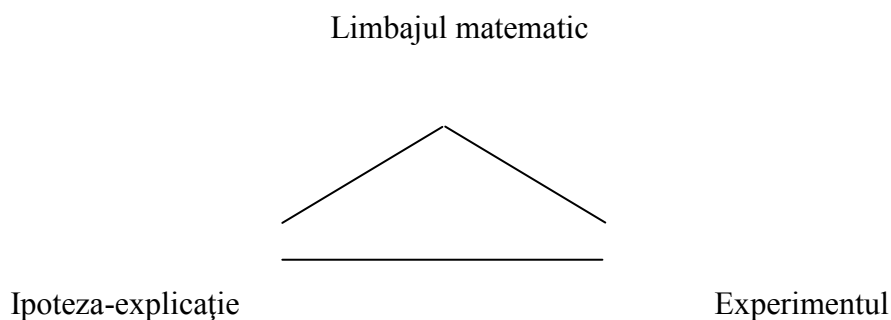
¹ Alexandre Koyre, *op.cit.*, p.169.

² Lucian Blaga, *Opere, vol.8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p.609.

³ *Ibidem.*, p.610.

Așadar, la modul condensat, în principiul inerției am avea cheia noii metodologii a fizicii moderne și, totodată, a specificului conceptual al noii fizici. În timp ce conceptele aristotelice reflectă, tipizant, prin inducție și generalizare ceea ce *este*, configurațiile fenomenelor, conceptele fizicii galileiene sunt de alt tip. Relația lor cu empiria este indirectă (ideea de inerție este doar sugerată de faptele experimentale), modul de obținere nu este reflectoriu, ci constructiv-matematic (ideea de inerție e un postulat), iar funcțiile lor sunt explicativ-legice (nu descriptiv-clasificatorii). În acest tip de concepte dimensiunile calitative dispar, căci în studiul mișcării și al vitezei nu mai interesează „mișcarea naturală” ori „mișcarea violentă” (adică tipuri, calități de mișcare, precum în fizica aristotelică), ci propozițiile matematice care pot explica fie distanța pe care un corp material o parcurge, fie timpul în care aceasta este străbătută. La Galilei nu e vorba, așadar, de mișcări calitativ diferite, ci de o aceeași mișcare.

Într-un fel, lucrurile se complică, așa după cum observă și Blaga, deoarece se trece dincolo de empiria simțului comun, legile fizicii moderne nemaifiind simple expresii, descripții ale regularităților din realitatea fizică. Realul se explică prin existență matematică, prin constructe matematice, prin structuri cantitativ-relaționale. Față de fizica aristotelică, fizica galileiană schimbă atât tipul de ipoteză, cât și limbajul folosit și metodologia de cercetare. Dacă la Aristotel găsim o triadă de genul ipoteză-principiu→limbaj calitativ, generic→empirie, în fizica lui Galilei vom avea următoarea situație:¹



Întrebarea este cum s-a ajuns la această schimbare fundamentală și, mai ales, de ce a fost necesară? Explicația lui Blaga este, după cum se știe, una de tip cultural. Odată cu schimbarea câmpului stilistic se vor schimba și creațiile spirituale, inclusiv cele științifice. Demersul lui Blaga este în consens cu acela al noii filosofii a științei. Astfel, câmpurile culturale stilistice, aidoma paradigmelor propuse de Th. Kuhn, se impun ca discontinuități în istoria gândirii științifice. Credem că merită însă atenție și opiniile unor istorici ai științei care privesc

¹ Ioan Biriș, Preeminence de la nature ou preeminence de l'histoire? Galilee et Vico, în vol. *Esprits modernes*, Editura Universității din București, 2003, p.188.

lucrurile dintr-o perspectivă a continuității, pentru că, la urma urmei, există o anumită relativitate a acestui raport dintre continuitate și discontinuitate, diferențele fiind de accent.

S-a observat, de pildă, că Galilei n-a făcut apel la experimente în anumite contexte când combate teoria lui Aristotel, ci la forța persuasivă a raționamentului, adică la metodologia deductivă impusă de Aristotel. Conform fizicii aristotelice, atrage atenția Galilei¹, două corpuri, să spunem m și M (m având o greutate inferioară lui M), vor cădea cu viteze diferite (viteza v a lui m fiind mai mică decât viteza V a lui M). Deci, $m < M$ și $v < V$. Dacă cele două corpuri, m și M vor fi legate împreună ($m+M$), atunci m va diminua, în cădere, viteza lui M , iar M va spori viteza lui m . Dacă notăm cu v' viteza noului corp ($m+M$), atunci ea va fi mai mare decât v și mai mică decât V : $v < v' < V$. Având însă în vedere că noul corp ($m+M$) este mai greu decât M , în mod normal, viteza sa ar trebui să fie mai mare decât aceea a lui M , adică, $v' > V$. Inconsistența devine clară: $v' < V$ și, în același timp, $v' > V$.

Așadar, nu neapărat experimentul ar impune noua fizică a lui Galilei. Mai mult, un aristotelic convins ar fi putut replica atrăgând atenția că natura noului corp ($m+M$) este diferită de naturile lui m și M . Sau că, ținând seamă de faptul că pentru Aristotel greutatea corpurilor este măsura vitezei, atunci viteza lui ($m+M$) va fi aceeași cu a lui m și M luate separat: deci toate corpurile cad cu aceeași viteză, iar inconsistența dispare².

Unde trebuie atunci localizată noutatea fizicii galileiene, specificitatea sa? În suprametodă, ne-a răspuns Blaga, adică în metodele multiple cuplate cu matematica și în controlul reciproc al acestor metode. Toate în contextul unui nou câmp stilistic, centrat pe dinamism și pe principiul inerției. Sugestia noastră este că în infrastructura ideii de inerție găsim mai adânc și mai filosofic un alt principiu, cel al *omogenității*. Ceea ce s-a schimbat treptat la nivel filosofic principial a fost schimbarea de accent, în timp, de la principiul eterogenității la acela al omogenității. Fizica aristotelică, în căutare de genuri, esențe și tipuri, evidențiază în mod firesc, accentul pus pe ființa eterogenă. Cosmosul este eterogen și ierarhic, cu lumea sa de jos, sublunară, și cu aceea de sus, supralunară, cu totul diferită față de prima. Mișcarea este atunci și ea de diferite tipuri și calități, la fel cum diferite calitativ sunt și „locurile naturale”. Era vorba de un cosmos umplut cu vecini diferiți.

Dar în momentul în care, în zorii modernității se apelează la lunetă și apoi la telescop pentru a privi cerul, s-a putut observa că nu există deosebire între Pământ și Lună, între lumea de „jos” și cea de „sus”, între lumea sublunară și cea supralunară. Analiza cometelor a procurat un argument extrem de solid împotriva eterogenității regiunilor sublunare și a celor

¹ Galileo Galilei, *Dialog despre cele două sisteme principale ale lumii*, Editura științifică, București, 1962.

² Vezi și James T. Cushing, *Concepte filosofice în știință*, Editura Tehnică, București, 2000.

supralunare, ca și împotriva imobilității și perfecțiunii cerurilor¹. S-a ajuns la concluzia că diversele corpuri care compun Universul sunt constituite din aceeași materie. Empiria la care avea acces Aristotel scotea în evidență disanalogii între lumea de „jos” și cea de „sus”. Sau, cum bine observa Blaga, fizica aristotelică rămânea la nivelul analogiilor clare și empirice dintre lucruri și fenomene. Interesul științific era orientat tocmai către aceste analogii evidente, pe baza cărora se puteau stabili tipuri și genuri, însă varietatea genurilor impunea eterogenitatea. Pasul mai departe, făcut de fizica galileiană, este acela al căutării analogiilor secrete, nonvizibile, cu interesul de a găsi analogiile acolo unde aparent există disanalogii. „Istoria științei de tip galileo-newtonian, de la formarea teoriei gravitației până la enunțarea teoriei relativității generalizate a lui Einstein, abundă în exemple, care ilustrează această aspirație gravă, susținută, spre descoperirea «analogiilor secrete» dintre fenomene, procese, lucruri, în ciuda «disanalogiilor» empirice dintre ele”².

În acest fel, pe baza lărgirii sferei „analogiilor secrete”, se impune, pas cu pas, principiul omogenității. Se conștientizează progresiv că diversele corpuri fizice, indiferent că sunt din lumea de „jos” ori din cea de „sus”, pot fi considerate părți abstracte ale aceleiași materii, tratate cu mijloacele matematicii cantitative. Iar mișcarea, la rândul ei, nu este eterogenă, ci e vorba de aceeași mișcare. Mai mult, mișcarea uniformă și repausul nu mai sunt privite nici ele ca fiind „eterogeni”, ci, prin analogia secretă a „stării corpului” fac parte dintr-un „același”, adică ambele constituie stări ale corpului. Pe această bază s-a ajuns la principiul fundamental al mecanicii, care vizează omogenitatea și izotropia spațiului, precum și uniformitatea timpului. Altfel spus, sunt echivalente toate punctele spațiului, la fel direcțiile spațiale și momentele temporale. Din acest principiu fundamental derivă faimosul principiu al inerției³, căci din moment ce avem spațiu omogen și izotrop, precum și timp uniform, rezultă că viteza unui corp complet liber nu se va schimba nici în funcție de coordonatele spațiale și nici în raport cu cele temporale. Fundalul omogenității este acela care, în ultimă instanță, permite afirmarea noului tip de concepte științifice, cele cantitative, care exprimă specificitatea științei moderne.

4. Conceptele-imagini

Primele trei tipuri de concepte științifice prezentate până aici (calitative, comparative și cantitative) sunt acceptate de regulă de către toți filosofii științei sau de către oamenii de

¹ Roger Ariew, *La vitalité de la science d'Aristote au dix-septième siècle : l'explication des observations astronomiques de Galilée*, în vol. *Esprits modernes*, Editura Universității din București, 2003, p. 39.

² Lucian Blaga, *Opere, vol.8, Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 621.

³ George C. Moisil, *Cascada modelelor în fizică*, Editura Albatros, București, 1985, p.35.

știință care abordează subiectul. Această acceptare generalizată i se datorează, credem, în mare măsură lui Carnap. Tipologia de până aici corespunde în mare și principalelor scale de măsură utilizate în cercetarea științifică, respectiv scalei nominale, scalei ordinale, iar conceptele cantitative acoperă sfera scalelor de intervale și de proporții. Fie că procedăm la identificarea tipurilor de concepte științifice în funcție de apropierea de „datul fizic”, asemenea lui Peter Achinstein¹, care consideră că primul tip de concepte se referă direct la obiectele fizice (de exemplu, metal, electron, oxigen, insectă etc.), al doilea tip vizează un nivel mai abstract (de exemplu, sistem newtonian, proces reversibil, corp rigid, patruped, fermion etc.), iar al treilea reflectă relațiile cantitative (de pildă, viteză, temperatură, densitate, entropie, forță etc.), fie considerăm, împreună cu Tondl, că predicatele conceptelor sunt ele însele de tip calitativ, comparativ și cantitativ, clasificarea în cele trei tipuri de concepte se regăsește, diferențele la un autor la altul fiind cel mult terminologice.

Să observăm însă că cele trei tipuri de concepte urmărite până aici sunt extrase din experiența științelor naturii. Respectiv, clasificarea în cele trei tipuri de concepte nu ține seamă de unele particularități ale științelor sociale și umaniste, precum nici de sugestiile venite în ultima vreme din direcția cercetărilor cognitive. E drept, unii autori propun și alte tipologii de concepte științifice, cum ar fi conceptele empirice și teoretice (discutate foarte mult îndeosebi în perspectiva teoriei structuraliste a științei) sau empirice, dispoziționale și teoretice (Tondl). În continuare, noi vom încerca să cuprindem în tipologia conceptelor științifice și modelele pe care le impun științele socio-umane, precum și unele sugestii pe care le-a impus experiența morfologică și cognitivă.

O sugestie interesantă este făcută tot de către Lucian Blaga, care, prin reveniri repetate în mai multe lucrări, își arată simpatia și interesul pentru modelul morfologic teoretizat în genere în linia ideilor susținute metodologic de Goethe. În lucrarea sa *Artă și valoare*, Lucian Blaga, atrăgând atenția asupra ideii lui Plotin cu privire la rolul explicativ al „factorilor interni”, lăuntrici, arată că această idee o regăsim la Goethe în expresia de „formă interioară” (*innere Form*). Ideea de „formă interioară” este folosită de către Goethe nu doar în domeniul esteticii, ci și în teoria mai largă despre fenomenele „originare” în studiul naturii². În esență, metoda morfologică propusă de Goethe urmărește reducerea fenomenelor naturii, care sunt de același gen, la un „fenomen originar”, la o „formă primară” (de exemplu, toate formele și părțile plantelor ar putea fi reduse la fenomenul „foaie”, tot ceea ce ține de scheletul vertebratelor poate fi redus la forma originară a vertebrei, inclusiv craniul putând fi considerat

¹ Peter Achinstein, *Concepts of Science*, The Johns Hopkins Press, Baltimore/Maryland, 1968.

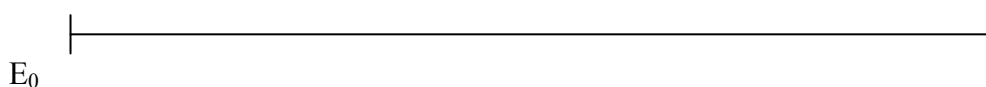
² Lucian Blaga, *Opere, vol. 10, Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București, 1987, p. 615.

o alcătuire de vertebre modificate etc.), intuiția lui Goethe întâlnindu-se peste timp cu unele preocupări de astăzi din perspectivă cognitivă, în special cu teoria prototipului.

Dar metoda morfologică are valențe nebănuite și pentru studiul fenomenelor culturale. Încă din primele pagini ale lucrării sale *Orizont și stil*, Blaga ne pune în gardă că fenomenul stilului presupune „probleme delicate” pentru metodologie. De exemplu, numai pentru registrul descriptiv s-ar putea apela fie la metoda fenomenologică, fie la metoda morfologică. Având în vedere însă că stilul este un fenomen abisal, va trebui să realizăm că apelul la fenomenologie nu este bine venit, căci stilul nu poate fi circumscris intenționalității conștiente. Mai adecvată este metoda morfologică deoarece „morfologia nu caută esențe absolute, abstracte și inalterabile, ca fenomenologia; ea încearcă mai curând, cu impresionante aptitudini de mlădiere, să stabilească forme dominante originare, și forme secundare, derivate”¹.

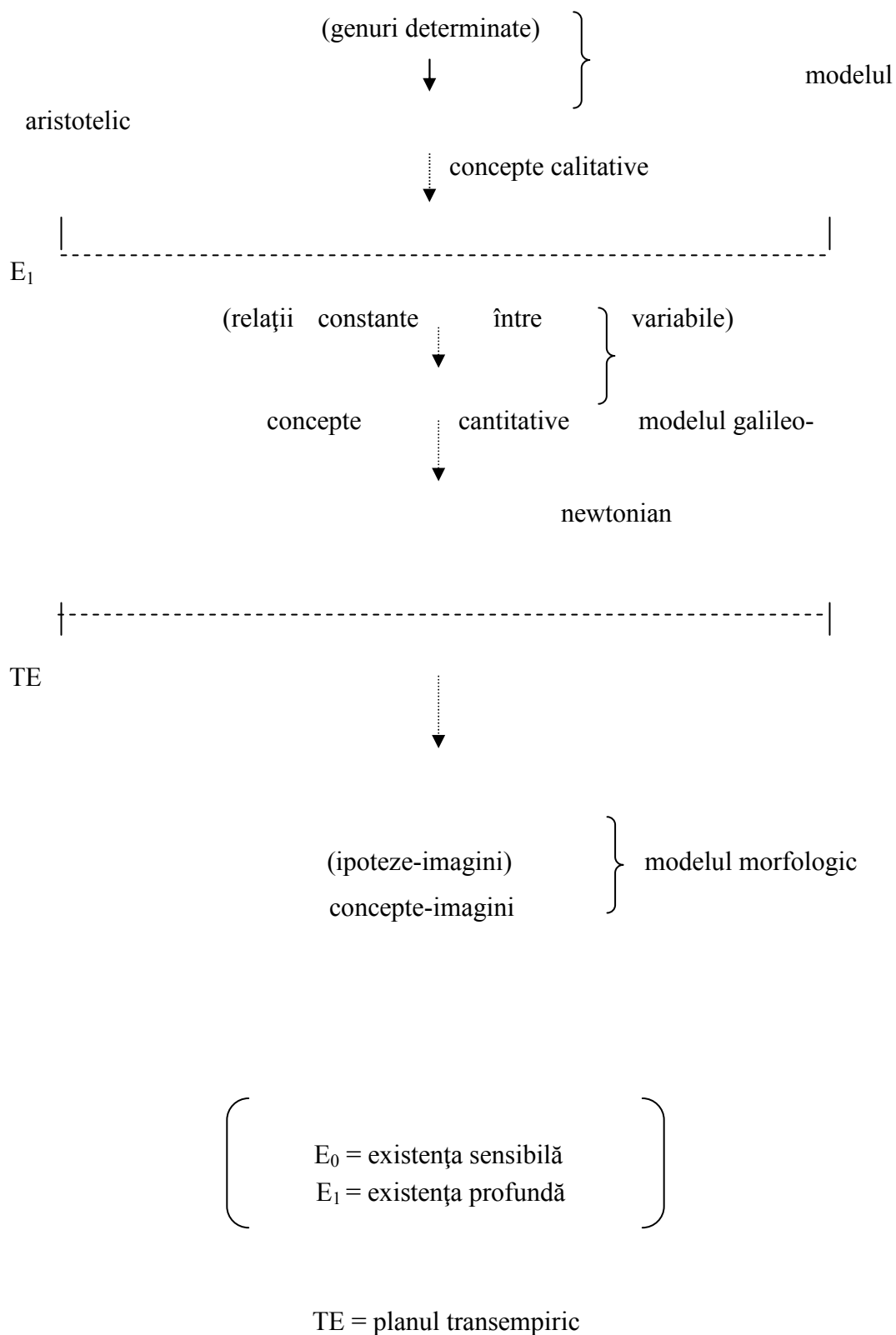
Ce importanță are însă metoda morfologică pentru registrul teoretizării, pentru tipologia noțiunilor? Să reținem până aici următoarele aspecte: a) modelul morfologic propus de Goethe funcționează, în opinia lui Blaga, cu predilecție în registrul descripției; b) în timp ce morfologia este „legată” de descripție și, prin aceasta de empirie, tendința ei naturală este de a surprinde „fenomenele originare”, primare, adică de a transcende empiria. Fără a fi unica sursă a unui tip aparte de noțiuni, morfologia, în concepția lui Blaga, se constituie în izvor principal pentru tipul de *concepte-imagini*. Acest tip de concepte nu poate fi redus la cele pe care le-am văzut până aici. Conceptele-imagini, prezente și în știința antică, și în cea modernă, nu sunt nici „tipare” ale empiriei și nu exprimă nici proporții matematice în relațiile dintre variabile. Ele, conceptele-imagini, sunt un rezultat al teoretizării prin ipoteze, prin ipoteze-imagini (unii autori, atunci când analizează ipotezele științifice, numesc modelul lui Kepler drept ipoteză-imagină, iar pe cel al lui Galilei, ipoteză-explicație).

Deși „sunt alcătuite de obicei după chipul unor imagini ce aparțin empiriei, adică regiunii simțurilor”², conceptele-imagini vizează un plan *transempiric*. La acest plan nu se poate ajunge nici direct pe calea simțurilor și nici prin concepte abstracte extrase direct din empirie. În raport cu primele tipuri de concepte, situația poate fi reprezentată în felul următor:



¹ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 9, *Trilogia culturii*, Editura Minerva, București, 1985, p. 78.

² Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, Editura Minerva, București, 1983, p. 612.



Cu precizarea, și în acest caz, că tipul de concepte-imagini nu înlocuiește vreunul din tipurile anterioare, ci coexistă cu ele. Natura conceptelor-imagini este calitativă, *clasificatoare*, ceea ce le apropie de primul tip de concepte, cele generice. Metodologic, ele

însă nu se obțin pe cale reflectorie, ci prin *construcție ipotetică*. Sub acest aspect se apropie puțin de conceptele cantitative, dar construcția nu este cantitativă-matematică, ci calitativă, ipotetică. Apoi, vizând un plan transempiric, funcția conceptelor-imagini e mai degrabă una *euristică*. Astfel de concepte-imagini sunt, în viziunea lui Blaga, de exemplu, ipoteza „locului natural” din fizica aristotelică, natura „corpusculară” a luminii pentru teoria lui Newton, „lumina albă” și „întunecatul” pentru teoria lui Goethe asupra culorilor, „modelul atomic” din fizica contemporană etc.

Specificul conceptelor-imagini iese și mai bine în evidență dacă le urmărim în relație cu experimentul. În *Experimentul și spiritul matematic*, Lucian Blaga atrage atenția că există două linii de dezvoltare în evoluția experimentului. Prima este aceea care continuă o „linie antică”, o linie în care experimentul reprezintă doar o „anexă a empiriei” și o „lărgire a empiriei”. Această linie de experimentare n-a ajuns la maturitate în știința antică, ci în perioada modernă, îndeosebi prin aportul lui Goethe. Dar Goethe, cu metodologia sa morfologică și cu experimentele din domeniul culorilor (redate în *Farbenlehre*), experimente care nu sunt cuplate cu matematica, nu face decât să „amplifice empiria”, iar „legile” la care ajunge au, ca și cele aristotelice, doar valoarea de „generalizări empirice” (de exemplu, în urma experiențelor sale, Goethe formulează „legea” că un mediu alb transparent văzut pe un fond întunecat conduce la apariția culorii „albastru”). Această linie de experimentare conduce, în ultimă instanță, la transempirie, la formularea de concepte-imagini cu rol de ipoteze de cercetare, linie ce se constituie, după cum am arătat, într-o primă sursă de concepte-imagini.

Cea de-a doua linie de evoluție a experimentului (și sursă, de asemenea, pentru obținerea de concepte-imagini), este aceea a experimentului de tip galileo-newtonian, caz în care drumul către transempiric nu se realizează printr-o lărgire la limită a empiriei, ci prin substituirea empiriei cu ajutorul construcțiilor teoretico-matematice. Acest drum conduce la concepte cantitative, pe de o parte, și la concepte-imagini, pe de altă parte, atunci când experimentul permite formularea de ipoteze-imagini.

5. Tipurile ideale

Cu toate că tipurile de concepte văzute până aici sunt utilizate pe larg în științele naturii și în domeniile socialului și culturii, în științele sociale, îndeosebi în tradiția comprehensivă, s-au înregistrat mereu nemulțumiri și încercări de a găsi tipuri de concepte care să fie mai adecvate acestor științe. Cel care impune un tip special de concepte pentru științele sociale este Max Weber. Nemulțumit de modul în care s-a încercat mereu

transpunerea conceptelor din științele naturii în sfera socialului și culturii, Max Weber, în prelungirea eforturilor celor din tradiția comprehensivă, va propune, sub denumirea de „tipuri ideale”, o formă de concepte care să dea seamă de nevoile metodologice ale studiului fenomenelor istorice și socio-culturale. „În cadrul disciplinelor din sfera științelor naturii – scrie Max Weber – punctul de vedere practic-valoric (*der praktische Wertgesichtspunkt*), al utilității tehnice nemijlocite, a fost strâns legat, de la început, de speranța moștenită încă din antichitate și dezvoltată ulterior că, prin abstractizare generalizată (*generalisierende Abstraktion*) și analiză a empiricului orientate către identificarea conexiunilor legice, ar fi posibil să se ajungă la o cunoaștere pur «obiectivă» a realității în totalitatea ei, ceea ce din punctul nostru de vedere ar însemna o cunoaștere monistă a realității sub forma unui sistem de concepte pur raționale cu valabilitate metafizică și formă matematică, situat deasupra tuturor valorilor și eliberat de toate caracteristicile individuale «contingente»”¹.

Iată, în sinteză, principalele obiecții pe care Max Weber le aduce cunoașterii naturale bazate pe concepte precum cele calitative ori cantitative. Prima obiecție vizează conceptele aristotelice calitative, cele formate prin abstractizare și generalizare, concepte care pierd din vedere individualul, caracteristicile acestuia. Cum să ajungi la semnificația unui fenomen cultural prin definiții de tip aristotelic după gen proxim și diferență specifică? „Elaborarea unei «definiții» a sintezelor proprii gândirii istorice conform schemei *genus proximum et differentia specifica* este, firește, o absurditate. Cine vrea să se convingă nu are decât să încerce! Stabilirea semnificației cuvântului prin aplicarea schemei de mai sus o întâlnim doar în domeniul disciplinelor dogmatice care operează cu silogisme”². Modelul aristotelic al formării conceptelor este unul care nu doar „pierde individualul”, ci este, simultan, de factură metafizică, dogmatică. În al doilea rând, Weber este nemulțumit și de modelul modern al științelor naturii, model centrat pe tipul conceptelor cantitative, deoarece căutarea cu orice preț a conexiunilor legice, formal-matematice, conexiuni aflate deasupra tuturor caracteristicilor individuale și deasupra valorilor umane, conduce în mod obligatoriu la o perspectivă anistorică, metafizică.

Că lucrurile stau așa, încearcă să ne convingă Weber, se poate vedea din ceea ce s-a întâmplat cu acele discipline științifice care sunt marcate axiologic, cum ar fi medicina clinică și „tehnologia” (ingineria practică – am putea s-o numim noi). Pentru medicina clinică valoarea de slujit este sănătatea pacientului, iar pentru tehnologie valoarea de bază este aceea a

¹ Max Weber, *Teorie și metodă în științele culturii* (traducere în limba română de Nicolae Râmbu și Johann Klush), Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 42-43.

² *Ibidem*, p. 49.

perfecționării tehnice a unui proces concret de producție, adică valori instanțiate în „cutare pacient” concret și individual, ori în „cutare proces tehnic”, unul anumit, concret istoric, determinat, nu unul general, vag. Or, ce s-a întâmplat cu aceste discipline? Fiind supuse tratamentului generalizator și matematizant ele aproape că își pierd identitatea. Dacă se încapățânează să rămână legate de valorile lor, atunci se transformă de fapt în „arte” pur practice, în meșteșuguri. În momentul în care, de exemplu, biologia modernă încorporează și momentele individuale, istorice, în legea evoluției, „ se părea că se instaurează «amurgul zeilor» în privința perspectivelor axiologice din toate științele”¹.

În consecință, ce trebuie făcut? E nevoie, consideră Max Weber, ca specialiștii din domeniul socio-umanului să renunțe la prejudecata naturalistă și să caute o formă de construcție a conceptelor (*Begriffsbildung*) care să fie proprie științelor culturii umane. Economia ca știință ne poate furniza exemple în acest sens. Ea ne oferă tablouri ideale (*Idealbild*) ale evenimentelor de pe piața de bunuri . „Raportul ei cu realitățile empirice date ale vieții nu constă decât în faptul că , atunci când în realitate constatăm sau presupunem că relații de genul celor prezentate în acea construcție abstractă, de pildă cele dependente de «piață», s-au manifestat într-o anumită măsură în realitate, ne vom putea reprezenta în mod pragmatic, în manieră intuitivă și comprehensibilă, natura particulară a acestor conexiuni printr-un idealtip (*Idealtypus*)”². De exemplu, conceptul de „economie orășenească” format ca un concept genetic în Evul Mediu, „a fost elaborat nu făcând media tuturor principiilor economice reale observate în orașele medievale, ci construind un «idealtip» de economie”³.

Caracteristicile construcției de tipuri ideale ar putea fi sintetizate astfel: a) ne oferă tablouri *ideale* ale faptelor; b) sub aspectul conținutului, construcția conceptuală are trăsăturile unei *utopii* (deoarece construcția ideală nu se regăsește nicăieri în realitatea empirică, factuală, în puritatea sa conceptuală); c) tipul ideal nu este o reprezentare a realității, ci o procedură *euristică* indispensabilă pentru cercetarea faptelor și pentru expunerea lor; d) tipul ideal nu este o ipoteză, ci *directionează* construcția ipotezelor; e) tipul ideal se obține prin *accentuarea* unilaterală a unor puncte de vedere și prin conexarea unor fenomene izolate, difuze și discrete; f) semnificația tipurilor ideale este aceea *conceptelor-limită*; g) tipurile ideale au un *rol clasificator*. Astfel de concepte sunt, de exemplu, cele de „individualism”, „feudalism”, „imperialism”, „mercantilism” etc. Aplicarea acestor concepte, subliniază Weber, trebuie să se facă prin excelență asupra individualităților istorice. Cu precizarea că ideea de tipicitate din

¹ *Ibidem*, p. 43.

² *Ibidem*, p. 46.

³ *Ibidem*, p. 47.

tipurile ideale nu trebuie confundată cu genericul abstract, deoarece tipurile ideale se formează *genetic*, nu prin abstracție generalizatoare și nici ca medie statistică.

Se poate observa, din cele arătate mai sus, că pentru Weber tipurile ideale nu sunt scopuri în sine, ci prin excelență mijloace de cunoaștere a realităților istorice și socio-culturale. Sub aspect logic trebuie distins însă între construirea conceptelor ca tipuri ideale, caz în care anumite fapte particulare sunt utilizate cu funcție de reprezentant „tipic” al unei noțiuni abstracte, pe de o parte, iar pe de altă parte, operațiile de includere a respectivelor fapte particulare ca verigi, ca „fundament existențial” într-un ansamblu care este concret, real¹. Deși, dacă avem în vedere cercetarea aplicată din *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, interesează tocmai interacțiunea dintre factorii materiali și cei ideali².

Ce funcții mai importante îndeplinesc tipurile ideale în calitatea lor de concepte? Prin statutul lor euristic, aceste concepte îndeplinesc cel puțin următoarele două funcții: a) reprezintă un instrument conceptual pentru compararea și măsurarea realității; b) funcția de valoare explicativă prin punerea în evidență a regularităților sau tendințelor de schimbare³. În același timp, folosirea tipurilor ideale comportă un anumit eclecticism și destule incertitudini. De pildă, Weber nu ne spune după ce criterii sunt selectate caracteristicile cele mai importante în procesul de construcție a unui tip ideal; apoi nu știm dacă aceste tipuri ideale au caracter exhaustiv sau nu; cât de variabil poate fi gradul de generalitate al unui tip ideal; confruntarea cu situațiile istorice poate confirma sau invalida un tip ideal⁴. Nici denumirea ca atare de tipuri ideale nu pare să fie aleasă în mod fericit, deoarece conține ambiguități, riscând „să confundăm ideea în sensul intelectual sau logic al termenului cu ideea în sensul idealului sau al normei”⁵.

6. Conceptele hermeneutice

După opinia unor filosofi – așa cum este și cazul lui Jean Ladrière⁶ – există trei tipuri de științe cu concepte specifice. În primul rând, științele formale, așa cum sunt matematicile și logica, ale căror concepte îndeplinesc prin excelență un rol explicativ. În al doilea rând, științele empirico-formale, după modelul fizicii. Aici lucrurile sunt mai complicate, fiind vorba, în fapt, de două limbaje sau sub-limbaje, unul teoretic și celălalt empiric. Specific

¹ *Ibidem*, p. 88.

² Richard Münch, *Theorie des Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1982, p. 569.

³ Cécile Vigour, *op. cit.*, p. 78.

⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁵ Serge Moscovici, Fabrice Buschini (coord.), *Metodologia științelor socioumane* (traducere în limba română de Vasile Savin), Editura Polirom, Iași, 2007, p. 362.

⁶ Jean Ladrière, *L'articulation du sens. Discours scientifique et la parole de la foi*, Paris, Éditions du Cerf, 1970.

pentru acest tip de științe este cercul metodologic: construcția teoretică presupune o pre-comprehensiune a obiectului, adică a unui „dat”, dar, pe de altă parte, la obiect nu putem ajunge decât prin intermediul unei interpretări. Avem, apoi, în al treilea rând, științele hermeneutice, unde domină cercul hermeneutic: acest cerc diferă de cel metodologic, întrucât aici cunoașterea pe care o dobândește subiectul despre obiect modifică obiectul, iar la rândul său, subiectul interpretant se modifică el însuși. În științele și în cadrul conceptelor hermeneutice întâlnim astfel un dinamism intențional, adică un limbaj privilegiat în ceea ce privește auto-elucidarea subiectului interpretant.

Deși un fin cunoscător al logicii și al specificului conceptelor din primele două domenii ale cunoașterii, Constantin Noica s-a arătat în mod constant preocupat de domeniul hermeneuticii, de conceptele adecvate acesteia, precum și de instituirea unei logici pe măsură, o logică a lui Hermes. O logică pe care îndrăznește s-o propună, cu sfiala cunoscătorului și înțeleptului, abia la sfârșitul vieții. Interesul era însă vechi și poate fi detectat în nemulțumirea arătată limitelor logicii aristotelice, dar și ale celei noi, simbolice, încă din *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*¹. În această lucrare Noica preia în bună măsură critica făcută de Ernst Cassirer logicii tradiționale și, respectiv, teoriei aristotelice a conceptului. Gânditorul german atrăsese atenția că trebuie să ne îndoim de pretenția doctrinei tradiționale de a se aplica fără excepție, căci logica lui Aristotel este cosubstanțială metafizicii acestuia, caz în care a accepta logica și a respinge metafizica trebuie să dea de gândit. Conceptele obținute doar prin abstractizare devin forme din ce în ce mai goale, iar semnificația individualului se pierde². Pentru o logică ce se află în strânsă dependență de o concepție construită, formată despre ființă, așa cum e logica aristotelică, interesul se centrează pe conceptele generice, pe ceea ce înseamnă specii și genuri, așa după cum am văzut. În manieră aristotelică, producerea de concepte empirice nu urmărește decât să reproducă trăsăturile înscrise efectiv în realitatea lucrurilor, observă Cassirer. Acest demers e posibil în cadrele metafizicii lui Aristotel din moment ce determinările de gen și specie preexistă cunoașterii, fiind determinări în sine. În consecință, conceptele obținute în acest cadru nu pot fi decât concepte fixe, imuabile.

Iar tânărul Noica nu întârzie să conchidă: „lipsită fiind de întregirea ei metafizică, adoptarea necritică a logicii aristotelice se dovedește, așadar, nefericită”³. Apoi se ridică întrebarea provocatoare dacă doar caracteristicile comune și abstracte pot fi considerate drept esențiale. „Eroarea începea și începe – continuă Noica – în clipa când procesul de abstracțiune

¹ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu puțință ceva nou*, Iași, Editura Moldova (ediția o reproduce pe cea din 1940, București, Bucovina, I. E. Torouțiu).

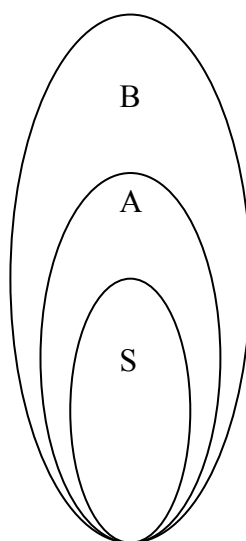
² Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, îndeosebi cap. I.

³ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 109.

logică e ridicat la rangul de *cunoaștere* conceptuală; prin urmare, când se face mai mult decât o logică abstractivă: o epistemologie abstractivă”. Până la urmă se poate spune că aristotelismul este o filosofie de „principii”, dar înăuntrul unei lumi a principiilor nu poți găsi lumea cunoașterii, respectiv activitatea spiritului și dinamismul conștiinței cunoscătoare, apreciază Noica. Într-o atare lume spiritul nu poate fi activ, deci constructiv și spontan, căci e vorba de o lume statică.

Iată de ce arătam mai sus că modalitatea constructiv-genetică de obținere a conceptelor rămâne străină aristotelismului. Silogistica lui Aristotel se bazează pe modalitatea abstractivă ce permite tranzitivitatea prin încapsularea sferelor de sfere. Într-o schemă de inferență de tipul S este A; A este B; deci S este B, concluzia devine necesară, deoarece notele lui B sunt translatate, sunt distribuite pe latura cuprinderii sferelor de sfere în mod obligatoriu de la B la A și de la A la S, așa cum se poate observa în figura următoare:

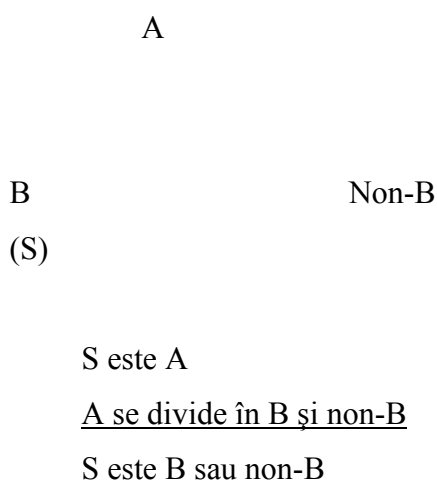
S este A
A este B
S este B



Cu totul alta este situația în cazul lui Platon. În lucrările sale târzii, *Fedru* și *Fileb*, el va folosi termenul de dialectică pentru metoda *diviziunii și reunirii*¹. Dacă procesul reunirii rămâne destul de obscur, acela al diviziunii este tratat clar ca o metodă de a căuta definiții prin dihotomia noțiunilor, pornind de la cele mai generale. În *Fileb*, de exemplu, se pune întrebarea cum poate fi analizată plăcerea din perspectiva filosofiei, aspect asupra căruia am mai insistat în paginile acestei cărți. Noțiunea de „plăcere” trebuie supusă analizei

¹ W. Kneale, M. Kneale, *Dezvoltarea logicii*, vol. I, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1974, p. 18.

intelectului, ceea ce înseamnă că urmează să fie divizată în genurile și speciile sale. Cu alte cuvinte, multiplicitatea trebuie redusă la un număr determinat, întrucât numai după această operație de reducere se poate ajunge la unitate. O astfel de procedură este numită dialectică. Apoi, în *Fedru*, această poziție este exprimată și mai ferm. A proceda prin reuniri și prin diviziuni înseamnă a vedea lucrurile în unitatea și în pluralitatea lor naturală. În analizele lui Platon subzistă, așadar, o altă schemă de inferență decât cea pe care am văzut-o la Aristotel. Dacă schema Stagiritului este una abstractivă, cea a lui Platon este constructivă, bazată pe operația de diviziune, care permite introducerea noului, cum se poate observa din figura de mai jos:



În timp ce în schema de inferență din silogistica aristotelică translatarea pe latura cuprinderii sferelor de sfere conduce la necesitatea concluziei, în schema lui Platon se face loc și probabilității, apariției noului: S este A; A se divide în B și non-B; deci S este B sau non-B. Chiar dacă această concluzie nu mai are forța celei aristotelice, explicația nu este neapărat una parțială¹. Schema lui Platon se dovedește fertilă, constructivă, deoarece situarea lui S în B sau în non-B presupune luarea în calcul și a unor note specifice, nedistributive, a unor note care nu se translatează obligatoriu, precum și a unei dimensiuni constructive, de definire și introducere a noului². Cu aceste precizări considerăm că înțelegem mai bine diferențierea pe

¹ Teodor Dima, *Explicație și înțelegere*, vol. I, București, Editura științifică și enciclopedică, 1980, p. 109

² Vezi și Ioan Biriș, *Totalitate, sistem, holon*, (ediția a doua), Timișoara, Editura Universității de Vest, 2007. Insuficiența schemei aristotelice de inferență clasială abstractă este dovedită de numeroase contexte științifice. Pentru mecanica cuantică, de exemplu, Birkhoff și von Neumann au arătat că se poate întâmpla, contrar logicii aristotelice, ca $\alpha \wedge (\beta \vee \gamma) \neq (\alpha \wedge \beta) \vee (\alpha \wedge \gamma)$, adică să fie valabilă proprietatea nondistributivității sistemelor cuantice. Ceea ce înseamnă că logica aristotelică, asemenea geometriei euclidiene, să se dovedească a fi un caz particular al unei logici mai generale (așa cum geometria euclidiană a devenit un caz particular în raport cu cele neeuclidiene). Situații similare întâlnim și în științele sociale. De pildă, atunci când Robert Nozick vorbește despre dreptatea distributivă, în spatele acesteia se găsește o schemă aristotelică a inferenței integrării sociale

care tânărul Noica o făcea între metodologia logică a lui Platon și aceea a silogisticii aristotelice. „Întrucât teza lui Platon e genetică – scrie Noica –, spre deosebire de cea abstractivă a lui Aristotel, e firesc ca acesta să nu-l înțeleagă pe cel dintâi”¹. E drept, logica tradițională, aristotelică era deja considerată depășită în momentul în care Kant distinge între conceptul comun și *Idee*. Dacă pentru conceptul comun corespunde funcția propozițională (ce va fi dezvoltată pe urmă în logica matematică), *Ideii* îi este proprie funcția antinomică (dezvoltată în logica lui Hegel)².

Pentru Kant, conceptele nu se mai definesc în manieră aristotelică, după gen și specie, ci, în calitate de predicate ale unor judecăți posibile, ele se „raportează la o reprezentare oarecare despre un obiect încă nedeterminat”³. Acest raport la obiecte încă nedeterminate exprimă o funcție, întrucât în timp ce intuițiile sensibile se bazează pe afecțiuni, conceptele se întemeiază pe funcții, Kant prevestindu-l astfel pe Frege. Pentru Kant, funcția desemnează „unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună”⁴, această ordonare putând conduce ascendent până la *idei*. Iar *ideile* sunt mai degrabă de natură platoniciană, adică un fel de prototipuri la care lucrurile trebuie să se conformeze. *Ideea* este aceea din care pornește diviziunea ori construcția; ea se divizează, se autodiferențiază în părțile ei contradictorii (teza și antiteza la Kant), care devin apoi determinații ale întregii realități (la Hegel).

Convins fiind că logica aristotelică e departe de a putea cuprinde întreaga realitate, și în mod deosebit lumea umanului, lumea spiritului, Constantin Noica nu obosește să reliefeze limitele pe care le are o astfel de logică. În acest sens, în *Scrisori despre logica lui Hermes*⁵, filosoful român reanalizează toate metodele logicii tradiționale, metode pe care încearcă să le corecteze din perspectiva unei logici hermeneutice. „În căutarea logicii formale am întâlnit *metodele* logicii: inducția, deducția, invenția, integrația, formalismul și acum, cu procedeul sau tehnica sistemului, *aplicația*. Cele șase formații logice precare, ivite prin cuplarea a câte doi termeni în locul instruirii tuturor trei, fac necesare aceste șase metode logice. Nici gândirea, nici realul nu ar trebui să procedeze «metodic», dacă ar fi în bună ordine; ele ar proceda numai logic. Dar cum să procedezi logic dacă unul din termeni este în carență?”⁶

prin conformitate. Dar există și o schemă de inferență a integrării sociale prin cooperare, caz în care e vorba de o operație constructivă, după model platonician, unde poate interveni inovația.

¹ Constantin Noica, *op. cit.*, p. 47

² Alexandru Surdu, „Noțiunea clasică și conceptul hegelian”, în *Probleme de logică*, vol. VII, București, Editura Academiei, 1977, p. 31

³ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura științifică, 1969, p. 103

⁴ *Ibidem*, pp. 102-103

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

⁶ *Ibidem*, p. 131.

Limitele inducției. Cum se poate ajunge de la individual la ceea ce este general? Tradițional, avem o formație logică precară, *determinanta*, formație în care individualul fie capătă, fie își dă determinații în căutarea generalului, care nu este însă obținut. Formațiile logice sunt precare, în terminologia lui Noica, atunci când nu sunt saturate, respectiv unul dintre cei trei termeni ai triunghiului logic – individualul (I), determinația (D) și generalul (G) – nu este „în ordine”. În cazul inducției, termenul care nu se află „în ordine” este generalul. Că procesul inducției este discutabil, se știe foarte bine de la David Hume încoace. Paradoxurile contemporane cu privire la inducție – dacă e să amintim doar pe cel „al corbilor” (Hempel) ori pe acela al „verdbastrelor” (Goodman) – pun în evidență greutatea insurmontabile în justificarea logică a acestui proces. Probabil din acest motiv Noica nici nu se arată preocupat de aceste exemple, mulțumindu-se să-l amintească pe John Stuart Mill ca empirist și nominalist prins în capcanele „generalizării din experiență”.

O eventuală soluție îi apare lui Noica propunerea lui Anton Dumitriu de a nu căuta inducția în trecerea de la un număr delimitat de cazuri la un număr foarte mare sau chiar la o infinitate de cazuri, ci în puterea intelectului de a reconstitui, prin integrare, un întreg numai cu ajutorul părții¹. O asemenea propunere este atrăgătoare pentru Noica în ideea că partea poate fi purtătoare de întreg. Nu putem însă rămâne nici la acest înțeles, căci nu trecerea inductivă trebuie să ne intereseze într-o logică filosofică, ci legea de corespondență dintre infinitatea determinațiilor individualului și infinitatea determinațiilor generalului. Subsumarea, de exemplu, a unui mamifer individual la specia sa (= generalul) este valabilă ca trecere inductivă pentru o logică a realităților „inerte”, fixate astfel de cercetarea științifică, dar într-o logică filosofică ar trebui să intereseze, crede Noica, formele ce se creează printr-un general nou, adică un general care se face în același timp cu individualul și sub acțiunea acestuia. Dacă logica ar rămâne doar la realitățile „inerte”, unde individualul și generalul sunt un „dat”, atunci ea, logica, nu poate fi decât „moartă pentru cultură”. Pentru a-și susține ideea, Noica aduce două exemple în discuție: unul preluat de la Aristotel (unde Stagiritul pare să uite de silogistica sa), despre o oaste pusă pe fugă de dușmanii săi, oaste din care, la un moment dat, un oștean se oprește și luptă din nou, iar alții îi iau exemplul și astfel se coagulează iar oastea ca întreg, ca un general nou ce se face pornind de la individualul oșteanului și sub acțiunea lui; un al doilea exemplu este adus din spiritualitatea creștină a momentului când duhul coboară printre apostoli, și aceștia pot vorbi dintr-o dată în toate limbile, ceea ce înseamnă că fiecare limbă, în individualul său, poate obține generalul, adică logos-ul în deplinătatea sa.

¹ *Ibidem*, p. 98.

Ce se întâmplă în astfel de situații precum în exemplele de mai sus? O trecere inductivă de la individual la general? Nu, subliniază Noica, e vorba de un cu totul alt proces, anume de o conversiune a determinațiilor individualului în determinațiile generalului, conversiune pe care gânditorul român o numește *anastrofie* (adică o conversiune urcătoare spre ordine). Anastrofia nu se dorește un alt nume alături de inducție, ci exprimarea procesului adânc prin care generalul, exterior individualului, ajunge să se convertească din mediu extern în mediu intern. „S-ar putea spune că prin anastrofie o infinitate de determinații o captează pe cealaltă. Fiecare apostol devine logos-ul («știe toate limbile»), așa cum soldatul ce s-a oprit face să coaguleze restul oastei, devenind el principiu al întregului, sau așa cum orice parte cu adevărat logică, nu statistică, preia întregul. În loc de inducție, în loc de simplă conversiune a determinațiilor, mecanismul formal pe care-l invocăm este trecerea mediului extern, cu infinitatea lui, în mediu intern”¹. Dacă acest proces poate fi exprimat simbolic este o problemă mai puțin importantă, apreciază Noica.

Limita esențială a inducției logice este aceea că ea, în procesul de trecere către general, ajunge să piardă individualul în mod fatal. Inducția tradițională, în diferitele ei forme, pune în cele din urmă în joc un silogism al desființării individualului. Anastrofia tocmai acest lucru încearcă să-l evite prin surprinderea convertirii mediului extern al generalului în mediu intern al individualului, această convertire fiind logic necesară. Astfel, dacă în logica lui Ares individualul este pur și simplu subsumat generalului, adică se trece de la individual la un general care-l desființează în cele din urmă, în logica lui Hermes individualul se convertește într-un general care-l înființează, păstrându-l ca individual.

Limitele deducției. Dacă orice știință începe în mod inductiv pentru a deveni pe urmă deductivă, așa cum s-au grăbit unii să aprecieze, atunci totul ar fi un dezastru, comentează Constantin Noica. Căci acolo unde întregul efort al cunoașterii este preocupat de „transformarea coordonărilor în subordonări” nu putem găsi decât logica lui Ares, o logică a deductivității și axiomaticului ce poate conduce atât lumea naturală, cât și cea a socialului la desființare. Cu metoda deducției ne aflăm într-o a doua formă logică precară, subliniază Noica, numită *generalizantă*, formă prin care se tinde către o trecere de la general la individual. Dar limita definitorie a deducției constă tocmai în faptul că această trecere este redusă la o subsumare a individualului la general, ca într-o statistică. În analiza sa, Constantin Noica apreciază ideea lui Petre Botezatu de a considera deducția nu doar o trecere de la general la particular, ci orice trecere riguroasă de la ceva ce poate fi acceptat ca un antecedent

¹ *Ibidem*, p. 103.

la un altceva care este secvent, ori de la condiție la consecință, dar și de la întreg la parte sau de la cauză la efect etc.

Dar chiar lărgit în acest fel, înțelesul deducției nu poate mulțumi un demers hermeneutic. Pentru că deducția clasică nu dă seamă de procesul prin care are loc trecerea mediului extern al generalului în cel intern al individualului, de procesul prin care determinațiile generalului le transfigurează pe cele ale individualului. Cheia hermeneutică pentru descifrarea acestui proces nu poate fi atunci deducția logicii tradiționale, ci metoda *distribuirii indivize a mediului extern în medii interne diferite*¹. E vorba despre acele situații în care un lucru reușește să se distribuie fără să se împartă, adică fără a sărăci în conținut. În alte cuvinte, înseamnă că un general-unu reușește să întemeieze un individual-multiplu.

Logica invenției. Pe lângă inducție și deducție, logica invenției trebuie considerată un capitol de metodologie, cel puțin de la Raimundus Lullus încoace, cu a sa artă combinatorică prin care se pot obține determinații noi. După opinia lui Noica, și această metodologie exprimă o formație logică ce poate fi numită *realizantă*, metodologie prin care are loc „împlântarea directă a generalului în individual”². Cum poate avea loc un atare proces? El are loc acolo și atunci când un general care este deja realizat (nu doar potențial) reușește să dea mai departe determinații adecvate, inventându-le. O asemenea logică a invenției se deschide printr-un „fie”, printr-o decizie realizantă. Ne aflăm în situații precum în Geneza Biblică, cu acel „Să se facă lumină”, ori în situațiile matematice „fie acest triunghi”, în îndemnul lui Augustin „iubește și fă ce vrei” etc.

Să observăm însă că deși prin logica invenției putem înțelege apariția noului prin decizie, invenția are loc înăuntrul unui orizont regăsit, ca în cazul unei cunoașteri de tip „anamnesis”, ca recunoaștere. Or, adevăratul raport hermeneutic vizează nu ceva care este deja „dat”, „făcut”, ci un general sau un individual care se „face”.

Arta integrării. Cu toate că în metodologia de școală aproape nici nu se vorbește de o logică a integrării, Constantin Noica este convins că și aceasta reprezintă o formă logică, pe care o numește *integrantă* și care înseamnă un proces de ridicare directă la general, fără ajutorul mijlocitor al determinațiilor. Într-un sens mai larg, această metodologie e valabilă în întreg câmpul cunoașterii, dar pare mai potrivită științelor omului, științelor spiritului. Prin rugăciune, de exemplu, omul individual se ridică în mod direct la general, cu un „facă-se voia Ta”, acest „facă-se” fiind aici inversul lui „fie”, așa cum integranta este inversul realizantei din logica invenției. Forma logică a integrantei ne spune că un fenomen individual capătă sens

¹ *Ibidem*, p. 108.

² *Ibidem*, p. 110.

numai prin integrarea sa într-o ordine, într-un ansamblu organizat. Dar acest proces nu constă în a „scoate” forma, ordinea din real, ci în a duce respectivul real individual la acea formă prin posibil. Deci e vorba de o procedură a trecerii realului în posibil.

Ce i se poate reproșa acestei metodologii? Poate nimic altceva decât faptul că prin integrantă se tinde ca individualul să fie cufundat în posibilul generalului, cufundare care estompează individualul, putând duce, la limită, chiar la dispariția lui.

Arta simbolizării. Cultura modernă a încurajat enorm demersul formalist prin arta simbolizării. Spre deosebire de metodele amintite până aici, această artă „se instalează în generalul cel mai pur”¹. Trebuie distins între generalul real, cu modalitățile sale reale, pentru care este potrivită metodologia definiției, și generalul formal, apt pentru demersuri constructive. Forma logică adecvată generalului formal este atunci nu definiția descriptivă, ci *delimitanta*. Delimitanta nu se poate aplica individualului, pentru că nu limitezi și delimitezi ceea ce este deja limitat, ci delimitările se fac în masa amorfă a generalului. Apoi, spre deosebire de definiție, care fixează, delimitația rămâne fluidă. Formalismul care se aplică prin arta simbolizării instituie forme în generalul amorf, în generalul total nedeterminat, asemenea Ființei de la începutul Logicii hegeliene.

Așadar, formalismul oferă medii externe libere, adică un general care nu se leagă de nimic, întrucât acest general nu exprimă un mediu extern care să se distribuie într-unul intern, precum în cazul deducției, și nici un mediu extern care să fie apoi preluat de un altul intern, ca în demersul inductiv. În metodologia delimitantei lipsește atunci tocmai individualul, ceea ce face ca și această formă logică să fie una precară.

Aplicația sau tehnica sistemului. Dacă formalismele arată tăria posibilului, a generalului pur, metoda sistemelor închise, apreciază Noica, scoate în evidență tăria realului individual în fața generalului. Forma logică pe care o găsim aici este *particularizanta*, formă ușor de observat în lumea creațiilor tehnice, care o ilustrează din plin. În creația tehnică tot mediul extern (materiale, energie, procese) este concentrat și „împachetat” într-un mecanism, într-un anumit produs. Cibernetica poate ilustra cel mai bine forma particularizantei, această disciplină evidențiind prin excelență individualul cu mediul său intern. Particularizanta – în forma ei cibernetică – pune în evidență ceea ce poate fi un mediu intern liber, alături de cele reale, din sistemele organice și din sistemele nervoase.

Ceea ce face ca și această metodă să fie deficitară este neglijarea generalului și afirmarea în exces a individualului, căci sistemul cibernetic închis își creează doar din interiorul său atât

¹ *Ibidem*, p. 125.

resursele homeostatice, cât și cele necesare dezvoltării proprii. În plan uman, situația este comparabilă cu aceea a individului care, sub aspect moral, de exemplu, refuză orice sensuri sau comandamente generale, instituindu-și propriile principii și norme de comportare.

Ce concluzie trage Noica după surprinderea, rând pe rând, a limitelor și precarității metodelor logice tradiționale din perspectiva cerințelor unei logici hermeneutice? Să-i dăm cuvântul chiar lui: „cu aceste șase capitole de «metodologie» încheiem regândirea logicii, precumpănitor clasice, din perspectiva logicii lui Hermes. Partea a II-a va încerca să conceapă, din aceeași perspectivă, logica însăși, așadar o disciplină care nu există încă, după unii”¹.

În lucrarea sa *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica procedează – sub aspectul construcției – într-o manieră clasică. Dacă în prima parte a lucrării demersul este prin excelență critic față de obiectul de studiu, în acest caz logica tradițională și cea nouă, simbolică, partea a doua este esențial constructivă, exprimând efortul propriu, original, de a concepe o logică a lui Hermes care să nu mai sufere de carențele logicii lui Ares. Proiectul este grandios, căci, dincolo de modestia autorului, el ne lasă să înțelegem că noua logică pe care o are în vedere nu este o disciplină logică printre altele sau pe lângă celelalte, existente deja, ci e vorba de Logica însăși, de logica ce nu există încă. Să recunoaștem, încercarea este temerară!

După cum am văzut, logica aristotelică și conceptele obținute în cadrul acesteia suferă pe latură metodologică de două carențe majore: conceptele sunt statice, le lipsește mișcarea, fluiditatea; și cel puțin unul dintre cei trei termeni necesari (I, D, G) este în carență, este ocultat sau chiar desființat în toate formele logice încercate de logica mai veche sau mai nouă. Așadar, noua logică, a lui Hermes, trebuie să depășească aceste carențe, iar pentru a se constitui e nevoie de alte modele decât cele încercate, respectiv lumea biologică a genurilor și speciilor, pentru concepția aristotelică, ori teoria mulțimilor, pentru logica simbolică modernă.

Prima carență semnalată, aceea a staticului conceptual din logica aristotelică, poate fi înlăturată dacă vom concepe toate situațiile logice (repetiții, simetrii, proporționalități, coordonări ori contradicții) din perspectiva câmpului logic, câmp în care constituenții se află perpetuu în mișcare, în transformare, acționând unii asupra altora. Într-un câmp logic nu doar partea se află în întreg, așa cum prezintă lucrurile întreaga logică de până aici, fie aristotelică, fie simbolică, ci și întregul este în parte – așa cum am văzut în exemplele date de Noica – , partea purtând cu ea toată încărcătura întregului. Această situație apare cel mai limpede în

¹ *Ibidem*, p. 137.

lumea omului, iar logica, apreciază Noica, ar trebui să fie prin excelență disciplină a umanului. Dar situații de câmp pot fi întâlnite la fel de bine și în alte domenii, de la matematică (cel puțin în rezolvările matematice, unde întregul problemei este de fiecare dată prezent în parte) până la lumea viului (exemplul informației genetice). E drept, în domeniul structurilor și al sistemelor nu putem vorbi atât de situații logice, precizează Noica, ci mai degrabă de situații mecanice, situații organice ori sistemice. În câmpul logic, specific logicii lui Hermes, partea nu numai că poartă încărcătura întregului, dar se și ridică la puterea întregului și îl interpretează, așa cum se întâmplă în lumea spiritului și în toate situațiile logice astfel înțelese.

Cea de-a doua carență, a desființării sau dizolvării câte unui termen din triunghiul logic, poate fi și ea înlăturată în cadrele logicii lui Hermes prin renunțarea la operațiile logice clasice și stabilirea altor operații adecvate situațiilor de câmp logic. Operații precum incluziunea (speciilor în genuri, ori incluziunea claselor), apartenența, implicația, conjuncția și disjuncția, reuniunea și intersecția mulțimilor etc. nu sunt apte să exprime un întreg care se face, se constituie, și nici să dea seamă de procesualitatea trecerii întregului în parte prin distribuția indiviză. Dacă logica de până acum trata mulțimile drept colecții de elemente, în perspectiva logicii lui Hermes mulțimea secundă (cum o numește Noica) nu mai reprezintă o colecție de elemente, ci *distribuirea* unui întreg în elemente. Înăuntrul acestei mulțimi sunt valabile atunci alte operații, și anume: a) operația de potențare a elementului, adică de ridicare a părții la puterea întregului; b) operația de compenetrație a elementelor sub același întreg.

Să fim atenți la aceste operații! După cum se poate vedea, și una, și cealaltă ne vorbesc de „element”, prima operație se referă la potențarea acestuia și, corelativ, la depotențarea întregului, iar cea de-a doua la compenetrația elementelor în întreg. În acest fel, Noica ne atrage atenția că se face dreptate *individualului*, că știința lui Hermes nu se reduce la o simplă hermeneutică, ci va deveni o *logică*, o știință a individualului formal¹, a unui individual pe care atât logica aristotelică (preocupată prin excelență de generalul din specii și genuri), cât și cea simbolică (bazată pe teoria mulțimilor, cadru în care individualul devine simplă variabilă statistică) îl pierd mereu sau pur și simplu îl desființează. Cu precizarea că acest element individual este peste tot în noua logică un *holomer*, întrucât în fiecare dintre ipostazele sale exprimă un unu-multiplu. Este vorba, așadar, de un individual-general, de o parte-tot. În logica veche, aristotelică, doar termenul mediu dintr-un silogism amintește de holomer, căci el

¹ *Ibidem*, p. 54.

nu îndeplinește doar funcția de intermediere între individual și general, între premisa minoră și cea majoră, ci și pe aceea de „învăluire a lor, ca un mediu în care ei își caută adevărul”.

În consecință, acest termen ca „mediu”, „care indică și mijlocire și bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice”¹. Și ne poate spune foarte limpede că silogismul se face tocmai din acest termen mediu, că silogismul nu este o compunere de judecăți, ci o *descompunere*, o disociere a termenului mediu, o discloziune a acestui holomer-mediu în individual și în general, dar o disociere care-i ține mereu legați, chiar și atunci când cei doi termeni (individualul și generalul) intră în expansiune. Din mediul „om” se desprinde, în silogismul clasic despre Socrate, atât condiția generală de muritor, cât și cea individuală a lui Socrate, atenian ori grec. Iată de ce, pentru Noica, prima operație logică nu poate fi decât *disocierea*, disjungerea sau diviziunea dintr-un raport, căci raportul e ca un miracol prin care ceva ia naștere în urma disocierii interne, nu prin compunere din exterior. Începutul logic este dat atunci de disjungerea din interior, ceea ce ne amintește de importanța diviziunii din metodologia lui Platon.

Apoi, într-un asemenea raport nu se întâlnesc entități gata făcute, deoarece înăuntrul raportului totul se află în mișcare prin compenetrarea elementelor. În acest caz, individualul nu se întâlnește cu un general „dat”, ci cu unul care se face. Dacă așa stau lucrurile, atunci ce se poate spune despre identitatea elementelor? Noica atrage atenția că trebuie să ținem seamă de cele două tipuri de identitate de care vorbea Aristotel, respectiv de identitatea numerică, identitate în sens tare, în cadrul căreia lucruri aparent diferite sunt de fapt aceleași, adică nu se numără diferit pentru că au aceeași ființă, și identitatea mai slabă, identitatea de gen, bazată pe asemănare, o identitate care aduce uniformitate și monotonie. Dintre cele două tipuri de identitate, mai adecvată pentru spațiul hermeneuticii ar fi doar identitatea numerică, în niciun caz cea de gen.

În raportul holomeric, întregul este lege și temei pentru parte, într-un fel întregul este egal cu partea, dar partea nu este egală cu întregul, de aceea, în relația întreg-parte, Constantin Noica introduce așa-numita *egalitate unilaterală* (o egalitate ce s-ar cere nuanțată logic). Invers, pentru relația parte-întreg, este propusă *contradicția unilaterală*, contradicție care ne poate spune, la limită, că partea contrazice întregul, fără ca întregul să contrazică partea. Căci, de exemplu, subliniază Noica, o limbă, așa cum a fost latina în trecut, se poate adânci în sine până la uitare de celelalte, intrând astfel în contradicție cu logos-ul, care-și va crea alte limbi. La fel se poate întâmpla și cu o religie anumită (= parte), să spunem a unui popor „ales”, care

¹ *Ibidem*, p. 64.

va contrazice universalul religiei (întregul), fără ca el, întregul, s-o contrazică¹. Iată de ce elementul holomeric nu se distribuie (mulțimea, ca predicat se poate distribui), ci se diversifică.

Elementele compun prin compenetrație, deci nu prin conjuncții, disjuncții sau implicații, ceea ce face ca ele să fie echivalente în ipostaza lor de purtătoare ale aceluiași întreg, dar nu neapărat echipotente. Relația parte-întreg nu poate fi atunci decât circulară, întregul fiind acela care face cu puțință părțile, întrucât le este temei și lege, după cum am văzut, iar părțile, la rândul lor, definesc întregul, îl fac cu puțință, deoarece, după cum am subliniat mereu, întregul se face, nu este un „dat”. Acest mod de compunere al elementului-holomer va desființa astfel și cunoscuta lege a raportului invers conținut-sferă din logica tradițională, pentru că prin operația de compenetrație, cu cât aceasta va fi mai cuprinzătoare, adică își va mări sfera, cu atât și determinarea va fi mai bună, ceea ce înseamnă că va crește și conținutul. Există, firește, tipuri diferite de compenetrație, cum ar fi cele fizice (câmpul fizic), biologice (caracterele biologice) sau diferitele manifestări istorice și spirituale. În toate cazurile au loc însă variații ale sferei și conținutului conceptelor, căci acestea devin fluxionale prin compenetrație, într-o mișcare pe verticală. Dar – se întreabă Noica – ce calcul fluxional poate reda această facere a conceptului pe trepte succesive? Niciunul, eventual aproximația de tip platonician a Ideii sau vreun calcul al probabilităților conceptuale².

Dacă întreaga matematică se poate construi pornind de la relația de apartenență (căci incluziunea este o dublă apartenență, egalitatea este o dublă incluziune, iar de aici se poate trece la corespondență, prin care se ajunge apoi la număr, număr ce se constituie ca bază a întregului edificiu matematic), meditează Noica, atunci tot ce este nematematic s-ar putea construi plecând de la identitatea unilaterală³. Holomerii – ca adevărate elemente ale realității și gândirii – sunt mulțimi (mulțimi secunde în care întregul se distribuie indiviz) cu un singur element, iar identitatea unilaterală le permite compenetrația. În urma acestui proces de compenetrație (posibil doar sub condiția identității unilaterale), mulțimea se convertește succesiv, pe verticala treptelor, în unități noi, și astfel se ajunge la concept, la lege și la sens. Mulțimile secunde, ca mulțimi hermeneutice, au un caracter special: elementele sale sunt mai mult decât simple elemente, sunt în ele însele mulțimi. Așa se face că „mulțimea secundă este mulțimea mulțimilor cu un singur element, dintr-un domeniu de realitate sau de gândire”⁴.

¹ *Ibidem*, p. 146.

² *Ibidem*, p. 158.

³ *Ibidem*, p. 161.

⁴ *Ibidem*, p. 159.

Ceea ce contează este natura elementului, fiindcă această natură este purtătoare de întreg, ceea ce s-ar putea exprima simbolic astfel:

$$M = \{ \{a\}, \{b\}, \dots, \{n\} \}$$

Aici nu putem spune că un element aparține mulțimii, ci că elementul este o „imagine” a mulțimii, precum monada lui Leibniz, adică e vorba de o intimitate (datorată compenetrației) element-mulțime ce se poate aproxima printr-o egalitate sau, revine Noica, mai degrabă printr-o identitate unilaterală. Această intimitate poate fi imaginată până la o completă autarhie a elementului, până la o totală închidere asupra sa, aidoma monadei leibniziene. Din cauza acestor grade de intimitate implicate aici, rezultă că elementele-holomeri pot fi echivalente, cum s-a amintit deja, dar nu neapărat echipotente, diversificarea elementului prin compenetrație putând avea un potențial propriu, deosebit de celelalte. Mulțimea secundă este mulțimea mulțimilor cu un singur element, în ultimă instanță, pentru că operația de compenetrare nu se poate face decât sub același întreg, ceea ce înseamnă că elementele au afinitate între ele, adică elementul $\{a\}$ este în fapt aM , iar elementul $\{b\}$ este bM și așa mai departe, în virtutea aceluiași indice al mulțimii. Operațiile din interiorul mulțimii secunde, după cum s-a arătat, pot fi atunci doar două: potențarea elementului (= ridicarea lui la puterea întregului) sau depotențarea mulțimii în distribuirea sa indiviză, adică în transcriere simbolică aA (mulțimea A s-a depotențat în elementul a); operația de compenetrare, respectiv în formă simbolică aM (elementul a în compenetrare cu mulțimea M), bM etc.

Până aici am rezumat o serie din ideile dezvoltate de către Constantin Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes*, partea a doua, într-un spirit *ad literam*, așadar fără a interveni cu comentarii, întrebări sau observații. Deși extrem de interesante, ideile lui Noica ridică nu puține nedumeriri, întrebări și curiozități, cum ar fi: statutul identității unilaterale (sau al egalității unilaterale), respectiv al contradicției unilaterale, rolul asemănării, al analogiei în eșafodarea conceptelor hermeneutice; raportul dintre conținutul și sfera noțiunilor în condițiile în care nu mai este valabilă legea raportului invers conținut-sferă; tipurile de conținut ale noțiunilor în condiții de compenetrare; elucidarea logică a procesului de distribuție indiviză etc. Vom încerca în continuare să problematizăm și să adâncim pe cât ne stă în putință aceste idei noiciene cu speranța că nu vom distorsiona fondul său de gândire.

Am văzut că pentru cercul hermeneutic este specific faptul că subiectul, în cazul lui Noica un element-holomer, modifică obiectul în procesualitatea întâlnirii lor (în întâlnirea cu o mulțime secundă, de pildă), dar în același timp se modifică pe sine însuși prin compenetrație.

De aceea, în limbajul hermeneutic avem de-a face cu un limbaj-acțiune, cu un dinamism intențional. Exemplele predilecte ale lui Noica aparțin acestui registru, cum sunt cele despre situația holomerică din interiorul trinității creștine, despre situația holomerică logos-limbă, despre umanitatea socratică etc., adică, în general, situațiile din spiritualitatea umană, din lumea valorilor, pentru care e nevoie de o logică adecvată, de o logică a conceptelor cu acțiune și cu sens. În acest sens, de exemplu, pentru studiul hermeneutic al situațiilor religioase, spirituale, Donald David Evans ne atrage atenția că avem nevoie de „asimilatori analogici”. „În context biblic – subliniază Evans – cunoașterea religioasă este un gen de acțiune”¹. A-l cunoaște pe Dumnezeu înseamnă o acțiune de recunoaștere (*acknowledge*), dar recunoașterea presupune o acțiune de cunoaștere simplă (*knowing-that*) sau o acțiune de credință (*believing-that*). Cunoașterea lui Dumnezeu este posibilă, așadar, prin acțiunea unui asimilator în baza analogiei între natura lui Dumnezeu (conținutul său) și natura Creației (a conținutului acesteia).

Firește, o atitudine pozitivistă extremă n-ar putea accepta decât un limbaj constatativ, dar o atitudine pozitivistă mai puțin extremă, mai moderată, ar putea accepta cel puțin asimilatorii analogici, chiar dacă îi respinge pe cei parabolici². Ideile lui Evans sugerează, astfel, o dezvoltare a unei logici a analogiei³. Utilizarea analogiei este universală. Ea este folosită pe scară largă în gândirea comună, dar la ea se face apel frecvent și în gândirea științifică, la fel în cea artistică, religioasă, morală etc. Probabil datorăm imaginației această utilizare extinsă a analogiei în procesele de cunoaștere. Prin analogie, cu ajutorul imaginației, se stabilesc similitudinile între obiecte ce sunt adesea de genuri diferite. E drept, raportul de asemănare stabilit „poate fi poetic sau științific”⁴. Dacă asimilatorii parabolici sunt mai degrabă poetici, asimilatorii analogici pot fi acceptați de o raționalitate științifică în sens larg. Să mai reținem însă că, așa după cum rezultă și din analiza lui Evans, asimilatorii analogici nu exprimă atât un limbaj de constatare, cât mai ales un limbaj al acțiunii (al forței ilocutionare) prin angajamente, conduite ori verdicte.

Într-un anumit fel, putem considera că limbajul analogic este primordial. Avem două tipuri de paradigme și două tipuri de coduri atașate acestora în abordarea existenței: paradigma digitală și paradigma analogică. Paradigma digitală operează cu unități clar separate, pe când cea analogică presupune o scală continuă. Dar existența, natura, în general, este „compusă din

¹ Donald D. Evans, *The Logic of Self-Involvement*, London, SCM Press LTD, 1963, p. 197.

² *Ibidem*, p. 254.

³ Urmăm în continuare câteva dintre ideile dezvoltate în Ioan Biriș, *On the logic of religious terms*, în „*Journal for the Study of Religions and Ideologies*”, volume 8. nr. 22, Spring 2009.

⁴ Cécile Vigour, *op.cit.*, p. 9.

elemente analogice”¹, de aceea spunem că limbajul analogic este primordial. În limbaj digital, domină categoriile opuse binar: A sau B, de exemplu. Geneza biblică poate fi „citită” și în cod digital când spunem că întunericul a fost despărțit de lumină, pământul de apă etc. Dar când vorbim de existența și de cunoașterea lui Dumnezeu, de creația divină prin care Dumnezeu se revelează, limbajul digital nu mai ajută, ci trebuie să facem apel la limbajul analogic. Analogia este necesară pentru că însăși „natura este mai degrabă o serie de continuuuri analogice decât o serie de categorii nete”².

Analogia implică o anumită ambivalență, deoarece trece dincolo de fiecare categorie binară și preia caracteristici din fiecare, așa cum se întâmplă în procesul de compenetrație propus de Noica. Din acest motiv, conceptele analogice pot fi prea puternice, având un „exces de semnificație”. În această situație se găsesc numeroasele figuri religioase sau mitologice care mediază între zei și oameni. De exemplu, în Geneza biblică, șarpele nu este nici animal de uscat, nici pește în mare, dar întrunește caracteristicile amândurora. Ceea ce face ca în cultura iudeo-creștină șarpele să aibă o semnificație complexă, fiind „prea puternic din punct de vedere semiotic”³ și trebuind să fie controlat prin declararea lui ca tabu.

Datorită situației speciale a analogiei, ca limbaj primordial, putem afirma atunci, în acord cu Emerich Coreth, că termenii analogici reprezintă condiția de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare⁴. Fără această unitate ultimă, atotcuprinzătoare (*all-encompassing*), nu ar exista decât un haos conceptual. După sugestia lui Coreth, din conceptele analogice pot fi derivate, pe de o parte, conceptele univoce (care se aplică obiectelor lor în același sens) și, pe de altă parte, conceptele echivoce (care se aplică obiectelor lor în sensuri diferite). Ceea ce înseamnă că termenii analogici se aplică obiectelor lor parțial în același sens și parțial în sensuri diferite. În calitatea lor de condiție ultimă de posibilitate pentru gândirea conceptuală ca atare, termenii analogici prezintă două caracteristici: a) nu pot primi determinării suplimentare din afara lor, ci doar din ei înșiși, adică se autodetermină; b) acești termeni sunt necondiționați (trăsătură ce decurge din prima). Astfel de caracteristici ne amintesc de statutul formelor din teoria lui Platon. Când o caracteristică e valabilă atât în legătură cu o entitate, cât și în legătură cu contrariul ei, când o formă poate „comunica” cu alte forme, inclusiv cu cele contrarii, înseamnă că structura internă a acestora nu poate fi decât analogică.

Aristotel a arătat la timpul său că deosebirea maximă ce se poate constata între lucruri este contrarietatea. Aceasta se mai poate numi „deosebirea perfectă”. Așadar, contrarietatea

¹ John Fiske, *Introducere în științele comunicării*, Iași, Editura Polirom, 2003, p. 91.

² *Ibidem*, p. 152.

³ *Ibidem*, p. 153.

⁴ Emerich Coreth, *Metaphysics*, New York, Herder and Herder, 1968, p. 114.

presupune deosebirea și există numai acolo unde avem diviziune. Între termenii extremi ai contrarietății se află un interval înăuntrul căruia găsim existențele intermediare. De exemplu, subliniază Aristotel, în domeniul culorilor, albul și negrul formează contrarii. Între alb și negru avem o serie de intermediari. Dacă „vrem să trecem de la alb la negru, vom trece prin roșu și cenușiu, înainte de a ajunge la negru; și tot așa se întâmplă și în celelalte domenii”¹.

Statutul intermediarilor este, astfel, cât se poate de interesant. Lucrurile intermediare conțin simultan proprietăți contrare, căci atât lucrurile de culoare roșie din exemplul lui Aristotel, cât și lucrurile de culoare cenușie conțin și alb, și negru. În general contrariile „au posibilitatea să aparțină aceluiași lucru, dar nu pot aparține unul altuia”². Dacă ținem seamă de această „lume a intermediarilor”, unde proprietățile lucrurilor se amestecă, nu mai au puritatea contrarelor, îi putem da dreptate lui Constantin Noica atunci când atrage atenția că logica clasică nu e suficientă, că e nevoie de o „logică a lui Hermes”, în care trebuie să ținem seamă de relațiile de „compenetrație”³ dintre lucruri, nu doar de așezarea acestora în simple „colecții de elemente” (cum se întâmplă în teoria clasică a mulțimilor și în logica obișnuită).

Datorită compenetrației și transferului de proprietăți dinspre un contrar spre celălalt, în lumea intermediarilor unitatea trebuie căutată în diferență și diferența în unitate, această lume fiind de fapt aceea a analogiei. Și cum contrariile sunt rezultatul diviziunii (disocierea fiind, de fapt, prima operație logică⁴, după cum atrage atenția Noica), conceptele analogice reprezintă și condiția de posibilitate pentru cele univoce și pentru cele echivoce. Firește, acceptând limbajul analogic și termenii analogici, sub aspect logic trebuie să ținem seamă și de slăbiciunile acestor termeni. Nu putem uita că relația de asemănare – pe care se bazează analogia – este una imprecisă. În cadrul ei sunt admise grade de asemănare, ceea ce face din relația de asemănare o formă de echivalență mai slabă decât identitatea. Ținând seamă de aceste precizări, Gheorghe Enescu, de exemplu, subliniază următoarele proprietăți pentru relația de asemănare (\approx)⁵.

$$\text{a) } a \approx a$$

$$\text{b) } a \approx b \rightarrow b \approx a$$

$$\text{c) } (a \approx b \wedge b \approx c) \rightarrow a \approx c$$

$$\text{d) } a = b \rightarrow a \approx b$$

¹ Aristotel, *Metafizica*, București, Editura IRI, 1996, p. 391.

² Aristotel, *Organon*, vol. I, București, Editura IRI, 1997, p. 356.

³ Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 142.

⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁵ Gheorghe Enescu, *Fundamentele logice ale gândirii*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 116.

Asemănarea care are gradul cel mai înalt este chiar identitatea. Un avantaj al identității e acela că nu mai admite gradații. Dar nici problema relației de identitate nu este deloc simplă. Aristotel, după cum se cunoaște, atrage atenția asupra faptului că identicul se atribuie lucrurilor în mai multe sensuri: 1) un sens numeric (identitatea numerică), atunci când un lucru are mai multe nume, dar este numai un lucru (de exemplu, „haină” și „manta”); 2) un sens specific (identitatea specifică), în care caz identicul exprimă mai mult decât un lucru, dar fără nicio diferență sub aspectul speciei (de exemplu, omul este identic ca specie cu omul, calul este identic cu calul); 3) un sens generic (identitatea de gen), atunci când identificăm lucruri ce intră în același gen (de exemplu, om și cal).

În cele mai multe cazuri, e vorba de identitatea numerică. Dar și aceasta, la rândul ei, are mai multe forme: a) identitatea numerică a definiției, cea mai puternică (de pildă, „haină” și „manta”); b) identitatea numerică a propriului (de exemplu, „capabil de știință” și „om”); c) identitatea numerică prin accident (de exemplu, „Socrate” și „a fi muzical”)¹.

Găsim la Aristotel o teorie considerabilă a identității, teorie pe care J. M. Bochenski² nu se ferește s-o considere mai profundă decât cea din *Principia Mathematica*. Numai că, așa cum s-a observat, relația de identitate, identitatea numerică în primul rând, nu admite gradații. Această situație atrage o serie de consecințe, cum ar fi: 1) pentru că nu admite gradații, identitatea numerică nu permite modificarea conținutului unei noțiuni; 2) identitatea numerică nu poate explica pluralitatea calităților. Deși Noica precizează la un moment dat, așa cum am amintit deja, că de la Aristotel ar putea fi utilizată doar identitatea numerică, se pare că n-a intuit asemenea consecințe care fac discutabilă, dacă nu chiar imposibilă, funcționalitatea identității numerice pentru conceptele hermeneutice. La modul explicit, pe Noica îl atrăgea acest tip de identitate pentru a sublinia că e vorba de elemente de aceeași natură, de aceeași ființă, însă demersul său nu adâncește aspectele logice ale identității numerice. La modul implicit, e de bănuț că din moment ce Constantin Noica nu folosește noțiunea de identitate numerică, ci pe aceea de identitate unilaterală, înseamnă că nu era mulțumit de ceea ce oferea prima noțiune și se afla în căutarea altor forme mai adecvate obiectivelor sale.

În treacăt fie spus, cu toate că din filosofia românească îl aprecia în mod special pe Lucian Blaga, iar dintre logicieni pe Petre Botezatu, Noica nu rămâne nici la formele subtile de identitate pe care le stabilise gânditorul de la Lancrăm. Lucian Blaga, sprijinindu-se pe o solidă cunoaștere a istoriei filosofiei și științei, observă că principiul identității a fost utilizat mereu pentru raționalizarea experienței. Numai că folosirea unei „identități pure” e aproape

¹ Aristotel, *Organon*, vol. II, București, Editura IRI, 1998, p. 310–311.

² J. M. Bochenski, *Formale Logik*, Freiburg/München, Dritte Auflage, Verlag Karl Alber, 1970, p. 107.

imposibilă, întrucât ar anula diversitatea existențială, precum și devenirea în timp. Mărturie stă în acest sens filosofia eleaților. Dar nici nu se poate renunța la identitate. Așa că s-au afirmat diferite variante ale acesteia, Blaga stabilind următoarele: a) identitatea atenuată, care are două specii: identitatea parțială, așa cum funcționează pe raportul gen–specie, și identitatea elastică, adică identitatea care permite achiziția de note noi în conținutul conceptului; b) identitatea ca egalitate matematică, deci o egalitate de tip cantitativ ori structural; c) identitatea contradictorie, specifică gândirii dialectice¹.

Care este atunci specificul identității unilaterale în raport cu astfel de forme de identitate pe care Noica le refuză implicit? Avansăm ipoteza că Noica, în a sa *Logică* a lui Hermes, se afla mai mult intuitiv în situația de a contura specificul conceptelor hermeneutice în comparație cu cele de tip structural. Filosoful român cunoștea, desigur, rezultatele lui Cassirer, dar și pe cele ale lui Carnap (din *Der logische Aufbau der Welt*) cu privire la specificul conceptelor relaționale (Cassirer) ori al celor structurale (Carnap). Anumite aspecte îl situează pe Noica în aceeași linie de cercetare: nemulțumit de conceptele logicii aristotelice, formate prin abstractizare, Cassirer se oprește asupra conceptelor relaționale bazate pe relația de corespondență dintre două serii, această relație interesându-l și pe Noica pentru corelarea generalului cu individualul holomeric; pe Carnap îl interesa relația de asemănare care este considerată primordială în constituirea conceptelor, apoi într-o structură de tip *gestalt* găsim cercurile de similaritate, clasele de calități, identitățile parțiale etc., relația de identitate fiind crucială și pentru Noica. La Carnap, elementele *gestalt*-ului rămân însă *sub* comanda întregului, *în* structura întregului, fiind judecate astfel într-o perspectivă statică, pe când pe Noica îl interesează prin excelență perspectiva dinamică, accentul punându-se atunci pe ceea ce se află *întru* devenire, acest *întru* conferind specificitatea demersului hermeneutic.

După opinia noastră, secretul demersului hermeneutic noician se găsește în descifrarea identității unilaterale sub aspect logic. Noica oscilează la un moment dat între *egalitatea* unilaterală și *identitatea* unilaterală, dar în final pare să opteze pentru ultima variantă. Considerăm că așa cum pentru Carnap, în *Aufbau der Welt*, relația de asemănare constituie piatra de temelie pentru înțelegerea întregii construcții, pentru Noica *relația de identitate* joacă același rol în construcția sa hermeneutică, având în vedere, firește, diferențele de obiective, de finalitate, dintre cei doi autori. Nu trebuie uitat faptul că relația de asemănare, dar și relația de egalitate și de identitate reprezintă forme ale relației de echivalență. În calitate de fundal sau de gen proxim al identității, echivalența este înțeleasă în genere ca o relație de

¹ Lucian Blaga, *Opere*, vol. 8, *Trilogia cunoașterii*, București, Editura Minerva, 1983.

corespondență prin care elementele a două seturi sunt puse în raport de unu-la-unu. Corespondența între termeni este importantă și pentru Noica atunci când subliniază, de exemplu, că între conținutul generalului și conținutul individualului există o *corespondență* pe baza căreia mediul extern al generalului se convertește în mediu intern. Principial vorbind, fie că este vorba de o echivalență materială (simbolizată de obicei prin \leftrightarrow), fie de o echivalență strictă sau logică (\Leftrightarrow), relația de echivalență are proprietățile de reflexivitate, de simetrie și de tranzitivitate:

reflexivitatea: $(\forall x) (\forall y) ((Rxy \vee Ryx) \rightarrow Rxx)$;

simetria: $(\forall x) (\forall y) (Rxy \rightarrow Ryx)$;

tranzitivitatea: $(\forall x) (\forall y) (\forall z) ((Rxy \wedge Ryz) \rightarrow Rxz)$.

Firește, aceste proprietăți ale echivalenței le regăsim și la speciile sale, adică la relația de asemănare (cu unele discuții privind tranzitivitatea), de egalitate ori de identitate. Totodată, orice echivalență este echipotentă și echipotentă. Pe latura diferenței dintre ele, va trebui să avem însă în vedere că egalitatea exprimă o echivalență condiționată, respectiv o ecuație valabilă numai pentru anumite valori ale variabilelor, pe când identitatea furnizează ecuații valabile pentru toate valorile variabilelor (de exemplu, o ecuație de forma $2x + y = 5$ este valabilă numai pentru anumite valori ale lui x și y , pe când ecuația $(x + y)^2 = x^2 + 2xy + y^2$, care este o identitate, rămâne valabilă pentru orice valori ale lui x și y). Pe de altă parte, după cum am văzut deja, identitatea, ca o limită ideală a asemănării, nu admite gradații, pe când asemănarea permite diferite grade de asemănare.

Dar de ce o *identitate unilaterală*? Din analiza lui Noica se poate subînțelege că o identitate „normală” este una „bilaterală”, dar pentru hermeneutică interesează doar identitatea valabilă numai „pe o latură”, respectiv din direcția întreg-parte, așa cum în mișcarea Ideii platoniciene privilegiată rămâne direcția de la Idee la determinațiile pe care singură și le dă, sau așa cum în lumea valorilor esențială este trecerea de la valoare la normele pe care și le impune. Cum s-a mai spus, întregul trece cu totul în parte, fiind identic cu partea, dar fără a sărăci cu nimic, pe când partea, deși poartă întregul, nu este identică întregului. Cum se poate tălmăci această situație? În relația întreg \rightarrow parte identitatea funcționează pe deplin, având așadar proprietățile de reflexivitate, simetrie (simetria întregului, care este „mediu extern” în prima fază, cu același întreg care, trecând în parte, a devenit „mediu intern”, adică simetria mediu extern – mediu intern) și tranzitivitate. Dinspre relația parte \rightarrow întreg putem întâlni contradicția unilaterală, ceea ce înseamnă că partea se poate opune întregului, îl poate contrazice. Această situație va impune atunci drept proprietăți ireflexivitatea, asimetria și

intransitivitatea, întrucât ne aflăm în spațiul așa-numitului platonism al relației „tată-fiu”, al relațiilor potențiale de genul „Profesorul profesorului...” sau „Vecinul vecinului...”¹ etc.

ireflexivitatea: $(\forall x) (\forall y) ((Rxy \vee Ryx) \rightarrow \neg Rxx)$

asimetria: $(\forall x) (\forall y) (Rxy \rightarrow \neg Ryx)$;

intransitivitatea: $(\forall x) (\forall y) (\forall z) ((Rxy \wedge Ryz) \rightarrow \neg Rxz)$.

Luând procesul în ansamblul său, rezultă că identitatea unilaterală este obligată să combine proprietățile opuse, căci în compenetrația care are loc între elementele-holomeri reflexivitatea identității se află dublată de contrazicerea individualului, simetria se conjugă cu asimetria din diferența de potențial al individualului, iar tranzitivitatea este nevoită să facă pereche cu intransitivitatea ce se impune prin apariția noului din potențialul individualului. Astfel, identitatea unilaterală salvează individualul care era mereu afectat sau anulat în operațiile logicii tradiționale sau simbolice. Dacă-l înțelegem bine pe Noica, atunci proprietățile identității unilaterale vor fi cele de nereflexivitate, nesimetrie și netranzitivitate:

nereflexivitatea: $(\forall x) (\exists y) ((Rxy \vee Ryx) \wedge \neg Rxx)$;

nesimetria: $(\forall x) (\exists y) (Rxy \wedge \neg Ryx)$;

netranzitivitatea: $(\exists x) (\exists y) (\exists z) ((Rxy \wedge Ryz) \wedge \neg Rxz)$

Asemenea proprietăți par specifice situațiilor logice pe care dorea Noica să le pună în lumină. Căci e vorba de logica individualului holomer, unde elementul se potențează pentru a ajunge la puterea întregului, ori întregul se depotențează lăsând libertate elementului. E vorba prin excelență de o *logică a valorilor*, o logică a umanului spiritual. Într-o astfel de logică aplicată și de factură hermeneutică, identitatea trebuie văzută atunci ca *identitate valorică (ist gleichwertig)*, așa cum ne arată și exemplele de mai jos, pentru a face mai clară diferența dintre identitate și predicția care sugerează identitatea²:

Elefantul *este* mare

$13 - 3$ *este* $(2 \cdot 4) + (2 \cdot 1)$

Balena este mare

$6 + 4$ este $(2 \cdot 4) + (2 \cdot 1)$

Deci, balena *este* un elefant

Deci, $6 + 4$ *este* $13 - 3$

¹ Theodor Bucher, *Einführung in die angewandte Logik*, Berlin/NewYork, Walter de Gruyter, 1987, p. 236.

² *Ibidem*, p. 225.

E limpede că în timp ce primul exemplu este un silogism fals, cel de-al doilea reprezintă un silogism corect. Verbul *este* semnifică în primul exemplu o predicăție, pe când în al doilea o identitate, ceea ce ne permite o echivalare valorică (*Die Identität läßt sich mit „ist gleichwertig” oder „ist identisch mit” übersetzen*). E drept, Noica ne spune că în această logică n-au ce căuta operații precum conjuncția și disjuncția ori implicația etc., dar pentru unele clarificări mai riguroase, dincolo de descrierile intuitive, aceste instrumente pot fi considerate, credem, un bun câștigat.

Proiectul lui Constantin Noica este unul temerar, după cum foarte ușor se poate observa. Fără s-o spună direct și apăsător, el avea convingerea că nu e vorba de o logică (cea a lui Hermes) printre altele, ci de Logica însăși. Dar produce el, totuși, o logică? În sens strict, riguros, se pare că nu: „având imaginea logicilor contemporane – scrie Teodor Dima –, a formării și dezvoltării lor, pot spune că *logica lui Hermes* nu este o logică. Este suficient să fixăm drept criteriu clasificator *decidabilitatea*, fără de care o logică nu-i logică, pentru a constata că cele cinci *synalettisme*, menite a reda mecanismul *înțelegerii*, pus în joc de toate științele spiritului, nu au procedee pentru constatarea corectitudinii lor. O construcție rațională incapabilă să-și măsoare corectitudinea nu este o logică”¹. Uneori chiar Noica manifestă o anumită îndoială când e vorba de un răspuns tranșant la întrebarea de mai sus. Dar într-un sens larg, mai puțin tehnic, Noica este convins că cel puțin pentru lumea spiritului uman logica lui Hermes este cu adevărat logica ce lipsește. Altfel nu se explică de ce nu este mulțumit cu logicile de până aici. N-ar fi suficientă logica acțiunii ori logica normelor pentru viața umană? Nu, crede Noica, pentru că acestea rămân tot în limitele logicii simbolice care desființează până la urmă individualul. Ar fi nevoie de o logică a valorilor care se distribuie indiviziv, ori logica normelor nu urcă până acolo, mulțumindu-se să constituie tabele cu câteva combinații între ceea ce e permis, ceea ce e obligatoriu sau interzis. Dar de ce nu se mulțumește cu mereologia de tip Lesniewski, o logică a relației partitive? Pentru că și aceasta sfârșește prin a subordona partea întregului așa cum face și restul logicii simbolice.

Doar două modele din istoria filosofiei și a științei merită interes pentru proiectul lui Noica: monadele lui Leibniz, despre care am amintit, și teoria lui Darwin a varietății speciilor și selecției naturale. După opinia lui Noica, mișcarea logică din formațiile darwiniene este solidară cu procesul logic din științele spiritului². Pentru Darwin, întrebarea esențială era cum devine varietatea naturală o specie. O asemenea întrebare este echivalentă cu problema crucială a logicii lui Hermes: cum ajunge individualul la puterea generalului? Indivizii

¹ Teodor Dima, *Privind înapoi cu deferență. Eseuri despre gânditori români*, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 103.

² Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, ed. cit., p. 165.

selectați de mediul natural pentru că sunt mai adaptați reprezintă echivalentul individului-holomer, întrucât acești indivizi ridică potențialul varietății naturale la rang de specie, adică la general. Individul care deschide calea către specie nu există încă (în această calitate), de aceea el nu este *sub* specie, ci devine, este *întru* specie. Așa stau lucrurile și în logica lui Hermes, unde termenii G – D – I nu sunt „dați” ca atare, n-au subzistență proprie, ci se „fac”, devin *întru* această procesualitate. Tocmai această devenire *întru* scapă logicilor de până aici, chestiune vitală însă pentru hermeneutică.

Pentru hermeneutica științelor spiritului – ne atrage atenția și Gadamer – avem nevoie mai ales de înțelepciunea practică, adică nu atât de o cunoaștere matematică, ci mai degrabă de o cunoaștere care să lumineze „conturul lucrurilor”¹, modul cum se încheagă lucrurile prin aplicarea generalului la particular. Această chestiune interesează în mod deosebit, de exemplu, atât pe omul legii care este nevoit să aplice o valoare, o lege ori o normă la un caz particular, cât și pe moralistul care trebuie să stabilească ceea ce este drept, corect și bun într-o situație concretă. Iată de ce Gadamer consideră că problema centrală a hermeneuticii este tocmai problema *aplicării* generalului la particular², iar în această situație însuși conceptul fundamental al hermeneuticii, conceptul de *înțelegere* (*Verstehen*) devine un caz special de „aplicare” a generalului la particular (sau în cuvintele lui Gadamer: *Verstehen ist... ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinen auf eine konkrete und besondere Situation*). Demersul lui Noica este, astfel, bine centrat, căci și pentru el miezul logicii lui Hermes rezidă în salvarea individualului, respectiv în luminarea mecanismului prin care individualul se leagă de general printr-o procesualitate din care individualul să nu mai dispară.

După opinia lui Noica, modelul logic cel mai adecvat pentru a ilustra acest mecanism se găsește în logica darwiniană. Impunerea varietății naturale, prin individul mai adaptat la mediu, în situație de a fi *întru* o nouă specie, constituie un model analog pentru modul în care, în viața umană, exemplul individului-holomer se ridică la puterea întregului, așa cum Socrate personifica, holomeric, umanitatea ca general. Este corectă analogia lui Noica? Poate fi logica darwiniană model pentru cea hermeneutică? Asumpțiile unei logici darwiniene par a fi în esență următoarele: a) principiul selecției naturale, care ne spune că unii indivizi dobândesc la un moment dat trăsături genetice care-i fac mai competitivi pentru a supraviețui, deci pentru a produce descendenți; b) principiul schimbării evoluționare, care exprimă faptul că din cauza trăsăturilor ereditare ale indivizilor mai adaptați, aceste trăsături vor deveni mai comune pentru generația următoare. Din primul principiu rezultă că între indivizii naturali există un

¹ Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metodă*, București, Editura Teora, 2001, p. 238.

² *Ibidem*, p. 240.

„diferențial” de supraviețuire, care induce un diferențial reproductiv între aceștia. Mai formal, s-ar putea spune că indivizii unui genotip dețin aptitudini mai adecvate decât indivizii din alt genotip¹. Iar aptitudinile individuale pot fi definite prin numărul de descendenți ai unui individ. În ceea ce privește calculul mediu al aptitudinilor unui genotip dat, acesta va fi influențat de probabilitatea de supraviețuire a indivizilor și a descendenților. Așadar, selecția nu este totuna cu evoluția, ci este o cauză a schimbării evoluționare. În consecință, evoluția poate fi privită ca o știință predictivă, logica darwiniană nefiind una circulară².

Există însă și păreri contrare cu privire la valențele logicii darwiniene. Pentru Ernst Mayr, de exemplu, încercările de a rezolva toate problemele științifice cu mijloacele logicii pure se dovedesc în cele din urmă neproductive, dacă nu chiar total irelevante când se aplică fenomenelor biologice³. De aceea teoria lui Darwin n-ar trebui judecată în termenii adevărului și falsului, ci mai degrabă se impune a fi privită ca un program foarte complex de cercetare care să fie continuu îmbunătățit și modificat. Principalul merit al ideilor lui Darwin rezidă atunci în faptul că a adus în centrul atenției problematica întregului complex, propunând un program de cercetare ce poate că nu are încă o logică decât la modul potențial. Și probabil nici logica lui Hermes nu trebuie gândită atunci decât în aceiași termeni, în termenii unui program complex de cercetare inițiat de Constantin Noica după modelul celui darwinian, un program ce rămâne mereu deschis pentru câmpul spiritului uman, așa cum și programul darwinian rămâne continuu deschis pentru înțelegerea evoluției din lumea viului.

¹ Vezi și *Principles of Evolution. Web Page Lectures*, http://www.biology.duke.edu/rausher/lec4_05.html, (05.03.2009)

² *Ibidem*, p. 1.

³ Ernst Mayr, *Toward a New Philosophy of Biology*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 1.

CONCEPTUL DE „DISPERARE" LA SØREN KIERKEGAARD

Vasile Macoviciuc

Disperarea este opusul sănătății spirituale și, tocmai de aceea, are, în textele kierkegaardiene o miză terapeutică: "orice om care nu a gustat amărăciunea disperării a ratat mereu importanța vieții, oricât de frumoasă și bogată în plăceri ar fi fost."¹ O hermeneutică de primă instanță - axată pe explicitarea sensurilor textuale - evidențiază raporturile dintre nemijlocirea existențială și mijlocirile spirituale prin care se exprimă/intensifică disperarea, pregătind saltul către contrariul său.

Jean Wahl apreciază că la Kierkegaard disperarea este în mare parte dependentă de modul estetic de a trăi viața.² Lucrarea spiritului încearcă să se îndepărteze de nemijlocirea cotidiană. În măsura în care este implicată o critică a sensibilității romantice, se poate accepta ca origine a disperării neliniștile ce structurează fondul melancolic. Kierkegaard însuși precizează că melancolia „este isteria spiritului. Vine în viața unui om un moment în care imediatitatea, ca să spunem așa, s-a copt și spiritul cere o formă superioară unde vrea să se sesizeze el însuși ca spirit. Omul, în calitate de spirit imediat, este în funcție de întreaga viață pământească, și spiritul, ghemuindu-se, ca să spunem astfel, asupra lui însuși, vrea să se îndepărteze de toată această împrăștiere și să se transfigureze în sine însuși; personalitatea vrea să ia conștiință de ea însăși în validitatea sa eternă. Dacă aceasta nu survine, mișcarea este oprită, și dacă este înăbușită, atunci apare melancolia."³ Ceva inexprimabil, un „nu știu ce” inexplicabil copleșește viața cu o suferință difuză ce se adâncește cu de la sine putere, fără a putea fi blocată de uitare, muncă, divertisment. Întrucât această stare se întâlnește și la cei mai echilibrați și tihniți oameni, Kierkegaard consideră că melancolia „se explică prin faptul că nici un om nu poate să devină transparent pentru sine însuși”⁴, iar acest fapt devine sursă a metamorfozei existențiale. Romano Guardini remarcă faptul că sensul autentic al melancoliei poate fi revelat numai dintr-o perspectivă spirituală: „Melancolia este neliniștea/îngrijorarea pe care o provoacă la om proximitatea eternului.”⁵ Este, deci, evident de ce fondul melancolic alege disperarea; dacă cineva se poate îndoii fără a alege îndoiala, disperarea nu este posibilă

¹ Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, Traduit du danois par F. et O. Prior et M. H. Guignot, Editions Gallimard, 1943, p. 502.

² Cf. Jean Wahl, *Études kierkegaardienes*, Fernand Aubier, Éditions Mouton, Paris, 1938, pp. 69-72.

³ Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, ed. cit. pp. 487-488.

⁴ *Ibidem*, p. 488.

⁵ Romano Guardini, *Dé la melancolie*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, Éditions du Seuil 1952, p. 82. „Melancolia este durerea produsă de nașterea eternului în om” (p.80).

decât ca alegere prin care individul se caută pe sine dincolo de nemijlocirea vieții. „Îndoiala este disperarea spiritului, disperarea este îndoiala personalității”; îndoiala – erijată de filosofia modernă în temei și metodă a speculației – este o mișcare în interiorul spiritului însuși, însă, observă Kierkegaard, „în îndoiala mea sunt cât mai impersonal posibil”¹; disperarea, în schimb, pune în mișcare alte laturi și resurse ale sufletului. Dacă îndoiala se întemeiază pe diferență, disperarea se clădește în absolut. „Trebuie să ai talent pentru a te îndoii, dar nu este necesar nici un talent pentru a dispera”, tocmai pentru că aceasta din urmă există numai grație libertății care vizează absolutul. „Alegând în sens absolut, aleg disperarea, și în disperare aleg absolutul, deoarece sunt eu însumi absolut[ul], pun (institui – n.n.) absolutul și sunt eu însumi absolutul”; altfel spus: „aleg absolutul care mă alege, stabilesc absolutul care mă întemeiază.”²

Dacă, spre deosebire de îndoiala metodică, disperarea presupune alegerea, obiectul său nu poate fi decât absolutul, adică „eu însumi în validitatea mea veșnică. Niciodată nu pot să aleg altceva decât pe mine însumi ca absolut, pentru că, dacă aleg altceva, îl aleg ca pe ceva finit, și, deci, nu[-l] aleg în mod absolut.”³ Alegerea sinelui – a celui *eu însumi* care mă definește/structurează – constă în libertate; valoarea sa nu este o binecuvântare, ci o tortură de sine însuși – ca o concretețe infinită ce probează alegerea libertății. Este eronat să se creadă că individul poate să se schimbe continuu, rămânând în forul său intim mereu identic cu sine, aidoma unei mărimi algebrice care înseamnă ceva. Libertatea – în același timp foarte abstractă, dar și extrem de concretă – ne pune în fața propriului sine care, tocmai în concretețea-i nemijlocită, se smulge de sensurile finite și se transfigurează potrivit imperativelor infinitului. Acest *eu însumi*, care nu există decât prin alegere, este în mod absolut diferit de „eul” anterior și implică două mișcări simultane: „ceea ce este ales nu există încă și nu există decât prin alegere, și ceea ce este ales există, căci altfel nu ar fi alegere.” Ceea ce aleg preexistă cumva alegerii; în caz contrar, nu ar mai fi vorba de alegere, ci de creare; or, subliniază Kierkegaard, „nu mă creez eu însumi, ci mă aleg pe mine însumi”, iar acesta „posedă în el o bogăție infinită”, întrucât „are o istorie în care își recunoaște identitatea cu sine însuși.”⁴ Acest „eu însumi” (sinele) „nu este nici o abstracție, nici o tautologie”⁵, ci o concretețe fără de capăt în intensiunea sa și în intensitatea validării existențiale. Particularizările disperării se impun prin (și sunt propuse de) modurile în care este asumată

¹ Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, ed. cit., p. 504.

² *Ibidem*, p. 505.

³ *Ibidem*, p. 506.

⁴ *Ibidem*, p. 507.

⁵ *Ibidem*, p. 512.

viața de către individualități; dispersia fixărilor poate fi stăpânită tipologic; maxima polarizare se evidențiază între disperarea în/de/pentru finit și disperarea eului evaporat într-o înfinire care extirpă orice interes pentru concret[izare].

Întreaga operă a lui Kierkegaard poate fi redusă - potrivit propriilor mărturisiri - la experiențe/încercări ce însoțesc posibilitatea de a deveni creștin: avatarurile psiho-spirituale și întreg spectrul suferinței pe calea autenticității. De aceea, marile sale opere pot fi apreciate - notează Jérôme de Gramont - ca practicând o *hermeneutică a păgânismului*: "păgânismul ca mod inițial de a-fi-în-lume" este structurat de "dubla raportare la sine însuși și spre în-afară care se epuizează în infinitul griei și nu găsește altă concluzie decât pierderea de sine în disperare."¹ De altfel, analogiile dintre travaliul descriptiv/interpretativ kiekegaardian și hermeneutica facticității inițiată de Heidegger au fost sesizate de către Jean Wahl.² În același referențial analitic, Bernard Vandewalle vorbește despre "o anticipare a existențialismului ateu după modelul *pentru-sine*-lui sartrian", în măsura în care Kierkegaard dezvăluie imposibilitatea autonomiei absolute a sinelui, iluzia sintezei subiective auto-fondatoare și faptul că "imanența nu poate să ofere nici-o soluție de funda[menta]re."³ Trebuie, totuși, menținute diferențele radicale de conținut interpretativ: în timp ce la existențialiștii din categoria sartriană este vorba de *Weltanschauung*, hermeneutica kiekegaardiană a angoasei și disperării circumscrie doar faza diagnosticului într-un discurs cu mize constructive/terapeutice. Giuseppe Mario Pizzuti susține că, prin analiza disperării ca "maladie mortală" ("boala de moarte"), este, de fapt, vizat în mod expres ateismul modern; structurat de credința într-o "imanență totală" ca sursă a unui dramatism demonic, acest ateism are, totuși, "o dimensiune cristologică" și, în măsura în care respinge orice transcendență în/din/pentru ființa umană, poate fi văzut ca "o traducere existențială profund modernă a ideii teologice de Infern."⁴

¹ Jérôme de Gramont, *Le discours de la vie. Trois essais sur Platon, Kierkegaard et Nietzsche*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 208, 139.

² Vezi studiul *Heidegger et Kierkegaard*, în *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Préface et notices de Vincent Delecroix, Postface de Frédéric Worms, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 69-95. "Dacă este adevărat că Heidegger transformă gândirea lui Kierkegaard prin faptul că situează sinele/eul în lume, și că angoasa este revelația ființei-în-lume, trebuie să se adauge că «în lume» poate să fie luat în două sensuri diferite, și că trecerea între cele două sensuri, non-autenticul și autenticul, se face cu ajutorul unei analize a ideii de angoasă, ale cărei trăsături principale sunt împrumutate de la Kierkegaard." (p. 74-75).

³ Bernard Vandewalle, *Kierkegaard. Éducation et subjectivité*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 138.

⁴ Giuseppe Mario Pizzuti, *Invito al pensiero di Søren Kierkegaard*, Milano, Mursia, 1995, p. 131, 119-121.

Angoasa și disperarea sunt experiențe lăuntrice ambigue vertebrate spiritual. Însă, în timp ce angoasa este fixată pe reflexul existențial al vertijului libertății¹, disperarea tinde spre o cunoaștere de sine organizată în jurul unor determinații constitutive ale omului. Kierkegaard folosește ca sistem de referință doctrina creștină a păcatului. Consistența acestui postulat valorifică filioanele unui romantism care – cum sesizează Jean Wahl – „[con]duce în cele din urmă la disperare”². Stadiul estetic se autosuspendă tocmai datorită faptului că infinitul – atât de familiar imaginarului romantic – se limitează, se încarnează, adică „se prezintă incognito, sub masca finitului”, scoțînd astfel pregnant în evidență *riscul* și *secretul* pe care Kierkegaard le integrează în reprezentarea credinciosului ca navigând fără busolă pe o mare infinită: „aici, gândirea religioasă, așa cum o concepe Kierkegaard, apare în același timp ca destrucție/deconstrucție și o desăvârșire a romantismului.”³

În contrast cu distanțarea speculativă – expres imparțială, voit riguroasă, impulsionată de o „curiozitate inumană” a intelectului care ajunge la disperare datorită raportării omului doar la sine însuși, precum în romantism –, gândirea creștină fuzionează cu viața pentru a lămuri omul sub aspectul adevăratei sale meniri: „a îndrăzni să devină în întregime el însuși, un om individual, chiar acesta, care sunt eu, singur[atic] înaintea lui Dumnezeu, singur în acest imens efort și în cu această responsabilitate imensă”. Eroismul creștin se întemeiază pe o neliniște lămuritoare: „această preocupare pentru viață, îngijorarea față de realitatea persoanei.”⁴ Disperarea este boala, nu remediul. În limbajul obișnuit, oamenii înțeleg moartea ca fiind sfârșitul a toate; însă pentru creștin nu poate fi numai atât: implică infinit mai multă speranță decât viața înțeleasă în datele sale natural-biologice, oricât de debordantă în sănătate și forță ar fi aceasta; întrucât viața propriu-zisă începe cu spiritul și credința adevărată este însoțită de speranța Mântuirii, nimic nu este considerat a fi boală mortală; „dar, în schimb, creștinismul a descoperit o nimicnicie de care omul natural nu știe nimic; și aceasta este boala de moarte (*la maladie à la mort*).”⁵

Kierkegaard pornește de la premisa că omul este spirit, iar spiritul alcătuiește sinele (eul, individualitatea, singularitatea omului). Pe de altă parte, omul este înțeles ca sinteză între infinit și finit, între vremelnic și etern, între necesitate și libertate. După cum se observă, o

¹ Jean Wahl surprinde sintetic faptul că “spiritul este esențialmente angoasă”, și, “în angoasă, spiritul [își] proiectează fantele dincolo de el însuși; se reflectează în el însuși, se aprofundează, își descoperă abisurile și ajunge să se împiedice de ceea ce este dincolo de el însuși” (*Études kierkegaardienes*, ed. cit., pp. 255–256).

² Jean Wahl, *Kierkegaard. L’Un devant l’Autre*, ed. cit., p. 233.

³ *Ibidem*, p. 235.

⁴ Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l’édification et le réveil*, Notes et commentaires de France Farago, Les Intégrales de Philo, Nathan, 2006, p. 63. Este folosită traducerea lui Paul-Henri Tisseau, revăzută de Else-Marie Jacquet-Tisseau.

⁵ *Ibidem*, p. 66.

sinteză constă în raportul dintre doi termeni. „Eul este un raport care se raportează la sine însuși” – altfel spus, eul nu se confundă cu raportul propriu-zis (deci cu sinteza a doi termeni), ci presupune întoarcerea [reflexivă a] acestuia asupra lui însuși, adică orientarea interioară a acestui raport. În abstract, putem spune că această răsfrângere a raportului asupra lui însuși introduce un terț – ca unitate negativă –, iar acesta și cei doi termeni ai raportului vizează deopotrivă raportul, deci se referă la raport, fiecare există în[tru]/prin legătura sa cu acest raport. Un asemenea raport care se raportează la sine însuși – fiind, prin urmare, constitutiv eului, adică individualizării la care omul accede numai prin spirit[ual] – nu poate să fie pus/instituit decât prin el însuși sau de către un altul. În acest al doilea caz, este evident că raportul – pe lângă faptul că se referă la sine însuși – se raportează și la cel care l-a pus (în sensul că l-a stabilit, întemeiat, instituit/constituit ca raport). „Eul omului este un raport stabilit prin derivație, care se referă la sine însuși și, procedând astfel, se raportează la un altul. De aici [pro]vine faptul că există două forme de disperare veritabilă. Dacă eul nostru s-ar fi pus el însuși (prin sine însuși – n.n.), nu ar putea să fie vorba decât de o singură formă, cea prin care omul nu vrea să fie el însuși, sau vrea să se descotorosească de sine însuși; dar nu s-ar pune problema disperării prin care vrea să fie el însuși”. Deci, ansamblul raportului care constituie sinele/eul este derivat; condiția derivată este cea care face inteligibil faptul că „eul nu poate să ajungă prin el însuși la echilibru și repaus”, ci numai „raportându-se la cel care a instituit întregul raport.”¹ Această stare de fapt întemeiază cea de-a doua formă a disperării – voința de a fi sine (tu însuși, individualitate) – care este pivotală, întrucât în ea se transformă și anulează toate celelalte ipostaze ale disperării. Dacă în acest efort de a deveni el însuși se bizuie numai și numai pe sine însuși, orice om ajunge la concluzia că nu are sorti de izbândă, că însăși aspirația sa este iluzorie și orice persistență îl înfundă tot mai mult în disperare. Eșecul unei asemenea îndârjiri este consecința faptului că disperarea nu este o simplă nepotrivire între termenii care alcătuiesc sinteza eului, ci o discordanță dependentă de și raportată la acel altceva care pune respectiva sinteză. Disarmonia, dezacordul, discordanța dinlăuntru acestui raport se reflectă/repercutează/amplifică la infinit în raportarea la puterea care l-a pus/instituit.

Eul omului este derivat – altfel spus: este alcătuit din sinteze (raporturi între termeni) care sunt puse de către un altul; de aici decurge dubla raportare a sintezei: la ea însăși și la autorul său; din aceste motive, tensiunea dintre termeni (dezacordul, contradicția, discordanța, nepotrivirea) se multiplică și se accentuează la infinit; mai mult: întrucât eul nu-și are temeiul

¹ *Ibidem*, p. 67-68.

în sine însuși, însăși suspendarea disperării, deși este implicată în și asumată de structurile interiorității, este condiționată de măsura și felul în care eul real descoperă în sine însuși, receptează și practică imperative existențiale ce depășesc limitațiile. Disperarea își are sursa tocmai în [de]zbaterea omului între limite, și în neputința sa de a instaura, numai prin forțe proprii, acordul între termenii polari care îl sfâșie. Dacă disperarea aparține spiritului, și vindecarea este tot spirituală. Iată, deci, "formula care traduce starea eului (sinelui – n.n.), atunci când disperarea îi este în întregime extirpată: sinele care se raportează la el însuși și vrea să fie el însuși devine transparent și se întemeiază în/prin puterea care l-a instituit."¹

Disperarea propulsează dialectica individualității; dincolo de avantaje și dezavantaje existențiale, important de reținut este faptul că situează omul mai presus de animalitate, impunându-i alte mize decât viața vegetativă și confortul sufletesc; disperarea este o irepresibilă și irezolvabilă căutare de sine, marcând evoluția omului în asumarea calității de om; sintetic, S. Kierkegaard o califică drept semnul unei verticalități infinite și al sublimului spiritualității care se asumă/construiește pe sine. În același timp, avantajul infinit pe care îl oferă disponibilitatea de a dispera ne obligă la identificarea unui pericol: „a fi disperat nu este numai răul și nimicnicia supremă, ci este pierzania însăși.”

În acest sens, trebuie observat că dacă, în mod obișnuit, trecerea de la posibil (= dorit) la real (= împlinit) este apreciată drept progres, intensificare/împlinire existențială, în cazul disperării este vorba de o cădere în raport cu putința de a fi, însemnul autenticei superiorități umane constând în faptul de a nu [mai] fi disperat; or, negarea disperării nu poate avea aceeași tărie logică și același sens existențial precum a nu fi șchiop sau orb; pentru a nu [mai] fi disperat, omul trebuie să nimicească/distrugă/anuleze în fiecare clipă posibilitatea de a dispera. Există, de obicei, și un real în care pulsează posibilul, un real ce poate fi înțeles ca un virtual confirmat, saturat, sau ca virtualitate eficientă; însă, în structura disperării, „realitatea (aceea de a nu fi disperat), este de asemenea o negație, întrucât este posibilul redus la neputință și neant; de obicei, realul confirmă posibilul; aici îl neagă.”²

Sinteza conține posibilitatea disarmoniei, discordanței, dezacordului dintre termenii, implică nepotrivirea acestora; disperarea constă în actualizarea acestui divorț atunci când intervine răsfrângerea sintezei în[tru] ea însăși și, de aceea, nu este accidentală, ci inerentă naturii umane, este, deci, structurală și provine din faptul că Dumnezeu, făcând din om un raport în care sinteza se raportează la ea însăși, „îl lasă ca să scape din mâna sa”, astfel încât,

¹ *Ibidem*, p. 68. Întrucât omul este o sinteză, “dezorganizarea unuia dintre factori se repercutează asupra celorlalți” (Søren Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, traduit du danois par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau, Éditions Gallimard, Paris, 1935, p. 125).

² *Ibidem*, p. 69.

ca urmare și ca experiență/experimentare a libertății, raportul să se conducă și să fie perceput/asumat într-un referențial greșit.

Durata și intensitatea discordanței nu vine din distanța dintre termenii sintezei, ci provine din răsfrângerea reflexivă a sintezei asupra sa însăși – altfel spus, din faptul că raportul se raportează la sine însuși ca la un altul. Orice manifestare a unei discordanțe trimite mereu către (se întoarce mereu la) raportul în care se constituie, iar acest raport (sinteza) este mereu într-o dedublare reflexivă cu sine însuși (= eul). Prin urmare, stăruințele reale și instanțele concretizate ale tensiunilor disperării se reduc, de fiecare dată, la ipostazele lor posibile, sau, cum sintetizează Kierkegaard, „în fiecare moment în care se disperă, se contractează (*on attrape*) (aidoma unei boli – n.n.) această stare.”¹

Kierkegaard (ne) avertizează că ideea de «maladie mortală» trebuie luată într-un sens special. Literal, se referă la un rău al cărui capăt (sfârșit, soluție) este moartea, servind astfel ca sinonim al unei boli din care se moare. Însă nu acesta este sensul vizat de Kierkegaard, întrucât pentru creștin moartea însăși este o încheiere a suferințelor provocate de boli, dar nu este un capăt propriu-zis, ci doar un episod, o trecere către viață; de aceea, nici un rău fizic nu este, în sens tare, o «boală mortală». „Pentru a vorbi în sens strict de o boală de moarte, trebuie să fie vorba de o boală al cărei sfârșit este moartea și a cărei moarte este sfârșitul. Acesta este în mod sigur cazul disperării. Dar disperarea este maladia mortală și într-un sens mult mai precis. Căci, departe de faptul că, la drept vorbind, se moare, sau că acest rău se sfârșește cu moartea fizică. Dimpotrivă, supliciu [chinul, tortura - n.n.] disperării constă tocmai în faptul de a nu putea muri, precum muribundul care, în agonie, se zbate însoțit de moarte fără a putea să moară. Astfel, a fi «bolnav de moarte» înseamnă a nu putea muri, însă aici viața nu admite speranță, și deznădejdea este lipsa ultimei speranțe, lipsa morții. Atât cât există supremul risc, se speră în viață; dar în momentul în care se descoperă infinitul altui pericol, se speră în moarte. Și când pericolul se mărește încât moartea se preface în speranță, disperarea este deznădejdea de a nu putea chiar muri.” Disperarea este, deci, «boală fatală» în această ultimă accepțiune: un supliciu contradictoriu, o boală a sinelui/eului ce constă în a muri veșnic fără ca totuși să se moară, căci „a muri înseamnă că totul este sfârșit, dar a muri moartea înseamnă a trăi moartea sa; și a o trăi o singură clipă înseamnă a o trăi pentru totdeauna.” Este imposibil să mori de disperare ca de o boală oarecare, trupească; în disperare - arată Kierkegaard - însuși faptul de a muri se transformă/convertește mereu în a trăi această disperare: „disperatul nu poate muri.”

¹ *Ibidem*, p. 70.

Disperarea nu poate mistui niciodată eternitatea eului care îi este suport; tendința sa este de a se distruge pe sine însuși, fără însă a putea: acest suplificu ne afundă din ce în ce mai mult într-o „autodistrugere neputincioasă”¹; eșecul disperatului de a se distruge pe sine devine „o tortură” ce se amplifică: nu poate nici să se nimicească, nici să se descotorosească de propriul eu, ci rămâne structurat de „această boală a eului”. În fond, este vorba despre o despicare și tensionare ireversibilă a sinelui prin „altul” (“celălalt-ul”) lăuntric – dublura interioară pe care spiritul o prefigurează ca alternativă – năzuind către debarasarea de propriul „eu”.

“Socrate dovedea nemurirea sufletului arătând că boala sufletului [păcatul] nu îl distruge, așa cum boala fizică distruge corpul. Se poate, de asemenea, să se demonstreze eternitatea omului arătând că disperarea nu-i poate distruge eul/sinele și că tocmai în aceasta constă contradicția chinuitoare a disperării. Dacă nu ar fi nimic etern în om, acesta nu ar putea nicidecum dispera, dar dacă disperarea ar putea să distrugă eul/sinele atunci nici nu ar mai avea/fi disperare.” Se vizează aici nu aspectul psihologic, ci dimensiunea antropologică a disperării: o «boală a eului/sinelui», o «maladie mortală» [«boală fatală.»], o «boală de moarte» din care omul nu se poate salva nici chiar prin moartea fizică, suferința întemeindu-se pe însuși faptul că nu [se] poate muri; prin urmare, nu este vorba de o boală/suferință oarecare, ci de un rău sădit de spirit prin care începe cea mai nobilă osteneală/strădanie a ființei convinse că „moartea nu este sfârșitul bolii, ci este un sfârșit permanent”, interminabil.

În raport cu eternitatea, omul se percepe, pricepe și asumă ca ființă ce rămâne ținută în eul său, de care nu se poate dezice – deși se autoiluzionează că ar putea-o face; supliciul disperării zămislește evoluția interioară, întrucât „a avea un sine, a fi un sine este infinita concesie făcută omului; dar, în același timp, este și ceea ce eternitatea pretinde de la om.”²

Nici un om nu este scutit de disperare; fiecare este locuit de o îngrijorare, o tulburare, o dizarmonie, o credință în ceva inefabil pe care nici nu cutează să-l cunoască, o credință într-un prilej din afară sau în sine însuși. Prin analogie cu modul în care vorbește medicul despre o boală, se poate spune că în spiritul uman mocnește angoasa de sine însuși. Umanul este caracterizat prin faptul că posedă în sine însuși șansa disperării. Spre deosebire de opiniile curente – care văd în disperare surse descurajatoare în planul vieții și, în consecință, rarefiază problema, lăsând în umbră tocmai aspectele sale grave și cu adevărat semnificative pentru o înțelegere lucidă a rosturilor omului –, Kierkegaard postulează universalitatea legitimă a disperării, întrucât în/prin această atitudine omul este considerat potrivit exigenței supreme

¹ *Ibidem*, p. 71-72.

² *Ibidem*, p. 74.

ce-i este destinată (în calitate de om): aceea de a fi/deveni un spirit. Absența simptomelor disperării nu indică, în nici un fel, absența răului său constitutiv; atunci când este privit și apreciat ca spirit, omul ni se prezintă totdeauna într-o „stare critică”; disperarea – despre care se poate vorbi numai în sistemul de referință al categoriei spiritului – amplifică dialectica interioară, manifestarea sa dovedindu-i fără tăgadă pre existența. „Sănătatea fizică este o determinație nemijlocită care nu devine dialectică decât în starea de boală, când, deci, este vorba de[spre] criză. Dar, în sfera spiritului, sau atunci când omul este vizat ca spirit, sănătatea și boala sunt, și una și cealaltă, critice: nu există sănătate nemijlocită a spiritului.”¹ Numai deturnarea atenției de la destinația spirituală poate vedea în om doar o simplă sinteză a sufletului cu trupul.

Chiar atunci când viața este degustată în imediatitatea ei inocentă, mizându-se pe fericire, angoasa este prezentă, în ciuda siguranței aparente și a liniștii iluzorii. Teama lipsită de obiect, resimțită ca un pericol vag, este, de obicei, ignorată sau ascunsă într-o falsă nepăsare, prin mulțumirea simulată de a trăi ș.a.m.d., indicând, însă, precis, că inocența reflexă, primară, nu este suficientă pentru a traversa viața. Inconștiența majorității oamenilor în privința soartei lor spirituale nu-i absolvă de disperare; când se presupune că sunt afectați de disperare numai cei care se cred sau se [re-]simt astfel este vorba de o simulare nevolnică, pentru că, sub acest aspect, nu există excepții; angoasa – aflată la pândă în chiar cele mai inocente și mulțumitoare stări – proiectează omul în fața nimicului, iar capcanele subtile și sigure ale angoasei sunt mărturiile ale prezenței disperării în conținuturile cele mai delicate ale fericirii. Faptul că cei mai mulți ricoșează în adâncirea reflexivă a contactului cu nimicul nu este suficient pentru a considera disperarea ca episodică, ci înseamnă doar o evadare iluzorie și fals protectoare în fața șanseii de a accede la o conștiință lucidă asupra rosturilor prin care omul se poate singulariza. „Trebuie un grad ridicat de reflecție sau, mai curând, o mare credință pentru a fi capabil să suporti reflecția asupra nimicului; pentru aceasta este necesară reflecția infinită.”² Folosul unei asemenea perspective este lămuritor existențial și axiologic; mai întâi, evidențiază calea autenticității prin imperative spirituale ce mobilizează infinitizarea de sine a omului; apoi, fără a continua expres cu o antropologie a eșecului – cum se întâmplă la existențialistii atei –, raportarea la eternitate/infinit întemeiază concluzia că, față de neputința revelată prin disperare, nimic nu prea contează, totul în rest este pierdut, fiecare ins fiind ținut în propriul eu (sine) sfâșiat de disperare.

¹ *Ibidem*, p. 77.

² *Ibidem*, p. 78.

Kierkegaard analizează diferitele întruchipări ale disperării, pornind de la factorii care formează sinteza eului și de la modul în care intervine conștiința. De fapt, sunt degajate în mod abstract caracteristicile anumitor forme de disperare, dominantele atitudinale și orientările de fond fiind explicitate unitar prin modele ce acoperă întreaga gamă posibilă de comportamente structurate de viața spiritului. Tipologia este legitimată, mai întâi, de înțelegerea eului ca sinteză între finit și infinit – deci ca raport ce se raportează la sine însuși, ceea ce implică libertatea; eul – înțeles ca libertate – este privit din unghiul dialecticii categoriilor de posibil și necesar. Concomitent, este luată în ecuație categoria conștiinței, sesizându-se diferențe de natură între conștiința faptului de a fi disperat și cea în care interioritatea nu accede la o reflexivitate lămuritoare de sine; însă, deși este evident că disperarea propriu-zisă implică (este organizată și asumată de) o conștiință adecvată, tensiuni lucide ale vieții spirituale, nu înseamnă că totdeauna cel care trăiește disperarea – putând fi numit, în principiu, disperat – are și conștiința propriei disperări. Totuși, prezența – fie și graduală – a conștientizării acestui fapt este un element hotărâtor, menit să amplifice voința: „un om fără nici o voință, nu este un sine”; dacă Nietzsche vizează voința puterii, Kierkegaard are mereu în vedere puterea voinței ca intensificator existențial.

Sinteza conștientă a infinitului și finitului poate să devină ea însăși numai prin raportare la Dumnezeu. Mai precis: concretețea presupune deopotrivă îndepărtarea infinită de sine însuși și revenirea infinită la sine însuși; este o evoluție prin care se încearcă armonizarea proceselor/atitudinilor antinomice/complementare de «infinitizare» și, respectiv, «finitizare», întrucât „eul care nu devine el însuși rămâne, cu sau fără știrea sa, disperat.” De fapt, eul virtual/potențial nu există efectiv, ci se referă la ceea ce ar putea fi și trebuie să fie; de vreme ce eul este mai degrabă puțință de a fi decât realitate în care este întru totul el însuși, sinteza infinit–finit nu se poate implini și, de aceea, amplifică tensiunile eului în orizonturile disperării.

Dialectica sintezei eului – a eului ca sinteză – angajează mereu trecerea unui factor în contrariul său, mai bine zis, expansiunea unui termen până la anihilarea/substituirea propriului contrariu. În acest sens, pot fi desprinse două mari tipuri de disperare: cea fixată pe infinitudine și, deci, pe lipsa finitului; cea claustrată în finitudine – în care se ratează infinitul, este, deci, absentă aptitudinea înfinirii sinelui. „În orice existență umană care se crede deja sau care vrea pur și simplu să fie infinită, și de asemenea în orice moment în care o existență umană a devenit sau doar vrea să fie infinită, este disperare. Căci eul este sinteza în care

finitul limitează și infinitul extinde sau lărgeste.”¹ Disperarea care se pierde în infinit[izare] este a imaginarului și fantazării in forme.

În general, imaginația este agent/medium al infinitizării; ea modifică sensibil conținuturile sentimentului, cunoașterii și voinței, inventând câmpul aceluși posibil care atrage omul către infinit, îndepărtându-l astfel de realitatea imediată a eului astfel încât îi deturneză interesul pentru revenirea în finitudinea pedestră. Disprețul pentru limite este sursa volatilizării eului, chiar dacă viața pare a-și urma cursul firesc și pericolul ruperii de concret nu este sesizabil. Așa cum sesizează Gregor Malantschuk, imaginația este interpretată de către Kierkegaard ca o facultate cognitivă *instar omnium* specific umană prin care este construită viața în referențialul infinității; exigența infinitului - ca probă a eternității - are totdeauna un sens concret, întrucât este integrată în și asumată prin mișcarea existențială a sinelui; de aceea, imaginația trebuie temperată prin raționament logic și reflecție morală pentru a nu degenera în himeră.²

Atunci când finitul se substituie contrariului său, aspirația umană este strâmt[or]ată, disperarea izvorând tocmai din îngustime intelectuală și sărăcie morală; spiritul este emasculat: se îngrijește doar să dea o valoare infinită lucrurilor indifferente, mărunte, banale; mizele nu pot fi decât minore: omul acceptă să fie captiv în finit, „încetând să fie un eu/sine pentru a deveni un număr, un om în plus, o altă repetare a acestei exasperante uniformități.”³ În această categorie intră cei dispuși la adaptare confortabilă; urmând înțelepciunea curentă – în fond, mediocră –, se aruncă în vârtoarea lumii preocupați de reușită, succes, devenind simple exemplare ale unei mulțimi.

Eul nu devine decât dacă este liber; de aceea, alături de sinteza infinit – finit, sunt esențiale categoriile de „posibilitate” și „necesitate”. Așa cum finitudinea – în raport cu infinitul – limitează, necesitatea este cea care înfrânează câmpul posibilului. Eul – ca sinteză a finitului cu infinitul – este mai întâi pus, există ca virtualitate; pentru a deveni, se proiectează pe ecranul imaginației care îi revelează infinitul posibilului; eul potențial – deci eul privit sub unghiul puținței de a fi – conține atât posibil cât și necesitate, întrucât, fără îndoială, este el însuși, dar trebuie și să evolueze. Devenirea este o mișcare pe loc atunci când eul rămâne – datorită deficitului de necesitate, respectiv, ca urmare a sustragerii din real – o posibilitate abstractă. Mirajul evadării eului din ceea ce efectiv este el însuși, rătăcirile sale într-un posibil

¹ *Ibidem*, p. 81

² Søren Kierkegaard, *Oeuvres complètes*, Tome XX, Index Terminologique. Principaux concepts de Kierkegaard par Gregor Malantschuk, Traduit du danois, adapté et complété par Else-Marie Jacquet-Tisseau, Paris, Éditions de l'Orante, 1986, p. 62, 67-68

³ Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, ed. cit., p. 84

nerelaționat cu necesitatea se atașează fie dorinței, nostalgiei, fie melancoliei imaginative (speranță, credință sau angoasă).

Pozițiile deterministe și fataliștii presupun o asemenea lipsă a posibilului încât totul devine banal, iar viața eșuează în platitudine. Or, afirmă Kierkegaard, „personalitatea este o sinteză de posibilitate și necesitate. Prin urmare, din această cauză, persistența sa este ca și respirația, care înseamnă inspirație și expirație. Eul deterministului nu poate să respire, întrucât este imposibil ca să respiri numai ceea ce este necesar; atunci eul se asfixiază pur și simplu. Fatalistul este disperat, întrucât l-a pierdut pe Dumnezeu, și, prin aceasta, propriul sine; a fi lipsit de Dumnezeu înseamnă a fi lipsit de sine însuși. Or, fatalistul nu are Dumnezeu, sau, ceea ce înseamnă același lucru, Dumnezeul său este necesitatea; într-adevăr, la fel cum totul este posibil în Dumnezeu, Dumnezeu constă tocmai în faptul că totul este posibil. De aceea, cultul pe care fatalistul îl aduce lui Dumnezeu este, în punctul său maxim, o interjecție; esențialmente, mutism, supunere oarbă/mută; fatalistul nu se poate ruga. A te ruga înseamnă a respira, și posibilitatea este pentru mine ceea ce este oxigenul pentru respirație.” Pentru a se ruga, omul are nevoie de un Dumnezeu care reprezintă sensul deplin al posibilului/posibilității; „Dumnezeu constă în faptul că totul este posibil sau că totul este posibil lui Dumnezeu”, iar sinele propriu se împlinește prin raportare directă și transparentă la Dumnezeu, a cărui voință este tocmai posibilul. Filistinii sunt vidați de orientare spirituală, iar lipsa de imaginație - care înseamnă, de fapt, absența posibilului - este simulată prin situarea în câmpul probabilului (în care posibilul găsește totdeauna un refugiu).

În acest context, merită atenție aparte o precizare făcută de Kierkegaard: „credinciosul deține antidotul pe veci infailibil împotriva disperării: posibilitatea. Pentru Dumnezeu totul este posibil în fiecare clipă. Tocmai în aceasta constă sănătatea credinței, care rezolvă contradicțiile.”¹

Creșterea conștientizării intensifică disperarea. „Disperarea diavolului este cea mai intensă dintre toate, căci diavolul este spirit pur și, prin urmare, conștiință și transparență absolute; nu este în el nimic obscur care să poată servi ca circumstanță atenuantă și, de aceea, disperarea sa este însăși sfidarea absolută. Acesta este maximul disperării. La minimum, este o stare sau, cum este omenește tentația de a spune, se trăiește într-un soi de inocență, fără a ști că este disperare.”² Așadar, celui mai înalt nivel al inconștienței (non-conștientizării) îi corespunde pulsul cel mai de jos al disperării, atât de vlăguit încât ne putem întreba dacă mai poate fi vorba despre disperare. Kierkegaard consideră că această formulă a disperării – care

¹ *Ibidem*, pp. 90–91

² *Ibidem*, p. 92

se ignoră, nu este conștientizată – este cea mai frecventă; omul care posedă o conștiință redusă a[supra] faptului că, în calitate de om, trebuie să se asume ca spirit duce o viață vegetativă, multiplicată sub presiunea ispitelor curente. Deși, în timp, se ajunge la o extincție a rosturilor spirituale, disperatul este apărat în/de ignoranță, însă în paguba sa, împotriva conștiinței, și, de aceea, [își] este, de fapt, propria sa victimă.

De fapt, „disperarea însăși este o negativitate; ignorarea sa este o nouă negativitate”¹; disperarea fără de știință nu se îndepărtează de adevăr și salvare decât cu un pas negativ în plus. În dialectica pură, se poate face simplu o ierarhie valorică între disperarea care se ignoră și disperarea conștientă; sub raport moral, se poate spune, desigur, că acela care, cu bună știință, rămâne în disperare este mai departe de șansa propriei salvări – întrucât disperarea sa este mult mai intensă –; însă, ignorarea disperării nu o poate anula, ci este sursa unor pericole, pe fondul insensibilității spirituale și a existenței vegetative. Numai sub acest aspect se poate susține că disperatul ignorant este în ghearele sigure ale disperării. De altfel, în toate ipostazele ignoranței este impregnată angoasa unui neant spiritual care secretă o siguranță golită de interioritate, iar unde este prezentă angoasa disperarea este la pândă și devine evidentă imediat ce se clatină vraja inocenței și încep să se ofilească iluziile sensului. Această întrepătrundere dintre angoasă și disperarea lipsită de conștiința sa poate fi sesizată în stilul vieții estetice (caracterizat prin absența spiritului), în păgânism (care, potrivit lui Kierkegaard, nu cunoaște dimensiunile modelatoare ale spiritului, dar este orientat către acesta), precum și în omul natural (atotprezent în spațiul creștinătății) care – prin îndepărtare de sensurile interiorității și trădarea mizelor vieții autentice – este un păgân modern, definibil prin lipsă de spiritualitate.

Disperarea conștientă de existența sa – deci conștientă de faptul că eul posedă în sine ceva etern[itate] – are două forme de manifestare; una în care nu se vrea să fie el însuși; și alta în care se vrea să fie el însuși. Prima este o «disperare-slăbiciune». A doua poate fi numită «disperarea-sfidare».

«Disperarea-slăbiciune» – explicitată de Kierkegaard în categoria spirituală a feminității – este prilejuită, mai întâi, de temporar sau lucruri vremelnice; omul fixat în lume și viață prin spontan nu are și nu percepe în sine decât o aparență înșelătoare de eternitate; chiar dacă dorește, rămâne un dativ: „mie”, fără altă dialectică interioară decât aceea a agreabilului și dezagreabilului; deci, nu are conștiința infinită a eului, a disperării și a stării disperate în care se află, rezumându-se la o reflecție cantitativă în termeni de fericire,

¹ *Ibidem*, p. 94

nenorocire, fatalitate; de fapt, disperarea însăși este pasivă, întrucât vine din afară; nefiind o acțiune inițiată lăuntric, se reduce la cumularea incoerentă de suferințe reflexe – ca reacții primare impuse de cursul și [o]presiunea împrejurărilor. Dependența de imediat justifică voința de a nu [mai] avea un eu, dorința de a fi un altul, așteptarea incertă a unui alt eu, nostalgia de a fi fost altfel ș.a.m.d. Îndepărtarea graduală de imediatitate este posibilă prin creșterea reflecției asupra propriei condiții, fără însă a se depăși marginile supunerii pasive la cauze exterioare. Pe scurt, se poate spune că disperarea-slăbiciune constă într-o suferință pasivă de sine, contrară disperării prin care se revendică individualizarea. Șocurile evenimentțiale, progresul în perceperea diferenței intime dintre sine și lumea externă ș.a. nu schimbă mai nimic: insul ignoră experiențele interiorității; fără nimic îndărăt, fondul delicat al sufletului este deschis către viața reală, activă de care își leagă împlinirea; privarea efectivă de lucruri temporare este continuată imaginativ la infinit, disperarea având ca pretext vremelnicia în toto și exprimând, astfel, o anume înaintare în conștiința de sine.

Urmează – nu prin acumulare, ci prin ruptură – un alt fel de disperare-slăbiciune; dacă până acum obiectul era temporar – în sensul că se disperă de un anume lucru vremelnic sau de vremelnice] în ansamblul său –, schimbarea de perspectivă este produsă de faptul că disperarea este relativă la veșnicie], eternitate]; accentul privirii este schimbat: „de care...” (“de ce...”) este înlocuit prin „relativ la...”, „față de ...”; disperarea legată de câte ceva (și mereu altceva) trecător trece într-o postură în care este pusă în relație cu problema eternului/eternității. În această nouă postură, omul disperă de slăbiciunea sa, însă fără să ajungă la sfidare. Conștiința fragilității constitutive adâncește viața interioară până la a se cristaliza convingerea că disperarea însăși nu este altceva decât ratarea eternității și pierderea de sine însuși. Mai mult: disperarea nu mai este un rău pasiv, ci o acțiune, nu vine din afară, ci din străfundurile eului, fără șansă de uitare și/sau cicatrizare.

“Disperarea-sfidare” – în și prin care omul vrea să fie el însuși – este situată sub semnul masculinității: virilitate a voinței și luciditate tăioasă a spiritului. Sfidarea este posibilă mulțumită eternității; „se face un abuz disperat de eternitatea pe care eul o are pentru a vrea cu disperare să fie el însuși”¹; dacă, în mod obișnuit, prin disperarea care pregătește saltul către credință individul „găsește forța de a se pierde pentru a se regăsi”, în cazul de față, încă de la început, el „refuză să înceapă prin a se rătăci, ci vrea să fie el însuși”, „pretinde conștiința unui eu infinit”² care, însă, nu este în realitate decât „forma cea mai abstractă, posibilitatea cea mai abstractă a eului” și, de aceea, disperatul se detașează de orice raport cu și de orice

¹ *Ibidem*, p. 114

² *Ibidem*, p. 115

raportare la puterea care l-a instituit, refuzând însăși ideea existenței unei asemenea puteri. Spiritul își revendică autonomia, nerecunoscând nici o putere mai presus de el, și, cu o atenție ambițioasă, își propune să dispună de sine însuși, să-și creeze eul ce vrea să devină, admitând din eul concret numai ceea ce este potrivit. Întrucât, inițial, forma infinită – proiecția de sine – nu este decât eul negativ, activismul uman experimentează, pretinzând astfel să confere actelor sale un interes și un sens infinit. Multiplicarea este, de fapt, căutare în limitele eului și, deci, nu se poate ajunge până la erijarea în mod experimental în Dumnezeu; întrucât această dialectică nu are nici un punct fix, insistența în construirea de sine poate eșua – tocmai datorită arbitrarului subiectiv – într-un „eu” din ce în ce mai ipotetic: „în efortul său disperat de a fi el însuși, se străduie către un scop diametral opus și, pur și simplu, nu devine un eu/sine.” Acest provizorat, prin care omul se consideră stăpânul absolut al propriului eu, dezvăluie o seriozitate/gravitate frauduloasă, întrucât disperarea își integrează/procură și ceea ce nu ar trebui s-o caracterizeze: satisfacție, plăcere, folosință, avantaj ș.a. Absorbit de activismul unui „rege fără regat”, „eul, în disperarea sa, vrea să savureze întreaga satisfacție de a parveni la propriul sine, de a se concepe el însuși, de a fi el însuși.”¹ Însă, întrucât contestă alteritatea divină, îndârjirea creării propriului eu sfârșește în comprehensiune vagă de sine, proteism existențial și infinitizare pedestră.

Totuși, nu poate fi vorba de o simplă reîntoarcere în orizontul imediatității spre a-și afla salvarea în divertisment, batjocură de sine sau în resemnarea umilă. Mai degrabă ne aflăm în fața unui tip special de refuz: „nu se vrea să se admită a se consola, nici a se vindeca prin eternitate”; „se acordă lucrurilor pământești o asemenea valoare încât eternitatea nu poate să ofere nicio consolare”², dar nici mizele efemere nu oferă temeiul unei înălțări. O dată asumate, aceste contradicții dau prilejul de „a face din întreaga existență un subiect de scandal”: prin sfidare, omul vrea să fie el însuși, nu în ciuda disperării, ci închizând-o în întreaga sa viață și extrăgându-și insolența din chin, fără să mai conteze pe o șansă de sprijin, nici măcar de la Dumnezeu – pentru care totul este posibil. Se întâmplă ca omul ce suferă să nu caute lucrul cel mai bun care îi este de ajutor, ci o form[ul]ă sau alta pe care o dorește; sprijinul venit de sus – în speță, cel divin – poate fi, în absolut, resimțit ca umilința de a trebui acceptat ca atare – așa cum și cât este –, fără a pune condiții, omul [re]simțindu-se un nimic în mâna „salvatorului”; cât este în căutarea ajutorului, pare a fi obligat să renunțe la a mai fi el însuși. Condensarea suferinței orientează disperarea către furia demonică. Omul nu mai vrea salvarea, oricum vine prea târziu – fie și din partea lui Dumnezeu; în consecință, „preferă să

¹ *Ibidem*, p. 116-117

² *Ibidem*, p. 117

tune și să fulgere împotriva a toate și să pozeze în victimă a vieții și a lumii întregi, o victimă pentru care contează să aibă în mână propria sa nenorocire pentru ca nimeni să nu i-o răpească, căci, dacă îi este luată, el nu mai poate să [se] convingă, nici să probeze că el are dreptate.”¹ Frica de eternitate începe să exprime tocmai această frică de a nu i se lua ceea ce el consideră însemn al unei superiorități infinite față de restul oamenilor, și însăși justificare a faptului de a fi întocmai cel care este.

Spiritualizarea disperării înseamnă interiorizare tot mai accentuată până la închiderea lumii subiective și indiferență față de aparențele care ascund disperarea. Însă, tactul demonic dovedește o minuțiozitate aparte în a se sustrage hermetismului interiorității prin aparențe oarecare, cât mai insignifiante și neutre posibil, sub care se ascunde. Astfel mascată, disimulată, spiritualitatea pune în fața realității „un loc împrejmuit, o lume exclusiv pentru sine, o lume în care eul disperat, „fără răgaz ca și Tantal se chinuie să vrea să fie el însuși.” Pe această linie de evoluție, consideră Kierkegaard, se atinge cea mai condensată formulă a disperării. Demonicul nu practică admirația exagerată de sine, idolatria eului propriu, precum stoicii; desăvârșirea este urmată și voită „din ură față de viață”; „vrea să fie el însuși potrivit nimicniciei sale” pentru a-l compromite pe Dumnezeu; „nu vrea în ciudă să-și rupă sinele de puterea care l-a instituit, ci vrea să i se impună prin sfidare, să-i țină piept.” „Prin revolta sa contra întregii vieți – notează Kierkegaard –, acest disperat crede că a găsit o probă împotriva acesteia, împotriva bunătății ei; crede că el însuși este această dovadă și vrea să fie întocmai astfel, și de aceea vrea, de asemenea, să fie el însuși, împreună cu suferința sa, pentru ca, prin chiar această suferință, să protesteze împotriva întregii existențe.”² În timp ce disperarea-slăbiciune se ascunde în consolare, disperatul demonic nu mai vrea să știe nimic despre eternitate - fie și numai pentru că o asemenea consolare i-ar ruina obiecțiile de principiu pe care le ridică împotriva a tot ceea ce există.

Păcatul este o condensare a disperării; slăbiciunea sau sfidarea se îndreaptă către și se raportează la puterea supremă; conștiința de a fi în fața lui Dumnezeu, sau faptul de a avea ideea de Dumnezeu, precizează și intensifică natura dialectică, etică și religioasă a păcatului încât – prin analogie cu terminologia juridică – aceasta poate fi numit „disperare calificată”. Sub raport psihologic, punctul cel mai de sus pare a fi atins de viața poetului orientat religios: în resemnarea acestuia nu lipsește ideea de Dumnezeu, însă fără a fi vorba de un credincios în sensul strict al cuvântului; posedă numai componenta primară a credinței: disperarea, iar aceasta exprimă o nostalgie arzătoare pentru religie; structurarea conflictuală a fondului

¹ *Ibidem*, pp. 118–119

² *Ibid.*, p. 120

sufletesc îl îmbie către visare în loc de a trăi, către o raportare imaginativă cu binele și răul care suspendă raportul real ce ar trebui creat prin chiar viața sa.

Kierkegaard nu urmează calea descrierii psihologice a „disperării calificate”, ci îi relevă semnificația dogmatică. De fapt, operează o schimbare de optică prin care este posibilă o detașare de explicitarea complice a diferitelor moduri de a dispera; în prelungirea analizei antropologice a disperării, Kierkegaard recurge la postulate metafizice în marginile cărora însuși fenomenul disperării este investit cu și își asumă confuz un rost într-un spațiu al soluțiilor posibile. Dimensiunea eternității din om și dialectica infinitizării sinelui sunt sustrate din stările de sufocare existențială și limpezite într-un plan în aparență exterior, deși ulterior se dovedește a fi nemijlocit implicat în toate fibrele dramei căutării de sine; abia modificarea de perspectivă restituie disperării amploarea și vertebrarea existențială cu sens. Gradațiile conștiinței de sine – de fapt, progresia prin salt de la ignorarea eului etern până la ipostazele acelei conștiințe de sine în care există totuși eternitate – sunt evidențiate din unghiul eului uman. Kierkegaard este, însă, interesat de acele conversiuni spirituale care apar numai atunci când eul însuși se judecă pe sine în fața lui Dumnezeu, deci se autoraportează (sau este calificat prin raportare) la ideea de Dumnezeu. În consecință, calitatea de om este surprinsă (și se dezvăluie) conform cu măsura lui Dumnezeu. Schimbarea de registru analitic ni se pare legitimă, cu atât mai mult cu cât radiografia diferitelor fixări și direcții de evoluție ale disperării dovedesc natura dilematică a umanului, și mărturisesc neputința ieșirii din paradoxul tragic al polarizărilor existențiale produse de spirit – ceea ce înseamnă că omul, în măsura în care își asumă în ecuația vieții provocarea esențială a infinitului și eternității, nu [-și] poate afla doar în și prin sine însuși rezolvări autentice; reamintim că disperarea este privită ca *maladie fatală*, *boală de moarte*, boala, nu leacul, iar în Dumnezeu Kierkegaard unifică, în acest context, funcția unui postulat metafizic ce îngăduie cert *antidotul disperării*. De fapt, este introdusă o nouă măsură a umanului. „Disperarea se intensifică proporțional cu conștiința de sine; însă eul se potențează în funcție de măsura sa, și cu o putere infinită atunci când măsura este Dumnezeu.” Eul se sporește pe sine prin raportarea la Dumnezeu, și, invers, însăși ideea de Dumnezeu crește împreună cu sinele. Numai conștiința de a fi înaintea lui Dumnezeu face din eul nostru concret „sinele infinit” care greșește „în fața lui Dumnezeu.”¹ Raportarea la Dumnezeu se lămurește în/prin experiența interiorității personale, în măsura în care nu poate fi vorba de o entitate exterioară, ci de ideea de Dumnezeu pe care eul o are în el însuși, iar ideea nu rămâne exterioară voinței individuale, ci se contopește în ansamblul

¹ *Ibidem*, p. 124. Întrucât “Dumnezeu nu ne este ceva exterior ca, de exemplu, un agent de poliție”, „orice păcat este comis în fața lui Dumnezeu.”

experiențelor existențiale. Păcatul este o categorie a spiritului: nu constă, pur și simplu, în dereglarea (pervertirea) firii omenești, în desfrâul cărnii și sângelui, ci în consimțământul (încuviințarea, adeziunea) spiritului la această dereglare. Și, întrucât ființarea disperării este totdeauna în fața lui Dumnezeu, „contrariul păcatului nu este virtutea, ci credința.”¹ Opoziția păcat–credință modifică toate conceptele etice. Criteriul suprem al creștinului constă în a se judeca dacă este sau nu în fața lui Dumnezeu – ceea ce atrage după sine absurditatea, paradoxul, posibilitatea scandalului logic, prin care creștinismul se apără împotriva oricărei speculații. Scandal[os]ul presupune că realitatea omului ar trebui să conste în faptul de a fi Singuratic, de a exista ca individ-singular[itate] în fața lui Dumnezeu; apoi, că păcatul insului ar trebui să-l preocupe pe Dumnezeu. Dacă filosofii universalizează imaginar indivizii în specie, dizolvând, astfel, singularul, Kierkegaard dă pregnanță metafizică tocmai raportului permanent și direct – față în față – al insului cu Dumnezeu; joncțiunea celor două ordini (regimuri existențiale) produce paradoxul, fie și numai pentru că omul nu poate înțelege și nu-și poate explica rațional raportul. Paradoxul de „a trăi în cea mai mare intimitate cu Dumnezeu”² este priceput mai ușor prin analogie cu gelozia/invidia, interpretată de Kierkegaard ca „o admirație ascunsă (disimulată – n.n.)”; „admirația este abandonul fericit de sine însuși, iar invidia o revendicare nefericită a eului”; „admirației–invidie proprii relațiilor inter-individuale îi corespunde raportul omului cu Dumnezeu opusul: o adorație–scandal.”³

Dacă aptitudinea de a înțelege este deschiderea omului către om – distanța până la care poate ajunge spiritul în întâmpinarea omenescului –, credința întemeiază raportarea omului la divin; fiind un scandal pentru spirit, credința este mărturia faptului că raportul în cauză este și rămâne incomprehensibil. „Pentru creștinism, păcatul rezidă în voință, nu în cunoaștere, și această corupere a voinței depășește conștiința individului.”⁴ După ce revelația lui Dumnezeu prin Isus instruieste omul în legătură cu natura păcatului, păcatul în fața lui Dumnezeu este tocmai disperarea omului de a nu vrea să fie însuși sau de a vrea să fie el însuși. “Păcatul – sintetizează Kierkegaard – este ignoranța, ignorarea a ceea ce este păcatul”⁵; el nu constă atât în a nu (putea) înțelege ceea ce este just, drept, bine, legitim, întemeiat, îndreptățit, ci în faptul că omul nu vrea să-l înțeleagă, nu vrea justul. Viața spiritului nu are oprire; dacă justul nu este făcut și asumat în chiar clipa recunoașterii sale, cunoașterea începe să se estompeze, iar voința-dorință – care dirijează natura inferioară a omului – activează o viclenie a amânării și

¹ *Ibidem*, p. 126

² *Ibidem*, p. 128

³ *Ibidem*, p. 129

⁴ *Ibidem*, p. 137

⁵ *Ibidem*, p. 138

ademenirii, sfârșind prin a impune propriul etalon întregii vieți spirituale. Simplificând, am putea spune că disperarea este maladia fatală a spiritului provocată de falsificările (maladiile) voinței, așa încât omul (de-)cade în păcatul de a-și ignora adevărata sa natură.

Diferența de natură dintre Dumnezeu și om întemeiază toate form[ul]ele paradoxului, legitimând, în același timp, singurul punct de vedere din care poate fi evidențiată natura pozitivă a păcatului: dacă progresia disperării implică, pe de o parte, un progres al conștiinței de sine și, pe de altă parte, creșterea intensității pornind de la pasivitate până la actul conștient – ceea ce exprimă, de fapt, originea interioară a disperării –, păcatul – întrucât implică un eu potențat prin credință – impulsionează către maximum de conștientizare a păcatului ca act. De aceea, „păcatul este o poziție” – nu o negare, ci o atitudine, o condiție pe care omul și-o asumă, un mod de a se situa sub raport existențial; pozitivitatea păcatului decurge tocmai din „a fi în fața lui Dumnezeu.”¹

Fără îndoială, cei mai mulți dintre oameni trăiesc într-o indiferență mediocră atât de îndepărtată de bine și credință încât viața lor conține prea multă a-spiritualitate pentru a fi vorba de păcat, și prea puțină vlagă interioară pentru a-i atribui disperarea. În contrast cu această viață [de]căzută în mediocritate, nu trebuie considerat un merit faptul de a fi un adevărat păcătos, ci contează doar preocuparea de a găsi o conștiință esențială a păcatului. Străduința în păcat este un păcat în plus tocmai pentru că, lipsindu-i căința, reînnoiește păcatul, astfel încât acesta devine o a doua natură. Intensificarea păcatului prin el însuși face să nu mai conteze noile păcate privite izolat, ci starea continuă de păcat, perpetuarea și perseverența sa; totodată, legea de potențare a păcatului marchează – observă Kierkegaard – o mișcare interioară de conștientizare din ce în ce mai intensă. De fiecare dată, noua conștiință a păcatului intensifică starea de păcat, iar a dispera de păcatul propriu exprimă închiderea păcatului în propria sa consecvență.

„Păcatul însuși înseamnă îndepărtarea de ceea ce este bine, iar disperarea celui care păcătuiește este o confirmare a acestei emancipări. În această încăpățănare păcatul se chinuie în mod evident/sincer/natural să etaleze ultimele forțe ale demonului.”² Omul este prins într-o dublă închidere: nu numai că binele, căința și iertarea sunt luat în gol, ci, în plus, sunt văzute ca pericole împotriva cărora se înarmează, așa cum procedează omul de bine în fața tentației. Prin el însuși, păcatul este lupta disperării, iar disperarea este tocmai acea experiență maladivă a spiritului care protejează tentația păcatului de a se menține în starea de cădere accelerată.

¹ *Ibidem*, p. 141

² *Ibidem*, p. 150

Deci, disperarea este o sursă de putere, o constrângere demonică asupra sinelui care salvează energiile păcatului de la epuizare.

Mai mult: faptul de a dispera de păcatul său este amplificat prin disperarea relativă la absolvirea de păcate, întrucât, în fața lui Christ, omul nu cutează, nu riscă să creadă (ă disperarea-slăbiciune) sau refuză să creadă (= disperarea-sfidare). Schimbarea sistemului de referință – respectiv: faptul că omul nu mai este în simplă căutare de sine potrivit măsurii umane, ci în calitate de păcătos, situat ca imperfecți[un]e în fața divinității – determină modificări de interpretare a slăbiciunii și sfidării. Acestea sunt investite cu înțelesuri, conținuturi și sensuri contrarii celor obișnuite. Astfel, dacă de obicei – așa cum am sesizat și în analiza tipologică a disperării – slăbiciunea se atașează acelei disperări prin care omul nu vrea să fie el însuși, în contextul de față – cel vertebrat de postulatul păcatului, care (auto-) poziționează umanul potrivit măsurii divine – devine, în mod evident, sfidare, întrucât omul refuză să fie ceea ce este; iar dacă, în gândirea curentă, sfidarea indică o disperare prin care cineva vrea să fie el însuși – categoria demonicului fiind performantă, omul voindu-se numai pe sine însuși, nimic altceva –, în schimbarea de perspectivă propusă devine [în]semn al slăbiciunii, întrucât a rămâne la/în sine însuși presupune voința de a fi păcătos.

Disperarea ce se configurează în jurul problemei păcatului este, în același timp, „primul moment al credinței”¹ – în măsura în care dialectica sa dovedește o mișcare către credință; însă, atunci când ricoșează în fața ideii de Dumnezeu și întoarce spatele credinței, devine un nou păcat. În același fel, scandalul, ca posibil abolit, anunță încheierea credinței, dar, totodată, aparține păcatului.

Circumscriind tendințe ambivalente ce tensionează fluxurile interiorității, Kierkegaard activează surse latente de trezie spirituală împotriva unui creștinism confortabil sub raport sufletesc. Doctrina păcatului este folosită pentru a evidenția categoria individualului, iar individul este dincoace de concept, o devenire ce nu poate fi redusă la definiții și schematizări logice. Deși comun tuturor oamenilor, păcatul speciei nu poate fi tratat printr-un concept nivelator, ci – am putea spune – se distribuie fără să se împartă individualităților, astfel încât fiecare trebuie privit ca singularitate păcătoasă. Fiecare om este (și trebuie să se asume pe sine ca) realitate ireductibilă, iar, „dintre toate atributele aplicabile omului, păcatul este singurul care nu poate în niciun fel - nici *via negationis*, nici *via eminentiae* - [nici pe calea negației, nici prin calea transcendenței] să fie aplicat lui Dumnezeu”; credința se adâncește doar în măsura în care își însușește consecințele ce decurg din certitudinea unei diferențe de natură

¹ *Ibidem*, p. 156

între om și Dumnezeu. Transferul atributelor între cele două ordini esențial distincte – de o parte, sacrul, iar la polul opus omenescul din individ – este inadmisibil. Distanța infinită dintre cele două regimuri existențiale este tocmai temeiul scandalului prin care izbucnește subiectivitatea personală întru limpezirea de sine; în ultima instanță, alternativa este simplă: „fie trebuie să fii scandalizat, fie trebuie să crezi.”¹ Această evidență ontologică – drept temei al diferenței radicale dintre rațiune și credință – este sursa explicitărilor kierkegaardiene privitoare la raporturile dintre *absurd*, *paradox/scandal logic* și *disperare*. „Paradoxul nu este o concesie, ci o categorie, o determinație ontologică și exprimă raportul dintre spiritul existențial-cunoscător și adevărul etern.”² Confruntarea existenței umane cu imperativele adevărului etern legitimează structura categorială a paradoxului, întrucât – contrar principiului hegelian – nu tot ceea ce este real este și rațional. Înlănțuirea probatorie a discursului rațional ajunge într-un impas definitiv, solicitând o cunoaștere/atitudine spirituală care depășește și încapsulează ireductibilul rațiunii.³ Absurdul este, la rândul său, „o categorie care nu anulează credința, ci o întemeiază, în măsura în care „este criteriul negativ a ceea ce este superior intelectului și cunoașterii umane”; el este doar „determinația formală a credinței”, „o expresie a disperării”, care, la rândul ei, este „criteriul negativ al credinței.”⁴ Absurdul constă în conștientizarea unei disproporții între limitele umane și atotputernicia divină; disperarea este simptomul existențial al acestei determinații ontico-ontologice, iar credința este remediul a ceea ce omenește nu este posibil prin pozitivitatea evidenței că lui/prin Dumnezeu totul este posibil – deci „antidotul disperării”.

Sinele se ridică la cel mai înalt grad al disperării prin păcatul împotriva Sfântului Duh: „un război între om și Dumnezeu, în care omul își schimbă tactica”, nu se mai eschivează, ci este absorbit de păcatul care devine din ce în ce mai precis el însuși. „Disperarea în privința iertării păcatelor este o atitudine pozitivă în fața ofertei de compasiune divină; păcatul nu mai constă pur și simplu în a i se sustrage, nu este numai defensiv. Ci păcatul prin care se renunță la creștinism ca la o născocire sau impostură este un război ofensiv. Toată tactica precedentă recunoștea, într-un sens, superioritatea adversarului. Dar acum păcatul este cel care trece la atac.”⁵ Posibilitatea scandalului nu este abolită, ci, dimpotrivă, întărită de dogma creștină a lui

¹ *Ibidem*, p. 161

² Soren Kierkegaard, *Papers and Journals. A Selection*, translated with introductions and notes by Alastair Hannay, Penguin Books, London, 1996, p. 255

³ Vezi argumentele pe baza însemnărilor din manuscrise: France Farago, *Comprendre Kierkegaard*, Armand Colin, Paris, 2005, p. 136-142

⁴ Soren Kierkegaard, *Papers and Journals. A Selection*, ed. cit., p. 458-460

⁵ Sören Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, ed. cit., p. 164

Dumnezeu întrupat Om: afinitatea dintre Dumnezeu și om – situată sub semnul iubirii, a sacrificiului lui Christ – este însoțită de posibilitatea scandalului – ca garanție a protejării lui Dumnezeu împotriva familiarității umane. Însăși credința sub forma adorației – în măsura în care între credincios și Dumnezeu se află mereu o prăpastie infinită – include riscul scandalului facultăților raționale.

„Dumnezeu și omul sunt două naturi pe care le separă o diferență calitativă infinită. Orice doctrină care nu vrea să țină cont de aceasta este pentru om o nebunie, și, din perspectivă divină, o blasfemie.”¹ Dacă păgânismul reduce pe Dumnezeu la om – închipuindu-și-l după măsura omenescului (= zeii antropomorfi) –, în creștinism Dumnezeu se face om, însă numai sub rezerva posibilității scandalului (care asigură separația netă a celor două regimuri existențiale). Kierkegaard consideră că autenticitatea credinței creștine este probată tocmai de transfigurarea existențială a acestei diferențe ontologice – ceea ce presupune, inevitabil, proba scandalului, a paradoxului; mai precis: pronunțarea personală în legătură cu dubla natură a lui Christ. Dacă, în forma cea mai de jos, inocentă, problema este lăsată ca indecisă, dacă, în prelungire, se adoptă o întruchipare negativă a scandalului – printr-o suferință fixată pe paradox –, formula cea mai acută – pozitivă – tratează dogma creștină drept fabulație, afirmându-se fie că Christ nu are decât aparență umană, nefiind în fapt o persoană, fie că nu este nimic altceva decât un om. Misterul dublei firi (naturi) – deci, temeiul paradoxului – este, astfel, tranșat prin expansiunea agresivă a unei disperări condensate prin fixarea deliberată în păcat.

În acest punct este evident contrastul maxim dintre disperare și credință; disjuncția între aceste alternative neechivalente și diferite calitativ hotărnicesc, de fapt, spațiul căutării de sine. Starea în care disperarea este în întregime absentă este caracterizată astfel: „eul care se raportează la sine însuși și vrea să fie el însuși devine transparent și se întemeiază pe puterea care l-a instituit”²; această formulă este chiar definiția credinței. Referențialul religios/teologic al textului kierkegaardian are, în chiar nucleul său ideatic, o semnificație/valoare metafizică, în măsura în care Dumnezeu exprimă/este Absolutul însuși, infinitul/infinitatea. În acord cu o asemenea interpretare, Alasdair Hannay remarcă: "prin faptul că ia ca model pe Dumnezeu-Om și relația cu Dumnezeu ca sens al *eternului* în individ, Kierkegaard împinge realizarea [împlinirea-n.n.] dincolo de raza de acțiune a propriilor

¹ *Ibidem*, p. 165

² *Ibidem*, p. 170

noastre capacități."¹ Mai mult: sintagma "*înaintea lui Dumnezeu*" poate fi înlocuită cu/prin "*ceva etern în sine*" [*însuși-n.n.*], întrucât sinele devine conștient de faptul că are/este, în structurile sale de profunzime, o „*realitate copleșitoare*”² ce se dezvăluie și trebuie asumată la modul absolut. Din perspectiva unei asemenea posibile interpretări, credința nu anulează în totalitate disperarea, ci doar o re-semnifică. Compatibilă cu o asemenea concluzie este și observația lui Alasdair Hannay că "problema cu care s-a confruntat Kierkegaard însuși a fost aceea că, chiar și atunci când *măsura* este Dumnezeu, individul tot nu știe dacă se află în disperare sau nu."³ De altfel, Arne Grøn interpretează – pe baza textelor și sugestiilor kierkegaardiene – angoasa/anxietatea și disperarea ca fenomene afective/spirituale cu o ambiguitate de fond, deci cu dublă deschidere/dispoziție, ca o formă aparte de non-libertate și sechestrare de sine.⁴

Convins de faptul că împlinirea omenescului din fiecare ins este o chestiune – neconceptualizabilă – de raportare la eternul din propria persoană, Kierkegaard constată cu amărăciune cât de rari sunt oamenii a căror conștiință interioară păstrează o continuitate în căutarea propriei identități; la cei mai mulți, această conștiință de sine este intermitentă, sesizabilă doar în fața deciziilor grave, rămânând claustrată în cotidian[eitate], iar, dacă omul nu există ca spirit decât „o oră pe săptămână”, este, în mod evident, „un fel cât se poate de animalic de viață spirituală”, în timp ce „eternitatea este în esență continuitate”, asumare spirituală neîntreruptă și credință.⁵

“Plictiseala este panteismul demonic”⁶; dacă, de obicei, în panteism se află o plinătate, în cazul plictiselii este exact invers. „Plictiseala se întemeiază pe acel nimic ce se aruncă de-a curmezișul existenței, vertijul său este infinit ca acela ce se resimte privind într-o prăpastie infinită”⁷; divertismentul, goana după plăceri nu rezolvă nimic, întrucât „răsună fără ecou”; schimbarea este posibilă numai prin „asolament”: se exclude schimbarea extensivă, și se schimbă metoda de exploatare; limitarea de sine intensifică imaginația, iar satisfacția nu constă în extensie, ci în intensitate. O asemenea schimbare implică interioritatea, aflându-se în interiorul raportului (re-)amintirii cu uitarea.

¹ Alasdair Hannay, *Kierkegaard and the Variety of Despair*, în: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Edited by Alasdair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, 1998, p. 346-347

² *Ibid.* p. 342

³ *Ibid.* p. 344

⁴ Arne Grøn, *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*, translated by Jeanette B. L. Knox, Mercer University Press, Macon, Georgia, 2008, p. 104-107

⁵ Søren Kierkegaard, *La Maladie à la mort [Guérir du désespoir]. Un exposé psychologique chrétien pour l'édification et le réveil*, ed. cit., p. 146. Inautenticitatea umană este radiografiată și în pp. 147-148.

⁶ Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, ed. cit., p. 226.

⁷ *Ibidem*, p. 227

Dacă speranța de-limitează, încearcă evaziuni din real, adevărata artă a (re-)amintirii și uitării presupune o atenție lucidă față de modul în care trăim, ne bucurăm de viață și asimilăm evenimentele trăite, fără a opera selecții dictate capricios de plăcere și neplăcere. Asolamentul este o tehnică a limitării în propriile experiențe existențiale spre a obține adâncirea de sine și consistența singulară a omenescului din propria persoană. Sub acest aspect, „reluarea” („repetiția”) joacă o funcție categorială, indicând însași „realitatea, seriosul existenței.”¹

Kierkegaard constată că în filosofia modernă „reluarea [repetiția – n.n.] este termenul hotărâtor pentru a exprima ceea ce era «reminiscenta» (sau reamintirea) la greci”, cu deosebirea că, deși sunt o mișcare identică, au direcții opuse: ceea ce aparține reamintirii a fost, fiind vorba de „o reluare [spre] înapoi [în urmă – n.n.]”², în timp ce „reluarea propriu-zisă este o reamintire înainte [în față – n.n.]”, dinspre viitor și posibil; de aceea, re-luarea, dacă [și atunci când] este posibilă, aduce omului fericire, în timp ce re-amintirea îl face nefericit; cel care nu caută pretexte pentru a se eschiva de la gravitatea vieții ocolește atât melancolia dulceagă a [re-]amintirii, cât și speranța reflexă. „Cel care vrea numai să sperie este laș [fără vlagă – n.n.]. Cel care vrea numai să-și reamintească este voluptuos. Iar cel care vrea reluarea este viril.”³ «Turul vieții» dinspre sfera posibilului prefigurează coerența existențială și consistența procesuală a sinelui. De aceea, „speranța este un fruct îmbietor care nu satură; reamintirea este o provizie vrednică de milă care nu satură; însă reluarea este hrana cotidiană, o binecuvântare care potolește foamea”⁴ căutării și împlinirii de sine. Reluarea/repetiția și clipa sunt, în textele kierkegaardiene, intensificatori existențiali, punând singularitatea umană față în față cu Absolutul. În contextul interpretării metafizice a scenariului creștin, se poate admite – așa cum sesizează André Clair – că, la Kierkegaard, "clipa este timpul împlinit/desăvârșit" și se identifică fără rest cu "dogma creștină a încarnării [în-omenirii-n.n.]”⁵

¹ Søren Kierkegaard, *La reprise*, traduction, introduction, dossier et notes par Nelly Viallaneix, Flammarion, Paris, 1990, p. 67.

² *Ibidem*, pp. 65–66

³ *Ibidem*, pp. 66–67

⁴ *Ibidem*, p. 67

⁵ André Clair, *Kierkegaard. Existence et éthique*, Paris P.U.F. 1997, p. 192

CATEGORIILE LUI ARISTOTEL CA TEXT DE AUTORITATE ÎN EVUL MEDIU TIMPURIU

Marin Bălan

Lucrarea lui Aristotel intitulată *Categorii* a reprezentat, pentru multe secole, primul text citit de cei care studiau filosofia. Începând cu Plotin, Porphyrios și comentatorii greci ai lui Aristotel, continuând cu Boethius și Părinții Bisericii, apoi cu logicienii bizantini, arabi și latini din Evul Mediu, toți au interpretat teoria despre categorii, contribuțiile lor constituind, cel puțin pentru istoricii filosofiei, documente importante¹.

În studiul de față, lucrarea lui Aristotel despre *Categoriile* este prezentată așa cum era ea folosită în educația filosofică medievală, ca un text de autoritate. Voi arăta că, pentru magiștrii medievali, modalitatea corectă de a studia logica – la fel ca în cazul teologiei, dreptului, medicinei și filosofiei în ansamblu – era de a ajunge la o înțelegere deplină a unor texte și de a merge mai departe pe urmele autorilor lor, având grijă să nu-i contrazică niciodată fără a explica pe deplin necesitatea de a face astfel sau de a arăta că textul lor poate fi interpretat într-un mod care să-i facă să spună ceea ce ei trebuiau să spună. Voi examina destinul *Categoriilor* ca text de autoritate până în secolul al XII-lea.

Ideea de autoritate și textul de autoritate

Ceea ce uimește cel mai mult pe cititorul modern al textelor medievale este apelul la autorități; constant, se găsesc construcții de felul: „cum spune Aristotel...” sau „cum spune Augustin...” etc., aproape orice text înfățișându-se ca o țesătură de citate repetate în baza cărora sunt dezvoltate considerațiile personale. Astfel de citate sunt cunoscute în literatura de specialitate drept „texte de autoritate”, iar autorii lor, ca „autorități”.

În limbajul teologic medieval, „autoritate” (*auctoritas*) însemna, înainte de toate, calitatea în virtutea căreia o persoană – magistrat, scriitor, martor, preot – era demnă de

¹ Edificatoare în acest sens sunt contribuțiile cercetătorilor reuniți în cadrul Simpozionului european de logică și semantică medievală din anul 2000; vezi volumul: Joël Biard, Irène Rosier-Catach (éds.), *La tradition médiévale des catégories (XII^e-XV^e siècles)* – Actes du XIII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6-10 juin 2000), Louvain-la Neuve / Leuven-Paris, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie / Éditions Peeters, 2003. Vezi și volumele: Otto Bruun, Lorenzo Corti (eds.), *Les catégories et leur histoire*, Paris, Vrin, 2005; Dov M. Gabbay, John Woods (eds.), *Mediaeval and Renaissance Logic*, Amsterdam, Elsevier, 2008.

încredere; apoi, denumirea s-a transferat asupra persoanei înseși care posedă această calitate – *auctor* – și, în fine, asupra textului în care se exprimă opinia acelei persoane¹.

Conceptul de *auctoritas*² era fundamental în sistemul social, politic și juridic roman; *auctoritas* trimitea la prestigiul unei persoane în societate și, prin urmare, la capacitatea acesteia de a influența unele evenimente, de a se pune garant. Aveau *auctoritas*, în primul rând, magistrații și cei care îndeplineau anumite funcții religioase (Pontifex Maximus) sau dețineau anumite poziții în Senat (Princeps Senatus); dar și preoții, augurii, consulii și chiar unele persoane private. De exemplu, răspunsurile unui jurist influențau pe jurați în luarea deciziilor; cu cât oratorul avea o *auctoritas* mai mare cu atât era mai mare influența sa asupra juraților. Cicero, în *Pro P. Sulla oratio*³, face apel la propria sa *auctoritas*, încercând să convingă audiența că ceea ce spune trebuie crezut din cauză că tocmai el, Cicero, spune acele lucruri, punând în joc propria sa *dignitas*⁴. După Cicero, „greutatea mărturiei nu este independentă de personalitatea martorilor; pentru a obține încrederea, este nevoie de *auctoritas*”. El distinge între *auctoritas* din natură – cea conferită de virtute – și *auctoritas* care depinde de circumstanțe: talent, vârstă, putere, experiență. Toți cei care se bucură de asemenea avantaje sunt judecători demni de a fi crezuți⁵.

În învățământul medieval, *auctor* este cel a cărui opinie (sau doctrină), recunoscută într-un fel, era primită cu respect și acceptată în mod docil. Un *auctor* nu stabilea însă adevărul, așa cum se întâmpla în context juridic roman, ci reprezenta adevărul care există independent de noi: a văzut adevărul și a spus; din acest motiv el este credibil și ar fi o nebunie pentru cei care l-ar nega.

Prin *auctoritates Augustini*, de exemplu, erau desemnate textele de autoritate ale lui Augustin, care sunt adevărate nu în sensul de „scrieri ale autorului însuși și nefalsificate”, (autentice), ci în sensul că „garantează un adevăr”. *Auctoritas* nu este nimic altceva decât un adevăr care a fost expus în scris în vederea utilizării lui de către posteritate.

Pentru creștini, cea mai mare provocare lansată vreodată inteligenței omenești este evenimentul Întrupării, nu în sensul în care ar fi irațional, ci întrucât nu este reductibil la

¹ Cf. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thoma d'Aquin*, Montréal, Institut d'études médiévales; Paris, Vrin, 1950, pp. 109-110.

² În legătură cu etimologia cuvântului, vezi: M.-D. Chenu, „Auctor, actor, autor”, în *Bulletin du Cange*, 1927, pp. 81-86; *idem*, *Introduction à l'étude de Saint Thoma d'Aquin*, p. 109; *idem*, *La théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 1957, pp. 353-357.

³ Cicero, *Pro P. Sulla oratio* (XXIX, §§ 80-85) (traducere de D. H. Berry), Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Vezi și K. A. Barber, *Rhetoric in Cicero's Pro Balbo: an interpretation*, Routledge, 2004, îndeosebi pp. 4, 19-25, 38-42, 86-91.

⁴ Aceasta, spre deosebire de oratorii grecii care încercau să convingă prin argumente.

⁵ Cicero, *Topica*, 19.73 (traducere de T. Reinhardt), Oxford: Oxford University Press, 2003.

rațiune. Nu este vorba numai de imposibilitatea de a înțelege cum Dumnezeu a devenit om, ci de faptul că Întruparea păstrează o transcendență față de rațiune, revenindu-i, ca fapt înscris în istorie, o autoritate care depășește ordinea rațiunii. Deja pentru primii Părinți ai Bisericii, ca de altfel, pentru toți cei care n-au fost martori ai Învierii, autoritatea evenimentului Întrupării nu se mai impune în mod nemijlocit; pentru toți, experiența directă a apostolilor este mediatizată de Noul Testament, deci printr-un text. De acum înainte, textul este cel care face autoritatea și conservă date pozitive, istorice, față de care rațiunea începe să resimtă necesitatea de a opera o reconciliere cu propriile exigențe speculative. Din acest dinamism se nasc alte texte, cum ar fi hotărârile Conciliilor sau scrierile Părinților Bisericii, toate revendicând o anumită *auctoritas*.

Perioada patristică a inaugurat o dialectică fecundă între *auctoritas* (a textelor) și *ratio*. Totodată, a apărut preocuparea de a găsi o metodă care să poată reconcilia *ratio* cu *auctoritas*, respectând legile proprii celor două domenii.

Este deja un loc comun că trăsătura distinctivă a învățământului medieval, nu numai pentru teologie, ci pentru toate disciplinele, rezidă în elaborarea conștientă și voluntară pornind de la texte de autoritate¹. Anselm distingea patru tipuri de texte de autoritate: Scriptura; hotărârile dogmatice ale Bisericii; operele Părinților Bisericii; scrierile filosofilor. Cât privește pe filosofi, Anselm socotea că „ar fi nechibzit să respingem autoritatea filosofilor” în chestiuni care îi privesc². La cele patru tipuri s-a adăugat încă unul către sfârșitul secolului al XII-lea: *sententiae modernorum magistrorum* (opiniile magiștrilor de școală)³. Nu este exagerat să spunem că în Evul Mediu târziu orice text care aparținea tradiției intelectuale cunoscute de medievali se bucura de o anumită autoritate.

Apelul la autorități este complet străin gândirii moderne; pentru noi, faptul că un anumit autor a spus cutare lucru, oricine ar fi acel autor, nu ne oferă un motiv serios ca să credem că lucrurile au stat chiar așa.

Este adevărat că, în textele medievale, alături de argumente bazate pe autoritate, există și argumente raționale. Am putea sări peste frecvențele argumente derivate din autoritate sau să le considerăm ca fiind doar de interes istoric și să citim textul medieval ca și când ar fi unul modern?

¹ M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, p. 44.

² Cf. Anselm, *De grammatico*, 1, în: *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury* (traducere de J. Hopkins și H. Richardson), The Arthur J. Banning Press Minneapolis, 2002. În legătură cu celelalte texte de autoritate, Anselm tratează în: *De concordia*, III (6); *Cur deus homo*, II, 39, 2-40, 12; *Epistola de Incarnatione Verbi*, I; II, 6.

³ Vezi M.-D. Chenu, *op.cit.*, pp. 113-115

Aceasta ar fi, desigur, o eroare. Medievalii au discutat explicit despre statutul și valoarea argumentelor de autoritate. De exemplu, Thoma de Aquino, examinând metoda și scopul cercetării întreprinse în *Summa Theologiae*, arată că argumentele derivate din autoritate au o valoare diferită, după cum autoritatea pe care se bazează este omenească sau divină. Cel mai puternic argument este cel derivat dintr-o autoritate divină, în timp ce argumentul derivat dintr-o autoritate umană este cel mai slab¹. „Aristotel spune cutare lucru” are evident mai puțină greutate decât „Dumnezeu spune cutare lucru”, gândurile omenești putând fi destul de des greșite, în timp ce Dumnezeu nu poate greși.

Totuși, medievalii acceptau că argumentul derivat din autoritatea omenească este cel mai slab dintre toate; iar filosofii moderni care cred în Dumnezeu au, cu siguranță, idei foarte diferite de cele ale medievalilor cu privire la ce a spus Dumnezeu. Nu ar fi îndreptățiți atunci cititorii moderni ai textelor medievali să considere acest argument într-atât de slab încât să apară neglijabil? N-ar putea ei să privească ceea ce medievalii considerau că este „vocea lui Dumnezeu” ca fiind o simplă voce omenească, vocea lui Isaia sau a lui Pavel? N-ar putea fi tratată „vocea lui Dumnezeu”, prin urmare, ca o autoritate omenească, deci ca argumentul cel mai slab și neglijabil?

Dar este sigur că, dacă noi am citi scrierile medievale în acest fel, le-am înțelege greșit. Pentru intelectualii moderni, vocea autorității nu este câtuși de puțin argument; în schimb, pentru cei medievali ea era. În mod evident, era cel mai slab argument dintre toate, astfel încât orice alt argument este mai puternic; dar era, cu toate acestea, un argument.

A preda o disciplină într-o școală medievală însemna a-i explica sau a-i interpreta textele de autoritate. Abelard a propus, în *Sic et Non*, un exercițiu dialectic al punerii în antiteză – o metodă lipsită de prejudecăți, care pe moment a apărut prea inovatoare (totuși, destul de străină spiritului științific din vremea noastră). Ceea ce solicita Abelard din partea magiștrilor era interogarea meticuloasă și continuă a textelor de autoritate, cu respectarea unor reguli de discuție: să se vadă dacă este vorba de o falsă atribuire, prin care se menționează pe nedrept o persoană celebră ca autor, sau dacă textul este corupt; să se verifice dacă enunțul controversat a fost retractat de autor; să se stabilească dacă enunțul respectiv trebuie să fie relativizat în funcție de timp și loc; să se țină cont de semnificațiile diferite ale termenilor în enunțuri diferite; să se facă astfel încât să prevaleze autoritatea cea mai mare.

Fiecare disciplină avea propriile ei texte de autoritate, magistrul fiind obligat să explice *littera*, să arate structura și conținuturile ei, să demonstreze consistența ei internă și să

¹ Cf. *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 8,

armonizeze enunțurile contradictorii fie în *littera* însăși fie decurgând din compararea cu alte autorități. Aceasta se făcea printr-o citire atentă a culegerii de texte, prin explicarea argumentelor și presupuzițiilor și analiza termenilor și expresiilor ambigue. Deoarece predarea se făcea într-un mod analitic, putem detecta o tendință către soluții și distincții *ad-hoc* care erau uneori uitate sau respinse, chiar dacă ele ar fi putut fi de folos într-o abordare mai sistematică a disciplinei.

Texte de autoritate și manuale pentru predarea dialecticii

Recunoașterea legală autentică, în ultimă instanță, textul invocat și îi conferă dreptul de a fi citat în argumentare. De aceea, fiecare magistru vorbește, conform obiectului său, de sursele sale autentice; filosofii aveau să fie invocați, de asemenea, ca autorități, în materie de filosofie. Este de înțeles, în aceste condiții, grija magiștrilor și, dintre toți mai ales a teologilor, de a se înarma cu „autorități”. În general, magiștrii medievali considerau că *auctores* stabiliseră principii perfecte și nu se puneau problema unui dezacord cu ei în privința chestiunilor de bază.

Ca disciplină de studiu, dialectica însemna, înainte de orice, logica aristotelică; din această cauză, ea nu era ușor de învățat, iar studenții nu o socoteau la fel de relevantă ca gramatica. Totuși, dialectica a reprezentat o parte foarte importantă din curriculum-ul facultăților de arte, în special pentru primii doi ani; căci textele de logică ofereau cea mai bună pregătire în ce privește tehnica unei dispute și insufla agerimea necesară minții în analiza și respingerea argumentelor¹.

Redescoperirea și dezvoltarea logicii aristotelice constituie una din cele mai importante teme ale istoriei intelectuale a Evului Mediu. Până aproape de mijlocul secolului al XII-lea erau cunoscute doar două din lucrările de logică ale lui Aristotel: *Categoriile* și *De interpretatione*, în traducerea latină și însoțite de comentariile lui Boethius. Aceste lucrări aristotelice, împreună cu *Isagoge* a lui Porphyrios, o introducere standard la logica aristotelică, de asemenea, tradusă și comentată de Boethius, și monografiile logice ale acestuia din urmă despre silogism și alte tehnici logice – *De divisione*, care tratează despre diviziune și definiție – și tratatul, mai puțin folosit, *De topicis differentiis*, ca și lucrarea atribuită lui, dar

¹ Despre cum era predată logica, locul ei în curriculum, texte de autoritate și manuale folosite în universitățile medievale, vezi: P. O. Lewry, „Grammar, Logic and Rhetoric 1220-1320”, în J. I. Catto (ed.), *The History of the University of Oxford*, vol. 1, *The Early Oxford Schools*, Oxford: Clarendon Press, 1984, pp. 401-433; D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (eds.), *L’Insegnamento della Logica a Bologna nel XIV Secolo*, Bologna: L’Istituto per la Storia dell’Università, 1992; A. Maieru, *University Training in Medieval Europe* (trad. D. N. Pryds), Leiden: Brill, 1994, îndeosebi, cap. 2: „Academic Exercises in Italian Universities”, și cap. 5: „Methods of Teaching Logic during the Period of the Universities”.

fiind în realitate a lui Marius Victorinus, *De definitionibus*, la fel de puțin folosită, toate constituie ceea ce avea să fie cunoscut în Evul Mediu ca *logica vetus* (logica veche).

După 1140 încep să fie folosite alte trei lucrări de logică aristotelică: *Analytica priora*, *Topica* și *De Sophistici Elenchi*, toate în traducerea lui Boethius; o a patra lucrare aristotelică *Analytica posteriora*, deși disponibilă din 1128, în traducerea lui Iacob din Veneția, n-a fost studiată în detaliu până după 1230. Tot după această dată, încep să fie folosite comentariile la *Analytica posteriora* și *De Sophistici Elenchi* atribuite de medievali greșit lui Alexandru din Afrodisia și traduse de același Iacob din Veneția. După 1180, se adaugă și tratatul lui Gilbertus Porretanus *De sex principiis*, consacrat ultimelor șase categorii pe care Aristotel le-a tratat pe scurt. Toate aceste patru lucrări formează ceea ce în Evul Mediu s-a numit *logica nova* (logica nouă).

Magiștrii care predau logica aveau la dispoziție, începând cu a doua jumătate a secolului al XII-lea, și o serie de traduceri ale unor lucrări arabe de logică. Prima parte din *Logica* lui Avicenna și capitolul despre logică din *Catalogul științelor* al lui al-Farabi fuseseră traduse de Gundissalinus. Existau, de asemenea, traduceri ale comentariilor lui Averroes la *Categorii*, *Despre Interpretare* și *Analiticele Prime și Secunde*. Către sfârșitul aceluiași secol, devin disponibile în traducere și comentariile grecești, precum cel al lui Themistius la *Analiticele Secunde* sau al lui Philoponos; iar Guilielmus de Moerbeke a tradus comentariile lui Simplicius (la *Categorii*) și Ammonius (la *Despre interpretare*).

Manualele de logică redactate în secolul al XIII-lea expun atât *logica vetus* cât și *logica nova*; în plus, apare *logica modernorum* sau logica terministă, adică acele componente neglijate sau nedezvoltate de Aristotel¹. Noul tip de logică s-a dezvoltat, de fapt, din a doua jumătate a secolului al XI-lea în unele școli din Nordul Franței, îndeosebi cele din Chartres și Paris, care devin preocupate de problemele lingvistice și semantice și concep logica într-un alt mod decât Aristotel și Boethius. Impulsul pentru o reînnoire fundamentală în gândirea logică venea acum nu din lucrările aristoteliciene, ci mai degrabă de la anumite elemente de logică stoică expuse în manualele gramaticienilor latini, precum Priscianus, și din anumite concepții semantice neoplatoniciene; totuși, aceste impulsuri nu sunt suficiente pentru a explica dezvoltarea logicii terministe, care rămâne o performanță a logicienilor de la Paris și Oxford din perioada cuprinsă între secolele al XI-lea și al XIV-lea.

¹ Ample capitole sunt consacrate logicii medievale dintre 1200 și 1350 (*logica vetus*, *logica nova* și *logica modernorum*) în: Norman Kretzmann, A. Kenny, Jan Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982; un excelent supliment la această istorie este volumul de texte medievale editat de Norman Kretzmann și Eleonore Stump, *Logic and the Philosophy of Language*, în seria: *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Unul din cele mai complete manuale de logică a fost *Summulae logicales* al lui Petrus Hispanus, apărut în anii 1230; este o lucrare sistematică de logică reunind douăsprezece tratate dispuse în două părți: tratatele din prima parte țin de *logica antiqua – logica vetus* și *logica nova* – și expun logica aristotelico-boethiană, așa cum fusese adoptată în literatura logică din secolul al XII-lea; cele din a doua parte sunt tratate de *logica modernorum* și conțin contribuțiile lui Petrus la teoria medievală despre proprietățile termenilor¹. Între 1237-1247, Roger Bacon a scris *Summulae dialectices*, la Paris (sau la Oxford), o lucrare care atestă cunoașterea „noului” Aristotel. La Oxford, în jurul anilor 1250, William de Sherwood a redactat manualul intitulat *Introductiones in logicam*, compus din șase capitole, dintre care cinci de logică tradițională, fiecare corespunzător unei lucrări aristotelice – capitolul despre enunțuri, lucrării *Despre interpretare*; capitolul despre predicabile, *Categoriilor*; capitolul despre silogism, *Analiticelor prime*; capitolul despre raționamentul dialectic, *Topicelor*; capitolul despre raționamentul sofistic, *Respingerilor sofistice*. Cele mai importante inovații se găsesc în capitolul despre proprietățile termenilor celor patru lucrări de logică ale lui Aristotel și scrierii *Eisagoge* a lui Porphyrios². Redactarea de manuale complete a continuat în secolul al XIV-lea. Între 1322 și 1327, William Ockham a redactat *Summa logicae*, destinată inițial începătorilor, dar devenită ulterior una din lucrările de referință pentru noua semantică nominalistă dezvoltată în secolele al XIV-lea și al XV-lea³.

Un interesant manual de logică aparține lui John Buridan, *Summulae de dialectica*, redactat în forma unui comentariu la manualul compus cu un secol mai devreme de Petrus Hispanus, *Summulae logicales*⁴. Înainte de 1390, Albert de Saxonia a realizat *Perutilis logica*, o lucrare organizată după modelul oferit de Ockham în *Summa logicae*.

În unele universități erau folosite și antologiile cuprinzând tratate consacrate unor subiecte variate; de exemplu, Paulus Venetus a realizat *Logica parva* (1395-6)⁵, o lucrare foarte folosită în universitățile din Anglia (Oxford și Cambridge) și din Italia, îndeosebi la Padova, unde Venetus a predat. În același scop, Venetus a redactat *Logica magna*, mult mai întinsă, dar foarte puțin folosită în timpul său; această lucrare oferă un tablou aproape complet

¹ Vezi: Joseph P. Mullally, *The Summulae Logicales of Peter of Spain*, Notre Dame University Press, 1945.

² Vezi: Norman Kretzmann, *William of Sherwood's Introduction to Logic*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1966.

³ Philotheus Boehner, *William Ockham: Philosophical Writings: A Selection*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964.

⁴ Vezi John Buridan, *Sophisms on Meaning and Truth*, (traducere de K. Scott), New York: Appleton-Century-Crofts, 1966.

⁵ Alan R. Perreiah, *Paulus Venetus Logica Parva*, Leiden: Brill, 2002.

al cercetării logice din a doua jumătate a secolului al XIV-lea, ea constând în rezumarea, iar adesea copierea, unor surse.

Alături de asemenea manuale complete, în facultățile de arte erau utilizate și lucrări care abordau subiecte speciale de *logica modernorum*. Astfel, pot fi amintite cele care tratau despre denotarea și conotarea termenilor (*de suppositione*), despre constantele logice (*de syncategorematis*); despre realțiile inferențiale dintre propoziții (*de consequentiis*), despre antinomiile logice (*de insolubilibus*), despre regulile comportamentului participanților la o dispută (*de obligationibus*)¹.

Pentru cele mai multe universități, noile scrieri nu figurau însă oficial în *curriculum*, centrale rămânând scrierile lui Aristotel.

Traducerile și comentariile lui Boethius

În ce privește logica lui Aristotel, Evul Mediu latin a fost în întregime dependent de traducerile lui Boethius. *Categoriile*, *De interpretatione* și *Isagoge*, toate în traducerea lui Boethius, au format, împreună cu tratatele sale, programa analitică a școlilor logice din primele decenii ale secolului al XII-lea. Studiul serios al acestor traduceri, care a început din secolul al IX-lea, este legat de citirea comentariilor aceluiași Boethius. Mărturii ale acestui studiu sunt seturile de glose, scrise pe marginile și între rândurile textului. Cele câteva glose la *Categorii* din secolul al IX-lea până în secolul al XI-lea, păstrate în manuscrise, s-au bazat pe comentariile lui Boethius. Traducerile germane realizate de Notker din St. Gall (c. 950-1022) la *Categorii* și *De interpretatione* sunt, de fapt, parafraze, încorporând pasaje din comentariile lui Boethius.

Către sfârșitul secolului al XI-lea, în special în perioada 1100-1150, logicienii au început să scrie propriile lor comentarii la *Isagoge*, *Categorii* și *De interpretatione*. Multe din comentarii reproduceau masiv din Boethius. Numai comentarii din secolul al XII-lea își arată independența, iar chestiuni ridicate la origine de Boethius au acum propria lor viață. Cele mai celebre discuții din această perioadă – disputa asupra universalelor – ilustrează rolul formativ al comentariilor lui Boethius în gândirea secolului al XII-lea.

Problema medievală a universalelor se centrează pe pasajul din *Isagoge*, unde Porphyrios ridică – dar nu răspunde – trei chestiuni despre genuri și specii, și pasajul din al

¹ O impresionantă antologie de texte tratând subiecte specifice logicii terministe a realizat L.-M. de Rijk, *Logica Modernorum: A Contribution to the History of Early Terminist Logic*, Assen: Van Gorcum, 2 vols. în 3 părți, 1962-7. Volumul 1 (*On the twelfth century theories of fallacy*) tratează despre originile dezvoltării noii logici, incluzând un studiu al autorului și mai multe texte în latină. Volumul 2 (*The origin and early development of the theory of supposition*) este consacrat teoriilor gramaticale din secolul al XII-lea.

doilea comentariu al lui Boethius la *Isagoge*, unde el propune un răspuns la aceste chestiuni. Totuși, contextul pentru discuția acestei probleme era circumscris de alt comentariu al lui Boethius, Comentariul la *Categorii*; aici, el ridică problema ce sunt categoriile, cuvinte sau lucruri, și dă răspunsul nuanțat că sunt „cuvinte care semnifică lucruri”. Aceasta a dat naștere la controversa din secolul al XI-lea despre cum ar trebui citite *Categoriile* și *Isagoge* – ca despre lucruri sau, așa cum susțin unii interpreți, despre cuvinte.

Din 1150 – și mai accentuat în secolul al XIII-lea – comentariile logice ale lui Boethius nu au mai fost de importanță intelectuală centrală. Nu doar dezbateră stimulată de ele s-a deplasat, ci și alte texte logice, necomentate de Boethius, au devenit disponibile și la modă; din 1255 noile texte „ne-logice” ale lui Aristotel au dominat programele universitare. *Isagoge*, *Categoriile* și *De interpretatione* au rămas totuși o parte din cursurile universității și, într-adevăr, mai multe manuscrise ale acestor texte datează din secolul al XIII-lea decât din oricare alt timp¹.

Sursele doctrinei despre categorii

De la sfârșitul secolului al VII-lea până la sfârșitul secolului al X-lea, sursa principală a doctrinei despre categorii nu a fost textul *Categoriilor* lui Aristotel, ci *Categoriae decem*, o parafrază a categoriilor redactată poate în secolul al IV-lea și atribuită în Evul Mediu lui Augustin. Succesul acestei versiuni nu era datorat în principal autorității redactorului presupus; el se explica mai cu seamă prin claritatea expunerii, unde observațiile laconice ale textului lui Aristotel sunt elucitate, fără complexitatea comentariului lui Boethius. În același timp, discuția autentic augustiniană despre categorii din *De Trinitate*² și analiza mai dezvoltată a lui Boethius – în tratatul său *De Trinitate* – în legătură cu aplicabilitatea predicamentelor în cazul lui Dumnezeu³ au influențat profund modul de percepere a acestei doctrine aristotelice.

***Categoriile* în programa studiilor școlare**

¹ Prin contrast, aproape nici o copie nouă din comentariile lui Boethius nu s-a făcut în secolul al XIII-lea. Ele au fost studiate, totuși, de câțiva gânditori remarcabili: Albertus Magnus și Thoma de Aquino au folosit al doilea comentariu al lui Boethius când au comentat *De interpretatione*. Thoma a avut la dispoziție și traducerea lui Moerbeke a comentariului lui Ammonius, dar completând mai degrabă lucrarea lui Boethius decât s-o înlocuiește. Comentariile lui Boethius erau încă folosite de logicienii din secolul al XIV-lea, precum William Ockham sau Albertus de Saxonia, în timp ce traducerea din Ammonius și Simplicius la *Categorii* erau puțin citite.

² Augustin, *De Trinitate*, V, 1-8 (în: *The Trinity*, trad. S. McKenna, Washington, DC, Catholic University of America Press, 1963).

³ Boethius, *De trinitate* (4-5), în: H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, *Boethius: Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Massachusetts, Harvard University Press, Londra, William Heinemann Ltd., 1918.

Nu există mărturii clare despre o folosire a *Categoriilor* lui Aristotel în traducerea lui Boethius înainte de sfârșitul secolului al IX-lea, dar există mărturii din vremea lui Alcuin privind interesul său în legătură cu categoriile așa cum erau acestea oferite de *Categoriae decem*.

De la sfârșitul secolului al VIII-lea până în secolul al X-lea, *Categoriae decem* a fost textul logic cel mai studiat. Alcuin a fost probabil primul lector medieval al *Categoriae decem*. El a inițiat studiul categoriilor, popularizând acest text. *De dialectica*, primul tratat de logică al Evului Mediu latin, ne permite să vedem că, după Alcuin, studiul categoriilor este partea cea mai importantă a logicii. În timp ce secțiunile asupra *Isagoge*, *De interpretatione* și argumentarea silogistică derivă în cea mai mare parte din rezumatele lui Cassiodorus și Isidor al Sevillei, prezentarea categoriilor, care ocupă aproape jumătate din lucrare, folosește direct *Categoriae decem*.

Alcuin nu privește logica drept un instrument pentru a construi sau a analiza argumentele, ci mai degrabă un instrument pentru a înțelege lumea și chiar pe Dumnezeu. El învățase de la adevăratul Augustin cum puteau fi folosite totuși cuvintele categoriale pentru a vorbi despre Dumnezeu trinitar.

Transferul categoriilor în teologie

Cat privește destinul *Categoriilor* în Evul Mediu, din epoca lui Carol cel Mare până la sfârșitul secolului al XII-lea, interesul este centrat în principal pe transferul categoriilor în predicăția teologică.

Eriugena consacră o mare parte din *Periphyseon* (c. 862-866) prezentării celor zece predicamente și predicării teologice. Structural, abordarea sa se conformează modelului pe care l-a stabilit Alcuin pornind de la Augustin, dar filosoful irlandez, capabil să înțeleagă greaca, este infinit mai sofisticat în analiza sa din cauza teologiei sale negative pseudo-dionisiene și a ideilor lui Maxim Mărturisitorul despre categorii – idei derivate poate din tradiția comentariului grec post-porphyrin.

A fost interesat Eriugena de un transfer al categoriilor în predicarea teologică?

Răspunsul trebuie să fie afirmativ, deoarece Eriugena discută despre categorii în cadrul chestiunii despre predicabilitatea lor în legătură cu Dumnezeu. Am putea să mergem mai departe și să afirmăm că Eriugena face parte din linia scriitorilor din Evul Mediu timpuriu care îl urmează pe Augustin vorbind despre predicarea metaforică a categoriilor despre Dumnezeu. Dar Eriugena nu este decât în mod superficial un sectant al lui Augustin în ceea ce privește predicarea teologică a categoriilor. După Augustin, prima categorie se aplică lui

Dumnezeu cu condiția să o numim *essentia*, și nu *substantia*. Eriugena vorbește întotdeauna despre *ousia* pe care o traduce ca *essentia*. El nu crede totuși că putem afirma *ousia* despre Dumnezeu. Dumnezeu nu este *ousia*, ci *hyper-ousia*, nu *essentia*, ci *superessentia*.

Glose și comentarii la *Categorii*

Din secolul al IX-lea până la mijlocul secolului al XI-lea, exegeza *Categoriilor* a luat de obicei forma, nu a comentariului continuu, ci a gloselor scrise în margini și printre rândurile copiilor de texte. Dar astfel de glose se întâlnesc rar în manuscrisele care conțin traducерilor literale ale *Categoriilor*. Manuscrisele din secolele al IX-lea și al X-lea ne prezintă mai cu seamă adnotări la *Categoriae decem*. Aceste adnotări nu sunt note ale unor cititori izolați, individuali, ci formează un set de glose; nu este vorba deci de o lucrare unică, fixată, copiată de pe un manuscris pe altul. Glosele variază de la scurte note interliniare, care explică un cuvânt sau traduc un termen grecesc, la adnotări lungi înghesuite pe margini.

Comparativ cu proliferarea gloselor la *Categoriae decem*, textul propriu aristotelic al *Categoriilor* s-a bucurat de mică atenție înainte de sfârșitul secolului al XI-lea, deși era disponibil atât în traducerea originală a lui Boethius cât și într-o altă traducere care ar putea fi în fapt o schiță mai timpurie a aceluiași Boethius.

Comentarii l-au urmat îndeaproape pe Boethius, dar se îndepărtează de acesta în două moduri diferite. Primul constă în dezvoltarea unui tip de exegeză necunoscut lui Boethius. În comentariile sale, Boethius reproduce câteva fraze sau un paragraf din textul lui Aristotel, pe care apoi le discută. Deși încearcă să facă mai clar sensul textului, el nu oferă o analiză cuvânt cu cuvânt. Logicienii medievali doreau să-și instruiască discipolii, asigurându-se că percep orice detaliu din argumentarea autorului. Pentru aceasta, ei divizau textul în segmente scurte, pe care le parafrarau, uneori la persoana a treia, alteori vorbind ei înșiși în numele lui Aristotel. Deși uneori fac o întrerupere pentru a explica un nume sau un cuvânt, preocuparea lor era să facă fiecare pas în argumentare complet explicit.

Al doilea mod în care acești comentatori s-au îndepărtat de Boethius a fost folosirea metodei lui din comentarii pentru a discuta chestiuni pe care el nu le-a anticipat. Există în comentariile lui Boethius multe pasaje în care examinează o problemă ridicată de text, uneori expunând un număr de păreri diferite împreună cu argumentele pentru a alege una din ele. Autorii medievali nu doar au copiat astfel de pasaje, ci au adăugat propriile lor păreri, au dezbătut chestiunile ridicate de Boethius și au ridicat, la rândul lor, alte chestiuni care nu se întâlnesc la predecesorul lor.

Cele mai multe comentarii din această perioadă sunt compozite: ele conțin atât exegeză literală cât și o discuție extinsă despre probleme, în unele cazuri copiate de la Boethius.

Categoriile – „cuvinte care semnifică lucruri”

Potrivit unor cercetători, *Categoriae decem* oferă indicii ale nominalismului¹. Aceasta ar însemna că glosatorii respectivi susțineau că nu lucrurile constituie subiectul *Categoriilor* lui Aristotel, ci cuvintele. Punctul lor de plecare nu este textul lui Aristotel, ci versiunea pseudo-augustiniană. În *Categoriae decem*, comentatorii ar găsi concepția lui Themistius după care, tratatul lui Aristotel este despre ceea ce este perceput. În text se discută și despre ceea ce este și ceea ce este spus, deoarece ceea ce noi percepem apare din ceea ce este perceput de noi atunci când am văzut și, fără limbaj, nu am fi niciodată capabili să facem manifest ceea ce este. Dar în alte puncte, unii s-au străduit să arate că subiectul categoriilor îl constituie lucrurile. Dacă totuși în *Categoriae decem* se discută și despre limbaj, glosatorii sugerează că aceasta se datorează unui adaos făcut de Augustin la subiectul textului original aristotelic. Aristotel discută despre distincția dintre termeni echivoci și univoci întrucât aceasta are legătură cu definiția substanțelor, iar intenția sa nu este să trateze despre cele ce sunt spuse, ci despre cele ce sunt. Mai mult, înaintea lui Aristotel, toți filosofii au discutat despre discurs, despre ordinea și părțile vorbirii; Aristotel nu discută despre vorbire, ci despre fundamentele oricărei vorbiri, esența și accidentele ei.

Totuși, unele glose oferă o altă interpretare, dar complet influențată de comentariul lui Boethius, potrivit căruia Aristotel consideră numele prime și cuvintele pentru lucruri, nu în ce privește forma lor, ci în măsura în care semnifică (*in eo quod significantes sunt*). O asemenea concepție îi permitea lui Boethius să răspundă la întrebarea de ce Dumnezeu și sufletul nu sunt substanțe prime: întrucât numele sunt date mai întâi lucrurilor care sunt îndeosebi supuse simțurilor.

Dacă nu este considerată și influența comentariului lui Boethius, glosatorii subliniază că subiectul textului aristotelic îl constituie lucrurile, iar nu cuvintele. Numai atunci când este folosit comentariul lui Boethius, ei conchid că Aristotel vorbește despre cuvinte și reproduc fidel pe Boethius explicând că subiectul textului aristotelic îl constituie „cuvintele care semnifică lucruri”.

Un nou interes față de logică

¹ Vezi M.Fumagalli Beonio Brocchieri, M. Parodi, *Storia della filosofia medievale*, Roma, Laterza, 1989.

Dintre lucrările lui Anselm, cea mai legată de *Categoriile* lui Aristotel este *De grammatico* și este consacrată denominativelor. La începutul *Categoriilor*, Aristotel explică, în treacăt, că denominativele își iau numele de la altceva, printr-o schimbare a terminației – de exemplu, *grammaticus*, persoană instruită în domeniul gramaticii, de la *grammatica*; *fortis* (curajos), de la *fortitudo* (curaj)¹.

În discuțiile medievale, denominativele sunt în centrul atenției din cauză că erau văzute ca având legătură cu chestiunile de care depindea înțelegerea *Categoriilor*.

Aristotel distingea între particulare și universale și între substanțe și accidente și propunea o diviziune împărțită: substanțe particulare și substanțe universale, accidente particulare și accidente universale. Nu este clar dacă astfel de distincții sunt între diferite feluri de lucruri sau între diferite feluri de cuvinte. Dar ca exemple Aristotel indică: om, cal, copac, animal, Socrate, pentru substanțe; respectiv, albeață, cunoașterea gramaticii, paternitatea și înalt-de-șase-picioare, pentru accidente. Atunci când vorbim despre lume, vorbim despre oameni, cai, copaci și animale; dar, în afara filosofiei, rar vorbim despre albeață, sau paternitate sau cunoașterea gramaticii, folosind termeni abstracti de acest gen. Mai degrabă spunem că omul este alb sau că un tată este gramatician. Alb, tată sau gramatician sunt toate denominative.

Dar denominativele, deși necesare pentru o semantică bazată pe categorii, amenință să strice schema expusă de Aristotel. Tatăl este substanță sau accident? *Grammaticus* este substanță sau calitate? Aceasta este întrebarea pe care o ridică discipolul lui Anselm la începutul dialogului *De grammatico*.

Garlandus, în *Dialectica* sa (scrisă la începutul secolului al XII-lea) propunea o soluție radicală: denominativele nu sunt cuprinse în nici o categorie, deoarece ele nu sunt nici substanțe, nici accidente. Dar Garlandus împărtășea concepția potrivit căreia Aristotel vorbește în *Categorii* numai despre cuvinte și deloc despre lucruri².

Din contră, Anselm consideră, sub influența lui Boethius, că intenția lui Aristotel în acest tratat este să discute despre „cuvinte care semnifică lucruri”. Punctul de vedere împărtășit de cei mai mulți comentatori medievali era „acela că există o astfel de afinitate între cuvinte și lucruri încât cuvintele își extrag proprietățile din lucruri și deci natura cuvintelor poate fi relevată mai clar prin natura lucrurilor. Din acest motiv Aristotel discută despre cuvinte, transferând discuția la una despre lucruri. La fel gândește și Anselm: este

¹ Aristotel, *Categorii*, I, 13-15

² În legătură cu Garlandus și modul în care abordează acesta logica, vezi M. M. Tweedale, „Logic: from the Late eleventh Century to the Time of Abelard”, P. Dronke (ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 198-204.

adevărat că orice lucru aparține uneia din cele zece categorii; totuși, intenția lui Aristotel nu este să demonstreze acest lucru, ci mai degrabă că orice substantiv și orice verb semnifică una din categorii; dar, deoarece cuvintele semnifică lucruri, pentru a spune ce înseamnă că semnifică (*quid sit quod voces significant*), este necesar să spunem ce sunt lucrurile (*quid sint res*)¹.

În acest context, Anselm rezolvă problema relației dintre categorii și denotative analizând ce se înțelege prin cuvântul *significat*. El avea de ales între două direcții: fie să trateze pe *significatio* ca termen general, pentru a acoperi aproape orice relație pe care un cuvânt ar putea-o avea cu ideile sau lucrurile, fie să desemneze *significatio* a unui termen prin contrast cu *significatio* a altui termen. În cazul denotativelor Anselm rezolvă problema făcând o distincție între ceea ce denotativele semnifică *per se* și ceea ce ele semnifică *per aliud*. Cuvintele *album* sau *grammaticus* semnifică *per se* albeața, respectiv, cunoașterea în domeniul gramaticii, calități deci, în timp ce *per aliud* ele semnifică substanțe – ursul polar sau omul.

Totuși, distincția poate induce în eroare prin aceea că, pentru Anselm, la drept vorbind, un lucru nu este semnat printr-un cuvânt care îl semnifică *per aliud*, așa cum rezultă din exemplul său. Să presupunem că într-o casă se află un cal alb, dar interlocutorul meu nu știe aceasta. Dacă îi spun, „În casă se află ceva alb”, el nu poate deduce din cuvintele mele că acel ceva alb este un cal. Dar să presupunem că privim către un cal alb și o vacă neagră; dacă eu îi spun „Atinge lucrul alb”, el va înțelege că eu am în vedere calul. Se întâmplă astfel, nu din cauză că *album* („lucrul alb”) semnifică un cal. Ideea pe care cuvântul *album* ne-o produce este o idee despre albeață mai degrabă decât o idee despre un lucru care este alb. Dar întrucât știm că există albeață în cal, nu prin cuvântul *album*, ci prin altceva (*per aliud*), și anume faptul că vedem calul alb, atunci când auzim cuvântul *album*, înțelegem *per aliud* că este vorba de cal. Astfel, Anselm stabilește că semnificația *per aliud* nu este cu adevărat semnificație; și poate să răspundă la întrebarea dacă *grammaticus* este substanță sau calitate. Dar Aristotel vorbește în *Categorii* despre cuvinte care semnifică lucruri. Atunci, ceea ce *grammaticus* semnifică *per se* este o calitate – cunoașterea în domeniul gramaticii. Deoarece semnificația *per se* este singurul fel de semnificație, urmează că *grammaticus* nu este substanță, ci calitate².

¹ *De grammatico*, 17.

² Despre logica lui Anselm în detaliu, în D. P. Henry, *The Logic of Saint Anselm*, Oxford, Oxford University Press, 1967. Același autor ilustrează din plin fundalul aristotelic și boethian al logicii lui Anselm în: *Commentary on 'De grammatico': the Historical-Logical Dimensions of a Dialog of St. Anselm*, Dordrecht-Boston, 1974.

În loc de concluzii

Boethius a tradus lucrările lui Aristotel: *Categoriile* și *De interpretatione*, și *Isagoge* a lui Porphyrios. Acestea au fost singurele texte originale de logică greacă disponibile pentru Occidentul latin până în secolul al XII-lea. După Boethius, nimic fundamental nu s-a mai petrecut în logică sau aproape nimic foarte valoros până în secolul al XI-lea. După anul 1000 a existat un fel de „redeșteptare” a Europei și, corespunzător, un nou interes în drept și teologie – în special, un interes în folosirea argumentării în teologie. Teologia a fost remodelată în această perioadă, ea devenind din ce în ce mai puțin o chestiune de exegeză biblică și din ce în ce mai mult una de teorie. Odată cu noul interes față de folosirea dialecticii în teologie a apărut și un nou interes față de dialectica însăși, cel mai important în acest sens fiind dialogul *De grammatico* al lui Anselm.

Dar primul logician cu adevărat sistematic al acestei perioade a fost Abelard. Realizarea sa este cu atât mai impresionantă cu cât ne dăm seama că el nu a avut la dispoziție nimic în plus față de ceea ce au avut cei din urmă cu 500 de ani: *Categoriile*, *De interpretatione*, *Isagoge*, împreună cu comentariile și celelalte lucrări de logică ale lui Boethius.

Dar puțin timp după Abelard și chiar în timpul vieții lui, au început să apară noi traduceri în latină ca parte a unei „renașteri” a culturii în Occidentul latin. În general, celelalte lucrări ale lui Aristotel au fost traduse treptat și au început să circule. Între acestea, *Analiticele Prime* și *Secunde*, *Topica* și *Respingerile sofistice*, care alături de *Categoriile* și *De interpretatione*, formau *Organon*-ul. Unele dintre acestea fuseseră deja traduse de Boethius, dar acele traduceri nu circulaseră deloc și erau efectiv necunoscute. Aceste „noi” lucrări ale lui Aristotel au fost format *logica nova*, în contrast cu *logica vetus*.

CATEGORIILE KANTIENE ALE LIBERTĂȚII

Rodica Croitoru

Categoriile ce ordonează domeniul practicului și prin care se realizează cunoașterea de acest tip prezintă, față de categoriile ce ordonează domeniul teoretic al cunoașterii, avantajul dispensării de suportul intuitiv necesar abordării obiectelor experienței posibile. Ele aparțin intelectului pur, unde își au sediul ideile, ce nu pot fi date în nicio experiență posibilă. Semnificația categoriilor constituite în jurul principiilor acțiunii rezultă din obiectul pe care rațiunea practică îl prezintă în conceptul de totalitate a obiectelor practice condiționate, care este necondiționatul **bine suveran**.

Noi ajungem la acest concept reprezentativ pentru sfera de puritate a practicului cu ajutorul principiului moral, care beneficiază de o lege a cauzalității, al cărei temei determinant se situează în inteligibil, deasupra tuturor condițiilor lumii sensibile a acțiunii efective. Voința pură, care dă curs cauzalității, aparține de asemenea lumii inteligibile; prin ea, subiectul care o posedă poate fi gândit ca aparținând lumii intelectului pur și participa la cauzalitatea prin libertate. Și subiectul poate participa la cauzalitatea inteligibilă, dat fiindcă în conceptul de voință, care este motorul activității, este cuprins conceptul de cauzalitate, după cum în conceptul de voință pură este cuprins conceptul unei cauzalități prin libertate, nedeterminabilă după legile naturii; ineficiența legilor naturii la acest nivel inteligibil ne dispensează de orice intuiție empirică în dovedirea realității cauzalității inteligibile, întrucât ea își are realitatea obiectivă *a priori* în legea practică pură. Datorită excelenței pe care i-o asigură cauzalitatea inteligibilă, ca și a voinței pure prin care se pune în operă cauzalitatea inteligibilă, conceptul de ființă ce dispune de o voință liberă este numit *causa noumenon*. Prin el nu este cunoscută teoretic natura unei ființe posesoare a voinței pure, ci el desemnează relația dintre conceptul de libertate și cel de lege morală, ca temei determinant al libertății. Această relație poate fi făcută în virtutea originii pure, neempirice, a conceptului de cauză liberă, care nu poate avea decât o întrebuițare practică în raport cu legea morală care îi determină realitatea.

Din punct de vedere teoretic, conceptul de cauzalitate necondiționată nu ne spune nimic; el este empiric vid, întrucât nu dispune de o intuiție sensibilă corespunzătoare care să îi asigure realitatea obiectivă. Dar din punct de vedere practic, lipsa intuiției nu îl împiedică să ne spună tot ceea ce necesită principiul moral spre a putea fi preluat progresiv de voință în maximele practice. Așadar, realitatea lui obiectivă se construiește prin raportarea voinței la un obiect prin călăuzirea legii morale, de unde își dobândește semnificația (lege ce urmează să fie

preluată în maxime). În urmărirea legii, obiectul nedeterminat al voinței este inclus în dispoziții sau în maxime cu un grad înalt de raționalitate, prin care dobândește realitate obiectivă, deși imposibilitatea de a fi determinat se menține. Ceea ce este important pentru seria de categorii practice este faptul că realitatea obiectivă a conceptului pur de cauzalitate dă celorlalte categorii ale libertății, în măsura în care ele se află într-o relație necesară cu temeiul determinant al voinței pure care este legea morală, o realitate obiectivă aplicabilă practic. Ea se regăsește la ființele ca persoane morale și în relația pe care rațiunea lor o întreține cu voința exercitată asupra domeniului practic.

Dacă la Kant categoriile ce favorizează cunoașterea practică sunt date drept ale libertății și nu ale binelui este datorită priorității legii, ca purtătoare a unui tip specific de cauzalitate, în raport cu obiectul legii, care trebuie urmărit de către agentul moral. Voința sau liberul arbitru care se determină întru cauzalitatea liberă generează reperele categoriale în urmărirea legii practice; numai prin raportarea propriului principiu subiectiv la principiul obiectiv al rațiunii, categoriile devin instrumentele de bază ale cunoașterii practice. Fiind constituite din voință/liber arbitru, libertate și lege, categoriile morale se dispensează de orice intuiție pură sau empirică, de unde provine și ascendentul lor față de categoriile naturii. Ca urmare, raportarea lor la realitatea empirică necesară categoriilor naturii este ne semnificativă, ele însele fiind cele care au capacitatea de a produce realitatea conceptului la care se raportează. Ordinea în care se prezintă ele avansează de la cele încă nedeterminate moral și condiționate sensibil spre cele determinate doar de legea morală necondiționată. De aceea, în aprecierile practice trebuie să începem cu maximele întemeiate pe înclinația fiecăruia, către prescripțiile valabile pentru o specie de ființe raționale, în măsura în care ele se pun de acord asupra anumitor înclinații, și în cele din urmă către legea, care este valabilă pentru toți agenții morali, independent de înclinațiile lor.

Această caracteristică este vizibilă, în primul rând, la categoriile **cantității**, unde simplele **declarații de voință** ale individului care se regăsesc în maxime au valoare categorială, în pofida subiectivității lor. Prin această specie cantitativă avem temeiuri să înțelegem o luare de cunoștință neangajată, declarativă a principiului de către o voință care încă nu a realizat importanța transformării raționale a comportamentului pe care îl slujește. Această atitudine puțin semnificativă moral este luată totuși în considerație, dat fiindcă ea marchează o treaptă incipientă în urmărirea principiului, caracterizat de altfel printr-o realizare nefinalizabilă. Tocmai datorită imposibilității sale de finalizare este important întregul traseu al angajării morale, de la simpla declarație de voință până la urmărirea expresă a raționalității legii, reflectată în maxima conformă legii. Deasupra primei trepte se află

prescripțiile practice care, în măsura în care recomandă conformarea cu principiile, au o valoare obiectivă. Rolul lor este acela de a ridica voința deasupra subiectivității în formularea de maxime conforme legii, cu toate că ele nu au în față, în primul rând, legea drept temei determinant; în cazul lor, facultatea dorinței se interpune între voință și maxima rațiunii, de unde rezultă acțiuni bune numai mijlocit, întrucât au un oarecare scop drept mijloc al binelui. În plus, temeiul determinant al facultății dorinței apare anterior maximei voinței care presupune un obiect al plăcerii sau neplăcerii, iar maxima rațiunii prin care este favorizată plăcerea și evitată neplăcerea determină acțiunile ca bune numai **mijlocit**, cu privire la scopul gândit anterior drept mijloc al binelui; aceste maxime nu au valoare de legi, ci numai de prescripții practice raționale. Scopul lor nu este un concept al rațiunii, ci un concept empiric al unui obiect dat senzației. Acest aspect empiric al voinței este evitat de conceptele de bine și rău moral, care nu trebuie să fie determinate anterior legii morale, ci numai în urma cunoașterii legii și prin ea. Categoriile cele mai înalte ale cantității sunt principiile *a priori* ale libertății, care au valoare de **legi** practice. Voința trebuie să fie aici într-atât de antrenată rațional, încât maxima pe care o formulează să fie întotdeauna conformă legii, să fie așadar „*absolut bună, în toate intențiile, și condiția supremă a oricărui bine*”¹. Această categorie este definitorie pentru filosofia practică kantiană, sintetizând elementele sale de bază, ca rolul voinței libere în aprecierea morală, raportul legii cu maximele și valoarea binelui dedusă din principiul moral. Ea ne spune că o lege practică nu trebuie să treacă niciodată drept o prescripție practică, care conține în sine o condiție materială; căci legea voinței pure, care este liberă, plasează voința într-o sferă neempirică, iar necesitatea pe care o exprimă ea poate consta doar din condițiile formale ale posibilității unei legi în genere. Dacă o ființă rațională trebuie să gândească maximele ei ca legi practice universale, ea nu le poate gândi decât ca principii, care conțin temeiul determinant al voinței nu după materie, ci doar după formă. Orice materie a regulilor practice se bazează întotdeauna pe condiții subiective, care nu procură ființelor raționale un alt gen de universalitate². Obiectul rațiunii practice constă din reprezentarea unui obiect ca un efect posibil prin libertate³. Și libertatea acționează în el prin raportul **voinței**, care trebuie să fie liberă, cu **acțiunea**, care trebuie să fie rațională, din care urmează să apară obiectul său. Un astfel de obiect al rațiunii practice este **binele** cu reversul său **răul**, prin care se înțelege un obiect necesar al facultății dorinței, respectiv al detestării,

¹ Immanuel Kant, *Werke*, Akademie Textausgabe, Band V. *Kritik der praktischen Vernunft*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1788, p. 62.

² Op. cit., p. 27 : „O ființă rațională așadar sau nu își poate gândi deloc principiile *sale* subiectiv-practice, adică maximele, în același timp ca legi universale, sau trebuie să admită, că doar forma acelorași, după care ele *se conformează unei legiferări universale*, le face numai ea însăși lege practică”.

³ Op. cit., p. 57.

conform unui principiu al rațiunii. Dat fiindcă principiul este o **lege practică a priori**, el este gândit ca temeiul determinant nemijlocit al voinței doar prin forma logică pe care și-o poate însuși maxima, pentru ca acțiunea conformă ei să fie **bună în sine**. Despre o voință a cărei maximă este întotdeauna conformă acestei legi se spune că este **absolut bună** în toate intențiile și condiția supremă a oricărui bine. Asocierea prescripției categoriilor libertății ne oferă un argument în favoarea faptului că nu numai cauzalitatea voinței este decisivă în constituirea categoriilor rațiunii practice, ci și raportarea la obiectul voinței, care este binele. Așadar, despre categoriile acesteia se va putea spune că ele sunt, în primul rând, categorii ale libertății, dar indirect ele sunt și categorii ale binelui¹, în măsura în care agentul moral dispune de libertate tocmai spre a realiza binele.

Față de categoriile cantității, care subliniază gradele de raționalitate a voinței în însușirea principiului, categoriile **calității** prezintă o serie de **reguli** practice de comportament, ce redau calitatea principiului formulat: subiectiv sau obiectiv. Principiile practice cuprind o determinare universală a voinței, căreia îi sunt subordonate mai multe reguli practice. Ele sunt subiective sau maxime, atunci când condiția este considerată de subiect ca valabilă numai pentru voința lui și sunt obiective sau legi practice, atunci când ele sunt valabile pentru voința oricărei ființe raționale. Pentru o ființă la care rațiunea nu este singurul principiu determinant al voinței, regula este caracterizată printr-o nevoie, care exprimă o obligare obiectivă la acțiune. Rațiunea din care apare regula, trebuie să includă necesitate, fără de care ea nu ar fi un imperativ, ci numai o regulă condiționată subiectiv, pe care nu o putem presupune în același grad la toți subiecții. Trecerea gradată de la principiile subiective spre cele care încep să își aproprie obiectivitatea legii este similară trecerii anterioare de la o voință declarativă, angajată doar formal, către o voință raționalizată. Regulile de comportament au valoare de **precepte** ce consiliază asupra comportamentului, al căror fond rațional este obligatoriu; sau au valoare de reguli care indică ce gen de maxime

¹ Jürgen Stolzenberg, „The Pure «I Will» Must Be Able to Accompany All of My Desires: The Problem of a Deduction of the Categories of Freedom in Kant's *Critique of Practical Reason*”, În: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 3, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 415-425, îndreaptă categoriile libertății mai mult spre obiectul rațiunii practice decât spre cauzalitatea voinței: „...Categoriile libertății formează un sistem de reguli practice, care constituie ele însele condiția prin care Binele, ca obiect al unei rațiuni practice pure, poate fi surprins, și care au ca principiu comun conștiința de sine a unei rațiuni practice pure. Despre aceste categorii este adevărat să se spună că, spre deosebire de categoriile teoretice, ele însele, datorită referirii lor la principiul moralității, produc realitatea referentului lor – adică dispoziția morală a voinței, și că realitatea lor obiectivă este în această privință întotdeauna sigură. Totuși, această realitate obiectivă este suficient de întemeiată numai atunci când categoriile practice pot fi prezentate ca principii ale conștiinței identității eului moral cu privire la actele voinței sale. Ceea ce este posibil numai atunci când acțiunile prin care poate fi realizat binele moral pot fi surprinse în totalitatea lor ca funcții ale eului moral” (p. 425).

trebuie **omise** întotdeauna, întrucât nu trec testul moralității și, deci, nici testul raționalității; sau indică ceea ce ocazional nu se omite, admițându-se ca **excepții**, așadar lipsa lor de raționalitate este exceptată. În raport cu aceste categorii, libertatea este considerată un fel aparte de cauzalitate, care nu este supusă temeiurilor determinante empirice ale acțiunilor posibile pe care ea le poate produce în lumea sensibilă ca fenomene. Ea pune în funcțiune regula facultății de judecare, supusă de asemenea legilor rațiunii practice pure, confruntându-se cu cauzalitatea mecanică a naturii, pe temeiul că îndreptată fiind asupra unei acțiuni desfășurate în cadrul fenomenal al naturii are loc totuși prin voința proprie. Enunțul ei atrage atenția asupra mării forțe a rațiunii susținută de voință, pe care de aceea o determină să tindă către impactul pe care legea naturii îl are asupra agentului cognitiv: „Întreabă-te pe tine însuși, dacă acțiunea, pe care o prevezi, ar trebui să aibă loc după o lege a naturii, din care tu însuși ai face parte, ai putea să o consideri posibilă cu totul prin voința ta?”¹. Acțiunile trebuie să fie judecate conform acestei reguli, spre a li se dovedi caracterul moral sau non-moral. Dacă maxima acțiunii nu este constituită astfel încât să treacă, din punct de vedere formal, proba forței unei legi a naturii în genere, posibilitatea ei morală este anulată. Intellectul comun apreciază legea naturii drept temeiul celor mai obișnuite judecăți ale sale, pentru că o are întotdeauna la îndemână. Pentru moralitate important este faptul că în cazurile în care cauzalitatea trebuie judecată prin libertate, intelectul în genere face din acea lege a naturii doar **tipul** unei legi a libertății; această tipologie naturală este importantă, fiindcă exemplul provenit din experiență nu este lipsit de importanță în aplicarea legii rațiunii practice pure.

Din punctul de vedere al **relației**, categoriile se referă la agentul moral care intră în relație cu sine însuși, întrucât sinele individual este cel care își testează raționalitatea în urmărirea legii; și mai intră în relație cu ceilalți agenți morali, întrucât raționalitatea proprie îi cere să țină seama cu necesitate de celelalte ființe raționale. În primul rând, pentru a proceda la acțiunea din principiu trebuie cercetat dacă subiectul legii este, într-adevăr, o ființă liberă și rațională, adică o **personalitate**. Aceasta este garanția acționării din libertate și posibilitatea antrenării sale într-o acțiune morală, pentru că în această calitate agentul moral este un scop în sine însuși și aparține lumii inteligibile². Astfel încât persoana, aparținătoare a lumii sensibile, face și dovada propriei personalități, în măsura în care ea aparține totodată lumii inteligibile; drept urmare omul, care aparține ambelor lumi, trebuie să conștientizeze

¹ Ibidem, p. 69.

² Georg Mohr, „Personne, personnalité et liberté dans la *Critique de la raison pratique*”, În: *Revue Internationale de Philosophie*, 42, nr. 3, 166, 1988, p. 289-319, surprinde personalitatea prin „facultatea determinării voinței în funcție de o reflecție asupra intențiilor sale și de o decizie care trebuie pusă în practică. Noțiunea de personalitate vizează, din punctul de vedere al actorului considerat ca autor al maximelor, aspectul determinării voinței ce precedă acțiunea ca fenomen al lumii sensibile” (p. 310).

necesitatea acționării din libertate și să își mobilizeze voința spre a urma principiul construit prin cauzalitatea liberă. Prin ea, respectiv în virtutea autonomiei voinței sale, el devine subiectul legii morale. Drept urmare, autonomia voinței sale de persoană rațională este limitată de condiționarea întrebuirii sale numai ca scop în sine însuși. **Starea persoanei** desemnează o altă relație categorială, care subliniază importanța dispoziției morale în abordarea principiului; la fel ca **declarația de voință**, ea este expresia unei subiectivități pusă, în cele din urmă, în umbră de obiectivitatea principiului, dar acceptată inițial drept treaptă pregătitoare necesară. Kant subliniază faptul că noi trebuie să apreciem importanța datoriei prin prestigiul cu care investim legea morală, a cărei urmărire dă valoare persoanei „în proprii ei ochi”, rezultată din satisfacția de a se fi conformat cu legea¹. **Reciprocitatea** dintre persoanele comunității morale este avută în vedere atunci când maximei personale i se cere să se ridice la nivelul legiferator al legii, nivel ce trebuie să convină și celorlalți parteneri morali. Despre universalitatea principiului practic se spune că se întemeiază pe fondul de raționalitate al tuturor ființelor umane; în fapt, ea rezultă dintr-un consens rațional la care se ajunge prin asumarea reciprocă a sarcinilor morale de către ființele umane în calitate de agenți morali.

Din punctul de vedere al **modalității**, categoriile stipulează felul în care trebuie să acționeze voința spre a se menține în limitele moralității, ceea ce înseamnă să cunoască principiul datoriei și justificarea sa. El indică dependența voinței de lege, care desemnează obligativitatea sau obligarea la o acțiune impusă de rațiune și de legea ei obiectivă spre a se distanța de dorințele subiective ale liberului arbitru afectat patologic. Pe latura obiectivă, conceptul de datorie cere acțiunii acordul cu legea, acord ce se cere întărit și pe latura subiectivă prin revendicarea subiectivă a respectului față de lege, ca fiind unicul mod de determinare a voinței de către lege. Din unirea celor două laturi rezultă **cum** trebuie să procedăm pentru ca acțiunea să aibă valoare morală: nu numai prin satisfacerea obiectivă a acordului cu legea (a **legalității**), ci prin ridicarea subiectivității agentului moral la nivelul de obiectivitate a legii, respectiv din respect față de lege și din conștiința datoriei îndeplinite (a **moralității**). Spre deosebire de imperfecțiunea voinței umane ce poate fi tentată și de imbolduri non-morale care obstrucționează ridicarea subiectivului la nivelul de obiectivitate al legii, voinței divine, ce reprezintă prototipul de perfecțiune, nu i se poate atribui nici un imbold străin de lege; prin urmare, ea nu se poate afla în fața dilemei dintre moralitate și legalitate, căci niciodată acțiunile sale nu realizează altceva decât moralitatea în perfecțiunea

¹ Op. cit., p. 38.

ei. Asupra voinței umane și a voinței oricărei ființe raționale create, respectiv sensibil-raționale, nu putem nutri aceeași siguranță; lor trebuie să li se prescrie legea morală drept imbold și numai pe ea se impune să o urmeze, pentru că modul lor obișnuit de procedare este cel mult legalitatea, în timp ce moralitatea rămâne doar idealul care se cere să le fie impus nu mai mult decât spre a li se corecta modul obișnuit de procedare.

În vederea îndeplinirii spiritului legii, principiul moral trebuie să fie prezent în mentalul ființei umane prin sentimentul de respect, care se cere să servească drept imbold moral unic, la fel ca legea, întrucât provine exclusiv din temeiul legii. Nutrind sentimentul de respect față de legea morală, voința este determinată obiectiv și nemijlocit în judecata pe care o formulează rațiunea în întrebuintărea practică. Și ea este capabilă de o astfel de determinare, întrucât are loc prin libertate, a cărei cauzalitate este determinabilă exclusiv prin legea care dă curs sentimentului de excepție al respectului ce restrânge toate înclinațiile contrare legii. Efectul acestei limitări în raport cu sentimentul obișnuit este o senzație de neplăcere, ce poate fi cunoscută *a priori* din legea morală. Totodată, limitarea înclinațiilor induce un sentiment de umilire, care consolidează aprecierea morală; datorită cauzei intelectuale a sentimentului de umilire, respectul față de lege devine totodată un sentiment pozitiv cunoscut *a priori*, care contracarează senzația inițială de neplăcere a limitării voinței. Or, recunoașterea legii morale este rezultată chiar din conștiința unei activități a rațiunii practice din temeiuri obiective, care își manifestă efectul în acțiuni obstructionate în fapt de cauze subiective. În acest fel apare aspectul pozitiv al respectului cuvenit legii morale într-un mod indirect, ca efect al legii asupra sentimentului, întrucât legea reduce influența nefastă pe care o au înclinațiile când sunt luate drept temei subiectiv al activității și drept imbold în urmărirea legii. Datorită subiectivului care se cere întotdeauna subordonat de rațiune, legea se află întotdeauna în competiție cu fericirea personală; drept care Kant ne recomandă să cultivăm latura de satisfacție personală, spre a nu ne afla în imposibilitatea de a realiza, și din punct de vedere subiectiv, acordul cu legea, datorită frustrărilor la care ne expune neglijarea fericirii personale, și nu într-o măsură mai mică tentațiile de a încălca datoria. Fericirea nu este dată, de Kant, drept o categorie, pentru că nu susține în mod direct legea; dar pentru că o favorizează în mod indirect, prin evitarea deturnării interesului agentului moral de la datoria sa, se poate spune că ea este o pre-categorie încadrabilă între cele permise spre a evita ceea ce este interzis în raport cu legea și datoria. Prin acest traseu al voinței către lege realizăm ceea ce i se **permite** sau i se **interzice** voinței pe orizontală spre a realiza **datoria** și a evita ce este **contrar datoriei**, iar pe verticală de a lua cunoștință de maximul obligării reprezentat de **datoria perfectă** și de reversul acesteia, care este **datoria imperfectă** (cu toate că ramificațiile datoriilor, între

perfectiune și imperfecțiune vor fi destinate unei analize ulterioare în *Metafizica moravurilor*).

În urmărirea legii, subiectul inteligibil care dă legea și o urmărește având-o numai pe ea drept imbold, poate fi liber cu privire la o acțiune dată, cu toate că apartenența sa la lumea sensibilă îl pune sub o condiționare mecanică cu privire la aceeași acțiune. De aceea acțiunile ființei umane ca determinări temporale trebuie să aparțină doar fenomenului, pentru ca libertatea sa să rămână laturii sale inteligibile; din inteligibilitatea libertății sunt deduse categoriile indispensabile cunoașterii practice, ca dintr-un concept transcendent, care se dispensează de orice aport intuitiv. Categoriile subzistă prin acest fond de transcendență, conform căruia un punct de vedere final le regrupează în funcție de mărime și mișcare, și le divizează în categorii **matematice**, care se referă la unitatea sintezei în reprezentarea obiectelor, și în categorii **dinamice**, care accentuează unitatea sintezei din reprezentarea existenței obiectelor. Primele, care cuprind **cantitatea** și **calitatea**, conțin o sinteză în care necondiționatul care este legea se află la un nivel superior față de condiționatul din spațiu și timp dat în intuiția sensibilă. În lipsa diferențierii lor ar trebui ca și necondiționatul să aparțină spațiului și timpului și să fie condiționat la fel ca tot ceea ce se încadrează în aceste limite fenomenale. Declarațiile de voință și prescripțiile practice de partea cantitativă sunt astfel de repere categoriale încadrate în spațiu și timp. Cu toate că și ele trec drept categorii ale libertății este impropriu să căutăm quantumul de libertate care se află în acestea; mai degrabă ar trebui să urmărim traseul pe care îl descrie voința în vederea determinării sale ca o facultate liberă. De aceea cantitatea are ca maximum categorial legea; ea constituie un model de autodeterminare a voinței, care nu poate sta alături de voința în stadiul ei declarativ și de prescripția care are un scop practic. Tot astfel nici din punctul de vedere al calității, principiul obiectiv investit cu necesitate practică și capabil de o determinare universală a voinței nu poate sta alături de regulile ce consiliază comportamentul, de maximele care trebuie omise sau exceptate și, în general, de principiul subiectiv care determină voința în scopuri particulare care este, prin urmare, lipsit de necesitate. Categoriile subsumate celor dinamice se referă la **relația** dintre subiecții actului moral (personalitatea, starea persoanei și reciprocitatea interpersonală) și la **modalitatea** de realizare a actului moral (permisul, interzisul, datoria și contrariul ei); ele nu cer omogenitatea condiționatului și a condiției în sinteză, întrucât cunoașterea practică cere numai reprezentarea felului în care existența obiectului condiționat corespunzător se adaugă existenței condiției în intelect ca fiind legată de el; și atunci ne este permis să dăm pentru ceea ce este condiționat în lumea sensibilă necondiționatul nedeterminat în lumea inteligibilă spre a realiza sinteza transcendentă. De aceea în sinteza realizată asupra

seriei de cauze și efecte ale lumii sensibile nu este contradictoriu ca pentru un condiționat să se gândească cauzalitatea care nu mai este condiționată sensibil și totodată să se admită că aceeași acțiune ce aparține lumii sensibile este întotdeauna condiționată sensibil sau mecanic necesară. Dar în măsura în care ea aparține lumii inteligibile, poate avea în același timp drept temei al cauzalității ființei care acționează o cauzalitate necondiționată sensibil și poate fi gândită ca liberă. Pentru ființele sensibile, pentru care percepția și observația sunt procedeele cognitive cele mai comune și totodată cele mai nesigure, Kant a pus în lumină un principiu obiectiv al cauzalității, care exclude orice condiționare sensibilă a determinării cauzalității. El este principiul moralității, care există în rațiunea tuturor oamenilor prin natura lor. Cauzalitatea necondiționată împreună cu facultatea corespunzătoare ei care este libertatea, și totodată o ființă ce aparține lumii sensibile și deopotrivă lumii inteligibile, au fost gândite ca fiind determinate de rațiunea practică. Datorită relației dintre principiul moral și rațiunea practică ne putem da seama de **imanența** realității lumii inteligibile din perspectivă practică; și, de asemenea, ne putem da seama cât de bine se realizează relația dintre inteligibil și sensibil în subiectul moral, care este determinat pe de-o parte de inteligibilitatea legii morale prin libertate, iar pe de altă parte ca agent activ în lumea sensibilă el trebuie să se supună unei determinări suprasensibile. Prin conceptul de libertate, pe care agentul moral îl poate activa în el însuși urmărind legea morală, el află necondiționatul și inteligibilul pentru condiționatul și sensibilul în limitele cărui decurge parțial existența sa. Libertatea prin care se întreține legea morală necondiționată evidențiază rolul excepțional al domeniului practic în procurarea unei cunoașteri a ordinii suprasensibile, devenind punctul de legătură între cele două lumi.

Categoriile practice kantiene sintetizează actul moral realizat de purtătorul a două facultăți practice: rațiunea și voința; prin rațiune el actualizează principiul moral, iar prin voință îl pune în aplicare, înscriindu-se în cauzalitatea inteligibilă care îl eliberează mental de limitarea cauzalității sensibile. Categoriile sunt reperele cunoașterii practice construite în jurul relației sus-menționate, fiind orientate dinspre sensibil către inteligibil. Sub acest aspect al unirii sensibilului cu inteligibilul categoriile practice kantiene prezintă similitudini cu categoriile platonice; dar față de marea diversitate a categoriilor platonice și, mai ales, față de gradul lor diferit de abstractizare (care merge de la **emisii vocală** și **plăcere** până la **măsură, egal, armonie, genul cauzei**)¹, categoriile libertății sunt mult mai omogene și acoperă domeniile distincte ale teoreticului și practicului. Ceea ce au în comun cele două concepții categoriale

¹ Platon, *Opere VII*, Ediție îngrijită de Petru Creția, Editura Științifică, București, 1993, *Philebos*, traducere de Andrei Cornea.

este sarcina dată celei mai puternice facultăți cognitive (la Platon **intelectul**, iar la Kant **rațiunea**) de a realiza unirea lumii vizibile (respectiv sensibilă) cu cea invizibilă (sau inteligibilă). O altă sursă plonică a categoriilor libertății este autosuficiența **binelui** și, din acest temei, superioritatea sa față de **adevăr**. Dacă sarcina intelectului este aceea de a cunoaște și de a ajunge la adevăr, dar și de a încerca pătrunderi ale inteligibilului, binele ar trebui să fie, datorită autosuficienței sale, un mesager și mai potrivit al lumii inteligibile. Această calitate excepțională a binelui prevestește viitoarea metafizică a moravurilor.

DEDUCȚIA CATEGORIILOR LA FRANZ BRENTANO ȘI LOCUL EI ÎN ARISTOTELISMUL SECOLULUI AL XIX-LEA

Ion Tănăsescu

Disertația lui Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*¹ a apărut în 1862 și se înscrie în ceea ce s-a numit *Aristotelesrenaissance*² din Germania celei de a doua jumătăți a secolului XIX, o mișcare căreia îi aparțin autori precum Prantl, Zeller, Trendelenburg și printre ale cărei rezultate se numără corpusul aristotelic editat de I. Bekker la cererea Academiei Prusace de Științe³. Disertația lui Brentano este dedicată unuia dintre exponenții acestei mișcări, lui Adolph Trendelenburg, și nu poate fi înțeleasă fără a cunoaște disputa care s-a purtat în cadrul acestei mișcări în ce privește atât ordinea tabelii aristotelice a categoriilor, cât și calea pe care Aristotel ar fi ajuns la ea. Din acest motiv, în prima parte a acestui studiu voi prezenta disputa menționată, pentru a analiza în partea a doua modul în care se poziționează Brentano în raport cu principalii ei protagoniști, ca și calea urmată de el pentru deducerea categoriilor aristotelice. În ultima parte a acestei lucrări voi analiza pe scurt modul în care a fost receptată lucrarea lui de contemporani și de tânărul Heidegger.

Disputa asupra căii descoperirii categoriilor aristotelice în *Aristotelesrenaissance* de la jumătatea secolului XIX

Lucrarea care a declanșat disputa referitoare la originea și ordinea tabelii aristotelice a fost scrierea lui Adolf Trendelenburg apărută în 1846 și intitulată *Geschichte der Kategorienlehre*. În această lucrare Trendelenburg avansa ipoteza că Aristotel și-ar fi decoperit categoriile urmând un criteriu gramatical și că, în definitiv, tabela sa ar fi avut o origine gramaticală⁴. După cum cercetările Stagiritului pornesc de obicei de la ideea că întregul este anterior prin natura lucrurilor părții, la fel și în cazul în discuție el ar fi pornit de

¹ Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (prescurtat: *MBS*), 1862, Nachdruck Hildesheim, Olms, 1984. / *Despre multiplă semnificație a ființei la Aristotel* (trad. și cuvânt înainte I. Tănăsescu), București, Humanitas, 2003; în continuare toate trimiterile se vor face la paginația ediției germane, paginație trecută și în versiunea românească a lucrării.

² Despre *Aristotelesrenaissance* în filosofia germană a secolului XIX cf. M., Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, Freiburg/München, Karl Alber, 2001, p. 36-37.

³ Cf. *id.*, *Auf der Suche der Substanz*, în „Brentano Studien” 3 (1990/91), p. 19.

⁴ A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorien*, în *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I, Zwei Abhandlungen: I. *Aristoteles Kategorienlehre*, II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Berlin, Bethge 1846, (prescurtat: *GK*), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, p. 264-265.

la judecată ca întreg pe care l-ar fi descompus mai apoi în părțile sale, obținând astfel în locul predicatului categoriile înțelese drept cele mai generale predicate ce pot fi enunțate despre subiectul lor, substanța¹. Conform acestei ipoteze, substanța ar corespunde substantivului, cantitatea și calitatea adjectivului, relația comparativului relativ, locul și timpul adverbilor de loc și de timp, pe când acțiunea, pasiunea, posesia și poziția ar corespunde categoriei gramaticale a verbului². Trebuie totuși subliniat aici că, deși Trendelenburg ține ferm la teza sa, aceasta nu reprezintă singura cale la care recurge pentru a explica categoriile aristotelice întrucât el admite ca la Aristotel există și o abordare realistă (*reale Behandlung*) a categoriilor, una care pune accentul pe ceea ce este prim prin natura lucrurilor³. Problema este însă că, după Trendelenburg, considerarea categoriilor din perspectivă realistă nu este în acord cu abordarea lor din perspectivă logică⁴. Trebuie de asemenea menționat aici că autorul este cu totul conștient că există locuri în opera aristotelică în care ipoteza sa are numai rol orientativ, fără a decide însă ceva⁵.

Pentru problema discutată aici trebuie luate în considerare alte două teze din *Kategorienlehre*. Prima se referă la faptul că Aristotel ar fi admis, cel puțin pentru primele patru categorii: substanța, cantitatea, calitatea și relația, o ordine conform genezei lucrurilor („nach der Entstehung der Sache“), în timp ce pentru succesiunea celorlalte predicate categoriale nu ar fi oferit niciodată o explicație⁶. Cea de a doua teză este strâns legată de aceasta și susține că la Aristotel abordarea realistă și cea logică a categoriilor nu pot fi armonizate cu ușurință⁷. Modul în care este tratată categoria mișcării în *Fizica* este elocvent din punctul de vedere al lui Trendelenburg pentru conflictul dintre cele două abordări. Astfel, dacă în cea de a V-a carte a acestei lucrări speciile de mișcare sunt determinate în funcție de categoriile aplicabile lor: creșterea (*aúxesis*) și descreșterea (*ftísis*) se subsumează categoriei

¹ Cf. Trendelenburg, *GK*, p. 9-16, 20, 149.

² *GK*, p. 23.

³ *GK*, p. 25, 58.

⁴ *GK*, p. 189.

⁵ *GK*, p. 26. Ipoteza lui a fost încă de atunci mult discutată și respinsă în repatate rânduri ca nefondată (cf. în această privință Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie. Aristoteles und seine akademischen Zeitgenossen. Zweiten Theils zweiter Abtheilung, erste Hälfte*, Berlin, Reimer, 1853, p. 377-378, 400); E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Zweiter Teil, zweite Abteilung, Aristoteles und die alten Peripatetiker*, Leipzig ⁴1921, Nachdruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1963, p. 264-247) și îndeosebi Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles* (prescurtat: *KA*), în „Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philos-hist. Classe“, Bd. X, Heft 5, Wien, 1853, p. 591-645, Nachdruck, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1967, p. 31 și urm., 40-54, în al cărui comentariu nu rămâne necriticat aproape nici un argument al lui Trendelenburg.

⁶ *GK*, p. 76 și urm., 118, 129.

⁷ *GK*, p. 189, 362-363.

cantității, alterarea (*alloiosis*) celei a calității, iar transportul (*phorá*) locului¹, tratarea aceluiași specii în cea de a VIII-a Carte a *Fizicii* arată că o asemenea succesiune nu este în acord cu natura lucrurilor întrucât *phorá*, care conform diviziunii categoriale anterioare ocupa ultimul loc, se dovedește în acest caz drept presupuziție indispensabilă pentru existența celorlalte specii de mișcare². Ca urmare, determinarea categoriilor drept cele mai generale predicate ale substanței, determinare condusă de ideea originii gramaticale a categoriilor, este afectată de o lipsă fundamentală, aceea de a lăsa neexplicată geneza reală a conceptelor categoriale fundamentale³. Pentru Trendelenburg însă explicarea acestei geneze constituie o cerință de bază pe care trebuie să o satisfacă orice teorie a categoriilor⁴. Conform lui, considerarea categoriilor din perspectiva realistă a ceea ce este prim prin natura lucrurilor conduce la primele cauze și principii metafizice ale oricărui existent, conduce adică la cauza materială, formală, eficientă și finală⁵. Este însă cunoscut că aceste cauze și principii prime ale lucrurilor nu fac parte din tabela categorială aristotelică. Or, pentru Trendelenburg acesta reprezintă un indiciu clar că la Aristotel „subsumarea logică și geneza reală, enunțul și ceea ce este anterior prin natura lucrurilor rămân în conflict”⁶.

Cea de a doua poziție în privința categoriilor a fost reprezentată de Brandis și Zeller și considera categoriile ca reprezentând cele mai generale puncte de vedere (punctul de vedere al substanței, al calității, al cantității) care pot fi utilizate în definirea oricărui obiect⁷. După Brandis, ele sunt introduse în scrierea *Categorii* pe baza unor „distincții pur formale”⁸, motiv pentru care din punctul lui de vedere nu are nici un rost se ne întrebăm dacă ele au sau nu

¹ Am tradus termenii elini conform traducerii *Fizicii* aristotelice realizate de N. I. Barbu, Iași, Moldova, 1995, p. 126-7.

² *GK*, S. 188.

³ *GK*, p. 187, 217.

⁴ *GK*, p. 189.

⁵ *GK*, p. 187-188.

⁶ *GK*, p. 189. Nu este locul aici să intrăm în detaliile acestei probleme, însă trebuie spus că Trendelenburg oferă la sfârșitul scrierii sale rezumatul propriei teorii a categoriilor expusă în *Logischen Untersuchungen* (1840). Prima piesă a teoriei lui nu este însă constituită de substanță, ci de mișcare: „Mișcarea în calitate de cauzalitate constituie elementul prim; din ea se delimitează substanțele. Cel care privește acest proces în ansamblu sesizează aici relațiile fundamentale ale celorlalte categorii; odată cu mișcarea avem cantitatea și măsura; odată cu substanța cuprinzătoare inerența și acțiunea reciprocă; iar odată cu modul delimitării avem materia, forma, calitatea și relația.” (*GK*, p. 376-367; despre filosofia lui Trendelenburg cf. Antonelli, *Seiendes, Bewußtsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, p. 41-73.)

⁷ Cf. Brandis, *op. cit.*, p. 394-395, 400 și urm. și Zeller *op. cit.*, p. 260 și urm.; în disertația sa Brentano îi atribuie lui Zeller poziția reprezentată de Strümpell care considera categoriile ca „specii ale predicării” (*MBS*, p. 76). Această teză este însă respinsă de Zeller în lucrarea citată (Zeller, *op. cit.*, p. 259).

⁸ Brandis, *op. cit.*, p. 396; cf. de asemenea Zeller *op. cit.*, p. 262-263; cf. asupra acestui punct distincția cvadruplă în *Cat. 2* care rezultă din combinația formulelor „a fi / a nu fi într-un subiect” și „a se spune / a nu se spune despre un subiect”; cf. asupra acestei probleme și lucrarea substanțială a lui A. Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, București, Editura Academiei, 2005.

conținut real¹. Astfel el respinge teza lui Trendelebrug care susținea că, considerată în mod real, originea categoriilor ar fi reprezentată de cele patru cauze ale oricărui existent².

Cea de a treia poziție referitoare la chestiunea în discuție a fost reprezentată de Bonitz. Bonitz, la fel ca și Trendelenburg, consideră categoriile drept concepte, însă, spre deosebire de Trendelenburg care le considera ca elemente obținute prin descompunerea structurii propoziției în părțile ei componente, el le consideră ca fiind concepte în și pentru sine. Funcția lor esențială constă în faptul că ele reprezintă semnificațiile diferite în care este enunțată ființa: „Conform cu aceasta, *kategoría* semnifică nu doar și nu exclusiv că un concept este atribuit altuia ca predicat, ci, în genere, că un *concept* este rostit (*ausgesprochen*) și enunțat (*ausgesagt*) într-o anumită semnificație, fără ca prin aceasta să fie cumva gândită relația sa cu un altul. Așadar pluralul *kategoríai* va semnifica modurile diferite în care este enunțat un concept, semnificațiile diferite care sunt legate de enunțarea lui, deci *kategoríai toũ óntos* (categoriile ființei) va semnifica accepțiunile diferite care sunt legate de enunțarea conceptului, exact același lucru ca și *pollakhōs légetai tò ón* [...] ființa se enunță într-o multiplă semnificație. Această expresie *kategoríai toũ óntos* (categoriile ființei) [...] este de fapt, în mod evident, numele complet pentru categorii ca genuri supreme ale ființării”³.

După cum se observă din finalul acestui citat, în calitate de semnificații diferite ale ființei, categoriile constituie genurile supreme cărora le poate fi subordonat orice existent⁴. Merită notat aici că prin această teză Bonitz dă expresiei convingerii sale că sensul tabelii aristotelice a categoriilor constă în tentativa de a oferi o asemenea perspectivă de ansamblu asupra întregului domeniu al experienței încât în cadrul ei să-și poată afla locul orice existent real sau doar gândit⁵. Teza lui este orientată contra afirmației lui Trendelenburg după care categoriile aristotelice ar urma să soluționeze chestiuni de natură metafizică. Pentru Bonitz, dimpotrivă, tabela aristotelică a categoriilor nu-și propune să rezolve nici o chestiune metafizică, ci țelul ei se limitează la a oferi o perspectivă sinoptică asupra întregului domeniu al experienței⁶. Pe această cale el încearcă să separe clar semnificația empirică a tabelii

¹ Cf. Brandis *op. cit.*, p. 394, 404.

² Cf. de asemenea Zeller, *op. cit.*, p. 261.

³ H., Bonitz, *KA*, 35-36, cf. de asemenea p. 13.

⁴ *KA*, p. 37.

⁵ „Dacă vorbim de ceva care este (*von etwas Seiendem*), atunci – și acesta este în mod evident sensul la Aristotel – prin aceasta înțelegem fie un lucru, fie o calitate, fie o cantitate sau o relație sau un unde (*ein Wo*), sau un când (*ein Wann*) etc. Acum, noi vorbim de ceva care este pe temeiul percepției sau al experienței; ca urmare, prin aceasta obținem o asemenea privire de ansamblu asupra întregii diversități și amplitudini a domeniului al *ceea ce* ne este dat prin experiență încât el este divizat în genurile sale cele mai generale, supreme. Procedând astfel Aristotel este convins că a găsit genurile *supreme* și că le-a găsit *în mod complet*” (*KA*, p. 19).

⁶ „În cercetările Metafizicii [...] întrebuintarea categoriilor constituie pentru Aristotel o *introducere* pentru a se orienta mai întâi în raport cu uzul diferit al lui *ón* și pentru a obține o privire de ansamblu asupra domeniului a

categoriilor de semnificația ei ontologică care constă în faptul că, privite din punct de vedere ontologic, categoriile accidentale sunt inerențe ale substanței căreia îi și urmează. Dimpotrivă, din punctul de vedere al clasificării domeniului experienței, categoriile formează „o succesiune de membrii egal îndreptățiți ai diviziunii”¹. Dincolo de aceasta, Bonitz este sceptic că ordinea primelor patru categorii stabilită de Trendelenburg pe baza principiului anteriorității conform naturii lucrurilor (substanța, cantitate, calitatea, relația) funcționează pretutindeni la Aristotel². Rezerva lui poate fi considerată ca un avertisment față de tentativa de a supune categoriile aristotelice unei ordonări riguroase, tentativă căreia, așa cum se va vedea mai jos, Brentano i-a dat curs în prima sa lucrare într-o măsură în care nu a mai făcut-o nici un alt participant la disputa în jurul ordinii tabelii categoriale aristotelice și a căii pe care a fost ea descoperită.

Deducția categoriilor aristotelice în disertația lui Brentano și poziția ei în cadrul *Aristotelesrenaissance* de la jumătatea secolului XIX

După cum se observă din cele spuse mai sus, cu excepția lui Trendelenburg care credea că a descoperit în categoriile gramaticale ale limbii eline calea pe care Aristotel și-ar fi aflat tabela categoriilor, toți ceilalți autori sunt de acord în unanimitate că Aristotel nu a oferit nici o explicație în ceea ce privește originia acestei table³. În grade diferite, ei sunt de asemenea de acord că, cel puțin în privința primelor categorii (*ousía*, *posón*, *poión*, *prós ti*) se poate vorbi de o anumită ordine în măsura în care *ousía* se află la începutul tablei în timp ce, după cum spune Bonitz cu prudență, categoriile *posón* și *poión* stau „într-o relație deosebit de strânsă cu *ousía*”⁴.

În ceea ce-l privește pe Brentano, el se deosebește sub două aspecte de toți acești interpreți: pe de o parte, el susține, în ciuda absenței oricărei afirmații clare a lui Aristotel asupra acestei probleme, că poate indica drumul urmat de acesta în stabilirea tablei categoriilor. Pe de altă parte, el este ferm convins, cel puțin în disertație, ca la baza tablei aristotelice se află un criteriu riguros, chiar necesar, ceea ce înseamnă că originea genurilor supreme aristotelice nu este una întâmplătoare, ci una necesară. Înainte de a intra în abordarea propriu-zisă a acestei probleme, voi prezenta pe scurt problematica de ansamblu a disertației.

cărui explicație este în discuție. Această introducere nu cuprinde însă în nici un caz în sine o soluționare a chestiunilor metafizice.” (KA, p. 20; cf. de asemenea p. 23, ca și observația critică a lui Zeller asupra acestui punct (Zeller, *op. cit.*, p. 262-263)).

¹ KA, p. 21.

² KA, p. 25.

³ Brandis, *op. cit.*, p. 376, Zeller, *op. cit.*, p. 264-265, Bonitz, KA, p. 39-40.

⁴ KA, p. 25, Brandis, *op. cit.*, p. 378 și urm., Zeller, *op. cit.*, p. 265 și urm., Trendelenburg, GK, p. 71-72, 211-212.

Prima scriere a lui Brentano este dedicată „mult-stimatului meu profesor, cercetătorului care a adus servicii considerabile la înțelegerea operei aristotelice, Dr. Adolph Trendelenburg” cu care Brentano studiasse două semestre la Berlin în 1858/59, perioadă care a avut un rol hotărâtor pentru cercetările lui ulterioare întrucât Trendelenburg l-a introdus în ontologia și psihologia aristotelică¹. Considerată ca întreg, disertația constituie o analiză a semnificațiilor multiple în care poate fi enunțată ființa (*tò ón*) în calitate de termen omonim². Pornind de la un pasaj din cartea *E a Metafizicii*, Brentano consideră că aceste accepțiuni pot fi reduse la patru fundamentale: ființa prin accident, ființa ca adevăr prin opoziție cu ne-ființa ca fals, ființa conform figurilor categoriilor și ființa în puțință și în act³. În raport cu aceste semnificații, metafizica, știința a ființei ca ființă, are sarcina să distingă accepțiunile proprii de cele improprii și să le excludă pe acestea din urmă din domeniul ei de cercetare⁴. Criteriul pe baza căruia se decide dacă o entitate aparține sau nu metafizicii este următorul: obiectul metafizicii cuprinde tot ceea ce există în afara gândirii și tot ceea ce revine în mod propriu acestei ființări⁵. Conform lui, semnificațiile proprii ale ființei sunt reprezentate de ființa ca puțință și act și de ființa în accepțiune categorială, pe când ființa prin accident și ființa ca adevăr rămân în afara domeniului metafizic întrucât temeiul lor nu este reprezentat de cele mai înalte principii ale realului pe baza cărora metafizica cercetează ființa ca ființă⁶. Altfel spus, ele nu aparțin metafizicii întrucât ființa prin accident nu există în sine, ci prin altul, iar ființa ca adevăr își află temeiul în operațiile intelectului, lipsită fiind, tocmai din această cauză, de existență în afara spiritului⁷.

Secțiunea dedicată ființei categoriilor a fost percepută în epocă drept partea cu adevărat înnoitoare a disertației⁸. Miza ei: ideea că tabela aristotelică a categoriilor poate fi dedusă în mod riguros, este în întregime polemică. Prin această teză Brentano lua atitudine, pe de o parte, față de afirmația lui Kant și, după el, a lui Hegel, care considerau că Aristotel și-a stabilit în mod rapsodic categoriile. Pe de altă parte însă, Brentano polemizează cu Brandis care susținea absența unui temei al diviziunii categoriilor, cu Trendelenburg pentru care, după cum am spus, categoriile aristotelice își aflau originea în categoriile gramaticale ale limbii eline și, nu în ultimul rând, cu Bonitz care credea că tabela aristotelică a categoriilor este

¹ Wilhelm Baumgartner / Franz-Peter Burkard, *Franz Brentano. Eine Skizze seines Lebens und seiner Werke*, în „International Bibliography of Austrian Philosophy“, *IBÖP* 1981-1983, Amsterdam-Atlanta 1990, p. 20.

² *MBS*, p. 6.

³ *MBS*, p. 7.

⁴ *MBS*, p. 5.

⁵ *MBS*, p. 40.

⁶ *MBS*, p. 39.

⁷ *MBS*, p. 9, 38-39.

⁸ Antonelli, *Auf der Suche der Substanz*, în „Brentano Studien” 3 (1990/91), p. 29.

dobândită pe baza experienței, prin inducție, în scopul de a servi clasificării reprezentărilor empirice¹.

Punctul de pornire al demonstrației brentaniene este reprezentat de cele trei mari concepții discutate mai sus asupra naturii categoriilor, concepții care resping în întregime ideea, proprie idealismului german, că ele ar fi determinații ale subiectivității transcendente².

După cum am văzut, după Trendelenburg, categoriile sunt predicate, așadar concepte, dar nu concepte considerate în și pentru sine, ci considerate ca părți ale propoziției. În disertație Brentano nu respinge *de plano* această concepție și nici similitudinea categoriilor cu categoriile gramaticale ale limbii eline, ci doar accentuarea unilaterală de către Trendelenburg a originii logic-gramaticale a categoriilor³.

În ceea ce privește ce de a doua poziție prezentată mai sus și susținută, printre alții, de Zeller și de Brandis, ea considera categoriile ca un fel de cadre sau matrice universale în care poate fi situat orice concept atunci când gândirea procedează la departajarea și clasificarea obiectelor. Din acest motiv, Brentano susține că în această viziune rolul tabelii aristotelice este de a oferi în mod complet cadrele necesare unei taxonomii universale a obiectelor și a conceptelor implicate de orice enunț⁴.

După Brentano, acestei viziuni îi pot fi aduse două obiecții: 1) determinarea categoriilor ca locuri pentru concepte pierde din vedere perspectiva ontologică asupra categoriilor; conform acesteia, categoriile, în calitate de accepțiuni diferite ale ființei, sunt și genurile supreme cărora li se subordonează orice ființare; ca genuri supreme ele determină în același timp locul pentru toate cele subordonate lor⁵. 2) Conform perspectivei lui Brandis, categoriile sunt specii ale predicării. Această definiție riscă să șteargă deosebirea dintre *ousia* și categoriile accidentale întrucât, dacă considerăm predicția esențială ca notă definitorie a categoriei substanței, observăm că ea apare și în cadrul celorlalte categorii atunci când se predică un accident mai general, la rigoare genul suprem, despre lucrurile subordonate lui. Cu alte cuvinte, atunci când spunem „Socrate este substanță primă” și „Acest roșu este o calitate”

¹ MBS, §12 și p. 158.

² MBS, p. 75.

³ MBS, p. 77. Reproșul fundamental adus de Brentano lui Trendelenburg este că fundarea diviziunii categoriilor pe relații gramaticale este superficială și lipsită de temei ontologic (MBS, p. 184-185, 200-201). În studiul deja citat, Antonelli argumentează pe baza scrierii lui Trendelenburg *Geschichte der Kategorienlehre* că obiecțiile lui Brentano sunt doar parțial îndreptățite întrucât, așa cum dovedesc numeroase citate, acesta a sesizat nu numai aspectul gramatical, ci și pe cel ontologic al originii și diviziunii categoriilor (Antonelli, *loc. cit.*, p. 44; v. în această privință afirmația citată mai sus a lui Trendelenburg conform căreia există pasaje în opera aristotelică în care ipoteza propusă de el are doar rol orientativ, fără să decidă însă ceva (Trendelenburg, *GK*, p. 26)).

⁴ MBS, p. 76.

⁵ MBS, p. 84.

avem de a face în ambele propoziții cu predicția esențială a genului suprem despre individualul subordonat lui. Or, pe baza acestei predicții nu se poate sesiza deosebirea dintre cele două categorii. După Brentano alternativa care ne stă la dispoziție în acest caz este fie să includem și categoriile accidentale în categoria substanței, fie să luăm în considerare alte criterii de departajare a categoriilor¹.

În ceea ce-l privește pe Bonitz, am văzut că după el categoriile sunt tot concepte, dar nu în cadrul propoziției, ca la Trendelenburg, ci concepte în și pentru sine, așadar, după cum consideră Brentano, reprezentări simple ale spiritului care constituie semnificațiile reale în care este enunțat *tò ón*².

Dintre aceste poziții, Brentano optează pentru ultima, pe care o consideră însă compatibilă cu elemente provenite din celelalte două din următoarele motive: 1) abordarea categoriilor ca diviziuni ale ființei este cu totul în acord cu considerarea lor ca genuri supreme care cuprind orice ființare și care, astfel, stabilesc modul de predicare (și accidental și esențial) pentru cele ce le sunt subordonate; din acest motiv categoriile pot fi definite și ca serii de lucruri ce se predică în același mod despre substanța primă³; 2) ca accepțiuni reale ale ființei, categoriile sunt și predicate, cele mai generale predicate ale substanței prime; Brentano își întemeiază teza astfel: ceea ce există este sau substanță sau accident; dacă este accident, atunci există numai în măsura în care are un anumit raport cu substanța primă; acest raport ontologic se manifestă în modurile specifice predicării accidentale despre substanță⁴.

Cele spuse mai sus impun determinarea mai exactă a raportului dintre *tò ón* (*das Seiende*, ființa) și accepțiunile lui reale care sunt categoriile. Contextul adecvat acestei discuții este concepția aristotelică asupra sinonimelor și omonimelor. Conform celor spuse în primul capitol din *Categorii*, sinonimele sunt noțiunile la care atât numele, cât și conceptul uneia pot fi enunțate despre cealaltă, de pildă, afirmă Aristotel în lucrarea menționată, omul și boul sunt deopotrivă animale. Omonime, în schimb, sunt cele la care se enunță numai numele, dar nu și conceptul, bunăoară când spunem că atât omul pictat, cât și cel real sunt animale; în acest caz termenul „animal”, căruia îi revine ca notă esențială viața, se aplică în sens propriu numai în al doilea caz. Ființa, afirmă Brentano în mai multe rânduri, nu este un concept sinonim, altfel spus, atunci când spunem despre categorii că sunt accepțiuni sau moduri diferite ale ființei nu avem în vedere că ființa s-ar divide în categorii așa cum se divide genul în speciile sale prin diferențe specifice. Aici va trebui căutată o altă cale de abordare, una conform căreia ființa

¹ *MBS*, § 5 și § 7.

² *MBS*, p. 78-79.

³ *MBS*, § 7 și p. 117-118.

⁴ *MBS*, p. 102-103.

poate îndeplini în raport cu diferitele ei accepțiuni funcția pe care o îndeplinește genul față de speciile sale, fără a fi totuși genul lor, fără a fi adică noțiunea supraordonată lor, bunăoară elementul comun de maximă generalitate al tuturor genurilor supreme. Posibilitatea edificării metafizicii ca știință la Aristotel depinde de elaborarea acestui statut teoretic pentru *tò ón*. În aceste condiții, termenul „ființă” ocupă pentru Brentano o poziție intermediară între sinonime și omonime pur accidentale, o poziție specifică termenilor numiți de el omonimi prin analogie¹.

Conform cercetărilor lui Trendelenburg², analogia are la Aristotel în primul rând sens cantitativ și este echivalentă cu egalitatea de raporturi. Relația $a:b = c:d$ este expresia matematică a acestei egalități. Pentru discuția de față importantă este acea modalitate a analogiei conform căreia calități diferite se raportează la subiecte diferite în același mod. Este vorba aici de analogia calitativă, un raport care, conform celor spuse de Aristotel, străbate toate categoriile prin faptul că modul în care se raportează o ființare dintr-o categorie la genul ei suprem (la ființa ei) este asemănător sau identic cu cel în care se raportează o altă ființare dintr-o altă categorie la genul suprem căruia îi este subordonată: „ceea ce este linia dreaptă în raport cu lungimea, este planul în raport cu lățimea, numărul par în raport cu numerele și albul în raport cu culoarea”³. Identitatea reală de esență prezentă în cazul predicăției esențiale este cu totul elocventă pentru cele spuse aici⁴.

Însă, susține Brentano, cu aceste precizări făcute de Trendelenburg problema analogiei nu este nicidecum epuizată întrucât tocmai analogia capabilă să explice raporturile ființei cu categoriile nu a fost luată în considerare. Este vorba de raporturile proprii anumitor termeni polisemantici precum „ființă”, „adevăr”, „bine” (într-un cuvânt, transcendentalii medievali), raporturi al căror specific este dat de faptul că accepțiunile lor multiple sunt enunțate în relație cu o unică natură. Ca exemplu de termeni din limbajul comun ale căror sensuri se fixează prin raport cu unul și același sens fundamental Aristotel dă cuvintele „sănătos” și „medical”. Ca și termenii metafizici amintiți, și aceste vocabule au o multitudine de sensuri care se ordonează, toate, în jurul unei semnificații primare. De pildă, despre unele lucruri spunem că sunt

¹ MBS, p. 98; faptul că Brentano folosește termenul „analogie” pentru a denumi relațiile stabilite între semnificațiile unor termeni omonimi precum „adevăr”, „ființă” etc., dovedește că în această privință gânditorul se află sub influența terminologiei scolastice. După P. Aubenque, pentru Aristotel cuvântul „analogie” are un sens precis, cel de analogie proporțională, și nu este întrebuințat pentru a denumi raporturile dintre ființă și accepțiunile sale (P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, ⁵1983, p. 168). Brentano însă, deși recunoaște exact că în acest caz este vorba de o configurație de raporturi descrisă de Stagirit prin expresia *prós hén*, deci de raporturi întemeiate pe „relația la unul și același”, folosește totuși, aflat sub influența scolasticilor, termenul „analogie” pentru a descrie configurația respectivă.

² GK, p. 151-157.

³ *Met. N* 6, 1093 b 18-21.

⁴ MBS, p. 90-93; cf. și GK, p. 151-157.

sănătoase pentru că produc sănătatea, despre altele pentru că o indică sau pentru că o apără sau pentru că o mențin, însă, dincolo de acest fapt, toate sunt numite așa *întrucât* au un anumit raport cu sănătatea ca formă a corpului sănătos¹. La fel și în cazul categoriilor, și despre calitate și despre cantitate și despre acțiune și pasiune, despre loc și timp sau despre relativ spunem că sunt accepțiuni ale ființei, dar numai *întrucât* se raportează toate la unul și același termen unic: substanța. Următorul text din Aristotel este elocvent în acest sens: „Ceva”, susține el în *Met. Γ 2*, 1003 b 6 „este numit ființă fiindcă este substanță, altceva fiindcă este proprietate a substanței, altceva fiindcă e o cale spre substanță.” Succesiunea de termeni enunțată aici, afirmă Brentano în altă parte, prezintă proprietatea că unul dintre ei este purtătorul semnificației primare în jurul căreia se ordonează toate celelalte accepțiuni. În cazul de față, termenul prim, cel care, după Brentano, poartă în primul rând și în sens propriu numele „ființă”, este substanța, iar substanța în sensul prim și cel mai propriu este *prôtē ousía*². Toate celelalte categorii, subliniază el în mod repetat, există numai *întrucât* se află într-un anumit raport cu substanța, numai *întrucât* se află într-un mod sau altul în ea³. Este vorba aici de un raport de dependență a ființei (*Seinsabhängigkeit*, expresia îi aparține lui Trendelenburg), care face posibilă considerarea predicăției accidentale ca una paronimică, căci așa cum termenul paronim derivă de la substantivul căruia îi adaugă o terminație, la fel s-ar putea spune că toate celelalte categorii își derivă sau datorează existența relației cu substanța primă, subiectul ultim și temeiul oricărei ființări accidentale. Raportul categoriilor cu acest subiect este unul de inerență în sens larg⁴, de dependență de el, și presupune că fiecare categorie are un mod propriu de a fi în raport cu categoria primă, un mod diferit de acea identitate de esență care se stabilește între substanțele secunde și cele prime sau între categorii ca genuri supreme și ființările subordonate lor. Aceste moduri diferite de a fi sunt descrise de Brentano ca moduri diferite și ireductibile de accidentalitate, de in-existență⁵, de *tò ón* și de *eneînai*⁶. În același timp, ele constituie criteriul ontologic care stă la baza tabelii aristotelice și care conferă rigoare acesteia: „[...] diviziunea în categorii nu este diviziunea unei unități sinonime, ci a uneia analoge și, drept urmare, ea nu este determinată în privința membrilor ei prin diferențe specifice, ci prin modurile diferite de existență, prin raportul

¹ Aristotel, *Met. Γ 2*, 1003 a 34 – 1003 b 1, *MBS*, p. 97.

² *MBS*, p. 109, 197.

³ *MBS*, p. 102-103.

⁴ „Inerență” este utilizat aici într-un sens extrem de larg care cuprinde și accidentele exterioare (spațiul și timpul) și relativul, cea mai fantomatică dintre categorii.

⁵ Termenul *Inexistenz* înseamnă aici „existență în”.

⁶ *MBS*, p. 151, 164.

diferit cu substanța primă despre care sunt predicate categoriile”¹. Se observă aici că deși ființa nu este un gen, concepută în calitate de concept analog, ea poate prelua totuși locul genului în cadrul diviziunii categoriilor, după cum locul diferenței specifice este luat de modul diferit de existență în substanța primă sau de raportul lor diferit cu aceasta. În acest sens Aristotel, citat de Brentano, afirma: „Există tot atâtea categorii câte moduri în care lucrurile există în subiectul lor”². *ousía posón poión prós ti tò ón prṓtē prôtē ousía eneînai*

Alături de acest mod de deducere a diviziunii categoriilor întemeiat pe faptul că genurile supreme sunt accepțiuni diferite, dar înrudite ale ființei, Brentano mai oferă un altul care pornește de la considerarea categoriilor nu ca accepțiuni ale ființei, ci ca genuri supreme. Raționamentul său este următorul: fiecare gen suprem presupune o materie proprie, un anumit mod al putinței; substanța ca gen suprem presupune așa-numita *prôtē hýlē*, pe când celelalte genuri cer ca substrat substanța înțeleasă ca unitate dintre materie și formă; această unitate nu este însă una în act, ci în putință, astfel încât, deși substanța considerată în sine, ca unitate dintre materie și formă, este aceeași, ea apare, totuși, ca fiind diferită în raport cu fiecare dintre categoriile accidentale; în termenii lui Brentano, deosebirea și diviziunea categoriilor presupun nu doar că substanța este subiectul accidentelor, ci și că ea este în mod diferit subiect pentru fiecare accident în parte, după cum, la rândul lor, formele specifice accidentelor afectează sau sunt primite în mod diferit în substratul (în materia) lor. Astfel încât și pe această cale se ajunge la concluzia că deosebirea categoriilor se bazează, în fond, pe raportul lor diferit cu substanța primă, pe modul diferit al inerenței lor³.

Raporturile dintre substanță și celelalte categorii prezentate aici i-au făcut pe interpreți, pe J. Owens de pildă, să vorbească de „semnificația focală” a ființei la Aristotel⁴. Acestor raporturi li se datorează și titlul disertației, căci expresia *Despre multipla semnificație a ființei* (să nu uităm motto-ul: „ființa se enunță într-o multiplă accepțiune”) trimite elocvent la faptul că semnificația ființei este una și, totuși, multiplă, respectiv substanța este semnificația primă și fundamentală a ființei, dar întrucât toate celelalte categorii se dispun și prind viață în jurul ei, semnificația ființei, unică în caracterul ei fundamental, apare, totuși, prin intermediul celorlalte categorii, ca una multiplă.

Criteriul ontologic al modurilor diferite de existență în substanță își află expresia lingvistică în felurile diferite în care categoriile accidentale sunt *predicate* despre aceasta –

¹ *MBS*, p. 135.

² *MBS*, p. 113

³ *MBS*, p. 111-112.

⁴ J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, with a preface by E. Gilson, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1951, p. 118-123, *apud*. Antonelli, *loc. cit.*, p. 41.

poziția lui Trendelenburg. În mod exemplar pentru legătura dintre perspectiva ontologică și cea predicativă de înțelegere a categoriilor Brentano afirmă: „menținem ca teză a lui Aristotel ideea că numărul și diversitatea genurilor supreme corespunde numărului și diversității modurilor de predicare și tocmai [...] în această caracteristică a modului de predicare își află cea mai clară expresie raportul propriu al fiecărei categorii cu substanța primă și, deci, și ființa proprie a categoriei”¹. Mai mult decât atât, alături de analiza conținutului unei categorii ca atare, studiul modurilor de predicare constituie unul dintre principalele mijloace de care dispune metafizicianul în studiul raporturilor dintre *tò ón* și categorii, respectiv în soluționarea problemelor provenite din pretenția anumitor concepte de a fi considerate ca genuri supreme – cazul poziției și posesiei – sau în abordarea dificultăților rezultate din interferențele categoriale, de pildă din subordonarea uneia și aceleiași ființări sub două categorii diferite².

O dată stabilit aspectul ontologic și logico-lingvistic al criteriului diviziunii, Brentano trece la realizarea deducției categoriilor. Prima deosebire, cea care sare mai întâi în ochi și care trebuie să stea la baza întregii diviziunii, este cea dintre *ousía* și *symbebēkós*. *Ousía*, în calitate de accepțiune primă și fundamentală a ființei, este singura categorie autonomă care, ca termen comun al accidentelor, constituie temeiul existenței lor. Spre deosebire de ea, accidentele nu există autonom, prin sine, ci prin substanța care le poartă. Aidoma distincției dintre *ousía* și *symbebēkós*, prima diviziune a clasei accidentelor apare în mod extrem de clar la început: distincția dintre accidentele absolute și cele relative. Accidentele absolute afectează în mod propriu substanța ca atare, relativul, în schimb, constă în orientarea unei substanțe spre o alta; el doar atinge substanța, fără să o modifice³. Fiind categoria cea mai fantomatică și mai lax legată de substanță, Brentano îl caracterizează ca fiind mai mult al unei ființări, decât o ființare ca atare. Nota lui distinctivă, care îl diferențiază pregnant de restul categoriilor, este că nu are parte de o generare și de o corupere proprie, iar caracterul lui diminuat provoacă cele mai multe dificultăți în procesul distingerii categoriilor.

Accidentele absolute sau afectările se împart, la rândul lor, în trei clase: accidentele inerente propriu-zise, operațiile sau clasa *kinēsis* și circumstanțele sau împrejurările exterioare (*Umstände*). În raport cu categoriile în care se divid, fiecare dintre cele trei clase nu se comportă ca un gen, ci ca o unitate analogă. Categoriile calității și cantității sunt accepțiunile inerente în sens propriu, singurele care, provenind dinspre partea materiei sau a formei, sunt

¹ MBS, p. 117.

² MBS, § 10.

³ MBS, p. 151.

realmente imanente substanțelor sensibile¹. Nota dominantă a calității este că determină și diferențiază substanța, iar cea a cantității este corespondența ei cu caracterul potențial al principiului material din care rezultă.

Clasa operațiilor cuprinde acțiunea și pasiunea, iar temeiul ei ontologic este reprezentat de cauzalitate. Regula care ne conduce în definiția acestei clase este distincția dintre principiul și termenul operației concepute ca un intermediar între cele două: cel care acționează, agentul sau principiul, nu este același cu cel care suferă acțiunea, cu termenul; dacă însă și acțiunea și afectarea se petrec în unul și același subiect, atunci subiectul conceput ca agent este distinct de el însuși în calitate de termen al acțiunii².

Clasa circumstanțelor este alcătuită din loc și din timp, categorii care au în comun faptul că în cazul lor substanța este determinată printr-o măsură exterioară³.

Categoriile poziției și posesiei, acceptate inițial în *Categorii*, excluse mai târziu în *Metafizica*, pot fi reduse pe baza analizei categoriale și a modurilor de predicție la categoria relativului⁴.

După cum se observă, Brentano divide și deduce tabela aristotelică a categoriilor pornind de la raporturile (de imanență sau de exterioritate) a accidentelor față de substanță: calitatea și cantitatea sunt inerente substanței, acțiunea și pasiunea, parțial inerente, parțial exterioare, locul și timpul sunt exterioare, iar relativul este cu totul exterior și constituie cea mai diminuată dintre categorii. Ca urmare, după Brentano criteriul fundamental al tabelii categoriale aristotelice este unul de natură ontologică și se referă la raporturile de existență pe care le au categoriile accidentale cu categoria substanței. După cum am văzut, aceste raporturi pot fi înscrise pe o scală care începe cu categoriile care numesc determinațiile imanente substanței prime, continuă cu acele categorii care sunt parțial imanente, parțial exterioare ei, apoi cu cele exterioare ei (locul și timpul), pentru a se încheia cu categoria care se află în cele mai laxe realții cu substanța, cu relativul. Această diviziune face posibilă reconstrucția arborelui absent al categoriilor și explică, după Brentano, marea siguranță cu care Aristotel operează cu categoriile sale⁵.

¹ *MBS*, p.156-7, 172.

² *MBS*, p. 163.

³ *MBS*, p. 168-174.

⁴ *MBS*, p. 166, 171-172.

⁵ *MBS*, p. 176.

Receptarea deducției brentaniene a categoriilor de către contemporanii săi și de către tânărul Heidegger

Înainte de a prezenta modul în care a fost receptată disertația lui Brentano de către contemporanii săi, cred că este important de remarcat modul în care s-a raportat Brentano ulterior la demersul deductiv întreprins în prima sa lucrare. Aici ne stau la dispoziție două texte: un pasaj dintr-un studiu din 1893 pe care îl voi cita în întregime și care este important întrucât ne permite să sesizăm cu claritate modul în care se situează tentativa lui Brentano atât în raport cu predecesorii, cât și cu contemporanii săi. În ceea ce privește cel de al doilea text, el se reduce la o afirmație lapidară făcută în prelegerea *Metaphysikvorlesung* din 1868 și care este cu totul surprinzătoare pentru un autor care, șase ani mai înainte, scrisese aproape 150 de pagini pentru a critica părerile diferite de ale lui și pentru a demonstra că tabela aristotelică a categoriilor poate fi dedusă în mod riguros. Afirmația, care nu mai necesită nici un comentariu, consă în aceea că tabela aristotelică a categoriilor „nu este demonstrată”¹.

Revenind la primul text, el confirmă ceea ce Brentano spune clar încă din disertație, anume că teza și criteriul diviziunii categoriilor utilizate de el nu sunt idei originale, ci preiau și dezvoltă în cadrul renașterii studiilor aristotelice din acea perioadă o idee enunțată în mod clar de Toma d’Aquino în comentariile lui la *Metafizica* aristotelică². Textul lui Brentano este următorul: „În această privință [în privința sesizării intenției anumitor pasaje obscure din Aristotel, n. m. I. T.] comentarii menționați (Zeller, Bonitz etc.) se află la fel de mult în urma comentatorilor medievali, pe cât îi depășesc ca formație filologică și istoric-critică. Numai așa putem înțelege cum comentariile atât de disprețuite ale lui Toma d’Aquino au putut sesiza mult mai corect sensul și pătrunde mult mai adânc decât au făcut-o istoricii noștri moderni rațiunile câtorva dintre cele mai obscure puncte din sistemul aristotelic. În lucrarea mea *Mannigfache Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* am demonstrat acest fapt cu referire la principiul diviziunii categoriilor într-un asemenea mod că Trendelenburg, care studiasse întreaga problemă în mod special și contra căruia studiul meu polemiza intens pe pagini întregi, s-a declarat convins. Evident că din acest motiv nu doresc să situez nici în genere, nici în medie, comentarii medievali deasupra exegeților epocii moderne. Mai degrabă am spus deja că primilor le lipsesc lucruri foarte multe și foarte importante. Dar, pe cât de important este acest fapt, pe atât de mult superioritatea interpretării lor în câteva dintre cele mai importante cazuri ne determină să presupunem că și în modul lor de cercetare se află

¹ Brentano, *Metaphysikvorlesung* L 35; îi mulțumesc editorului manuscrisului, prof. dr. Wilhelm Baumgartner de la „Franz Brentano Gesellschaft” din Würzburg, pentru permisiunea de a consulta acest manuscris.

² *MBS*, p. 181-182.

ceva valoros, ceva pe care noi l-am pierdut. Și ce altceva ar putea fi acest lucru, decât acea abordare vie a lui Aristotel pe care am recomandat-o mai sus, acel studiu al învățăturilor și scrierilor lui întemeiat pe credința într-un conținut rațional și desfășurat chiar în orizontul problemelor abordate? Lor, care nu au fost exegeți, ci peripateticieni, le-a stat la îndemână în această privință un procedeu mai corect, iar credința, care a funcționat de atâtea ori ca un obstacol, în excelența lui Aristotel cu privire la cunoașterea umană s-a dovedit fecundă cel puțin într-o privință. Doar dacă nu vom lăsa la o parte mijloacele mai complete ale unei metode critice incomparabil mai dezvoltate și dacă le vom uni cu ceea ce caracterizează exegeza medievală: a-medita-filosofic-laolată-cu și a-medita-pe-urmele-a (*das philosophische Mit- und Nachdenken*), dând însă de o parte obediența scolastică, abia atunci, dar nu mai înainte, tentativele noastre interpretative le vor depăși pe cele medievale în orice privință. Și aici, ca și în alte cazuri, este vorba ca, realizând un lucru, să nu renunțăm, totuși, la ceea ce a fost mai înainte”¹. Ceea ce mai trebuie adăugat aici este că accentul pus de Brentano pe comentariile lui Toma la Aristotel nu este întâmplător, ci corespunde catolicismului lui Brentano și orientării filosofice în care se înscria el atunci când a scris disertația și care era reprezentată de neotomismul din Germania acelei epoci. Această orientare era promovată îndeosebi de clericii catolici, iar una dintre marile probleme cu care se confrunta ea în acel timp era aceea că intelectualii de religie catolică nu aveau aproape nici o șansă de a face carieră la universitățile germane aflate în majoritate în orașele germane evanghelice. Din acest motiv, unul dintre dezideratele extrem de arzătoare pentru mișcarea neotomistă de atunci era acela de a crea o universitate catolică în Germania. Datorită lui Dieter Münch, știm astăzi că Brentano a avut contacte foarte bune cu intelectualii acestei mișcări: imediat după ce studiasse cu Trendelenburg la Berlin în 1858/59, el avea să studieze filosofia medievală, inclusiv comentariile lui Toma la Aristotel, la Münster în 1859/60 cu Franz Jakob Clemens, cea mai prominentă figură a acestei mișcări. După cum susține Münch, este clar că între primele lui lucrări (disertația și lucrarea de abilitare despre psihologia lui Aristotel²) și catolicismul lui există legături foarte strânse întrucât prin aceste lucrări Brentano încerca să întemeieze știința catolică care urma să fie promovată la viitoare Universitate direct pe filosofia lui Aristotel, interpretată, este drept, cu ajutorul comentariilor lui Toma. Mai mult decât atât, deși din 1862 Brentano a urmat treptele pregătitoare pentru a deveni preot, Münch susține, pe bună dreptate,

¹ Brentano, *Zur Methode aristotelischer Studien und zur Methode geschichtlicher Forschung auf philosophischem Gebiet überhaupt*, în *id.*, *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze* (ÜA). Hrsg. und eingeleitet v. R. George Hamburg, F. Meiner, 1986, p. 12-13.

² Franz Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom Nous Poietikos*, 1867, Nachdruck Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

că el urmărea de fapt să obțină o poziție academică. În aceste condiții, deși autorul menționat nu-și duce gândul până la capăt și nu o spune ca atare, nu putem să nu ne gândim că faptul de a deveni preot putea să constituie pentru Brentano o posibilă cale de acces la o binemeritată carieră universitară, și asta cu atât mai mult cu cât el se bucura, în ciuda vârstei lui, de un prestigiu foarte bun printre intelectualii acestei mișcări¹. Vedem, așadar, că privită într-un context mai larg decât cel filosofic disertația lui Brentano dezvăluie semnificații greu de sesizat la o lectură metafizică a ei.

În ceea ce privește afirmația lui Brentano din textul citat mai sus referitoare la Trendelenburg, ea este confirmată în bună măsură de ceea ce-i scria acesta lui Ernst Mach într-o scrisoare din 6 februarie 1865: „Dacă este dorit un docent de confesiune catolică², sunt, în genere, puțin orientat, dar pot totuși numi doi tineri ale căror studii despre Aristotel le cunosc îndeaproape. Pe primul loc ar fi de menționat domnul Franz Brentano a cărui scriere: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862, oferă într-un limbaj clar contribuții noi, cărora, deși sunt orientate în parte contra mea, trebuie să le recunosc valoarea sub anumite aspecte și trebuie să le declar reușite în anumite părți [...]”³.

Nu putem încheia prezentarea semnificației și ecoului pe care l-a avut disertația lui Brentano în acel timp fără a cita încă un aristotelician din acea perioadă, pe E. Zeller, cu care Brentano avea să polemizeze ulterior mult în probleme de interpretare a psihologiei aristotelice⁴. Referindu-se la deducția din disertație, Zeller afirma: „Chestiunea nu este însă dacă este în genere posibil să stabilim o ordine logică a celor 10 categorii [...], ci dacă Aristotel a ajuns la ele pe calea unei deducții logice. Iar împotriva acestei idei pledează două lucruri: o dată că Aristotel însuși nu trimite niciodată la o asemenea deducție atunci când discută despre

¹ În 1869 Brentano a fost însărcinat să redacteze împreună cu Moufang, profesor în Mainz, memoriul episcopilor germani contra dogmei infailibilității papei: *Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäß, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren*. În ciuda opoziției episcopilor germani, dogma a fost promulgată un an mai târziu, ceea ce a provocat o sciziune în mișcarea catolică din Germania; cf. pentru informațiile din acest paragraf D. Münch, *Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift als Antwort auf Zeller*, în „Brentano Studien”, Bd. 6 (1995/96), p. 125-128; cf. de asemenea cele spuse de W. Baumgartner în interviul din lucrarea mea *Principiul intenționalității la Franz Brentano*, București, Ars Docendi, 2004, p. 132-133, unde precizează că în afara Bavariei și a landului Renania de Nord-Westfalia era absolut exclus ca intelectualii de religie catolică să urmeze o carieră academică.

² Mach, pe atunci profesor de matematică la Graz, îl rugase să-i recomande un candidat pentru ocuparea unui post vacant la catedra de filosofie a aceleiași Universități.

³ Apud. J. Werle, *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1989, p. 68. Cel de al doilea candidat era vărul lui Brentano, Georg von Hertling, viitorul cancelar al Germaniei, autor al unei disertații despre materie și formă la Aristotel.

⁴ Cf. Brentano, *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Leipzig, Veit, 1911.

categorii și, în al doilea rând, că nici nu poate fi aflată o asemenea deducție careia categoriile să i se subsumeze în mod neconstrângător”¹.

Este bine cunoscut rolul primei opere brentaniene în formația intelectuală a tânărului Heidegger. Potrivit propriei mărturisiri, disertația a fost cartea pe care a învățat să citească filozofie și reprezintă reazemul primelor sale „încercări neajutorate de a pătrunde în filozofie”². Pornind de la cele afirmate în scrisoarea către Richardson și în *Mein Weg in die Phänomenologie*, cred că pot fi evidențiate două mari influențe ale disertației asupra lui Heidegger. În primul rând, lectura ei a contribuit decisiv la cristalizarea interogației heideggeriene asupra sensului ființei și a modului în care a fost el determinat în filosofia greacă. Referindu-se la motto-ul disertației, pe care Heidegger îl traduce „ființarea se manifestă într-un mod multiplu (în ființa ei)”, gânditorul afirma: „aici se ascunde *întrebarea* care mi-a determinat drumul gândirii: care este determinația unitară și simplă a ființei care domină toate semnificațiile ei multiple [...] Ce înseamnă ființă? În ce măsură (de ce și cum) se manifestă ființa ființării în cele patru moduri stabilite în permanență de Aristotel, dar lăsate nedeterminate în originea lor comună [...] De unde își primește ființa ca atare – nu doar ființarea ca ființare – determinația sa?”³ Problema pe care i-o ridică lui Heidegger cele patru accepțiuni ale ființei tratate de Brentano: „ființa ca proprietate, ființa ca putință și act, ființa ca adevăr și ființa conform figurii categoriilor” se referă la existența unui sens unic, manifest în fiecare dintre ele, și la posibilitatea de a pune aceste semnificații într-un acord inteligibil⁴. Evident că în perspectiva unei asemenea interogații care va interpreta *ousia* drept caracterul de ființă al ființării, soluția brentaniană va părea insuficientă: substanța primă, unitate a materiei și formei, constituie semnificația fundamentală a ființei care se exprimă diferit în fiecare dintre celelalte accepțiuni; drept urmare, ființa prin accident și ființa categoriilor accidentale există numai întrucât au un anumit raport cu ea, ființa ca adevăr surprinde la nivelul judecății raporturile categoriale respective, iar ființa ca putință și ca act ia valori în fiecare dintre categorii; deosebirea dintre această accepțiune a ființei și cea a categoriilor este una strict rațională: în timp ce ființa în act consideră fiecare categorie în raport cu forma care-i este proprie și o desăvârșește, ființa categoriilor pretinde o ființă esențială, definibilă și subsumabilă unui gen anumit; pentru ca acest lucru să se întâmple, adaugă Brentano, trebuie ca

¹ Zeller, *op. cit.*, p. 265; v. în acest context scepticismul lui Bonitz vizavi de afirmația lui Trendelenburg despre ordinea categoriilor substanță, cantitate, calitate și relație.

² Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, în *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer 1969, p. 81.

³ Heidegger, „Preface”, în Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1963, p. XI.

⁴ *Ibid.*

această ființă să fie una constituită printr-o formă¹. Într-un cuvânt, după Brentano metafizica aristotelică pare a fi o ousiologie. Ceea ce reproșează Heidegger acestei concepții, constituită deja în evul mediu și căreia Brentano i-a dat expresie exemplară în secolul XIX, este că nu a sesizat că în *pollakhōs* este pregătită o problema care abia urmează a fi interpretată². În acest context poate fi relevant faptul că, în interpretarea sa, Brentano pune accentul pe capitolele de început ale cărții *Γ* și pe cartea *Z*, pe când Heidegger pornește de la cartea *Θ*, cea consacrată raportului dintre puțință și act, și în al cărei ultim capitol Aristotel formulează ideea că ființa ca adevăr reprezintă accepțiunea prin excelență a ființei.

Cel de-al doilea aspect important este următorul: lectura disertației brentaniene i-a deschis lui Heidegger acel orizont problematic a cărui clarificare îl va conduce la elaborarea unei viziunii proprii asupra fenomenologiei. În *Mein Weg in die Phänomenologie* Heidegger revine în repetate rânduri la ideea că a încercat permanent să afle în *Logische Untersuchungen* un imbold pentru aprofundarea problematicii disertației. Atâta vreme cât contactul cu fenomenologia era doar unul livresc, această cale avea să-i rămână blocată. Abia numirea lui Husserl, în 1916, la Freiburg și exersarea „privirii fenomenologice” sub îndrumarea acestuia a făcut ca fenomenologia – Heidegger amintește aici îndeosebi distincția dintre intuiția sensibilă și cea categorială din a șasea *Cercetare logică* – să se dovedească fertilă în interpretarea textelor aristotelice și ale gândirii grecești în genere. Acest fapt a condus însă la o schimbare de perspectivă: ceea ce urma să fie cercetat acum nu mai era trăirea (conștiința) intențională cu corelatul ei obiectual, ci ființa ființării: „Ceea ce se petrece în fenomenologia actelor conștiinței ca dezvăluire de sine a fenomenelor, este gândit mai originar de Aristotel și de *Dasein*-ul grec în întreaga sa gândire ca neascundere a ceea ce este prezent și a cărui dezvăluire este chiar manifestarea sa. Ceea ce cercetarea fenomenologică a descoperit din nou ca atitudine durabilă a gândirii se dovedea o trăsătură fundamentală a gândirii grecești, dacă nu chiar a filosofiei ca atare”³. În acord cu această poziție, fenomenologia nu mai poate fi o „orientare”, adică un ansamblu de principii ferm stabilit de întemeietorul ei într-un anumit moment istoric și în lumina căruia discipolii trebuie să lucreze, ci apare ca „posibilitate durabilă a gândirii” de a răspunde „exigenței a ceea ce este de gândit”⁴.

¹ *MBS*, p. 218.

² Heidegger, *Aristoteles Metaphysik Θ 1-3, Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33), p. 44-45.

³ *Id.*, *Mein Weg in die Phänomenologie*, p. 87.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

DESPRE „FIRUL CĂLĂUZITOR”¹ ÎN DESCOPERIREA CATEGORIILOR ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

Marius-Augustin Drăghici

Formularea sistematică legată de o teorie a categoriilor sau de „conceptul de categorie” datează încă de la *Tratatul Categoriilor*, primul din *Organonul* lui Aristotel. Controversele teoretice cu privire la statutul conceptului ca atare ori contestațiile temeinice în raport cu ceea ce ar desemna „categoria” nu cunosc o istorie atât de îndelungată. Că lucrurile stau astfel, este suficient să ne referim la conceptul matematic de categorie: acesta se conturează între 1942 și 1945 în lucrările lui Eilenberg și ale lui Mac Lane referitoare la teoria grupurilor și la topologia algebrică. Scepticismul legat de acest „concept” (categoria), al unor matematicieni, se manifestă prin indiferență și formulări peiorative precum „formalism găunos și inutil” la adresa unor asemenea demersuri teoretice; se consideră că se procedează la abstractizare de dragul abstractizării, că nu ar exista o necesitate teoretică reală pentru acest travaliu și cu atât mai puțin vreo finalitate cu rezultate pozitive.

Privit în general, scepticismul cu privire la posibilitatea de a putea formula riguros orice teorie întemeietoare de sisteme categoriale, sau orice încercare de justificare a unor concepte de tipul categoriei poate fi împărțit în două tipuri: unul care descalifică un așa demers pe motivul inutilității – din care par a face parte matematicienii sceptici – iar celălalt, pe care îl denumim scepticismul „metafizicienilor”, contestă statutul teoretic al conceptului de „categorie” dincolo de ceea ce doar o simplă convenție ar putea denumi anumite concepte drept „categorii”.

În primul caz lucrurile par să se modifice – astăzi sunt tot mai puțini printre matematicieni care să rămână la părerea că o teorie a categoriilor sau măcar elaborarea unor sisteme categoriale în interiorul unor teorii matematice sunt greu de justificat, ori contestabile „din principiu”; în ceea ce privește celălalt unghi, lucrurile par să nu se modifice. Acestea sunt explicabile prin prisma faptului că, dacă în primul caz, necesitățile operaționale și dezvoltările inerente ale teoriilor din matematică nu doar că au permis, dar chiar au cerut

¹ În traducerea românească a titlului capitolului din „Analitica conceptelor” (B) (Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar, București, 1998, Editura „Cogito”) se utilizează termenul „conducător”.

elaborarea de sisteme categoriale etc., în al doilea caz, conceptul de categorie este considerat în general.

După cum se observă, într-o primă reflecție, se pare că am avea două concepte diferite pentru termenul de „categorie”. Unul mai degrabă operațional, care se regăsește în domeniul precum matematica – unde anumite constrângeri formale și dezvoltări disciplinare cer acest lucru; unul mai tare, care consideră categoria *în genere* și care funcționează preponderent în spațiul filosofiei¹.

Ținând cont de faptul că această ultimă abordare coincide cu perspectiva filosofică, pe tărâmul căreia a fost formulată sistematic prima teorie a categoriilor (Aristotel), orice elaborare în spațiul teoretic al categoriilor ar trebui să fie formulabilă din poziția posibilității *în genere*, de natură filosofică, a oricărei întemeieri – dincolo deci de un „joc de limbaj” tip convenție. O astfel de sarcină întâmpină greutățile inerente oricărei tentative de a „pune” (întemeia) ceva „nou” în spațiul teoretic în general: a) în ce măsură se justifică imperiozitatea formulării constructului teoretic respectiv; b) care sunt modelele (argumentative) justificatoare ale unei astfel de structuri (mai ales în cazul unor construcții „noi” – cel puțin nominal; c) în ce măsură asemenea „concepte” sau „structuri”, odată cu formularea-cadru justificatoare își dovedesc validitatea și utilitatea printr-o „probă” ce ar putea ține de o anumită aplicabilitate (funcționalitate) la diferite nivele stabilite.

Fără a avea o graniță strictă – natura (filosofică) a demersului nici nu poate suporta așa ceva – cercetarea noastră se înscrie în această ultimă abordare urmărind două ținte: prima se referă la natura încercării lui Kant într-o teorie generală a categoriilor (care este specificul abordării categoriei de către filosoful german în *CRP*²), iar a doua se referă la relevanța anumitor categorii (kantiene) și relația lor cu conceptul de categorie *în general*.

Între Aristotel și Kant, Leibniz a considerat locul categoriilor ca spațiul ce poate înlesni înțelegerea structurii cunoașterii științifice. În ce-l privește pe Immanuel Kant, acesta este autorul care a pretins că ar fi și realizat un sistem categorial complet și exhaustiv: este cunoscut reproșul lui Kant adus modului „rapsodic” în care ar fi fost formulată „tabela aristotelică” a categoriilor. Identitatea și completitudinea categoriilor precum și considerarea unui principiu din care să poată fi dedus un așa sistem reprezintă pentru Kant exigențe fundamentale în elaborarea teoriei sale din *Critica Rațiunii Pure*.

¹ Așa cum vom arăta, este interesant faptul că, în general, se consideră că spațiul deschis de filosofie conceptului de „categorie” ar fi unul foarte vast, ceea ce ar conduce la o „slăbire” a conceptului de categorie. Cred că lucrurile stau exact invers, și aceasta în măsura în care „categoria” din filosofie, fiind considerată „în general”, este expusă unor problematizări și contestări de tipul celor ale scepticismului radical și, deci, supusă unor exigențe teoretice de justificare mult sporite în comparație cu celelalte perspective.

² Pentru înlesnirea lecturii vom utiliza deseori *CRP* sau *Critica* pentru *Critica Rațiunii Pure*.

Programul kantian are caracterul închiderii categoriale specific unei teorii fundamentale ce-și conține propriul temei de posibilitate; chiar fără a lua în considerare acum argumentele unor autori care au formulat acest punct de vedere (printre care, la noi, Ilie Pârvu¹) această concluzie reiese cel puțin ca o consecință a ceea ce spune însuși Kant în *CRP* (B). Așadar, în principal ne vom axa pe ediția B (ediția a II-a) a *Criticii Rațiunii Pure* pentru că aici regăsim forma finală a teoriei lui Kant în ceea ce privește posibilitatea cunoașterii. Aceasta înseamnă inclusiv că ceea ce apare modificat în textul din B trebuie luat mult mai atent decât s-a crezut că ar fi cazul. Argumentul se referă deci nu doar la faptul că această ediție apare la 7 ani după prima; trebuie luat în serios că între cele două ediții Kant are o raportare specială la scepticismul lui Hume, oferă un răspuns la recenzia de la Göttingen dar mai ales că anumite modificări făcute în ediția B (celebra *Notă din Prefață*, restructurarea deducției transcendente inclusiv prin introducerea numerotației pe paragrafe - & 1 / & 27 -, *Respingerea Idealismului..* etc.) sunt fundamentale.

Titlul temei noastre este inspirat de denumirea pe care Kant a dat-o capitolului 1² din „Analitica conceptelor”, „Cartea întâi” a „Diviziunii întâi – Analitica transcendentă” – a *Criticii rațiunii pure* (ediția B). În acest capitol se desfășoară ceea ce filosoful german numea în debutul & 26 – *deducția metafizică* a conceptelor pure ale intelectului.

Importanța deducției metafizice în lumina tipului de justificare a teoriei în general a *CRP* (este vizată natura teoriei fundamentale în jurul discuției cu privire la „sursa” oferită deducției de tabela judecării din logica generală), trimite de fapt la relația logicii generale³ cu logica transcendentă. Suntem de părere că în *Critică..* accentul cade pe analiza competenței intelectului („din principii”) și nu pe stabilirea certitudinii enunțurilor noastre empirice sau pe demonstrarea existenței lumii externe ori pe fundamentarea filosofiei transcendente în determinarea posibilității geometriei euclidiene sau a mecanicii newtoniene: în acest sens, o importanță deosebită o capătă deducția metafizică a conceptelor intelectului. Căutarea categoriilor în tabela funcțiilor intelectului în judecată este fundamentală căci (și) de statutul „sursei” depinde finalizarea deducției transcendente a categoriilor – nucleul teoriei din *Critică*.

¹ În: *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, București, Ed. Politeia – SNSPA, 2004.

² „Despre firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului” în: *Critica Rațiunii Pure*, op. cit., p. 104, (A65-A66 / B90-B91).

³ Kant considera ca „logică generală” ceea ce astăzi desemnăm prin „logică formală”; pentru a păstra coerența limbajului kantian folosim primul termen.

Deși în această secțiune (conturată de deducția metafizică) nu au avut loc schimbări¹ foarte semnificative, remarcăm totuși faptul că filosoful german introduce numerotația pe paragrafe care se menține și cu deducția metafizică (§9 - §12). Un alt element, ce ține numai aparent de prezentare, cum vom vedea, este acela legat de faptul că în textul original Kant a intitulat capitolul întâi al *Analiticii conceptelor* „Despre firul conducător *transcendental*” (s.n.) în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului.

În deducția metafizică este expusă originea *a priori* a categoriilor în genere, prin acordul lor deplin cu funcțiile logice universale ale gândirii și aceasta pentru a avea o justificare în ceea ce privește cerințele tabelii categoriilor intelectului – în primul rând exactitatea identității lor dar și numărul exhaustiv al acestor elemente prime (completitudinea categoriilor). Nu insistăm critic pe punctele de vedere exprimate dinspre poziții disciplinare diverse față cu natura surselor și limitelor deducției metafizice, ci ne vom axa în principal pe o discuție legată de așa-zisa sursă logică a tabelului categoriilor dată de „...funcția logică³ a intelectului în judecăți”.

Textul din începutul cărții întâi a Logicii transcendente face o precizare deosebit de importantă pentru natura cercetării pe care o urmărește Kant în *Analitica conceptelor*, cel puțin. Spre deosebire de o analiză logică, filosoful german are în vedere o cu totul altă perspectivă sintetizată astfel:

Înțeleg prin analitica conceptelor nu analiza lor sau obișnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conținutul lor, și de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea*, încă puțin încercată, *a facultății însăși a intelectului*, pentru a examina posibilitatea conceptelor *a priori* printr-un procedeu care constă în a le căuta numai în intelect ca locul lor de naștere, și a analiza folosirea pură a intelectului în genere; căci aceasta este problema specifică a unei filosofii transcendente; restul este tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere. Vom urmări deci conceptele pure până la primii lor germeni și primele lor predispoziții în intelectul omenesc, în care ele stau pregătite, până ce, cu prilejul experienței, se dezvoltă în sfârșit și, eliberate de același intelect de condițiile empirice ce le sunt inerente vor fi expuse în puritatea lor.⁴

¹ Ne referim la modificările introduse de Kant odată cu ediția B (1787) a *CRP* – de care ne ocupăm.

² Este o observație importantă a profesorului Pârnu în: *Posibilitatea experienței. O reconstrucție teoretică a Criticii rațiunii pure*, op. cit., p. 353.

³ Aici discuția se poartă asupra sensului acestui termen: este vorba despre funcție logică a gândirii sau despre funcția logică a *Logicii* (formale sau generale)?

⁴ Imm. Kant, *Critica...*, op. cit., p. 104, (A65-A66 / B90-B91).

Este concentrat aici un nucleu deosebit de important de sarcini metodologice care se referă în primul rând la necesitatea de a raporta momentul cercetării la palierul specific descris de stadiul dezvoltării teoriei. Mai clar, în „Analitica transcendentă” avem esența programului kantian, iar nivelul expunerii teoriei este cel al autoreflexivității și autofundării descris de cercetarea intelectului în calitate de competență, *facultatea însăși a intelectului*. De asemenea, precizarea de a căuta „conceptele *a priori* numai în intelect ca locul lor de naștere” dar și formula de a „analiza folosirea pură a intelectului *în genere*”, vorbesc despre „problema specifică a unei filosofii transcendente”. Necesitatea de a avea o justificare a stabilirii tabelului categoriilor ține de chiar registrul teoretic în care se realizează cercetarea kantiană: cel al cercetării posibilității intelectului însuși. Într-adevăr:

Filosofia transcendentă are avantajul, dar și obligația de a căuta conceptele ei după un principiu, pentru că ele izvorească din intelect, ca unitate absolută, pure și neamestecate, și prin urmare trebuie să fie coordonate între ele după un concept sau o Idee. O astfel de coordonare ne oferă însă o regulă după care fiecărui concept pur al intelectului i se poate determina *a priori* locul lui și tuturora împreună integralitatea, pe când altfel aceste două lucruri ar depinde de bunul plac sau de hazard.¹

Departate de a fi doar o năzuință, identitatea, integralitatea și completitudinea categoriilor sunt elemente fundamentale ale deducției metafizice și constituie o adevărată piatră de încercare în vederea justificării transcendente a acestor concepte pure. Trecând la discuția dacă sursa tabelului categoriilor este într-adevăr tabla furnizată de funcția intelectului în judecăți (deci ceea ce poate da logica generală), subliniem importanța deosebită pe care o are deducția metafizică în economia întregului program al *Criticii*, punctând o distincție care ni se pare fundamentală în acest context și nu numai, între logica generală și logica transcendentă.

Cu toate că filosoful german s-a referit în primul dintre fragmentele redate mai sus la faptul că procedeul *analiticii* (s.n.) conceptelor nu are legătură cu analiza obișnuită din cercetările filosofice sau cu tratarea logică a conceptelor în filosofia în genere, nu este deloc clar că această avertizare se răsfrânge asupra întregului capitol (inclusiv deci și asupra deducției metafizice), și aceasta cu atât mai mult cu cât paragraful 9 însuși se numește „despre funcția *logică*² (s.n.) a intelectului în judecăți.” Aici avem punctul de vedere – nu

¹ *Ibidem*, p. 105, (A66-A67 / B91-B92).

² După cum se observă, această interpretare nu ține cont de titlul de la B92/A67-B93/A68 (8505) care circumscrie cel puțin §9, „firului conducător *transcendental* (s.n.)..”.

puțin răspândit în cercetări actuale din epistemologia analitică – după care sursa identificării și aranjării sistematice a categoriilor în tabela de la B 105/A79 este logica clasică prin tabelul de la § 9.

Vom lua în discuție perspectivele unor autori printre care și P. Strawson, puncte de vedere ce subliniază (eventualele) carențe logice ale tabelii categoriilor dar și un pretins caracter ilicit al „tregerii” de la tabelul funcțiilor intelectului la cel al categoriilor.

Strawson de exemplu, consideră că ceea ce apare în §39¹ al *Prolegomenelor* constituie o dovadă pentru interpretarea logicii generale drept sursa deducției metafizice a categoriilor. O consecință a acestui lucru este nu numai aceea că această deducție poate fi accesată cu mijloacele logicii, dar că întreaga teorie fundamentală (*Gründwissenthschafttheorie*) a *Criticii* poate fi redusă la grila austeră a validării logice, și aceasta pentru că este deosebit de importantă „sursa” categoriilor: de originea categoriilor depinde însuși statutul teoriei kantiene în măsura în care trecerea directă de la categorii la tabela judecăților apasă pe aceasta din urmă în ceea ce privește justificarea. Așadar, o abordare a deducției transcendente a categoriilor trebuie să includă o discuție cu privire la ceea ce s-a numit „deducția metafizică” a acestora.

Există o legătură sistematică între categoriile intelectului (deducția metafizică și cea intelectuală) și principiile intelectului pur (legile transcendente – Grundsätze) în sensul determinării: elemente ce țin tocmai de identificarea și stabilirea numărului categoriilor pot decide diferit asupra rezultatului, dacă sunt interpretate din perspective disciplinare diferite. Interesează aici strict demersul exegetic, așa încât textul kantian și interpretările acestuia vor reprezenta principalul obiect al încercării propuse.

Astfel, deși este inițiatorul înțelegerii *Criticii* ca demers ce ține de filosofia științei, Hermann Cohen formulează un punct de vedere² de luat în seamă și în orice interpretare neangajată disciplinar a *CRP*. În acest sens, scopul teoriei din *Critică* este acela de a justifica știința naturii, unde deducția metafizică este insuficientă pentru a explica această întemeiere. Accentul pe care îl pune Cohen cade pe principiile transcendente, ce ar fi formulate prin generalizarea categoriilor – fază ultimă a deducției transcendente. În acest context, categoriile fundamentează legile transcendente ale naturii, dar, odată cu aceasta, conceptele pure ale intelectului la rândul lor își determină locul și rolul – iar nu printr-o raportare directă la logica generală și independentă de știința exactă a naturii, ori în vreun alt mod.

¹ „Anexă la fizica pură. Despre sistemul categoriilor”, *Prolegomene*, trad. de M. Flonta și Th. Kleininger, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1987.

² H. Cohen, în: I. Pârvu, *Posibilitatea experienței...*, op., cit., p. 336.

Considerăm că ceea ce interesează este caracterul sintetic a priori al propozițiilor ce trimit la statutul judecăților sintetice a priori care le întemeiază formal pe primele, întrucât Cohen recunoaște că „... descoperirea și ordonarea categoriilor trebuie să se înlăptuiască din perspectiva propozițiilor fundamentale, deoarece în acestea întemeiază Kant în ultimă instanță unitatea experienței.”¹ Sensurile par să fie oarecum reciproce, această unitate a experienței codifică de fapt condițiile de posibilitate ale legilor științei newtoniene care sunt întemeiate transcendental tocmai de aceste principii fundamentale (*Grundsätze*). Hermann Cohen nu acceptă, ca sursă a determinării categoriilor, structurile judecăților așa cum sunt ele stabilite de logica generală: tabelul funcțiilor intelectului în judecăți nu dă tabela categoriilor intelectului pur. Într-adevăr, judecățile descrise de această logică sunt analitice și nu sunt totuna cu structura judecăților sintetice *a priori* care presupun sinteza intelectului (sinteza *a priori*). Categoriile conțin deja unitatea sintetică a aperccepției transcendentele (după cum însuși Kant spune în §16 că „...unitatea analitică a aperccepției nu este posibilă decât sub supoziția vreunei unități *sintetice*” – spre deosebire de judecățile logicii generale care deci nu se pot califica pentru logica transcendentală). La B 134n² Kant afirmă: „Și astfel, unitatea sintetică e punctul culminant de care trebuie să ancorăm orice folosire a intelectului, chiar întreaga logică și, după ea, filosofia transcendentală: mai mult, această facultate este intelectul însuși.”

Sușținem alături de Cohen că „formele acestei gândiri sintetice nu pot fi derivate din modurile gândirii analitice”, iar distincția pe care o face Kant în *Introducere* la partea a doua a *Criticii* (Logica transcendentală) între cele două tipuri de logică este fundamentală în acest sens și este susținută de preocupările timpurii pentru posibilitatea caracterului *sintetic a priori*. Sunt de semnalat aici interese ale lui Kant din perioada precritică legate de „falsa subtilitate a celor patru figuri silogistice”, tocmai pentru că astfel nu poate fi justificat acest caracter.

Dificultatea se concentrează acum în ideea considerării punctului de plecare al deducției ca fiind exterior cercetării transcendentele fundamentale sau ca ținând în esență de același context teoretic transcendental. Dacă luăm în serios numerotația pe paragrafe care include deducția metafizică, putem purcede la considerarea ultimei variante încercând să analizăm dacă sursa identificării și enumerării categoriilor intelectului este într-adevăr logica generală. O altă indicație este dată de caracterul demersului din deducția metafizică: în măsura în care se pornește de la un *Faktum* (la limită, acesta fiind reprezentat de rezultatele

¹ Idem.

² Imm. Kant, *Critica...*, op. cit., p. 130, (B133 / B135 (10925)).

logicii), avem un procedeu *regresiv* și lucrurile par să decidă în favoarea considerării ca sursă a categoriilor logica generală, iar dacă „citim” deducția metafizică ca răspunzând fundamental dinspre spațiul transcendentă și deci „din principii” (sintetic) putem considera că ceea ce face Kant aici este interior nivelului de teoretizare circumscris și de numerotația §1 - §27. O altă variantă rezidă în înțelegerea diferită a procedeeleor *analitic* și *sintetic* în cercetarea transcendentă, în care punctul de pornire *analitic* este la rându-i circumscris transcendentă – după modelul „argumentului geometriei”. Asupra acestor considerații ne vom apleca pe parcursul analizei noastre.

Problema „sursei” categoriilor revine cu intensitate cu atât mai mult cu cât, după Strawson, Kant s-ar referi explicit la aceasta în *Prolegomene*, identificând-o cu logica generală. Autorul britanic nu face totuși un secret din faptul că are în vedere în primul rând o reconstrucție a *Criticii* lui Kant care nu mai este angajată primordial să păstreze, pe cât posibil, apropierea de textul original propriu-zis al *Criticii*: interesează manifest o reformulare din punctul de vedere al „structurii analitice” a argumentului deducției și nu perspectiva transcendentă. Raportul formelor logice cu obiectele judecăților stabilite empiric este redat prin legătura între setul formelor generale ale propoziției din logica timpului lui Kant cu tabela categoriilor, în care acestea din urmă se constituie ca elemente fundamentale ale unei logici distincte – logica transcendentă. Așadar, cele două logici apar ca paralele, în care însă sursa ultimei este structura funcției intelectului în judecăți. Se pleacă de la o formă fundamentală a logicii generale căreia i se formulează o condiție generală pentru aplicare la obiectul experienței din care rezultă categoria, expresie a necesității acestui concept general în aplicarea la experiență.

Este cunoscut că Strawson nu ține cont aproape deloc de contextul idealismului transcendentă, abordarea de ansamblu din *Limitele rațiunii*¹ făcând abstracție chiar de indicațiile numeroase făcute de însuși Kant cu privire la necesitatea de a formula „tabela” categoriilor intelectului „din principii”, unde caracterul sintetic a priori este fundamental și poate fi exprimat ca atare „numai în conformitate cu un principiu.” Indicația lui Kant este prețioasă pentru că vorbește de fapt despre specificitatea demersului acestuia în chestiunea categoriilor, despre necesitatea de a evita ca aceste categorii să se constituie „rapsodic”, unde „locul, rolul și numărul acestora sunt stabilite mai mult după bunul plac.” Urmând doar referirile făcute de Kant în *Prolegomene* la §39, Strawson ajunge la concluzia că structura

¹ P.F. Strawson, *Limitele rațiunii, un eseu despre Critica Rațiunii Pure a lui Kant*, trad. Valentin Cioveie, București, Ed. Humanitas, 2003.

argumentativă (reconstruită analitic) a deducției este „frivolă” și nu se poate susține. Redăm textul din *Prolegomene*:

Aici îmi stăteau în față rezultatele deja încheiate – *deși nu întru totul lipsite de greșeli* [s.n.] – obținute de logicieni și astfel mi-a stat în putință să alcătuiesc un tabel complet al funcțiilor pure ale intelectului, care rămâneau însă nedeterminate în raport cu toate obiectele. Am raportat apoi aceste funcții de judecare la obiecte în genere sau, mai exact, la condiția care determină judecățile ca obiectiv valabile și au rezultat astfel conceptele pure ale intelectului cu privire la care puteam fi sigur că tocmai acestea, numai acestea, nu mai multe, nu mai puține, alcătuiesc întreaga noastră cunoaștere a lucrurilor doar prin intelect. Le-am numit, precum se cuvenea, după vechiul lor nume, *categori*, păstrându-mi dreptul să mai adaug la ele, sub numele de *predicabile*, toate conceptele derivate din ele, fie prin corelări reciproce între ele, fie prin corelări cu forma pură a fenomenului (spațiul și timpul) sau cu materia fenomenului, în măsura în care aceasta nu este încă determinată empiric (obiect al senzației în genere), de vreme ce urma să fie înfăptuit un sistem al filosofiei transcendente...¹

În considerarea acestui text pornim de la o observație simplă, anume că autorul german reconsideră rezultatele „deja încheiate” ale logicienilor. Obiecțiile aduse de Kant structurii logicii generale vin din punctul de vedere al necesității introducerii posibilității *procesualității*, și prin aceasta a „conținutului” judecăților. Acest „conținut” cere însă un temei transcendental în domeniul conceptelor pure ale intelectului unde simpla formă dată judecăților logicii generale nu ar putea face față. Să nu uităm faptul că, la data la care Kant a scris *Prolegomenele*, apăruse prima ediție a *CRP* în care Kant făcuse deja cunoscută în *Introducere la Logica transcendentală* esența acestei logici prin distingerea de logica generală.

Astfel, urmând în început remarca lui Kant din textul *Prolegomenelor* referitoare la „greșelile” logicienilor, apelăm la substanța deducției metafizice a categoriilor în care, pentru a ajunge la „descoperirea” acestora, trebuie să ne raportăm la acel „fir călăuzitor” numai sub care putem depăși – după Kant – modul în care Aristotel „a adunat” cele zece asemenea concepte elementare. În *Prolegomene* filosoful german spune că, „după o îndelungată reflecție”, a reușit să deosebească conceptele elementare pure ale sensibilității (spațiul și timpul) de cele ale intelectului. Reconsiderarea tabelii lui Aristotel este rezumată de Kant prin faptul că primul a „exclus din acea listă a șaptea, a opta și a noua categorie.” La fel cu celelalte în sensul că „nu puteau fi de nici un folos pentru că nu exista nici un principiu

¹Imm. Kant, *Prolegomene...*, op. cit., p. 123.

potrivit căruia să poată fi măsurat în mod complet și determinat cu precizie domeniul intelectului și toate funcțiile sale din care provin conceptele sale pure.”¹

Este clar faptul că referirile lui Kant la logica generală vizează în primul rând perspectiva logicii transcendente; pe autorul german îl interesează de fapt o critică a intelectului cu privire la posibilitatea acestuia de a se raporta *a priori* la obiecte determinându-le, așadar tabelul logic al judecăților („proprietatea” logicienilor) nu poate constitui punctul de plecare pentru tabela categoriilor – decât absolut provizoriu.

Avem aici un moment delicat, căci putem merge pe cărarea schițată cu privire la „rezultatele deja încheiate de logicieni” și să luăm ca punct de plecare al descoperirii categoriilor logica generală – este poziția analiticilor și a lui Strawson care consideră inconsistente modificările lui Kant din Introducere la *Logica transcendentă* – sau avem posibilitatea de a opta pentru o înțelegere mai amplă a contextului acestei chestiuni, (nu numai sistematic ci chiar și istoric).

În acest din urmă sens, considerarea lui Kant cu privire la „greșelile logicienilor” este tradusă prin modificarea chiar a tabelii de la care se pleacă, deci rezultatele logicienilor nu sunt luate „ca atare” pentru a constitui „sursa” descoperirii categoriilor²; deja tabelul logic al judecăților nu mai este ceea ce apare la B105. Intervine acum exigența kantiană de a cere un „principiu” în conformitate cu care să putem obține tabela categoriilor, pentru a nu le avea pe acestea constituite „rapsodic” – iarăși un lucru fundamental.

Aducem în discuție semnificația conținutului capitolului întâi din *Analitica conceptelor* – subiect de dezbateri în actualitatea receptării *Criticii* lui Kant și introdus la noi prin volumul profesorului Pârnuș³ – în care Kant are în vedere „firul conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului”. Chestiunea presupune în primul rând ceva aparent banal, dar care are o influență decisivă pentru înțelegerea acestui „loc” din Kant, pe cât de obscur pe atât de dificil: este vorba despre confundarea (așa cum am arătat și noi mai sus cu altă nuanță) a tabelului formelor judecății din logica generală cu funcțiile intelectului în judecare. Explicația acestui fapt vine din motive de traducere a textului kantian; ceea ce era ambiguu prin faptul că autorul german numea simplificat, tabelul funcțiilor, „Tabelul logic al judecăților” (în *Prolegomene*), aceeași clasificare din *Prolegomene* se regăsește din păcate în *Critică* fără vreun titlu special, cu excepția enunțului §9 *Despre funcția logică a intelectului în judecăți*. Acum vom cita un fragment din

¹ Imm. Kant, *Prolegomene...*, op. cit., p. 123.

² Reamintim aici obiectiile „istorice” deja, ale lui Kant, cu privire la „cele 4 figuri silogistice”.

³ Este vorba de *Posibilitatea experienței...*, op. cit.

Prolegomene prezent în volumul de care am pomenit și care constituie un element lămuritor important în chestiunea pe care o avem în vedere:

Pentru a explica posibilitatea experienței în măsura în care ea se bazează a priori pe concepte pure ale intelectului, trebuie să prezentăm mai întâi într-un tabel complet ceea ce aparține în general judecării și diferitele momente ale intelectului în aceasta; deoarece conceptele pure ale intelectului, care nu sunt nimic altceva decât concepte ale intuițiilor în genere, întrucât acestea sunt determinate în ele însele în raport cu unul sau altul dintre aceste momente ale judecării în sine, și sunt prin aceasta determinate necesar și cu validitate universală, vor apărea ca fiind complet paralele cu acele momente.¹

Considerăm sugestia făcută mai mult decât corectă, anume că „este vorba de «momente ale intelectului», nu de «genuri de judecăți». Paralelismul perfect despre care scrie Kant nu este între tabelul categoriilor și tabelul formelor judecării din logica generală, ci dintre categorii și funcțiile intelectului în judecare [s.n.]”² În continuare este citat P. Schulthess care a observat la rândul-i că „’was zum Urteilen überhaupt gehoert’ este corectat, eronat dar semnificativ, prin ’was zu Urteilen...’.”³ Se arată în continuare că această greșală este preluată de mulți traducători și comentatori – cu excepția traducătorilor de la noi ai *Prolegomenelor* – și în care se „deplasează accentul de la momentele intelectului în judecare la formele logice ale judecăților.”⁴ Într-adevăr, într-o astfel de traducere (greșită), deducția metafizică „se confruntă cu problema caracterului complex, exhaustiv al formelor logice ale judecării. Aceasta nu este însă problema lui Kant, ci cea a completitudinii «momentelor intelectului în judecare», pusă de el în seama logicii transcendente, nu a logicii generale.”⁵

Chiar dacă Strawson recunoaște eșecul de a considera logica generală ca „firul conducător” despre care vorbește Kant când se referă la descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului – văzând o necesitate în a da atenție (într-un mod ilicit) contextului spațio-temporal al *Esteticii* pentru deducția categoriilor – analiza acestui context întregit se face însă tot din perspectiva și cu mijloacele logicii formale. În acest sens, statutul categoriilor nu reclamă un alt palier de constituire în raport cu tipul celorlalte concepte, diferența ținând doar de generalitatea mai mare a acestor concepte pure, în raport cu care celelalte tipuri se justifică. După cum se observă, lipsa evaluării teoriei kantiene în cadrul specific cercetării transcendente duce la ratarea tocmai a sensului intenționat de Kant în ceea ce privește

¹ Imm. Kant *Prolegomene*, în: I. Pârvu, *Posibilitatea experienței...*, op. cit., p. 338.

² I. Pârvu, *Posibilitatea experienței...*, op. cit., p. 339.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

„cercetarea facultății însăși a intelectului”, a unei perspective fundamentale asupra competenței în primul rând, o cercetare ce vizează condițiile de posibilitate în genere pentru orice obiect.

Totuși, în urma celor discutate, se impune o înțelegere a deducției metafizice așa încât ceea ce am considerat în legătură cu tipul de cercetare pe care Kant o realizează în *CRP* să poată fi în coerență cu explicația dată acestui „loc” obscur și dificil al *Criticii*. Mai mult decât atât credem că, sub explicația pe care încercăm să o prezentăm, putem considera că teoria fundamentală a ediției a II-a a *CRP* își găsește coerența originară dar și sistemică.

Avem elemente suficiente în a spune că punctul de plecare al deducției categoriilor nu este cel oferit de logica generală, că spațiul descris de perspectiva analitică nu răspunde pe deplin discursului kantian și cu atât mai puțin cerințelor explicite formulate de autorul german însuși, care vede în conținutul analiticii conceptelor „nu analiza lor sau obișnuitul procedeu în cercetările filosofice de a descompune, după conținutul lor, și de a face clare conceptele care se prezintă, ci *descompunerea*, încă puțin încercată, a *facultății însăși a intelectului*...”¹.

Odată ce logica generală se pare că nu se califică drept sursa pentru descoperirea categoriilor, revenirea la conținutul *Capitolului întâi* al *Analiticii conceptelor* ni se pare firească. Aici Kant vorbește de punerea în „funcțiune” a unei facultăți de cunoaștere în urma căreia pot să fie considerate diverse concepte care fac să se cunoască această facultate și care se pot aduna într-un studiu care însă nu poate fi considerat încheiat pentru totdeauna. Procedeu acesta „oarecum metodic” este pus în opoziție cu cerința kantiană „de a căuta conceptele [...] după un principiu, pentru că ele izvorăsc din intelect, ca unitate absolută...”². Nu este prima dată în care Kant exprimă necesitatea de a „da” sau „deduce”, ori „a căuta după un principiu” sau „din principii”, când se referă fie la conceptele filosofiei transcendente (A 65-66, B 90-91), fie la planul schițat de *Critică* pentru Ideea filosofiei transcendente (A 13, B 27). Prin aceasta Kant reiterează necesitatea de a proceda *sintetic* în ce privește problema generală a rațiunii pure, care se raportează generic în primul rând la intelect, ca la facultatea în care se determină pur și neamestecat conceptele *a priori* ce conțin deja unitatea sintetică *a priori*.

Dincolo de problematica sursei strict logice a deducției metafizice a categoriilor și care nu se poate susține până la capăt, ne revine acum să arătăm că există un context transcendental în care este posibil discursul despre „firul conducător în descoperirea tuturor

¹ Imm. Kant, *Critica*., op. cit., p. 104, (A 65-66, B 90-91).

² *Ibidem*, p. 105, (A66-A67 / B91-B92).

conceptelor pure ale intelectului”. Pentru aceasta, discuția se va axa pe celebrul fragment de la A 79/B 104-105 pe care îl reproducem în continuare:

Aceeași funcție care conferă unitate unor reprezentări distincte *într-o judecată* dă de asemenea unitate și simplei sinteze a reprezentărilor diferite *într-o intuiție*, care în termeni generali se numește conceptul pur al intelectului. Ca urmare, același intelect, și anume prin aceleași acțiuni prin care a produs în concepte forma logică a unei judecăți prin unitatea analitică, introduce de asemenea un conținut transcendental în reprezentările lui prin unitatea sintetică a diversului în intuiție, astfel ele numindu-se concepte pure ale intelectului care se raportează a priori la obiecte (*Objekte*), ceea ce nu poate face logica generală.¹

După cum se observă, în aceste două fraze este concentrată o mare parte a substanței teoriei lui Kant din *CRP*, lucru recunoscut de mulți comentatori ai textului deducției metafizice. Este în primul rând vorba despre semnificația „funcționalității” în ceea ce privește intelectul nostru, și acest lucru este susținut și de felul în care debutează acest capitol întâi al *Analiticii conceptelor*: „când punem în funcțiune [s.n.] o facultate de cunoaștere,...”. Apoi, acest argument al „identității funcției”, sau al „aceleiași funcții” – cum a mai fost numit² – vizează conexiunea fundamentală dintre intelect și sensibilitate. Astfel, prin intermediul „unității”, aceeași funcție (același intelect) conferă unitate atât la nivelul sensibilității cât și la nivelul conceptelor prin forma logică a judecăților, cu ajutorul aceluiași acțiuni. Ceea ce este fundamental este faptul că intelectul introduce „un conținut transcendental” atât „în reprezentările lui prin unitatea sintetică a diversului *în intuiție* [s.n.]”, cât și la nivelul conceptelor prin producerea formei logice a judecăților. Astfel, observăm o „continuitate transcendentală” de la sensibilitate până la nivelul conceptelor, în care intelectul, „funcțional”, prin conceptele sale pure, „se raportează transcendental *a priori* la obiecte (*Objecte*), ceea ce nu poate face logica generală”. Această ultimă afirmație întărește concluzia noastră că intenția lui Kant în ce privește firul călăuzitor în descoperirea categoriilor nu avea în vedere logica propriu-zisă, ci ceva mult mai subtil, „firul călăuzitor *transcendental* în descoperirea...”, care capătă semnificație cu atât mai mult cu cât în alte locuri Kant afirmă că însăși logica generală trebuie întemeiată în logica transcendentală. Reținem de asemenea conceptul „unității” pe care îl vom regăsi în deducția transcendentală a categoriilor (§26), „loc” la fel de important ca și acest fragment al deducției metafizice.

¹ Am optat pentru traducerea acestui fragment realizată de profesorul Pârvu în: *Posibilitatea experienței...*, op. cit., pg. 346.

² Se pare că paternitatea sintagmei aparține lui K. Reich în *The Completeness of Kant's Table of Judgments* (1992), conform spuselor lui Allison (2004).

Este firesc ca acest moment al deducției să capete în interpretare o direcție sau alta în funcție de considerarea statutului și scopului acesteia, ceea ce ne interesează pe noi însă are în vedere o înțelegere cât mai neangajată disciplinar posibil, tocmai pentru a încerca o raportare cât mai fidelă în oglindirea cercetării kantiene, o sarcină a cercetării noastre fiind aceea a găsirii coerenței în chestiuni obscure ale *CRP*.

Analizăm acum elemente fundamentale legate de acest text al deducției metafizice. Vom face asta avându-l în vedere în primul rând pe Henry Allison, care, în binecunoscuta sa lucrare¹ dedicată în întregime *Criticii* lui Kant a dezvoltat o interpretare de mare importanță printre kantienii contemporani și în care semnificația deducției metafizice este abordată pe larg. Nu expunem aici întreaga teorie a acestui comentator, ci vom face o prezentare succintă a punctului său de vedere în legătură însă cu chestiunile care ne interesează în mod special: înțelegerea rolului intelectului ca „funcție”, legătura sensibilității cu intelectul, conceptele de „unitate” și „conținut transcendental”. Prezentând critic punctul de vedere al acestui autor, expunem și poziția noastră față cu textul kantian și problemele care ne interesează, perspectiva lui Allison fiind apropiată de cea a textului de față, cu toate că nu doar partea finală a analizei ne va deosebi de acesta.

Scopul deducției metafizice ar fi, după Allison, de a determina – așa cum anunță și titlul capitolului 6 al cărții autorului britanic – „condițiile intelectuale ale cunoașterii umane”². Acest capitol este divizat în 3 părți: în prima este tratată problema completitudinii, în a doua și a treia problema derivării propriu-zise a categoriilor. Ultima problemă este la rândul ei împărțită în două trepte: prima vizează §9 al deducției metafizice și arată că, pentru Kant, „orice formă a judecării implică necesar un mod de conceptualizare (funcție logică)”³, în timp ce a doua treaptă constă în discuția în jurul argumentului „dens” (doar) prezentat de noi, al aceleiași funcții. Argumentul „identității funcției”, prezent în §10 al deducției metafizice, ar arăta că, „...distincte de categorii, aceste funcții oferă firul conducător cerut în descoperirea acestora din urmă, pentru că ambele sunt expresii izomorfe ale unei singure forme de înțelegere operațională în două domenii (discursiv în judecată și pre-discursiv cu referire la intuiție)”⁴.

Autorul ia la rându-i în serios necesitatea exprimată de Kant ca aceste categorii să fie determinate în conformitate cu un principiu, și anume „natura judecării”. Allison își

¹ Este vorba despre *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* Revised & Enlarge Edition, Yale University Press New Haven & London, 2004. Avem în vedere și ediția primă din 1986.

² Observăm că, deși autorul își exprimă explicit neangajarea disciplinară, apelul la “condițiile.. cunoașterii” situează punctul de vedere al filosofului britanic în spațiul descris de teoria cunoașterii.

³ H. Allison, *op. cit.*, 2004, p. 135; traducerea din engleză îmi aparține.

⁴ *Ibidem*.

concentrează interpretarea deducției metafizice pe considerarea judecății ca expresie a caracterului necesar al conceptelor pure ale intelectului. Cu alte cuvinte, judecarea (și nu judecata logicii) este o acțiune a intelectului – prin funcțiile despre care am vorbit – în care conceptele, de asemenea, au un rol fundamental: ele unifică reprezentările determinând în acest fel gândirea. Conlucrarea între concepte și judecată (judecare) este fundată în considerarea eminentemente funcțională a intelectului și conferă – după cum am văzut că se exprimă însuși autorul – o înțelegere coerentă a ambelor registre în care funcționează acesta. Legat de centrarea în judecată ca judecare, nu putem să nu prezentăm pe scurt un punct de vedere care l-a influențat chiar pe Allison în dezvoltarea interpretării sale din 2004.

Odată cu apariția volumului *Kant and the Capacity to Judge* al unei autoare¹ kantiene deja celebră, exegeza *Criticiei*. nu poate să nu țină cont de perspectiva inedită pe care Longuenesse o propune lecturii *Analiticii*. Referirile noastre la această autoare se vor face în funcție de sarcina pe care ne-am propus-o, iar la acest moment avem în vedere – cum am spus mai sus – statutul tablei kantiene a funcțiilor intelectului în judecare, ca spațiu ce furnizează firul conducător în descoperirea categoriilor. Reamintim că poziția lui Allison (2004) în chestiunea legată de sursa tabelului categoriilor este aceea după care, punctul de plecare este tabla funcției logice a intelectului în judecare, iar apelul la textul autoarei citate este găsit în contextul distingerii între funcții și forme ale judecării.

Până la această distincție, autorul britanic face trimitere la Longuenesse când consideră – pe bună dreptate – că funcțiile reflectă de fapt forme sau moduri ale gândirii discursive și nu au vreo legătură cu rezultatele activității gândirii – judecata. Această perspectivă este susținută atât de Longuenesse cât și de Allison datorită faptului că, istoric, la Kant avem de-a face mai degrabă cu o concepție tradițională despre problema subiectului în logică, aceasta din urmă vizând regulile universale ale gândirii discursive și nu rezultatele acestei gândiri. Beneficiul care poate fi scos de aici este acela că poziții critice fundamentate într-o perspectivă ce ține de logica actuală – Strawson, de pildă – nu se pot constitui ca instanțe în validarea structurii argumentative a proiectului *Criticiei*. Desigur, în această situație se ivește o altă problemă, anume aceea a posibilității de a cădea într-un soi de psihologism metodologic, exterior țintei explicit angajate de Kant (nepsiholog) sau conținutului declarat al cercetării respective.

¹ Este vorba despre Béatrice Longuenesse, cu titlul complet al lucrării *Kant and the Capacity to Judge Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* menționat, cu traducerea din franceză, de Charles T. Wolfe, și apărut la Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2000.

Dincolo deci de numeroasele avertizări kantiene cu privire la distingerea demersului transcendental de cel al unui psihologism funciar, provocarea trebuie considerată în măsura în care o raportare la activitatea gândirii ca facultate de cunoaștere poate trimite la o componentă genetică. Totuși, este de amintit faptul că raportarea kantiană nu este una de tipul psihologiei cognitive, iar Allison observă bine acest lucru accentuând ideea că la Kant este vorba mai degrabă de natura normativă a activității intelectului. Putem spune că este o centrare în competență ca temei al posibilității gândirii discursive ca atare, și nu o cercetare, fie din punctul de vedere al actelor cognitive privite psiho-fiziologic, fie ca raportându-se la rezultatele logicii generale. Registrul la care se raportează Kant este cel descris de spațiul judecării, autorul german vorbește de funcția intelectului în activitatea de judecare și nu generic: cercetarea intelectului este desfășurată din poziția posibilității funcționării gândirii ca judecare, funcțiile logice ale acesteia din urmă jucând un rol fundamental în configurarea chiar a oricărei logici.

Legat de problema rămasă, adică de faptul că privind radical, tot ceea ce ține de activitatea fie a gândirii fie a orice altceva ce ar avea legătură cu facultățile noastre ar reveni în final, ca justificare, prin definiție, tot unei perspective cogntiviste; aici Allison consideră că ceea ce realizează Kant nu este psihologic, cel puțin nu într-un sens peiorativ. Noi putem merge mai departe considerând că, din moment ce angajamentul psihologist privește probleme de fapt, la Kant este în discuție chestiunea de drept (*de jure*), iar aceasta este angajată într-o perspectivă a condițiilor de posibilitate în genere pentru orice obiect al cunoașterii în primul rând. În acest sens reconstrucția kantiană nu poate fi scoasă din contextul transcendental în care numai, resemnificarea metodelor folosite (analitică și sintetică) își dobândesc pe deplin valențele și rolul constructiv. Într-adevăr, demersul kantian nu se raportează la „rădăcina” facultăților noastre de cunoaștere (psihologist-cognitiv), de altfel nici nu este aceasta problema lui Kant:

Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea aprecepției *a priori* decât cu ajutorul categoriilor și numai în acest mod și în acest număr al lor, nu se poate indica nici o rațiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcții ale judecării și nu altele sau de ce timpul și spațiul sunt singurele forme ale intuiției noastre posibile.¹

Se vede din acest scurt fragment al §22 al deducției transcendentale că, nivelul la care se situează discursul kantian nu este cel al psihologiei empirice, nici chiar acela al

¹ Imm. Kant, *Critica...*, op. cit., p. 140, (B145).

epistemologiei clasice ce are ca obiect „representarea” și unde limbajul este al empirismului logic – obiectivul lui Kant este determinarea condițiilor de posibilitate pentru cunoașterea în genere fără a porni de la primul nivel dat de senzații în reprezentări sau raportându-se la un anumit concept de cunoaștere, ori la intelect ca facultate înnăscută.

În acest sens și nu în altul, suntem de părere că Allison distinge între forme ale judecării și ale judecății. Explicația este relativ simplă în lumina celor arătate, dacă vedem semnificația centrării autorului britanic pe judecată în interpretarea *Criticii*. Dacă nu avem un discurs kantian psihologist, ci unul care are în prim-plan judecarea și judecata, deși aceasta din urmă se revendică la rându-i din funcția intelectului în prima, totuși, ca formă a judecății, indică un „fir călăuzitor” pentru înțelegerea formelor judecării care, acestea din urmă abia, oferă cheia pentru descoperirea categoriilor.

Această aparentă complicație a explicației lui Allison are un temei foarte limpede: este necesar să considerăm judecata ca formă logică care să indice un punct de plecare doar (fără a implica logica ca atare), pentru înțelegerea funcțiilor logice ale intelectului în activitatea de judecare, iar abia acestea din urmă pot să dea tabelul categoriilor. Înțelegem raportarea la formele logicii clasice doar ca pe un început provizoriu, însă care vizează – cum am mai spus – nu justificarea logicii respective ci trimite la unitatea *sintetică* obiectivă centrată în identitatea pură a conștiinței de sine exprimată la nivelul judecării prin judecata *eu gândesc*. Desigur că aceasta din urmă nu ține de logica generală (care lucrează cu unitatea *analitică*, după cum am mai arătat) și cu atât mai puțin se poate reduce la aceasta, (comunul celor două fiind unitatea *analitică* în care nu regăsim principiul raportării la obiect, la conținutul cunoștinței), ci de logica transcendențială însăși.

Așadar, alături de Allison doar pe această observație suntem de acord că, ceea ce este considerat ca fiind „sursă” pentru firul conducător în descoperirea categoriilor, nu este tabla logică a judecăților propriu-zis, ci activitatea de judecare, „funcția intelectului în judecare (s.n.)” – cum se exprimă în corectă traducere însuși Kant în titlul paragrafului 9, deși „începutul” este dat – după cum vom vedea și în continuare – de „rezultatele logicienilor”. Se observă deci că cercetarea este axată acum nu pe forma strict logică a argumentării deducției (Strawson), ci pe activitatea numită „judecare”.

În acest sens putem considera cu R. P. Wolff că aceste concepte generale (pure) sunt „concepte de ordinul doi sau reguli pentru generarea altor reguli.”¹ În înțelegerea lui Allison, prin teoria judecății poate fi explicat un posibil demers, în ceea ce privește obținerea tablei

¹ R.P. Wolff în: I. Pârvu, *Posibilitatea experienței...*, op. cit., p. 344.

categoriilor, în sensul următor: conceptualizarea este un mod prin care mai multe reprezentări sunt unificate sub un concept; judecata este o funcție a judecării care presupune un anumit mod de a aduce sub un concept diverse reprezentări. Așadar, judecata se sprijină pe tipuri specifice de conceptualizare, căci funcția generală a judecării este aceea de a unifica reprezentările date, în anumite moduri.

După cum am văzut, considerarea funcțiilor judecăților logicii ca fir conducător nu este satisfăcătoare. Interpretarea deducției metafizice nu atât în ce privește centrarea pe judecată, ci susținerea acestei interpretări pe activitatea de judecare ca sursă pentru „funcțiile logice” și implicit pentru descoperirea conceptelor pure ale intelectului, este la rândul său o manieră în care se procedează *sintetic*. Așadar, dincolo de considerarea logicii ca punct de plecare, în deducția metafizică din *Analitică* avem firul transcendentăl conducător în descoperirea tuturor conceptelor pure ale intelectului, iar „începutul logic” este deci provizoriu și immanent cercetării transcendente înseși, în primul rând. Acest înțeles are la bază considerarea intelectului ca facultate care, pusă „în funcțiune” și analizându-i-se activitatea, furnizează tabela completă a funcțiilor intelectului în judecare (funcții *logice*, nu ale logicii); avem o cercetare a competenței înseși și aici.

În ceea ce privește problema a ce anume desemnează această identitate a funcției, dar și ce exprimă „conținutul transcendentă”, punctele de vedere diferă. Allison vede în această funcție intelectul, ca activitate de judecare – cum am mai arătat – care însă este interpretat diferit relativ la nivelul la care acționează: la nivel pur logic sau la nivel transcendentăl (logic). Totuși, autorul consideră problematică trecerea de la acest tabel al funcțiilor intelectului la categoriile propriu-zise.

Deși înțelege „conținutul transcendentă” ca exprimând ceva „extralogic” și cu semnificație în ceea ce privește unitatea sintetică a diversului (vizează într-un fel o raportare la obiect) se pare că, cel puțin cu ediția din 1986 a lucrării sale dedicate *Criticii* lui Kant, Allison remarcă o derivare ilicită a categoriilor din lista funcțiilor logice. Aici ar fi vorba de un argument circular în sensul că, ceea ce se vrea a se demonstra prin lista funcțiilor logice, este în parte presupus în aceasta de elemente ce ar trebui demonstrate în lista categoriilor¹. Concluzia în legătură cu această primă interpretare a lui Allison (1986) este că, deși avem o raportare la judecare ca activitate a intelectului, tabelul funcțiilor logice în judecată ar avea la bază totuși înțelegeri ce țin de logica generală. Astfel, „conținutul transcendentă” apare doar ca o diferență făcută în raportul logică generală -logică transcendentălă din punctul de vedere

¹ Această poziție seamănă cu cea a lui Strawson, doar că este aplicată la scară largă asupra *Criticii*. lui Kant.

al conținutului cunoștințelor: primul tip de logică nu vizează acest conținut, în timp ce ultimul da. Allison s-a oprit aici doar (cu ediția din 1986), fără a observa semnificația transcendentalului din punctul de vedere al condițiilor de posibilitate, lucru care ne face să fim de acord și să afirmăm că, la Allison (1986), „... relația dintre cele două funcții logice este aceea a semanticii logice: ele sunt identice, doar că în logica generală se face abstracție de conținut, iar în logica transcendentală acesta este avut în vedere.”¹ Allison crede că, pentru că nu este demonstrată completitudinea categoriilor, rezultatele deducției metafizice nu sunt spectaculoase, însă ceva s-ar fi realizat: analiza activității de judecare a relevat concepte cu statut a priori care *pot* fi considerate categorii.

Presupoziția fundamentală de la care pleacă Allison este aceea că această judecare ține totuși în esență de logica generală, așa încât, în pofida distincției făcute (judecată – judecare), momentele, cel puțin ale primelor două titluri din tabelul de la § 9, sunt ale logicii generale dar sub necesități dictate de tabela categoriilor care trebuie demonstrată: „... aici Kant pare să importe considerații ale logicii transcendente pentru obținerea trihotomiilor. Problema evidentă este că orice apel la logica transcendentală în vederea generării momentelor judecării în *logica generală* (s.n.) va fi în mod vicios circular, de vreme ce scopul propriu-zis al deducției metafizice este de a deriva categoriile primei din funcțiile logice ale judecării specificate în cea de-a doua.”²

Acest fragment este de găsit însă în ediția din 2004 a lucrării lui Allison și pare că exprimă punctul de vedere că, într-adevăr, Kant face uz de circularitate în cazul trecerii de la funcțiile logice în judecare la tabela categoriilor. Referitor cel puțin la primele două titluri ale funcției gândirii (ale cantității și calității) din tabelul de la §9 al deducției metafizice, Kant ar „importa” considerații ce țin deja de logica transcendentală. De fapt, cu această ultimă ediție, Allison se situează diferit în raport cu această chestiune față de punctul de vedere exprimat cu prima. În pasajul citat este prezentată de fapt poziția filosofilor analitici, răspunsul comentatorului cu privire la această problemă fiind dat ulterior. Este prezentă aici totuși și raportarea critică a lui Allison la construcția kantiană, însă optica cu privire la ansamblu este modificată sensibil. Astfel, chiar dacă punctul de plecare pare a fi forma judecării logice propriu-zise, această „activitate” nu este în esență strict legată de tabela funcțiilor logice a logicii generale – pe care o generează de altfel – în măsura în care este condiție de posibilitate pentru însăși logica generală, dar fără a se reduce la aceasta. Avem aici în vedere doar că logica clasică, la rândul-i, se centrează în *Eu gândesc* – expresie a

¹ I. Pârvu, *Posibilitatea experienței...*, op. cit., p. 350.

² H. Allison, *op. cit.*, 2004, p. 140.

unității transcendente obiective a conștiinței de sine (unitatea *sintetică* originară a apercepției) – ca principiu fundamental pentru *toate* operațiile intelectului, inclusiv cele ale logicii formale clasice. Se pornește analitic, dar nu se caută presuposițiile ale acestui tip de logică, ci cercetarea abordează principiile logicității în genere, care nu mai au legătură cu statutul și instrumentele strict ale logicii clasice, deși le întemeiază și pe acestea transcendental.

În altă ordine de idei, avem a face cu aceeași situație ca și în cazul argumentului geometriei, cu excepția faptului că acolo se pornea în contextul explicit al deducției transcendente. Aici, cadrul „oficial” este cel al deducției metafizice, însă urmând sugestia firului transcendental, pașii sunt similari: se pornește de la un *faktum* care nu este logica ca atare ci „formele” judecății (munca logicienilor) reconsiderate, dintr-un simplu indiciu, în funcțiile gândirii în judecare ce vizează unitatea sintetică originară, ajungându-se la „funcțiile gândirii în judecare” – de care depind de fapt și formele logice însele. Este necesar să precizăm că acest punct de vedere se susține inclusiv prin prisma afirmațiilor din textul kantian, în care distincția dintre intelect ca facultate de a gândi și facultate de a judeca sugerează tocmai că *a gândi* ține de activitatea ca atare, în timp ce a judeca presupune deja raportarea la judecată ca formă logică a funcțiilor primei. Punctul nostru de vedere este sprijinit inclusiv pe definiția paragrafului 9 care se referă în esență la „funcția *logică a intelectului în judecăți* (s.n.)” și deci la judecată, în timp ce tabelul funcțiilor ca atare ține de „*funcția gândirii în judecare*. (s.n.)”¹

Referitor la cele două ediții ale lui Allison: se observă o oscilare a autorului (1986) în a considera că ceea ce realizează Kant în deducția metafizică ar fi oarecum ilicit prin apelul la elemente ce țin de logica transcendentală (ce trebuie demonstrat) în justificarea chiar a fundamentului care ar trebui să stea la baza obținerii categoriilor însel. Este firesc acest lucru, oarecum cu greu se poate observa că registrul în care este pusă problema de către Kant în deducția metafizică a categoriilor este tot unul transcendental: nu este vorba de a deriva „direct” din funcțiile logice ale judecății tabela categoriilor, în ciuda chiar a „declarațiilor” kantiene din alineatul 6 al §9 unde vorbește despre identitatea celor două seturi de elemente; nu este vorba de a „veni” de undeva „din afară” (logica) și a demonstra identitatea și numărul categoriilor intelectului – în mod ilicit. Nu sunt întâmplătoare rectificările kantiene legate de „treaba logicienilor” tocmai pentru că spațiul discursului nu este unul strict logic. Deși într-adevăr, categoriile sunt asemenea funcțiilor intelectului în judecare, aceste funcții care se

¹ Imm. Kant, *Critica*, op. cit., p. 107 (A68-A69 / B93-B94).

întâlnesc inevitabil și în logica propriu-zisă nu sunt funcțiile logicii ci sunt funcțiile logice ale intelectului în judecare, ceea ce nu exclude un fir transcendental în descoperirea conceptelor pure ale intelectului. Ba chiar îl presupune, în măsura în care logica transcendentală trebuie (este) considerată de Kant temei pentru logica însăși.

Să recapitulăm elementele importante de până acum: în primul rând am arătat că modelul pentru tabelul categoriilor nu este logica; deși Allison oscilează în a considera formele logicii ca fiind punctul de importanță esențială în descoperirea categoriilor, (și) cu Longuenesse am văzut că, dincolo de riscul de a cădea în psihologism, dar în conformitate totuși cu intențiile lui Kant (avem în vedere distincția apărută în urma traducerii greșite, judecată /-re pe care am menționat-o), fundamentul pentru categorii rezidă în ceva mult mai subtil: funcțiile gândirii în judecare, activitate a intelectului interpretată de Allison ca sursa pentru condițiile intelectuale ale cunoașterii în genere. Nu greșim dacă spunem că este condiție pentru logicitatea în genere inclusiv, urmând oarecum îndemnul autorului britanic care îl citează pe F. R. Wright: „forma urmează funcția”¹, cu referire la forma logică care este în relație de determinare cu funcția intelectului.

Revenind la Allison, cu ediția din 2004 pare să aibă loc o modificare de poziție în primul rând față de caracterul așa-zis ilicit al „trecerii” de la tabelul funcțiilor la tabela categoriilor. În ultima parte a capitolului dedicat deducției metafizice, filosoful britanic, deși recunoaște un referențial cu caracter logic al problemelor discutate din §9 și §10 ale *Criticii*, relația dintre funcțiile logice și categorii sunt orientate de acesta spre terenul transcendental logic. Scopul restrâns al acestei deducții ar fi, după Allison, de a întemeia trecerea de la logica generală la cea transcendentală, pe baza principiului că formele primei indică un fir călăuzitor pentru descoperirea conceptelor fundamentale ale celei de-a doua. După cum am arătat în debutul acestei cercetări, accentul cade pe fragmentul argumentului „aceleași funcții”, unde este vorba de unul și același intelect care, guvernat de același set de funcții, operează în ambele domenii: în cel al logicii și cel transcendental-logic. Am pomenit despre izomorfismul văzut de Allison între cele două logici, care reprezintă de fapt niveluri diferite la care acționează aceleași funcții ale intelectului. Este vorba de fapt despre o utilizare a intelectului ca funcție (generic) în judecată pe de o parte, în care conectează reprezentările prin aducerea lor sub concepte, și pe de alta în determinarea intuiției sensibile, generând un conținut determinat.

¹ “Form follows function”, în H. Allison: *Kant's Transcendental Idealism....* (2004), op. cit., p. 148.

Am precizat anterior poziția noastră cu privire la chestiunea primatului transcendental ca spațiul „trecerii” de la formele judecății prin funcții la categorii. La Allison am găsit o oarecare ambiguitate în acest sens, însă ceea ce interesează este poziția acestui autor cu privire la așa-zisa „circularitate” a trecerii. Reluând ce am discutat mai sus, este acuzată utilizarea în primele cinci alineate ale §10 a unor concepte cheie – dificile chiar în sine – care, mai mult, țin de deducția transcendentală, cum ar fi de pildă funcțiile transcendente ale imaginației și intelectului sau doctrina sintezei apriori, dar și teza introdusă nou cu ediția a II-a a *Criticii*. și anume folosirea *reală* a intelectului. Este vechea acuză de circularitate prin utilizarea unor elemente ce țin de al doilea capitol al *Analiticii*, în sprijinirea identificării complete a categoriilor intelectului care este totuși sarcina deducției metafizice și unde deci nu au ce căuta elemente ce trebuie de fapt demonstrate. Explicația lui Allison (2004) conform căreia este o falsă circularitate urmează poziției autoarei de care am pomenit (Longuenesse) și are la bază același argument al identității funcției.

Grație aceleiași funcții, prin care cele două utilizări diferite ale intelectului (pur logică și real-transcendentală) sunt posibile, nu este imputabil că este invocat și domeniul transcendentalului aici, devreme ce ne comportăm „*ca și cum ar fi* vorba de ceva de tipul logicii transcendente” dar care urmează să fie justificat ulterior; demonstrația nu s-ar face cu aportul elementelor ulterioare, ci ține doar de caracterul funcțional al intelectului. Putem adăuga că, explicația fiind una funcțională, nu avem o „trecere” dinspre logic spre logic-transcendental pur și simplu pentru că relația între cele două nu este una de acest tip. Terenul acestui „loc” extrem de dificil din Kant nu este cel al derivării logice prin metodele specifice. Suntem de părere că tipul de „trecere” este unul analog celui al argumentului geometriei de care am pomenit mai sus și în care, se pornește de la un *datum* – știința despre spațiu, iar pentru identificarea categoriilor de la formele judecății – însă finalitatea nu este a presupuzițiilor acestora ca atare, ci reprezintă condițiile de posibilitate pentru orice cunoaștere în genere, fie că este vorba despre cea geometrică prin intuiția pură sau cea logico-filosofică. Presupuzițiile cunoașterii în genere (prin care avem în vedere inclusiv conceptul generic al posibilității experienței) nu reprezintă nici doar principiile unei anumite cunoașteri (matematice sau de altă natură) nici numai structura presupuzițiilor unei științe particulare. Fie că e vorba de categorii, fie că se au în vedere formele pure ale intuiției noastre *a priori*, aceste elemente fundamentale nu sunt reductibile la punctul de vedere logic, exprimabil prin forme ale judecății etc.

Ca urmare a cercetării de față, odată cu tratarea problemei „sursei” categoriilor *Criticii*. lui Kant în cadrul unei interpretări cu privire la tipul teoriei deducției metafizice se

pot considera formulate inclusiv premise pentru cercetări ulterioare legate de elaborarea principiului (doar schițat aici) care stă la baza deducției metafizice și a trecerii de la aceste forme ale judecării (ca punct de plecare analitic – în spațiu transcendențial însă), prin funcțiile intelectului în judecare (primordiale de altfel în calitate de condiții de posibilitate pentru primele) la categorii.

DESPRE NECESITATEA ȘI IMPOSIBILITATEA UNEI DEDUCȚII A CATEGORIILOR LA ADORNO

Gabriel Chindea

1. Deducția categoriilor logice. Observații generale

Natura logicii, conținutul și limitele ei reprezintă o problemă clasică a filosofiei. Iar asta mai ales în epoca modernă, când, obsedate de sistem, teoriile filosofice au încercat să se ordoneze conceptual într-un mod cât mai riguros cu putință. Această situație nu putea să nu ducă însă, mai devreme sau mai târziu, la o interogație insistentă și adesea insolubilă asupra fundamentelor logicii. Căci, în majoritatea cazurilor, era vorba de întrebări care nu mai puteau primi o rezolvare exclusiv logică, deși erau provocate de ordonarea și de exigențele inerente logicii sistematice.

Într-adevăr, în măsura în care se prezintă ca un sistem ordonat de concepte, care, datorită gradului diferit de generalitate, dau naștere unei structuri ierarhizate, ideile logice pot fi subordonate unele în raport cu celelalte. Această subordonare poate fi numită deducție și prin ea, în mod tradițional, orice concept pare să-și găsească explicația, definiția, înțelesul: bărbatul este om; omul este animal; animalul este substanță sensibilă, substanța sensibilă este substanță. Totuși, la întrebarea ce este substanța, răspunsul încetează să mai fie la îndemână. Se vede, așadar, cum orice deducție logică ajunge la un moment dat în fața unor dificultăți de care ne propunem să ne ocupăm în continuare.

Astfel, dacă deducția logică constă în subordonarea particularului față de general, înseamnă că reușita ei depinde în cele din urmă de conceptele logice cele mai generale, adică de categorii. Căci, pentru a determina un concept în mod absolut, orice deducție logică trebuie să se subordoneze categoriilor. Mai mult, în măsura în care categoriile însele sunt niște concepte, deducția ar trebui până la urmă să le includă și pe ele. Căci valabilitatea unei deducții logice rămâne relativă dacă nu cuprinde și deducția categoriilor de care deducția însăși se slujește. Or, e ușor de observat că o deducție logică a categoriilor ridică mai multe probleme.

Prima dintre ele se referă la principiul din care ar trebui deduse categoriile. Într-adevăr, un asemenea principiu nu e ușor de identificat. Apoi, nu e clar dacă acest principiu este sau nu și el o categorie și dacă deducția categoriilor, pe care existența principiului o permite, nu trebuie să-l privească în cele din urmă și pe el. Ceea ce ar presupune însă o regresie la infinit.

Mai mult (iar în felul acesta trecem la a doua problemă), în măsura în care există mai multe categorii, deducția lor ar trebui să instituie o ordine în chiar interiorul domeniului categorial. Dar mai putem numi atunci categorii – și încă cu aceeași îndreptățire – atât primele, cât și ultimele dintre conceptele astfel ordonate? Căci, dacă deducția lor ar fi posibilă, ultimele categorii ar fi precedate și deci subordonate primelor. Ele ar deveni astfel simple concepte, încetând să mai fie categorii, ceea ce ne-ar obliga, la limită, să nu mai admitem decât existența unei singure categorii propriu-zise. Desigur, afirmarea pluralității categoriilor este aproape de la sine înțeleasă în istoria filosofiei. Dar ea pare să poată fi susținută numai atunci când, în lipsa unei deducții, categoriile nu se prezintă într-o ordine precis determinată.

În sfârșit, a treia problemă este poate și cea mai importantă. Căci ea nu privește un aspect sau altul al deducției categoriilor – principiul de la care se pleacă, sau ordinea ei –, ci posibilitatea ei ca atare. Într-adevăr, se presupune despre categorii că ar trebui să slujească oricărei deducții (tocmai în calitate de principii ce guvernează deducția). Dar oare nu devin ele, exact din această cauză, imposibil de dedus? O veche observație aristotelică despre imposibilitatea demonstrării principiului contradicției pare deci să li se aplice și categoriilor: tocmai pentru că orice deducție le presupune, ele nu mai pot face obiectul nici unei deducții. Eventual, ele ar trebui pur și simplu postulate. Totuși este limpede că o asemenea soluție nu satisface exigențele ordinii deductive pe care se presupune că o desăvârșește.

Încercările de a rezolva într-un fel sau altul aceste probleme sunt numeroase în istoria filosofiei. Se poate spune însă că soluția cea mai bine cunoscută și, într-un fel, cea mai completă îi aparține lui Hegel. E drept, Hegel însuși moștenește problema de la Kant, care, nemulțumit de prezentarea “rapsodică” – cum o numește el – a categoriilor la Aristotel, este cel dintâi filosof modern ce își propune să le și deducă. Iar rezultatul este binecunoscutul tabel de douăsprezece categorii din Analitica transcendențială a *Criticii rațiunii pure*¹.

Dar, așa cum pe bună dreptate observă Hegel, deși bine intenționat, Kant nu ajunge la o adevărată deducție a categoriilor². Iar asta din mai multe motive. În primul rând, pentru că, deși stabilește un principiu suprem al oricărei gândiri (eul sau aperccepția pură), Kant nu deduce categoriile din acest principiu, adică plecând de la simpla conștiință de sine a subiectului cunoașterii, exprimată prin propoziția “eu gândesc”. Dimpotrivă, pornind de la

¹ V. I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura științifică, 1969, p. 110.

² V. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filozofice*, vol. 1, Logica, §60, adaos 2, București, Humanitas, 1995, pp. 127-128.

ideea că orice judecată reprezintă determinarea unui obiect printr-un concept, Kant determină categoriile punându-le în corespondență cu cele mai generale tipuri de judecată. În felul acesta, el stabilește numărul și felul categoriilor în funcție de tipurile de judecăți existente. Or, o asemenea derivare are la bază, cum remarcă Hegel, o legătură exterioară – între două grupuri, cel al judecăților și cel al categoriilor –, fără a fi o veritabilă deducție a fiecărei categorii în parte. În plus, tabela judecăților cu care categoriile sunt puse în corespondență nu este, la rândul ei, dedusă, ci luată de-a gata de Kant din manualele de logică generală. Iată de ce problema deducției categoriilor, nerezolvată cu adevărat de Kant, va fi reluată aproape în întregime de către Hegel.

Desigur, Hegel știe că o deducție pur analitică a categoriilor este imposibilă. După cum, pe de altă parte, el nu este dispus să pună la baza înțelegerii categoriilor un fundament ontologico-teologic. Hegel refuză, așadar, să recurgă la soluția metafizică tradițională, de inspirație platonico-aristotelică, pentru care categoriile logice puteau fi explicate și, la limită, definite în măsura în care erau înțelese ca determinații substanțiale ale ființei sau ale gândirii divine¹. Iar explicația acestui fapt e, de altfel, simplă: spre deosebire de vechea metafizică, Hegel nu admite posibilitatea unei intuiții intelectuale și, prin urmare, nici o gândire intuitivă în sensul antic al termenului (*nous*). Dimpotrivă, în acord de data aceasta cu Kant, Hegel va susține că intuiția este exclusiv sensibilă, iar gândirea, la rândul ei, exclusiv formală sau conceptuală. Drept urmare, deducția categoriilor logice ar trebui să se facă, după el, numai într-o manieră logică, adică bazându-se doar pe concepte.

Faptul acesta pare totuși să-l plaseze pe Hegel în fața unei sarcini aproape imposibile. Căci, în lipsa unei intuiții intelectuale ale cărei determinații nemijlocite să fie recunoscute drept categorii, filosoful e obligat să se lanseze în deducția categoriilor de pe niște poziții mai nefavorabile decât cele ale metafizicii tradiționale. Și totuși, făcând lucrul acesta, el reușește în cele din urmă să stabilească o legătură între logică și ontologie cu mult mai bună decât îi reușise vechii metafizici.

Într-adevăr, în măsura în care se prezentau ca determinații nemijlocite ale ființei divine, categoriile ontologice ale metafizicii clasice – pe care le putem numi categorii substanțe – nu se puteau confunda cu categoriile propriu-zis logice – categoriile conceptuale sau predicative –, cu care rațiunea analitică determină îndeobște realitățile sensibile sau propriile sale concepte. De unde și conștiința permanentă a unei echivocități în utilizarea

¹ V., de pildă, Platon (*Sofistul*) și Plotin (*Enneade*, V, 1), a căror influență, prin platonizarea aristotelismului, se va face simțită apoi în ontologia medievală, unde formele lucrurilor sensibile, ca și formele abstracte din gândirea umană se bucură de o realitate desăvârșită și substanțială ca idei ale minții divine. Cf. și Toma d'Aquino, *Summa Theologica*, I, q. XIV.

categoriilor – atunci când sunt predicate despre sensibil, respectiv despre inteligibil –, pe care teoria medievală a analogiei va încerca să o rezolve într-o oarecare măsură. Această echivocitate făcea din categoriile divine – care, de altfel, cu greu se mai puteau numi categorii – niște realități transcendente nivelului propriu-zis conceptual al gândirii, chiar dacă, indirect, erau privite și drept cauza lui. Iată de ce facultatea ce opera cu concepte (*dianoia, ratio*) era cu insistență deosebită de inteligența divină (*nous, intellectus*). Doar că lucrul acesta lipsea gândirea conceptuală de un temei imanent, care să-i fie propriu numai ei. De unde și marea provocare, căreia îi răspunde abia Hegel, de a întemeia logicul prin el însuși, adică de a găsi temeiul absolut al conceptelor în interiorul, iar nu în afara gândirii conceptuale.

Desigur, Hegel însuși va vorbi – în termeni asemănători vechii metafizici – despre o gândire care este totodată ființă, iar nu pur și simplu concept. Astfel că deducția categoriilor va începe, la el, cu ființa, la fel cum determinațiile deduse ulterior (altfel spus, categoriile propriu-zise) vor fi prezentate, la rândul lor, drept determinații ale ființei. Totuși ființa de la care pleacă Hegel e una nedeterminată (identică tocmai de aceea cu nimicul). Iar determinațiile pe care le deduce pornind de la ea sunt ele însele de o maximă sărăcie și deci generalitate: ființă, neființă, devenire, calitate. Deși vede în gândirea pură o ființă, Hegel nu are, prin urmare, în vedere decât o ființă care, fiind la începutul determinării sale, e totodată extrem de săracă: adică ceva abstract, sau, altfel spus, logic. În felul acesta, abstracția logicii este regăsită ontologic de Hegel în sărăcia ființei de la care pornește, transformând inevitabil deducția hegeliană a categoriilor într-o deducție pur logică.

Cu toate acestea, deși logică, această deducție nu va fi, pe de altă parte, strict analitică. Căci analitica nu putea da seama de legătura și de fundamentul categoriilor ca atare. Iată de ce, la fiecare etaj al deducției, Hegel adăugă definiții analitice a conceptelor încă alte două momente: cel dialectic și, mai ales, cel speculativ¹.

Astfel, în momentul analitic sau abstract, categoriile sunt afirmate fiecare în sine, fără legătură cu opusele lor. Așa se întâmplă, de pildă, când *ființa* e clar deosebită de *nimic*, sau, tot așa, când *ceva* e distins de *altceva*. Și este, observă Hegel, ceea ce se întâmplă în general în logica analitică, unde fiecare categorie este socotită perfect identică cu sine și cu totul diferită de celelalte. Este o logică în care ființa, nimicul, calitatea, sau cantitatea nu comunică. O logică în care categoriile sunt date ca niște principii ireductibile, care, firește, pot fi numite, sau chiar înșirate într-o listă, fără a fi însă deduse, ci doar postulate.

¹ V. Hegel, *op. cit.*, §79-§82, pp. 145-155.

În momentul dialectic, în schimb, lucrurile se schimbă. Căci fiecare categorie ajunge să se identifice cu opusul ei. Astfel, *ființa* se dovedește a fi totuna cu *nimicul*, care, la rândul lui, se arată a fi totuna cu *ființa*. Sau, tot așa, *ceva* se dovedește a fi totuna cu *altceva*, care, nici el, nu este însă decât *ceva*. Ca atare, în momentul dialectic, identitatea analitică a categoriilor dispare. Nimic nu mai e sigur, nimic nu mai rămâne ceea ce este, ci totul se arată a fi, dimpotrivă, echivoc și contradictoriu. Și totuși, dacă nu ar fi așa, categoriile ar rămâne, în realitate, imposibil de dedus și determinat. Căci ce ar mai fi ele dacă nu cuvinte goale, despre care, în afara afirmațiilor tautologice – de felul *ființa e ființă*, *ceva e ceva* –, nu am putea spune, în realitate, nimic?

Momentul speculativ nu vine atunci decât să dea seama de acest fapt. Și afirmă explicit atât diferența (analitică), cât și legătura (dialectică) a categoriilor. Altfel spus, el exprimă unitatea opușilor conservând totodată opoziția dintre ei. Această unitate – de pildă, *devenirea sau ființa pentru sine* – spune deci despre o categorie mai mult decât o face simpla tautologie: și anume că *ființa e ființă*, dar și *neființă*; sau că *ceva e ceva*, dar și *altceva*. Iată de ce o asemenea unitate determină mult mai bine categoriile decât o făcuse logica analitică. Adică ne oferă înțelesul și legătura dintre ele pe care le căutam de la început.

Dialectica hegeliană pare să reprezinte deci una din cele mai ingenioase și convingătoare soluții la problema, altminteri spinoasă, a deducției categoriilor. Totuși ea nu este singura. La Kant însuși, în ciuda celor ce îi sunt reproșate de Hegel, întâlnim, alături de deducția analitică (sau metafizică, cum o numește el¹), o deducție transcendentă, întemeiată pe schematismul temporal al conceptelor pure ale intelectului. O deducție ce încearcă, la rândul ei, să descopere ce putem înțelege cu adevărat printr-o categorie sau alta: de pildă, definind *substanța ca permanență în timp* sau ca *timp permanent*².

Pe de altă parte, rezolvarea unor asemenea probleme a fost privită de multe ori cu suspiciune, pentru a nu spune că a fost cu totul contestată. Iar asta fie pentru că valoarea de adevăr a logicii a fost relativizată (empiriștii), fie pentru că adevărul ei absolut a fost socotit de nedemonstrat întrucât e lipsit de sens (filosofia analitică), fie, în sfârșit, pentru că științele – ca să nu mai vorbim de cunoașterea obișnuită – reușesc să utilizeze conceptele cu succes și eficiență, fără a căuta totuși să le deducă. Cu toate acestea, dezbateră din jurul fundamentelor logicii nu a fost abandonată nici în filosofia contemporană.

Într-adevăr, se știe că una din chestiunile cele mai controversate din filosofia ultimilor o sută cincizeci de ani a fost tocmai problema fundamentelor logicii. Or,

¹ V. Kant, *op. cit.*, pp. 102-114.

² *Ibidem*, pp. 203-207.

dezbateră aceasta, legată la început de matematică, ajunge, la începutul secolului XX, să opună două mari tabere: formalistii și intuiționiștii. Astfel, în vreme ce ultimii (adică intuiționiștii) încercau să regăsească niște fundamente obiective ale matematicii, primii (adică formalistii) le contestau. Formalistii susțineau, așadar, că matematica nu e decât un joc – riguros, e drept, dar pur convențional sau formal –, ce poate porni de la orice postulate, alese arbitrar, fiind obligat să respecte doar principiul contradicției. De altfel, formalistii păreau să aibă dreptate: o dreptate confirmată de însăși istoria recentă a matematicii, care, după jumătatea secolului al XIX-lea, părea să fi pierdut în mod evident corespondența cu “realitatea”. O demonstra geometria neeuclidiană (unde paralele se intersectează, iar curbele nu mai au tangente). Dar o demonstra și aritmetica (unde explorarea de către Cantor a dimensiunilor infinite produsese o lume în care conceptele intuitive de “mai mare” și “mai mic” își pierduseră semnificația).

O soluție – urmată ulterior de majoritatea matematicienilor – putea fi, așadar, eliberarea matematicii de orice corespondent cu lumea reală și transformarea ei într-o elaborare de postulate, de orice fel de postulate. Acestea trebuiau să fie doar precis definite și să nu fie contradictorii. În felul acesta, fundamentele matematicii puteau fi reformulate prin excluderea riguroasă a oricărui apel la intuiție. Cu toate acestea, un asemenea fapt năștea dificultăți psihologice enorme, ca și unele dificultăți intelectuale. Iată de ce până și formalisti precum Hilbert par să fi crezut în cele din urmă într-un adevăr matematic obiectiv: adică în faptul că nu era irelevant ce gândeau matematicienii în legătură cu “natura” entităților pe care le manipulau sau cu “adevărul” teoremelor lor. De unde și apariția unei întregi școli de ‘intuiționiști’. Anunțată de H. Poincaré, condusă mai apoi de olandezul L. E. J. Brouwer, ea a respins cu înverșunare formalismul. Astfel că însuși Cantor părea gata să renunțe la propria muncă din teoria mulțimilor, după ce inițial o promovase în ciuda împotrivirii pătimașe a unora, în anii 1870.

Dar dezbateră nu era doar pragmatică ori sentimentală, ci în primul rând teoretică. Într-adevăr, încercarea de a întemeia matematica pur formal, pe definiții riguroase și pe non-contradicție, s-a lovit de numeroase dificultăți¹. Iar aici e vorba în primul rând de paradoxurile pe care matematicienii și logicienii matematicii le-au descoperit. De primă importanță este, desigur, binecunoscutul paradox al lui Russell, care se întreabă dacă mulțimea tuturor mulțimilor care nu sunt membre ale lor însele este membră a ei înseși (sau, mai simplu spus, dacă mulțimea tuturor mulțimilor mai este sau nu o mulțime). În cele din

¹ Cf. N. Bourbaki, *Elements d'histoire des mathématiques*, Paris, Hermann, 1960, p. 43.

urmă, matematicianul austriac K. Gödel a demonstrat că nu putem elimina contradicția dintr-un sistem matematic formal. Cu alte cuvinte, că formalismul nu putea fi niciodată cu totul sigur de sine, adică absolut, chiar o asemenea concluzie era ea însăși demonstrată, în cazul acesta, formal. Astfel, formalismul părea învins prin sine însuși, iar necesitatea căutării unui fundament concret pentru matematică, logică și deci pentru categoriile noastre demonstrată încă o dată.

2. Dialectica negativă sau despre imposibilitatea unei deducții a categoriilor

“Expresia *dialectică negativă* păcătuiește împotriva tradiției. Căci gândirea dialectică vrea, de la Platon încoace, să producă, cu ajutorul negației, ceva pozitiv. Mai târziu, figura unei negări a negației va indica lucrul acesta într-un mod izbitor. Or, această carte ar vrea să elibereze dialectica de o asemenea esență afirmativă, fără a pierde nimic din precizia ei. Dezvoltarea titlului său paradoxal este una din intențiile sale.”¹

Așezate chiar la începutul *Dialecticii negative*, cuvintele lui Adorno trebuie privite ca un manifest al programului său filosofic. Ce este, așadar, dialectica negativă? De ce dialectică și, mai ales, de ce negativă? Și care este, pe de altă parte, consecința unei asemenea dialectici asupra problemei deducției categoriilor, care ne interesează aici?

De fapt, orice dialectică este negativă. Chiar și la Platon, dialectica era negativă în măsura în care, pe seama dialogului, reușea să-l facă pe interlocutor să se contrazică și astfel să-și nege singur poziția. La Hegel, dialectica era de asemenea negativă, din moment ce nega atât o teză, cât și opusul ei, așa cum rezultă din ideea negării a negației care a consacrat-o.

Și totuși negarea negației duce la afirmație. Chiar dacă negativă, dialectica clasică nu a fost, așadar, niciodată exclusiv așa. Dimpotrivă, în istoria filosofiei, negația dialectică a avut de cele mai multe ori un sens pozitiv. Ceea ce se vede, încă o dată, la același Platon, unde negația dialectică pregătește sufletul pentru dobândirea cunoașterii dogmatice. Ceea ce se repetă, în sfârșit, la Hegel, unde momentul dialectic se rezolvă de fiecare dată într-unul speculativ. Or, spune Adorno, e timpul să renunțăm la asemenea răsturnări, pentru a restabili dialectica în negativitatea inerentă ei. Dialectica negativă va fi atunci o dialectică fără soluție. O dialectică formată din negarea a doi termeni opuși, care nu își mai găsește însă rezolvarea într-un al treilea. Acesta e deci principiul ei de bază, pe care îl regăsim în toate meditațiile filosofului german.

¹ Th. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Ed. Payot, 2001, p. 9 (pentru ediția originală, Th. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1966).

Se poate spune, pe de altă parte, că dialectica negativă vine să rezolve și o anumită incoerență careia îi cădea pradă dialectica clasică. Într-adevăr, dialectica tradițională pleca de la premisa sau evidența faptului că orice teză este inevitabil unilaterală: fie și – sau mai ales – ideile vechii metafizici, precum Dumnezeu, lumea, ființa, adevărul ori infinitul. Pe de altă parte, pornind de la critica acestor poziții unilaterale, aceeași dialectică avea pretenția de a ajunge la un rezultat lipsit de unilateralitate, adică total, complet și definitiv. O asemenea inconsecvență este însă evitată de dialectica negativă, pentru care nu doar orice poziție nemijlocită, ci și orice totalitate rezultată din procesul dialectic este, la rândul ei, abstractă și parțială. Iată de ce dialectica negativă va continua să critice unilateralul fără a mai aspira la o sinteză absolută.

În ce fel afectează însă o asemenea înțelegere a dialecticii problema deducției categoriilor?

La Hegel, așa cum am văzut, deducția categoriilor era permisă de faptul că diferența dintre două forme opuse își găsea rezolvarea în identitatea lor speculativă: de pildă, ființa era nimic, deci devenire. Or, în condițiile dialecticii negative, adică ale unei dialectici fără sinteză, conceptele și, la limită, categoriile nu mai pot fi reduse în întregime la opusul lor. Ca atare, legătura dintre concepte, ca și aceea dintre forma și conținutul unui concept nu va mai putea fi stabilită fără fisură. Și astfel o deducție logică perfectă a categoriilor se va dovedi imposibilă.

Desigur, Adorno nu contestă necesitatea deducției categoriilor. Împotriva pozitivismului, el susține că nici un concept nu trebuie pur și simplu postulat, ci, dimpotrivă, definit, explicat și întemeiat în mod concret. Asemuind înțelegerea filosofică a realității cu dorința de hrană a înfometatului, el susține că experiența spirituală trebuie să refuze, prin masticare reflexivă, tot ce este mijlocit, presupus, dat de-a gata¹. Mai mult, că nici măcar atingerea unei experiențe nemijlocite nu ar fi cu adevărat importantă, ci faptul că structura conceptuală care o explică s-ar naște odată cu ea, ar fi cuprinsă în ea și nu i s-ar aplica din afara precum un instrument intelectual prefabricat.

¹ “Gândirea nu poate să se lipsească de ceea ce a denigrat filosofia scientifikată: reculegerea meditativă, argumentatul, care a întâlnit atâtea scepticism. [...]. Dacă nu, argumentul specializat degenerază în tehnică de specialist, fără concept în sânul conceptului, așa cum lucrul acesta se răspândește în zilele noastre în mediul academic prin așa-zisa filosofie analitică pe care roboții sunt capabili să o învețe și copieze. [...]. În sfârșit, consensul științific ar fi dispus să recunoască că experiența implică și ea teoria. Dar că aceasta este un “punct de vedere”, pe deasupra ipotetic. Anumiți reprezentanți concilianți ai scientismului reclamă că ceea ce ei numesc știință onestă dă seama de asemenea presupuziții. Or, tocmai o asemenea exigență este incompatibilă cu experiența spirituală. Dacă vrem cu orice preț ca ea să aibă un punct de vedere, atunci acesta ar trebui să fie precum al celui ce mănâncă în fața fripturii. Ea l-ar trăi devorându-l: și numai dacă acesta dispăre în ea avem de a face cu o filosofie.” (*Ibidem*, p. 38-39)

De altfel, Adorno nu ignoră faptul că, cel puțin în parte, filosofia antipozitivistă a încercat să depășească formalismul teoriilor analitice, pentru a regăsi concretul gândirii. Iar asta în diverse forme. Fie ca atare, separând concretul de concept, pentru a încerca să-l cunoască într-o manieră neconceptuală – cum se întâmplă la Bergson sau în ontologia fundamentală a lui Heidegger. Fie printr-o sinteză între concret și concept, care să dea însă totodată seama de geneza concretă a conceptelor și de lipsa lor de consistență câtă vreme sunt considerate pur formal – cum se întâmplă în fenomenologia de origine husserliană¹.

Totuși, pentru Adorno, această luptă a filosofiei cu formalismul nu s-a încheiat printr-o victorie incontestabilă. Iar asta în primul rând pentru că o asemenea victorie nici nu ar fi posibilă. Cazul lui Bergson este, de altfel, cât se poate de lămuritor. Căci afirmarea concretului în și pentru sine sub forma intuiției opuse conceptului are ca efect transformarea concretului ca atare într-un concept vid, lipsit de determinațiile pe care numai gândirea i le poate da. Astfel, din concret, el redevine o abstracție, și încă una din cele mai goale. Iată de ce intuiționismul ar trebui evitat în aceeași măsură cu formalismul, atunci când căutăm să-i oferim conceptului un conținut concret².

E drept, Bergson glorifică în primul rând fluxul vieții, opunându-l conceptelor înțepenite, încremenite în lucru (*dinghaft*), ale tradiției metafizice, un flux care nu ar trebui lăsat să se exprime decât prin intuiție. Totuși de aici ia naștere un dualism, care, ca orice dualism, duce în cele din urmă la schizoidie. “Ura împotriva conceptului universal înțepenit – observă Adorno – întemeiază [la Bergson] cultul unei nemijlociri iraționale, al unei libertăți suverane în mijlocul lipsei de libertate. Bergson își schițează cele două moduri ale cunoașterii, opunându-le într-o manieră nu mai puțin dualistă decât o făcuseră doctrinele lui Descartes și Kant pe care le atacă; modul mecanicist al cunoașterii rămâne, în calitate de cunoaștere practică, la fel de puțin atins de modul intuitiv pe cât este sistemul burghez de naturalul decontractat al celor care îi datorează privilegiul.”³

În concluzie, afirmarea concretului nu poate evita conceptul. De unde și proiectul – mult mai rezonabil la prima vedere – de a căuta concretul conceptelor însele, pentru a prinde, pe de altă parte, de la început concretul în concept. Ceea ce s-ar întâmpla în fenomenologie, al cărei imperativ metodologic (înapoi la “la lucrurile însele”) nu este – după cum se știe – o invitație la empirism, ci, dimpotrivă, la depășirea acestuia în vederea unei

¹ “Filosofia vrea în primul rând să se arunce literalmente în ceea ce îi este eterogen, fără a-l aduce la niște categorii gata făcute. Ea ar vrea să se modeleze după el la fel de fidel pe cât au dorit-o în zadar fenomenologia și Simmel în programele lor: ea tinde spre o exteriorizare (*Enttäusserung*) integrală.” (*Ibidem*, pp. 22-23); cf. și p. 54.

² *Ibidem*, p. 18.

³ *Ibidem*.

reconstrucții eidetice a lumii. Într-adevăr, fenomenologia nu se interesează de fenomene de dragul înregistrării sau chiar al descrierii unor fapte empirice, ci numai în măsura în care fenomenele pot să îi furnizeze structurile constante și universale care, în mod tradițional, corespund logicii, dar care, în plus, se manifestă cu puterea imediată a lucrului concret¹. Plecând, așadar, de la nevoia legăturii dintre concepte și lucruri, fenomenologia speră să obțină o sinteză între idee și experiență, între universal și individual. Pentru a urmări, așa cum o făcuse de altfel și idealismul speculativ de dinaintea sa, posibilitatea unei deducții și deci întemeieri logice – chiar dacă nu formale – perfecte a conceptelor.

Și totuși, mai spune Adorno, această posibilitatea, bazată pe sinteza deplină dintre conținut și formă este iluzorie. Căci ea presupune că esențele pot fi, în cele din urmă, receptate ca atare, chiar dacă intuiția lor nu trebuie confundată cu intuiția empirică obișnuită. Or, după Adorno, conceptul nu e niciodată obiect de intuiție. El este de la început și până la sfârșit ceva abstract și deci opus concretului. Ceea ce face ca sinteza perfectă dintre lucru și idee la care spera să ajungă fenomenologia să fie cu neputință.

Faptul acesta explică și motivul pentru care fenomenologia alege în cele din urmă să renunțe la lucruri, spre a se retrage satisfăcută în lumea omogenă a abstracției conceptuale, transformându-se într-un simplu idealism. Iar asta în ciuda problemelor reale cu care se confruntase la început. “Logicianul Husserl a subliniat, firește, într-o manieră foarte clară, diferența dintre felul în care devenim conștienți de esență și abstracția generalizantă. El avea în vedere o experiență spirituală specifică care, plecând de la particular, trebuia să poată degaja viziunea esenței. Cu toate acestea – observă Adorno –, esența la care se referea nu se distingea cu nimic de conceptele universale obișnuite. Există o enormă disproporție între preparativele în vederea viziunii esențelor și al lor *terminus ad quem*.”²

Pe de altă parte, dacă fenomenologia este suspectă, pentru Adorno, de idealism, înseamnă că idealismul însuși anticipează, la rândul său, greșeala de mai târziu a fenomenologiei. Adică suprimarea fără rest a concretului în favoarea formei logice. Firește, așa cum am văzut deja, Hegel a știut dintotdeauna că o deducție pur analitică a categoriilor este imposibilă, căutându-le fundamentul concret prin deducția și definirea lor dialectică. Totuși, după Adorno, concretul la care se referă Hegel pentru a-și defini conceptele este, în cele din urmă, o vorbă goală. Iar asta întrucât el ajunge să fie suprimat în nenumărate feluri în cursul desfășurării filosofiei hegeliene.

¹ V., de pildă, E. Husserl, *Ideea de fenomenologie*, Cluj, Ed. Grinta, 2002, pp. 26-27.

² Adorno, *op. cit.*, p. 18. V. și p. 17.

Astfel, “în măsura în care logica hegeliană are de la început de a face cu mediul conceptului și reflectează ea însăși într-o manieră generală la raportul dintre concept și conținutul său, non-conceptualul, ea este asigurată de dinainte de caracterul absolut al conceptului pe care se socotește capabilă să-l demonstreze”¹. Concretul, presupus a fi exprimat de conceptele hegeliene, ajunge deci să fie suprimat prin însăși sinteza, sau, mai exact, prin rezultatul simplu al sintezei dialectice în care acesta este obligat să intre. Iar asta întrucât presupuziția întregului demers este că forma logică ar fi capabilă – tocmai datorită dialecticii – să dea întru totul seama de ceva ce nu este ea însăși, și anume de conținutul său. Ceea ce Hegel numește *Aufhebung* – adică suprimare, dar și conservare – nu este atunci, pentru Adorno, decât negarea voalată a unui conținut ce nu mai este cu adevărat păstrat, ci doar redus la o formă logică pe care o amplifică în mod unilateral. Dialectica devine, așadar, o farsă, în care nici o formă nu mai ajunge să fie într-adevăr întemeiată prin concretul său.

De altfel, la Hegel, suprimarea concretului se petrece în mai multe feluri. Faptul că întregul filosofiei hegeliene are forma unui sistem la edificarea căruia fiecare parte, oricât de mică, este absolut esențială aruncă o nouă îndoială asupra felului, nu întotdeauna spontan, în care i se permite unui anumit obiect al cunoașterii să se integreze în ea. “Nu ar fi lipsit de interes – observă Adorno – să reluăm istoria filosofiei moderne, întrebându-ne asupra felului în care a căzut de acord cu antagonismul dintre static și dinamic în sistem. Cel al lui Hegel nu este în el însuși cu adevărat o devenire, ci gândit deja în mod implicit mai de dinainte în fiecare dintre determinațiile sale particulare. O asemenea garanție îl condamnă la neadevăr. De fapt, conștiința ar trebui să se arunce în fenomenele în raport cu care ia poziție ca și cum ar fi lipsită de conștiință. Firește, în felul acesta dialectica s-ar transforma calitativ. Unanimitatea sistematică ar cădea, iar fenomenul ar înceta să mai fie ceea ce el rămâne la Hegel, în ciuda tuturor declarațiilor sale contrare: exemplu pentru conceptul său. Ceea ce ar presupune să i se dea mai mult de lucru gândirii și să i se ceară un efort mai mare decât înțelegea Hegel prin termenii aceștia, deoarece, la el, gândirea nu face niciodată decât să extragă din obiectele sale ceea ce în sine e deja gândit. În ciuda programului de exteriorizare (*Entäußerung*), ea se satisface în ea însăși și își recită discursul în ciuda exigenței reiterate

¹ *Ibidem*, p. 46. Cf. tot acolo: “În vreme ce, conform propriului concept, ea ar trebui să aibă un conținut, în aspirația sa de a fi în același timp metafizică și doctrină a categoriilor, [logica hegeliană] exclude din sine ființarea determinată plecând de la care numai dispoziția sa inițială s-ar putea legitima, neîndepărtându-se prea mult în această privință de Kant și de Fichte, pe care Hegel nu obosește să-i condamne ca pe susținătorii unei subiectivități abstracte. Știința logicii este, de partea sa, abstractă în sensul cel mai simplu; reducerea la concepte universale suprimă de la început opusul lor, acest concret pe care dialectica idealistă se laudă că îl poartă în sine și dezvoltă. Spiritul câștigă bătălia sa împotriva unui dușman absent”.

că nu ar face așa. Dacă gândirea s-ar exterioriza cu adevărat în lucru, dacă i s-ar adresa acestuia, iar nu categoriei sale, obiectul ar începe să vorbească el însuși sub privirea insistentă a gândirii.”¹

Concluzia lui Adorno va fi atunci, încă o dată, lipsită de echivoc: sistemul filosofic leagă categoriile atât de strict din punct de vedere formal, încât face din concretul lor ceva indiferent în raport cu acestea². Iată de ce filosofia hegeliană, la fel ca fenomenologia de mai târziu, pune în scenă un act al cunoașterii în care subiectul ajunge să-și supună inevitabil obiectul și să facă din gândire o formă, subtilă, dar și extrem de eficientă, a unei practici de dominație³ la care vom mai avea ocazia să revenim. O practică în care spiritul nu admite că lumea ar putea să scape cunoașterii și deci puterii sale. Căci “filosofarea hegeliană asupra conținutului (*inhaltliches Philosophieren*) a avut ca fundament și ca rezultat primatul subiectului sau, după o celebră formulă din considerația preliminară din *Logică*, identitatea identității și a non-identității. Pentru Hegel, singularul determinat trecea drept determinabil prin spirit pentru că determinația sa imanentă nu trebuia să fie nimic altceva decât spirit. Fără această supoziție, filosofia nu ar fi capabilă, după Hegel, să cunoască nici conținutul, nici esențialul”⁴.

Ce este atunci de făcut? Ce drum se mai deschide în cazul acesta filosofiei? – “Dată fiind situația istorică – afirmă Adorno –, filosofia își are adevăratul interes acolo unde Hegel, în acord cu tradiția, își arăta dezinteresul: în non-conceptual, individual și particular; în ceea ce, de la Platon încoace, a fost înlăturat ca efemer și neglijabil și pe care Hegel a lipit

¹ *Ibidem*, p. 36.

² Iar asta deși rolul sistemului în gândirea lui Hegel este, chiar și după Adorno, dublu. Pe de o parte, așa cum am văzut mai sus, sistemul are efectul de a îndepărta dialectica de vocația ei de bază – de critică a gândirii analitice și pur formale –, pentru a produce o teorie în care conceptele sunt legate mai degrabă analitic și, tocmai de aceea, în primul rând formal. Pe de altă parte, sistemul hegelian se explică și prin caracterul antianalitic, de care tocmai am pomenit, al dialecticii. Căci sistemul, ca întreg, urmărește să dizolve adevărul abstract, adică pur analitic, al conceptelor, obligându-le să se lege intim și deci concret unul de celălalt. Astfel, “un asemenea concept filosofic de sistem depășește cu mult sistematica pur științifică, care cere o expunere ordonată și bine organizată a gândurilor și constituirea, drept urmare, a disciplinelor specializate, fără a insista, plecând numai de la obiect, asupra unității interne a momentelor. Pe cât este legat acest postulat al unității de presupuziția identității oricărei ființări cu principiul cunoașterii, pe atât amintește el, într-o manieră legitimă, chiar dacă cu încărcătură idealistă, de afinitatea reciprocă a obiectelor, afinitate transformată în tabu de nevoia științifică de ordine, iar asta pentru a face loc apoi înlocuitorului reprezentat de schemele sale. Faptul că obiectele comunică în loc de a fi, fiecare, atomul la care logica clasificatoare le reduce se leagă de posibilitatea de a determina obiectele în sine, pe care Kant a negat-o, iar Hegel, împotriva lui, a vrut să o restaureze prin subiect. [...]. Concepția sistemului amintește, sub o formă inversată, coerența non-identicalului, știrbită tocmai de sistematica deductivă. Critica sistemului și gândirea nesistematică vor rămâne exterioare câtă vreme nu vor putea să elibereze forța de coerență pe care sistemele idealiste i-au atribuit-o subiectului transcendental.” (*Ibidem*, pp. 33-34)

³ “Concept și realitate au aceeași esență contradictorie. Ceea ce deșiră societatea în antagonism, principiul dominației, este același lucru cu ceea ce spiritualizează, actualizează diferența dintre concept și ceea ce îi este supus.” (*Ibidem*, p. 55)

⁴ *Ibidem*, p. 17.

eticheta de existență leneșă. [...]. Ceea ce impulsionează conceptul este ceea ce acesta nu atinge, ceea ce îi exclude mecanismul de abstracție, ceea ce nu este deja un exemplar al conceptului. Bergson, ca și Husserl, purtători ai modernității filosofice, au făcut lucrul acesta sensibil, dar, în fața problemei, s-au retras în metafizica tradițională.”¹ De altfel, “gândirea este, prin însuși sensul ei, gândire a ceva. Până și în forma abstracției logice a lui ceva ca ceea ce este semnat sau judecat, formă care afirmă că nu pune de la sine nici o ființare, apare de neșters pentru gândirea care ar vrea să-l șteargă ceea ce îi este non-identical, ceea ce nu este gândire. Rațiunea devine irațională de îndată ce uită lucrul acesta și își ipostiază producțiile, abstracțiile, împotriva sensului gândirii. Imperativul autarhiei sale o condamnă la vid și în cele din urmă la imbecilitate și primitivism”².

A atinge însă non-conceptualul, individualul, particularul, a-l elibera de mecanismul abstracției conceptuale nu este, oare, pentru conceptul însuși care ar încerca să facă așa ceva, o utopie? Și nu revine asta la repetarea încercărilor dialecticii idealiste, care, în definitiv, a vrut poate să facă același lucru, amăgindu-se însă cu iluzia că ar fi și reușit? Să recunoaștem, așadar, că problema nu este simplă. Iar dacă Adorno reușește să o rezolve este pentru că, în mod paradoxal, refuză să îi mai găsească dezlegarea în modul categoric și definitiv în care încercaseră să o facă ceilalți filosofi³. Așa încât, teza lui Adorno – și anume că forma conceptelor nu se poate niciodată adecva perfect la conținutul lor – nu este neapărat greu de înțeles, cât nu tocmai ușor, cel puțin pentru un filosof, de acceptat.

Firește, dialectica a știut dintotdeauna lucrul acesta, în măsura în care a susținut existența unei opoziții între conținutul și forma conceptelor. Totuși, în varianta ei clasică, deci pozitivă, dialectica a încercat să depășească această opoziție. Or, după Adorno, ea nu trebuie surmontată. Iar asta chiar dacă legătura dintre forma și conținutul conceptelor trebuie asigurată cu insistență, împotriva pozitivismului ori a cunoașterii obișnuite, care renunță la interogarea radicală a categoriilor cu care operează.

Altfel spus, trebuie să ne interesăm de semnificația profundă a conceptelor și, în ultimă instanță, a categoriilor noastre. Totuși formarea acestora, de care filosofia încearcă să devină conștientă, depășind cunoașterea analitică sau formală, nu va putea rezolva – și nici nu mai trebuie să o facă – conflictul dintre concept și realitate. De unde și singura soluție, sau, mai degrabă, posibilitate de articulare corectă a acestei situații, și anume dialectica

¹ *Ibidem*, p. 18.

² *Ibidem*, p. 42.

³ “Experiența filosofică nu posedă nemijlocit universalul, ca pe un fenomen, ci îl posedă la fel de abstract pe cât este el în mod obiectiv. Ea este obligată să plece de la particular fără a uita ceea ce ea nu are, dar știe.” (*Ibidem*, p. 54)

negativă. Refuzând sinteza opușilor, aceasta nu va mai suprima obiectul concret al gândirii peste care idealismul dialectic a trecut cu prea mare ușurință. Dimpotrivă, opunând conceptul conceptului fără aspirația identității, ea va putea să exprime într-o manieră conceptuală faptul că realitatea nu este un concept. Și astfel, în lupta ei cu concretul, va obliga gândirea să se contrazică – în mod riguros, desigur – în permanență, oferind dovada vie a caracterului concret al gândirii, adică a legăturii dintre gândire și o realitate care i se opune totuși neînduplecat.

E drept, dialecticii i s-a reproșat de-a lungul vremii că ar fi o metodă pură, indiferentă la conținut, care găsește peste tot contradicții, fără a se mai interesa de ceea ce este concret într-un anumit lucru. Dialectica nu ar fi astfel decât o variantă de panlogism, mai precis de simplă afirmare a formei logice a contradicției¹. Totuși, după Adorno, această critică este nedreaptă. Căci contradicția dialectică vrea să arate, dimpotrivă, că lucrurile nu se reduc la concepte, adică la forme fără conținut concret, ci că intră în opoziție cu norma clasică a lui *adaequatio*.

De fapt, concretul nu poate fi redus în întregime la gândirea noastră, așa cum nici gândirea nu poate deveni niciodată întru totul concretă. Iată de ce o gândire ce insistă să creadă că poate realiza sau chiar că a realizat lucrul acesta se condamnă, în cele din urmă, la neadevăr. Dar asta nu înseamnă să renunțăm la gândire, pentru a căuta, sau chiar a abdica în fața stării de fapt. Dimpotrivă, trebuie admis paradoxul după care despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se vorbească, iar nu să se tacă: pentru a gândi, așadar, de negânditul și pentru a exprima inexprimabilul².

Dialectica negativă nu este, prin urmare, o teorie a acordului dintre concepte și lucruri care să permită întemeierea concretă a categoriilor, însoțită de o înțelegere absolută a realității. Mai mult, ea nu se reduce nici măcar la simpla exprimare a deosebirii dintre ele. Radicalismul ei vine din faptul că încearcă să denunțe, în egală măsură, realitatea și gândirea, punându-le față în față într-un conflict neîncetat. O asemenea dialectică este deci o teorie critică a categoriilor, dar și a lucrurilor, bazată pe legătura reală, însă antagonică dintre ele. Astfel, denunțat de o realitate, care, deși se lasă gândită prin concept, nu se reduce la el, conceptul o va critica la rândul lui. Iată de ce, “drumul [dialecticii] este dublu, ca cel al lui Heraclit: cel care merge în sus și cel care merge în jos.” Căci “în elementele sale cu

¹ *Ibidem*, p. 15.

² “Împotriva lui Wittgenstein, ar trebui spus ceea ce nu se poate spune. Simpla contradicție, inerentă acestei exigențe, este cea a filosofiei înseși: ea o califică drept dialectică înainte chiar ca aceasta să se împiedice în contradicțiile sale particulare. Munca de autorefecție filosofică consistă în explicitarea acestui paradox.” (*Ibidem*, p. 19)

necesitate universale, orice filosofie, chiar și cea care urmărește libertatea, poartă cu sine o nelibertate în care se prelungește lipsa de libertate a societății. Ea poartă în sine constrângerea, deși numai această constrângere o protejează de regresia în arbitrar. Gândirea este însă capabilă să-și recunoască natura compulsivă imanentă într-o manieră critică, propria ei constrângere devenind astfel mediul emancipării sale”¹.

3. Limitele rațiunii din perspectivă istorico-socială

În privința deducției categoriilor, concluziile dialecticii negative sunt, așadar, clare: de vreme ce orice formă este ireconciliabilă cu opusul ei, forma și conținutul unui concept nu își pot corespunde niciodată pe deplin. De unde și imposibilitatea unei deducții dialectice a categoriilor, ori a întemeierii concrete a conceptelor, pe care filosofia speculativă sau fenomenologică le crezuse totuși cu putință.

Rezultatele dialecticii negative pot fi interpretate, așadar, ca o critică a ambițiilor rațiunii – atât de frecvente în epoca modernă – de a se explica, justifica și, în cele din urmă, întemeia pe sine în mod absolut. Totuși dialectica negativă trebuie înțeleasă, în primul rând, ca o continuare a încercărilor filosofice de origine marxistă de depășire a raționalismului și idealismului. Iată de ce ea nu trebuie confundată cu critica sceptică – de tip kantian, sau relativist – a posibilităților de cunoaștere ale inteligenței omenești. Dimpotrivă, plecând de la aporiile imanente rațiunii, de la neputința ei de a se întemeia în și prin sine, meditațiile dialectice ale lui Adorno caută să meargă mai departe, spre descoperirea determinațiilor mai profunde, social-istorice, care ar explica eșecurile și limitele rațiunii.

Produs al unei burghezii în ascensiune, rațiunea va fi denunțată atunci ca un instrument de dominație social-istorică, din al cărei caracter de clasă decurg incompletitudinea ei teoretică, unilateralitatea și, finalmente, aporiile sale². Vizibil în nereușitele formale ale rațiunii – ce nu ajunge niciodată să se împace cu ceea ce dorește să explice, ajungând astfel să-și domine și oprime obiectul –, acest “păcat originar” se

¹ *Ibidem*, p. 55.

² “Autoconservarea este principiul constitutiv al științei, sufletul tablei categoriilor, chiar dacă ea trebuie dedusă, cum se întâmplă la Kant, sub o formă idealistă. Chiar și eul, unitatea sintetică a apercepției, instanța pe care Kant o definește ca punctul suprem de care trebuie legată întreaga logică, este în realitate în același timp produsul și condiția existenței materiale. Indivizii care trebuie să se îngrijească ei înșiși de nevoile lor își dezvoltă eul ca pe o instanță de previziune, de sinteză panoramică, de calcul; din generație în generație, acest eu se extinde și se restrânge odată cu perspectivele de independență economică și de proprietate productivă, pentru a trece în cele din urmă de la burghezii deposedați la patronii trusturilor totalitare, a căror știință este redusă la ansamblul metodelor de reproducere a societății de masă supuse. [...]. Mulțumită unei organizări de neclintit, conjurația celor puternici împotriva popoarelor este, începând cu Machiavelli și Hobbes, la fel de apropiată de spiritul “luminat” pe cât este și republica burgheză.” (M. Horkheimer, Th. Adorno, *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983, p. 97 (pentru ediția originală, M. Horkheimer, Th. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947)); cf. și pp. 125-126.

manifestă apoi în istoria propriu-zisă a gândirii, unde, timp de câteva secole, sistemele filosofice se vor contesta reciproc, fără a putea ajunge la un rezultat definitiv. “Încă de la început – va spune Adorno –, sistemul filosofic era antinomic. Impulsul său interfera cu imposibilitatea care îi era proprie. Aceasta din urmă a condamnat, de altfel, istoria primelor sisteme moderne să însemne distrugerea fiecăruia de către cel ce îi urma. Rațiunea care, pentru a se impune ca sistem, a eliminat virtual toate determinațiile calitative la care se raporta, a intrat astfel într-o contradicție ireconciliabilă cu obiectivitatea pe care o violenta pretinzând că o înțelege.”¹

Violența teoretică nu este însă decât consecința violenței sociale, a ordinii căreia, teoretic, dar și practic, trebuie să i se supună societatea. “Chiar și forma deductivă a științei reflectă – după Adorno – ierarhia și constrângerea. La fel cum primele categorii reprezintă organizarea tribului și puterea sa asupra individului, ansamblul organizării logice – dependența, conexiunea, progresia și combinarea conceptelor – se întemeiază pe raporturile ce le corespund în realitatea socială, și anume pe diviziunea muncii. Trebuie precizat că acest caracter social al categoriilor gândirii nu este, cum susține Durkheim, expresia solidarității sociale, ci atestă unitatea inextricabilă a societății și a dominației. Dominația conferă ansamblului social unde se instituie o coeziune și o forță mărite. [...]. Opresiunea socială are mereu caracterul unei opresiuni exercitate de către o colectivitate. Această unitate a colectivității și a dominației, iar nu universalitatea socială directă, solidaritatea, este cea care se exprimă în categoriile gândirii. Conceptele filosofice cu ajutorul cărora Platon și Aristotel au reprezentat lumea au ridicat – prin pretinsa lor universalitate – raporturile pe care ele le întemeiau la nivelul de realitate autentică. Aceste concepte s-au constituit, după Vico, în piața de mărfuri a Atenei și reflectau cu aceeași claritate legile fizicii, egalitatea cetățenilor și inferioritatea femeilor, a copiilor și a sclavilor. Limba însăși conferea discursului, raporturilor de dominație, această universalitate pe care o dobândise ca mijloc de comunicare al unei societăți civile. Emfaza metafizică, sancțiunea bazată pe idei și norme nu erau nimic altceva decât duritatea și rigoarea ipostaziate pe care trebuiau să le adopte conceptele de fiecare dată când limba unifica comunitatea conducătorilor în exercitarea conducerii.”²

O asemenea tendință de critică social-istorică a rațiunii, ce leagă gândirea rațională de administrarea societății și de actul puterii, nu este însă specific adorniană. În realitate, ea face parte din istoria – nu întotdeauna limpede sau ușor de clarificat – a marxismului

¹ Adorno, *Dialectique négative*, p. 30.

² Adorno, *La dialectique de la raison*, pp. 38-39.

secolului XX. Un marxism care se va ridica împotriva rațiunii, dar și a tehnicii ori a științei, despărțindu-se, în felul acesta, de teoriile – cu mult mai optimiste și “progresiste” – ale socialismului tradițional. Un marxism, prin urmare, disident, care va chestiona rațiunea, o va pune în cauză și va încerca să o depășească, refuzând, cu toate acestea, critica tradițională a idealismului, devenită un loc comun al materialismului secolului al XIX-lea. Iar asta din motivul, în aparență paradoxal, după care acest materialism s-ar fi lăsat atins el însuși de idealism.

Astfel, dacă lăsăm de o parte produsele ideologiei sovietice, putem afirma că marxismul secolului XX – marxismul european sau occidental, cum mai este numit – a urmărit cu precădere să corecteze pozitivismul și scientismul strecurate în teoriile social-democrației germane din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Rezumată foarte simplu în cuvintele lui Merleau-Ponty – după care marxismul trebuie să fie filosofic, iar nu pur și simplu științific¹ –, această idee se va reîntâlni într-un fel sau altul la gânditori precum Lukács, Kojève, Debord sau Granel².

Drept urmare, societatea și economia (ca și limbajul sau alte instituții omenești) nu vor mai fi privite ca produsul unei rațiuni ascunse imanent în istorie, așa cum se întâmplase în marxismul ortodox, ale cărui iluzii științifice de origine hegeliană încep să fie acum atacate. În termeni filosofici, se va afirma, dimpotrivă, că tehnica nu are o esență tehnică, după cum nici știința nu are o esență științifică. Ceea ce înseamnă că problemele sociale sau economice nu mai trebuie privite sau rezolvate ca niște probleme, în primul rând, teoretice. Asta pentru a nu mai vorbi de problemele teoretice propriu-zise.

Or, pentru marxiștii disidenți, socialismul științific s-a lăsat contaminat de spiritul raționalismului modern, deși nu ar fi trebuit să o facă³. Într-adevăr, vorbind despre legi obiective – ale economiei, societății sau chiar ale istoriei –, despre raporturi dialectice – dar în realitate mecanice – între baza și suprastructura socială, ori despre adevăr ca reflectare a realității, marxismul ortodox ar fi săvârșit două greșeli profunde. Cea dintâi, teoretică, a însemnat credința că atât lumea burgheză prezentă, cât, mai ales, societatea socialistă

¹ V. M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 90-92, 94 și 120.

² Cf. G. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Les Editions de Minuit, 1960 (pentru ediția originală, G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, Malik-Verlag, 1923); A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947; G. Debord, *La société du spectacle*, Paris, Editions G. Lebovici, 1989 (pentru ediția originală, G. Debord, *La société du spectacle*, Paris, Buchet-Chastel, 1967); G. Granel, *Ecrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990.

³ “Marxismul ortodox al celei de a II-a Internaționale este ideologia științifică a revoluției socialiste, care reduce tot adevărul la procesul obiectiv din economie și la progresul recunoașterii acestei necesități de către clasa muncitoare educată prin organizare. Această ideologie își recapătă încrederea în demonstrația pedagogică ce caracterizase socialismul utopic, căreia îi adaugă o privire *contemplativă* față de cursul istoriei.” (G. Debord, *op. cit.*, p. 73)

viitoare ar fi reductibile la o schemă de înțelegere rațională și că, prin urmare, trecerea de la capitalism la socialism ar trebui să se facă potrivit unor cerințe ale rațiunii deja cunoscute. Cea de-a doua eroare, practică, a avut, la rândul ei, două consecințe, în funcție de momentul istoric în care s-a produs: fie amânarea revoluției proletare, lăsată cu totul în seama unui proces istoric pretins obiectiv – de către social-democrația germană din secolul al XIX-lea –, fie construirea societății fără clase printr-un proces gândit de sus, administrativ și birocratic – de către socialismul sovietic din secolul XX¹.

Or, cum observase deja Marx, “proletariatul nu are idealuri de realizat”. El “nu trebuie decât să pună în libertate elementele noii societăți care sunt deja dezvoltate în sânul societății burgheze pe cale de a se prăbuși”². Desigur, proletariatul nu urmează să acționeze revoluționar cu totul inconștient. De unde și binecunoscutele întrebări ale lui Lukács legate de rolul conștiinței în istorie. Totuși, în măsura în care e vorba despre conștiința unei acțiuni istorice (altfel spus, despre o conștiință de clasă), conștiința proletară nu este văzută acum nici drept conștiință obișnuită sau nemijlocită – căci o asemenea conștiință nu face istorie –, dar nici drept conștiință etico-rațională – întrucât aceasta este tocmai conștiința burgheză, a dominației lumii prin știință și tehnică, a cărei depășire nu mai are cum să se facă prin rațiune.

Drept urmare, proletariatul rămâne să fie mai puțin un subiect istoric rațional, cât – după expresia aceluiași Lukács – o “contradicție a evoluției sociale devenită [ea însăși] conștientă”³. E vorba, așadar, de o clasă socială care gândește doar atât și doar în felul în care poate și trebuie să schimbe istoric societatea burgheză, care ar putea și ar trebui, la rândul ei, să se schimbe istoric datorită contradicțiilor și intereselor antagonice existente în ea. De unde și concluzia lui Lukács: “de vreme ce conștiința nu este, în cazul acesta, conștiința care se referă la un obiect ce îi este opus, ci conștiința de sine a obiectului, actul de conștientizare bulversează forma de obiectivitate a obiectului său”⁴. Drept urmare, în

¹ “S-a arătat adesea că revoluția rusă, definită de Lenin: soviete plus electrificare, s-a concentrat asupra electrificării și a instituit o serie de puteri, de aparate și de instanțe sociale care compartimentează societatea revoluționară și fac din ea încet, încet altceva.” (Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 104). Cel mai important reprezentant al marxismului științist este însă K. Kautsky, ale cărui lucrări, *Doctrina economică a lui Marx* (1887), *Revoluția socială* (1902) sau *Drumul spre putere* (1910), exprimă ideea după care “știința” lui Marx face inutilă orice investigație filosofică suplimentară.

² *Apud* Lukács, *op. cit.*, p. 220-221.

³ Lukács, *op. cit.*, p. 221.

⁴ *Ibidem*. Cf. și observația lui Merleau-Ponty (*op. cit.*, p. 73.), după care “proletarii pot fi purtătorii sensului istoriei fără să o facă sub forma unui *eu gândesc*”.

cazul acțiunii istorice a proletariatului, sciziunea dintre subiect și obiect ar trebui să dispară, ca și atitudinea contemplativă ce stă la baza modului raționalist de cunoaștere¹.

Pe de altă parte, faptul că există o limită a rațiunii, că aceasta din urmă e în mod esențial unilaterală nu înseamnă că realitatea ar fi, pentru marxismul disident, pur și simplu irațională și că cea mai nimerită atitudine teoretică ar fi scepticismul și relativismul. Căci limitele rațiunii au, așa cum am văzut, o semnificație ce poate fi, la rândul ei, precizată și înțeleasă: ele țin de temeiul istoric, social și economic al rațiunii, mai precis de faptul că aceasta este produsul teoretic al burgheziei moderne ce se folosește de ea pentru a stăpâni lumea și societatea. Or, în măsura în care burghezia nu se poate substitui societății pentru a fi expresia unei umanități universale, nici rațiunea nu poate deveni totală, ci doar totalitară. De aici decurg, așadar, problemele rațiunii. Iar aceste probleme nu sunt lipsite de soluție, doar că soluția lor nu este teoretică (o rațiune “mai bună”, sau, dimpotrivă, abandonarea rațiunii pentru irațional), ci social-economică și istorică: adică, în primul rând, practică. Ceea ce ar corespunde, în cele din urmă, și unora dintre cele mai importante teze ale lui Marx².

Prin urmare, pentru marxismul occidental al secolului XX, raționalizarea lui Marx, petrecută în cadrul socialismului științific, nu e decât una din posibilitățile de interpretare ale sale, nu cea mai fericită și nici cea mai revoluționară. Căci ea lasă impresia că conflictele de clasă, interesele etc. sunt mai puțin importante și că bunăvoința este singurul lucru care îi lipsește unei elite raționale pentru a edifica socialismul. De aici și până la ingineria social-democrată sau chiar burghezo-democrată mai e doar un pas – imposibil însă de atribuit lui Marx însuși, pentru care nu mintea rațională, ci violența este forța ce va schimba lumea capitalistă. Prin urmare, gândirea poate anticipa anumite determinații ale schimbării istorice viitoare – și o poate face întrucât această schimbare se naște ca răspuns la problemele istorice actuale. Totuși asta nu înseamnă că această schimbare ar fi produsul rațiunii și că ar

¹ Pentru critica explicită a atitudinii contemplative, v. Lukács, *op. cit.*, p. 251, dar și Debord, *op. cit.*, pp. 21 și 73.

² Cf. K. Marx, *Teze asupra lui Feuerbach*, în mod special, tezele 1, 2, 8 și 11 (în anexă la F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane*, București, Editura Partidului Muncitoresc Român, 1950, pp. 56-59: “Neajunsul principal al întregului materialism de până acum – inclusiv al celui feuerbachian – este că obiectul, realitatea, senzorialul este conceput numai sub forma obiectului sau a contemplației, iar nu ca activitate omenească senzorială, practică, adică nu ca ceva subiectiv. Așa se face că latura activă a fost dezvoltată, în opoziție cu materialismul, de către idealism, dar numai în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaște activitatea reală, senzorială ca atare.” “Problema dacă gândirii omenești îi este propriu adevărul obiectiv nu e o problemă teoretică, ci una practică. Căci omul trebuie să facă dovada adevărului, adică a realității și puterii, a caracterului material al gândirii sale, în activitatea practică. Disputa asupra realității sau irealității unei gândiri care se izolează de practică este o chestiune pur scolastică.” “Viața socială este esențialmente practică. Toate misterele, care împing teoria spre misticism, își găsesc dezlegarea rațională în activitatea omenească practică și în înțelegerea acesteia.” “Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în moduri diferite; e vorba însă de a o schimba.”

trebui să satisfacă anumite probleme raționale, pe care o gândire administrativă, stăpână pe economie, societate și, în cele din urmă, pe istorie, ar vrea să le rezolve.

De altfel, însăși “știința” marxistă a economiei – despre care se presupune, în general, că ar fi expusă în *Capitalul* –, nu ar consta, în această interpretare, decât în demonstrarea limitelor științei economice burgheze, iar nu în elaborarea efectivă a unei teorii economice socialiste. Critică a economiei politice, *Capitalul* ar pune, așadar, în evidență incapacitatea rațiunii de a-și înțelege și mai ales de a-și corecta în mod pur teoretic obiectul (adică economia capitalistă și, în special, crizele pe care aceasta le produce). “Știința” marxistă nu ar fi, așadar, decât o analiză dialectică, care, pornind de la afirmarea categoriilor economiei burgheze – marfa, banii etc. –, s-ar vedea nevoită să le și nege în cele din urmă. Dar, dincolo de asta, ea nu ar urmări să construiască în mod pur teoretic sau rațional o altă economie. Și, tot așa, nici o altă societate¹. Căci esența omului ar sta, încă o dată, în praxis, iar nu în teorie.

Desigur, socialismul științific nu ignorase nici el natura practică a realității, ca și a schimbărilor social-istorice. Totuși, pentru marximul ortodox, practica putea fi schimbată fundamental tocmai prin intervenția rațiunii și în vederea rațiunii, adică, în cele din urmă, prin și în vederea unei mai bune înțelegeri raționale a lumii și a istoriei. De unde și ideea după care defectele practicii actuale, capitaliste, ar veni din faptul că nu este suficient de rațională. În schimb, pentru marxistii disidenți, nu numai că practica actuală este rațională, dar rațiunea ca atare este un moment esențial al acesteia. Iată, așadar, motivul pentru care critica rațiunii este întreprinsă acum de pe poziții cu mult mai radicale decât înainte².

Totuși plasarea lui Adorno în cadrele acestui marxism disident nu ar fi într-un totuși corectă. Iar asta întrucât, denunțând rațiunea ca pe un moment al praxisului burghez și practica burgheză ca pe un moment al rațiunii, filosoful german refuză totuși să mai vadă o ieșire din acest angrenaj istoric, pledând, încă o dată, pentru o dialectică negativă. Ca atare, el nu acceptă rezolvarea printr-un maxim de rațiune a practicii sociale, sugerată de socialismul științific. Dar respinge, în egală măsură, încrederea în practică a marxismului

¹ “Ceea ce leagă strâns teoria lui Marx de gândirea științifică este înțelegerea rațională a forțelor care se exercită în mod real în societate. Dar ea este în mod fundamental ceva *dincolo* de gândirea științifică, în care aceasta din urmă nu este conservată decât ca depășită: e vorba de o înțelegere a *luptei*, și nicidecum a *legii*. [...] Proiectul de a depăși economia, de a pune stăpânire pe istorie, dacă trebuie să cunoască – și să lege de el – știința societății, nu poate fi el însuși *științific*. Într-o mișcare ce crede că domină istoria prezentă printr-o cunoaștere științifică, punctul de vedere revoluționar rămâne *burghez*.” (G. Debord, *op. cit.*, pp. 59-60). Într-o altă formă și în alt context, aceeași idee apare și la B. Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2006.

² “Sovietul nu a fost o descoperire a teoriei. De altfel, cel mai înalt adevăr teoretic al Asociației Internaționale a Muncitorilor era deja propria sa existență în practică.” (G. Debord., *op. cit.*, p. 68)

occidental, pentru care praxisul ar trebui să schimbe – el, de data aceasta – conștiința omului modern, permițând depășirea idealurilor, ca și a întrebărilor gândirii raționale.

Astfel, în critica istorico-socială a rațiunii și a tentativelor sistematice ale acesteia – între care trebuie plasată, cum am văzut, și ideea unei deducții și deci a unui sistem al categoriilor – Adorno nu luptă numai cu teoria, ci și cu practica. Ceea ce i-a și atras de altfel condamnarea din partea unei părți a intelectualilor marxiști occidentali¹. Căci, după Adorno, o practică ce renunță la rațiune nu poate fi soluția dificultăților istorice ale rațiunii. Iar asta deoarece o asemenea practică este fie conformistă, dacă nu chiar defetistă, neputând schimba lumea, rezolvându-i problemele², fie reprezintă un pas înainte pe calea rațiunii înseși, care, din pură și încă separată de practică – cum era în prima etapă a epocii moderne –, se transformă într-o practică rațională și astfel într-o rațiune în sfârșit totală și totalitară³.

În contextul acesta, problema deducției categoriilor, de care am încercat să ne ocupăm în studiul de față, rămâne o necesitate, dar și o imposibilitate. A nu încerca nici o deducție, a admite sau a presupune fără demonstrație anumite categorii ale gândirii, a abandona căutările rațiunii înseamnă a te supune necondiționat practicii dominante, inumanității eficiente și nereflexive, într-un cuvânt, lipsei de libertate⁴. Dar a crede în reușita unei asemenea deducții și a privi lumea de pe culmile rațiunii absolute înseamnă, pe de altă parte, fie a cădea într-o iluzie anacronică, fie a face tu însuși apologia unei anumite ordini, mai vechi sau mai noi, pentru a renunța, încă o dată, la libertate.

¹ V., de pildă, J. H. von Heiseler, M. Horkheimer (coord.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus; zur Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Frankfurt, Marxistische Blätter, 1970.

² “Filosofia, care părea cândva depășită, se menține în viață pentru că momentul realizării sale a fost ratat. Judecata sumară după care ea nu ar fi făcut decât să interpreteze lumea și, prin resemnare în fața realității, s-ar fi atrofiat de asemenea în sine se transformă în defetism al rațiunii după ce transformarea lumii a eșuat. [...]. De altfel, se poate ca însăși interpretarea care promitea trecerea la practică să fi fost insuficientă. Momentul de care era legată critica teoriei nu mai poate fi prelungit teoretic. Praxisul, amânat pentru totdeauna, nu mai este instanța care să se opună unei speculații satisfăcute de sine, ci, cel mai adesea, pretextul pentru înăbușirea, ca goală, a gândirii critice, gândire de care un praxis transformator ar avea nevoie.” (*Dialectique négative*, p. 13)

³ “Rațiunea e totalitară.” (*La dialectique de la raison*, p. 24); cf. și *Dialectique négative*, p. 30.

⁴ “Un adevăr care nu poate cădea în abisul cu care fundamentalistii metafizicii ne-au umplut urechile [...] devine, sub imperativul principiului său de securitate, analitic și, în mod potențial, tautologie. Numai gândurile care merg până la capăt țin piept neputinței omnipotente a înțelegerii asigurate; numai acrobația cerebrală mai are un raport cu lucrul, pe care, după câte se spune, l-ar disprețui autosatisfăcută. Nici o banalitate nereflectată nu poate, în calitate de reproducere a unei vieți false, continua să fie adevărată. Astăzi este reacționară orice încercare de a reține gândirea, invocând cutezanța și gratuitatea ei suficientă, mai ales pentru a o face utilizabilă.” (*Ibidem*, p. 42)

CRITICA POSMODERNĂ A CATEGORIILOR. BAUDRILLARD ȘI SUPREMAȚIA SIMULACRULUI

Camelia Grădinaru

1. Distanțarea postmodernă față de sistemele categoriale

„Categorica” posedă o remarcabilă istorie în filosofie, fiind legată, îndeobște, de clasicele cercetări întreprinse de Aristotel sau de Kant. Dincolo de trimerurile imediate pe care această noțiune le exercită, ea a căpătat cu timpul și un înțeles comun, de principii, concepte, clase de obiecte, genuri etc. Mai mult decât atât, categoriile au străbătut o scală valorizatoare destul de sinuoasă în interiorul discursului filosofic, filosofia contemporană părând a nu le mai acorda un statut major, edificator pentru gândirea și construcția sa. Un exemplu grăitor în acest sens este oferit de către proiectul postmodern, care deconstruiește categorii dragi tradiției filosofice, respingându-le *in corpore* sau doar substituindu-le. Această operație aplicată categoriilor nu este lipsită de riscuri și este într-o oarecare măsură destinată paradoxului – deși vrea să deconstruiască sau să deturneze toate conceptele filosofice, precum și orice metanarațiune, discursurile postmoderne produc, aproape împotriva lor, alte „concepte tari”, asemănătoare celor pe care le-a criticat. O complicitate metafizică și discursivă se impune de la sine: orice noțiune care distruge o organizare veche este supusă acestui pericol. Posibilitatea de a construi o nouă logică a privilegierii din dorința de a demola o alta este un tip de eroare care se întâlnește destul de des și reprezintă o obiecție ce a fost de multe ori îndreptată asupra reflecțiilor scriitorilor postmoderni.

În cadrul extrem de complex oferit de postmodernism, foarte multe concepte și problematice au devenit marginale în favoarea unor seturi noi de idei și preocupări. În aceeași situație pare a se afla și problema categoriilor, devenită periferică, secundară și interpretată doar din perspectivă istorică, atunci când se dorește refacerea traseului lor la autorii care le-au consacrat (Aristotel, Kant, Brentano, Hartmann etc.). Deplasarea interesului de la conceptele tari ale filosofiei la noțiuni flexibile, contextuale sau chiar la simulacre a fost interpretată în cheie diferită, primind fie nuanțele unui patetism al „sfârșitului”, fie pe cele ale unei „eliberări” și distanțări față de canoanele rigide. Departe de a ne propune o „recuperare” exhaustivă a destinului categoriilor în postmodernism, studiul de față intenționează să surprindă o serie dintre mutațiile suferite de categorii în relația lor cu trăsăturile dominante ale postmodernismului și discursivității sale. De asemenea, partea a doua va cuprinde o exemplificare a mișcării categoriale în postmodernism sesizată la nivelul categoriei de

„realitate”. Pentru acest caz, potrivite ni s-au părut a fi intervențiile lui Jean Baudrillard pe această temă, mai ales că gânditorul francez a dezvoltat în scrierile sale și un ansamblu de termeni „substituiți”, care să releveze situația „realității” în postmodernism, cum ar fi cei de „hiperrealitate” sau „simulacru”. Deși foarte mulți comentatori consideră receptarea lui Baudrillard și a lucrărilor sale drept una controversată, deseori contestată cu vehemență și de cele mai multe ori aflată sub semnul perplexității, *importanța strategică*¹ a modului de punere a problemelor și a ideilor sale este aceea care ne-a îndemnat să-l alegem pe Baudrillard drept o figură emblematică pentru această analiză.

1.1. Câteva caracteristici ale postmodernismului revelatoare pentru problema categoriilor

De la Nietzsche și Heidegger încoace se acceptă că în filosofie s-au instituit un suflu și un stil noi, care refuză sistematizarea, gândirea categorială și consistența, apropiind astfel scriitura filosofică de cea literară. Acuzați de a fi epigonii acestora, postmodernii au continuat să aducă în scenă modalități de scriere, lectură și interpretare a textelor, erodând și mai mult falia sensului, noncontradicției sau locurilor comune. Chiar dacă unii critici afirmă că nu au apărut inovații majore în modalitatea de a scrie, se poate susține existența noului punct de vedere din care sunt abordate, de exemplu, referința, reprezentarea, poziția autorului, relația cu raționalitatea etc. Radicalizarea temelor, a metodologiilor și a schemelor discursive reprezintă o caracteristică distinctă a discursivității postmoderne, chiar dacă unele concepte ale curentului poststructuralist se regăsesc în lucrările postmodernilor sau alte influențe moderne sunt vizibile în țeserea noului set de discursuri. Ca strategii retorice particulare, cele mai utilizate sunt codificarea textuală, fragmentarea, colajul (care conduce către practica frecventă a citatului), parodia, ironia, pluralitatea planurilor și interpretărilor, contradicția, eclecticismul figurilor retorice etc. Aceste procedee discursive au conturat în postmodernism o retorică a rupturii și desființării, aproape nihilistă („retorica negării”), o retorică a descompunerii valorilor și practicilor de sorginte modernă, care a adus în prim plan o

¹ După cum afirma Mike Gane, scrierile filosofului francez nu sunt dominate de producerea unei analize științifice, care să respecte toate rigorile în cauză, ci de ceea ce s-ar putea numi o „analiză fatală” (la care Rojek și Turner adaugă și o „analiză voioasă”, în sensul apropierii de Nietzsche și a considerării reflecțiilor baudrillardiene despre lumea modernă ca deținând o componentă exuberantă, ludică și distructivă). În aceeași manieră, Rojek și Turner consideră că „nu avem nici o îndoială că [Baudrillard, n. n.] reprezintă o figură importantă. Importantă nu doar în sensul lumesc că mulți oameni îi citesc lucrările și îi discută argumentele, ci importantă într-un sens strategic, în care abordarea și ideile sale expun limitările unor anumite moduri stabilite de gândire asupra «societății», «culturii» și «semnificației». Poate că Baudrillard nu este forma lucrurilor viitoare. Chiar și așa, poate mai mult decât oricare alt scriitor contemporan, el înfruntă epuizarea multora dintre asumțiile călăuzitoare și credințele care au constituit gândirea critică în perioada de după război” [Chris Rojek, Bryan S. Turner (eds.), *Forget Baudrillard?*, Routledge, London and New York, 1993, p. XVI].

radicalizare voită și uneori întreținută a practicilor discursive, și, bineînțeles, o repudiare a sistemelor categoriale resimțite drept „totalizatoare”.

Postmodernismul pune accentul pe aspectele culturale și intelectuale, conținând teze de tipul: înlocuirea postulatului adevărului obiectiv cu cel de experiență, respingerea valorilor absolute, introducerea cotidianului în artă, diminuarea rațiunii tari și privilegierea gândirii *slabe*, trecerea de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului etc. Pe scurt, trei procese esențiale sunt cuprinse sub umbrela acestui concept: renunțarea la fundamentism și proiectarea îndoielii asupra ideilor Iluminismului; colapsul ierarhiilor și interesul axat mai degrabă pe aspectul local decât pe cel universal; înlocuirea autorității cărții cu aceea a ecranului televizorului (sau înlocuirea grafosferei cu videosfera în terminologia lui Régis Debray), trecerea de la logocentrism la iconocentrism¹.

Filosofia postmodernă se manifestă prin refuzul raționamentului abstract și al oricărei intenții care încorporează emanciparea universală prin utilizarea forței tehnologiei, științei și gândirii, radicalizând perspectivismul și relativismul care s-au format într-o fază târzie a modernismului. Imposibilitatea de a mai specifica „adevărurile universale și eterne”, pluralitatea limbajelor și a alternativelor, fragmentările, preocuparea pentru nuanțări, diferențe și complexitatea culturilor și intereselor sunt resimțite drept caracteristici prin intermediul cărora postmodernismul „exercită o influență pozitivă”. În schimb, respingerea unei metateorii explicative care să includă și procese politico-economice, delegitimarea oricărui tip de argumentare, lipsa oricărei posibilități de validare sau de justificare a acțiunilor care decurg din negarea principiilor universale, fondatoare se constituie în exemple de critici aduse fenomenului postmodern, care poate ajunge în punctul propriei distrugerii, al autonegării și al condamnării „propriilor pretenții de validitate”².

Postmodernismul reprezintă un fenomen contradictoriu, aflat în mișcare și procesualitate și pentru care încadrările stabile reprezintă oarecum un nonsens. Tocmai de aceea critica adusă categoriilor – ce duce de cele mai multe ori la epuizarea importanței lor – i se potrivește ca o mânășă acestui curent, reprezentând o mișcare firească, ce se realizează în mod natural caracteristicilor postmodernismului. Distanțarea de sistemele categoriale transpare inclusiv din celebra „listă” de *definiens*-uri alcătuită de către Ihab Hassan. De pildă, *indeterminarea* include o multitudine de alte trimiteri la noțiuni dragi postmodernismului, ca

¹ Cf. David Lyon, *Postmodernitatea*, trad. de Luana Schidu, Editura DuStyle, București, 1998, p. 40.

² David Harvey, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale*, trad. de Cristina Gyurcsik și Irina Matei, Editura Amarcord, Timișoara, 2002, p. 113 („Însă postmodernismul, cu accentul pe care îl pune asupra efemerității acelei *jouissance*, cu insistența asupra impenetranței celuilalt, cu concentrarea asupra textului și nu a operei, cu predilecția sa pentru distrugerea vecină cu nihilismul, cu preferința sa pentru estetică mai degrabă decât pentru etică, împinge lucrurile prea departe”).

fragmentare, deschidere, discontinuitate, descentrare, pluralism (care a fost descris de Hassan drept „iritabila condiție a discursului postmodern”¹), „toate formele de ambiguități, rupturi și deplasări care afectează cunoașterea și societatea”², ce conduc la supradeterminare. Această trăsătură este reliefată de mutațiile pe care le-au realizat în domeniile lor de cercetare gânditori precum Heisenberg, Kuhn, Feyerabend, Barthes etc., și care atestă disoluția fundamentărilor stricte și deschiderea către aleatoriu, hazard și fragment. Departe de a semnifica ceva negativ³, indeterminarea caracteristică postmodernismului introduce posibilitatea de a pune sub semnul întrebării orice lucru sau de a-l reconstrui în forme diverse. Această situație nu-și impune ca scop invalidarea ideilor moderne, de pildă, ci reintroducerea incertitudinii în câmpul cunoașterii (de aici decurgând procedee precum demistificarea, delegitimarea, deconstrucția, deplasarea etc.).

De asemenea, *decanonizarea* – a treia caracteristică din lista hassaniană – trimite și la fuga constantă de schemele rigide în care gândirea și scriitura s-ar putea cantona, categoriile fiind un exemplu în acest sens. De altfel, postmodernismul celebrează tot felul de „morți” simbolice: de la „moartea lui Dumnezeu”, „moartea autorului”, „moartea omului” etc. se desfășoară la toate nivelurile un proces de demolare a autorității, decanonizare a culturii și demistificare a cunoașterii. Totul trebuie scos din tiparele și canoanele rigide care s-au impus la un moment dat, de vreme ce totul poate fi trecut sub puterea interogației; ca și în viziunea lui Lyotard, este vremea pentru „les petites histoires”, care să conducă la „delegitimarea marilor coduri ale societății”.

Taxonomiile bine elaborate de până acum își pierd relevanța în cultura contemporană, care a reziliat și binecunoscuta departajare dintre cultura „înaltă” și cultura „joasă”, introducând un mixaj frenetic între diverse discursuri și stiluri. Nivelarea distincției de gen dintre filosofie și literatură, rod al disputelor dintre susținătorii continuării proiectului modern și postmoderni, poate fi un exemplu în acest sens, dar și eludarea în interiorul unui singur domeniu a delimitărilor rigurose stabilite reliefează acest proces al formelor hibride. *Hybris*-ul pare a fi una dintre condițiile postmodernității, care, așa cum susține Matei Călinescu, poate

¹ Ihab Hassan, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press, 1987, p. 167.

² *Ibidem*, p. 168.

³ Conceptul de indeterminare cunoaște o istorie complexă în secolul XX. El intervine cu forță în disputele epistemologice și de filosofia limbajului, că să indicăm doar două ilustrări. Quine, de exemplu, face o lectură negativă a conceptului pe aliniamentele experimentului mental propus în *Word and Object* și care se finalizează cu teza indeterminării traducerii radicale. Această teză trebuie pusă în legătură cu aceea a inscrutabilității referinței pentru că ambele ne dau limitele încercării de construire a unei semantici a limbajului natural, în particular, respectiv limitele înțelegerii relației dintre limbajul natural și realitatea fizică, în general. După cum se știe, soluția pe care o propune Quine este aceea a regimentării limbajului natural.

fi caracterizată de un „eclectism rafinat” sau, în termenii lui Scarpetta, de „impuritate”. Toate stilurile par a fi valabile într-o manieră dialectică ce presupune un „prezent plural” și o falsă unitate. Hibridizarea se poate observa inclusiv în câmpul categoriilor – dacă scrierile postmodernilor nu le desființează, deconstruindu-le, atunci, cel puțin nu le acordă importanța cu care au fost tratate în trecut. Lipsa de formalitate a postmodernismului distruge astfel frontierele clasice, introducând o sincronie uneori paradoxală, ce include pastișa, parodia, travestiul. Referindu-se la aceste transgresări operate de către postmodernism, Susan Sontag remarca faptul că „tot felul de frontiere convenționale au fost sfidate; nu numai aceea dintre cultura «științifică» și cea «literar-artistică» sau cea dintre «artă» și «nonartă», ci și multe dintre distincțiile stabilite din chiar interiorul lumii culturii – aceea dintre formă și conținut, dintre frivolitate și seriozitate și (o distincție favorită a oamenilor de litere) dintre «cultura înaltă» și cea «inferioară»¹. Postmodernismul pare astfel a depăși categoriile impuse până acum, la fel ca și înclinația spre clasificare și ordonare strictă ce au dominat domeniul cultural până astăzi, ridicând în schimb probleme legate de identitate, alteritate, diferență.

1.2. Logos disprețuit, gândire slabă

Statutul *logos*-ului în cadrul teoriilor postmoderne este și el revelator pentru situația categoriilor în contemporaneitate. Proiectul husserlian de apropiere și înțelegere a domeniului „doxei disprețuite” a fost înlocuit cu cel al *logos-ului disprețuit*². Lyotard, Deleuze, Derrida sunt doar câteva exemple ale practicării unei *politici a opiniei* și a detașării de o *politică a rațiunii*. La Lyotard, destituirea *logos*-ului din poziția de origine a teoriei și a criticii este legată intrinsec de atitudinea de devalorizare a narativului, prezentă în *La Condition postmoderne*. *Logos*-ul și metanarațiunile totalizatoare care au pretenția de a se institui drept grile universale de receptare sau interpretare sunt respinse. În aceeași direcție, apelul la *antilogos* din operele lui Deleuze implică repudierea *logos*-ului ca Idee platoniciană și afirmarea repetițiilor diferenței și nu ale asemănării. Derrida, de o altă manieră, introduce *logos*-ul în jocul diseminării și al deconstrucției, luându-i proprietatea de centru imuabil. Scriitura va incorpora, desigur, acest termen, dar după ce va fi supus unor operații textual-discursive de „purificare” a prejudecăților, presupuzițiilor și credințelor pe care el le aduce cu sine.

¹ Susan Sontag, *Împotriva interpretării*, trad. de Mircea Ivănescu, Editura Univers, București, 2000, p. 338.

² Calvin Schrag, *Resursele raționalității. Un răspuns la provocarea postmodernă*, trad. de Angela Botez, Argentina Firuță, Editura Științifică, București, 1999, pp. 51-58.

Ilustrările relației teorie – logos au multiple consecințe asupra scriiturii și interpretării. Acestea nu mai pot fi decât plurale, relative, localizate, indecidabile și cvasi-indeterminate. De altfel, *jocul de limbaj* este o metodă ce acționează în diversele straturi ale cunoașterii și ale domeniului social, precum și un instrument veritabil al analizei științei postmoderne. Sintagma *jocuri de limbaj*, preluată de Lyotard din *Investigațiile filosofice* ale lui Wittgenstein (pentru care sensul nu mai este înțeles în mod clasic ca în *Tractatus*, ci contextual, provenind din folosirea cuvântului în enunțuri diferite și indicând lipsa de omogenitate a limbajului), are un caracter mai degrabă denotativ decât narativ. Dacă știința postmodernă este o specie a discursului, atunci aceasta va fi mai bine înțeleasă prin prisma celor două principii adăugate de către Lyotard concepției lui Wittgenstein, principii care transformă vorbirea într-o *agonistică* și care lasă loc suficient mutărilor enunțative pentru a deveni *invenții* în cadrul regulilor admise. Deschiderea spațiului discursiv ce decurge din înțelegerea rolului jocurilor de limbaj în viața privată, socială, științifică este de o reală importanță pentru redimensionarea conceptului de raționalitate, pentru extensia noțiunii de logos.

Trecând prin Nietzsche și Heidegger, respingerea valorilor absolute va duce la ceea ce Vattimo numește „pensiero debole” („gândire slabă”), o teorie care privește ființa și raționalitatea ca fiind incluse într-un proces de diminuare, de „slăbire”. Introducerea unei gândiri „negative”, care să descopere reziduurile metafizice și pretențiile totalizatoare conduce la o adevărată „criză a fundamentelor” și a întemeierii. Negativitatea nu este aplicată raporturilor sociale, ci „trăsăturilor metafizice ale gândirii, dintre care prima între toate este «forța» pe care ea a crezut întotdeauna că trebuie să și-o atribuie în numele accesului ei privilegiat la ființa ca fundament”¹. Chiar dacă expresia „gândire slabă” este fără doar și poate o metaforă și chiar un paradox, după cum înșiși autorii mărturisesc, ea intenționează să realizeze o bifurcație plecând de la rațiunea dominatoare, fiind „un mod de a spune provizoriu, poate chiar contradictoriu”. Tocmai prin această discursivitate pe care o promovează, gândirea slabă a devenit unul dintre cele mai funcționale concepte ale postmodernismului. Expresia deține și o interpretare „pozitivă”, ea funcționând „mai întâi de toate «în chip slab», dacă se poate spune astfel, ca o deviză polivalentă și cu frontierele în mod voit neconturate, dar care oferă o indicație: raționalitatea trebuie, în propriu-i cadru, să se depotențeze, să cedeze teren, să nu se teamă de a da înapoi către acea presupusă zonă de umbră, să nu rămână paralizată față de pierderea reperului luminos, unic și stabil, cartezian”².

¹ Gianni Vattimo, Pier Aldo Rovatti, *Gândirea slabă*, trad. de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1988, p. 8.

² *Ibidem*.

Lipsa întemeierii, a fundamentelor, a constrângerilor „tari” ale normativității, precum și dispariția credibilității sistemelor categoriale devin astfel repere ale discursului postmodern care atenționează astfel că filosofarea nu mai poate fi realizată doar în sensul cartezian, tradițional.

În această direcție, mulți critici opinează că postmodernismul în calitate de mișcare filosofică poate fi caracterizat prin scepticism, neîncrederea în autoritate¹, în metanarațiuni, antifundaționalism, valorizarea experienței estetice și retorice în locul adevărului, pluralism etc. Spre deosebire de Stuart Sim², care observă o propensiune a filosofiei postmoderne către critica și destabilizarea altor teorii mai curând decât pentru articularea unei viziuni pozitive proprii, Vattimo insistă asupra unui postmodernism activ. Dacă disoluția valorilor poate fi preluată sub forma unui postmodernism reactiv, a propune nihilismul ca pe un moment pozitiv al unei construcții filosofice și „nu doar ca pe un simptom al decadentei”³ ține de instituirea postmodernismului activ. După cum precizează și David Lyon, „pentru un nihilism deplin ce poate deveni activ, consumarea ființei în valoare de schimb (adică valoare supusă istoricității) face ca lumea adevărată să devină povestea, și aceasta pentru că refuză să atribuie aparențelor care o compun o forță constrângătoare de ordinul esenței. Procesul comportă o slăbire a realității, astfel că totul este dat ca mesaj, ca narațiune, ca poveste”⁴. De unde rezultă și caracterului *ipotețic* al postmodernismului (Matei Călinescu), atât în sensul că acesta este privit ca un „construct explicativ și operațional”, a cărui formulare presupune și reconceptualizarea altor termeni, cât și în sensul că acest construct trebuie să fie mereu reinițializat de către fiecare utilizator al postmodernismului. Caracterul „dual” al postmodernismului – categorie istorică și concept ideal, sistematic – îi subliniază încă o dată caracterul de construcție provizorie, nefixată și procesuală. Asupra necesității de a privi postmodernismul diacronic, sincron, dar și dialectic a insistat și Ihab Hassan, aceste perspective instituind însă și o „instabilitate semantică” înseși noțiunii de postmodernism.

¹ A se vedea, de pildă, Zygmunt Bauman, „The Fall of the Legislator”, în Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism. A Reader*, Columbia University Press, New York, 1993, pp. 128-140.

² Ca o concluzie la articolul său intitulat „Postmodernism and Philosophy” (*The Routledge Critical Dictionary of Postmodern Thought*, Routledge, New York, 1999, p. 13), Stuart Sim consideră că „filosofia postmodernă trebuie definită drept o versiune evoluată a scepticismului, mai interesată de destabilizarea altor teorii și ale pretențiilor lor de adevăr decât de construirea unei teorii pozitive proprii; deși, bineînțeles, a fi sceptic în legătură cu pretențiile teoretice ale altora înseamnă să ai un program definit al tău chiar și în lipsa acestora”.

³ Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, trad. de Ștefania Mincu, Editura Pontica, Constanța, 1993, fr. 22, p. 5. De altfel, cele două tipuri de nihilism sunt semnalate de către Nietzsche: „Nihilismul este *echivoc*: **A.** Nihilismul ca semn al *forței sporite a spiritului*: nihilismul *activ*. **B.** Nihilismul ca *declin și diminuare a forței spiritului*: nihilismul *pasiv*” (Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, trad. și studiu introductiv de Claudiu Baci, Editura Aion, București, 1999, p. 19, [s. a.]).

⁴ David Lyon, *op. cit.*, p. 16.

1.3. Categoriile – metafore uzate? Rolul postmodernismului în înnoirea vocabularului filosofic

Cercetările întreprinse asupra limbajului și retoricii conduc la posibila tratare a categoriilor drept metafore utilizate la un moment dat în istoria gândirii, metafore care, o dată cristalizate, s-au transformat în scheme categoriale uzitate ulterior fără a se mai recupera geneza lor. Această poziționare redescoperă valoarea limbajelor „alternative” în constituirea conceptelor, dar reamintește și fragilitatea lor funciară. În termeni rortieni, vocabularul filosofic este caracterizat prin contingentă și, prin urmare, categoriile nu mai pot avea pretenția de a surprinde „ființa” în întregul ei. Nu este așadar vorba despre a nega existența categoriilor, ci de a le restrânge aria de funcționare, a le contextualiza, răpindu-le din importanța ontologică la care tindeau odinioară. Mai mult decât atât, ele devin sinonime cu noțiunile sau conceptele, dar credem că păstrează trăsătura țeserii unei viziuni asupra lumii (bineînțeles, la fel de contingentă, provizorie și limitată contextual).

Însăși structura conceptuală proprie postmodernismului este una flexibilă, care se autoconstituie în modalități plurale. Acest lucru este ușor de sesizat la nivelul discursivității postmoderne – *subminarea conceptelor și păstrarea contradicției* sunt trăsături care, alături de *ironie*, alcătuiesc o „schiță” a discursivității actuale ce vrea să ofere cât mai fidel imaginea *procesului* și a *mișcării* ca elemente-cheie ale fenomenului postmodern însuși. Ridiculizând convențiile discursului pentru ca apoi să se folosească de ele, scriitorul postmodern practică o succesiune de atitudini și stiluri contradictorii, refuzând să ofere o viziune stabilă asupra lumii, astfel încât cititorului i se conferă un rol activ, de opțiune între diversele niveluri prezentate. Scriitura¹ este aceea care, provocată din interiorul său, atrage atenția asupra propriului său proces de realizare și a modului în care se folosește de limbaj pentru a destitui o serie de concepte pe care totuși va continua să le folosească. Ideile-forță ale unui text sau certitudinile personale nu au dispărut, dar sunt înțelese acum ca fiind derivate dintr-o rețea de situații contingente, locale, poziționale. Garanția unui sens central, absolut sau a unui traseu univoc de lectură este exclusă, astfel încât spațiul infinit al citării, parodiei, colajului și ironiei este deschis. Procedul caleidoscopului sau cel al palimpsestului se regăsesc în straturile scriiturii actuale pentru a stimula receptorul la o recontextualizare perpetuă; aceste proceduri reprezintă o consecință a refuzului discursului totalizator și a structurii ascunse a sensului.

¹ Pentru că nu se mai poate vorbi despre o referință unică, consecințele acestui fapt fiind criza reprezentării și ambiguitatea demersului interpretativ, se poate concluziona că scriitura postmodernă „pulverizează gramatica, logica și retorica, contrazice fiecare afirmație de îndată ce o face, amână înțelesul la nesfârșit, ambivalența există în orice cuvânt, vidul apare în orice construcție, coerența structurii se năruie definitiv” (Mihaela Constantinescu, *Forme în mișcare. Postmodernismul*, Editura Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 127).

În acest sens, Derrida intenționează să elibereze forța retorică a textelor, iar cercetările sale asupra metaforei vin să confere ubicuitate retoricii, care traversează de acum orice tip de text. De altfel, retorica pare a fi singura în măsură să articuleze un demers precum acela al deconstrucției, în care textele se desfășoară printr-o relaționare retorică unul cu celălalt. Este important de subliniat efortul derridian de constituire a unei noi retorici filosofice, care se articulează pe studiul metaforelor filosofice, mai ales că „metafora pare a angaja în totalitatea sa uzajul limbii filosofice”¹. În concepția autorului francez, metafora nu este un simplu ornament, ci este o modalitate eficientă de vehiculare a ideilor; în discursul filosofic, metafora este aceea care va fi aptă să reprezinte „conținutul unei gândiri” sau al unei idei. Derrida propune imaginea istoriei umanității ca succesiune a unor metafore dominante. Preluând sintagma „mythologie blanche” din *Jardin d’Epicure* a lui Anatole France², Jacques Derrida va arăta cum prin *uzură*, metaforele „estompate” devin concepte. Metaforele „stînse”, care asigură baza retoricii metafizice, și care sunt corespondentele metaforelor moarte din vocabularul tradițional, vor conduce la apariția conceptelor (Paul Ricœur sublinia că „eficacitatea metaforei moarte nu-și capătă înțelesul complet decât atunci când stabilim ecuația dintre *uzura* care afectează metafora și mișcarea ascendentă ce constituie formarea conceptului. Uzura metaforei se disimulează în «preschimbarea» în concept”³, [s. a.]). Transpunând opoziția tradițională dintre „*métaphores vivantes*” și „*métaphores mortes*” în distincția proprie „*métaphores éteintes*” și „*métaphores effectives*”, filosoful francez va detecta și impasul dominant al acestei noțiuni: nu se poate vorbi despre metaforă decât la plural; o singură metaforă, „fundamentală”, nu ar fi o metaforă în adevăratul înțeles derridian, din moment ce metaforicul înseamnă joc plural care nu își poate epuiza sensurile.

La rândul său, Richard Rorty consideră că metafora este o modalitate de extindere a limbajului, încadrându-se în cele trei posibilități de încorporare a unei credințe noi în rețeaua credințelor precedente, și anume percepția, inferența și metafora. Dacă percepția și inferența ne modifică în special valorile de adevăr ale propozițiilor noastre, metafora operează prin

¹ Jacques Derrida, „La Mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, în *Marges de la philosophie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1985 (ed. I – 1972), p. 249.

² Anatole France notează la sfârșitul lui „Arist și Polyphil sau Despre limbajul metafizic”, în *Grădina lui Epicur și plimbările lui Pierre Nozière în Franța*, trad. de Raul Joil, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1983, p. 86: „Cred, Arist, că te-am făcut să-ți dai seama îndeajuns că orice expresie a unei idei abstracte nu poate fi decât o alegorie. Datorită unei soarte ciudate, acei metafizicieni care-și închipuie că pot scăpa de lumea aparențelor sunt constrânși să trăiască perpetuu în alegorie. Poeți triști, ei sărăcesc fabulele antice de culoarea lor, nefiind decât niște simpli culegători de fabule. Ei fac mitologie albă”. Pentru Derrida, mitologia albă păstrează ideea că metaforele au plecat de la o serie de sensuri „primitive”, „proprii”, care s-au estompat sau uitat odată cu utilizarea lor în discursul filosofic, uzura devenind structura însăși a metaforelor. Mitologia albă se apropie astfel de palimpsest, încorporând în sine însăși o istorie fascinantă a primelor sensuri care au produs-o și care, atenționează Derrida, este încă activă.

³ Paul Ricœur, *Metafora vie*, trad. de Irina Mavrodin, Editura Univers, București, 1984, p. 444.

transformarea setului de propoziții cu care se lucra până atunci. Această operație nu este una adoptată de tradiția filosofică; după cum remarcă Rorty, s-a considerat mult timp că limbajul curent reprezintă tot limbajul existent, iar ideea husserliană de a trasa întreg spațiul logic posibil vine în continuarea acesteia. În concluzie, a trece metafora în lista surselor credințelor noastre înseamnă a considera spațiul logic și limbajul drept „nelimitate”, în pofida tradiției filosofice, care „a discreditat metafora, deoarece recunoașterea metaforei drept cea de-a treia sursă de adevăr a periclitat concepția despre filosofie ca proces care culminează cu imaginea, *theoria*, contemplarea [...] O metaforă este mai curând o voce din afara spațiului logic, decât o completare empirică a unei porțiuni din acel spațiu sau o clarificare logico-filosofică a structurii aceluia spațiu”¹. În acord cu înțelegerea metaforei și a mitologiei albe de către Derrida, pare interesantă și concluzia lui Rorty la analiza heideggeriană a „sarcinii filosofiei”. În această lumină, perspectiva ar fi aceea a lecturării tradiției filosofice în efortul de a înțelege ce au însemnat pentru filosofi metaforele care s-au constituit ulterior, pentru noi, în concepte fixate sau chiar în adevăruri. Consecința acestui tip de demers este aceea a înțelegerii contingenței limbajului filosofic și, poate, a încercării de lărgire a acestui tip de vocabular. Tocmai în această ultimă idee filosoful american apreciază întreprinderile unor filosofi precum Derrida, care propun o „împrospătare” a vocabularului filosofic, o descentrare a imaginilor deja fixate, participând la competiția dintre vocabularele filosofice. Rorty recunoaște totuși capcanele unor limbaje filosofice de tipul celui derridian, care, de cele mai multe ori, ajunge să ofere contraargumente pentru tradiția filosofică de până la el în cadrul vocabularului creat de însăși acea tradiție. Cu toate acestea, consideră că „filosofia interesantă e rareori o examinare a argumentelor «pro» și «contra» unei teze. De obicei ea este, implicit sau explicit, locul în care se desfășoară competiția dintre un vocabular încetățenit ce a devenit o pacoste și un nou vocabular, format pe jumătate, ce promite vag lucruri mari”². Un proiect similar celui descris aici pare a fi însăși filosofia postmodernă, care se axează pe destabilizarea presupuzițiilor și limbajului filosofiei moderne, „promițând” uneori modificări masive și uneori înscriindu-și metalimbajul în chiar limbajul obiect canonizat al tradiției filosofice anterioare.

1.4. Indistincția genurilor, indiferența față de categorii

¹ *Ibidem*, pp. 26-27.

² Richard Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, trad. și note de Corina Sorana Ștefanov, Editura All, București, 1988, p. 41.

De la conceperea postmodernismului ca stil și până la *nivelarea distincției de gen dintre filosofie și literatură*, saltul conceptual poate fi semnificativ, dar există voci care au proclamat deja această schimbare. Transformarea filosofiei în literatură¹ și a literaturii în filosofie se înscrie în proiectul mai vast al criticii rațiunii totalizatoare prin răsturnarea primatului logicii în fața retoricii. În acest context se amintesc îndeosebi trei nume importante pentru acest tip de dezbateri: Derrida, Rorty, Habermas.

Derrida este recunoscut pentru respingerea ideilor de sistem, origine și primordialitate, precum și pentru preferința pentru alegoric, metonimie, fragment și secundaritate (suplementaritate). Deconstrucția, după cum bine remarcau Jonathan Culler și Richard Rorty, cere anularea distincției dintre filosofie și literatură, facilitând impunerea forței retorice a textului. Interpretarea care tratează scriitura ca pe o *construcție retorică fictivă* și care evidențiază caracterul *literar*, mai degrabă decât consistența logică a argumentelor, îi este îngăduită lui Derrida tocmai datorită faptului că demersul deconstructivist se situează în afara cerințelor procedurilor analitice și discursive ale filosofiei și ale științei. În *De la grammatologie*, filosoful francez utilizează o serie de „metode” ale criticii stilistice prin intermediul cărora „constrânge textele” (Habermas) împotriva părerilor explicite ale propriilor săi autori. Astfel, citirea scrierilor împotriva lor însele pentru a detecta înțelesuri care ar putea fi contrare înțelesurilor de suprafață, căutarea diverselor fisuri discursive, a simptomelor și privilegiilor conceptuale (care sunt, de altfel, procedee împrumutate din critica poststructuralistă, așa cum observăm și la Peter Barry²) sunt câteva exemple ale utilizării conținutului retoric împotriva conținutului ideatic manifest. Mai mult decât atât, indistinția filosofie – literatură s-ar baza și pe imposibilitatea de a delimita între o utilizare „normală” a limbii și una „neobișnuită”, „deviantă”. Scrierile lui Roman Jakobson sau ale lui Mary L. Pratt atestă dificultățile conceptualizării funcției poetice a limbajului și ale delimitării prezenței sale atât în discursul literar, cât și în cel științific sau cotidian. Derrida susține indiferențierea de gen dintre filosofie și literatură și pe baza elementelor metaforice (general

¹ În pofida pluralității discursurilor culturale, a triumfului sintacticului asupra semanticului în postmodernism, precum și a raționalității operaționale asupra celei semnificante, Aurel Codoban consideră că locul discursului filosofic este neschimbat în postmodernism față de modernism și că întotdeauna filosofia a avut o „înclinație” către literatură (și nu către știință, deși a sperat a atinge calitățile discursului științific). De asemenea, încercând să creioneze un „diagnostic” al discursului filosofic postmodern, Codoban afirmă: „Ceea ce rămâne sigur este diagnosticul filosofiei la posibilul capăt al modernității: ea a ajuns să fie un discurs de comentariu într-o cultură de citate. Este o filosofie nonfigurativă, care trăiește din exploatarea semnificațiilor gândite fie altcândva, fie altundeva. Singura întrebare pe care și-o mai poate pune este autoreflexivă și privește condițiile sale de posibilitate. Discursul ei s-a reîntors de la epic la liric, fără ca prin aceasta să-și inverseze emergența, pentru că lirica modernă la care s-a întors este mai mult un joc de limbaj decât un exercițiu inițiativ” (Aurel Codoban, *Filosofia ca gen literar*, Editura Design & Print, Cluj, 2005, p. 102).

² A se vedea Peter Barry, *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester University Press, Manchester, 1995.

retorice) care sunt cuprinse în interiorul lor, astfel încât metafora pare a angaja „fără îndoială uzajul limbii zise naturale în discursul filosofic, și chiar al limbii naturale ca limbă filosofică”¹ (s. a.).

Rorty afirmă posibilitatea unei *culturi postmetafizice* care nu s-ar mai construi pe teorie, ci mai ales pe genurile literare, dintre care filosoful ironist privilegiază romanul. Deși susține că în sensul de *metodă de interpretare* a textelor deconstrucția necesită o distincție clară între filosofie și literatură, Rorty afirmă că „eu cred că noi toți – derideeni și pragmatişti deopotrivă – ar trebui să încercăm să ieșim din limitele slujbelor noastre prin estomparea totală a distincției literatură-filosofie și prin promovarea ideii de «text general» nediferențiat, linear”². Dacă secolul al XIX-lea deținea o disciplină considerată a fi *arhitectonică* pentru întreaga cultură, și anume filosofia, în contemporaneitate ea și-a pierdut autoritatea, cultura noastră fiind una a suspiciunii generalizate. În plus, „acolo unde idealismul secolului al XIX-lea voia să substituie un anumit tip de știință (filosofia) cu altul (științele naturii) drept centrul culturii, textualismul secolului al XX-lea vrea să plaseze literatura în centru și să trateze știința și filosofia, în cel mai bun caz, ca genuri literare”³. Predominanța filtrului literar de lectură și interpretare a textelor din diverse arii culturale implică numeroase consecințe epistemologice și determină o regândire a modalității de construcție a unui discurs mai degrabă din perspectivă retorică, decât din punctul de vedere al utilizării unei metode. Valorificarea mai accentuată a literaturii față de filosofie este clar remarcată la un scriitor ca Paul Virilio, care declara că „credința mea este că filosofia este, simplu, o subdiviziune a literaturii. Pentru mine, Shakespeare este cu adevărat un mare filosof, poate mai important decât Kant și alții”⁴. Rorty subliniază că vocabula „literatură” tinde să acopere aproape orice tip de scriitură care ar putea să modifice sensibilitatea cuiva cu privire la lucrurile considerate a fi importante (cu alte cuvinte, discursul care facilitează reflecția morală și lărgeste capacitatea de a pune probleme din multiple unghiuri de vedere este inclus în genul literar). În această situație, importanța criticii literare (care are aceeași „demnitate” ca și textul literar criticat) este în continuă creștere din moment ce furnizează o revizuire a vocabularelor finale

¹ Jacques Derrida, „La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, în *Marges de la philosophie*, p. 249.

² Richard Rorty, *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice 2*, trad. de Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, 2000, p. 141.

³ Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, p. 249.

⁴ John Armitage, „From Modernism to Hypermodernism and Beyond: An Interview with Paul Virilio”, în *Theory, Culture and Society*, Sage Publications, London, Thousand Oaks and New Delhi, vol. 16 (5-6), 1999, p. 27.

care ne-ar constitui. Mai mult, pentru ironist, critica literară este „disciplina intelectuală conducătoare”, iar criticii sunt adevărații „sfetnici morali”.

Habermas atenționează asupra pericolului intruziunii criticii literare în activitatea criticii metafizicii, situație ce ar periclita statutul și substanța proprii fiecăreia dintre ele. Pentru filosoful german, limba nu are doar o *funcție poetică, deschizătoare de lume*, ci și rolul de a *rezolva probleme*. Deși diferitele tipuri de limbaje, de la cel al cotidianului până la cel al literaturii, științei, dreptului, filosofiei sunt impregnate cu elemente retorice, lucru ce determină înrudirea lor, totuși „mijloacele retorice sunt supuse, în demersurile fiecărei discipline, unor forme *diferite* de argumentație”¹ (s. a.). Tocmai pentru că dispun de scopuri și de moduri de cunoaștere diferite, care dezvoltă în special o anumită funcție a limbajului, aceste discipline creează propriile lor *culturi de experți*, care interacționează în mod distinct cu lumea obișnuită, argumentează Habermas. Rorty va răspunde opiniei exprimate de filosoful german, susținând utilitatea poetizării culturii în pofida dorințelor habermasiene de validitate și de reconstruire a unei forme de raționalism². Rorty sesizează că una dintre diferențele de interpretare dintre el și Habermas este aceea că în timp ce el vede în unii gânditori precum Heidegger, Nietzsche sau Derrida „filosofi privați buni”, Habermas îi lecturează drept „filosofi publici răi”.

Rorty interpretează demersul derridarian³ nu ca pe o nerecunoaștere fundamentală a realității genurilor, ci ca pe o încercare de a construi ceva nou, prin detașarea de trecutul filosofic. Derrida diseminează sensul în rețele de relații textuale, iar „rezultatul lecturii lui nu este acela de a ajunge la esențe, ci de a situa texte în contexte – de a situa cărți alături de alte cărți (ca în *Glas*) și de a îmbina frânturi din cărți cu frânturi din alte cărți. Unul dintre rezultatele acestei activități este acela de a obscuriza genurile, dar nu pentru că genurile nu

¹ Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernității. 12 prelegeri*, trad. de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir, Marius Stan, Editura All, București, 2000, p. 204.

² Pentru a urmări reacția lui Rorty la criticile aduse de Habermas în *Discursul filosofic al modernității*, a se vedea R. Rorty, *Contingență, ironie și solidaritate*, pp. 124-129.

³ Tocmai pentru că realizează distincția public – privat, Rorty nu simte nevoia (habermasiană) de a considera deconstrucția ca instrument social, de rezolvare a problemelor cu relevanță publică, ci ca pe un demers care poate fi „util” doar în valențele sale private. Rorty sugerează astfel că Habermas universalizează dorința sa ca orice discurs sau teorie trebuie să contribuie în mod direct la dezvoltarea socială. Rorty îl interpretează pe Derrida ca pe un ironist, iar pe „admiratorii” săi (Culler, de Man) drept teoreticieni care au generalizat întreprinderea derridariană într-o teorie generală, cu valoare explicativă, asupra limbajului, la care se raportează Habermas atunci când îi neagă posibilitatea de a utiliza un asemenea tip de limbaj în practică. În mod ironic, Rorty comentează: „Dacă «filosofia» ar putea demonstra într-adevăr că «limbajul» e ceva mai mult decât manipularea semnelor și zgomotelor de către oameni în diferite scopuri private și publice – dacă s-ar putea «demonstra» că «limbajul» este ceva care ar putea sugerează criticii deconstructiviști) să acționeze pe cont propriu, să scape de sub control, să se înjunghie pe la spate, să-și taie singur capul și așa mai departe, atunci *am* fi realmente în incurcătură. Însă nimic în afară de impulsul de a-l transforma pe Derrida într-un om cu o mare teorie despre un mare subiect nu sugerează că «limbajul» poate face ceva de acest gen” (Richard Rorty, *Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3*, trad. de Mihaela Căbulea, Editura Univers, București, 2003, p. 226, [s. a.]).

sunt «reale». Ci pentru că una dintre modalitățile de a crea un gen nou este aceea de a uni frânturi și părți ale genurilor vechi – o activitate care n-ar produce efecte noi interesante dacă genurile vechi n-ar fi atât de distincte pe cât am crezut întotdeauna că sunt. Una este a împleti șuvițe colorate diferit în speranța de a produce ceva nou și alta a crede că «filosofia» a «demonstrat» că culorile sunt *realmente* «nedeterminate» și «ambivalente»¹ (s. a.). Prin urmare, la rigoare, genurile se mai pot încă diferenția între ele, dar nu acesta este scopul actual al demersului postmodern, care tocmai prin această recombinație și nediferențiere intenționează să descopere ceva nou, mai ales în problematica limbajului și a vocabularului filosofic.

Și pentru teoriile literare situația s-a pus în termeni similari. Astfel, discursul literar, alături de cel filosofic, sunt considerate ca formând corpusul fundamental care poate oferi o viziune coerentă asupra lumii. Pentru Dominique Maingueneau, de pildă, chiar dacă cele două tipuri de discurs păstrează câte un nucleu particular, analiza lor productivă trebuie să înceapă prin surprinderea fondului lor comun. Utilizarea unor metode și concepte valabile pentru alte tipuri de discurs i se pare mai profitabilă decât menținerea disocierii dintre discursul literar și cel non-literar. Conform noțiunii introduse de D. Maingueneau și F. Cossutta, discursurile literare și cele filosofice sunt, de fapt, *discursuri constituente*, care se prezintă drept „discursuri de Origine, validate fiind de o scenă de enunțare care se autorizează de la sine putere”², astfel încât, din această perspectivă, ele nu mai pot fi analizate izolat. Categoria discursurilor constituente se dovedește importantă deoarece permite o mai bună cercetare a raporturilor dintre filosofie și literatură, dar și dintre religie și literatură, știință și literatură etc. Chiar dacă există o serie de filosofi, precum Descartes și Spinoza, a căror scriitură nu se poate preta căutării unor caracteristici literare, putând discuta în acest context despre autoconstituire discursivă (un discurs autoconstituent explicitează atât condițiile generale ale construcției discursive, cât și propria sa condiție de posibilitate), alți gânditori precum Platon, Kierkegaard sau Nietzsche (și lista continuă în postmodernism) au dezvoltat o deschidere a identității lor filosofice către literatură, poezie, narativitate. Maingueneau tinde către ideea inexistenței discursurilor în stare pură, către instituirea unei dominante discursive, care va înscrie în final un discurs într-o categorie anume. Această dominanță este dată de accentuarea diferită a constituentei: discursul filosofic va sublinia reflexivitatea speculativă, iar cel literar, reflexivitatea ficțională. A introduce literatura și filosofia în cadrul discursurilor constituente

¹ *Ibidem*, p. 227.

² Dominique Maingueneau, *Discursul literar. Paratopie și scenă de enunțare*, trad. de Nicoleta Loredana Moroșan, Editura Institutul European, Iași, 2007, p. 64.

poate conduce către o altă posibilitate de interpretare a lor și a complexeii relații dintre ele. În viziunea lui Maingueneau, „apartenența comună la discursurile constituente prezintă astfel avantajul de a stabili legături, zone de interpenetrare. Este suficient să ne gândim la eseurile poetice ale lui Nietzsche sau la teatrul lui Sartre, sau invers, la «filosofia» produsă pe marginea unei anumite literaturi (Proust...). Astfel problema valorii operelor se pune în mod total diferit. În loc să așezăm în opoziție criteriile de ierarhizare (estetice în literatură, etico-epistemologice în filosofie), trebuie să le facem să se întâlnească”¹. Prin urmare, trăsătura constituentei face ca un discurs să poată fi lecturat și ca interior, și ca exterior altor discursuri; astfel, discursul filosofic va crea efecte estetice ce vor putea fi lecturate literar, iar discursul literar va produce o creștere a inteligibilității lumii, condiției omului etc., ce poate fi interpretată din perspectivă filosofică. Postmodernii au exacerbât aceste indiferențieri, romanele postmoderne abundând de problematici de natură filosofic-existențialistă, în timp ce scriitura filosofică a îmbrățișat o gamă largă de efecte literar-estetice, pe care le-a pus în aplicare în textele contemporane.

Sunt de subliniat în această direcție și reflecțiile lui Jean Baudrillard pe această temă, filosoful francez fiind cel care a discutat despre indeterminarea tuturor genurilor și despre imposibilitatea de a mai distinge între categorii și domenii: „*contaminarea tuturor categoriilor, substituție a unei sfere cu alta, confuzia genurilor*. [...] Legea care ni se impune este aceea a confuziei genurilor. Totul este sexual. Totul este politic. Totul este estetic. În mod simultan”² [s.n.]. Lipsa diferențelor esențiale dintre categorii, domenii și discursuri pare a aboli sensul, dar și împărțirile stricte ale modernismului, prefigurându-se astfel într-o „referință” a curentului postmodern. Acest proces de substituire, influențare reciprocă și obscurizare categorială conduce și către o accentuată indiferență față de categorii (chiar dacă ele sunt utilizate), situație care a fost sancționată de multe ori de către criticii fenomenului postmodern (a se vedea afacerea Sokal). Dacă metanarațiunile și-au pierdut rolul constitutiv, deconstrucția a șters primeitatea anumitor concepte și propune complementaritatea, iar modelul a căzut pradă simulacrului, atunci categoriile mai pot fi interpretate doar ca urme ale unui discurs tradiționalist, care și-a pierdut din eficacitate. De asemenea, dacă granițele dintre domenii se nivelează, atunci și importanța fondatoare a categoriilor lor proprii scade substanțial, ele fiind acum interșanjabile și alcătuind constelații semnificative în funcție de scopurile urmărite de fiecare scriitor în parte.

¹ *Ibidem*, p. 69.

² Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Galilée, Paris, 1990, pp. 16-17.

1.5. Postmodernismul – sfârșitul filosofiei și cel al categoriilor?

O altă problematică valoroasă care apare în cadrul acestei discuții este aceea care reconectează postmodernismul de ideea „sfârșitului”, astfel încât întrebarea care se ivește firesc este: „reprezintă postmodernismul sfârșitul filosofiei?”. În general, dacă modernismul și-a construit proiectul în jurul ideii de organizare rațională a lumii, proiect considerat de cele mai multe ori ca fiind utopic, postmodernismul renunță la acest ideal al rațiunii și este astfel echivalat cu „decăderea utopiei”. Sarcina filosofiei a fost definită aproape dintotdeauna ca fiind aceea de a cultiva rațiunea, iar „ideea raționalității ordinii universale este la fel de veche ca filosofia însăși, și «postmodernismul» este atunci și expresia pentru sfârșitul filosofiei, și chiar și a formei ei celei mai cotidiene – ca ideologie”¹. *Logos*-ul disprețuit este, astfel, un motiv determinant al „dispariției” filosofiei în postmodernism; patosul pentru rațiune, înscris în „fizionomia” filosofiei încă de la Socrate, este oarecum discreditat în discursul postmodern, care își afirmă preferința pentru incomensurabilitate, diferend, pluralitate și diferență. Dincolo de această privire generală asupra subiectului, care poate conduce spre o concluzie „apocaliptică”, lucrurile au fost mult nuanțate chiar de către filosofii postmoderni. Astfel, ocupându-se de problematica metaforei, Derrida, care a atacat dur conceptul de rațiune prin critica logocentrismului, observă similaritatea dintre metaforic și filosofic, ambele având înscrise în ele însele ideea morții lor. Autodistrugerea metaforelor este sesizată de către filosoful francez și în ceea ce privește mișcarea filosofiei: „Metafora își poartă întotdeauna moartea în ea însăși. Iar această moarte este fără îndoială și moartea filosofiei. Dar acest genitiv este dublu. Este când moartea filosofiei, moartea unui gen ce aparține filosofiei care se gândește pe sine și se rezumă, se recunoaște și se împlinește; când moartea unei filosofii care nu se vede murind și care nu se mai regăsește”². Se observă aici accentul pus pe ideea morții unui gen sau a unei forme de filosofie și nu neapărat pe întregul său. De asemenea, sfârșitul filosofiei este văzut mai degrabă ca la Lyotard, sub forma anamnezei ce vrea să recupereze sensurile ce i-au scăpat până atunci sau sub forma reînțoarcerii la sine ca metodă de analiză.

Într-o manieră mult mai pragmatică și nu atât de metafizică (ca la Derrida), Rorty consideră că „natura și sarcina filosofiei” ar fi, de fapt, un „pseudo-subiect”, iar discuțiile în jurul morții filosofiei ar fi vide de conținut, din moment ce nu se poate da o definiție satisfăcătoare acesteia, astfel încât proiectele extrem de diferite ale unor gânditori precum

¹ Søren Gosvig Olesen, „Filosofia franceză mai recentă”, în Anton Hügli, Poul Lübcke (coord.), *Filosofia în secolul XX*, vol. 1, *Fenomenologia, hermeneutica, filosofia existenței, teoria critică*, trad. de Gheorghe Pascu, Andrei Apostol, Cristian Lupu, Editura All, București, 2003, p. 508.

² Jacques Derrida, „La Mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique”, în *Marges de la philosophie*, p. 323.

Carnap, Rawls, Hegel, Habermas sau Derrida să poată fi cuprinse sub umbrela sa. Filosoful american compară discuțiile despre sfârșitul filosofiei cu cele despre sfârșitul romanului, astfel încât ceea ce se poate afirma despre unul corespunde și celuilalt: „termenul «roman» acoperă până în prezent atât de multe genuri diferite de lucruri [...] încât toată lumea știe că «moartea romanului» nu înseamnă altceva decât «moartea unui anumit gen de roman». Același cinism ar trebui resimțit și în ceea ce privește anunțurile despre «sfârșitul filosofiei», care înseamnă în mod tipic ceva de genul «sfârșitul construcției de sistem metafizic», sau «sfârșitul empirismului», sau «sfârșitul cartezianismului»¹. Accentul cade pe depășirea unui gen de filosofie, pe inadecvarea unui stil de filosofie sau a unei doctrine la condițiile unei societăți într-un anumit moment dat, sau pe mișcarea benefică a schimbării vocabularelor dintr-un domeniu. Cu toate acestea, în situația actuală, Rorty consideră că ar fi mai profitabilă o abandonare a modelului scientist al filosofiei tradiționale și chiar a figurii clasice a filosofului, care nu ne ajută să găsim soluții la probleme de ordin social și politic. În acest sens, filosoful american compară o posibilă întoarcere la filosofi în epoca actuală cu gestul ritual al strămoșilor noștri care căutau răspunsurile în autoritatea preoților. Pentru Rorty, progresul ține și de înlocuirea figurii filosofului cu aceea a poezilor și inginerilor, care pot produce mai multe proiecte cu efecte sociale mult mai mari.

Descentrarea discursului, contingența limbajului, lipsa oricărui temei universal – ca să nu amintim decât o parte dintre ideile aduse în discuție de către filosofii postmoderni – au demontat falsele pretenții ale metafizicii de a alcătui o listă de categorii care să îndeplinească exigența valabilității lor universale. Sistemele categoriale, aflate sub critica postmodernă, își expun extenuarea ontologică – acum ele sunt privite doar în contingența lor funciară și în mișcare, în sensul că ele nu mai sunt imuabile, ci, dimpotrivă, sunt modificabile nu doar de la o paradigmă filosofică la alta, ci chiar de la un filosof la altul. Astfel, este „denunțată” ineficiența categoriilor și, în spirit heideggerian (și apoi derridarian) păstrarea trăsăturilor metafizicii occidentale în interiorul lor. În acest context, „reacția” filosofică postmodernă față de categorii a îmbrăcat mai multe forme, de la denunțarea sistemelor categoriale, la remanierea lor sau de la răsturnarea vechilor table categoriale la încercarea de a le recupera sub diverse aspecte (de pildă, ca *erehwon*-uri la Deleuze). Tot în această listă se poate adăuga și indiferența față de categorii și utilizarea lor într-un mod fie necritic², fie local, lipsit de

¹ Richard Rorty, *Adevăr și progres. Eseuri filosofice 3*, p. 229.

² De exemplu, abuzul de concepte științifice și împrumutul unui vocabular științific, chiar dacă sub forma metaforelor sau a altor figuri de stil, au fost sancționate de către Alan Sokal și Jean Bricmont odată cu „afacerea Sokal” și întreaga publicistică ce a urmat apariției lucrării *Impostures intellectuelles*. În articolul „Que se passe-t-il” din *Libération*, 18-19 octombrie 1997, p. 5, cei doi își explică demersul, arătând cum au demonstrat că

măreția lor ontologică. De aici s-a ajuns la ideea sfârșitului categoriilor, legată de cea a morții aceluși tip de filosofare care le folosea drept axe fondatoare; după cum se poate însă observa în practică, chiar cu un sens diminuat, „slăbit”, ele subzistă într-o anumită măsură, conturând spațiul scriiturii filosofice. Dincolo de o interpretare în cheie pesimistă, revizuirea categoriilor rămâne un important excurs în regândirea filosofiei ca atare.

2. Hiperrealitate și simulare la Baudrillard

Teoreticianul francez Jean Baudrillard este îndeobște considerat drept unul dintre cei mai cunoscuți și influenți susținători ai rupturii de formele moderne ale societății, culturii și politicii¹, și chiar ai unui „postmodernism apocaliptic” ce se instituie într-un set de discursuri „negative” sau pesimiste la adresa noilor situații din societate și discurs. Interpreții teoriilor baudrillardiene identifică trecerea de la lumea modernă patronată de Marx și Freud la lumea postmodernă, care refuză logica producției și se axează în jurul altor valori. Conceptele utilizate de către autorul francez în special în jurul anilor 1980 s-au transformat în repere ale discursivității postmoderne în genere – termeni precum simulacru, hiperrealitate, strategie fatală, seducție regăsindu-se în vocabularul curent al postmodernismului. Punând sub semnul întrebării multe dintre presupuzițiile marxiste, freudiene și structuraliste, Baudrillard a deschis calea către un discurs radical, astfel încât unii comentatori l-au catalogat drept teoreticianul „sfârșitului modernității”. Acest sfârșit va fi urmat de o serie de alte „absențe” consacrate: cea a socialului, a maselor, a istoriei, a sensului etc. Discursul său exacerbat, care îmbină virtuțile analizei cu cele ale eseului, vine să contureze contururile unei lumi noi, care nu mai poate fi surprinsă concludent cu vechile concepte și strategii.

Fenomenele descrise în „etapa postmodernă” depășesc limitele, categoriile și valorile societății industriale, stabilindu-se astfel noi forme de organizare socială și discursivă. Accentul pus pe proliferarea semnelor, pe critica rațiunii moderne și a categoriilor binare care alcătuiau modul de gândire modern alături de demersul baudrillardian celui derridian, diseminativ și deconstructiv, sau celui deleuzian, rizomatic și deterritorializant. Într-o societate

„intelectuali celebri precum Lacan, Kristeva, Baudrillard și Deleuze au utilizat, într-o manieră repetată și abuzivă, terminologie și concepte științifice: fie folosind idei științifice totalmente în afara contextului lor, fără a oferi cea mai mică justificare empirică sau conceptuală acestui demers – subliniem că nu suntem deloc împotriva extrapolărilor de concepte dintr-un domeniu în altul, ci doar împotriva extrapolărilor făcute în lipsa argumentelor – fie aruncând cuvinte savante în capul cititorilor care nu sunt de formație științifică, fără a ține cont de relevanța sau de sensul lor. Nu afirmăm nicidecum că acest lucru invalidează restul operei lor, asupra căreia validități sunt agnostici”.

¹ A se vedea, de exemplu, Douglas Kellner, *Cultura media*, trad. de Teodora Ghiviriză, Liliana Scărlătescu, Editura Institutul European, Iași, 2001, p. 21; Steven Best, Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, The Guilford Press, New York, London, 1997, p. 26.

caracterizată de simulare, distincțiile dintre real și model sunt erodate, Baudrillard utilizând conceptul de *implozie* al lui McLuhan pentru a sugera modalitatea prin care granițele dintre imagine și realitate dispar în hiperrealitate. Dacă termenul de „explozie” era caracteristic modernității, prin creșterea constantă a mărfurilor, progresul științei și tehnologiei, dar și prin diferențierile între sferele sociale, discursive și axiologice, Baudrillard argumentează că teoria imploziei este cea mai în măsură să descrie societatea postmodernă. Sublinierea eșecului societății precedente susține ideea rupturii sale definitive de presuposițiile ei metafizice, astfel încât Baudrillard insistă în majoritatea textelor sale din această perioadă să precizeze că asistăm la noi condiții și fenomene sociale care determină situații diferite de producere a enunțurilor, și că există o semnificativă graniță între societatea modernă și cea contemporană, pe care va încerca în mod constant să o elucideze. Astfel, Baudrillard va descrie un set de implozii sugestive la nivelul ideologiilor, formelor culturale, al maselor și socialului, pentru a proclama că întreaga societate, în ansamblul său, este implozivă. Și ca efect al criticii poststructuraliste, dar și al propriei evoluții teoretice, Baudrillard va descrie și implozia sensului și a referinței, fluxul simulacrelor ajungând să înlocuiască jocul textualității sau al discursurilor într-un univers destabilizat și privat de structuri fixe.

Toate instanțele investite cu valoare în discursul modernității sunt considerate acum anihilate și inactive în vederea explicării noilor realități, iar schimbările în planul discursivității sunt prinse și ele în cadrul acestor modificări fundamentale ale opticii și ustensilelor discursive și retorice. Dacă schemele moderne binare, structurate și bine fundamentate aveau pretenția de a se referi la realitate și de a o explica, discursul postmodern se evidențiază prin raportarea la alte texte decât la referenți externi, intertextualitatea introducând o anumită indeterminare și relativitate discursive.

Sensul are nevoie de fundamente pentru a se construi; într-o epocă transparentă și lipsită de profunzime, acesta este „înghețat”, deschizând calea nihilismului și a melancoliei drept trăsături de bază ale omului postmodern. În locul dispărutului „mod de producție”, Baudrillard începe să teoretizeze „modul de dispariție” a mai multor instanțe moderne: sensul, socialul, istoria, evenimentul, singularitatea etc. În această nouă configurare, definițiile se dovedesc imposibile, Baudrillard prezentând imaginea unui univers deconstruit, din care au rămas doar fragmente, acest „joc cu fragmentele” fiind însuși postmodernismul. Poate mai bine decât la oricare alt filosof postmodern, caracteristicile contemporaneității se regăsesc în modalitatea de a scrie, în stilul, scriitura și retorica baudrillardiană, care i-au convins pe unii critici să apropie proiectul său de câteva concepte-cheie ale gândirii bahtiene: „delectându-se cu deconstrucția, răsturnarea și inversiunea, Baudrillard [...] parodiază regulile jocului,

codurile, convențiile și ierarhiile modernității, indicându-le convenționalitatea, arbitraritatea și frecvența lor caracter grotesc. Celebrând o «relativitate voioasă» (Bahtin via Nietzsche), Baudrillard desfide «ultima judecată» și anulează distincțiile ierarhice, în timp ce goleşte cele mai înalte valori ale modernității de semnificația și de validitatea lor. [...] Textele baudrillardiene sunt de asemenea carnavalești prin aceea că distrug obișnuitele granițe academice și transgresează limitele discursului academic, angajându-se într-un tip diferit de practici textuale și joc”¹. Așa cum conceptul de *carnaval* era la Bahtin fundamentul eliberărilor de constrângeri, la fel și discursul lui Baudrillard prezintă eliberarea de principiile, fundamentele, categoriile și presuposițiile dominante și constrângătoare ale modernității, care conduce la destabilizarea ierarhiilor și la amestecul contrariilor sau al genurilor. La fel cum carnavalul desemnează o sărbătoare care nu se desfășoară sub auspiciile patetismului sau ale încrâncenării, ci cu voioșie, dar o voioșie conștientă și într-o anumită măsură asumată, deoarece nu conduce la schimbarea reală a ordinii existente, ci la acceptarea pieirii existenței, la fel s-a vorbit și despre textele postmoderne ale lui Baudrillard că transmit ideea unei deconstrucții a lumii moderne lipsite de patetism, și într-un anume sens contaminată de o „voioșie” nietzscheană, completată totuși de un sentiment acut de melancolie („melancolia este calitatea inerentă a modului de dispariție a sensului [...]. Toți suntem melancolici.”²). De asemenea, așa cum carnavalul face apel la o gamă largă de strategii și procedee ca parodia, grotescul, râsul, la fel și „carnavalul postmodern” se recunoaște în scene ale persiflării, distrugerii și nimicirii modurilor de construcție a bunurilor culturale moderne îndelung venerate, care ar încorpora spiritul vechii ordini culturale.

Astfel, dacă în prima etapă, a analizei lumii moderne a consumului, sistemului obiectelor, a productivității, discursul baudrillardian se construia în jurul unor categorii destul de tari, văzute drept ordonatori ai existenței, în special datorită influenței marxiste, în etapele care urmează (stadiul proto-postmodern și cel postmodern, în viziunea lui Best și Kellner, sau situaționismul și critica vieții cotidiene, semiologia și semiurgia, postmodernitatea și postmodernismul – în împărțirea lui Barry Sandywell) se observă o erodare a categoriei de realitate, ajungându-se chiar la negarea sa. Astfel, universul postmodern este caracterizat de o supremație a simulacrelor, ca la Deleuze, și de o deconstrucție accentuată a limbajului, ca la Derrida.

¹ Douglas Kellner, *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford University Press, Stanford, 1989, pp. 93-94.

² Jean Baudrillard, „Sur le nihilisme”, în *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris, 1981, p. 234.

2.1. Realul și „ceea ce este mai real decât realul”

Hiperrealitatea și simularea sunt două dintre cele mai cunoscute concepte care alcătuiesc vocabularul baudrillardian și care, dincolo de acesta, intervin constant în majoritatea discuțiilor despre postmodernism, trecând astfel în limbajul postmodern ca atare. Baudrillard introduce noțiunea de hiperrealitate preluând o imagine sugestivă de la Jorge Luis Borges, aceea a cartografului unui imperiu, care realizează o hartă atât de detaliată încât acoperă în totalitate teritoriul pe care trebuie să-l reprezinte, hartă care, odată cu declinul imperiului, începe să se deterioreze. Pentru ca această imagine alegorică să corespundă termenului de hiperrealitate, ea trebuie să suporte tratamentul inversiunii – în concepția lui Baudrillard, este vorba despre hiperrealitate atunci când harta precede și generează teritoriul și mai curând el decât harta se va descompune apoi. Ceea ce se dispare acum în hiperrealitate sunt chiar *conceptele* de hartă și teritoriu, care sunt deplasate în simulacru: „astăzi, abstracția nu mai este aceea a hărții, a dublului, a oglinzii sau a conceptului. Simularea nu mai este aceea a unui teritoriu, a unei ființe referențiale, a unei substanțe. Ea reprezintă generarea prin modele a unui real lipsit de origine și de realitate: hiperrealul”¹. Hiperrealitatea marchează sfârșitul reprezentării, iar ca perioadă se pliază stadiului postmodern, ce vine după „stadiul-oglinză” al capitalismului industrial. Tocmai din acest motiv utilizează Baudrillard concepte precum „oglinză”, „dublu”, „hartă”, care reprezintă metafore pentru un tip de cunoaștere modernă, ce este considerată că reflectă o realitate externă, dar care acum sunt complet neadecvate noului stadiu, lipsit de referențialitate. Acest nivel în care realul dispare în simulări perfecte este caracterizat de abisul sensului și de dispariția diferenței – dacă în reprezentare există o diferență clară între original și copie, hiperrealitatea nu doar că desemnează absența originalului și a oricărui tip de referențialitate, ci și substituția în locul realului a semnelor sale artificiale, față de care nu mai există însă indicii diferențiatore. Prin urmare, nu doar că realul nu mai este „dat”, ci reprodus în mod artificial, dar rezultatul nu este nici de ordinul irealului, nici de cel al suprarealului, imitării sau parodiei, ci reprezintă „halucinatoria asemănare” a realului cu sine însuși.

2.1.1. Hiperreal și imaginar

Pentru a contura cât mai bine conceptul de hiperrealitate, Baudrillard face o distincție clară între *hiperreal* și *imaginar*: „realul nu se retrage în folosul imaginarului, el se retrage în folosul a ceea ce este mai real ca realul: hiperrealul. Mai adevărat decât adevăratul este

¹ *Ibidem*, p. 10.

simularea”¹. Cultura postmodernă emite un mesaj cel puțin straniu: realul a dispărut și nici iluzia nu mai este posibilă. Cum imaginea a înlocuit realitatea pe care ar trebui să o reflecte, realul și imaginarul devin aproape imposibil de definit. Ficțiunea este confundată cu faptul, iar imaginația nu mai reprezintă un centru creator de sensuri, ci o oscilație lipsită de referință și rațiune, la fel cum și naturalul încetează să mai existe: „A existat mai înainte o clasă specială de obiecte alegorice și puțin diabolice: oglinzile, imaginile, operele de artă simulate, dar transparente, manifeste, care aveau stilul lor. Și plăcerea consta în a descoperi «naturalul» în ceea ce era artificial și contrafăcut. Astăzi, când realul și imaginarul se confundă în aceeași totalitate operațională, fascinația estetică este peste tot: este percepția subliminală, trucajul, montajul, scenariul”². Deoarece cultura occidentală este subjugată imaginii, totul poate fi transformat într-o uriașă bandă de lectură, realitatea însăși, confundându-se cu propria sa imagine, nu mai este considerată un semn de putere, ci doar un scenariu. Postmodernismul are drept idee de referință moartea iminentă a imaginației, raportul real/imaginar nefiind inversat sau disproporționat, ci pur și simplu ignorat.

În *L'Échange symbolique et la mort*, Baudrillard aplică problematica hiperrealității în domeniul artei, tocmai pentru a accentua faptul că hiperrealitatea nu poate fi confundată cu imaginarul, visul sau fantasma. În acest context apare întrebarea: dacă vorbim în istoria artelor de suprarealism, poate constitui „hiperrealismul” un nou curent artistic? Baudrillard afirmă că suprarealismul este încă solidar cu realismul pe care îl contestă, dar îl și atestă, intensificându-l prin intermediul imaginarului, în timp ce „hiperrealismul” consideră depășită contradicția real – imaginar, postulând o situație „dincolo de punctul de dispariție a artei”. Dacă sloganul stadiului suprarealist era „realitatea depășește ficțiunea”, în stadiul hiperrealist toată realitatea cotidiană, politică, socială, a trecut în jocul realității, transformându-se în metamorfozarea sa statică. „Pentru a ieși din criza reprezentării, trebuie să introducem realul în repetiție pură”³, să facem vid în jurul său pentru a crea, astfel, privirea pură, lipsită de obiect. Dacă suprarealismul este văzut ca o etapă *hot* și fantasmatică, hiperrealismul este *cool* și cibernetic, producând euforia simulării.

2.1.2. Hiperrealitate și iluzie

O altă distincție importantă este aceea dintre *hiperrealitate* și *iluzie* – excesul de realitate la care trimite primul concept nu înseamnă echivalarea acestuia cu iluzia;

¹ Jean Baudrillard, *Strategiile fatale*, trad. de Felicia Sicoie, Editura Polirom, Iași, 1996, p. 15.

² Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976, p. 116.

³ *Ibidem*, p. 112.

dimpotrivă, susține Baudrillard, iluzia este un indiciu al existenței realității și nu al dispariției sale. În acest sens, el afirmă sentențios: „iluzia nu mai este posibilă deoarece realul nu mai este posibil”¹, indicând în mod clar indestructibila relație care există între cele două concepte în cadrul schemelor sale argumentative. Viteza modernității, determinată de dezvoltarea tehnologiei, a mass-mediei, precum și de o serie de schimbări de ordin economic, politic, sexual a realizat o presiune cu ajutorul căreia subiectul a fost „expulzat” din istorie. „Pentru ca un lucru să aibă sens îi trebuie o scenă și pentru ca o scenă să existe îi trebuie o iluzie, un minim de iluzie, de mișcare imaginară, de înfruntare a realului care să vă cucerească, să vă seducă, să vă revolte”², însă în terorism, inflație sau războiul nuclear (exemple oferite frecvent de către Baudrillard) nu există nici un fel de iluzie minimală, ci o suprareprezentare mediatică care fabrică încontinuu imagini. Informația și mass-media nu creează o scenă, ci doar un ecran lipsit de profunzime și de iluzie, iar ceea ce este lipsit de iluzie este mort și inspiră teroare. Ceea ce este în întregime solubil în comunicare și devine transparent este în mod iremediabil obscen: „Societatea de consum a fost trăită sub semnul alienării, ca societate a spectacolului – dar tocmai, exista spectacol, iar spectacolul, chiar alienat, nu este niciodată obscen. Obscenitatea începe când nu mai există spectacol, scenă, teatru, când totul devine de o transparență și o vizibilitate imediate, când totul este expus luminii puternice și inexorabile a informației și comunicării”³. În *Le crime parfait*, Baudrillard reconstituie istoriei unei crime – „crima” realului și a exterminării iluziei vitale, radicale a lumii. În stadiul actual, nu doar realul nu este posibil, ci și iluzia – cine acceptă conceptul de „iluzie” asumă într-un fel și termenul de „realitate”. În orizontul descris de către simulare, dispariția realității și a iluziei nu sunt fenomene semnalate, marcate sau enunțate, dimpotrivă, susține Baudrillard, dispariția lor este un fenomen mascat, el însuși un simulacru de un anumit ordin⁴, astfel încât, în general, hiperrealitatea poate fi înțeleasă ca un sistem de simulări care se simulează pe ele însele, într-o halucinantă pierdere a ideii de referință sau origine.

Aceste considerații nu neagă posibilitatea subiectului uman de a mai discerne între simulare și realitate, ceea ce susține Baudrillard fiind faptul că odată cu epoca

¹ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 36.

² Jean Baudrillard, *Strategiile fatale*, p. 72.

³ Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, trad. de Ciprian Mihali, Editura Casa Cărții de Știință, Cluj, 1997, p. 15.

⁴ În *Le crime parfait*, Galilée, Paris, 1995, p. 18, Baudrillard notează: „trăim într-o lume în care cea mai înaltă funcție a semnului este aceea de a face să dispară realitatea, și în același timp de a masca această dispariție. Astăzi, arta nu face altceva. Mass-media nu fac alt lucru”.

postmodernă acest proces este din ce în ce mai greu de realizat din cauza perfecțiunii simulacrelor tehnologice și mediatice. Se poate discuta în acest caz despre două tipuri de hiperrealitate: o hiperrealitate „puternică”, situație în care nu se poate discerne originalul de copie, adevăratul de fals, și o hiperrealitate „slabă”, atunci când subiectul poate realiza aceste distincții, dar preferă artificialul, falsul, hiperrealul. Această ultimă categorie aruncă o lumină interesantă asupra conceptului de subiect postmodern, care poate ajunge să aleagă o variantă excesivă a realului în locul celei autentice (a prefera, de pildă, să vizitezi Tour Eiffel din Las Vegas decât originalul din Paris...).

Într-un interviu acordat pentru „Humains Associés” după publicarea cărții *L'Illusion de la fin ou la grève des événements* în 1992, Jean Baudrillard atacă problema relației dintre iluzie și realitate. În viziunea sa, cultura noastră este în curs de a extermina iluzia sub toate formele sale, iar puterea ei a trecut în lucruri, în tehnologie și alte tipuri de tehnică, ceea ce ar semnifica, de altfel, că utopia a murit. Într-o anumită accepțiune, realul s-a pierdut în profitul virtualului, dar pierderea cea mai gravă ar fi aceea a iluziei în forma sa radicală. Realul pare a fi „în provizorat”, de această situație fiind responsabile și sistemele noastre de gândire și metafizice; în acest sens, Baudrillard consideră că noi suntem cei care am forțat într-un fel lumea să devină reală prin intermediul culturii pe care am organizat-o în jurul mitului realității, și nu în jurul unei matrici simbolice de altă natură.

2.1.3. Hiperrealitate și mass-media

O bună interpretare a teoriei hiperrealității nu poate fi realizată în lipsa corelării cu dezvoltarea tehnologică a societății sau cu creșterea considerabilă a influenței mass-media. Desemnat ca „unul dintre cei mai importanți teoreticieni ai fenomenului culturii media ai deceniului șapte și începutului deceniului opt”¹, Baudrillard va oferi multe exemple din domeniul mass-media pentru a explica noțiunile de hiperrealitate și simulare. Astfel, tehnologiile de comunicare acaparează lumea cu realități care se autogenerază și se auto-oglesc, imaginile pe care ele le transmit înlocuind chiar principiul de realitate. Dacă la început mass-media îndeplineau o funcție-oglină asupra realității, în încercarea de a prezenta informații-xerox ale evenimentelor, acum, consideră filosoful francez, mass-media s-au constituit într-un veritabil domeniu al hiperrealității. Principiul referențialității abolindu-se, se poate chiar considera că denumirea de mass-media este greșită din moment ce nu mai există mediere între o realitate și alta, ci doar succesiuni de simulări. Astfel, hiperrealitatea este

¹ Douglas Kellner, *Cultura media*, p. 349.

rezultatul medierii tehnologice a experienței, care încearcă să transforme în realitate propria sa rețea de imagini și semne, lipsite acum de orice referent extern. Imperiul semnelor este resimțit în toate domeniile și inclusiv producția este aceea a semnelor, și nu a realității, la fel cum schimbul simbolic a devenit hiperreal, reprezentând „ceea ce este deja reprodus” (în timp ce realul este „ceva căruia este posibil să-i procuri o reproducere echivalentă”¹).

Mass-media par a conduce în mod inevitabil la transformarea realității în semne lipsite de conținut, simulacrul mediatic oferind mai multă credibilitate decât faptele și experiențele obișnuite, cotidiene. Realitatea și reproducerea ei prin mijloace tehnice se confundă, ducând la apogeul retoricii (nu mai există distincția original/copie). Prin afirmarea instantaneității virtuale a mesajelor și a informațiilor, realitatea apare ca o „excreșcență”. Folosindu-se de acest mecanism explicativ, autorul francez răspunde „profeților” care anunțau „sfârșitul istoriei”: „nimic nu are loc în timp real. Nici măcar istoria. Istoria în timp real este rețeaua de televiziune CNN și informația instantanee care e tocmai contrariul istoriei”². Hiperrealizarea conduce la denaturalizare – discursurile tind să devină simultane, masele nu mai reacționează decât ca spectatori, puterea și-a pierdut esența politică, dizolvându-se într-o acțiune publicitară și mediatică, iar războiul este doar unul virtual. După expresia creată de Taylor și Saarinen, trăim în ceea ce se numește *simcult*, cultura simulacrului și a condițiilor ei actuale, care permite ca întreaga lume a cunoașterii să devină o zonă a „liberului schimb”.

Unul dintre exemplele oferite în *Simulacres et simulation* este acela al unui „reality-show”, care are în centrul atenției familia Loud, reality-show ce introduce o serie de situații care pot fi considerate de ordinul hiperrealului, deoarece afirmând că prezintă nedistorsionat realul într-un prezent continuu, fără montaje sau decupaje, de fapt se va ajunge ca televiziunea să oblitereze realitatea. Din perspectiva abordată de Baudrillard, nu găsim în acest exemplu decât într-o primă interpretare elemente orwelliene de tipul Big Brother sau din categoria panopticonului foucauldian; în momentul în care intră în joc dorința de a filma viața acestei familii „ca și cum televiziunea nu ar fi fost acolo”, deja putem vorbi despre un alt stadiu decât acela al supravegherii, al violării intimității sau al transparenței. Pentru Baudrillard, acest „frison al exactitudinii” și al unei estetici perfecte a similarității dintre model și reprezentare sunt indicii ale pericolului televiziunii – ea tinde să fie o reprezentare care pretinde să fie realitatea însăși. În această etapă, se poate vorbi despre o ambiguitate generală – prezintă televiziunea viața cotidiană a familiei Loud, sau se prezintă, de fapt, pe sine însăși, în ceea ce filosoful francez numește matricea și codul său interne? Baudrillard argumentează în favoarea

¹ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, p. 114.

² Jean Baudrillard, *L'Illusion de la fin ou la grève des événements*, Galilée, Paris, 1992, p. 130.

cele de-a doua variante, mai ales că în lipsa unui „spațiu obiectiv”, televiziunea nu-și poate aroga perspectiva „ochiului divin”, a imaginii absolut veridice și obiective. Hiperrealitatea se manifestă și prin inversarea rolurilor clasice – „împreună cu familia Loud, «nu vă mai uitați la televizor, ci televizorul este acela care vă privește (trăiește)». [...] Acesta este stadiul ulterior al relației sociale, al nostru, care nu mai este acela al persuasiunii (era clasică a propagandei, ideologiei, publicității etc.), ci al deturnării (*dissuasion*)”¹. În acest context, Baudrillard declară inadecvarea ideilor situaționiștilor la noile condiții; nu mai poate fi vorba de spectacol, ci de epoca în care formula lui McLuhan – „the medium is the message” – este un principiu de bază. Faptul că medium-ul nu mai poate fi sesizat și disociat de mesajul pe care ar trebui să îl poarte este simptomatic atât pentru cazul prezentat (cel al familiei Loud), dar și pentru mass-media în general. Efectele asupra subiectului sunt cele de ordinul hiperrealului: televiziunea se dizolvă în viață, la fel cum viața este dizolvată în televiziune (care este percepută după modelul ADN-ului).

Baudrillard mută discuția într-un plan superior, indistinția mediu/mesaj este generalizată asupra tuturor schemelor binare prin intermediul cărora se asigura până acum o viziune „confortabilă” asupra realității și teoriei. Astfel, Baudrillard postulează dispariția structurilor duale care organizau până acum totalitatea câmpului discursiv, precum și a oricărei articulații care determina producerea sensurilor după o logică prestabilită. Modelul limbajului mediatic îl conduce la afirmații similare celor ale lui Derrida, astfel încât faptul că „discursul «circulă» trebuie luat în sens literal: înseamnă că el nu mai merge de la un punct la altul, ci că parcurge un ciclu care înglobează în mod *indistinct* pozițiile de emițător și de receptor, în continuare ireperabile în ele însele. [...] Circularizarea puterii, cunoașterii, discursului pune capăt oricărei localizări a instanțelor și a polilor”² (s. a.). Această luare de poziție neagă existența vreunui centru, astfel încât în acest sens lumea devine ex-centrică, la fel ca și discursurile pe care subiecții le formulează. Dacă înainte exista o viziune asupra lumii și o concepție despre discurs, pentru care organizările lor convergeau către un centru, către un înțeles sau un principiu de bază, acum Baudrillard consideră că mai degrabă putem vorbi despre diseminare și de un fel de forță „antigravitațională” în cadrul producerii discursive. Aceste tipuri de afirmații, alături de textul *Oublier Foucault*, au pus fundamentele criticii baudrillardiene asupra puterii văzută în accepțiune clasică, dar aplicată condițiilor actuale. Alături de centralitate, dispare și instanța puterii, sursa ei nu mai poate fi identificată cu exactitate, fiind de o asemenea manieră diseminată în societate, încât reperarea în termeni de

¹ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 51.

² *Ibidem*, p. 52.

emițători sau poli a devenit imposibilă. Hiperrealitatea conduce la indiferențiere, la colapsul tuturor dihotomiilor și contradicțiilor, astfel încât lumea în care trăim ne este prezentată ca aflându-se în plin proces de implozie, de ștergere a diferențelor clasice. O consecință a acceptării ideii de hiperrealitate este și aceea a unei răspândiri atât de uniforme a puterii, încât aceasta, susține Jean Baudrillard, a fost neutralizată în totalitate. Comentând afirmația, Connor consideră că autorul discutat este în opoziție atât cu analiza puterii realizată de Foucault, în viziunea căruia aceasta acționează în funcție de rețele localizate de „microputere”, cât și cu opinia lui Lyotard în ceea ce privește teoria jocurilor de limbaj concurente în societate, din moment ce sistemul simulacrelor este relativ inert.

2.2. Succesiunea simulacrelor

2.2.1. Sfârșitul mitului originii

Conceptul de hiperrealitate nu poate fi înțeles în lipsa unei teoretizări a simulacrelor, mai ales că de cele mai multe ori a fost asimilat ultimului stadiu al acestora, acolo unde își găsește întreaga semnificație de imagine fără referință, produsă în absența originalului. În „L’ordre des simulacres”, Baudrillard prezintă procesul complex prin care lumea naturală a fost înlocuită în mod gradual cu lumea tehnologiei și cu semne autoreferențiale. Astfel, schița istorică a succesiunii simulacrelor, care culminează o dată cu societatea contemporană, procură o teorie în același timp istorică și fenomenologică, prin intermediul căreia se încearcă argumentarea modalității în care simulacrele au ajuns să domine întreaga viață socială și discursivă. Criticii autorului francez au observat în mod corect influența pe care atât metoda arheologică, cât și teoria epistemelor dezvoltate în *Les mots et les choses* de către Foucault o au în stabilirea succesiunii simulacrelor (organizarea nivelurilor este similară, în schimb dezvoltarea teoriei simulacrelor a condus într-o măsură și mai mare la contestarea de către Baudrillard a relevanței pentru contemporaneitate a ideii de putere la Foucault).

Asumând trecerea de la principiul realității, care a reprezentat un stadiu al legii valorii, la situația actuală, în care „totul se răstoarnă în indeterminare, toată realitatea este absorbită de hiperrealitatea codului și a simulării”¹, Baudrillard prezintă trei tipuri de simulare care s-au succedat încă din Renaștere:

- *copia* (contrafacerea, imitația), care este schema dominantă a culturii clasice, de la Renaștere la Revoluția industrială, presupune o lege naturală a valorii;

¹ Jean Baudrillard, *L’échange symbolique et la mort*, pp. 8-9.

- *producția*, caracteristică perioadei industriale, poate fi echivalată conceptului de *reproducție* la Walter Benjamin și presupune o lege comercială a valorii;
- *simularea ca atare*, care aparține fazei actuale, constă într-o continuă reproducție și referire la sine a semnelor guvernate de un cod, această etapă fiind coordonată de legea structurală a valorii¹.

Sistemul simulacrelor trece astfel de la epoca feudală, care presupunea o ordine socială extrem de bine stabilită pe baza unei ierarhii și în care semnele erau perfect clare și fixate, către ordinea burgheză, caracterizată de o luptă la nivelul semnelor distinctive și în care reproducerea în serie devine o lege nouă, dominată de mecanismul pieței, și se termină cu ordinea actuală, în care simulacrele însele par a constitui totul. În epoca feudală, falsificarea în interiorul sistemului de semne nu era posibilă, fiecare dintre ele având o difuzare restrânsă și o valoare bine definită, astfel încât arbitraritatea era exclusă. Semnul modern timpuriu este „eliberat” din ierarhia feudală, dar va continua să imite natura și „chiar și astăzi este vie nostalgia unei referințe naturale a semnului, în pofida revoluțiilor care au spart această configurație, ca aceea a producției, unde semnele încetează să se mai refere la natură”². Arta din această perioadă imită natura, Baudrillard enumerând creșterea importanței teatrului, a artei baroce, dar și proliferarea unui material nou, stucul, drept mărturie ale „metafizicii falsificării” și ale dorinței unificării societății burgheze într-un sistem propriu de semne, care să-i reflecte imaginea și puterea³. Baudrillard sugerează în această manieră că un scop inerent ordinii interne a simulacrelor este acela de a produce un sistem universal de putere și control.

Al doilea tip de simulacru apare odată cu revoluția industrială și este portretizat în seriile industriale; diferența dintre primul tip de simulacru și cel de-al doilea este reliefată de către autor prin comparația dintre sistemul automat (*l'automate*) și robot (*le robot*) – dacă primul rămâne analogul omului și încă un interlocutor al acestuia, al doilea se inserează într-o relație de echivalență cu omul, ca un dublu al său. În această comparație rezidă distincțiile nete dintre un simulacru care mai face trimitere la un original, și unul care, progresiv, tinde să oblitereze complet referința externă. Această distanțare de original și de referință va fi cu atât mai mare în ceea ce privește simulacrul de ordinul al treilea. Dacă simulacrul de prim ordin conținea în sine interogativitatea asupra naturii, cel de-al doilea ordin privește natura ca pe un obiect ce trebuie să fie dominat, seriile industriale fiind replici exacte, produse prin procese de reproducere tehnică, de cele mai multe ori automate. În acest sens, ideea de diferență suferă o

¹ *Ibidem*, cap. II, „L'ordre des simulacres”, pp. 75-118.

² *Ibidem*, p. 79.

³ În acest sens, Baudrillard remarcă faptul că „simulacrele nu sunt numai jocuri de semne, ci ele implică raporturi sociale și putere socială” (*ibidem*, p. 80).

transformare importantă de la un stadiu la celălalt: „simulacrul de primul ordin nu a abolit niciodată diferența – el presupune întotdeauna altercația sensibilă a simulacrului și a realului [...] Simulacrul de ordinul doi simplifică problema prin absorbția aparențelor sau prin lichidarea realului – el construiește, în orice caz, o realitate fără imagine, fără ecou, fără oglindă, fără aparență. Nu mai este vorba de asamblare sau dezasamblare, de Dumnezeu sau de om, ci de o logică imanentă a principiului operațional”¹. Simulacrul industrial (de ordinul al doilea) pierde astfel relaționarea cu originalul, el nu mai este nici corespondentul acestuia și nici reflectarea sa, ci un echivalent care introduce legea comercială ca posibilitate a producției. Realitatea, care în viziunea lui Baudrillard semnifică ceva singular, *sui generis*, este acum extinsă și multiplicată în serii indefinite guvernate de condițiile reproducerii mecanice.

În acest stadiu, Baudrillard îi valorifică pe McLuhan și pe Benjamin în pofida lui Marx – primii au observat mult mai adecvat, consideră autorul francez, faptul că reproducerea, multiplicarea serială au luat locul producției și în acest proces tehnica nu reprezintă o „forță productivă”, ci un nou mediu sau principiu al societății. De altfel, unii exegeți ai scrierilor baudrillardiene consideră că „analiza hiperrealității poate fi văzută ca o extensie și o radicalizare a teoriei reproducerii mecanice a lui Walter Benjamin”², care dezvoltă un număr de consecințe sociale și ontologice ale intruziunii crescânde a mijloacelor tehnice în societate (în special în domeniul artei, unde exemplul fotografiei, cinematografului sau dadaismului sunt relevante). Benjamin observă că, deși în principiu, orice operă de artă poate fi reproductibilă, de abia în jurul anului 1990 tehnicile de reproducere au ajuns la un nivel care „le permitea nu numai să fie aplicate la toate operele de artă ale trecutului și să provoace o modificare profundă a impactului lor asupra publicului, dar și să se impună, ele însele, ca forme originale de artă”³. Se observă asemănarea cu caracteristicile simulacrului de gradul doi la Baudrillard – tehnicile de reproducere tehnică, la fel ca și simulările industriale, pretind ele însele caracterul de realitate, anulând legăturile cu originalul. La fel ca și în cazul reproducerii unei opere de artă, simulacrului îi lipsește unicitatea și autenticitatea, în schimb este mai independent față de original, tinzând să se substituie acestuia pentru un public din ce în ce mai larg. Multiplicarea exemplarelor unei opere de artă (la Benjamin) și a obiectelor în serie (la Baudrillard) substituie un „fenomen de masă” evenimentului, singularității, unicității și introduce ceea ce în postmodernism este desemnat drept „democratizarea artei”, precum și

¹ *Ibidem*, p. 83.

² Steven Best, Douglas Kellner, *The Postmodern Turn*, p. 102.

³ Walter Benjamin, „Opera de artă în epoca reproducerii mecanice”, în *Iluminări*, trad. de Catrinel Pleșu, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2002, p. 109.

transformarea unui obiect în actualitate. Obiectul astfel reprodus este desprins de tradiție și lansat într-un raport complex al maselor cu arta, respectiv cu consumul. Așa cum omul contemporan consideră mai „reală” imaginea oferită de cinematograful decât aceea oferită de pictor¹, deși mijloacele tehnice utilizate în producerea unui film sunt înfinit mai complexe în raport cu mijloacele folosite de către un pictor, iar gradul lor de intruziune și de modificare a realității sunt semnificative, la fel se modifică și mecanismul uman de percepere și definiere a realității în confruntarea lui cu noile mijloace tehnice care vor apărea în viitor. Pentru perioada la care se raportează Benjamin, corelația dintre dezvoltarea acestor mijloace de reproducere și importanța tot mai accentuată a maselor creează o forță ce îndepărtează tot mai mult subiectul de „aura” originalului și a naturalului. În această direcție, „omorul” simbolic al realității, descris de către Baudrillard consonează cu distrugerea unicității și a aurei operei de artă, evidențiată de Benjamin: „dorința maselor contemporane de «a aduce mai aproape» lucrurile, din punct de vedere spațial și omenesc, este la fel de intensă ca și tendința lor de a înfrânge caracterul unic al fiecărei realități prin acceptarea reproducerii ei”². „Înfrângerea” realității și transformarea ei în hiperrealitate va fi un demers pe care filosoful francez îl va continua și îl va radicaliza, descriind pseudo-formele realității care se „volatilizează” prin asimilarea numeroaselor „reproduceri” oferite de mass-media și de întreaga societate postmodernă.

În această manieră, prin abolirea reprezentării și prin reproducerea artificială a realității se ajunge la al treilea nivel al simulării, acela în care nu mai există nici imitație a unui original, nici serialitate, ci doar „modele”. În cultura hiperreală pe care o descrie Baudrillard, „doar afiliația cu modelul are sens, acesta semnificând referința, care este ca o finalitate anterioară și singura verosimilitate. Ne aflăm în cadrul simulării moderne, pentru care industrializarea nu este decât forma primară. În sfârșit, nu mai este fundamentală reproducerea serială, ci modularea, nu echivalențele cantitative, ci comutarea termenilor – nu legea comercială, ci legea structurală a valorii”³. Simulacrul de ordinul al treilea este configurat din punct de vedere operațional, cibernetic, după modelul codului genetic. În acest stadiu, transcendența este complet anulată; mutațiile produse de dezvoltarea tehnică au făcut ca întreg sistemul să abolească mitul originii, dar și al referențialității, și deși acest proces pare unul nou, el este determinat de o întreagă istorie în care s-au succedat celelalte tipuri de

¹ O interpretare a acestei situații enunțată de Benjamin se regăsește în capitolul „Le tactile et le digitale” din *L'échange symbolique et la mort*, unde Baudrillard așază aparatul tehnic, ca și publicul unui film, sub semnul aceluiași comportament – testarea.

² Walter Benjamin, „Opera de artă în epoca reproducerii mecanice”, în *Iluminări*, p. 111.

³ Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, p. 87.

simulacre. Sfârșitul mitului originii atrage după sine, consideră Baudrillard, atât sfârșitul contradicțiilor interne ale sistemului, din moment ce nu mai există un reper referențial, cât și al revoluției ca atare, înțelege în termenii potențialului original al omului de a schimba ordinea lucrurilor. Teoria lui Baudrillard pare a suferi aici de un profund determinism, din moment ce realul este încastrat în regulile codului, iar subiectului nu-i mai revine decât sarcina de a răspunde la testările codului. Astfel, din obiectul consumat, utilizat (după cum a fost el prezentat în primele lucrări) se ajunge deja la o altă perspectivă epistemologică în relația obiect – subiect: „astăzi, obiectul nu mai este «funcțional» în sensul tradițional al termenului, el nu vă mai servește, ci vă testează. [...] Noi trăim mai puțin ca utilizatori decât ca lectori și selectori, celule de lectură. Dar atenție: de fiecare dată voi sunteți constant selecționați și testați de mediul însuși”¹. De altfel, întreaga societate pare a fi alcătuită pe modelul codurilor și modelelor ce induc un dualism al polilor după principiul binarității codului cibernetic, Baudrillard declarând dispariția retoricii oglinzii și a retoricii verticalității, din moment ce totul se pare a se desfășura într-o orizontalitate lipsită de transcendență.

2.2.2. Simulare și disimulare

Baudrillard aduce precizări importante conceptelor de simulacru și hiperrealitate și în influenta colecție de eseuri *Simulacres et simulation*, care conține, de asemenea, un număr important de exemplificări în acest sens. O distincție care ne-a atras atenția este aceea dintre *simulare* și *disimulare* – nu cumva procesul simulării este doar o formă de disimulare? Baudrillard răspunde negativ acestei interogații; diferența esențială dintre cele două concepte rezidă chiar în modalitatea în care ele se raportează principiului de realitate. Prin intermediul disimulării realitatea este camuflată, ascunzându-se adevărata față a unui lucru sau a unei situații care ia astfel o aparență înșelătoare. Cu toate acestea, realitatea este doar mascată și, prin urmare, reafirmată. Nu același lucru se întâmplă în cadrul simulării, care nu ascunde realitatea, susține Baudrillard, ci o suprimă complet, lăsând în urma sa doar simulacre care se referă la ele însele, în lipsa unui principiu de realitate ce a fost practic exterminat. Această distincție este importantă pentru înțelegerea ultimului stadiu de simulare, mai ales că definițiile de dicționar ale celor doi termeni sunt extrem de apropiate. În cuvintele lui Baudrillard, „a disimula înseamnă a te preface că nu ai ceea ce ai. A simula înseamnă a te preface că ai ceea ce nu ai. Dar lucrurile sunt mai complicate, deoarece a simula nu înseamnă a te preface [...] Prin urmare, a se preface sau a disimula lasă intact principiul de realitate:

¹ *Ibidem*, pp. 98-99.

diferența este întotdeauna clară, ea nu este decât mascată. În timp ce simularea repune în cauză diferența «adevăratului» și a «falsului», a «realului» și a «imaginarului»¹. Luând ca exemplu cazul unui „bolnav” (exemplu preluat din dicționarul *Littré*), „bolnavul disimulat” (care disimulează boala) este acela care se va așeza în pat și va crede că este bolnav, în timp ce „bolnavul simulat” (care simulează maladia) va determina apariția unor simptome, astfel încât un medic va avea o parte din simptomatologia suficientă încadrării într-o tipologie a maladiilor. Așadar, dacă primul dintre ei cunoaște realitatea, dar temporar o ascunde, cel de-al doilea creează o nouă situație care este luată pe post de realitate. În aceeași măsură, în general, simularea este reprezentată de acest proces de înlocuire a realului cu simulacre ce dețin „simptomatologia” realului, așa cum, de pildă, imaginile mass-media înlocuiesc uneori „viața reală”: „simularea corespunde unui scurt-circuit al realității și al dublării sale prin semne”². Universul simulacrelor prezentat de Baudrillard corespunde unui univers postmodern alcătuit din semne și imagini care alcătuiesc ele însele baza experienței și se instaurează drept referință.

Problematica simulare *versus* disimulare reprezintă un punct nodal în explicarea relației dintre imagine – reprezentare – simulare. Astfel, preluând controversata temă a icoanei în creștinism, Baudrillard afirmă că în timp ce reprezentarea are drept punct de plecare principiul echivalenței dintre semn și realitatea desemnată, care, deși este o relație utopică, funcționează ca o axiomă diriguitoare, simularea este inversul reprezentării, ce pleacă de la „negarea radicală a semnului ca valoare, de la semn ca reversiune și sfârșit al oricărei referințe. În timp ce reprezentarea tinde să absoarbă simularea interpretând-o drept falsă reprezentare, simularea cuprinde orice edificiu al reprezentării ca simulacru”³ (s. a.). Discutând despre problematica simulacrii în filosofie, de la Platon la filosofii contemporani, Deleuze surprinde și el faptul că în ceea ce privește simulacru, acestuia nu i se mai pot aplica distincțiile esență – aparență, model – copie, care aparțin doar universului reprezentării. În acest sens, „simulacru nu este o copie degradată, el ascunde o putere pozitivă care neagă și originalul și copia, și modelul și reproducerea”⁴ (s. a.). În lumea construită pe simulacre, realității îi corespunde o fantasmă, dar care nu este de ordinul imaginarului, ci de ordinul funcționării simulacrelor în calitatea lor de sistem funcțional. De asemenea, între artificial și simulacru diferența este considerabilă; artificialul rămâne în esență o copie a copiei, spre deosebire de simulacru, care s-a distanțat complet de original.

¹ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 12.

² *Ibidem*, p. 48.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969, p. 302.

În acest context, Baudrillard prezintă aici patru stadii ale imaginii (semnului), ultimul dintre ele descriind regimul simulării din cultura contemporană. Astfel,

- inițial, ea reprezintă o realitate de bază, reflectând o realitate primară, profundă (de tipul reprezentării);
- în al doilea stadiu, ea reprezintă distorsionat realitatea sau chiar o maschează și o ascunde (exemplul ideologiei);
- în al treilea stadiu, imaginea ascunde absența unei realități fundamentale (exemplul iconoclaștilor);
- în al patrulea stadiu, al simulacrului propriu-zis, semnul nu are nici o relație cu vreo realitate (exemplul imaginilor TV și al producerii lor nelimitate în afara oricărei încercări de a le racorda la o realitate)¹.

Rămânând în exemplul icoanei, primul caz marchează reprezentarea și este de ordinul tainei religioase; al doilea prezintă o proastă reprezentare; al treilea caz este de tipul sortilegiului, prefăcându-se că este o reprezentare; al patrulea caz este în afara oricărei reprezentări a vreunei realități. Aceste patru stadii pot fi reorganizate în două categorii: semnele care disimulează ceva (și care trimit la o „teologie a adevărului și a secretului”), și semnele care disimulează că nu există nimic (era simulacrelor și a simulării, în care separarea realului de artificial este considerată mai mult decât problematică). În eseu „Simulacres et science-fiction”, Baudrillard reia diviziunea simulacrelor prin raportare la alte concepte, precum cel de utopie sau science-fiction. În această abordare a problemei, simulacrelor de prim ordin, în calitatea lor de simulacre naturale, care se bazează pe imagine și imitație, le corespunde imaginarului *utopiei*. Simulacrelor de ordinul doi, catalogate ca productive și fondate pe energie, forță și materializare tehnologică, le corespunde science-fiction-ul (ca exemple pentru această categorie, sunt „viziunea prometeiană a globalizării”, precum și dorința). Simulacrelor de ordinul al treilea, numite și „simulacre ale simulării”, construite pe baza informației, a ciberneticii și a modelului, nu le corespunde nici o formă de imaginar, și nici o formă de teorie, ambele fiind considerate încheiate în acest moment al simulării. Mai mult decât atât, Baudrillard afirmă că însuși „realul a devenit veritabila noastră utopie”², catalogată pesimist ca ținând de domeniul imposibilului.

2.2.3. Stadiul fractal al simulacrului

¹ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 17.

² *Ibidem*, p. 181.

O completare adusă acestei organizări pe niveluri a simulacrelor intervine în incitantul eseu „Après l’Orgie”, în care condiția actuală, ce urmează momentului exploziv al modernității, care a adus totul la un grad zero în urma autolichidării sale prin exces, este caracterizată drept o „stare de simulare”, o utopie realizată, în care totul este saturat, transparent și lipsit de sens. Dacă stadiului natural al valorii îi corespundea referentul natural și valoarea de întrebuințare, stadiul comercial era în legătură cu un echivalent general prin intermediul valorii de schimb, iar stadiul structural era pe același plan cu valoarea-semn și codul, în noua etapă din „microfizica simulacrelor” – stadiul *fractal* sau *viral* – nu mai există referință și nici lege a valorii. În acest stadiu fractal, în care valoarea iradiază în toate direcțiile, nu mai există decât „un fel de *epidemie a valorii*, de metastază generală a valorii, de proliferare și de dispersie aleatorie. La rigoare, nu ar mai trebui să vorbim despre valoare, de vreme ce acest gen de multiplicare și de reacție în lanț face imposibilă orice evaluare”¹ (s. a.). Acest ultim tip de simulare alcătuiește o schemă „fractală” a culturii actuale, în care ideile, lucrurile și acțiunile funcționează în afara referinței, esenței, originii, scopului sau valorii lor, într-o „autoreproducere la infinit”, complet desprinsă de conținutul său. Baudrillard exemplifică această situație: ideea de progres a dispărut, dar nu și progresul; ideea de politică a dispărut, dar „jocurile” politice continuă mai fervent și se concretizează în spectacol; ideea de relații sociale a dispărut, dar comunicarea este la apogeu etc.

Schimbările amintite marchează în opinia sa „sfârșitul modernității”, care reprezintă „tocmai momentul când toate efectele progresului, ale creșterii și ale eliberării, devin ambivalente. Este momentul [...] când fiecare progres aparent (inclusiv acela al libertăților și al drepturilor omului) se cere apreciat *sub specie ambiguitas* și *a contrario*”². Situația descrisă este aceea în care toate sistemele sunt lipsite de sens și consistență, dar cu toate acestea continuă să se prolifereze în toate direcțiile, într-o „dezordine metastatică”. Această prezentare corespunde momentului postmodernității, care, venind după „orgia” modernității (în care s-a ajuns la un maximum în toate domeniile), se confruntă cu o profundă indeterminare, cu pierderea specificității și cu indistinția valorilor. În acest sens, Baudrillard notează: „Fiecare categorie este adusă la cel mai mare grad de generalizare și, în consecință, își pierde orice specificitate și se resoarbe în toate celelalte categorii. Când totul este politică, nimic nu mai este politic, iar termenul nu mai are sens. Când totul este sexual, nimic nu mai este de fapt sexual, iar sexul își pierde orice determinare. Când totul este estetic, nimic nu mai

¹ Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, p. 13.

² Jean Baudrillard, *Paroxistul indiferent. Convorbiri cu Philippe Petit*, trad. de Bogdan Ghiu, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2001, p. 51.

este nici frumos, nici urât, și arta însăși dispare”¹. Baudrillard schițează astfel o stare paradoxală, în care realizarea mișcării moderne a condus la lichidarea sa și la confuzia totală a principiilor, categoriilor și ideilor; în *Paroxistul indiferent*, aceasta este prezentată în termenii involuției de la proiectul nietzschean de transmutație a tuturor valorilor la „comutația” acestora, care echivalează, de fapt, cu nediferențierea și confuzia lor.

Stadiul fractal al simulacrului are efecte nu doar în planul lucrurilor, al socialului sau al politicului, ci și în planul profund al organizării discursive. Baudrillard decretează sfârșitul metalimbajului și al metafizicii, precum și transformarea limbajului într-un loc aleatoriu, lipsit de marcatorii diferențierii formulelor și a genurilor². Nivelarea distincțiilor de gen este generalizată, „confuzia genurilor” devenind legea generală actuală. Simultaneitatea genurilor este deconcentrantă, o sferă a gândirii putând fi înlocuită cu o alta, în timp ce categoriile unui domeniu sunt „contaminate” cu cele ale altor domenii, într-o indeterminare totală. În acest context al pierderii specificității, simptomatică este imposibilitatea utilizării metaforei, care este acum înlocuită de către *metonimie*, considerată mult mai aptă să surprindă particularitățile noilor transformări generale. Indistincția generalizată a genurilor și domeniilor face desuetă metafora, deoarece, „pentru ca să existe metaforă, trebuie să existe câmpuri diferențiale și obiecte distincte. Or, contaminarea tuturor disciplinelor pune capăt acestei posibilități. Metonimie totală, virală prin definiție (sau prin indefinire)”³. La fel ca și Derrida, Baudrillard își manifestă preferința pentru cea din urmă figură retorică, mai ales pentru caracteristicile sale de comutabilitate și de substituție dintre diverse entități, care se pliază pe indeterminarea categoriilor, precum și pe înlocuirea și confuzia genurilor.

2.2.4. Primatul simulacrelor

În concepția lui Baudrillard, simulacrul nu este doar o falsă copie, ca la Platon, ci o copie lipsită de original⁴. Dacă, așa cum susține Gilles Deleuze, platonismul se axează pe distingerea lucrului de simulacrele lui și pe voința de a le repudia pe acestea din motive morale, căci ele sunt „imagini demoniace”, nu posedă asemănare cu un model și sunt identificate cu sofisme, începând cu filosofia modernă s-a instaurat *sarcina răsturnării*

¹ *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, p. 17.

² A se vedea, de exemplu, *Paroxistul indiferent*, p. 92.

³ Jean Baudrillard, *La Transparence du Mal*, p. 16.

⁴ Și Nicholas Perry accentuează această înțelegere a simulacrului atunci când instanțiază diferențele de concepere a hiperrealității la Umberto Eco și la Jean Baudrillard, astfel încât „Umberto Eco utilizează termenul hiperrealitate pentru a invoca acele situații culturale specifice în care copia este prima, în timp ce pentru Jean Baudrillard, el corespunde în întregime unei condiții contemporane mai generale în care atât reprezentarea, cât și realitatea au fost înlocuite de către simulacre (definite drept copii lipsite de original)” (Nicholas Perry, *Hyperreality*, Routledge, London, 1998, p. 1).

platonismului: „a răsturna platonismul înseamnă următorul lucru: tăgăduirea primatului unui original asupra copiei, a unui model asupra imaginii. Glorificarea domniei simulacrelor și a reflectărilor”¹. Dacă mai recunoaștem și faptul că *virtualul nu se opune realului*, din moment ce el are o realitate proprie, deplină, atunci trebuie să înțelegem, la nivel strict teoretic, acea supremație a lumii simulacrelor de care ne vorbește Baudrillard și, în care, pentru ultimul nivel, cea mai importantă caracteristică a lor este că ele preced originalul, referentul, realul, și, mai mult decât atât, nici un fel de apel nu mai poate fi făcut către referenți externi sau realitatea obiectivă (*précession des simulacres*). Într-o modalitate argumentativă diferită de aceea a lui Deleuze, și având o perspectivă literară asupra fenomenului, Peter Barry face două observații interesante. Prima se referă la dificultatea postulării unei baze pentru o teorie literară dacă se acceptă ca fapt ceea ce Baudrillard numește *pierdere sau satelizare a realului*, deoarece aceasta duce inclusiv la negarea distincției dintre suprafață și adâncime, distincție pe care se bazează toate interpretările literare, de la cea marxistă și până la cea feministă. A doua observație atrage atenția asupra posibilității înțelegerii retoricii postmoderne ca pe un *platonism târziu*, deoarece postmodernii îmbrățișează într-o anumită măsură „perspectiva mistică conform căreia ceea ce este în mod normal luat drept lume reală și solidă este, de fapt, o țesătură de imagini onirice”². Amendamentul baudrillardian la această remarcă ar fi acela că subiectul, de cele mai multe ori, nu face distincția dintre real și hiperreal, luând hiperrealitatea drept măsura corectă și întreagă a realității. În același mod, dacă aplicăm această idee teoriei baudrillardiene, putem să-i găsim anumite justificări, având în vedere că Baudrillard relaționează constant acest stadiu cu nostalgia, melancolia sau cu o anumită formă de nihilism, dar acestea sunt departe de a fi considerate „mistice”, în pofida valorizării, în anumite etape ale operei sale, a schemelor premoderne de existență.

Teoria hiperrealității și a simulacului a suscitat multe reacții și critici fervente, care, în mare măsură, se bazau pe neacceptarea ideii unei mass-media acaparatoare, ca element fundamental care contribuie la constituirea ultimului tip de simulare, care să impună standardele înțelegerii realității, sau, mai grav, să devină ea însăși întreaga realitate, care să aibă importanță pentru un spectator pasiv, incapabil de a discerne și de a raționa. Astfel, Linda Hutcheon critică teoria simulacrelor ca fiind mult prea lineară și consideră că adevărul și referința nu au dispărut din discuție în urma acestei propuneri teoretice, ci că „ele au încetat să mai fie dimensiuni neproblematică. Suntem martorii nu ai unei degenerări într-un hiperreal văduvit de origini și realitate, ci ai unei puneri sub semnul întrebării a ceea ce înseamnă

¹ Gilles Deleuze, *Diferență și repetiție*, trad. de Toader Saulea, Editura Babel, București, 1995, pp. 104-105.

² Peter Barry, *op. cit.*, p. 88.

«realul» și cum îl putem cunoaște”¹. Roger Silverstone, ca și D. Kellner îl acuză pe Baudrillard de tehnocentrism, nihilism sau de neglijarea factorilor psihologici, politici și sociologici. Douglas Kellner apreciază ca importante instrumentele oferite de Baudrillard în vederea analizării culturii media, dar consideră că acesta nu a explicat în mod convingător mecanismul care produce hiperrealitatea, proliferarea sau simularea imaginilor. În timp ce Zygmunt Bauman crede că, în mod obișnuit, oamenii nu se hrănesc cu simulacre și, până la „mestecarea imaginilor”, ei trec printr-un adevărat „serial zilnic”, alcătuit din fapte și decizii reale, Anthony Giddens consideră că forma colajului, des întâlnită în prezentările de televiziune, nu conduce la o separare a semnelor de referenții săi; a transforma mass-media într-o hiperrealitate care modifică și influențează totul este o atitudine totalizatoare care minimalizează funcțiile receptorilor săi.

Nicholas Gane amintește în articolul său dedicat problemei simulării la Baudrillard un număr de critici ai acestei teorii: Katherine Hayles sancționează tendința autorului francez de a abstractiza foarte mult mediile simulate (cultura digitală), în pofida faptului că tehnologiile care stau la baza acestora se oferă într-o materialitate concretă. În contrast, Nick Perry consideră teoria simulării una aptă de a produce analize concrete ale culturii contemporane, iar James Der Derian chiar a dezvoltat, plecând de la textele lui Baudrillard, un model de analiză generală a complexelor relații și a limitelor din ce în ce mai subțiri dintre violență și distracție (*entertainment*). Cubitt consideră că simularea baudrillardiană marchează punctul de sfârșit al istoriei, în vreme ce Nicholas Gane o privește drept un concept a cărui analiză nu a fost epuizată și care se dovedește în continuare o dimensiune-forță a culturii globale, ce poate încă deschide noi căi și principii de cercetare.

O critică interesantă a conceptului de hiperrealitate a fost întreprinsă de Anthony King, atât din perspectivă sociologică², cât și din perspectivă filosofică. Primul tip de critică urmărește să demonstreze inadecvarea sociologică a conceptului de hiperrealitate, și se concentrează pe respingerea ideii că nu mai există realitate în afara celei transmise și fabricate de către mass-media. Din punctul de vedere al acestui cercetător (punct de vedere larg răspândit în special în rândul sociologilor), consumul informațiilor televizate se realizează în aceeași manieră interpretativă ca și în cazul consumului de literatură sau teatru, astfel încât ideea că televiziunea ar conduce la transformarea ontologică a culturii postmoderne nu poate fi susținută. Acestui argument i se mai adaugă și cele binecunoscute ale receptării imaginilor

¹ Linda Hutcheon, *Poetica postmodernismului*, trad. de Dan Popescu, Editura Univers, București, 2002, p. 351.

² O altă abordare a conceptelor de hiperrealitate și simulare din perspectivă sociologică se întâlnește la Dean MacCannell, Juliet Flower MacCannell, „Social class in postmodernity: *simulacrum* or return to the real?”, în Chris Rojek, Bryan S. Turner, *Forget Baudrillard?*, pp. 124-145.

de către public, eliminarea pasivității acestuia, precum și considerarea lor doar ca una dintre multiplele surse de informare cu care subiectul intră în contact etc.

Incitantă este încercarea de demonstrare a inadecvării filosofice a conceptului de hiperrealitate, care se bazează pe o schemă argumentativă care trece de la susținerea ideii că noțiunea de hiperrealitate este de factură carteziană și, în consecință, suferă de punctele sale slabe, până la integrarea acesteia într-o teorie dialectică a postmodernismului. Pentru King, teoria hiperrealității este înscrisă în cartezianism din cel puțin trei motive. În primul rând, atât Descartes, cât și Baudrillard împărtășesc premisa conform căreia cunoașterea umană se întemeiază pe un tip de experiență senzorială (în căutarea punctului arhimedic al certitudinii pe care să se bazeze întreaga cunoaștere, Descartes a plecat de la contemplarea evidenței propriilor simțuri), astfel încât punctul de plecare al ambelor teorii este considerat a fi cel al metaforei vizuale, în care senzațiile oculare ale obiectelor exterioare sunt baza ideilor viitoare. În al doilea rând, acest debut teoretic similar îl face pe King să infereze faptul că pentru cei doi gânditori, „problema centrală a cunoașterii umane este aceea a reprezentării. [...] Baudrillard și Descartes împărtășesc aceeași paradigmă reprezentationalistă”¹. Baudrillard extinde această problemă a reprezentării și a scepticismului care intervine atunci când reprezentările trebuie verificate, considerând că ea se aplică întregii societăți, din moment ce televiziunea deține o poziție culturală dominantă. În acest context, hiperrealitatea apare ca o consecință firească a îndoielii care guvernează relația dintre obiect și reprezentare: „ecranul televizorului, de la care fiecare individ își derivă noțiunea de realitate, nu are nici o conexiune verificabilă sau directă cu lumea exterioară. Ecranul televizorului la Baudrillard reproduce preocupările lui Descartes în legătură cu ochiul interior, dar în loc ca acesta să fie localizat în mintea subiectului, el este, pentru Baudrillard, localizat în sufragerie. Din moment ce reprezentările ce provin de la ecranul televizorului nu pot fi coroborate, cunoașterea câștigată de aici este deschisă îndoielii”². În al treilea rând, Anthony King interpretează capitolul dedicat strategiilor ironice din *Strategiile fatale* (ce conține trei subcapitole denumite sugestiv „Geniul malițios al socialului”, „Geniul malițios al obiectului”, „Geniul malițios al pasiunii” [în trad. rom.]) ca o indicație de lectură ce vine din partea lui Baudrillard, care pare a-și dezvălui propria înțelegere a hiperrealității în termenii unui moment de îndoială carteziană extremă. Utilizarea expresiei „geniu malițios”, rău (*malin génie*) este lecturată așadar în subtext ca o trimitere voluntară la Descartes și la asocierea cu filosofia sa.

¹ Anthony King, „A critique of Baudrillard’s hyperreality: towards a sociology of postmodernism”, în *Philosophy & Social Criticism*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, vol. 24, nr. 6, 1998, p. 54.

² *Ibidem*, pp. 54-55.

Anthony King consideră astfel teoria hiperrealului ca fiind „blocată” într-un cadru demodat, care nu aplică și direcțiile dezvoltate, de pildă, de cotitura lingvistică; astfel, hiperrealul s-ar fundamenta pe un concept de cultură în care cunoașterea se obține prin referirea la o realitate externă, în locul unui concept de cultură autoreferențial, care se referă la propriile sale discursuri decât la vreun alt referent extern. Interpretarea întreprinsă de King este într-adevăr transpusă într-un cadru nou, dar rămâne discutabilă măsura în care argumentele prezentate sunt suficiente pentru a susține până la capăt tezele inițiale. Dualismul epistemologic subiect – obiect invocat (și care la un moment dat intervine în argumentația lui King ca un punct de asociere a teoriei baudrillardiene cu cartezianismul) este prezent și la Baudrillard, dar acesta este foarte nuanțat pe parcursul lucrărilor sale, culminând cu teza în care obiectul este cel care deține rolul hotărâtor în această relaționare (și care poate fi privită drept o inversare a cartezianismului). De asemenea, exemplul extrapolat de către King pentru întreaga teorie a simulacrului – cel al imaginilor mass-media – și care constituie în viziunea sa argumentul conform căruia cultura este înțeleasă de Baudrillard prin raportare la o referință externă – reprezintă doar un punct al teoriei; de altfel, Baudrillard a dezvoltat în general o concepție axată mai mult pe interpretarea în termeni de semne, semnificații și discursuri decât pe trimiteri la referințe materiale. O părere care converge într-o anumită măsură cu aceea a lui King este expusă și de Barry Smart, care crede că, în pofida formulărilor repetate prin care Baudrillard pare a-și asigura poziția, care se întemeiază pe dizolvarea diferențelor dintre adevărat și fals, real și imaginar și pe faptul că principiul de realitate, împreună cu corolarul obiectivității și al referențialității au încetat să mai funcționeze, „opera lui Baudrillard pare să fie în mod perpetuu preocupată de predominarea ordinii lucrurilor, [...] cu prezentarea unui discurs care corespunde cumva modalității în care lumea s-a schimbat. Așa cum Morris a sugerat, opera lui Baudrillard invită în mod seducător cititorul să răspundă da, «chiar așa stau lucrurile în realitate»”¹ (s. a.). Putem cataloga această lectură, la rândul său, ca fiind deconstructivă, deoarece descoperă intenții ascunse în subtext, contrare celor manifeste și constant subliniate de Baudrillard (mai ales că filosoful francez a criticat îndelung concepția tradițională asupra teoriei și analizei văzute în relație de corespondență cu realitatea; în opinia sa, teoria nu poate fi reconciliată cu realitatea, ea fiind de ordinul „provocării” realului și al unei strategii „fatale”).

3. În loc de concluzii

¹ Barry Smart, „Europe/America: Baudrillard’s fatal comparison”, în Chris Rojek, Bryan S. Turner, *Forget Baudrillard?*, pp. 52-53.

O condiție esențială a hiperrealității este așadar implozia sensului, dată de viteza schimbărilor, de inserarea mesajelor mediatice în locul realității, de dispariția structurilor polare în discurs etc.: „peste tot, nu contează în ce domeniu, politic, biologic, psihologic, mediatic, în care distincția dintre doi poli nu poate fi menținută, se intră în domeniul simulării, și deci în manipularea absolută – nu pasivitatea, ci *indistincția dintre activ și pasiv*”¹ (s. a.). Prin urmare, analiza hiperrealității nu a rămas fără consecințe în ceea ce privește conceperea noțiunii de teorie, precum și a discursului, care nu mai satisface criteriul corespondenței cu realitatea, dezicându-se de sensul linear și manifest. Strategia violentării lucrurilor și abordărilor evidente, a refuzului de a consimți la o organizare de tip sistemic, are efecte și asupra modului în care este privit și utilizat limbajul. Baudrillard descrie două moduri diferite de a concepe realitatea²: *o viziune confortabilă asupra realității*, care se bazează pe presupuziția că unei idei îi corespunde, în general, un referent real (această înțelegere a realității se întemeiază pe termenii de sens și decodificare), și *o viziune periferică realului* („excentrique au réel”), în care ideile nu reprezintă decât o iluzie sau un joc cu realitatea. Prin urmare, două modalități de a gândi întruchipează două proiecte opuse: primul dintre ele impune un model al realității obiective, al doilea încearcă să reinventeze și să repună în drepturi iluzia din care el însuși pare a face parte. *Gândirea radicală* instituie incompatibilitatea dintre teorie și realitate, între care nu mai este presupusă nici un fel de tranziție de ordinul naturalului sau al necesarului, realizând astfel o „fractură” dintre sistemul lumii și cel al gândirii/teoriei. De asemenea, acest tip de gândire nu izvorăște din îndoiala carteziană sau dintr-un apetit nemăsurat pentru critică³; dimpotrivă, subliniază filosoful francez, ea „nu a apărut nici dintr-o îndoială filosofică, nici dintr-un transfer utopic (care presupune întotdeauna o transformare ideală a realului), nici dintr-o transcendență ideală. Ea reprezintă punerea în joc a acestei lumi, iluzia materială, imanentă acestei lumi numite «reale» – este o gândire noncritică, nondialectică”⁴.

Baudrillard neagă conceptului de gândire radicală eventualul caracter depresiv, lipsa de responsabilitate, nihilismul și disperarea care s-ar putea citi în subtextul acestei sintagme. Mai curând, acesta vrea să aducă în prim plan un mod de a regândi relația dintre teorie și realitate. În acest context, pe linie nietzscheană, cuvinte ca „adevăr” sau „obiectivitate” nu sunt

¹Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, p. 56.

² A se vedea Jean Baudrillard, *La pensée radicale*, Sens & Tonka, éditeurs, Paris, 1994, p. 10.

³ În *D'un fragment l'autre. Entretien avec François L'Yvonnet*, Albin Michel, Paris, 2003, p. 108, Baudrillard delimitează gândirea radicală de cea critică: „Precipitând lucrurile spre sfârșitul lor, ea [gândirea radicală, n. n.] este mai degrabă de partea efectelor (în timp ce gândirea critică este de partea cauzelor, este întotdeauna în căutarea cauzelor). Această gândire radicală ce corespunde realității integrale este de partea efectelor, a unei forme de paroxism, de fenomen extrem”.

⁴ Jean Baudrillard, *La pensée radicale*, p. 11.

considerate decât *metafore*, astfel încât chiar și atunci când creează impresia că desemnează lucruri, limbajului nu-i trebuie conferit atributul realității. Conceptele care, în general, sunt „visuri de plenitudine”, nu mai pot reprezenta decât niște deziderate utopice. În acest punct, apropierea de viziunea lui Jacques Derrida este asimptotică, din moment ce obiectul discursului nu este altul decât discursul însuși în forma scrierii, transgresarea sa producând concomitent o depășire a sensului. Baudrillard utilizează în acest sens o *strategie de tip paroxistic*, a aducerii receptorului în „penultima poziție înaintea extremității”, a sfârșitului, prin tehnica paradoxurilor, a afirmațiilor extreme, a repudierii categoriilor și prin căutarea neconținută a exoticii, excentricului și a locurilor necomune.

Ca și ceilalți scriitori postmoderni, Baudrillard caută tipuri de scriitură și procedee discursive radicale, atât pentru a se plia vitezei schimbărilor din contemporaneitate, cât și pentru a deconstrui „platformele” de sens fixate anterior. În această mișcare ideatică, categoriile clasice sunt fie „satelizate” (precum cea de realitate), fie deconstruite, fie marginalizate continuu. Cu toate acestea, *strategia „întoarcerii la centrul absent”*, în sensul reaşezării unui termen care va deveni axial în locul unui alt concept destituit sau deconstruit, își face simțită prezența atât în scrierile lui Baudrillard, cât și în majoritatea celor care alcătuiesc corpusul postmodern.

Dacă scriitura actuală se vrea a fi de-centrată, lipsită de fundament și mereu în agon cu metanarațiunile, aceasta își asumă, de asemenea, o serie de riscuri, cum ar fi inconsistența, exagerările, lipsa argumentelor. Mai mult decât atât, posibilitatea transformării acestor discursuri în unele asemănătoare celor deconstruite, crearea altor categorii tari, în pofida dorinței de a le anihila, sau probabilitatea de a se ajunge la un fel de cod general prin care lucrările postmoderne să fie lecturate (împotriva dezideratului de multiplicitate a lecturii și interpretării) implică eforturi considerabile din partea scriitorilor postmoderni.

CATEGORIILE IMAGINARULUI FIZIC¹

Horia-Costin Chriac

Lucrarea de față are drept obiectiv nu atât o tratare exhaustivă a categoriilor imaginarelor specific fizicii moderne, cât mai ales evidențierea câtorva trăsături ce ar putea distinge acest tip de imaginar, plecând de la una dintre categoriile pe care acesta le cultivă, anume *descripția de stare*.

Așa cum am remarcat și cu alte ocazii², problema imaginarelor științifice propriu fizicii contemporane este una destul de spinoasă, fiind strâns legată de cea a ocurenței și rolului imaginii în teoriile fizicii, dar ar fi o greșală să o reducem la aceasta din urmă. Cei care ar putea respinge până și cele mai vagi referiri la rolul imaginilor și al imaginarelor în fizica actuală s-ar putea sprijini pe câteva argumente destul de puternice. Dacă prin *imaginație* se înțelege, de regulă, facultatea de reprezentare a obiectelor cu ajutorul gândirii, după Jean-Jacques Wunenburger, cuvântul *imagination* desemnează, în limba franceză, „o producție mentală a reprezentațiilor sensibile, distinctă de percepția senzorială a realităților concrete și de conceptualizarea ideilor abstracte”³.

Ceea ce este propriu însă imaginarelor fizicii este depășirea nivelului reprezentațiilor sensibile în privința producțiilor mentale, multe structuri conceptual-ficționale cu caracter explicativ având caracter de producții mentale dincolo de senzorial și, asemenea conceptelor matematice la copii, având statut de ipoteze structural-explicative în raport cu realul. Ele au, am putea spune, o viață și o dinamică ficțională bine definite – mai ales în privința statutului lor de reprezentări structural-ontologice - și joacă la nivel explicativ rolul de ficțiuni utile parțial confirmate, fiind pentru conștiință forme structurante ale realității, exprimate adesea în limbaj matematic.

Cât despre imaginar ca termen general, acesta desemnează tot ceea ce nu are *decât* o existență în planul imaginației (conceptele cu caracter de ficțiune exclusivă). Așadar, imaginarelor științifice se referă la acele structuri conceptuale care nu au *decât* o existență imaginară și care joacă, totuși, un anumit rol la nivelul explicării structurii naturii prin intermediul teoriilor științifice. Numai că, așa cum remarca însuși Werner Heisenberg, fizica

¹ Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea Bazată pe Cunoaștere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanțat de Uniunea Europeană și Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815

² Horia-Costin Chriac, *Imaginație și imaginar descriptiv – o perspectivă contemporană*, în volumul *Imaginație și intenționalitate*, editor: Ion Tănăsescu, București, Editura Pelican, 2007, pp. 183-203.

³ Jean-Jacques Wunenburger, *Utopia sau criza imaginarelor*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 57.

modernă – și, odată cu ea, și fizica contemporană – se deosebesc fundamental de fizica aristotelică prin trecerea de la *formele geometrice* perfecte, platoniciene, la *legi* ce pot fi exprimate în limbaj matematic.¹ Ceea ce înseamnă că esența neschimbătoare proprie proceselor naturii și urmărită îndeaproape de teoriile fizicii actuale nu are în mod expres un caracter geometric, ci, în primul rând, unul algebric. Drept urmare, ecuația este forma de exprimare privilegiată a caracteristicilor neschimbătoare ale naturii ce sunt în același timp semnificative pentru conștiința umană. Dacă ne gândim că ecuațiile algebrice trimit imediat la conceptualizarea abstractă ca principală funcție cognitivă, înțelegem ușor rezervele celor care tind să conteste importanța imaginii și a imaginației în structurarea teoriilor fizice contemporane.

La o privire mai atentă, descoperim totuși o multitudine de structuri conceptuale cu o funcție explicativă pregnantă prezente în teoriile fizice² care au, în același timp, caracteristici geometrice și imagologice de necontestat. Nașterea și evoluția acestor structuri într-o teorie fizică sunt strâns legate de rolul și statutul imaginii în cadrul teoriilor științifice. Acest lucru înseamnă că rolul imaginației este unul extrem de activ în fizica contemporană, dar, în același timp, conceptualizarea abstractă joacă și ea un rol specific în evoluția acestor structuri imaginative cu rol explicativ, în nașterea și transformarea lor. Paradoxal este tocmai faptul că, fără disocierea algebrei de geometrie în spațiul indian și în cel arab, nu ar fi luat naștere *numărul* ca *obiect abstract*, iar noțiunile de *zero* și *infini* nu ar fi putut contribui la maturizarea algebrei arabe sub forma calculului infinitezimal.³ După această despărțire dintre vizual și non-vizual în planul imaginarului matematic, apariția puternicului instrument descriptiv al algebrei analitice s-a realizat tocmai prin reîntâlnirea lor și a antrenat modificări importante cu privire la ontologia discursului științific.

Aceasta înseamnă că noțiunile psihologiei clasice ar trebui readaptate la noile realități specifice discursului teoriilor fizicii contemporane în care nu doar forma structurilor conceptuale evoluează, ci și statutul lor de reprezentări ontologice⁴. Mai mult, se constată o modificare de accent apărută recent în cadrul strategiilor de elaborare a teoriilor științifice în fizica contemporană. Observată de mulți dintre cei care participă efectiv la dezvoltarea acestor teorii, ea se referă la cultivarea pe scară largă a muncii în colectiv.⁵ Datorită acestui aspect de natură metodologică, fizica contemporană se caracterizează și prin preeminența unui imaginar

¹ Werner, Heisenberg, *Pași peste granițe*, București, Editura Politică, 1977, p. 43.

² Gh., Cristea, I., Ardelean, *Elemente fundamentale de fizică*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 1980, p 37.

³ Charles Seife, *Zero - biografia unei idei periculoase*, București, Editura Humanitas, 2007, p. 84.

⁴ Peter, Clark; Katherine, Hawley(editors), *Philosophy of Science Today*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 78.

⁵ Solomon, Marcus, *Invenție și descoperire*, București, Editura Cartea Românească, 1989, p. 55.

descriptiv colectiv, în detrimentul celui individual. Oricum, caracterul obiectiv al teoriilor din știință impunea *punerea în comun* a reprezentărilor cu caracter descriptiv, adică apariția unor *locuri comune* ale ficționalității reprezentăionale, după cum am numit-o noi, cu o dinamică specifică a atribuirii de veridicitate ontologic-descriptivă, în legătură directă cu autoritatea epistemică conferită anumitor reprezentări științifice. Acest lucru trimite în mod direct la *imaginar* și merge mult dincolo de simpla folosire a imaginației în cadrul procesului de elaborare a diverselor concepte științifice de către fiecare fizician în parte.¹

Saltul pe care îl face imaginația în cadrul teoriilor fizicii se referă, din punctul nostru de vedere, la trecerea de la reprezentări senzoriale, formate pe parcursului evoluției istorice a conștiinței umane, la reprezentări structurale, care ne duc mult dincolo de planul conștientizării unor obiecte cu ajutorul unor reprezentări cu caracter senzorial explicit. De exemplu, dimensiunea sau timpul Planck sunt total ne-intuitive, dar pot fi manipulate cantitativ. În același timp, majoritatea noțiunilor matematice definite analitic sunt de natură descriptivă „intrinsică”, în sensul în care definirea acestora face trimitere directă la proprietățile ce le disting – cum ar fi cazul cercului, definit ca loc geometric al punctelor din plan egal depărtate de un punct dat.

Acest descriptivism „intrinsic” se îmbină cu cel specific științelor naturii, orientat spre reflectarea trăsăturilor realului fizic prin intermediul descrițiilor, mai ales în cazul componentei de factură analitică a discursului fizicii moderne. Cu alte cuvinte, imaginarul specific fizicii moderne este descriptiv atât pe linie matematică, cât mai ales datorită investiției cu autoritate epistemică a anumitor concepte din cadrul teoriilor fizicii, în efortul de a descrie cu ajutorul lor structura realului fizic pasibilă de a fi surprinsă de conștiința umană.

Vom face, așadar, referire la imaginarul descriptiv ca la o specie de imaginar științific, mai exact ca la tipul de imaginar dedicat constructelor ficționale cu caracter intențional-descriptiv și coerent discursiv-explicativ, în special dedicat teoriilor din științele naturii.

Linia de demarcație între constructele conceptuale cu structură internă coerentă logic și cele investite cu sens descriptiv la adresa realului este foarte sinuoasă în fizica modernă, exemplul cel mai direct fiind acela al funcției de undă a lui Schrödinger, care are sens fizic numai în modul pătrat.² Stadiul ficțional intențional-descriptiv este, de exemplu, cel al teoriei stringurilor.³ Urmează trierea și confruntarea experimentală a conștiinței și a ficțiunilor ei

¹ K., Lovell, *The Growth of Basic Mathematical and Scientific Concepts in Children*, London, University of London Press Ltd, 1996, p. 15.

² Toma, Vescan, *Cuantele, o revoluție în fizică*, București, Editura Enciclopedică Română, 1971, p. 30.

³ John, Gribbin, *The Search for superstrings, symmetry and the Theory of Everything*, New York, Little, Brown & Company, 1999, p. 26.

intenționat-descriptive cu realul ce rezistă la experiențele noastre ca substrat. De aceea, criteriul *concatenării logice* a conceptelor în cadrul unor teorii este mult mai sever în științele natuiei decât în cazul religiei sau politicii.

Deoarece considerăm că domeniul imaginarului este unul extrem de larg – practic, suntem în permanență scufundați într-o veritabilă „maya” constituită din produsele imaginarului nostru atunci când investigăm realul și ne construim realitatea – ni se pare obligatorie operarea unor distincții în cadrul acestui domeniu. Considerăm aceste distincții obligatorii mai ales în ceea ce privește utilizarea termenului de *imaginar* în domeniul epistemologiei și în cel al filosofiei științei.

În ceea ce ne privește, plecăm de la premisa că toate produsele imaginarului sunt create cu ajutorul facultății psihice a *imaginației*. Pe parcursul folosirii acesteia, fantezia și inspirația (adesea iraționale) joacă un rol important. Dar credem că a utiliza imaginația liber și a o utiliza – cel puțin la nivel intenționat – în limitele rațiunii, pentru a crea un tablou coerent al realității, sunt două activități distincte (chiar dacă înrudite) în multe privințe.

Numim, în consecință, *imaginar descriptiv* acel tip de imaginar care ia naștere în urma folosirii imaginației în limitele rațiunii, pentru a descrie lumea. Prin intermediul acestui tip de imaginar, produsele imaginației sunt combinate rațional pentru a descrie, pentru a modela o stare de fapt. Ne propunem, în cele ce urmează, să detaliem câteva aspecte care ni se par definitorii pentru circumscrierea conceptului de *imaginar descriptiv* și pentru evidențierea utilității lui în cadrul efortului de înțelegere a evoluțiilor conceptuale specifice diferitelor teorii științifice de-a lungul istoriei lor.

Sintagma prin care este exprimat conceptul amintit reprezintă o alăturare a doi termeni. Prin *imaginar*, conceptul de imaginar descriptiv își trădează conexiunile cu aria mai largă a produselor acelei funcții a psihicului uman care este imaginația. Prin cuvântul *descriptiv*, conceptul se situează, pe de altă parte, în proximitatea conceptului carnapian de *descripție de stare*, echivalent, de altfel, cu cel leibnitzian de *lumi posibile*, respectiv cu cel de *stare de lucruri (state of affairs)* din filosofia lui Wittgenstein. Conceptul este, așadar, un hibrid, aflat la intersecția dintre două lumi: una a imaginației umane, cealaltă a încercării cu iz epistemic de a descrie realitatea obiectivă (sau realul) într-un mod ordonat.

Pentru a clarifica sensul conceptului propus și a evidenția utilitatea lui, va trebui, în mod firesc, să detaliem pe rând cele două laturi ale sale. În ceea ce privește *imaginarul*, el împrumută *imaginarului descriptiv* toate dificultățile metodologice prezente în alcătuirea propriei sale istorii și toate disputele care frământă în prezent comunitatea specialiștilor care și-au făcut din el o temă de cercetare, imaginarului aparținându-i tot ceea ce se situează în

afara realității concrete, incontestabile, a unei realități percepute fie direct, fie prin deducție logică sau experimentare științifică¹.

Ca și domeniul imaginarului propriu-zis, domeniul imaginarului descriptiv cuprinde ansamblul reprezentărilor care depășesc limita impusă de constatările experienței, el incluzând însă și acele reprezentări care apar pe baza înlănțuirilor deductive autorizate pe baza experimentelor. Aceasta, deoarece *imaginarul descriptiv* se află în contact permanent cu ceea ce numim *realitate obiectivă*, el contribuind adesea la construirea de către noi a *imaginii* acestei *realități*. Și cum știința este cea care ne ajută să împingem granițele realității mult dincolo de cele ale simțurilor, se înțelege că imaginarul descriptiv se bucură de o încărcătură epistemologică aparte. Din aria de acoperire a imaginarului descriptiv sunt excluse reprezentările care nu pot fi concatenate logic într-o imagine a realului din perspectiva conștiinței umane. Vedem astfel cum imaginarul descriptiv este nu numai mai larg decât cel clasic, fantastic, dar este și unul extrem de selectiv. Conștiința cercetătorului, măcar la nivel intențional, selectează conceptele descriptive în chiar etapa formării lor ca reprezentări cu pretenții de veridicitate în raport cu lumea. Am denumit criteriul folosit în cadrul acestei selecții *criteriul concatenării logice*. Vom reveni asupra acestuia, el diferențiind net imaginarul descriptiv de imaginarul fantastic.

Cu alte cuvinte, imaginarul descriptiv reprezintă aria acelor constructe mentale, concepte și noțiuni care pot fi deduse sau nu pe baza experienței, dar pe care le folosim pentru a înțelege structura ascunsă a *realului* și pentru a ne construi o *realitate*, adică o imagine “dinspre noi” a acestuia (a realului). Vom distinge, cu alte cuvinte, între *imaginarul descriptiv* și *imaginarul fantastic*. Primul are o încărcătură epistemică, cuprinzând, de exemplu, noțiuni ca: punct material, câmp, limită (în sens matematic), dualitatea corpuscul-undă, continuum spațiu-timp etc. Aflat în contact cu *realitatea* la a cărei re-construcție conceptuală participă, el este supus *testării* după un criteriu de ordin pragmatic și are o *istorie* și o *evoluție dinamică* în timp. La rândul său, *imaginarul fantastic* este populat de teme constante² (Le Goff) sau chiar de arhetipuri (Durand). Ca și imaginarul propriu-zis, în care este inclus de altfel, are o evoluție mai puțin dinamică în timp (contestată chiar de unii), cuprinzând noțiuni fără corespondent fizic de tipul: cal cu aripi, inorog, balaur cu șapte capete, sfînxul cu cap de femeie, aripi de vultur și trup de leu etc.

¹ Lucian, Boia, *Pentru o istorie a imaginarului*, București, Editura Humanitas, 2000, p. 12.

² Jacques, Le Goff, (coord); Chartier, Roger; Revel, Jacques, *La Nouvelle Histoire*, Paris, Éditions Retz, 1978, p. 88.

Așa cum am mai spus, un criteriu distinct pe baza căruia sunt triate produsele imaginarii descriptive înainte de a fi investite cu autoritate epistemică în descrierea realului îl reprezintă *criteriul concatenării descriptive a reprezentărilor*. Acesta nu se reduce la combinarea logică a reprezentărilor în cadrul unui sistem ale cărui relații între părțile componente sunt izomorfe relațiilor între componentele obiectului real decelabile și asignabile cauzal de către conștiință. Deoarece „concatenare” înseamnă în mod obișnuit „alăturare”, dorim să facem precizarea că ceea ce vom înțelege în continuare prin concatenare descriptivă nu se reduce la o simplă alăturare a conceptelor în cadrul unei teorii științifice. Criteriul concatenării descriptive presupune ca fiecare concept cu pretenții descriptive din cadrul unei teorii să se potrivească în cadrul mozaicului conceptual al respectivei teorii într-o manieră care să nu lase „locuri libere” în tabloul realului pe care respectiva teorie aspiră să-l construiască. Aceasta presupune o anumită rigurozitate cu privire la relațiile logice existente între respectivul concept și alte concepte de bază ale teoriei, rigurozitate care se răsfrânge direct în modul de configurare a conceptului nou introdus, fiind una dintre trăsăturile esențiale ale discursului științific ce îl diferențiază pe acesta de alte tipuri de discurs. Nu putem concepe oricum inducția electro-magnetică, de exemplu. Trebuie să o facem în așa fel, încât conceptul respectiv să fie compatibil cu conceptele de câmp, potențial, energie etc. Dar, nu de puține ori, gândirea umană trebuie să-și depășească granițele specificității logice pentru a putea reprezenta eficient realul. Este cazul unor ipoteze precum ipoteza cuantică a lui Planck, cea relativistă a lui Einstein sau cea complementaristă a lui Bohr.

Pentru a caracteriza dinamica reprezentărilor descriptive din fizica contemporană, mărirea treptată a gradului lor de abstractizare, considerăm oportună introducerea noțiunii de *grad de vizualitate* al unei teorii științifice. Dacă reprezentările fizicii aristotelice erau eminentemente calitativ-senzoriale, dacă cele ale fizicii galileiene făceau primul pas spre cantitativism matematic fără a-și pierde prea mult din senzorialitate, odată cu fizica contemporană se poate vorbi de o depășire a senzorialității reprezentărilor. Diminuarea gradului de vizualitate al teoriilor poate fi ușor observată și dacă comparăm, de exemplu, paginile din *Principiile matematice ale filosofiei naturale* a lui Newton cu un manual actual de mecanică analitică.

De fapt, în istoria fizicii pot fi identificați cei care, prin rafinarea aparatului matematic, au contribuit la diminuarea gradului de vizualitate al teoriilor fizicii. Șirul poate porni de la Descartes, trecând apoi prin Lagrange, Hamilton, Maxwell etc. Totuși, tendințele de algebrizare au fost uneori intercalate de geometrizări rafinate, cum poate fi considerată teoria suprafețelor a lui Gauss, aplicată cu succes la fenomenele legate de câmpurile electrice și

magnetic. Ceea ce ni se pare însă important este faptul că astfel de schimbări nu au fost inițiate în primul rând din rațiuni de ordin religios, cum crede Ioan Petru Culianu¹, sau estetic, cum susține Mihai Spăriosu. Motorul schimbării l-a constituit nevoia de eficiență descriptivă a sistemelor de reprezentări în raport cu realul, eficiență care este în aceeași măsură predictivă și verificabilă experimental.

Teoria Relativității, de exemplu, a reprezentat primul pas spre o fizică a ecuațiilor non-figurative care descriu legile naturii într-o manieră pur analitică. Totuși, ea își păstrează caracterul nealterat de teorie geometrică, mai ales în ceea ce privește gravitația. La aceasta contribuie și caracterul determinist clasic al teoriei. Conceptele cu caracter vizual nu lipsesc, de la spațiu-timpul 4-dimensional de tip Minkowski și până la cosmologia expansionistă contemporană derivată din Relativitatea Generală. Fără a mai vorbi de sistemele de referință și de tensori, fără de care relativitatea ar fi de neconceput. Dar tot ceea ce trimite la vizual în cadrul teoriei relativiste are un pronunțat caracter structural, fiind mereu dublat de aspectul analitic. De asemenea, distanțarea față de senzorialitatea simțului comun se face simțită prin caracterul matematic abstract al reprezentărilor. Iată de ce am numit imaginarul descriptiv al acestei teorii *imaginar descriptiv structural*.

Nu putem trece cu vederea faptul că *structurile* spațiu-timpului sunt cele influențate de câmpul gravitațional și că tot ele determină, în viziunea lui Einstein, traiectoriile curbate ale unor corpuri în apropierea unei mase gravitaționale mari. Reprezentarea nu mai este, în acest caz, un dat senzorial în sensul psihologiei clasice, ci un construct inteligibil cu caracter structural.

Odată cu mecanica cuantică, îndepărtarea de senzorial a reprezentărilor științifice descriptive atinge un nou nivel. Și aceasta fără a se întrezări un capăt al drumului în privința abstractizării. Spațiul fazelor sau spațiul configurațiilor păstrează caracterul structural al reprezentărilor din relativitate, dar adaugă caracterul intrinsec probabilist al mecanicii cuantice. Așa cum observa și Bernard D'Espagnat, fiecare fizician este un kantian inconsecvent, în măsura în care înțelege limitele valabilității reprezentărilor descriptive în raport cu realul, dar continuă să contribuie optimist la perfecționarea lor în vederea apropierii de adevărul științific, contribuind adică la „deşelenearea” realului în limitele interacțiunii dintre conștiința umană și acesta. Totodată, se constată o evidențiere din ce în ce mai pregnantă al caracterului provizoriu al veridicității ontologic-descriptive cu care sunt investite ficțiunile. Multe dintre ele au o existență îndelungată de *ficțiuni matematice în fizica*

¹ Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, București, Editura Nemira, 1994, p. 29.

contemporană, până ce apariția lor în scenariile descriptive este cât de cât justificată experimental.¹ Exemplele tahionilor, quarcilor, stringurilor² sau branelor 12-dimensionale ni se par suficient de grăitoare în această privință.

Bineînțeles, matricea generativă a reprezentărilor descriptive la adresa naturii a fost pentru mult timp senzorialitatea umană. Marele salt pe care l-au făcut, în general, reprezentările din fizica contemporană a fost trecerea de la senzorialitatea intuitivă la structuralitatea abstractă. Dincolo de apariția fizicii principiilor sau de apariția probabilismului intrinsec al mecanicii cuantice, *trecerea de la o structurare senzorială a reprezentării la una analitică* este cea mai importantă schimbare survenită în planul imaginarului descriptiv al secolului al XX-lea. Această transformare a antrenat după ea și trecerea de la o „vizualitate” senzorială calitativă a reprezentărilor la o „vizualitate” convențională cantitativă a reprezentărilor.

Pentru a da un exemplu, este suficient să comparăm reprezentarea de către Faraday a liniilor de câmp magnetic sub forma unor cordoane de cauciuc și modelarea computațională a unei distribuții de câmp magnetic sub forma unor puncte a căror culoare variază în funcție de intensitatea câmpului în fiecare punct, sau de intensitatea unuia dintre parametrii câmpului în punctul respectiv. Un alt indiciu asupra trecerii de la o vizualitate senzorială sau figurativă la una structurală în cadrul discursului științific îl reprezintă diferențele radicale dintre fizica lui Newton și cea a lui Heisenberg, de exemplu. Mecanica lui Newton³ este în esență un discurs geometric, în timp ce ecuațiile sunt pentru Heisenberg⁴ limbajul preferat. Amândoi au căutat legile naturii, dar stilul de exprimare a acestora diferă foarte mult la cei doi.⁵

În ceea ce privește sensul celui de al doilea constituent al expresiei *imaginar descriptiv*, vom încerca să-l explicităm detaliind într-o oarecare măsură proveniența și sensul termenului *descriptiv*. *Descriptiv* provine de la *descripție de stare* – concept folosit de Rudolf Carnap în lucrarea *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală* (1947). Carnap recunoaște influența pe care a avut-o asupra sa în aceste chestiuni Ludwig Wittgenstein⁶, creatorul conceptului de „stare de lucruri”⁷. Pentru Carnap, o descripție de stare este „o clasă de propoziții din [limbajul] S1 care conține pentru orice propoziție atomară

¹ Oskar, Becker, *Fundamentele matematicii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 60.

² Gheorghe, Zet, *Supersimetria și teoria stringurilor*, Iași, Editura CERMI, 2001, p. 63.

³ Isaac, Newton, *Principiile matematice ale filozofiei naturale*, București, Editura Academiei, 1956, p. 163.

⁴ Werner, Heisenberg, *Imaginea naturii în fizica contemporană*, București, Editura All, 2001, p. 54.

⁵ Werner, Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*, New York, Prometheus Books, 1999, p. 18.

⁶ Michael, Dummett, *Originile filozofiei analitice*, Cluj Napoca, Editura Dacia, 2004, p. 17.

⁷ Rudolf, Carnap, *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală*, Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 52.

sau această propoziție, sau negația ei, dar nu pe amândouă, și nu conține alte propoziții”¹. Fiind similar cu conceptul leibnitzian de „lumi posibile” și cu cel de „stări de lucruri” („state of affairs”) al lui Wittgenstein, conceptul de descripție de stare „dă evident o completă descriere a stării posibile a universului indivizibil cu privire la toate proprietățile și relațiile exprimate de predicatele sistemului”². În limbaj comun, o descripție de stare este descrierea unui fragment din lumea reală făcută cu ajutorul limbajului S1, care este privit ca un sistem de semne. Plecând de aici, imaginarul descriptiv, spre deosebire de imaginarul simplu, este alcătuit din acele produse ale imaginației umane care ne ajută să descriem relațiile dintre obiectele care fac parte din lumea reală.³

Odată lansat termenul, Carnap consideră că „pot fi stabilite cu ușurință regulile semantice care determină pentru orice propoziție din S1 dacă are loc sau nu într-o descripție de stare dată. Faptul că o propoziție are loc într-o descripție de stare înseamnă, în termeni tehnici, că ea ar fi adevărată dacă descripția de stare (adică toate propozițiile care-i aparțin) ar fi adevărată”⁴. Descripția de stare se constituie, așadar, ca o colecție de propoziții care, la rândul lor, descriu relații sau proprietăți ale obiectelor înfățișate de către descripția de stare. În cadrul unei descripții de stare nu poate apărea și o propoziție atomară și negația ei, aceasta fiind o consecință directă a faptului că nici un obiect pe care descripția de stare îl înfățișează nu poate conține și o proprietate și negația ei. Evident, teoria descripțiilor are o amplitudine mult mai mare, la ea aducându-și contribuția, pe lângă Carnap, personalități de talia lui Frege, Russell sau, mai recent, Strawson.⁵

Deocamdată, deoarece „descripția de stare” este identică cu „starea de lucruri”, vom recurge la textul *Tractatus*-ului lui Wittgenstein pentru a evidenția detaliile acestui concept. Dat fiind că „lumea este tot ce se petrece, [adică] totalitatea faptelor, nu a obiectelor”⁶ pentru orice gândire ce încearcă să o descrie coerent, „totalitatea faptelor determină ce se petrece și,

¹ Rudolf, Carnap, op. cit., p. 52.

² Rudolf, Carnap, op. cit., p. 52.

³ Pentru mai multă claritate, iată cele trei definiții luate în discuție în cadrul lucrării de față: *Imaginarul* reprezintă ansamblul reprezentărilor care depășesc limita impusă de constatările experienței și de înlanțuirile deductive autorizate de aceasta. *Imaginarul științific* reprezintă ansamblul reprezentărilor științifice care depășesc limita impusă de constatările experienței, dar care implică și înlanțuirile deductive autorizate de aceasta. În cazul său, criteriul concatenării reprezentărilor este unul esențial și selectiv. *Imaginarul descriptiv* reprezintă ansamblul reprezentărilor ce se referă în mod expres la descrierea realului, care depășesc limita impusă de constatările experienței și care implică uneori înlanțuirile deductive autorizate de aceasta.

⁴ Rudolf, Carnap, *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală*, Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 52.

⁵ Constantin, Sălăvăstru, *Signe et monde: qu'est-ce qu'il y a au-delà du signe logique? - Un débat en deux facettes: Russell et Carnap, Noesis*, nr. XXXII/2007, București, Editura Academiei Române, 2007, pp. 22-25.

⁶ Ludwig, Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, București, Editura Humanitas, 1991, p. 37.

de asemenea, tot ce nu se petrece”¹. „Ceea ce se petrece, faptul, constituie existența stărilor de lucruri”, care, la rândul lor, sunt „combinații de obiecte (lucruri, entități)”². Pentru orice obiect din lume „este esențial să poată fi partea constitutivă a unei stări de lucruri”³. Wittgenstein, într-o manieră asemănătoare cu a lui Carnap, vrea să sugereze faptul că lumea apare, pentru orice conștiință care o investighează cu mijloace logice, drept o încrângătură de structuri a căror organizare se străduiește să o înțeleagă mintea umană⁴. Idealul oricărui demers științific este acela de a cunoaște cât mai complet structura lumii, adică de a cunoaște toate posibilitățile de organizare a obiectelor în stări de lucruri. În limbaj leibnizian, aceasta ar echivala cu atingerea aceluși punct de vedere asupra lumii care este rezervat exclusiv Divinității și din care se pot cunoaște toate posibilitățile de combinare prezente și viitoare ale monadelor din componența lumii.

Dorim, în acest context, să facem observația că științele naturii nu lucrează niciodată cu realul propriu-zis, cu realul în sens de nivel ontic. Ele pot forma o *image* despre acea felie de real ce rezistă la experiențele noastre, construind o realitate. La rândul său, investigarea părții accesibile a realului presupune lucrul cu imagini ale acesteia, folosite pe post de interfețe între logica umană și realul decelabil din perspectiva conștiinței. Științele naturii “îmbibă” imaginea despre real cu constructe descriptiv-imaginare legate de cum ar putea fi aceasta structurată. Este vehiculat, așadar, un *posibil* cu tentă umană la adresa naturii. Verificările lui repetate îl schimbă până când semnalele de inadvertență ce vin din direcția realului se împrușcă sau, cel puțin, devin nedetectabile pentru logica umană. În urma acestui proces, însăși realitatea – ca imagine a realului - se “transformă” pentru noi, dezvăluindu-ne încă o porțiune de real, constituindu-se într-o interfață din ce în ce mai eficientă de semnificare structurală a realului. Limbajul folosit pentru alcătuirea coerentă a acestei interfețe presupune atribuirea unor semnificații arbitrare, cerute de logica umană, anumitor caracteristici ale realului decelabile din perspectiva conștiinței. Vom numi acest proces *asignarea selectivă a realului*.

În ceea ce îl privește, nici experimentul fizic nu poate avea loc în lipsa conceptelor ce populează imaginarul descriptiv al cercetătorului. Fie că este vorba de ficțiuni de o falsitate controlată (utilă în procesul de modelare a realității – cum ar fi noțiunea de punct material din mecanica newtoniană, ce nu are dimensiune dar continuă să aibă masă), fie că este vorba de

¹ Ludwig, Wittgenstein, op. cit., p. 37.

² Ibidem, p. 37.

³ Ibidem, p. 37.

⁴ Donna, Summerfield, *Fitting versus tracking: Wittgenstein on representation*, în *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (Sluga, Hans & Stern, David, editori), New York, Cambridge University Press, 1996, p. 110.

simple ipoteze, ele creează cadrul conceptual pentru desfășurarea experimentului care este, din acest punct de vedere, un mod de forțare controlată a realității, în ideea de a-i testa structura.

Dat fiind că în urma lui se modifică pentru om chiar raportarea la real, putem spune că momentul experimentului este unul de suprapunere forțată a celor trei straturi: stratul imaginii despre realitate, stratul realității și stratul realului. El reprezintă, de asemenea, - în limbaj popperian – un moment și un spațiu de suprapunere a celor trei lumi: lumea fizică, lumea produselor minții umane și lumea stărilor acestei minți.¹ Ar mai trebui adăugat că, raportat la real, experimentul fizic este un eveniment punctual. Aceasta înseamnă că, deși cu ajutorul inducției științifice poate fi realizată o “plasă” de concepte care să formeze o imagine despre realitate, aceasta nu poate fi verificată în ansamblu², iar confirmarea ei până în straturile profunde ale realului are un caracter cu totul aleatoriu și episodic.

Faptul că multe dintre conceptele descriptiv-imaginare (în speță, ficțiunile) sunt contradictorii trebuie văzut ca o dovadă că, dincolo de optimismul său, rațiunea umană nu se „potrivește”, în marea majoritate a cazurilor, cu structura realității pe care o investighează. Cercetarea acesteia din urmă silește rațiunea să iasă din ea însăși, din tiparele confortului său formal, asumându-și tocmai contradicția.

Dorind să descifreze lumea, „construită” după legi diferite de cele ale minții umane (în sensul larg al termenului, care include și cogniția), gândirea umană “împrumută” acesteia ceva din “codul” ei constitutiv prin intermediul imaginarului descriptiv. Dar, pentru că produsele imaginarului descriptiv apar în urma unor experimentări și adaptări anterioare ale altor produse ale imaginarului descriptiv, putem spune că imaginarul descriptiv reprezintă și efortul minții umane de a-și adapta “codul” – dacă nu pe cel propriu, măcar pe cel de transfer față de realitate – la realitatea pe care vrea s-o descifreze, “îmbibând-o” cu elemente familiare ei.

Nu dorim să încheiem referirile la legătura dintre imaginarul descriptiv și descripția de stare în accepțiune carnapiană fără a menționa și un alt domeniu de „contact” al lor. Este vorba de teoria probabilităților și de aplicarea ei la una dintre cele mai importante teorii științifice recente: Mecanica Cuantică. Caracterul probabilist intrinsec al Mecanicii Cuantice este o chestiune mult discutată în frământata istorie contemporană a fizicii. Probabilismul descrierilor cuantice nu este unul clasic, adică nu este o simplă strategie de aproximare a stării unui sistem cu foarte multe părți componente – cum ar fi, de exemplu, un gaz – , strategie prin

¹ Karl, R. Popper, *Cunoașterea și problema raportului corp-minte*, Editura Trei, București, 1997, p. 68.

² John, D. Barrow, *Despre imposibilitate : limitele științei și știința limitelor*, Editura Tehnică, București, 1999.

intermediul căreia mintea umană să poată modela conceptual caracteristicile fizice ale sistemului. Așadar, probabilismul cuantic nu este de tip Boltzmann, ci unul cu totul diferit. Este vorba de faptul că înseși procesele cuantice au un caracter probabilist, nu doar descrierea lor. Caracterul probabilist al unui proces de dezintegrare radioactivă este, probabil, unul dintre cele mai clare exemple în acest sens. Prin urmare, limitele de precizie ale descrierii unui astfel de proces în cadrul teoriei sunt foarte clar stabilite de către Principiul de Indeterminare al lui Heisenberg. Tocmai incompatibilitatea dintre acest probabilism intrinsec și determinismul Relativității l-a făcut pe Einstein să pună la îndoială caracterul complet a Teoriei Cuantice. Imaginarul descriptiv poate fi folosit cu succes în a cerceta ce fel de descripție este Teoria Cuantică, mai ales dacă ne gândim că *descripția de stare* și *descripția structurală* au fost concepute de Carnap în directă legătură cu Teoria Probabilităților.

Probabilitatea logică se poate defini, în viziunea lui Carnap, cu ajutorul unei funcții $c(h,e)$, a cărei valoare depinde în întregime de relațiile logice dintre h și e și ale cărei proprietăți reflectă suficient diferitele aspecte ale explicandum-ului. Analiza acestui concept stă la baza oricărei teorii a probabilității, pentru Carnap. Construcția axiomatică se efectuează în cadrul unui limbaj cu o structură sintactică precis specificată și care conține un număr finit de predicate. Mai întâi, se face apel la un limbaj care conține un număr finit de indivizi, pentru cazul general făcându-se trecerea la limită. În acest context, descripția de stare este o propoziție care indică modul cum se distribuie predicatele între indivizi. La rândul ei, descripția de structură caracterizează ceea ce este comun în descripțiile de stare izomorfe. Mai concret, ea constă „în disjungerea descripțiilor de stare izomorfe cu o descriere de stare dată. Aria logică a unei afirmații este clasa descripțiilor de stare în care ea este adevărată. Dăm mai întâi o funcție de măsurare pe descripțiile de stare: este o funcție care face ca fiecărei descripții de stare să-i corespundă un număr real cuprins între 0 și 1. Putem defini atunci o măsură a ariei unei propoziții: este o funcție care face ca fiecărei propoziții necontradictorii să-i corespundă suma măsurilor descripțiilor de stare în care această propoziție este adevărată (și care atribuie valoarea 0 propozițiilor contradictorii).”¹

Este ușor de observat că rolul pe care îl joacă descripția de stare în teoria despre probabilități a lui Carnap² ne ușurează aplicarea criteriilor imaginareului descriptiv (concatenativitatea reprezentărilor și structuralitatea lor) la conceptele ficționale folosite într-o teorie intrinsec-probabilistă cum este – cel puțin în interpretarea clasică dezvoltată de Roland

¹ Jean, Ladrière, *Probabilitatea în logică și matematică*, în Lecourt, Dominique (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 1108.

² Rudolf, Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, Basic Books, Inc., New York, 1966, p. 34.

Omnés – Mecanica Cuantică. Aceasta, deoarece multe dintre propozițiile cu caracter descriptiv din componența sa ne spun cum *ar putea* să evolueze realul, sau cum ar fi mai *probabil* să o facă, iar ceea ce se urmărește este ca valoarea lor de adevăr (ca descripții) în cadrul teoriei să fie mai aproape de 1 (adevărat) decât de 0 (fals). În acest context, dinamica reprezentărilor descriptive și a rolului lor în cadrul discursului Mecanicii Cuantice poate fi investigată destul de eficient și cu destulă suplețe folosind conceptul de imaginar descriptiv, luând în calcul că imaginarul descriptiv al oricărei teorii fizice este în continuă evoluție.

La prima vedere, prin cele două rădăcini ale sale, imaginarul descriptiv nu pare să aibă nimic de-a face cu realismul. Pe de o parte, imaginarul a fost multă vreme opus la tot ceea ce ținea, într-un fel sau altul, de realitatea obiectivă. S-a spus chiar că el ar constitui o realitate *paralelă* cu prima. Pe de altă parte, creatorul conceptului de „descripție de stare” (Carnap) și mentorul său în această privință (Wittgenstein), au ocolit problema realității¹, considerând-o o pseudo-problemă. Carnap este chiar catalogat ca fiind adeptul unui „idealism gnoseologic”². Aceasta nu înseamnă că imaginarul descriptiv, prin încărcătura sa epistemică, nu poate juca un rol în raport cu paleta extrem de diversă a realismelor. Momentan, dorim doar să facem precizarea că termenul de imaginar descriptiv este compatibil cu toate pozițiile acelor care acceptă existența unei realități exterioare conștiinței umane. Rolul lui devine însă important mai ales pentru aceia care pleacă de la premisa că gândirea umană nu se potrivește cu realitatea pe care o investighează, ea „*învățând*” *limba realității prin intermediul imaginarului descriptiv*.

Ajungem acum la unul dintre aspectele esențiale pentru statutul epistemologic al imaginarului descriptiv. Deși anterior lui Kant, Solomon Maimon pare că rezumă concluziile filosofiei kantiene atunci când afirmă că *numai cunoașterea simbolică este posibilă*. Termenul de cunoaștere simbolică a fost introdus de Leibnitz, fiind intens folosit în cadrul cercetărilor logice din secolul al XVIII-lea. Dar tocmai pe tărâmul cercetării proprietăților stranii și contradictorii ale particulelor elementare apar o serie de noțiuni al căror sens strict pare să se limiteze – din varii considerente – la orizontul folosirii lor în cadrul unui formalism matematic, transformându-le în ingrediente ale unei cunoașteri de tip simbolic. Ele spun lucruri extrem de profunde despre structura realității, respectivele informații fiind totuși doar *concluzii interpretative* desprinse din „comportamentul” acestor elemente în cadrul

¹ Morris ,Weitz (editor), *Twentieth-Century Philosophy: The Analytic Tradition*, New York, The Free Press, 1968, p. 47.

² Gheorghe, Enescu, *Rudolf Carnap – filosof și logician*, în Carnap, Rudolf, *Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală.* (Rudolf Carnap), Cluj, Editura Dacia, 1972, p. 21.

formalismului. Astfel de noțiuni pot fi privite ca făcând parte dintr-o *cunoaștere simbolică*¹ (în sens matematic) a lumii, singura posibilă și în sens kantian. Chestiunea care ne interesează aici este legată de rolul pe care imaginarul descriptiv îl joacă în construirea pe baza unor asemenea informații a unei *descripții de stare*, a unei descrieri – coerente, potrivit logicii noastre – a lumii.

Kant nu a fost singur pe acest drum spinos de evidențiere a aspectului simbolic al cunoașterii umane. Johann Heinrich Lambert, celebru matematician, astronom și filosof, poate fi considerat un succesori al lui Maimon și un precursor al lui Kant în această privință. Potrivit *Organon*-ului său apărut la Leipzig în 1764, întreaga gândire discursivă este simbolică din două puncte de vedere: în primul rând, în măsura în care ea operează cu simboluri, în sens matematic; în al doilea rând, în măsura în care întreaga cunoaștere astfel dobândită nu reprezintă decât o comparație, o *imagine* sau o *contraparte* a realității, dar care nu ne permite o cunoaștere a realității în sine, sau cel puțin nu într-o formă adecvată. O înțelegere a realității într-o formă adecvată ne conduce la conceptul de cunoaștere intuitivă sau percepție intelectuală, cu alte cuvinte, ne readuce la un concept ficțional cu valoare metodologică, dar nu și obiectivă.² Neokantianul Hans Vaihinger consideră că, “dacă ar fi fost urmată această cale, concluziile lui Kant s-ar fi păstrat în puritatea lor. Dar perseverând în niște dogme raționaliste sterile, marele filosof și-a pus în primejdie propriile descoperiri epocale, sortindu-le astfel uitării.”³

Nu trebuie să mire, așadar, că pendularea între descoperirea fundamentului fictiv al categoriilor și reînțoarcerea la unele dogme raționaliste o regăsim și în prezentarea făcută de Ion Petrovici filosofiei kantiene, unde marele profesor ieșean observă că, potrivit lui Kant, “[...] categoriile nu sunt decât mijloace constante cu ajutorul cărora conștiința în genere unifică diversitatea din intuițiile sensibile pentru a constitui obiecte inteligibile, susceptibile de a fi gândite”, dar că, potrivit aceluiași Kant, “lumea inserată în categoriile noastre este o lume obiectivă și universal valabilă”⁴. Dat fiind faptul că, potrivit lui Kant, este imposibil să exercităm vreun control în ce privește potrivirea cunoștințelor noastre cu obiectele reale⁵, “atunci când categoriile sunt considerate drept ficțiuni analogice, întreaga teorie a cunoașterii capătă o nouă înfățișare. Ele sunt mai apoi recunoscute ca fiind *simple construcții*

¹ Peter, Achinstein, *Law and Explanation - an essay in the philosophy of science*, University Press, Oxford, 1971, p. 63.

² Hans, Vaihinger, *Filosofia lui “Ca și cum”*, Editura Nemira, București, 2001, p. 84.

³ Hans, Vaihinger, op. cit., p. 84.

⁴ Ion, Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*, Editura Agora, Iași, 1994, p. 145.

⁵ Ion, Petrovici, op. cit., p. 145.

reprezentative, având ca scop a percepția a ceea ce este dat. Obiectele care posedă atribute, cauzele care acționează, toate au o natură mitică.

Nu putem spune decât că fenomenele obiective pot fi considerate *ca și cum* s-ar comporta într-un fel sau altul, și că nu există nici un fel de justificare pentru a adopta vreo atitudine dogmatică și a schimba acest “ca și cum” în “aceasta” sau în “aceea”.¹ Ori tocmai acest lucru pare tentat să-l facă Kant atunci când spune că “adevărul și eroarea nu privesc decât întrebuițarea reprezentărilor sensibile de către intelect, nu și originea lor”², sau când propune un criteriu al adevărului care ar fi (după cuvintele lui Ion Petrovici) “acordul unei cunoașteri cu legile generale și formale ale intelectului, condiție mai mult negativă, sau cu o formulă mai cuprinzătoare ar fi coinciderea conștiinței individuale, cu acea conștiință în genere, impersonală și creatoare de obiectivitate”³. Kant nu merge până la capăt pe acest drum, dar unii din continuatorii lui o fac. Despre ei, Vaihinger spune că “de îndată ce aceste analogii [categoriile] sunt interpretate ca niște ipoteze, obținem toate acele sisteme ale teologiei și filosofiei al căror obiect îl constituie explicarea contradicțiilor astfel generate”⁴.

Pe terenul disputelor cu privire la natura materiei și a atributelor sale, în cadrul discursului științific, confuzia dintre ceea ce Vaihinger numește ficțiuni analogice și ipoteze ne face să trasăm, prin concepțiile noastre pe care le adoptăm, limite care, de fapt, nu există în natură. Tratarea fără discernământ a ficțiunilor analogice folosite în diversele științe drept analogii reale duce la greșeala de a deduce din ele legi care, ulterior, sunt substituie realității, fără a fi supuse unei analize critice. Interesant este faptul că aplicarea unei ficțiuni se poate baza, în parte, pe adevăr, în parte, pe eroare asumată conștient. Trebuie, așadar, făcută distincția între analogii reale, în cazul cărora descoperirile se fac prin inducție și ipoteză, și analogii ficționale, datorate exclusiv unei metode cu caracter subiectiv.

Pentru a concluziona, vom remarca că cea mai mare problemă a produselor imaginarului descriptiv o constituie, în contextul de mai sus, adaptarea structural-reprezentativă la caracteristicile realului decelabile de către conștiință în condițiile păstrării identității de sine a acesteia (în sens de logicitate umană constitutivă). Dar, în ultimul timp, conștiința cercetătorului se „recunoaște” pe sine tot mai rar, deoarece ea restructurează chiar realul în raport cu care își creează tiparele descriptive, așa cum se întâmplă în Mecanica Cuantică. Tensiunea majoră apare astfel între limitele atribuirii de veridicitate ontologică unor

¹ Hans, Vaihinger, *Filosofia lui “Ca și cum”*, Editura Nemira, București, 2001, p. 84.

² Immanuel, Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință*, trad. M. Antoniadă, București, 1924, p. 67

³ Ion, Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*, Editura Agora, Iași, 1994, p. 145-146.

⁴ Hans, Vaihinger, op. cit., p. 84.

construcție ficționale descriptive și limitele realului decelabil (observabil și semnificabil de către conștiință cu diferite grade de succes) și parțial inteligibil pentru conștiință.

Regulile după care evoluează în acest caz imaginarul descriptiv sunt cu totul opuse regulilor imaginarului fantastic. Imaginarul descriptiv științific ajută conștiința să descopere și să înțeleagă (simulând sau modelând uneori) limitele a ceea ce este posibil în planul realului observabil.

Extrem de frecvent, conștiința cercetătorului descoperă fenomene naturale imposibile sau de neînchipuit ca structuri cauzale, în primă instanță. Abia ulterior, printr-un efort de factură imaginativ-descriptivă, ea reușește să-și explice ceea ce cataloga inițial drept absurd sau contradictoriu. După mai multe încercări, cu ajutorul imaginarului descriptiv, ea reușește să elaboreze un model cauzal al fenomenelor sau proprietăților realului nou descoperite. Inițial, noul model intră în coliziune cu unele principii de bază ale structurării explicațiilor cauzale la adresa realului pe care le elaborase conștiința cercetătorului anterior și cu care se identificase. Ulterior, ea învață să-și extindă limitele a ceea ce considera sau înțelegea ca fiind posibil în planul realului. Imaginarul descriptiv ajută conștiința să se regăsească pe sine în noua viziune pe care a căpătat-o despre real și despre sine ca parte a acestuia, în vreme ce imaginarul fantastic, dimpotrivă, ajută conștiința să înglobeze realul într-un scenariu ale cărui „limite de posibil” sunt mai largi decât cele ale realului. La rândul său, și imaginarul descriptiv poate crea uneori fantasmă sau scenarii luxuriante, dar ele sunt triate sever, pentru că trebuie să fie eficiente în sens descriptiv în raport cu realul.

De cele mai multe ori, ceea ce experimentul ne dezvăluie despre structura realului este privit la început ca imposibil¹, pentru ca, ulterior, „ieșirea” conștiinței din vechile sale matrici conceptuale să permită tolerarea de către aceasta a stranieții abia descoperite a realului. Alteori, tocmai „inventarea” unui scenariu conceptual nou, aparent detașat de experiență, face posibilă identificarea și observarea unor noi detalii empirice a căror existență era bănuită (considerată probabilă) sau doar acceptată ca logic-posibilă inițial.

În încheiere, dorim să remarcăm dificultatea de a identifica propriu-zis categoriile imaginarului descriptiv, cel puțin într-o manieră sistematică, motivul constituindu-l tocmai imensa diversitate a modalităților de conceptualizare a realului din partea fizicienilor. Totuși, credem că „lecturarea” dinamicii reprezentărilor științifice cu ajutorul conceptului de imaginar descriptiv și conferirea unei poziții centrale descripției de stare în cadrul acestui

¹ Ilya, Prigogine,; Isabelle, Stengers, *Noua alianță: Metamorfoza științei*, Editura Politică, București, 1984, p. 72.

demers ar putea ușura evitarea anumitor confuzii în ceea ce privește limitele utilizării funcției imaginative în cadrul discursului specific științelor naturii.

CONCEPTE DEONTOLOGICE FUNDAMENTALE

Elena Puha, Brândușa Gorea

Precizări preliminare

Atingerea obiectivului studiului de față, prezentarea specificului categoriilor fundamentale ale deontologiei, nu poate fi atins fără precizarea prealabilă a modului în care definim domeniul și a locului pe care-l deține în cadrul preocupărilor teoretice și practice actuale.

De câțiva ani buni, deontologia este omniprezentă. O invocăm în discuțiile curente, în dezbateri intelectuale cu referire la calitatea activităților profesionale, din mai aproape toate domeniile. A devenit un cuvânt salvator, un gen de etichetă curentă. În literatura actuală se vorbește nu doar de un interes sporit pentru deontologie, ci de o adevărată „frenzie deontologică”. Deontologia este prezentă atât în spațiul preocupărilor teoretice – este inclusă în programele învățământului academic, cât și în cel practic al reglementării interacțiunilor – economice, administrative, politice, juridice, educative, culturale - sunt constituite organizații, comitete și comisii deontologice la cele mai diverse niveluri ale desfășurării vieții sociale reale, sunt elaborate coduri sau carte deontologice pentru un număr sporit de domenii profesionale. Pe lângă codurile deontologice tradiționale a profesiilor liberale – medici, avocați, arhitecți – astăzi avem coduri de conduită ale bloggerilor, ale forțelor aeriene, ale ziariștilor, consumatorilor etc.

Toate acestea se petrec doar la un secol și câteva decenii de când cuvântul „deontologie” nu era acceptat de Academia Franței. *Littre* înregistrează cuvântul, pentru prima oară, ca pe un neologism, în 1874.

Pornind de la dezbaterile existente în literatură asupra deontologiei o vom defini drept disciplina care are ca obiect normele comportamentului profesional în cadrul unei societăți determinate. Ea se apleacă asupra particularităților activităților ce intră în câmpul de interes al unei profesii, a structurilor ei de organizare, ierarhiilor pe care le implică, precum și asupra principiilor de acțiune și organizare, cele ale relațiilor dintre membrii profesiei, dintre aceștia și societatea concretă.

Deontologia definește o practică socială anume pornind de la un sistem de reguli și de obligații specifice și necesare câmpului respectiv de acțiune, reglementează relațiile dintre membrii profesiei și ceilalți actori sociali, indică valorile fundamentale pe care le promovează. Acest câmp de preocupări arată că deontologia nu are o vocație speculativă de

fondare generală sau întemeiere a profesiei, ci una practică de identificare a membrilor ei și, simultan, de legitimare a lor în mediul social dat.

1. Necesitatea precizării conceptelor deontologice

Există un accord larg cu privire la natura interdisciplinară a deontologiei și rolul ei de verigă de contact între etică și drept. Dar, suntem încă departe de a fi delimitat cu claritate conceptele și principiile deontologice de cele etice și juridice. Dificultățile de care ne lovim derivă din faptul că, pe de altă parte, operația de definire a conceptelor și principiilor deontologiei nu poate neglija raporturile acestora cu disciplinele socioumane, în care conceptele la care ne vom referi dețin un loc fundamental: etica și științele juridice. De asemenea, cu greu poate fi evitată, fără consecințe negative, analiza conceptelor și principiilor deontologiei din perspectiva filosofică – ontică, logică și epistemologică - în pofida lipsei de interes a domeniului pentru problemele de fondare. Cu alte cuvinte este vorba de tendința de a concepe deontologia ca pe o disciplină strict instrumentală sau strategică. Dicționarul *Lalande* precizează că deontologia „nu se aplică științei datoriei în general, în sens kantian. Ea privește, dimpotrivă, ideea unui studiu empiric a diferitelor îndatoriri referitoare la o situație sau alta”¹.

Acest tip de abordare conceptuală a deontologiei suspendă orice atingere cu reflexivitatea filosofică, uită că o strategie este o elaborare umană, *un algoritm pentru un comportament care ia în considerație toate răspunsurile posibile ale mediului la actele elementare efectuate ale agentului / agenților*². Se uită, de asemenea, că nici acțiunea propriu-zisă a agentului/agenților, nici conduitele lor, nu sunt epuizate de componentele raționale, ce pot fi algoritmizate.

Prima condiție pentru a gândi adecvat deontologia rămâne aceea de a înțelege **conceptele** în care sunt formulate problemele ei și sunt propuse soluțiile. Conceptele „tari” indispensabile oricărei deontologii profesionale sunt: **normă; trebuie/ datorie/ obligație; responsabilitate**.

În operația de definire a acestor concepte vom parcurge doi pași: (1) în prima etapă, vom urmări raportul lor cu conceptele înrudite; (2) apoi, le vom defini din punctul de vedere al temeiului lor – ontic, logic, valoric, pentru a evidenția semnificațiile și funcțiile pe care le dobândesc în diverse contexte.

¹ André Lalande, „Déontologie”, *Vocabulaire technique de la philosophie*, Paris, PUF, 1926, rééd., Quadrige”, p. 216.

² Wojciech W. Gasparski și Klemens Szaniawski, *Praxiologia și teoria deciziei*, în volumul Cornel Popa (coord.), *Praxiologie și logică*, Editura Academiei R.S.România, București, 1984., p. 47.

2. Normă deontologică, normă morală și normă juridică

Deontologia, ca și dreptul și etica, aparține sistemului disciplinelor normative. Obiectul lor îl constituie, în principiu, reglementarea relațiilor dintre oameni prin intermediul **normelor**. Prin acest cuvânt, în domeniul științelor socioumane numim realități diferite: legi, decrete, hotărâri, regulamente, ordonanțe, instrucțiuni (care dau seamă de sensul obiectiv, formal, al termenului), o modalitate în genere acceptată de acțiune, o conduită recomandată sau prescrisă (descriind sensul subiectiv, aplicat al normei).

Etimologic, termenul „normă” provine din grecescul “**nomos**” semnificând **ordinea**¹. Ideea de **nomos** se impune în legătură cu problema **Dreptății**, considerată de greci ca cea dintâi virtute a cetății. Cuvântul *nomos* pătrunde în discursul filosofic în secolul al V-lea î.Ch., exprimând deplasarea interesului de la cosmos (“*physis*”) la lumea omului, căutându-i ordinea specifică, factorii de unitate și coerență.

Cei care se apleacă asupra studiului general al normelor mărturisesc lipsa de legătură între diferitele semnificații ale utilizării cuvântului. De aceea, adesea se recurge la prezentarea principalelor semnificații ale termenului, precum și la o tipologie a normelor. Aceasta este calea pe care o vom urma și noi.

O primă semnificație a normei este **aceea de lege**. Asemenea legii, și norma desemnează fenomene repetabile, constante. Dar, „norma” desemnează o categorie aparte de fenomene constante, anume acea categorie ce ține de „**obligația de a exista**”², de **ceea ce e posibil**, dar nu este și e dezirabil să fie. **Legile vizează raporturi, stabile, necesare, generale și repetabile**. Ele **permit previziunea**. Norma, raportându-se la posibil, nu permite o previziune asemenea celei făcute pe baza legii.

Nu numai cuvântul „normă” acoperă conținuturi variate, ci și cel de „lege”. În diverse contexte, „legea” exprimă conținuturi ireductibile. De aceea, între „legile naturii”, „legile logicii”, „legile statului”, „legile limbii”, „legile divine”, nu există decât o coincidență de nume.

Legile naturii descriu regularități pe care omul le descoperă prin studiul naturii. Dacă se descoperă vreo discrepanță între o lege a naturii, formulată într-o teorie și desfășurarea fenomenelor, se caută o altă lege, nu se schimbă natura.

Legile statului sunt prescripții – ordine, permisiuni, interdicții – ce statuează reglementări pentru conduita oamenilor și relațiilor dintre ei, a relațiilor dintre instituții, dintre

¹ A se vedea despre aceasta: Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 118

² Georg Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 44

cetățeni și instituții. **Nu au valoare de adevăr, ca legile naturii. Legile logicii** – legea noncontradicției, a terțului exclus, a identității - **sunt tipuri de judecăți**. Aceste legi sunt independente de experiență. **Ele nu prescriu, ci determină cum trebuie să gândim**, după cum legile matematicii prescriu cum trebuie să calculăm. Hegel spunea că stelele își au legile lor, dar nu le cunosc.

Georg Henrik von Wright consideră că distincția dintre „normă” și „lege” ține de **caracterul descriptiv al legilor și cel prescriptiv al normelor. Legile naturii sunt inviolabile, pe când normele juridice și cele morale sunt violabile prin însăși natura lor; normele juridice și etice nu sunt desființate de faptele care le violează.** „Norma stabilește un anumit număr de obligații și atribuții care își păstrează valabilitatea chiar și atunci când subiectul le violează sau nu le folosește, în timp ce legea se bazează pe o distribuție statistică”¹.

Diferența care se face în lingvistică între „descriptiv” și „prescriptiv” este esențială pentru a distinge „norma” de „lege”. Propozițiile descriptive sunt propoziții la modul indicativ; ele sunt numite enunțuri și țin de „este” (a fi); propozițiile prescriptive au o formă tipică, țin de „cum”; ele sunt ordine, indicații, prescripții tehnice, cereri, rețete, porunci, rugăminți etc. Limbajul moral, juridic și deontic sunt specii de limbaj prescriptiv.

Definită **din punct de vedere logic, norma** este concluzia unui raționament practic, în structura căruia – premisa majoră și premisa minoră – scopul și convingerea privind mijloacele necesare atingerii scopului sunt vizate direct. În raționamentul deontic, **scopul** este atât al agentului/agenților ce acționează, cât și al celui/celor care instituie norma, în timp ce convingerea privind mijlocul adecvat pentru atingerea scopului poate să lipsească agentului/agenților, fiind prezentă în mod necesar la emițătorul normei (al legislatorului, al deontologului etc)². **Deontologia este tocmai aceea care inculcă agentului/agenților, sub forma normelor specifice, ideea că starea de lucruri pe care decid s-o înfăptuiască se află sub incidența normei.**

Valorile formează o lume aparte, ireductibilă la aceea a existenței, a cunoașterii sau a praxis-usului, ce presupune, însă, toate aceste lumi. Ele exprimă, ca și normele, stări posibile, prototipuri ideale ale sistemului uman de acțiune, statornic acceptate și apreciate ca valabile de o comunitate dată. Ar constitui o eroare să considerăm valorile doar ca stări ideale posibile.

¹ *Ibidem.*

² Vezi despre aceasta: Alexandru Gheorghe, *Intellectul practic și demersul logic în științele acțiunii umane*, în volumul *Praxiologie și logică*, coordonator, Cornel Popa, Editura Academiei R. S. României, București, 1984, pp. 63-65.

Ele trebuie privite, simultan, și ca rezultat al activităților umane desfășurate în trecut și ca modele demne de urmat. Cu alte cuvinte, trebuie să privim valorile atât în dimensiunea lor reală, ca întruchipări relative a dorințelor, aspirațiilor idealurilor umane ale unui timp și comunități date, cât și sub aspectul lor proiectiv.

Ca realizări umane, ele vor fi apărate și ocrotite de agenții acțiunii prin sisteme de norme și exigențe impuse tuturor membrilor grupului. Ele dobândesc forma unor cerințe morale, deontologice sau a unor prevederi normative juridice. Transmiterea și conservarea lor asigură identitatea grupului. Raportul dintre, normă și program de acțiune este determinat de valorile acceptate, de raportul dintre întemeierea valorică și cea normativă a unui tip sau altul de acțiune.

Norma nu are doar sens de lege. Un alt sens este cel de **regulă**: „Regulile unui joc sunt prototipul și exemplul standard al unui tip principal de norme. Pentru acest tip de norme este consacrat termenul de regulă”¹.

Jocul este o activitate umană ce se desfășoară în conformitate cu anumite reguli, ce definesc mișcările sau mutările ce constituie jocul însuși și cele permise jucătorilor. Există, deci, reguli ce determină „**mișcările corecte**”, din punctul de vedere al jocului însuși, și altele ce determină „**mișcările permise**”, din punctul de vedere al activității de joc. Primele sunt „**reguli de constituire**”, a doua categorie formează „**regulile de reglementare**”. Distincția dintre „regulă” și „normă” iese clar în evidență dacă avem în vedere că „regulile de constituire” sunt cele care fac jocul ca atare - jocul de șah, spre exemplu – piesele și modul lor de mișcare, mutările acestora pe tabla de șah, dar, modul concret, cum sunt mișcate piesele respectând „regulile constitutive”, țin de libertatea permisă jucătorului; ele sunt „reguli de reglementare”. Categoriile de „joc” și de „regulă” sunt foarte largi. „Teoria jocurilor” și metodologia pe care o întemeiază au o aplicabilitate universală numărându-se între super-metodele actuale, alături de metoda analizei sistemice, aceea a modelării etc.

O perspectivă interesantă cu privire la „regulă” propune Friederich August von Hayek, în contextul concepției sale despre morală și drept. Concepția sa se întemeiază pe teoria evoluției dreptului. **Evoluția nu ar fi altceva decât supunerea față de o regulă transmisă cultural, supunerea față de ea.** „Regulă, în acest context, înseamnă pur și simplu dispoziția de a acționa, sau de a nu acționa într-un anumit fel, fapt care se manifestă în ceea ce noi numim practică sau cutumă”².

¹ *Ibidem*, p. 23.

² Friederich August von Hayek, *Droit, législation et liberté*, vol. 1. *Règle et ordre*, PUF Paris, 1976, p. 91.

Regula este înțeleasă de Hayek ca unul din aspectele determinante ale acțiunii în general, al celei juridice în special. Din punctul său de vedere, justiția sau dreptatea nu este altceva decât respectarea regulilor transmise cultural și social. Pentru el, nu rămâne altă justiție decât aceea legată de regulile inițiale, fondate de evoluția însăși a societăților sănătoase. Respectarea acestor reguli reprezintă o fortificare a omului împotriva înclinațiilor sale adamitice, respectiv, împotriva cupidității, ignoranței, dorinței de mărire etc. Lăsat singur, în izolare, omul nu este decât o pradă a propriilor pasiuni, emoții, îngustimi ale spiritului sau o pradă pentru raționaliști, revoluționari sau demagogi. Potrivit opiniei lui Hayek, respectarea regulilor inițiale asigură triumful eticii și cel al justiției. Regulile inițiale ar fonda dreptul.

O altă perspectivă asupra „regulii” întâlnim în concepția lui José Lefebvre. El nu face nici o distincție între „regulă” și „normă”. Poziția sa o găsim relevantă pentru distincția pe care o face între regulile/norme juridice și cele deontologice. În acest sens, el apreciază că: „Ceea ce constituie originalitatea și interesul pentru deontologie este suplețea sa. Generalității și impreciziei unora dintre obligațiile deontologice li se opun constrângerile formale și de fond ale dreptului penal și ale procedurii penale”¹.

Suplețea normei deontologice poate fi considerată ca fiind în favoarea deontologiei, atât în sensul capacității de adecvare la lumea empirică, cât și a posibilității pe care o oferă de a detecta regulile procedurale legale care s-au inspirat din cele deontologice; particularitățile redactării normelor procedurale inspirate din cele deontologice ne-ar permite să identificăm cu ușurință acest lucru. Dar suplețea normelor deontologice poate fi considerată și în defavoarea deontologiei; regulile juridice uneori înlocuiesc, cel mai adesea completează, imprecizia regulilor deontologice. Pe baza acestei lecturi a „originalității” regulilor deontologice în raport cu cele juridice, José Lefebvre distinge două tipuri de reguli: (a) **reguli preventive**; și (b) **reguli reactive**.

Vom prezenta pe scurt ideile avansate de José Lefebvre, privitoare la aceste tipuri de reguli, pe care le formulează în cadrul analizei deontologiei procesului judiciar, act complex în care regulile juridice joacă un rol esențial, dar care nu poate fi înțeles doar în termenii regulilor².

¹ José Lefebvre, *La déontologie du procès*, loc. cit., p. 73

² Procesul poate fi înțeles nu numai ca o instituție, ci, de asemenea ca o „relație” și ca o „situație juridică”. Procesul este prezentat de unii autori ca un „fapt social total”, adică ca un fapt semnificativ care conține în conținutul său componentele esențiale ale socialului. „Procesul” angajează cinci variabile: un cadru, personaje, o dezbatere, o miză, o decizie. „Condițiile istorice, sociale, juridice și politice ale fiecărei societăți conjugă aceste cinci elemente și produce astfel o multiplicitate de forme și de semnificații. Din această cauză, numai o analiză interdisciplinară poate ține cont de această realitate opacă, transistorică și polisemică a procesului”, Antoin Garapon, Sergio Lopez Ayllone et Denis Salas, *Dictionnaire encyclopédique de théorie et sociologie du droit (DETSO)*, 1993 Paris, LGDJ, 2 ed, p. 477.

a) **Regulile preventive** le considerăm a fi, prin excelență, regulile deontologice, fără ca autorul să le numească astfel. **Obiectivul** lor este de a identifica o situație, fie spre a-i împiedica realizarea, fie pentru a-i permite realizarea în cadrul unui proces.¹ Regulile preventive, cele ale deontologiei juridice, se concretizează în **jurământul** pe care profesioniștii justiției îl fac la intrarea în funcție. Un jurământ solemn este făcut la intrarea în exercițiul funcției și de profesioniști din multe alte domenii, medici, dar și miniștri, parlamentari, ostași, etc. Jurământul este o „declarație solemnă a cuiva ce afirmă adevărul despre un lucru sau că este sincer în promisiunea pe care o face”².

Componenta comună și esențială a jurământului profesioniștilor justiției, jurământ ce se diferențiază în funcție de profesia concretă, constă în angajamentul solemn de a respecta legea și societatea, de a-i respecta principiile ei nejuridice, spre a asigura seriozitatea și calitatea actului de justiție. Jurământul depășește simplul angajament juridic, prin apelul pe care-l face la constrângerile de ordin deontologic.

Conștientizarea și responsabilizarea magistraților și avocaților ca și ai celorlalți profesioniști care participă la realizarea dreptului, înainte de exercitarea funcțiilor lor, trece prin luarea de cunoștință a acestor obligații deontologice. De aceea, este incontestabil că definirea regulilor deontologice proprii fiecărei profesii juridice trebuie să constituie una din prioritățile oricărei acțiuni fondate pentru prevenirea erorilor judiciare.

b) **Regulile reactive** definesc reacțiile juridice care sunt angajate în cazul în care este atinsă o regulă de conduită profesională cu valoare deontologică, ce vizează statutul, rolul, demnitatea, funcția și independența profesiei îndeplinite de un jurist. Consecințele unei astfel de atingeri pot fi de natură spirituală sau materială. Urmările ce provoacă discriminarea rasială, etnică sau de altă natură, defăimarea unui magistrat, avocat, notar, expert etc.; recuzarea fondată pe un motiv care ofensează grav titlul și demnitatea profesiei juridice, lipsa de respect față de instanțele judiciare, intimidarea magistraților sau a altor profesioniști ai justiției sunt urmărite prin dispozițiile legii.

Regulile reactive ale deontologiei juridice privesc apărarea rolului fundamental al justiției în menținerea ordinii democratice, păstrarea și întărirea demnității profesiilor juridice. Ele sunt întărite în codurile de procedură penală și civilă ale sistemului de drept în funcție, prin stipularea urmărilor lor juridice.

¹ José Lefebvre, op. cit., loc. cit., p. 73

² E. Comsulea, V. Serban, S. Teius, *Dicționarul explicativ și practic al limbii române*, Editura Litera Internațional, 2004, p.382.

Înrudirea și, simultan, diferența dintre **regulă și normă și**, totodată, **bogăția conceptului de normă** este pusă în evidență și de conotațiile pe care le dezvăluie familia de cuvinte derivate din „regulă”: **regularitate, reglare, reglementare. Normele asigură o regularitate, ele permit reglarea conduitelor. Normele reglementează sau măsoară ceea ce este permis și ceea ce este interzis.**

Numeroși gânditori înclină să considere **norma ca semn distinct al socioumanului**. Ea ar exprima nu ceea ce se prelungește din natură în ființarea socioumană, ci, dimpotrivă, ceea ce o separă, **noutatea cu care vine socioumanul în univers**. Potrivit lui Claude-Lévi Strauss, în normă s-ar întâlni noul, socioumanul, cu „naturalul”, „datul”, „biologicul”.

Ceea ce te izbește, fie și la o analiză fugară a **tipurilor de norme** descrise în literatura de specialitate, este marea diversitate a criteriilor în baza cărora sunt definite diversele tipuri de norme. Spre exemplu, George Henrik von Wright distinge între tipurile de **norme/reguli** pe cele ce aparțin „**obiceiurilor**”. Acestea sunt prezentate ca **deprinderi sociale** – ceremonii, modă, maniere etc. – elemente pe care le regăsim în componentele tuturor conduitelor umane pe care le cunoaștem. Din unele puncte de vedere, obiceiurile se aseamănă cu prescripțiile, din altele cu regulile. Un tip principal de **norme** de care vorbește George Henrik von Wright îl reprezintă **instrucțiunile sau normele tehnice**; *“ele se referă la mijloacele de folosit în vederea atingerii unui scop”*¹. Acestea au un **caracter strategic**, sunt neutre din punct de vedere valoric. Regulile formează un tip specific de norme, la care ne-am referit mai sus.

Alte tipuri de norme, la care ne raportăm curent, sunt distinse în funcție de domeniul de aplicație sau de sfera vieții practice pe care o reglementează. Vorbim astfel de norme morale, estetice, religioase, juridice, deontologice.

Pe lângă tipurile de norme amintite, în literatură, îndeosebi în cea germană, se vorbește de **norme ca principii morale**. Acestea sunt norme sau “**reguli ideale**”. Ele se referă *“la modul de a fi, la existență și nu la acțiune”*, fiind legate de conceptul de **Bine**. Asemenea norme propun “**modelul**” unei realități, joacă rol de etalon în raport cu realitatea empirică.

Trei criterii aplicate normelor fac posibilă **singularizarea normelor deontologice** în raport cu cele morale și juridice²: (1) modul de instituționalizare; (2) problema sancțiunii; (3) finalitatea cu care este însoțită norma sau miza ei.

¹ George Henrik von Wright, *Explicație și înțelegere*, Editura Politică, București, 1988, p. 14

² A se vedea despre aceasta: Eirick Prairat, *De la déontologie enseignante*, PUF, Paris, 2005., p. 10-15.

Aceasta criterii sunt invocate în mod obișnuit în diferențierea normelor morale de cele juridice. La aceste criterii am făcut deja unele referiri. Vom lua în discuție, mai întâi, un aspect pe care-l putem subsuma primului criteriu amintit, **sursei normei**.

Norma morală izvorăște din conștiința individuală, din religie sau din etica socială. Norma juridică emană prin autorități publice sau instituții specializate desemnate și împuternicite în acest sens. Din acest punct de vedere, norma juridică este o **normă indirectă**, nu izvorăște din realitatea faptelor, ci este rezultatul unei elaborări intelectuale, impune o anumită voință. Cine spune normă juridică, spune instituționalizare. Ea există într-un registru simbolic, acela al textului scris, pentru că solicită un proces de instituționalizare.

Norma morală este o normă directă, ce se naște, se difuzează și se reproduce în creuzetul practic al vieții cotidiene. Astăzi se afirmă că distincția dintre normele juridice și cele morale pe baza sursei lor se relativizează prin proliferarea autorităților care produc norme juridice, a apariției așa-numitului „**pluralism normativ**”.

Ce se poate spune despre norma deontologică în raport cu acest criteriu? Care sunt, cu alte cuvinte, sursele normei deontologice? În literatura existentă se subliniază o adevărată înflorire a Cartelor și Codurilor profesionale. La început, au beneficiat de coduri sau carte deontologice profesiile liberale care s-au bucurat de un important prestigiu social: medici, juriști, jurnaliști, arhitecți etc. Aceasta marchează distincția dintre **Coduri deontologice** și simplele **instrucțiuni de execuție**. La ora actuală, numărul profesiilor care dispun de Coduri deontologice sau de Carte de bune maniere este mare: bibliotecari, salariați ai băncilor, furnizori de acces pe internet, detectivi, asistenți sociali, dieteticieni, informaticieni etc. Panelul acestora este deschis.

Jean Morey-Bailly cercetând sursele normelor deontologice identifică două tipuri de deontologii: (1) cele ce provin din surse etatice – sunt elaborate de instituții ale statului; (2) deontologii de origini extra-etatice¹.

Deontologiile etatice cunosc, la rândul lor, două subdiviziuni: (a) cele care nu îmbracă texte specifice – deontologiile agenților de schimb, comisii științifice de evaluare a politicilor publice, cele ale protecției consumatorului, juriile de examene etc. Deontologiile de acest gen iau forma unor instrucțiuni generale preconizate de instanțele statale; (b) Codurile sau Cartele deontologice în sensul strict al cuvântului. Ele sunt constituite din ansambluri de norme și obligații formalizate, specifice anumitor tipuri de practici profesionale. Ele privesc profesiile

¹ Jean Morey-Bailly, *Les sources des déontologies professionnelles*, J-L Bergel (dir.) Aix en Provence, Librairie de l'Université, 1997, p. 26.

de arhitect, avocat, chirurg, dentist, experți-contabili, infirmier, asistent social etc. Elaborarea acestor coduri nu antrenează exclusiv profesioniștii, ci adesea diverși agenți. Procedurile de elaborare sunt și ele foarte complexe¹.

Norma deontologică nu este aleasă cu titlul personal, ci stabilită de profesioniștii domeniului pentru ei înșiși. Dar, deseori, cartele deontologice sunt rezultatul unor dezbateri largi ce depășesc sfera propriu-zisă a membrilor profesiei. Acest fapt alături de scopul țintit conferă deontologiei un caracter colectiv. Ea se adresează unui grup sau ansamblu de persoane, celor ce formează corpul profesioniștilor domeniului și membrilor societății posibili consumatori ai serviciilor profesionale respective.

Al doilea criteriu ce diferențiază normele și modul lor de impunere este sancțiunea. **Norma morală, ca normă directă, se impune dintr-odată conștiinței, ca datorie imperioasă, indiferent de sursa ei.** Morala este domeniul în care datoria/obligația nu este însoțită de nici o pedeapsă. Morala nu implică pedeapsa, reprimarea, condamnarea. Ea începe acolo unde nici o pedeapsă nu este posibilă, unde nici o presiune nu este eficace, nici o condamnare nu este necesară. Morala începe unde suntem liberi. E semnul umanității noastre. E convingere intimă, trăire.

Indiferent de modul în care aderăm prin calcul sau rațiune, prin teama de sancțiune sau prin conformism (identificarea cu grupul) **norma de drept va fi trăită ca ceva impus din exterior. Abaterea este , sancționată prin instituțiile coercitive ale statului.** Îndărătul tuturor încercărilor de a curma răul și de a restabili echilibrul stricat prin pedeapsă se poate ușor regăsi o gravă și permanentă a societății de a se apăra împotriva negației, a ruperii echilibrului, a anarhiei. pe care le implică faptele penale.

Concepută ca o știință a îndatoririlor profesionale, și deontologia presupune instanțe de deliberare asupra respectării normelor și un anumit regim de sancțiuni disciplinare pentru încălcarea lor. Abaterea deontologică, în esență, e sancționată de opinia publică, și de conștiința celui implicat. Ea poate fi însoțită și de o sancțiune mergând chiar până la interzicerea exercitării profesiei pe durată limitată sau pentru totdeauna. Prezența, posibilă a unei sancțiuni disciplinare permite apropierea normei deontologice de aceea de drept. Trei observații pot fi făcute în legătură cu sancțiunile care pot însoți încălcarea regulilor deontologice²:

(1) Existența unor instanțe însărcinate să pronunțe aceste sancțiuni: Consilii de ordine, Consilii de disciplină. Deciziile acestor instanțe sunt autonome în raport cu cele adoptate de

¹ Eirick Prairat, *op. cit.*, p. 43.

² Ibidem, p. 17.

tribunale (când e vorba de aceeași speță). Sancțiunile disciplinare deontologice sunt independente de cele civile, penale sau administrative pentru aceleași fapte. Invers, juriile profesionale se pot pronunța împotriva unei condamnări executorii cu concursul forței publice.

(2) Sancțiunile deontologice au adesea un caracter moral. Ele presupun măsuri de avertizare și de chemare la ordine în vederea demobilizării infrajeciunilor deontologice. Dar, ele pot consta și în suspendarea – temporară sau definitivă - dreptului de exercitare a profesiei.

(3) Sancjeciunea deontologică se poartă asupra profesiei, mai exact asupra statutului ei, nu asupra persoanei.

Distincjeciunea făcută în acest mod între normele morale, cele juridice și deontologice este considerată de unii analiști ca fiind schematică.¹ Obiectul ei specific apropie deontologia, prin anumite trăsături și funcjeciuni de etică și morală, prin altele de drept. Ea se situează la interferența acestor domenii tradijeciionale, răspunzând unor cerințe noi impuse de mutajeciunile produse în domeniul tuturor activităjeciilor umane, a raporturilor dintre acestea, dintre agenjeciia acjeciunii și restul societăjeciiei.

Pentru individualizarea normelor deontologice în raport cu cele morale și juridice este angajat și un alt criteriu alături de cele menjeciionate. Este scopul urmărit de cele trei categorii de norme.

În raport cu funcjeciunile generale ale normei în viața socială, norma de drept este aceea care garantează ordinea publică, asigură ordinea și liniștea viejeciii sociale, face posibilă conviejeciuirea. Nu se poate afirma că norma morală are vocajeciia de a organiza viața socială. Iluzia panmoralistă – a atotputerniciei moralei – neagă implicit dimensiunea organizatoare a dreptului.

Normele deontologice au funcjeciia de a organiza și reglementa activităjeciile unei profesii propunând solujeciii practice unor probleme profesionale concrete, reglementează relajeciile dintre profesioniștii, dintre aceștia și restul societăjeciiei. Ele devin necesare tocmai pentru că nu întregul complex și multiform al relajeciilor profesionale reunesc indivizi cu statute (pozijeciiei) sociale, economice, politice, religioase foarte diverse, cu roluri diferenjeciiate întră sub incidența moralei și a dreptului. Dincolo de diferenjecițele de statut și rol concret al membrilor uneia și aceleași profesii, deontologia circumscrie un minimum de reguli ce dau contururile profesiei, identitatea acesteia și a conduitelor profesioniștilor. Prin aceasta, normele

¹ Ibidem, p. 13.

deontologice au și o vocație identitară, ce se impune în condițiile accentuării cooperării profesiilor și adâncirii specializărilor. Un Cod deontologic definește un domeniu de competență profesională legitimă, o arie de acțiune calificată. Se prezintă ca o garanție pentru membrii profesiei în fața societății. Este suficient să avem în vedere, spre exemplu, noile oferte publice de muncă. Numai în 2003 au fost incluse peste 300 de noi profesii în nomenclatorul ocupațiilor din România.

Codul deontologic al unei profesii apare, în raport cu corpul profesioniștilor, ca un principiu fondator și organizator, iar, în raport cu agentul acțiunii, funcționează ca un principiu de limitare.

Normele morale, cele juridice și cele deontologice nu se opun, nu se neagă reciproc, nu ființează în mod autarhic, izolat, ci se află în raporturi de complementaritate. Aceste raporturi exprimă cerințele noi de regândire a categoriilor etice, a celor juridice, cerințe provocate de legăturile inedite apărute între: **drepturile sociale și obligațiile morale**, pe de o parte, și între **noile tipuri de drepturi, cele de integrare, de luptă împotriva excluderii, drepturi ce depășesc strict punctul de vedere juridic**, pe de altă parte.

3. Datorie și obligație

Poate cel mai adecvat început pentru înțelegerea a ceea ce spune conceptul „trebuie” ar fi să punem față în față, într-o manieră cât mai simplă, momentul inițial al teoretizării lui și al celui actual. Momentul inițial este ilustrat de concepția lui Socrate, Platon și Aristotel, cea actuală de ceea ce numim gândirea postmodernă. Aceasta o vom concretiza prin opțiunile exprimate de unul din promotorii eticii actuale, Gilles Lipovetsky. Una din lucrările acestui autor este intitulată sugestiv, „Amurgul datoriei”.

Socrate¹ a fost condamnat la moarte de către Tribunalul atenian în chiar „epoca de aur” a Atenei. El este executat prin otrăvire, în baza unei sentințe a puterii „democratice” a vremii, instalată la Atena după domnia celor 30 de tirani. Motivul condamnării îl constituie lipsa de respect față de zeitățile cetății, cinstirea unor zei străini și „coruperea tineretului”. Socrate este convins că motivele condamnării sale nu sunt drepte. Cu toate acestea, filosoful nu acceptă propunerea făcută de discipolii săi apropiați să evadeze din închisoare. Fuga ar fi însemnat încălcarea legilor, trădarea patriei și, nu mai puțin, renegarea propriilor idei. Or, „legile cetății” reprezintă „lucrul cel mai de preț”, ceea ce înseamnă că „datoria noastră cere supunere, că dreptatea cere să nu ne dăm în lături, nici să ne codim, nici să

¹ Preocuparea lui Socrate pentru definirea sensului noțiunilor, în general, a celor morale, în special, a făcut posibilă dezvoltarea gândirii etice prin marii săi adepți, Platon și Aristotel.

părăsim rându¹. Supunerea în fața legii cetății e impusă de calitatea lui de cetățean, de apartenență la cetate. Datoria cere, în viziunea sa, săvârșire necondiționată a binelui și supunere absolută față de el. E important să reamintim că pentru Socrate și Platon – genialul lui elev - valoarea datoriei se constituie în funcție de valoarea Binelui. „Nu trebuie în nici o împrejurare, nici să săvârșim, nici să răspundem cu o nedreptate”². Binele nu vine din cerințele vieții, ci este o valoare absolută, în afara oricărei determinări și situații concrete.

Din punctul de vedere al lui Socrate, datoria juridică, de supunere față de lege, nu apare în contradicție cu cea etică, ce vizează Binele, căruia i se subordonează datoria. Tocmai acesta este argumentul ce-l face să refuze „fuga” din închisoare. Fuga ar fi constituit un argument împotriva concepției pe care o promova. O apără cu singurul argument la dispoziția sa, al sacrificiului de sine. Poziția socratică este contradictorie: pe de o parte, filosoful acceptă porunca legilor, consideră dreaptă obligația de a se supune sentinței Tribunalului atenian, pe de altă parte, aceeași datorie nu primește acordul de conștiință al filosofului. De aceea, el declară că găsește de datoria sa să-și continue activitatea așa cum o înțelegea, indiferent de decizia tribunalului: „Mă veți elibera sau osândi, nu-mi voi schimba felul de viață, de-ar fi să mor și de mai multe ori”³.

După cum rezultă din cele mărturisite de filosof, această contradicție dintre drept și morală în planul datoriei, s-ar datora doar unei modalități neobișnuite de aplicare a legii într-un caz particular. Socrate considera că n-a fost înțeles, că faptele lui au servit bine cetății, dar n-au fost acceptate ca atare. În realitate, contradicția dintre datoria juridică și cea morală, imposibilitatea de a concilia valoarea dreptății și aceea a binelui pe care Socrate vrea să le salveze necondiționat, este ce care stă la baza deciziei sale. Atât valoarea binelui și a dreptății, cât și valoarea datoriilor corespunzătoare, cunosc înțelesuri variabile în funcție de timp și de spațiu social și de cultură.

Aristotel reia teza definirii datoriei pe baza binelui moral, pe un plan teoretic diferit. El caută să înfrângă dificultățile teoretice de care s-au lovit marii săi înaintași: Socrate și Platon. În acest sens, Aristotel distinge diferite domenii particulare ale Binelui și ale Dreptății lărgind coordonatele determinării valorilor lor. Binele și Fericirea îl raportează pe om în afara personalității sale, la angajarea sa față de părinți, copii, prieteni, față de egalii săi membri ai cetății, *deoarece omul e menit prin natură față de comunitatea politică*⁴. Acesta înseamnă că **datoria este nu numai forma, ci și instrumentul etic al acestor raportări; ea este un mijloc**

¹ Platon, *Criton*, (în românește de Cezar Papacostea), Cartea Românească, București, 1923, p. 88.

² *Ibidem*, p. 85.

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ Aristotel, *Etica Nicomahică*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 37.

de realizare a binelui uman, dar nu este singurul. Atunci când datoria este săvârșită din iubire ea este plăcere. Aceasta este privită de Aristotel și ca un suport afectiv pozitiv și necesar actului moral. Nu poate fi apreciat pozitiv cel ce îndeplinește fără plăcere o faptă bună¹.

Pentru Aristotel, datoria este o funcție a alegerii morale, este cerința morală care ne determină să evităm exagerările și lipsurile și să alegem așa numita **cale de mijloc**, adică virtutea, ceea ce prezintă în etica aristotelică o culme a Binelui. De exemplu, între extremele **plăcere și durere, cumpătarea** reprezintă mijlocul, ceea ce constituie tocmai obiectul datoriei morale; între **risipă și zgârcenie, mijlocul este dărnicia** etc.

Din punct de vedere aristotelic, îndeplinirea datoriei morale este expresia alegerii libere, voite, conștiente. **Datoria morală presupune o anumită constrângere, dar cerința de conduită pe care o exprimă este în puterea alegerii omului:** „Dacă vrem să declarăm însă ceea ce aduce plăcere și binele moral ca ceva silit, anume întrucât este în afară și ar fi de aceea să exercite constrângere, atunci toate fără excepție ar fi silite”².

Aristotel precizează că nu orice constrângere anulează efectul moral al îndeplinirii datoriei, adică aprecierea și răspunderea. **Numai constrângerea care nu stă în puterea omului anulează libertatea și voința:** „ Ar fi desigur absurd să numim involuntar ceea ce este de datoria noastră să dorim. Avem datoria să ne mâniem împotriva unor lucruri și altele să le dorim cum e sănătatea și învățătura ”³.

În sfera moralei, atunci când obiectul dorinței nu coincide cu acela al voinței, se impune datoria. În opoziție cu convingerea lui Socrate și Platon, potrivit cărora cunoașterea datoriei echivala cu săvârșirea ei, potrivit lui Aristotel, virtutea nu se învață, ci se statornicește făcând-o.

Vom întrerupe acest succint excurs istoric în înțelegerea **datoriei**, ca **îndeplinire necondiționată** – Socrate – ca **instrument etic al conviețuirii omului între semenii săi** – Aristotel – ca să ne plasăm la cealaltă extremitate a drumului, în zilele noastre.

Vom apela la ipotezele lui Gilles Lipovetsky, „bard al eliberării postmoderne”⁴, cum este supranumit, autor al volumelor „Amurgul datoriei”, „Era vidului”, „Imperiul efemerului” etc. El sugerează și nu rareori afirmă tranșant că am intrat în era „postdatoriei”, a „epocii postdeontice” în care comportamentele noastre au fost eliberate de ultimele vestigii ale „poruncilor opresive” și „obligațiilor”, în opoziție categorică cu cei care au considerat că

¹ A se vedea: Aristotel, *op. cit.*, p. 43.

² Aristotel, *op. cit.*, p. 82.

³ *Ibidem*, p. 85.

⁴ Zigmunt Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 6.

datoria/obligația ar constitui modul de desfășurare al vieții omului care îl susține în efortul de a depăși sfera individualității lui bio-psihoice spre a intra în sfera culturii, configurându-le uman pe cele dintâi.

Ideea sacrificiului de sine a fost astăzi „delegitimată”, observă Zigmunt Bauman, am pus capăt utopiilor, idealurilor, am devenit pragmatici aruncând orice vâl ce „înfrumuseța” constrângerile. Vorbind despre tendințele contradictorii, adevărate „vârtejuri” ale lumii postmoderne, despre mutațiile care s-au produs în existența individuală și colectivă, de o economie non-națională (nu trans-națională) cu nomadismul populației cu căutările febrile de identități și de securitate, Zigmunt Bauman consideră, ca muți alți gânditori actuali, că postmodernismul are două fațete. Pe de o parte, dizolvă obligatoriului în opțional ceea ce duce la efecte opuse dar strâns interconținute, pe de o parte furia sectară a afirmării „neotribale” (termenul aparține psihologului și sociologului italian Michel Maffesoli), la reapariția violenței ca instrument principal al construirii ordinii, la căutarea disperată a unor adevăruri neplăcute cu care se speră să umple golul din agora pustie. Pe de altă parte, refuzul retorilor de ieri din agora să judece, să discrimineze, să aleagă între variante. Vagabondul și turistul par a întruchipa tipurile umane postmoderne¹. Și toate acestea într-un moment în care se proclamă o renaștere a eticului și juridicului.

Întrebarea, „unde ne situăm?”, când vorbim de datorie sau obligație în momentul de față e , este mai mult decât îndreptățită.

Vorbirea curentă, dar și dicționarele și tratatele de specialitate, identifică datoria cu obligația. Ambele cuvinte sunt de origine latină². Ele acoperă sensuri comune și în anumite limite se definesc în exteriorul moralității unde-și au obârșia inițială. Ele definesc raporturi variate între oameni: morale, juridice, politice, profesionale. Ambele cuvinte comunică o limită, o constrângere, o supunere în legătura cu intenționalitatea, cu probabilitatea, cu supoziția, cu un viitor. În limbaj curent, pluralul „obligații” desemnează omagii marcate de civilitate, aparent îndepărtându-se de sensul „tare” al „obligației”. În limbaj juridic, „obligație” desemnează și „poliță”, titlu de rentă, „cambie”. „Obligația” sau „îndatorirea”, în orice context, au drept sinonim „răspunderea”.

Datoriile și obligațiile sunt generate de interacțiunile umane și reprezintă, împreună cu drepturile cu care se corelează, o modalitate de realizare a acestor interacțiuni, condiția lor de

¹ A se vedea: Zigmund Bauman *op. cit.*, p. 261-266.

² **Datorie** provine din cuvântul latin „**dator/datoris**” ce înseamnă „**dătător**”. **Obligație** derivă din latinescul „**obligatio/obligationis**” ce însemnă **legătură, garanție, angajament** etc.

constituire și de funcționare. Conținutul pe care-l exprimă, modalitățile lor de realizare le deosebesc într-o anumită măsură dincolo de elementele lor comune.¹

Cei mai mulți dintre gânditorii, de care nu putem face abstracție când vorbim despre morală, folosesc cuvântul „**datorie**” pentru explicarea specificului fenomenelor morale. Termenul de „**obligație**” este folosit pentru denumirea raporturilor juridice și politice. În sfera moralei, „obligația” apare ca „*moment al datoriei*”², întrucât, datoria angajează intenționalitatea subiectului - conștiința rațiunea, voința, sentimentul – alegerea liberă. În procesul formării conștiinței morale, al interiorizării normelor, obligația devine convingere, voință și sentiment al datoriei: „În sfera dreptului datoria rămâne la momentul obligativității sine în acțiunea ei, la caracterul unui imperativ exterior”³.

Ideea este de sorginte hegeliană. În secolul al XIX-lea, Hegel preciza că: „*Ceea ce se cere din punct de vedere juridic este obligație. Datoria cade însă sub unghiul moralei*”⁴.

Obligația juridică este îndeplinită în chip exterior și presupune supunerea necondiționată față de cerința pe care o reprezintă norma de drept; violarea normei de drept este sancționată prin instanțe împuternicite în acest sens. Dimpotrivă, în îndeplinirea datoriei în sfera moralității, momentul obligativității este depășit devenind convingere a voinței și a sentimentului îndatoririi. Datoria și obligația își au o valoare relativă de sine stătătoare care se cere a fi respectată.

Sensul obligativității, imanent normei – fie morală, fie juridică, este exprimat prin cuvântul „**a trebui**”. *Trebuie* reprezintă conținutul esențial al obligativității și îndatoririi și semnifică necesitate imperioasă de transformare a unei cerințe/exigențe în indicativ a acțiunii.

Cuvântul „trebuie” și toate propozițiile în care apare ne plasează în domeniul **rațiunii practice**. Înclinăm să-l gândim asemenea necesității. Îl putem substitui pe „trebuie” „necesității” în genere? Știm că necesitatea acționează statistic; că există necesitate „ontică” – fizică, biologică, chimică – „logică” și „normativă”. „Trebuie” nu se suprapune oricărei necesități. Un argument, în acest sens, este că „trebuie îl implică pe „poate”, pe „a fi posibil”, pentru că „trebuie” angajează agentul/agenții acțiunii și conduita lui/lor. Doar necesitatea de tip normativ poate fi numită „trebuie”, caz în care numește o „obligație”, o „îndatorire”, un „angajament”. Chiar în stare pură, pur teoretică, „trebuie” nu poate fi gândit

¹ A se vedea: Ion Grigoraș, *Datoria etică*, Editura Științifică, București, 1968, p. 99-114.

² *Ibidem*, p., 101.

³ *Ibidem*, p., 111.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principiile filosofiei dreptului sau elemente de drept natural și de știință a statului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, Editura Academiei R.S.R., București, 1969, p., 187.

independent, autonom: „trebuie să ce/cum? Dacă „a fi obligat” sau „obligația” este sinonimul lui „trebuie”, atunci acesta dobândește sens prin: morală, cutumă, lege, contract, convenție, situație etc.¹

În unele limbi, precum engleză există cuvinte diferite pentru a-l numi diferențiat pe „trebuie”: „must”, verb modal, și „obligation”. „Obligația” cunoaște două subdiviziuni: „perfect obligation”, cu sens de „obligație legală” și „imperfect obligation”, obligație morală sau naturală. Această distincție o întâlnim și în teoria obligațiilor în sistemul actual al dreptului românesc.²

Din punct de vedere **logic**, „obligație” este luat ca primitiv sau este introdus prin definiție în sistemele de logică deontică – logica normelor și imperativelor – care se citește: „acțiunea descrisă de propoziția „p” este obligatorie”. **Interdicția** poate fi definită ca „**obligație**” de-a nu întreprinde o acțiune, în timp ce „**permisiunea**” ca „**non-obligație**” de-a nu întreprinde acțiunea în cauză. Putem gândi că „trebuie” ca limită, cuprinde permisiunea și interdicția: „permisiunea”, ca „alegere liberă” dintre variante posibile, și „interdicția” ca „îndatorire”. Spunem altceva când le numim diferit, sau același lucru? Dacă spunem același lucru o facem din perspective și cu semnificații diferite.

Dacă trecem dincolo de cuvinte și ne oprim asupra conceptelor de „obligație” vom constata că lucrurile nu se simplifică prea mult. Spre exemplu, von Wright, în teoria sa asupra normelor, operează cu șase concepte de obligație. Situația nu este surprinzătoare atâta vreme cât cuvântul „trebuie”, sinonimul „obligației” este utilizat și pentru „prescripții”. Din moment ce avem mai multe feluri de prescripții pot fi și mai multe feluri de „obligații”. Atunci sunt necesare câteva distincții: „trebuie moral” desemnează o prescripție a propriei tale conștiințe, o îndatorire; „trebuie juridic” desemnează o prescripție a Dreptului în folosință, o obligație.

În legătură cu treilea termen pe care-l utilizăm pentru denumirea constrângerilor ce ne reglează conduita, „**datorie**”, Alexandru Kojève subliniază că sensul său cel mai general, prezent în toate contextele, este acela de „**opozitie**”, de capacitate de a spune „**nu**”, dacă ar fi să folosim o cunoscută definiție dată ființei umane pe la începutul secolului al XX-lea.

¹ Între sinonimele lui „trebuie”, dicționarele indică: „a cadra”, „a se cădea”, „a se cuveni”, „a se cere”, „a se impune”. Trebuiței, ca substantiv îi corespund drept sinonime: lipsă/ solicitare/ cerință/ exigență/ necesitate/ nevoie/ imperativ/ obligație/pretenție/ comandament; „a obliga” are ca sinonime: a constrânge/ a face/ a forța/ a sili/ a soma/ a violenta/ a îndemna/ a strămuta/ a necesita/ a supune/ a condamna/ a se angaja/ a făgădui/ a însărcina/ a promite/ a se lega etc. (Vezi: Luiza Seche – Mircea Seche, *Dicționarul de sinonime al Limbii române*, Editura Dacia, R.S.R., 1982, p. 1024).

² A se vedea: *Clasificarea obligațiilor în sistemul Codului civil. Critica acestei clasificări și Clasificarea izvoarelor obligațiilor în dreptul civil contemporan*, în Liviu Pop, *Drept civil. Teoria generală a obligațiilor*, Tratat ediția II-a, Editura Fundației „Chemarea” Iași, 1998, p. 26-28.

Omul se poate opune, atât prin actele sale cât și prin judecățile de valoare, la tot ceea ce este, fie în sine, fie în afara sa, la tot ceea ce el poate constata că ceea ce este dă loc la o astfel de opoziție. În primul caz se spune că realitatea dată, nu este cum trebuie să fie, în al doilea caz că este ceea ce trebuie să fie.¹

A te opune, a spune „nu”, înseamnă a te situa în spațiul libertății, adică al moralității. În acest caz omul va trebui să distingă între **realitate și justiție**, întrucât el va lua în considerație o justiție ideală și o realitate injustă sau o realitate justă sau justificată și o justiție realizată.

În pofida mobilității granițelor dintre cuvinte și noțiunile lor, în codurile juridice ele au definiții mai mult sau mai puțin stricte prin care le sunt precizate: semnificațiile, aria de cuprindere, limite de interpretare etc.

În drept, „**obligația**” numește fie **relația juridică** în temeiul căreia suntem constrânși, în mod necesar să acționăm în conformitate cu normele de drept în vigoare; fie „**îndatorire juridică**” ce revine unor persoane sau tuturor persoanelor dintr-o anumită colectivitate determinată fie, sensul rar de „**înscris constatator**” al unui raport de creanță (cecul, ca instrument de plată, spre exemplu).

În calitate de relație juridică, „obligația” este însoțită de o „sanctiune”, a cărei punere în aplicare revine unor instanțe investite cu acest rol. Obligația a cărei încălcare sau neîndeplinire nu este însoțită de sancțiune este o „datorie” sau „o obligație morală”. Teoria obligațiilor formează partea centrală a Dreptului civil. Obligațiile juridice își dobândesc conținutul în funcție de ramurile dreptului: civil, comercial, administrativ.

O problemă importantă privind teoria obligațiilor în drept, care permite individualizarea lor în raport cu obligațiile deontologice privește, din punctul nostru de vedere, izvoarele obligațiilor. Acestea sunt definite, în Codul dreptului civil. **Codul civil român definește patru izvoare de obligații**: contractul, cvasicontractul, delictul și cvasidelictul². Potrivit acestuia, sunt izvoare de obligații numai faptele juridice care, potrivit legii, dau naștere unui raport de obligații generând implicit dreptul de creanță și îndatoriri corespunzătoare în favoarea și, respectiv, în sarcina părților³.

¹ Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, Paris, 1981, p. 249.

² Reglementarea faptelor juridice creatoare de raporturi de obligații este făcută de Codul civil român: pentru faptele juridice licite izvoare de raporturi de obligații: Cartea III-a, Titlul III, Cap. IV, art. 986-997. Reglementarea faptelor juridice ilicite este făcută prin art. 998-999 din Codul civil român.

³ Liviu Pop, *op. cit.*, p. 25.

În concluzie, vom defini obligația ca fiind conceptul juridic, moral și deontologic care exprimă conținutul normativ al regulii juridice, morale și deontologice. Prin „obligație” desemnăm o asumare sau o atribuire de îndatoriri și răspunderi corespunzătoare pentru individ sau grup în conformitate cu un sistem de norme (juridice, morale, deontologice), de valori și practici acceptate de o comunitate dată.

Spre deosebire de „datorie”/”îndatorire”, **obligația este totdeauna o relație**, cel puțin **binară**, care intervine între un factor de putere – stat, organizație, asociație etc. – și un individ sau grup de indivizi organizat, încadrat într-un sistem de activitate. Factorul de putere atribuie sau încredințează o obligație/obligații, iar individul sau grupul pot adopta atitudini variate în raport cu acestea: de aderare sau acceptare, de angajare, indiferență sau neutralitate. Consecințele atitudinilor adoptate diferă în funcție de natura obligației încălcate.

Sensul fundamental al angajării juridice este acela de realizare a dreptului, așa cum este definit prin sistemul de legi în acțiune și evitarea încălcării legii. Neutralitatea profesiei juridice se definește în raport cu interesele părților, partenerilor, nu în raport cu prescripțiile legii. Vom repeta după Emile Durkheim că „cea mai mare parte a moralei domestice, a moralei contractuale, a moralei obligațiilor, toate ideile pozitive referitoare la marile datorii fundamentale par a se traduce și se reflecta în drept.”¹

4. Libertate și responsabilitate

Suntem înclinați să gândim libertatea mai mult negativ, ca absență a oricărui gen de constrângeri, ca lipsă a obligației sau a datoriei, în ultimă instanță, domnie a lui „așa-mi place/așa vreau”, ruptă de responsabilitate și de răspundere. O asemenea „libertate” ne scoate din zona socialului, a conviețuirii umane, trimite la o înțelegere deformantă a omului, de genul unei entități suficientă sieși, lipsită de orice interacțiuni, asemenea unui atom. O astfel de reprezentare șterge orice deosebire dintre libertate și non-libertate. Stările opuse conduc la același rezultat: libertatea moare, fie prin exces, fie prin suprimare.

Filosofia și știința ne-au spus foarte puțin despre „*viața fără cătușe sau fără îngrădiri*”, în unele privințe ne-au lăsat chiar ignoranți. Acea viață a fost găzduită, fie în trecutul îndepărtat al originilor, fie într-un viitor neinteligibil, fie într-o sferă de existență neverificabilă. În toate situațiile, absolutul, perfecțiunea este caracteristica lumii în care nu este nici constrângere și nici libertate².

¹ Emile Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Félix Alcan, Paris, 1924, pp. 87-88.

² A se vedea: Zigmunt Bauman, *Etica postmodernă*, p. 245.

Ideea tacită sub auspiciile căreia evoluează întreaga viață a oamenilor în epoca modernă pare a fi aceea că trăind liberi, oamenii „trebuie împiedicați să-și folosească libertatea pentru a-și face rău”¹. Ea străbate întreaga cultură modernă, îndeosebi în înțelegerea rațiunii, în viziunea asupra educației; are rădăcini adânci în trecutul cultural al omului și rezistă și atacurilor concentrice actuale.

Când vorbim despre libertate și responsabilitate un fapt este izbitor: literatura – filosofică, etică, politică etc. - asupra libertății este derutant de bogată în raport cu puținătatea celei ce se apleacă asupra responsabilității. Faptul este explicabil. **Libertatea** este una din marile idei ale culturii europene strâns legată de raționalism, individualism, de activismul epocii, de democrație. Tema se impune în modernitate pentru ca în secolul al XX-lea să nu existe gânditor, direcție de cercetare în științele socioumane, platforme politice care să nu aibă ceva de spus în legătură cu libertatea.

Istoria ideii de libertate este una din cele mai instructive. Paradoxal, în pofida abuzului, cuvântul nu s-a uzat într-un mod asemănător tuturor celorlalte cuvinte de care este strâns legat. Încă Aristotel sublinia caracterul ambiguu al cuvântului. El definea libertatea ca supunere față de lege și independență în raport cu ea.. Nu are înțeles prin sine: liber în raport cu ce? Cu propriul corp? Cu propriul gând sau cu spiritul? Cu anumite capacități proprii? Liber în raport cu natura? Cu exigențele limbii, cele ale logicii? Cu cultura? Lista poate fi continuată la nesfârșit. Cei care revendică libertate, într-un context determinat, știu cu exactitate ce revendică.

Între multiplele sensuri ale libertății, cele mai largi, mai cuprinzătoare sunt: *posibilitatea de alegere, capacitatea de a începe din nou, capacitatea de creație*.² Alegerea și posibilitatea acesteia, nu sunt specific umane. Și animalul alege între date concrete, empirice. Omul alege nu numai între ceea ce este, ci și între ceea ce este și poate fi, ceea ce este și trebuie sau este dezirabil să fie. Aceste alegeri angajează: intenționalitatea, informația, capacitatea de anticipare etc. Libertatea drept capacitate a omului de a începe exprimă cel mai adânc sens al acesteia, atât religios, cât și laic. Libertatea nu apare doar ca o experiență interioară a omului, ci se referă la capacitatea omului de a fi autor, cel ce propune și acționează. Raportându-se la posibilități, libertatea, cu sensurile mai sus pomenite, angajează responsabilitatea, răspunderea și, deci și încrederea. Ar fi trunchiată imaginea asupra libertății dacă am face abstracție de faptul că ea se constituie în raport cu un gen sau altul de ordine, în

¹ *Ibidem*, p. 11.

² A se vedea despre sensurile libertății: Elena Puha, *Prelegeri de filozofie, Partea II, Filosofie socială*, Editura „Dimitrie Cantemir”, Târgul Mureș, 2004, p. 124-129.

raport cu un sistem sau altul de norme, dacă am face abstracție de valoarea morală a responsabilității.

Sensul general juridic al libertății este acela de a nu fi în detenție, de a nu fi reținut de instanțele punitive ale statului. În locul cuvântului ambiguu și polisemantic de „libertate”, în doctrinele de drept și în codurile juridice se vorbește despre **drepturi/libertăți și obligațiile** care le însoțesc.

Sensurile libertății ni se dezvăluie prin raportare la **acțiune** și la **interacțiunile** iminente acesteia. Ea ne situează în domeniul rațiunii practice. Dar, după cum atrage atenția Hannah Arendt, nu orice interacțiuni constituite în cadrul acțiunilor intră sub incidența libertății. Acolo unde factorii care reglementează acțiunile și conduitele oamenilor **țin de necesitățile vieții și grija conservării și protejării ei, nu funcționează exigențele libertății.**¹ Acolo unde grija supraviețuirii este aceea care domină acțiunea, nu poate fi vorba de liberate. De asemenea, **libertatea își face simțită prezența doar în cadrul interacțiunilor în care reglementarea conduitelor implică consultarea sau, mai bine spus, acolo unde este necesar acordul agenților.** Pentru a înțelege asemenea idei este necesar să avem în vedere „condițiile fundamentale sub care se desfășoară viața omenească pe pământ”- munca, opera și acțiunea² - ca să nu îmbrățișăm o fantomă a libertății de genul ”no limits”.

În raport cu inflația pe care o cunoaște literatura asupra libertății, responsabilitatea s-a bucurat de mai puțin interes. Literatura asupra responsabilității este extrem de săracă, în plan filosofic și etic.

Cuvântul „responsabilitate” este derivat din latinescul „**spondeo**” ce înseamnă „**se dă garant**”, „**se angajează**” sau „**promite cu solemnitate**”. În vorbirea curentă, el numește conduita unei persoane care are competență, relații sau resurse pentru a face față adversităților. De asemenea, a fi responsabil înseamnă și a răspunde de sine și de actele tale în fața altuia. Cuvântul are, în toate utilizările sale, o conotație juridică. De aceea considerăm că

¹ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 198.

² Munca este totdeauna conștientă, vizează un scop, presupune cooperare, limbaj articulat, mijloace, cheltuială de energie, un gen sau altul de cunoaștere. Are structuri comune cu cele ale acțiunii. Ambele se desfășoară într-un spațiu de vizibilitate publică de expunere a umanului. Spre deosebire de acțiune și muncă care se consumă, opera durează în raport cu autorii ei. Munca și acțiunea implică pluralitate, sunt încărcate de incertitudini. Acestea își au sursa în ireversibilitatea timpului și în incapacitatea noastră de a stăpâni suveran consecințele propriilor acte. H Arendt apreciază că aceste condiții sub care se desfășoară viața noastră pe pământ, lăsate în voia lor se supun legii mortalității, singura lege sigură a vieții ce se desfășoară între naștere și moarte. „facultatea de a acționa, unită cu aceea de a vorbi, poate infera această lege până la a întrerupe automatismul ei inexorabil, deoarece resursele acțiunii și limbajului se află în sfera natalității” Această concluzie este alăturată convingerii că oamenii s-au născut nu pentru a muri, ci pentru a inventa” Perisabilitatea a tot ceea ce ține de viața umană este diminuată prin supunerea față de norme, legi, cărora le dăm inteligibilitate prin religie, morală, drept. (A se vedea, Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, p. 276-277)

între responsabilitate și răspundere nu există decât o diferență de extensiune, de arie de aplicabilitate, în sensul că „răspunderea” desemnează concret aria responsabilității. .

Analizând diferitele sensuri ale conceptului de responsabilitate, Eirick Prairat consideră că acesta își are înrădăcinarea originală în drept.

„Adjectivul „responsabil” este atestat în Evul mediu, atât în sensul de „rezistent” (un castel responsabil atacurilor dure) cât și pentru a denumi pe cel ce „răspunde” (responsabil). Substantivul „responsabilitate” apare mult mai târziu, primele mențiuni fiind semnalate puțin înainte de revoluția franceză. Jacques Henriot notează că apariția termenului coincide cu interesul manifestat de juriști față de regula de indemnizație pentru prejudiciul suferit¹. Conceptul de responsabilitate este mai întâi un concept juridic. [...] O persoană, o valoare sau o instituție o somăm să răspundă, să aibă răspundere, cum se spune celui ce are suficientă competență, relații sau resurse pentru a face față adversităților.”²

În conceptul de responsabilitate sunt prezente trei idei distincte: (1) aceea ce desemnează pe „a fi în stare sau în situația de...” (de părinte, de dascăl sau pedagog, considerați responsabili pentru copii); (2) ideea de capacitate (atunci responsabilitatea este asociată ideii de discernământ); (3) ideea de obligație, individul trebuie să răspundă de actele sale în măsura în care el este autorul lor.³ Această ultimă accepție, ce rezumă sensul obișnuit al cuvântului responsabilitate, nu este o idee modernă. O întâlnim în gândirea grecească, în dialogurile platoniene, spre exemplu. Tudor Vianu o identifică în nașterea tragediei, la puțin timp după ivirea filosofiei în câmpul culturii, ambele semn al nașterii conștiinței autonomiei omului ca om, al omului ce se gândește independent de comunitate, de familie, de polis etc. Transformările lente de mentalitate, în structurile sale lingvistice sunt însoțite și consolidate de transformări instituționale.

Paul Ricoeur remarcă lipsa interesului filosofilor pentru conceptul responsabilității. „Rămâi surprins că un termen atât de ferm în plan juridic să fie de origine atât de recentă și fără să aibă inscripția marcată în plan filosofic” Conceptul consacrat de tradiția filosofică este cel de **imputare**⁴.

Situația pare a cunoaște unele schimbări în secolul al XX-lea, în care problema responsabilității se pune cu o deosebită acuitate, nu numai în plan etic și juridic, ci și în cel politic și științific. Paul Fauconnet este unul dintre cei ce consacră o analiză sistematică ideii de

¹ Jacques Henriot, *Notes sur la date et la sens de l'apparition du mot „responsabilité*, „Archives de philosophie du droit”, t. XXII, 1977, p. 59-62, apud Eirick Prairat, *De la déontologie enseignante*, PUF, Paris, 2005, p. 61.

² Eirick Prairat, *op. cit.*, p. 61-62..

³ *Ibidem*, p. 62.

⁴ Paul Ricoeur, *Le Juste*, Paris, ed. Esprit, 1995, p. 42.

responsabilitate¹. El este un colaborator și continuator al concepției sociologice a lui Emile Durkheim. În contextul spiritual al secolului al XX-lea, o contribuție aparține în analiza responsabilității aduc reprezentanții existențialismului francez, îndeosebi, **Jean Paul Satre** (1905-1980). El este prezentat, cel mai adesea, **drept un filosof al libertății pe care o asociază cu o totală responsabilitate a individului pentru actele sale**. Orice gest al omului este împovărat de responsabilitate: iau parte la un război, acesta este războiul meu și sunt răspunzător pentru el.

În viziunea lui Paul Fauconnet, **responsabilitatea este o instituție socială**, un produs al reprezentărilor colective și nu o chestiune personală a individului, ca răspundere față de propriul său destin incert și tragic. **Responsabilitatea** este, din perspectiva concepției dezvoltate de Fauconnet: „un rezumat abstract al a tuturor manierelor colective de a gândi, simți, ceea ce se exprimă în detaliu în regulile și judecățile de responsabilitate”².

Structura responsabilității este constituită din: **judecățile de responsabilitate, regulile sau normele sociale prestabilite și sentimentul responsabilității**.

Definim **responsabilitatea** ca acceptare și suportare a consecințelor morale, sociale, economice, juridice și deontologice a acțiunilor concepute și realizate. Pentru stabilirea responsabilității sunt luate în considerare: intențiile acțiunii; căile folosite și consecințele vizibile sau măsurabile ale acțiunii. În epoca postmodernă se discută de apariția unor noi forme de responsabilitate, în raport cu cele tradiționale: „responsabilitatea genetică”, „a protejării naturii umane”, ce rezultă din conflictul acut dintre tendința reconfigurării zestrei genetice a omului și imperativul conservării naturii umane și cele ale naturii în genere.³

În raport cu responsabilitatea, **răspunderea** desemnează cerințele sau așteptările legate de un „rol”, de un cod – etic, deontologic - cele legate de loialitatea față de o autoritate personală sau instituțională. Răspunderea trimite la o situație precisă de responsabilitate. Totodată, sistemele normative, cele deontologice și cele juridice, îndeosebi, disting între diferitele aspecte sau forme pe care le îmbracă răspunderea. Astfel, în plan deontologic se vorbește de: „**răspunderea profesională**”; „**răspunderea disciplinară**”, în plan juridic se disting: **răspunderea civilă, răspunderea penală și răspunderea administrativă**.

¹ Paul Fauconnet, *La responsabilité*, Félix Alcan, Paris, 1928. El tratează inițial problema responsabilității în cursul său asupra *teoriei sancțiunilor* susținut la Facultatea de Litere din Bordeaux în 1894.

² *Ibidem*, p., 5.

³ Vezi despre aceasta: Bogdan Olaru (coord.), *Controverse etice în epoca biotehnologiilor*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza” Iasi, 2008, pp. 7-29.

Este dificil, dacă nu chiar imposibil, să fie sesizată responsabilitatea în ea însăși; „judecățile”, „regulile” și „sentimentele” de responsabilitate nu sunt suficient conturate. De aceea, Fauconnet își îndreaptă atenția asupra sancțiunilor. Acestea sunt singurele care pot să ofere criteriul de distincție al responsabilității în raport cu alte fapte sociale.

Dintru început, conștiința omului, religiile, creațiile filosofice, doctrinele politice, literar-artistice au pus problema îndreptăririi omului și a societății de a pedepsi/sanționa, pretinzând sau nădăjduind că prin sancțiune este curmat răul sau restabilit echilibrul distrus.

Din punctul de vedere al lui Fauconnet, și nu doar în mod singular al lui, responsabilitatea și sancțiunile sunt două fațete ale aceluiași mecanism social de apărare și menținere a solidarității sociale¹. Sancțiunea este o condiție vitală a existenței sociale, față vizibilă a responsabilității. Ea este aceea care restituie în integritatea lui echilibrul zdruncinat de încălcarea normelor, o încălcare pe care o cuprinde în ea însăși posibilitatea acțiunii. Deosebirea dintre ele constă, în primul rând, în faptul că în timp ce pentru sancțiune există organe proprii de realizare, responsabilitatea nu are organe proprii asemănătoare. Acestea sunt aceleași cu organele care aplică regulile sancțiunii². În toate societățile sunt desemnate organisme sau instituții cu dreptul de a sancționa moral, juridic sau deontologic – comisii de disciplină, consilii etice, deontologice etc. În fapt, între regulile responsabilității și cele ale sancțiunii deosebirea este mai mult de formă decât de conținut. „O regulă de responsabilitate nu prescrie absolut ceea ce trebuie făcut, ci ceea ce urmează să fie făcut când trebuie aplicată o sancțiune”³.

Dacă suntem de acord cu Paul Fauconnet, că, dacă „regulile responsabilității fac parte integrantă din sistemul acelor fapte care se numesc sancțiuni”⁴, atunci elementele responsabilității se dezvăluie în faptul sancțiunii.

Dar Paul Fauconnet nu identifică responsabilitatea cu sancțiunea. „Responsabilitatea coincide cu sancțiunea, dar numai în calitate de act finalizator”⁵.

Prin sancțiune devine accesibil doar un aspect al responsabilității, anume reacția societății: „*Faptul responsabilității își are propria sa realitate*”⁶. Aceasta își face simțită prezența în „judecățile de responsabilitate”, variantă a judecăților de valoare⁷. Prin conținutul

¹ *Ibidem*, p. 226.

² *Ibidem*, p. 16.

³ *Idem*.

⁴ *Ibidem*, p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 142.

⁶ *Ibidem*, p. 246.

⁷ *A se vedea analiza „judecății de responsabilitate”*: *Ibidem*, p. 252 și următoarele.

și modalitatea ei de efectuare, **judecata de responsabilitate este o judecată morală**¹. Putem spune că ea exprimă componenta morală a răspunderii juridice.

Judecățile de responsabilitate sunt considerate, de regulă, ca având: (a) **caracter aprioric** (există independent de experiență); (b) **caracter preconstituit**, ne preexistă, au ca sursă structurile mentalităților; (c) **caracter de judecăți sintetice**.

Caracterul sintetic al judecăților de responsabilitate este afirmat și argumentat, pentru prima dată, de Emile Durkheim. El ajunge la concluzia că **legătura** care unește **actul** cu **consecința**, cazul faptului moral, **nu este nemijlocită**, cum ar fi cazul încălcării regulilor de igienă sau a celor tehnice, ci este **o legătură** de un tip nou pe care el o numește **sintetică**².

„Legătura sintetică este acea formă de conexiune prin care sancțiunea actului nu derivă din natura actului săvârșit, nu derivă analitic din act. Individul nu este pedepsit pentru cutare sau cutare act făptuit, ci cu totul pentru alte motive. Numai așa se explică că acte admise odinioară astăzi sunt interzise și invers. Noi am ajuns, la o înțelegere mai profundă a sancțiunii: sancțiunea este o consecință a actului care nu rezultă din conținutul actului, ci din faptul că actul nu este săvârșit conform unei reguli stabilite”³.

Interacțiunea dintre act și sancțiune este realizată de norma. Legătura care unește actul cu sancțiunea, în cazul violării unei norme juridice este tot de factură sintetică. **Individul nu e pedepsit pentru actul în sine, ci pentru că a violat norme juridice existente privitoare la acțiunea desfășurată.**

Dezvoltând concepția lui Durkheim, Paul Fauconnet evidențiază **eterogenitatea termenilor** pe care-i pune în relație **judecata morală de responsabilitate**. Crima nu derivă din act, tot așa cum actul nu e cauza crimei. Individul „nu creează crima”. Dacă n-ar fi faptele morale, n-ar fi nici crima, *„deoarece crima nu-i în act, ci în raportul actului cu regula”*. **Raportul „actului” cu „regula” se stabilește pe baza „judecății de responsabilitate”⁴**, în conformitate cu anumite norme ce acționează într-o societate și situație determinată..

Concluzia care se impune și pe care o formulează P. Fauconnet este că, fără societate și fără morala pe care o cuprinde societatea, n-ar exista nici delictе și nici responsabili. Ideea se impune să fie aplicată și judecății juridice: fără societate și fără ideea de dreptate pe care-o concretizează sistemul de drept în acțiune n-ar exista delictе/crime și nici sancțiuni și responsabilități juridice. Actul individual „declanșează” crima numai în condițiile în care este

¹ „Aceste reguli care prezidează cercetarea responsabilității sunt obligatorii. Încălcarea este un rău, conformarea este un bine social. De aici rezultă un atribut important al judecății de responsabilitate: ea este morală” (Ibidem, p. 253).

² Emile Durkheim, *op. cit.*, p. 61.

³ Ibidem, p. 63.

⁴ Paul Fauconnet, *op. cit.*, p. 275.

purtătorul unei semnificații morale, sau a unei semnificații juridice, sau deontologice, adică atunci când lezează o normă morală, deontologică existentă, sau o normă de drept. Nerespectarea obligației atrage după sine sancțiunea/pedeapsa. Șansa purificării și ispășirii este dată prin aplicarea sancțiunii.

Răspunsul la întrebarea „Cine sancționează și ce urmărește sancțiunea?” nu poate fi dat printr-o singură formulare valabilă pentru toate timpurile și situațiile. Sistemele punitive nu pot fi justificate în ansamblul lor prin armătura lor etică și juridică. Ele angajează o componentă filosofică de atitudine față de lume și viață. Faptul că armătura etică și juridică se dovedește insuficientă pentru justificarea sistemului de sancțiuni dintr-un timp și loc dat, este susținut și de argumentele aduse schimbărilor suferite în timp, de instituirea unor noi tipuri de norme.

Practicile profesionale, ca orice alte practici, nu pot fi concepute fără o formă minimă de normativitate, elaborată în comun de către membrii comunității profesionale, ceea ce presupune aderarea lor pe bază informată – de reflecție și cunoaștere – la starea de lucruri dată (în speță, profesională). Fără elemente, poate chiar firave, de pozitivitate, sistemele punitive nu s-ar fi putu menține și perfecționa. Între **elementele pozitive cuprinse în ideea de sancțiune includem pe acelea de responsabilitate, de responsabilizare, de ispășire sau de catarsis care sălășluiesc alături de reprimare, excludere, descurajare, suprimare etc.**

Nerespectarea normelor etice este sancționată de „**opinia publică**”. Sancțiunea pentru încălcarea normelor sistemului de drept în funcțiune este încredințată prin Lege, **instanțelor juridice**. Cel ce personifică funcțiile Justiției în instanțele juridice este judecătorul.

Instituția socială a responsabilității juridice acționează pe baze de probe și confruntări, pe dezbateri publice. Ea admite ca cel suspect de încălcarea unei norme să se apere și să aducă probe convingătoare în vederea disculpării sale. Numai atunci când suspectul este dovedit ca vinovat i se administrează sancțiunea. Constituția României, consfințește: accesul liber la justiție¹, prezumția de nevinovăție², caracterul public al dezbaterilor³, precum și îndatoririle fundamentale ale cetățenilor⁴. Urmărirea penală a magistraților – judecători și procurori – a

¹ *Constituția României*, aprobată prin referendumul național din 18-19 octombrie 2003, confirmat prin Hotărârea Curții Constituționale nr. 3 din 22 octombrie 2003, text publicat în Monitorul Oficial al României, Partea I-a, nr. 767 din octombrie 2003, art. 21.

² *Idem*, art. 23 aliniat 11.

³ *Idem*, art. 127.

⁴ *Idem*, Cap. III, art: 54, 55, 56, 57.

celor ce ne judecă, se face numai în cazurile stabilite de lege. Cazurile de răspundere și sancțiunile aplicabile judecătorilor și procurorilor revin Consiliului Superior al Magistraturii¹.

Protecția cetățenilor, condamnarea comportamentelor interzise, nu este făcută de judecător în virtutea unor capacități miraculoase. El poate condamna participanții la o acțiune dacă și numai dacă, pentru aceasta este prevăzută o pedeapsă în lege. Dacă legea nu menționează o sancțiune ca un corolar pentru o infracțiune, judecătorul este neputincios. El este supus, într-o anumită măsură, acțiunii legislatorului. Judecătorul are, totodată, capacitatea de a interpreta legile, căci, prin definiție, legea este teoretică și ea trebuie să fie adaptată practicii, viații empirice. Cetățenii trebuie să se supună, în consecință, atât legii cât și aplicării ei prin judecători.

Într-o societate dominată de individualism, conformismul „responsabilității dictate” ar suprima libertatea de voință, baza voluntarismului contemporan. Din această perspectivă, științei moravurilor îi sunt tot mai virulent contestate elementele de raționalitate pe care le include în sine. Dar, nu putem izola printr-un zid chinezesc raționalul de irațional, eticul de juridic și pe acestea de deontologic. Omul este rațional doar întrucât este irațional și invers. În acest sens Zigmunt Bauman apreciază că: *„Rațiunea nu poate ajuta „iul moral”, fără a-l priva de ceea ce-l face moral: impulsul neîntemeiat irațional, indiscutabil, impardonabil și incalculabil de-a se îndrepta către alții, de-a mângâia, de-a fi pentru, de-a trăi pentru, fie ce-o fi. Rațiunea se ocupă de luarea deciziilor corecte, în timp ce responsabilitatea morală precede orice reflecție asupra deciziilor, deoarece ea nu ia și nu poate lua în considerație nici o logică ce ar îngădui aprobarea unei acțiuni a fi drept corecte”*².

Toate aceste îi și conferă ireductibilitate. Morala și judecata morală încep acolo unde nici o sancțiune, nici o reprimare, nici o condamnare nu sunt posibile, unde nici o represiune nu este eficientă, nici o condamnare nu este necesară; începe unde decidem liberi în cunoștința de cauză, ceea ce înseamnă cu responsabilitate de sine și de alții.

Responsabilitatea este, în egală măsură, un **concept moral și juridic**. „Responsabilitatea juridică” este o noțiune centrală a dreptului ce desemnează un „**raport juridic de obligații**” care izvorăsc din fapte juridice ce aduc prejudicii. **Responsabilitatea juridică este consacrată legislativ și reglementată** în manifestările ei specifice în cadrul ramurilor dreptului – civil, penal, administrativ etc. **Deosebirile dintre responsabilitatea**

¹ Potrivit Capitolului al VI-lea, Secțiunea a 3-a, art. 134, alineat. 2 din Constituția României: „Consiliul Superior al Magistraturii îndeplinește rolul de instanță de judecată, prin secțiile sale, în domeniul răspunderii disciplinare a judecătorilor și a procurorilor, potrivit procedurii stabilite prin lege organică”.

² Zigmunt Bauman, *op. cit.*, p. 269.

/răspunderea penală, civilă, administrativă sunt determinate de: (a) faptele care generează răspunderea; (b) regimul lor juridic; (c) sancțiunile aplicabile; (d) finalitățile urmărite de legiuitor¹.

Într-o încercare de sinteză a definițiilor existente în literatura juridică actuală, Liviu Pop definește răspunderea juridică ca fiind „complexul de drepturi și obligații conexe care, potrivit legii se naște ca urmare a săvârșirii unei fapte ilicite și care constituie cadrul de realizare a constrângerii de către stat prin aplicarea sancțiunilor juridice în scopul asigurării stabilității raporturilor sociale și al îndrumării membrilor societății în spiritul respectării regulii de drept. Sancțiunile juridice sunt consecința antrenării răspunderii juridice”².

Fapta ilicită care dă naștere **raportului juridic de răspundere** poartă denumirea de **delict**. Potrivit Codului Civil Român delictul este „*fapta juridică săvârșită cu intenție, adică prin dol*”³. „*A răspunde civil înseamnă a fi obligat la repararea unui prejudiciu*”⁴. Codul Civil Român instituie răspunderea civilă delictuală pentru fapta proprie, pentru fapta altuia, pentru prejudicii cauzate de lucruri în general, de animale, de ruina edificiului; pentru fapta solidară atunci când un prejudiciu este cauzat de fapta ilicită săvârșită de mai multe persoane (Cod. Civil român, articolele 998-1003).

Responsabilitatea juridică, dincolo de dezbaterile îndreptățite privind criteriile de clasificare, este, în esență, fie **contractuală**, adică rezultând dintr-o încălcare a acordului de voințe, fie **delictuală**, rezultând dintr-o atitudine deviantă săvârșită cu intenția de a antrena prejudicii altuia. Pe această bază, se face distincția dintre **responsabilitatea civilă și responsabilitatea penală; prima trimite la un prejudiciu cauzat, a doua la violarea deliberată sau culpabilă a legii**.

În dreptul civil se caută stabilirea unei legături de consecință între act și prejudiciu, intenția contează puțin; faptele sunt încadrate în reglementările existente, sunt interpretate în conformitate cu o anumită speță, în timp ce în dreptul penal, dimpotrivă, actul însuși este pus în cauză prin motivațiile sale, mai mult decât prin consecințe. Dacă **în materie civilă cauzalitatea și prejudiciul sunt suficiente pentru a fonda responsabilitatea, în materie penală responsabilitatea este stabilită pornind de la situații, circumstanțe, intenții**. Dar, **în ambele cazuri este vorba de a răspunde de actele săvârșite în fața altuia. Responsabilitatea este un act pentru altul**. Aceasta vrea să spună că: „nu este vorba doar de a răspunde în fața altuia de actele al cărui autor ești, ci de a răspunde în fața altuia de greșeli și de suferințele provocate

¹ Liviu Pop, *Drept civil. Teoria generală a obligațiilor*, Tratat, Editura „Chemarea” Iași, 1998, p. 157.

² *Ibidem*, p. 158.

³ Codul Civil Român, art. 993.

⁴ Liviu Pop. *op. cit.*, p. 197.

altuia. Altul mă interpelează, îmi desemnează responsabilitatea. Responsabilitatea juridică nu are sens decât într-o sociologie a reciprocității care se desfășoară pe o antropologie duală: atâta vreme cât altul îmi apare ca o voință autonomă înzestrată cu putere, eu trebuie să mă protejiez reducând prerogativele voinței mele. Grijă de a răspunde de actele mele nu este decât maniera de-a mă asigura de altul, de a-i da în avans gajuri pentru a demorsa eventualele sale intenții răuvoitoare”¹.

Logica reciprocității este o logică a neutralității. Acesta se impune cu atât mai mult cu cât imaginea omului, în general, este una a fragilității și vulnerabilității care cheamă bunăvoința.

Codul deontologic al fiecărei profesii juridice consacră explicit: „**obligățiile**” profesionistului, „**interdicțiile**” și „**valorile**” a căror respectare contribuie la înfăptuirea Justiției într-un Stat de drept. Cadrul ideatic al „obligățiilor”, „interdicțiilor” și „valorilor” afirmate și promovate de codul oricărei profesii juridice – magistrat, avocat, notar, expert juridic, auxiliar etc. – este definit de Constituția României și actele UE al cărei membru a devenit din ianuarie 2007. În Constituție își găsesc consfințirea atât responsabilitățile și obligațiile general cetățenești, cât și cele specifice autorităților publice – legislativă, executivă, administrativă și a reprezentanților lor - precum și cele ale autorităților și instanțelor judecătorești. Responsabilitatea deontologică, raportată la alte forme ale responsabilității s-ar putea caracteriza astfel:

1. Prin natura sancțiunii: dacă încălcarea unei norme morale nu antrenează, în nici o situație, o sancțiune, chiar dacă poate fi însoțită, în anumite situații, de **reprobare socială**, încălcarea normelor dreptului în exercițiu angajează **sancțiuni - penale, civile, administrate**, luate de instanțe juridice în conformitate cu regulile de drept și de procedură corespunzătoare (civil, penal, comercial etc.), iar încălcarea normelor deontologice antrenează **sancțiuni disciplinare**.

2. Atât responsabilitatea cât și sancțiunea disciplinară, considerate în legătura lor indisolubilă, revin unor corpuri organizate - consilii, comitete deontologice etc. - în conformitate cu prevederile codului profesiei. Acesta este concretizat la fiecare nivel de organizare ierarhică al profesiei, potrivit dispozițiilor legii.

¹ Eirick Prairat, *op. cit.*, p. 64.

3. Codul deontologic, asemenea celui etic sau sistemului de drept în vigoare, preexistă individului, nu este produs al voinței sale. Spre deosebire însă de un cod etic sau unul juridic, codul deontologic este adoptat și asumat conștient, individual, de fiecare membru al profesiei, ceea ce-i conferă și calitatea de mijloc de autocontrol.

4. Respectul unui percept moral sau efectuarea unui act de judecată morală nu se motivează prin amenințarea constrângerilor, ci doar prin neliniștea propriei tale conștiințe. Realizarea Justiției, prin respectarea normelor de drept este vegheată de instanțele judecătorești stabilite prin lege (art. 126 alin. 1 din Constituție). Competența instanțelor și procedura de judecată sunt prevăzute numai prin lege (Constituția României, art. 126, alin. 2). Respectul normelor deontologice ale profesiilor juridice, reglementat prin codurile deontologice proprii profesiilor sunt aprobate legic. De pildă, activitatea magistraților este amănunțit reglementată prin Legea privind statutul judecătorilor și procurorilor, nr. 303 din 28 iunie 2004, republicată¹, prin Legea privind organizarea judiciară, nr. 304 din 28 iunie 2004, republicată² și prin Codul deontologic al judecătorilor și procurorilor³.

Procurorii și judecătorii, înainte de-a începe să-și exercite funcția depun jurământul solemn, care exprimă valorile fundamentale ale codului deontologic: „Jur să respect Constituția și legile țării, să apăr drepturile și libertățile fundamentale ale persoanei, să-mi îndeplinesc atribuțiile cu onoare, conștiință și fără părtinire”⁴. Articolul 32 din Statutul magistraților reglementează toate aspectele legate de depunerea jurământului solemn.

Refuzul depunerii jurământului atrage după sine nulitatea numirii în funcție. (Statutul magistraților art. 32. alin. 2). Jurământul este depus de magistrat în ședință solemnă, în fața magistraților instanței sau, după caz, ai parchetului la care a fost numit magistratul, după citirea actului de numire (Statutul magistraților art. 32. alin. 3).

Depunerea jurământului se consemnează într-un proces-verbal care este semnat de conducătorul instanței sau ai parchetului și de doi magistrați prezenți, precum și de cel care a depus jurământul (Statutul magistraților art. 32. alin. 4). Actele efectuate de magistrat înainte de depunerea jurământului sunt nule (Statutul magistraților art. 32. alin. 6).

Titlul IV, Cap. I, art. 93 al Statutului magistraților privește răspunderile lor. Magistrații răspund civil, disciplinar, administrativ și penal, în condițiile legii. Următorul art. 94, alin. 1. stipulează răspunderea patrimonială a Statului pentru prejudiciile cauzate prin

¹ Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 826 din 13 septembrie 2005

² Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 827 din 13 septembrie 2005

³ Aprobat prin Hotărârea Consiliului Superior al Magistraturii nr. 328 din 24 august 2005, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 815 din 8 septembrie 2005

⁴ Lege privind statutul magistraților, adoptat de Parlamentul României, 26 iunie 2004, Capitolul III, art. 32, alin.1.

erorile judiciare, pentru ca alin. 2, a aceluiași articol, să precizeze că: „Răspunderea Statului este stabilită în condițiile legii și că nu înlătură răspunderea magistraților care și-au exercitat funcția cu rea-credință sau gravă neglijență”.

Conceptul de central al oricărei deontologii este cel de responsabilitate și, strâns legat de acesta, cel de responsabilizare care exprimă una din finalitățile majore ale responsabilității. Conceptul de responsabilitate, în toate situațiile, este considerat sub dublul lui aspect¹: (1) Cel de constrângere, care ne plasează sub semnul controlului; face apel la supraveghere și constrângere de un gen sau altul. Responsabilizarea se înscrie aici într-o perspectivă clar disciplinară. (2) Al doilea sens al responsabilității constă în a acorda un **supliment de putere**. Prin acesta se conferă încredere actorilor și se apelează, simultan, la spiritul lor de inițiativă. În acest sens, a responsabiliza înseamnă a spori autonomia, a lărgi posibilitățile de acțiune în cadrul unui ansamblu de principii și obligații generale care definesc spațiul acțiunii. Acest sens al responsabilității implică ideea de împuternicire, de precizare a capacității și posibilității de alegere. Capacitatea de a acționa într-o profesie într-o manieră senină, fără spaime, și lucidă exprimă țelul adevărat al deontologiei.

Situațiile profesionale tot mai complexe, sunt generatoare de sentimente de nesiguranță pentru unii profesioniști. În aceste condiții apare firesc interesul lor pentru a găsi **un ansamblu de reguli și principii care odată acceptate să constituie reper și ghid pentru profesionist**. Responsabilitatea și răspunderea profesionistului sunt invocate, îndeosebi sau de regulă, pentru situațiile singulare. Singularizarea actorului juridic, prin recurgerea firească la diferențierea situațiilor concrete poate avea efecte benefice din punctul de vedere al multiplicității formelor de legitimare, dar din perspectiva supunerii la un set de valori deontologice fundamentale poate avea aspectul unui conformism constrângător. De aceea, deschiderea deontologică spre practica concretă a profesiei, prin garantarea legică a autonomiei organizării ierarhice și a răspunderilor, cere ca problemele deontologice să fie tratate prioritar ca probleme practice și numai în subsidiar ca probleme strict teoretice. Constrângerile pe care le impune acel ansamblu de norme și principii acceptate de comunitatea profesioniștilor justiției constituie **o procedură de armonizare** și de asigurare a corectitudinii activității și de legitimare a acesteia. „Dacă nevoia deontologică posedă un fundament de legitimitate, ea rezidă în dificultățile crescânde ale profesioniștilor de a-și

¹ A se vedea despre aceasta: Eirick Prairat, *op. cit.*, p. 91.

exercita profesia. Un cod deontologic aduce o certă siguranță psihologică, dar și o securitate juridică profesioniștilor”¹.

În condițiile în care vorbim de o „efervescentă a eticului”, de un autentic „puseu juridic” manifestat nu numai în sporirea ariei de competență a dreptului, ci și în posibilitatea transformării încriminării juridice într-o permanență a vieții cotidiene, obligațiile și răspunderile deontologice își au o legitimitate ireductibilă. În primul rând, **un cod deontologic definește competențele în funcție de obligații, de posibilități, de mijloace și nu de rezultate** – prejudicii, nerespectarea cadrului legii, respectul față de semenii, toleranță etc.

Obligațiile codului deontologic descriu regulile de urmat, comportamentele ce trebuie evitate, astfel încât în activitate să fie disjunct eșecul de eroare. **Eșecul** este o apariție totdeauna posibilă într-o activitate sau o situație dată, la fel cum eroarea este considerată a fi constitutivă cunoașterii. Deontologia ține de domeniul rațiunii practice, nu al celei teoretice, cunoscătoare. Ea distinge eroarea de eșec. **Separând clar eșecul de eroare, deontologia tinde să furnizeze apriori argumente pentru o situație care ar putea avea urmări juridice.** „Un cod deontologic prescrie ceea ce trebuie făcut sau evitat imperativ în anumite situații precise. Dacă obiectivul nu este atins sau situația cunoaște o turnură nedorită, acest lucru nu va fi imputat profesionistului care a făcut ceea ce trebuia să facă, ci circumstanțelor sau logicii însăși a evenimentelor”².

„Puseul juridic” de care aminteam este unul din factorii care, alături de alții de natură social-politică, au dus la sporirea judecăților judiciare privind responsabilitatea penală. Acesta atrage după sine estomparea diferenței dintre categoria greșelii și aceea a eșecului: responsabilii sunt transformați în culpabili. În spatele eșecurilor sau chiar a erorilor se caută o vină intențională sau, după caz, neintențională.

Potrivit art. 19 din Codul penal român, *vinovăție* există când fapta care prezintă pericol social este săvârșită **cu intenție** sau **din culpă**.

1. Fapta este săvârșită cu intenție când infractorul:

- a) prevede rezultatul faptei sale, urmărind producerea lui prin săvârșirea acelei fapte;*
- b) prevede rezultatul faptei sale și, deși nu-l urmărește, acceptă posibilitatea producerii lui.*

2. Fapta este săvârșită din culpă când infractorul:

¹ Jean Pierre Obin, *Pour les professionnels de l'Education nationale: morale, éthique ou déontologie*, in G. Vincent (dir.), *responsabilités professionnelles et déontologie*, Harmattan, 2001, p. 12.

² Eirick Prairat, *op. cit.*, p. 82.

a) prevede rezultatul faptei sale, dar nu-l acceptă, socotind fără temei că el nu se va produce;

b) nu prevede rezultatul faptei sale, deși trebuia și putea să-l prevadă.

Fapta constând într-o acțiune săvârșită din culpă constituie infracțiune numai atunci când în lege se prevede în mod expres aceasta.

Fapta constând într-o inacțiune constituie infracțiune fie că este săvârșită cu intenție, fie din culpă, afară de cazul când legea sancționează numai săvârșirea ei cu intenție.

Într-o societate de reclamanți cum este cea contemporană, un **cod deontologic este „un dispozitiv etico-juridic care tinde să reducă riscul recursurilor juridice făcând vizibil ceea ce trebuie făcut normal într-o manieră minimală într-o situație precisă”¹**. Un cod al obligațiilor și responsabilităților profesionale este și „o armă anti-bănuială” care atestă într-o manieră vizibilă, transparentă a unor competențe, a limitelor dar și a privilegiilor ei.

Răspunderea, eșecul și eroarea în cazul „profesioniștilor în robă”, a medicilor socialului, se pun într-un mod asemănător cu răspunderea , eșecul și eroarea în cazul „profesioniștilor în alb”, a medicilor umani. Ambele profesii caută menținerea coerenței, a unei ordini interne și a unui echilibru în cadrul schimbărilor unor sisteme înalt organizate, respectiv, al sistemului ființei umane și acela al unei societăți determinate.

Deseori se vorbește despre „**privilegiile**” profesiilor juridice. Nu este exagerat să vorbim despre acestea. Ele sunt clar exprimate de caracteristicile profesiilor juridice: **independență, autonomie, neutralitatea** activităților pe care le pot efectua juriștii. Care le sunt prerogativele, sarcinile de serviciu, obligațiile secvenței din activitatea juridică pentru care au competență, ce pot și ce nu pot face este strict reglementat în legea de funcționare pentru fiecare branșă juridică, de statutul profesiei, de codul deontologic al profesiei și reglementările locale.

Răspunderea profesioniștilor justiției pentru activitățile lor în cadrul profesiei nu se poate sustrage însă „domniei legii”. Nevoia de transparență, tot mai insistent revendicată de societatea actuală, privește și profesiile juridice. Este o evoluție care se cere explicată. Justiția nu poate face economie de informație cu privire la modul său de funcționare, cu privire la dispozitivele și procedurile disciplinare pe care le utilizează. Codul deontologic al juriștilor – judecători, procurori, avocați, notari, etc. – îndeplinește tocmai un asemenea rol, atât sub aspectul explicitării competențelor cât și al limitelor acestora și a sancțiunilor aplicate pentru nerespectarea răspunderilor.

¹ *Ibidem*, p. 83.

CONCEPTUL DE TIMP LA RĂDULESCU-MOTRU ȘI BERGSON

Mihai Popa

Pentru a răspunde unei întrebări care este fundamentală în istoria culturii – ce este timpul? –, ar trebui să începem cu filosofia grecilor antici și poate mult mai devreme, cu tradițiile mitologice, așa cum au fost consemnate de către fiecare popor. Dar pentru că problema timpului e contemporană cu prima tresărire dubitativă a omului, iar primul său impuls, în confruntare cu lumea și cu sine, a fost să-și delimiteze arealul ființei sale și ființei în genere în cadre spațio-temporale, orice întrebare pe care și-o pune omul are legătură, direct sau indirect, și cu o întrebare pusă timpului. Delimităm pentru excursul istoric ce ni l-am propus în titlu o perioadă a defnirii categoriei de timp până la Kant, aflată sub influența decisivă a filosofiei grecești, a lui Platon și a lui Aristotel îndeosebi, în care timpul este considerat în perspectivă metafizică, iar timpul-destin al cetății (omului) este timpul sub specia substanței, devenirea ca devenire. Kant marchează, prin criticism și categoriile *a priori*, proprii sensibilității și intelectului, granița de dincoace a problemei timpului, în manieră modernă.

În spațiul culturii moderne, de după Kant, ori cu atât mai mult, odată cu Hegel, problema timpului, în modul în care se pune, creează o opoziție radicală față de modul de a-l gândi (concepe) în perioada anterioară. Elementele acestui mod modern (și contemporan) de a concepe timpul constau în faptul că el este pus în relație mai pregnantă cu omul (aspectul psihologic), iar apoi cu devenirea istorică. Este semnificativ că în acest interval, cu precădere în secolul al XIX-lea, științele omului, științele spiritului, științele socio-umane, istoria, sunt în căutarea metodologiei proprii, a principiilor în baza cărora își fundamentează cunoașterea.

Noica vedea în devenirea istorică (devenirea omului) un motor al gândirii moderne, izvor al filosofiei. „Acum, după Kant și prin el, filosofia regăsea – într-altfel decât la Greci – o anumită stare de puritate a ei, comparabilă, până la un punct, cu cea greacă. De astă dată însă nu mai era ființa în joc, ci *spiritul*, iar devenirea acestuia sfârșea prin a fi, cu Hegel, cea a spiritului revelat prin istorie. Plecată de la știință, filosofia modernă avea să se încheie în devenirea istorică”.¹ Putem circumscrie cele două perioade ca topos-uri culturale în care timpul a fost considerat, pe de o parte, ca timp în timp (aspectul metafizic al problemei) și, pe de altă parte, ca timp al omului și al istoriei (aspectul critic al abordării timpului). Cei

¹ Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984, p. 58.

doi gânditori abordați aici, Rădulescu-Motru și Bergson, dezvoltă o problematică modernă și contemporană a timpului, se raportează, direct sau indirect, la o perspectivă kantiană sau postkantiană, în orice caz, privesc timpul din perspectiva omului, a istoriei, creionând o fenomenologie a timpului marcată pregnant de subiect și de posibilitatea sa de a se instaura în timp. Nu înseamnă însă că tentația metafizică și raportarea timpului la absolut a dispărut din orizontul gândirii moderne. Paradoxal însă, conceptele de destin și durată au însă o filiație grecească. Motru, de pildă pune destinul într-o familie de termeni care descriu devenirea ca posibilitate interioară¹ (o posibilitate a substanței, căutată în filosofia aristotelică), procedând, ca și Bergson², la o nouă sistematizare a concepției despre temporalitate, opusă celei anterioare, fizicistă în esență, unde timpul devine o abstracție matematică a mișcării în spațiu.

Această punere în temă a timpului, de factură modernă, dar cu valențe teoretice ale căror semnificații duc adânc în istoria culturii, oferă intuiționismului bergsonian și personalismului energetic al lui Motru, chei nebănuite de interpretare. În aceste pagini ne limităm numai la a le descrie caracterele generale.

În gândirea greacă timpul era considerat într-o perspectivă substanțialistă, el era tratat în legătură cu substanța, ca fiind o categorie care putea fi impregnată de calitățile acesteia. Substanța este eternă, ea este principiul care aderă la ființă (în înțelesul parmenidian al termenului); întrucât timpul ține de schimbare, ființa lui este raportată la alteritate, la devenire. În categoria parmenidiană a ființei, timpul este suspendat ca principiu, dobândind valențele ființei abia prin teoria participației și reminiscenței la Platon – “Parmenide este, în sfârșit, depășit. Doctrina Ideilor ne poate dezrobi de primejdia, ca și de vraja eleată, îngăduind o participație a Ideilor unele la altele, îngăduind adică viață, sinteză, progres.”³ Ființa parmenidiană, unică, imobilă și eternă, exclude mișcarea, devenirea în perspectivă metafizică – eternitatea este singura oglindă a ființei. Ființa, ca un monolit, nu se declină în lucruri, nu este, ca la Aristotel, conjugată cu celelalte categorii, inclusiv cu timpul⁴. Heraclit din Ephes introduce un antagonism de principiu în interiorul ființei. Dacă Parmenide proceda formal pentru a aduce ființa la lumina supremei certitudini, în opoziție cu neființa, Heraclit deschide ființei și fața ei nevăzută, îndreptând neființa (contradicția, schimbarea, devenirea), în

¹ Constantin Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, în *Opere alese*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 170 – 171.

² Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, studiu introductive și note de Horia Lazăr, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993, p. 80 – 85.

³ Constantin Noica, *Schiță pentru istoria lui Cum e cu puțință ceva nou*, București, Editura Humanitas, 1995, p. 81-82.

⁴ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, note și indice alfabetic de Dan Bădărău, București, Editura Iri, 1999, p. 184.

aceeași ordine cu ființa, să-și dobândească un rost în *logos*. Pentru el, focul, ca nume și principiu, putea rămâne mereu identic cu sine (cu ființa). Dar focul era și schimbare, ființa și ne-ființa locuiau în același nume (principiu) care este absolut și trecător, etern și curgător. “Parmenides, în ordinea sa de exercitare, nu făcea decât să răspundă la întrebarea: cum poate fi gândită (necogniționist) ființa ca fiind și ne-ființa ca nefiind. În urmare, lumea (existența) era «acoperită», neintrând în programul ontologiei [...]; chiar dacă era, nu avea cum să fie văzută”¹.

Pentru Rădulescu-Motru, intuiția timpului este foarte importantă în configurarea ideii de destin, căci în baza ei ne putem reprezenta și diferența dintre cele două forme ale timpului, timpul abstract, cronologic, și timpul trăit, timpul psihologic și istoric, destinul. Esențial, spune el, este faptul că la început, în reprezentările noastre, destinul este precumpănitor, este chiar forma inițială prin care am intuit devenirea, ideea timpului real, structurat pe baza unei periodicități inerente găsite în viața noastră interioară și în repetițiile constatate în natură, venind ulterior. Timpul real, abstract, derivat al primei intuiții care ni s-a impus ca destin, este rodul funcțiunilor abstractive ale gândirii, este timpul secăt de determinațiile intime ale vieții și trăirii, timpul astronomic, matematic, timpul cauzalității mecanice. Diferențele dintre cele două moduri de a înțelege timpul nu sunt, așa cum spune Motru, decât rodul unei îndelungi evoluții culturale. Și, dacă vrem, o „deformare” a culturii noastre europene, care a văzut în drumul ales de științe, la un moment dat, „calea regală”, calea universalei contopiri cu realitatea; această cale, se poate spune, ne-a privat de intuiția profundă a timpului interior. Vedem în concepția actuală asupra timpului o anumită superioritate epistemologică, o suficiență a omului modern, care privește de sus pe omul vechi – trăitor în destin –, atitudine „pe care o are de obicei omul matur față de copil. El privește de sus, aproape cu milă, la aceea ce altădată, cu câteva secole înainte, constituia o preocupare serioasă, ba chiar o preocupare chinuitoare pentru fiecare suflet de om”². Cu toate acestea, preocuparea menționată, destinul, revine obsesiv în mintea omului contemporan. Căci, ca și omul vechi, cel al zilelor noastre nu poate gândi cronologic și abstract prefacerile ce-i rezervă viitorul, nu poate fragmenta științific viața lui intimă, legată de viețile celor de dinainte și, într-un mod mult mai profund, de viețile celor care vor veni după el. Această fragmentare ne-a fost cumva fatală istoric, dar mai ales cultural, în măsura în care ne-am dezobișnuit să intuim timpul în forma sa substanțializată, așa cum au încercat să o impună grecii. Destinul, în

¹ Gh. Vlăduțescu, *Heraclit din Ephes, Cratylus din Athena, Antisthenes Heracliteanul. Mărturii și fragmente*, București, Editura Academiei Române, 2008, p. 20.

² N. Bagdasar, „*Timpul și Destinul*” în *viziunea lui C. Rădulescu-Motru*, Cuvânt înainte la C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, București, Editura Saeculum I. Q. și Editura Vestala, 1996, p. 18.

opozitie cu timpul, impune o ordine interioară; ea se găsește întipărită în posibilitățile substanței noastre unice, care poate fi și substanța sufletească. Motru spune la un moment dat că teoria destinului poate fi derivată din maniera în care grecii (Aristotel) puneau în valoare posibilitățile substanței atunci când trebuiau să dea o explicație a devenirii, deoarece nu aveau conceptul unei legi de dezvoltare și nici pe acela al cauzalității științifice moderne¹. În natură găsim o altă ordine. Diferența dintre cele două stări, sau rosturi, cum le-ar spune Noica, poate fi transpusă și prin ceea ce germanii numesc *sein-sollen*, trebuie să fie, spre deosebire de *sein*, ceea ce este: este în mod obișnuit și necesar natural, în materie, nu în viața spiritului². Constatarea acestei diferențe este esențială pentru gândirea destinului. De aceea și opțiunea pentru al doilea termen la Motru, care caută astfel să-l readucă la viață, nu neapărat printr-un demers hermeneutic (deși el există în prima parte a lucrării), ci prin configurarea conceptului. Pentru el, destinul e precumpănit în om și în popor, și anume în ființa lor raportată la devenire, care este subiectivitate și împlinire, iar în acest sens transcende individul și chiar generațiile. Ca și la Bergson (pe lucrările căruia Motru își sprijină discursul despre timp), intuirea timpului presupune o scindare interioară profundă, numai că la Motru durata (a se citi: durata timpului ca destin) are o semnificație pentru devenire ca întreg, pentru *finalitatea* vieții individului ori a vieții gândite ca istorie, în timp ce la Bergson durata are semnificație doar pentru trăirea intimă, în opoziție cu timpul măsurat.

Durata și destinul sunt opozabile și complementare totodată, însă opoziția este cea care ni se impune. Complementare sunt, după opinia noastră, pentru că sunt două concepte care prefigurează o nouă problematică declanșată de gândirea modernă a timpului începând de la Kant. Autorul Criticii rațiunii pure aduce timpului o puternică (fundamentală) determinare subiectivă, din perspectivă transcendențială. Deși, așa cum observă Bergson, ca și Motru, caracteristicile prin care îl definește nu scoate timpul din cadrele abstracte ale unei cronologii științifice, temporalitatea rămâne în subiect și ca o posibilitate istorică și de creație, scopul și modul de a fi al omului în lumea care devine.

Cele două moduri de a înțelege timpul – timpul-real și timpul-destin – nu au fost niciodată gândite împreună, nu există o concepție unitară care să le înglobeze pe amândouă. Cu toate acestea, există în ambele intuiții un element care le leagă: relația timp-mișcare.

Conștiința timpului este, inițial, conștiința a destinului. Este o certitudine, spune Motru, că, odată cu primele sistematizări, relatate de către istorici, dar și cu cele păstrate în

¹ C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 114.

² Constantin Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, în *Opere alese*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 118-119.

tradiția mitologică, timpul s-a subordonat destinului la majoritatea popoarelor europene. Acest fapt nu a fost cercetat îndeajuns, nici de către istorici, nici de către filosofi, nici de către antropologi, cu atât mai puțin de către psihologi. Spre deosebire de relativitatea în care este gândită cultura europeană modernă (care include, în sistemul acelorași valori relative, „pozitivistă”, și aspectele temporale), preistoria și istoria timpurie au desenat destul de lizibil coordonatele în care este gândit timpul-destin. „Primele raporturi de timp, în aceste vechi tradiții, se prezintă cu caracter de destin. Ele constituie credințele cosmogonice și astrologice vechi, destul de bine expuse de istorici¹”. Chaldeenii, egiptenii, etruscii, romanii, chiar și grecii, aveau o viziune substanțialistă destul de timpurie asupra timpului.

Timp și destin

Pentru o primă punere în relație a celor două concepții despre timp prezente la Bergson și Rădulescu-Motru, constatăm accentul care se pune în configurarea conceptului, durata, respectiv, destinul. Pornită dintr-un elan unic aparținând unui trecut misterios, durata se concentrează permanent pe început, un elan care se amplifică cu fiecare nuanță diferită în sine de tot ce o precede, ca un șipot desemnat mereu de o altă amplitudine (numai ceea ce se schimbă permanent durează). În destin însă, toate tendințele se concentrează în realizarea țelului. Se poate spune că durata pune accent pe început, pe clipa care se înalță ca să umple altă clipă, în timp ce destinul adună tot atâtea tensiuni sporite de caracterele (elemente ale psihismului individual sau colectiv, dar și valori spirituale), concentrate în împlinirea de sine ori în împlinirea unui caracter național.

Timp și destin, opera lui Constantin Rădulescu-Motru, reprezintă, în ordinea sistemului personalist-energetist, partea finală, care completează celelalte opere menite să pună în evidență distincția dintre „cauzalitatea mecanică, postulată de științele fizico-chimice, și finalitatea vitală psihică”². Celelalte lucrări care împlinesc o viziune unitară sunt: *Puterea sufletească*, *Elemente de metafizică*, *Personalismul energetic*, *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor și Româanismul*.

Teza principală a lucrării *Timp și destin* se poate enunța astfel: în viața indivizilor și a comunităților, timpul are altă măsură, care nu poate fi lămurită abstract și înscrisă într-o ecuație numerică – enunț al legii în științele naturale –, căci el participă la realizarea unei finalități proprii, individuale sau colective, este asemenea unei sentințe încifrate în substanța intimă a ceea ce se numește viață interioară. Nu există succesiune în viața individului care să

¹ *Ibidem*, p. 152.

² *Ibidem*, p.106.

poată fi tradusă în termeni cronologici. „Nu există o succesiune de fapte istorice cum există o succesiune de fapte fizice și chimice, pe care omul de știință să o găsească aceeași în tot momentul, ci există o viață istorică care în cursul ei devine alta pe măsură ce grupul social crește sau îmbătrânește.”¹

Lucrarea în sine trezește nu atât interesul speculativ, cât deschide perspective ale unor cercetări aflate la granițele disciplinelor (psihologie, sociologie, istorie, antropologie), întrebările fundamentale fiind însă puse în termeni filosofici. Ea se înscrie, se poate spune, în interiorul unei abordări aporetice, propunând și unele soluții metodologice, în limitele personalismului energetic. Intuiția timpului este esențială, însă nu în manieră bergsoniană ori husserliană; fenomenologia sondată se face cu mijloace experimentale și dovezi (argumente) ținând de domeniul psihologiei experimentale sau de istoria conceptelor filosofice. Punctul central, de echilibru, în demersul autorului, este subiectivitatea conștientă de propria sa țință etică și epistemică, reprezentativă pentru omul de vocație; dacă anterior, în *Vocația*, Motru propune posibilitățile vocaționale ca elemente sociale și culturale în definirea personalității, în *Timp și destin* ne situăm într-o ontologie personalistă în care omul își trăiește propria viață în ritmul autentic și interior împlinit ca destin. Nu există vocație ereditară. „Copilul vine pe lume cu aptitudini individuale. Vocația iese din îmbinarea aptitudinilor sale individuale la o finalitate socială. Unde societatea nu și-a dobândit o structură unitară, din care să pornească o finalitate armonică pusă în serviciul idealului, acolo nu poate să fie vorba nici de vocații.”²

Timpul lasă să se întrevadă, cu cât elementele vieții sufletești se întrepătrund și caracterele se lămuresc, un sens al evoluției interioare. Dar nu timpul real, cronologia faptelor biologice sau biochimismul specific proceselor fiziologice, aduce în prim-plan caracterele și potențialul individual, ci o altă formă a lui, destinul.

Vocație și devenire istorică

Motru renunță să caute un „ghid” metodologic pe baza teoriilor moderne asupra timpului, prin intermediul căruia să găsească un paralelism conceptual între timpul abstract și destin. Destinul nu este reductibil la un enunț prin care majoritatea gânditorilor și savanților au încercat să prindă esența temporalității pornind de la cauzalitatea naturală. Cerințele acestor enunțuri sunt legate de faptul că timpul este definit în relație directă (sau în opoziție,

¹ *Ibidem*, p. 113.

² *Idem, Vocația. Factor hotărâtor în cultura popoarelor*, în *Opere alese*, vol. II, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 73.

uneori) cu spațiul. Încă Aristotel este cel care a oferit direcția de cercetare, însă tot la el putem spune că o vom găsi și pe cealaltă, care leagă timpul de pre-formarea substanțializată, din moment ce orice categorie (timpul se raportează la ființă) și toate lucrurile în genere se raportează la genul suprem. „Căci celelalte lucruri despre care se spune că au ființă sunt determinate după raportul lor față de substanță: cantitatea, calitatea și celelalte categorii.”¹ Nici timpul nu face excepție. Destinul apare astfel ca pre-formare și se pune în relație cu potența, cu modul în care tot ceea ce capătă o determinație ulterioară este încadrat într-o anterioritate substanțial posibilă: destinul (timpul înscris în substanța sufletească) este tendința de a pune în act cele mai intense și fundamentale aspirații umane. Potențialitatea este o condiție. Tot atât de bine ea poate să nu se realizeze (depinde de subiectul istoric sau epistemic); de aceea Motru este de părere că destinul, așa cum era prefigurat altădată de moirele grecești, se poate realiza și peste generații, dar se poate și să nu se împlinească. Kant, prin soluția transcendențială, deși pune această capacitate în subiect (prin intuiția care ordonează temporal realitatea), nu rezolvă și problema relației dintre devenirea interioară și cauzalitatea științei. Acest lucru se datorează, spune Motru, faptului că la Kant, timpul, ca intuiție *a priori*, este pus pe seama conștiinței transcendente, și nu este propriu unei conștiințe individuale, unei experiențe de viață istoric determinate². Nici intuiția bergsoniană a duratei nu este o soluție pentru care filosoful român să opteze definitiv. Ea oferă un punct de plecare ce se poate aprofunda cu datele psihologiei, iar pentru un subdomeniu fundamental – psihologia creației –, devine esențială. De altfel, ecoul cercetărilor psihologice, sociologice și antropologice este permanent depistat în demersul filosofului român. Pe lângă acesta, abordarea problemei pune în temă principalele teorii care au ajutat, în istoria filosofiei, la adâncirea și regândirea conceptului de timp. Sunt analizate teoriile și conceptele relative la timp, intuiția duratei, percepție și memorie, prezente în lucrările de referință ale momentului. H. Bergson (*Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et mémoire*), Th. Ribot (*Les maladies de la mémoire*) sau W. Wundt, în al cărui laborator de psihologie experimentală a lucrat și Motru.

Spectrul abordărilor disciplinare și topos-ul istoric în care e configurat timpul sunt însă mult mai variate. Ideea pe care o reținem, și care revine ca un leitmotiv, este consubstanțialitatea structurii temporale și a celei sufletești (individuale sau a poporului). Din variabilele determinații istorice și sufletești (se ciocnesc voințe, vocații, caractere) se desprinde un sens, un ritm al devenirii unde individul/poporul își consumă ființa: el va fi determinat să

¹ Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., 1999, p. 331.

² C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 129.

împlinescă această ordine; în interiorul ei se resoarbe încet și definitiv pe tot parcursul existenței. Destinul în viața individului/comunității are un sens care conduce și realizează valențele psihice, imperativele morale, dar, mai ales, valorile spirituale; timpul-destin este inseparabil de vocație. De fapt, ecuația dintre timp și vocație – o problemă de prim ordin în termenii personalismului energetic – poate fi abordată prin termenul său mediu: destinul. Numai că, în termenii filosofiei moderne, destinul, deși preia fondul de semnificații prezent în mitologia popoarelor, cea greacă în special, și chiar elementele timpului înțeles ca destin în concepția substanțialistă a filosofiei grecești, este un concept nou tocmai prin valențele celui alt termen, vocația. Înțeles în limitele noțiunii aristotelice de *entelehie*, destinul conservă două sensuri majore, prezente în mintea vechiului elin, ca și în teoriile ulterioare care au sondat această realitate: cursul și împlinirea vieții individuale și istorice. Ambele sensuri sunt înscrise în interiorul valorilor spirituale și al imperativelor etice.

La Aristotel, timpul încă face parte dintre genurile supreme, este categorie și participă, prin intermediul particularului, la ființă. Universalul, la autorul *Metafizicii*, nu există decât în particular, spre deosebire de Platon, la care poate exista de sine stătător. În acest sens, când despre timp se predică, așa cum se poate predica și despre celelalte categorii, timpul, ca și spațiul, rămâne în lucruri. Când se pune problema anteriorității¹, prima accepțiune (sensul cel mai propriu) se pune după timp, al doilea sens fiind după ordinea succesiunii; tot astfel, simultaneitatea impune intelectului ca sens propriu devenirea în același timp, după cum în mișcare (timpul este numărul mișcării), prima, în ordinea celor șase moduri, este generarea². Mișcarea, însă, nu se consideră decât în relație de cantitate, calitate și loc, nu în relație cu substanța³. Raportul timpului cu celelalte categorii, și în special cu existența (substanța), a suferit diverse modificări de la Aristotel la Kant. Iar cea mai elocventă punere în temă a timpului este, totuși, kantianismul (apriorismul pune, paradoxal, timpul în relație intimă cu o permanență care ține de substanța transcendentă); durată bergsoniană mai face încă un pas către substanțializarea timpului, dinspre transcendental înspre subiectul individual – experiența timpului nemaifiind una a conștiinței în genere, ci trăire și creație individuală, unică și irepetabilă). Intuiția timpului însă conține tot atâtea nuanțe (trepte) care acoperă realitatea, oferind momentele sale în ordinea în care îl definim. Nu-l definim ca succesiune, ca ordine în succesiune, ca număr al succesiunii, ci îl definim ca pe o structură (în conștiință) a unor raporturi specifice, care sunt în primul rând raporturi culturale. „Intuiția timpului este o

¹ Aristotel, *Categorii*, traducere de Traian Brăileanu, revizuirea traducerii, postfață și note de Gh. Vlăduțescu, București, Editura Paideia, 2006, p. 40-43.

² *Ibidem*, p. 42.

³ *Idem*, *Physica*, Δ, 2, 225 b.

structurare de raporturi; structurare care este opera activității omenești în câmpul cultural.”¹ Dacă parcurgem etapele istorice în care s-a teoretizat asupra timpului – considerat, până la Kant, dar și după aceea, ca raporturi de mișcare, ca timp real, cronologie abstractă – vom sintetiza, cu Noica, natura timpului abstract (real sau rotitor, în termeni nicasieni): este nu atât număr ordinal, cât ordine; și nu atât ordine a succesiunii, cât succesiune, fiind, în ultimă instanță, conexiune în succesiune.²

Care sunt componentele ce concură la realizarea intuiției destinului? După Motru, trei factori sunt la baza destinului în accepție antică:

a) destinul contribuie la afirmarea vieții, care dobândește astfel o valoare de prim rang în raport cu întreg universul;

b) individul/grupul supus destinului dobândește conștiința ireversibilității vieții;

c) intuiția destinului este mistică³.

Presimțirea destinului este pentru omul ieșit din preistorie un mod de a construi realitatea în temporal, fără mijloace rațional-tehnice, „o anticipare mistică a devenirii universale”⁴.

Viața interioară și ordinea universală constituie un tot organic. Un întreg considerat în manieră substanțialistă conține în sine elementele care-l definesc inclusiv ca temporalitate; timpul-destin este subiectivitate în sens pozitiv, trăire și presimțire care, la început, a avut o puternică trăsătură mistică. Accentul care se pune pe subiectiv în considerarea destinului, în primele etape când omul și-a construit o realitate temporală, a permis rațiunii să distingă și o latură separată a temporalității, mult mai abstractă, care se opune și se separă de subiectivul timp-destin, conceput ca timp real obiectiv. Trăirea destinului este pusă în umbră, iar timpul abstract înlocuiește, cel puțin în științe, preocuparea pentru destin.

Timpul real, abstract și matematic, obiectiv și egal cu sine însuși, este timpul determinismului mecanic, e timpul cauzalității și al legilor naturale. Omul de știință preferă timpul real, cronologic, destinului. Dar, studiind paleta nuanțelor temporale (care include, pe lângă timpul fizic, pe cel psihologic, istoric, fiziologic, biologic, timpul civilizațiilor sau timpul culturii), același om de știință observă amestecul dintre obiectiv și subiectiv în conceperea tuturor acestor timpuri, care pot fi și timpurile vieții – ceea ce conținea în sine

¹ C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 154.

² Constantin Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, București, Editura Univers, 1984.

³ C. Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 173 – 174.

⁴ *Ibidem*, p. 169.

noțiunea de destin –, se deplasează de la științele vieții înspre fizica probabilistă a fenomenelor cuantice.

Recursul la destin este, după opinia lui Motru, o necesitate a științei contemporane. Destinul trebuie separat de credințele mistice, devenind, dintr-o „simplă travestire a nemiloasei Moira”, un timp al fenomenelor viului, al vieții psihice și culturale, al devenirii istorice. De altfel, afirmații care includ referiri la destin sunt prezente de-a lungul istoriei până astăzi. Cel mai bine, intuiția destinului o vom regăsi în credințele religioase monoteiste, unde puterea divină este, de fapt, o transfigurare a destinului¹. Prezența destinului este conținută și în teoriile despre inconștient, cu diferența că, pe când în vechile concepții, ideea de predestinare era o sentință a divinității, în inconștient omul se confruntă cu substratul fiziologic al funcțiilor psihice. Cel mai vizibil recurs la ideea sau metafora destinului îl vom găsi însă în ideologiile politice și sociale. Destinul, în ultimul caz, nu mai este un decret mistic, oracol sau talisman, ci „slogan de propagandă în serviciul unei ideologii”².

Observăm că atunci când vorbim despre destin, avem în vedere o posibilă tensiune existențială, dar și una gnoseologică, creată prin prezența a doi termeni, timpul real cronologic și timpul vieții sociale și culturale. Nu numai la Motru, dar și la Bergson constatăm această dualitate care preia, implicit sau explicit, opoziția dezvoltată în timp a altor perechi de termeni contrarii, iar toate contrariile pun în discuție în cele din urmă opoziția obiectiv-subiectiv. De partea obiectivului s-au raliat concepte precum: adevăr, universal (general), rațiune, ideal, substanță. Timpul real, abstract și obiectiv, este timpul rațiunii. Subiectivul, de care destinul și durata sunt apropiate în primul rând, presupune un alt mănunchi conceptual: relativ, individual, irațional, inconștient. Paradoxal însă, așa cum deducem citind operele speciale ale celor doi, Motru și Bergson, durata și destinul, opuse timpului real, abstract, spațializat, cronologic și matematic, nu sunt opuse substanței. Fiind originare în subiect, destinul și durata sunt subiective, sunt în măsura în care aparțin subiectului (ca și toate celelalte categorii, de altfel). Dar, la Aristotel, subiectul este *în* realitate, și nu se *opune realității*: el este „substratul (*hypokèimenon*), substanța, adică realitatea în sine, deci obiectul strict în sensul de astăzi”³. Destinul, am observat, este substanțial, deși el se află în subiect, tocmai în acest sens, în care subiectul este suportul și sensul realului. Subiectul nu este fenomen, ci substanță. Timpul trăit, intuit ca destin sau ca durată, este timpul subiectiv. De fapt, cele două concepte, destinul și durata, nu se ating decât parțial ca semnificație, însă, prin prisma creației continue, la

¹ *Ibidem*, p. 172.

² Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, București, Editura Fundației Pro, 2003, p. 219.

³ *Ibidem*, p. 173.

Bergson, și a personificării substanței energetice, la Motru, definesc aceeași temporalitate interioară. Prin timpul subiectiv nu putem descrie interiorul lucrurilor, kantian vorbind, dar dacă îl considerăm *apriori* (și n-ar mai fi destin și durată), ca timp al unei conștiințe transcendente, îi secăm determinațiile, ar deveni o formă a intuiției. Timpul-destin dă seamă de subiectul pe care îl propune lumii, îl creează permanent. Creațiile subiectului concret, trăite ca destin, exprimate în durată, nu devin lucruri în sine, ci fapte ale sinelui sau ale istoriei. Transcendental vorbind, sinteza este la nivelul subiectului, dar numai pentru subiect; timpul revine sensibilității, nu trăirii, cu atât mai puțin facilitează cunoașterea lucrului în sine.

Durata – creație perpetuă

Henri Bergson (1859-1941) este asociat în manualele de filosofie cu intuiționismul și filosofia vieții. Lucrările sale cele mai importante propun o metafizică ale cărei soluții, în limitele teoriei cunoașterii cel puțin, transgresează logica tradițională, recomandă o depășire a logicii intelectului¹. „Teoria despre intelect a lui Bergson este corectă și chiar subtilă. El vede legătura dintre intelect și matematici [...], ca și pe aceea dintre intelect, materie anorganică și mișcarea mecanică”², însă intelectul bergsonian nu surclasează intuiția, deoarece, în concepția lui, logica universală trebuie depășită, propunând o nouă „știință a spiritului”. Metafizica lui Bergson are predilecție pentru formele (conceptele) proprii unei noi filosofii a vieții, care trebuie să depășească cadrul rigid propus de evoluția intelectuală, care spațializează cunoașterea: adevărata evoluție este creatoare în alte dimensiuni, prin intuiția duratei pure. „Momentul creativ al duratei se realizează cel mai bine în cadrul activității artistice. Artistul intuieste adesea trăirea autentică pe care o și redă cu mijloacele sale sau o sugerează, reușind să treacă bariera pe care o ridică spiritul între el și durata pură. [...] Trăim în măsura în care ne creăm în continuu pe noi înșine”³. *Durata* bergsoniană nu rezumă vechile concepții despre timp, fiindcă le demolează, găsind în timp și mișcare o spațializare și exteriorizare nepermise a duratei pure; timpul era conceput, spune el, ca o a patra dimensiune a spațiului, logica intelectului (abstractă, rigidă, cuantificabilă, matematizată) elimină trăirea (intuiția) duratei interioare, duce la identificarea ei cu întinderea, a succesiunii cu simultaneitatea și a calității cu cantitatea. Apologia trăirii duratei pure, înlăturarea schematismului gândirii abstracte și a tiparelor ei logice spațializate, rigide, dezlegarea timpului de spațiu (timpul este măsură a

¹ Cele mai importante lucrări ale sale sunt: *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, care este prima teză de doctorat în litere, susținută în 1889; *Materie și memorie* (1896); *Râsul* (1900); *Evoluția creatoare* (1907); *Energia spirituală* (1919); *Durată și simultaneitate* (1922); *Gândirea și mișcarea* (1934).

² Alexandru Surdu, *Filosofia contemporană*, ediție îngrijită și Prefață de Viorel Vizureanu, București, Editura Paideia, 2003, p. 34.

³ *Ibidem*, p. 35.

sucesiunii încă de la Aristotel: măsură a mișcării este timpul abstract, matematizat, cantitativ) sunt imperativele înaintea cărora Bergson se vede constrâns să ofere o soluție. De fapt, enunțul privind trăirea duratei este formulat ca soluție finală, el fiind o consecință firească a celorlalte rezultate ale gândirii, dintre care, cea mai gravă, consideră el, ar fi spațializarea timpului (anexarea duratei numărului, cantității).

Timpul abstract nu este un timp psihologic. Intuiția *a priori* a timpului, soluția kantiană a problemei, neagă experienței o contribuție decisivă la definirea timpului, deși ea poate contribui parțial la înțelegerea naturii sale. Timpul este o formă a sensibilității care preexistă atât experienței interne, cât și experienței externe. „Timpul este condiția formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere. [...] Timpul nu este deci decât o condiție subiectivă a intuiției noastre (omenești), intuiție care este totdeauna sensibilă, adică întrucât suntem afectați de obiecte, și în sine, în afara subiectului, el nu este nimic.”¹

Un alt aspect al duratei, care trebuie analizat, fiind cuprins într-o anumită măsură și în lucrarea *L'évolution créatrice*, este legătura dintre destin și creație. Deși pare o alăturare paradoxală, o privire mai atentă ne poate releva fireasca întrepătrundere între creație și destin, dacă înlăturăm înțelesul *preformaționist* al conceptului de destin și-l avem în vedere pe cel *epigenetic*: “viața fiecăruia posedă o cadență proprie, care face ca această persoană să sosească mai târziu decât cealaltă și să ocupe un anumit loc”².

Pentru Bergson este evident că dinamica interioară percepută ca durată intensivă armonios integrată, din oricare perspectivă ar fi privită, exclude imaginea timpului care era considerat ca o trecere lineară de la un moment la altul, succesiune mecanică și monotonă. Timpul interior bergsonian nu e cadență metronomică, ci creștere, contopire sub specia creației. Aspectul simfonic – fiecare clipă este cuprinsă în următoarea, și nu juxtapusă – al devenirii, trăirea tensionată, intensivă, reluată ca temă a unei arii muzicale polifonice, sunt pentru individ teme ale creației de sine, împliniri care asumă timpul ca pe o conștientă și frenetică izbândă cu fiecare clipă cucerită. Obiceiul de a distinge fragmente abstracte și congestionate în perceperea dinamică (temporală) a propriei vieți este de influență fizicalistă. Timpul este alăturat spațiului, clipele sunt enunțuri matematice pentru stări sufletești. “Grație amintirii în care conștiința noastră a organizat ansamblul lor (fazele vieții conștiente – n.n., M.P.), ele se păstrează, apoi se înșiră una după cealaltă: pe scurt, creăm pentru ele o a patra

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura Iri, 1998, p. 82-83.

² Mircea Florian, *Experiența ca principiu de reconstrucție filosofică*, București, Editura Gramar, 2002, p. 283-284.

dimensiune a spațiului, pe care o numim timpul omogen, ce îngăduie mișcării pendulare să se juxtapună nedefinit ei înseși, deși se produce pe loc.”¹

Bergson vede în apriorismul kantian o construcție în care valoarea conștiinței ca act trăit nu are nicio semnificație. Succesiunea temporală kantiană este o mecanică abstractă, numerică, apropiată celei care descrie simultaneitatea spațială, de fapt, este o juxtapunere spațială a momentelor. Momentele de conștiință se succed matematic și ireversibil (conform unei logici stricte ce are la bază arhitectura conștiinței în genere), iar faptele de conștiință, trăirile, sunt antrenate în acest joc, sunt lipsite de dimensiunea proprie care să le ofere identitatea și autenticitatea. Apriorismul refuză conștiinței individuale participarea și implicarea creativă în construcția propriei sale trăiri interioare, timpul lui Kant este „timpul abstract matematic, pe care îl utilizează ca instrument de măsurătoare științele mecanice și nicidecum timpul din trăirea sufletească”². De aceea atât experiența interioară, cât și cea exterioară sunt „formatate” în conformitate cu principiul intuiției transcendente. Conștiința în genere face referință la un subiect abstract, libertatea interioară și elanul creației sunt lăsate în umbră, de fapt, nu există; există numai libertatea și creația în limitele unei morale abstracte, care, ea însăși, este ruptă de timp și spațiu, este lumea generată de legea imperativului categoric, cu raporturi la fel de inflexibile ca traiectoriile astrilor de deasupra noastră, generate de mecanica newtoniană. Experiența, la Kant, nu va contribui prin nimic la construirea conceptului de timp; Bergson va crea conceptul timpului care crește din interior și se recompune cu fiecare trăire, fără a fi disociat de aceasta. Timpul, la autorul *Evoluției creatoare*, este durată calitativă, raportată strict la conștiință: nicio parte nouă a sa nu este identică, nu este statică, ci se integrează într-o armonie amplificată, prin intuiția care crește din chiar bogăția de trăiri, unitare în complexitatea lor și irepetabile³. Vedem, deci, că durata bergsoniană nu urmărește să înlocuiască un termen prin altul, un concept al timpului propriu reprezentării abstracte, matematic-liniare, asociat științei newtoniene, cu un alt concept, al unei reprezentări psihologice a timpului, ci ea este *această durată* pe care conștiința o percepe mereu alta, dar într-o creștere unitară. Ce oferă unitatea acestei reprezentări? Nu este ea un ansamblu refăcut din elementele risipite după demolarea esteticii transcendente, adunată într-un nou edificiu? Kant rezolvase la rândul-i o serie de contradicții în reprezentarea timpului, contradicții care erau întreținute pe de o parte de metoda empiristă și tendința de folosire a experimentului în știință, pe de altă parte de lipsa mijloacelor conceptuale pentru

¹ Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, p. 82.

² Constantin Rădulescu-Motru, *Timp și destin*, p. 129.

³ Pete A. Y. Gunter, *Bergson and Jung*, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 43, nr. 4, Oct.–Dec., 1982, p. 635.

surprinderea diversității reprezentării timpului (în psihologie, fiziologie, economie, istorie etc.) și aducerea lui la unitatea conștiinței în genere, a funcțiilor ei reprezentative și cognitive. Însă, așa cum estetica transcendențială, cu formele *a priori* de reprezentare a timpului, a fost un pas înainte în rezolvarea acestei probleme pentru care științele, dar mai cu seamă filosofia contemporană lui Kant, nu găseau încă o soluție, intuiția bergsoniană a duratei a reprezentat o soluție insolită: „Timpul real psihologic consistă, după el, în simțirea duratei trăite. Simțirea duratei [...] n-are cu timpul fizic altă înrudire decât aceea care există între un fapt real și noțiunea sa. Noțiunea este abstractă și poate să ajute la izolarea și la clasificarea timpului psihologic, dar atât; să-l înlocuiască, niciodată.”¹ Opțiunea bergsoniană pentru definirea duratei o constituie delimitarea puterii abstractive a conștiinței – extensiunea rațiunii în universalul reprezentat la nivelul esenței – de capacitatea intensiunii reprezentate (trăite) la nivel individual, dar, totuși, ca rezultat (intenție, direcție, tensiune existențială și acomodare cognitivă) al unei acumulări genetice: durata constă în intensitatea vieții care nu se consumă în individ, e tensiunea vieții care se acumulează prin trăirile tuturor, ca gen. Durata e tendință și schimbare perpetuă. Numai ceea ce se schimbă durează; succesiunea nu constituie acumulare (înlănțuire) în timp a cauzelor și efectelor, deoarece această succesiune imobilizează timpul, nu-i redă durata, ci doar măsura abstractă a acumulării exterioare. Deci, nu o definiție care o restrânge la numele unei abstracțiuni, ci o dezvăluire intuitivă asemănătoare aceleia operate în artă, intuitivă și creativă totodată, ne poate reda realitatea duratei.

La Bergson, centrul de referință al concepției actuale asupra timpului îl reprezintă apriorismul kantian. Importanța distincției în modul de tratare a timpului, formulată în *Critica puterii de judecată*, are și o semnificație științistă pentru că delimitează istoric o problematică nouă, proprie de această dată științelor despre om (psihologie, sociologie, istorie, economie politică, antropologie). Premisa introdusă de Kant nu este una a timpului substanțializat, ci a timpului de relație: sunt păstrate „calitățile” timpului tradițional surprinse încă de Aristotel, ireversibilitate, unidimensionalitate și juxtapunere succesivă, însă accentul este în subiect, a cărui proiecție temporală ordonează percepția: sinteza se face la nivelul intuiției, înainte de experiență. Ceea ce reproșează Bergson unei astfel de abordări este formalismul introdus de subiect: contrar așteptărilor, timpul nu este o „deformare” subiectivă, ci o ordonare riguros argumentată, o desfășurare raționalistă a principiilor cauzalității proprii științei newtoniene. *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*² ne propune însă să

¹ C. Rădulescu-Motru, *op. cit.*, p. 139.

² Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1912.

delimităm știința de conștiință, durata de timpul definit în tipare spațiale. Durata e mereu aceeași și totuși alta, fiindcă nu îmbracă succesiv instantanee înghețate ca bătăile unei metronom, ci în fiecare element al ei aflăm întregul, fiecare element leagă într-un ansamblu organic și coerent schimbarea; altfel, prea atent analizată, mișcarea va deveni o aporie. „Din această confuzie între mișcare și spațiul parcurs de un mobil s-au născut, după părerea noastră, sofismele școlii din Elea; căci intervalul ce desparte două puncte e divizibil la infinit, iar dacă mișcarea ar fi compusă din părți precum cele ale intervalului însuși, intervalul n-ar putea fi trecut niciodată”¹. Schimbarea produce spiritului disconfort. Nu schimbarea ca atare poate fi concepută, ci reflexele ei în lucruri; rezultatele schimbării seduc spiritul, însă în rezultate mișcarea (schimbarea, devenirea, creația în acțiune) e încremenită. Spiriul creează în durată. Schimbarea e durată pură, cum aflăm în *L'évolution créatrice*, iar opoziția dintre timp și durată, dintre spațiu și timp, care duce la opoziția dintre spirit și materie, poate fi interpretată și în termenii antitezei scolastice târzii, când spiritul este durată (afirmație, creație) pură, permanentă activitate interioară, opusă negației externe, rezistenței permanente la schimbare, reprezentată de materie².

Intuiția timpului presupune ordine, structură și raporturi determinate de o conștiință care nu poate să existe în afara unui câmp cultural. Pragul dintre simțirea duratei și durata creației culturale (ca timp necesar elaborării și durată a receptării/valorizării culturale) nu este totuși ușor de definit. Structura timpului nu poate fi înțeleasă dacă nu vor fi studiate *timpurile*. Sunt, deci, mai multe complexe relaționale care contribuie la înțelegerea timpului în sine. Se vorbește de un timp biologic (*tempo vital*) care nu poate fi disociat de timpul fizic, dar, mai complex decât primul, avem un timp psihologic.

Pentru creionarea conceptului de timp, definit în legătură cu mișcarea, pentru configurarea succesiunii temporale s-a apelat și la conceptul de cauzalitate. Cauzalitatea, la Kant, este o categorie a intelectului care face posibilă experiența, însă suportul sensibil al relației cauză-efect, care este timpul, această legătură – determinată, sesizată în experiență –, este înlocuită cu o relație (normă) logică: dacă A, atunci B. „Prin cauzalitate noi nu putem înțelege modalitatea prin care are loc trecerea de la A la B, ci suntem constrânși de natura gândirii noastre să stabilim că cei doi formează un cuplu necesar.”³ Necesitatea legăturii este prin excelență rațională, deși pornește de la un fapt de experiență. Însă generalul, legătura pe care conștiința (rațiunea) o gândește între cele două fenomene, cauza și efectul, are

¹ N. Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, p. 84.

² A.W. Moore, *Bergson and Pragmatism*, in „The Philosophical Review”, vol. 21, no. 4 (Jul., 1912), p. 399.

³ Claudiu Baci, *Semnificații ale conceptului de libertate la Kant*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, coord. Alexandru Boboc, Nicolae I. Mariș, București, Editura Academiei Române, 2003, p. 68.

semnificația unei repetări necesare, abstractizarea prin număr a acesteia. „Căci dacă timpul, așa cum ni-l reprezintă conștiința reflexivă, e un mediu în care stările noastre de conștiință se succed distinct astfel încât să poată fi numărate [...], e de presupus că timpul, înțeles în sensul unui mediu în care se operează distincții și-n care se numără, nu e decât spațiu.”¹ Bergson spune că necesitatea pe care o creează conștiința între elementele care se propun succesiunii este de același ordin cu necesitatea de a crea un mediu omogen (dincolo de și opus eterogenității oferite de experiență, prin care luăm act de fenomene în senzații) fenomenelor care coexistă. Dar prin această omogenitate de structură spațiul și timpul – conform esteticii transcendente – se afectează reciproc. „Ar trebui așadar să ne întrebăm dacă timpul, conceput sub forma unui mediu omogen, nu e cumva un concept alterat, datorat intruziunii ideii de spațiu în domeniul conștiinței pure.”² Alterarea reciprocă a celor două concepte este o observație de substanță, care a produs dispute de-a lungul istoriei filosofiei. Semnificativ este faptul că mișcarea (indispensabil aliat al timpului fizicist, dar nu numai) aduce un sprijin la fel de eficace alăturării celor două noțiuni, spațiul și timpul.

O ilustrare contemporană a acestei alianțe este și teoria lui Einstein, sintetizată în formula $e = mc^2$, care postulează unitatea indestructibilă dintre spațiu și mișcare, timpul coabitând în acest binom cu spațiul, fiind de fapt a patra sa dimensiune. Bergson însă tinde să desfacă uniunea fizicistă matematizată a celor două concepte, când spune că succesiunea clipelor, care constituie realitatea interioară, pur psihologică, nu este o alternare (juxtapunere) liniară, ci o succesiune dinamică. Această dinamică percepută interior pune accent pe fluiditatea și cursivitatea timpului trăit. Exterioritatea și omogenitatea curgerii spațio-temporale (analizată prin prisma mișcării) a dus la descompunerea mecanică a clipei, ca în aporiile eleate. Zenon, spune Bergson, recompune mișcarea lui Ahile din segmente dispartate, lăsând de-o parte unitatea simplă, indivizibilă, a fiecărui pas făcut de eroul antic, care, după un număr dat de asemenea acte, poate ajunge din urmă broasca țestoasă³. Durata bergsoniană este act în timp, care nu se recompune algebric. Modelul alăturării clipelor poate fi ilustrat cu o generare muzicală a actelor sufletești, în care fiecare clipă este înglobată în cealaltă, iar perceperea ansamblului (simfoniei) – și înțelegerea lui – este un act unitar, care vede structura în devenire, nu o demontează pentru a o analiza. În acest mod se poate spune că Bergson deschide o fereastră către cuprinderea (reprezentarea) unei profunzimi ontologice și umane

¹ H. Bergson, *op. cit.*, p. 71.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*, p. 83.

neexplorate, timpul fiind măsura unei mobilități interioare¹ în care eul dispare acoperit de o umbră densă, izvorâtă din inconștient.

¹ Maurice Blanchot, *Bergson and Symbolism*, in *Yale French Studies*, nr. 4, *Literature and Ideas*, 1949, p. 63.

Potrivit concepției general filosofice a lui Mircea Florian, una dintre caracteristicile științei sau ale cunoașterii în genere este aceea că ea își propune reflectarea ordinii din lucruri, ordine relevabilă prin mijlocirea unui eșafodaj conceptual sistematic. Or, filosofia, în calitatea ei de știință primă, se ocupă după Florian tocmai cu lămurirea noțiunilor celor mai generale ale gândirii. Ca atare, abordarea temei categoriilor se impunea ca necesară pentru filosof. Și el chiar face aceasta în două rânduri. M. Florian tratează pentru prima dată în mod expres problema categoriilor în cel de-al treilea volum al cursurilor sale de *Logică*, cel în care pune în discuție teoria noțiunilor, categoriile fiind definite ca „noțiuni supreme”. Filosoful reia apoi tema categoriilor și într-o altă lucrare, care nu mai are acum un profil pur logic, ci unul de intenții sistematice, *Recesivitatea ca structură a lumii*. De ambele dați, problema categoriilor este pentru el una nu doar logică, ci, în tradiție aristotelică, este și una ontologică și gnoseologică. Având în vedere că cele două doctrine sunt mai mult diferite decât asemănătoare, între ele neexistând prea multe elemente de continuitate, se impune ca necesară prezentarea separată a celor două variante ale concepției categoriale a filosofului.

1. Prima teorie a categoriilor.

Conform stilului său obișnuit de cercetare și construcție sistematică, Florian își expune concepția proprie despre esența și structura categoriilor abia după o analiză istorico-sistematică a teoriilor anterioare. El observă că în teoria categoriilor s-au conturat două mari tipuri de concepții. Una este linia concepțiilor de tip *ontologic* sau „obiectivist”, inaugurată de Aristotel. Conform acestei direcții, categoriile sunt moduri universale de predicare pentru că ele sunt determinări universale ale obiectelor. Cealaltă direcție, cea „subiectivist-idealistică”, inaugurată de Kant și continuată de neokantieni, vede în categorii simple moduri ale gândirii, legi ale rațiunii. Filosoful nostru dă credit – așa cum ne puteam aștepta deja, având în vedere ambiția sa de a profesa o ontologie realistă – doar celei dintâi.¹

În analiza sa istorică, Florian pleacă de la Aristotel. El observă că, începând deja cu Stagiritul, noțiunile cele mai generale au fost stabilite la trei tipuri distincte: *transcendentalii*, *predicabilele* și *predicamentele* sau *categoriile* propriu-zise, care sunt

¹ Filosoful afirmă că Aristotel este inițiatorul liniei „obiectiviste” dar, pe de altă parte, recunoaște că Stagiritul îl urmează în acest sens pe Platon, care definea și el „genurile supreme”, în *Sofistul* și *Philebos*, ca pe niște determinări ale realității. Apoi, precizăm că, înaintea lui Kant, nominalismul medieval, Occam în mod expres, a negat de asemenea valoarea ontologică a categoriilor, considerându-le doar nume pentru clase de obiecte.

predicatele supreme. Dintre acestea, transcendentalii¹ sunt termenii cei mai generali, referindu-se la absolut totul. Celelalte două au aplicații mai limitate. Diferența dintre ele este determinată de faptul că predicabilele² se aplică direct la gândire și indirect la lucruri, iar predicamentele, dimpotrivă, au aplicație directă la lucruri și indirectă la gândire. Aristotel nu teoretizează transcendentalii foarte riguros, spre deosebire de predicabile și predicamente. Gândite de el ca elemente de sistematizare a dialecticii (raționamentele probabile), unele predicabile au fost ulterior absorbite, direct sau modificat, de logică, devenind categorii, ceea ce s-a întâmplat și cu aproape toți transcendentalii, *ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, apărând în tabele categoriale ulterioare.

Teoria aristotelică, observă Florian, se înfățișează în trei variante, diferite în ceea ce privește numărul categoriilor enumerate. Cum se știe, în *Categoriile*, Stagiritul enumeră zece categorii: *substanță*, *calitate*, *cantitate*, *relație*, *loc*, *timp*, *poziție*, *posesie*, *acțiune* și *pasiune*, pentru ca în *Analiticele secunde*, să scadă numărul lor la opt, reducând *poziția* și *posesia* la *relație*. În sfârșit, în *Metafizica*, sunt doar trei, cele ce fac inteligibilă multiplicitatea: *substanță*, *calitate* și *relație*. În *Categorii*, Aristotel vorbește și despre *postpredicamente*: *mișcarea*, *opoziția*, *anterior*, *simultan* (postpredicamentul numit *posterior* este omis de autor). Florian critică teoria aristotelică asupra categoriilor considerând că din tabela filosofului grec lipsesc categorii importante ca *unitate*, *multiplicitate*, *întreg*, *parte*, deși pe unele dintre acestea nu le vom regăsi nici în tabela sa din *Logică*, III. Asupra contribuțiilor stoicilor, neoplatonicilor și ale medievalilor Florian nu întârzie prea mult. Despre primii afirmă că ei reduc categoriile la două – *substanță* și *proprietăți* – iar despre neoplatonici că le multiplică foarte mult, fără a ne spune cum și în ce măsură. În sfârșit, medievalii, sunt luați doar ca simplu termen de comparație, ca un ecou impersonal al lui Aristotel.³

Trecând la cea de-a doua etapă a istoriei teoriilor categoriale și, totodată, la cea de-a doua direcție din acest domeniu, Florian afirmă că dacă Aristotel și medievalii trataseră despre toate tipurile de „noțiuni supreme”, începând cu Imm. Kant, întâietate se acordă predicamentelor, analiza lor având o continuitate neîntreruptă. Numărul categoriilor a variat de la un sistem la altul, încercându-se până și reducerea lor la o singură categorie. Acest

¹ *Ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *bonum*, *verum*, analizați fugar de Aristotel și puși în valoare de scolastică pe urmele sale.

² Despre *gen*, *specie*, *propriu* și *accident* vorbește Aristotel în *Topice*, iar Porphyrios le adaugă *diferența* în *Eisagoge*. Pentru că el este cel care le face cunoscute, ele se mai numesc și „cele cinci voci ale lui Porfir”.

³ *Curs de logică*, vol. III, ed. cit., p. 262 sqq.

lucru nu este posibil însă, după Florian, fiindcă cei mai mulți dintre termenii supremi ai filosofiei sunt termeni de relație, iar aceștia nu formează genuri și specii.

După cum se știe îndeobște, Kant a criticat tabela aristotelică a categoriilor pe motiv că ea nu este realizată ca urmare a unei deducții, ci este o simplă inventariere „rapsodică”, o simplă înșiruire empirică de termeni generali. Întrădevăr, tabela kantiană se caracterizează prin intenția de sistematizare a categoriilor în funcție de deducerea lor din anumite principii. Apoi, Kant presupune categoriile ca fiind date în mod definitiv din punctul de vedere al numărului și specificului lor. În acest fel, categoriile sunt deduse cu necesitate și sunt în număr fix. Pentru a realiza acest lucru, Kant pleacă de la cele 12 funcții de judecată, deoarece el consideră categoriile ca *forme a priori ale intelectului* și nu ca ținând de experiență. Rolul lor este de a sistematiza intelectual materialul sensibil al experienței. În urma expunerii celor 12 categorii, a tipurilor de judecăți pe care se întemeiază, precum și a operației de deducere a categoriilor din judecăți, Florian aduce câteva critici teoriei kantiene a categoriilor. El spune că unele dintre categoriile kantiene nu au temei rațional ci sunt inventate de filosoful german din rațiuni de pură simetrie – ca „ferestrele oarbe” – și nu din necesitate obiectivă. De asemenea, el îi mai reproșează lui Kant că folosește aceeași categorie – *existență și realitate* – de două ori și că „temporalitatea” și „spațialitatea” lipsesc „cu desăvârșire”.¹

Neokantienii – Cohen, Windelband, de pildă – deși promotori fervenți ai lui Kant, au criticat aspectul rigid și artificial al tabelii kantiene. De aceea, cei mai mulți dintre ei au cerut remanierea acesteia. Cea mai originală dintre aceste remanieri îi pare lui Florian a fi cea propusă de către Ch. Renouvier, care deduce și el categoriile (*relație, număr/quantum, poziție, succesiune, calitate, devedire, cauzalitate, finalitate și personalitate*), dar le deduce din experiență și nu în mod aprioric.² Elevul acestuia, O. Hamelin, oferă o tabelă foarte asemănătoare, care începe tot cu *relația* și sfârșește cu *personalitatea*, doar că el le așează într-o manieră kantian-hegeliană, în triade de tipul *teză-antiteză-sinteză*, lucru ce contravine viziunii lui Florian, după care sinteza este un simplu artificiu al rațiunii și nu ceva reclamat

¹ *Ibidem*, p. 271. Reproșul conform căruia Kant ar folosi de două ori aceeași categorie (*existență și realitate*) nu are sens decât din perspectiva concepției lui Florian, deoarece el este cel care vede cei doi termeni ca sinonimi. Florian extinde toate sensurile *realității* asupra *existenței*, deși acești termeni se suprapun semantic numai în sensul de „totalitate a lucrurilor”, altfel, *existență* însemnând proprietatea lucrului de „a fi” și nu o relație. Kant nu opera cu această falsă sinonomie, distingând firească între cele două. În al doilea rând, „spațialitatea” și „temporalitatea” chiar „cu desăvârșire” nu lipsesc, Kant conferindu-le o funcție noncategorială, dar tot apriorică și transcendentă. Spațiul și timpul sunt la Kant, am putea spune, de același rang cu categoriile, de vreme ce sunt niște transcendentale care ordonează experiența, ca și categoriile, doar că au natură intuitivă, nu intelectivă.

² Florian apreciază tipul de deducție la care recurge Renouvier deoarece și el întemeiază filosofia pe experiență.

de realitatea ca atare. H. Cohen, apoi, respinge și el lista lui Kant sub argumentul că nu poate exista o listă definitivă, ci una mereu deschisă. Căci, spune Cohen, dintr-o judecată pot fi deduse mai multe categorii, iar o categorie poate fi dedusă din mai multe judecăți. Ed. von Hartmann reînvie concepția obiectivistă a categoriilor definind categoria în *Kategorienlehre* ca pe o „funcție intelectuală a inconștientului” sau o „determinație logică inconștientă”. El distinge între *categorii ale sensibilității* și *categorii ale gândirii*. În sfârșit, Windelband se arată un succesori al lui Kant prin faptul că definește categoriile ca forme sintetice ale gândirii, ca relații care unifică datele intuitive prin mijlocirea rațiunii.¹ Alte sisteme categoriale analizate de filosoful român sunt cele ale lui H. Höffding, J. St. Mill, H. Lotze, Chr. Sigwart, B. Erdmann, Al. Höfler, W. Wundt, Al. Pfänder. La toți aceștia (cu excepția lui Lotze) Florian se bucură să regăsească *relația*, categorie pe care și el o socotește de o mare importanță, poate chiar mai mare decât *substanța*.

În temeiul analizei istorice și sistematice premergătoare, gânditorul observă că în mai toate sistemele categoriale, în cele recente mai ales, apar ca un *leit motiv* categoriile de *substanță/lucru/obiect*, *însușiri/calități*, *proces/stare/activitate* și, respectiv, *relație*. Apoi, el mai constată că în toate aceste cazuri principiul de clasificare este dat mai mult de limbaj decât de gândire, e dat de formele cuvântului, care nu se suprapun întotdeauna cu formele gândirii și ale obiectelor. Astfel, *substanță/lucru/obiect* sunt substantive; *însușirile/calitățile* sunt adjective; *procesele*, *stările* și *activitățile* sunt exprimabile prin verbe, iar *relațiile* pot fi rediate prin intermediul unor adverbe, prepoziții, conjuncții. Florian nu poate primi întru totul clasificarea tetrică (*lucruri*, *însușiri*, *proces*, *relații*) ce se desprinde de la autorii analizați și pentru că îi găsește o a doua „lacună”, pe lângă aceea că este întemeiată pe limbaj și nu pe obiecte. Clasificarea tetrică ar mai avea și scăderea că cele patru categorii sunt reductibile unele la altele. Or, condiția primordială a unei teorii categoriale este, în viziunea lui Florian, tocmai aceea ca ele să nu fie – în cadrul aceleiași table – toate reductibile una la alta și nici toate la un general suprem, la o categorie a tuturor categoriilor.² Ca atare, concludă el, trebuie mers mai adânc decât o face abordarea logico-gramaticală. Trebuie mers la lucrurile însele.

Trecând la formularea concepției proprii, el afirmă că „Formele cele mai universale și deci ireductibile ale obiectelor sunt două, care ne sunt bine cunoscute: unitatea și relația, ambele presupunând multiplul. Unitatea și relația nu sunt posibile fără un multiplu ce alcătuiește o unitate sau se află în relație. Nicăieri experiența nu ne arată multiplicitatea

¹ *Ibidem*, p. 284.

² *Ibidem*, p. 295 sqq. Ele pot fi reduse numai la un transcendental unic.

pură, haosul, dezordinea absolută, ci unități și relații.”¹ *Unitatea și relația* sunt ireductibile una la celalaltă prin faptul că unitatea presupune doar un singur termen, pe când relația reclamă prezența a cel puțin doi termeni. Unitatea este duală: unitate *individuală* și unitate *generală*. Celei dintâi Florian îi subordonează categoria de *lucru* sau *substanță*. Termenul de *lucru* este cel preferat de el și îl folosește cu sensul de *corp în genere*. Termenul de *substanță* ar trebui însă respins, după el, din cauza nenumăratelor echivocuri pe care le-a produs în filosofie. Sau, el ar putea fi păstrat, dar numai după o strictă redefinire, anume dacă prin acest termen se înțelege „unitatea însușirilor” unui lucru. Deci, numai ca substanță secundă, în limbaj aristotelic, sau ca unitate generală, căci Florian consideră că *proprietățile* sunt subordonate unității generale.² Subordonate unității mai sunt, după el, *procesele* sau *activitățile*, care se reduc la *însușiri*, întrucât însușirile sunt cele care „se modifică”. Lista categoriilor unității se completează, în sfârșit, cu categoriile de *schimbare/devenire/mișcare* și *evoluție*.³

Categoria supremă de relație nu se mai prezintă dual (individual vs. general), așa cum era unitatea, relația fiind numai generală. În calitate de categorii imediat subordonate relației sunt enumerate *asemănarea și dependența* sau *conexiunea*. Distincția pe care o face Florian între asemănare și conexiune este una neconvingătoare. El spune că asemănarea se caracterizează prin aceea că ea „trebuie observată de noi”, în timp ce conexiunea, mai ales cea cauzală/reală, s-ar impune direct atenției. Categoriile asemănării sunt *asemănarea propriu-zisă, egalitatea și identitatea*, iar cele ale conexiunii: *modalitatea, continuitatea și acțiunea/energia/forța*. Identitatea are și ea drept categorie subordonată *numărul*, în calitate de „identificat”, iar întrucât numărul este, în esența lui, repetere „de mai multe ori” a lui „unu”, *unul* este o subcategorie a numărului.⁴ Categoriile modalității sunt

¹ *Ibidem*, p. 305.

² Aici constatăm două inadvertențe săvârșite de autor. Întâi, dacă se ia termenul de *lucru* în sensul de *corp*, atunci *lucru* nu mai poate fi categorie, căci nu mai are aplicabilitate universală, așa cum se cere categoriilor, ci se aplică numai la ceea ce Florian numește *reale externe*. Apoi, de vreme ce termenul de *lucru* e transcendent, fiind asimilat de autor cu *obiect/multiplu/ceva/existență*, dar și în calitate de categorie a unității individuale, atunci filosoful păcătuiește printr-o dublă folosire a aceluiași termen, ceea ce tocmai îi reproșa lui Kant.

³ *Procesele/activitățile* nu sunt reductibile la *însușiri*, așa cum afirmă Florian, deoarece *procesele* reprezintă *trecerea* de la o stare la altă stare, pe când *însușirile* sunt tocmai acele *stări*. Deci, diferă esențial. Nu pot exista procese fără însușiri ca obiect al lor, dar ne putem reprezenta proprietăți care nu se schimbă, proprietăți fără „activități”. Prioritare sunt însușirile, fără de care procesele nu ar avea obiect.

⁴ *Ibidem*, p. 317 sq. Cum observăm, asemănarea este gen și specie simultan. Statutul deosebirii este și el incert în tabela categorială a lui Florian, întrucât este greu de determinat dacă ea face parte din același „etaj” categorial cu *asemănarea* în sens larg și cu *dependența/conexiunea*, sau, dimpotrivă, stă alături de *asemănarea* în sens restrâns, de *egalitate și identitate*. Deosebirea nu poate fi pe aceeași treptă cu asemănarea și conexiunea pentru că filosoful însuși spune clar că numai acestea două sunt categoriile prime ale relației. Tot ce se poate spune cu certitudine despre statutul deosebirii este că ea e folosită de autor ca un fel de „unitate de măsură” prin care diferențiază asemănarea în sens larg de conexiune, dar și asemănarea în sens restrâns de egalitate și

real-necesarul, posibilul și hazardul sau întâmplarea, cele ale continuității sunt *spațiul și timpul*, iar ale acțiunii: *realitatea și cauzalitatea* (eficientă și finală).¹

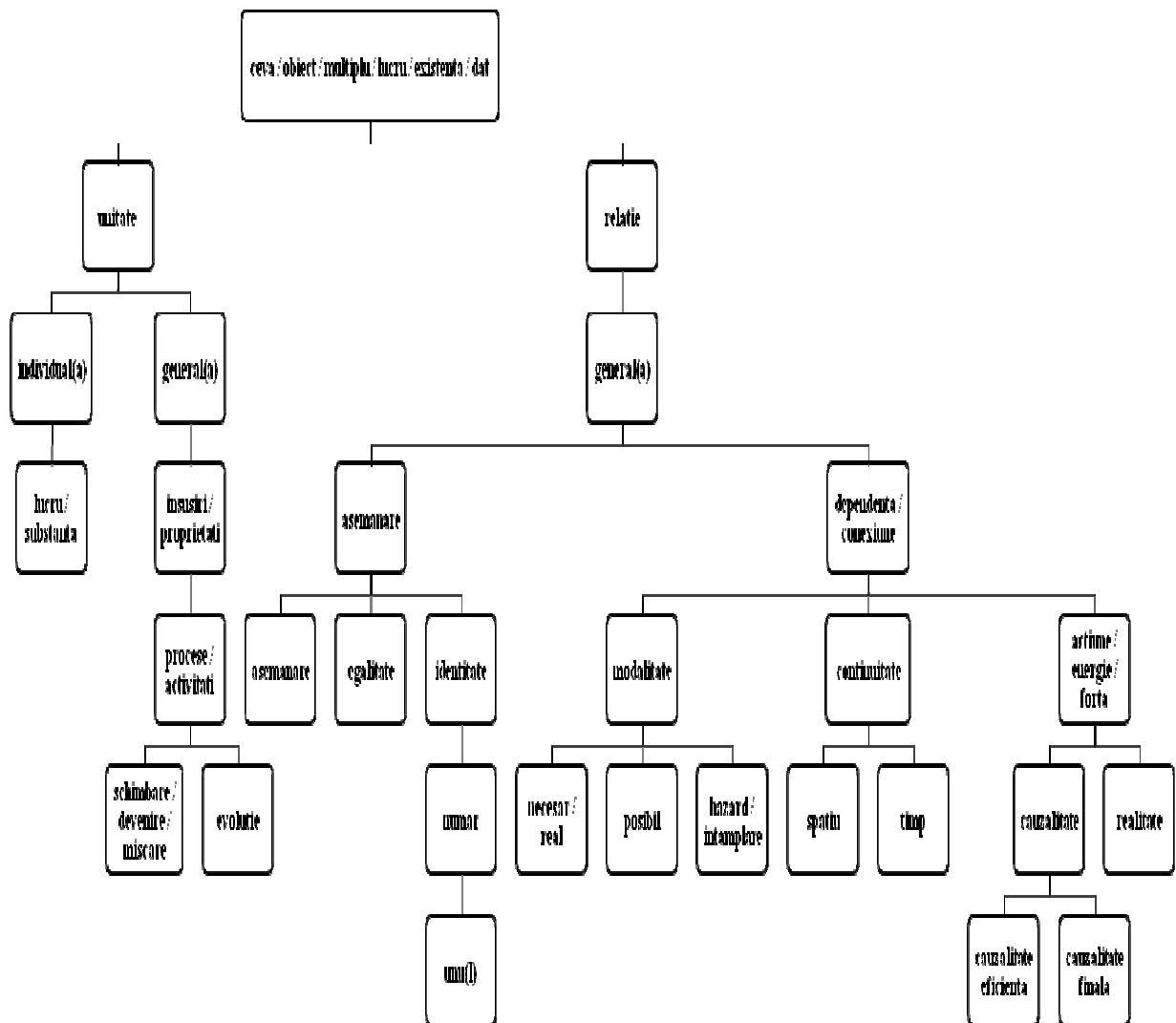
Am vorbit până acum despre categorii și am amintit doar din necesitățile expunerii despre transcendentale. Este momentul să spunem, în încheierea acestei prime părți a articolului de față, câteva lucruri și despre acestea. În contextul discuției despre categorii, inevitabil, Florian pune în discuție și termenii pe care el îi socotește și îi folosește de regulă ca pe cei mai generali cu putință. În această condiție de termeni supremi, de termeni maximi sau transcendențiali, el pune, în acord cu întregul concepției sale filosofice, termenii de *existență, obiect, dat, lucru*, termeni pe care îi asimilează acum și cu *ceva, multiplu și fenomen*. Deși Kant și mai ales neokantienii îi enumeraseră printre categorii, aceștia nu sunt, în opinia lui Florian, categorii propriu-zise, ci sunt termeni transcendențiali, pentru că ei se referă la absolut tot ceea ce poate fi gândit, reprezentat și numit, deci, la tot ceea ce *este*, la tot ceea ce ființează într-un fel sau altul. Toți acești termeni sunt sinonimi și au în viziunea sa două accepțiuni, una generală și legitimă și alta restrânsă, ilegitimă. În sens larg, ei denumesc totul, iar în sens restrâns se referă numai la *datele, obiectele, existențele, lucrurile sau fenomenele* reale externe, la cele materiale. Dintre aceștia, Florian arată o preferință fățișă pentru termenul de *dat*, pe care-l consideră ca fiind cel mai puțin „prejudițios”.²

Schematic, tabela categoriilor din *Curs de logică*, vol. III, ar putea fi redată astfel:

identitate. Astfel, asemănarea în sens restrâns ar fi asemănarea care conține mai multe deosebiri, egalitatea ar fi asemănarea cu o singură deosebire (deosebirea de loc între două lucruri care, altfel, se aseamănă în toate privințele) iar identitatea ar fi lipsă a deosebirilor. *Identitatea* este și ea interpretată rigid. Florian nu admite identitatea numerică, ci doar pe cea generică. Or, individualul în devenire are și el identitate. Altfel, trecerea individualului de la un moment la altul ar însemna doar trecere de la *sine* la *altul*, alteritate pură, fără orizont. Or, individualul ce devine este trecere de la un *sine* la *sine* ca *altul*. Altfel, devenirea e un nonsens.

¹ *Ibidem*, p. 325 sq. Finalul tabelii categoriale a lui Florian aduce, cum se poate constata, alte imprecizii terminologice și de gândire ale filosofului. De exemplu, *realitatea* este și ea dublu folosită, atât ca o categorie a *acțiunii*, cât și ca una a *modalității*. Apoi, *spațiul*, definit și ca pe o proprietate a materiei dar și ca distanță între lucruri, ar ține, deci, și de registrul unității (ca *întindere*), dar și de cel al relației (ca *distanță*).

² *Ibidem*, p. 268. Cf. *ibidem*, p. 327: „în fiecare obiect se întreține mai multe categorii, pe care numai întresele teoretice sau practice le deosebesc. Fiecare obiect e un *complex de categorii*.” Afirmația este confirmată în mai multe rânduri. În termeni expresi ea poate fi regăsită, în *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, 1983, p. 122, unde se afirmă că nu există noțiuni mai generale decât *lucru, obiect și ceva*, care sunt *summa genera*. Sau *ibidem*, vol. I, p. 306: „Datul sau existența în genere este termenul suprem, peste care nu există altceva.”



2. „Naviğația secundă”

În *Recesivitatea ca structură a lumii*, Mircea Florian a ambiționat să acceadă la treapta supremă a creației filosofice – sistemul¹. Ca atare, problema categoriilor nu putea fi nici aici ocolită. Dimpotrivă, în introducerea lucrării, autorul analizează pe larg conceptul de *recesivitate*, pe care îl definește când ca nume pentru o anumită concepție ontologică, când ca pe o metodă, fiind tentat și să considere *recesivitatea* ca pe o teorie a categoriilor. De altfel, termenii ce alcătuiesc cele 40 de cupluri sau dualități recesive (el le numește și „dualisme”, cu un termen nepotrivit), sunt considerați în lucrare ca având demnitate categorială.²

Încercarea de a arăta demnitatea categorială a perechilor de termeni recesivi este înfăptuită cu precădere în *Aspect fundamental*. Aici, filosoful începe prin a afirma că rostul filosofiei, ca disciplină fundamentală, este de a clarifica noțiunile prime, noțiunile cele mai generale și mai abstracte, dar și cele mai concrete prin prezența lor universală în lucruri. Ele sunt cele despre care Wundt spunea că se caracterizează prin faptul că sunt *abstracte* și *corelative* sau *opuse*. Filosoful german spunea că prima lor notă o implică pe cea de-a doua, deoarece o anumită noțiune abstractă reclamă abstractizarea alteia corelate, așa cum *materia cere forma* iar *multiplul cere unul*. Florian face două observații teoriei lui Wundt. Întâi, el observă că această împerechere de termeni abstracti și corelativi nu este opera gândirii, cum afirma Wundt, ci este opera realității însăși, a faptelor, deoarece faptele se unesc și se opun, gândirea nefăcând decât să constate unitatea și opoziția lor. Iar apoi, a afirma că noțiunile supreme sunt *corelative* este prea puțin, deoarece trebuie precizat despre

¹ Cu privire la realizarea acestui deziderat, părerile sunt împărțite. Al. Surdu, *Mircea Florian*, în vol. *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX*, Ed. Fundației România de Măine, Buc., 1999, p. 59, apreciază *recesivitatea* ca pe un veritabil „sistem dialectico-speculativ”. Fl. Bleda, *Semnificația logică și sistemică a raportului recesiv*, în „Revista de filosofie”, XLV, nr. 4, 1998, p. 472, spune că sistemul speculativ al *recesivității* are chiar o „logică”, pe care o regăsim în *Aspectul fundamental* ce deschide *Recesivitatea...*, o logică cum e *Critica rațiunii pure* pentru sistemul kantian ori *Logica* pentru cel hegelian. C-tin Stroe, *Concepte și probleme etice în filosofia lui M. Florian*, în „Revista de filosofie”, LII, nr. 1-2, 2005, p. 205, afirmă că sistemul filosofic al lui Florian ar fi un „<<realism integral>> ce îmbină osmotic <<raționalismul neutral>> și <<recesivitatea>>.” Dimpotrivă, M. Flonta, *Mircea Florian: Prin enciclopedism filosofic spre schema lumii* în vol. *Cum recunoaștem Pasărea Minervei?* Ed. Fundației Culturale Române, Buc., 1998, p. 106, minimalizează eforturile filosofului, spunând că el a funcționat ca sub imperiul unui resort, ispitit de demonul sistemului, o modă în filosofia germană a vremii în care s-a format. „Odată pornit să-și verifice formula prin aplicarea ei la cupluri categoriale, el nu s-a mai putut opri. Proiectul s-a dezvoltat printr-o autodinamică irezistibilă. Doar finitudinea vieții și a energiei intelectuale îl vor mai putea limita.”

² Florian nu scapă nici acum de imprecizia și ambiguitățile terminologice regăsite și în lucrările mai vechi. Iată un exemplu elocvent din *Recesivitatea...*, ed. cit., vol. I, p. 55: „Spre deosebire de vechiul *dualism*, care admitea un singur *dualism*, sau un *dualism* dominant, noul *dualism* – în accepția cu totul aparte a acestui cuvânt – constată existența mai multor *dualisme recesive*, între care însă niciunul nu este dominant și celelalte *recesive*.” (subl. I.P.) Vedem că *dualism* desemnează o anumită concepție filosofică, dar și ceea ce se înțelege prin „dualitate”; iar *recesiv* se referă la cuplurile terminologice teoretizate de filosof dar și la termenii secundari ai fiecărui cuplu.

ce fel de corelație este vorba. Or, aceasta este tema introducerii *Recesivității*, aceea de a căuta tipul de corelație în care stau noțiunile supreme ale filosofiei.¹

Primul fel de corelație care iese în evidență este cel de opoziție, antiteză sau polaritate. Cum se știe, Aristotel deosebea patru tipuri de opoziție: *relativii* (jumătatea și dublul), *contrarii* (alb și negru), *posesie-privăție* (ochiul *are* sau *nu are* vedere) și *contradicție* (alb și ne-alb). O. Hamelin, important comentator al Stagiritului, observa că opoziția de tip posesie-privăție este reductibilă la contraritate sau chiar la contradicție. Florian însă consideră că, dimpotrivă, toate tipurile de opoziție pot fi reduse la relație, pentru că nu relația este o formă de opoziție ci opoziția este o formă a relației. De pildă, spune el, tatăl și fiul sunt corelativi, dar nu sunt și opuși, ca albul și negrul. Ca atare, avem *relația* ca gen, iar ca specii ale sale, *corelația* și *opoziția*, ultima având și ea ca subspecii: *contraritatea* și *contradicția*.² Ca urmare, dacă noțiunile supreme ale filosofiei sunt opuse, așa cum spunea Wundt, rămâne de văzut de ce fel de opoziție poate fi vorba.

Gândirea modernă, observă Florian, a exploatat ideea de opoziție în două feluri: fie postulând că doi opuși dau naștere unui al treilea ca sinteză a lor, fie înțelegând opoziția ca polaritate ori antinomie. Optând pentru structura antitetică, pentru antinomia fără sinteză, el crede că structura lumii și a cunoașterii nu poate fi definită de o singură dualitate, ci de mai multe perechi de opoziții. Preîntâmpinând critica ce se adresează dualismului în genere – cu referire la instabilitatea implicată de el – filosoful arată că dualismul său nu este identic cu dualismul obișnuit, ci este unul de factură specială, întrucât nu este un dualism rigid, care admite o singură dualitate, ci el admite mai multe astfel de dualități, recesive și asimetrice. Ca atare, trebuie evitat atât monismul (reducerea artificială la unitate), cât și tendința de a găsi o sinteză, cum fac idealismul și materialismul vulgar. Pentru a evita monismul și „inventarea sintezei”, Florian crede că trebuie redefinite conceptele de *unitate* și *sinteză*. Astfel, *sinteza* nu înseamnă un al treilea termen, inventat de gândire, deoarece cei doi termeni sunt deja în unitate/sinteză, fără a fi nevoie de intervenția artificială a gândirii pentru a crea o sinteză. Apoi, *unitate* este un termen echivoc, fiind folosit când în sens restrâns, propriu, (unitatea dintre individual și specie și unitatea dintre specie și genul proxim: om→mamifer→ animal etc.), când într-un sens larg, impropriu, cel de *relație*. În primul caz, lucrurile despre care spunem că sunt în unitate nu pot exista separat, în mod

¹ *Ibidem*, p. 45 sq. Împărțirea suplimentară pe care filosoful german o face între *noțiuni-predicat* și *noțiuni-subiect* este socotită și ea incorectă, fiindcă toate noțiunile pot fi și subiect și predicat.

² *Ibidem*, p. 47.

independent, în timp ce, în al doilea sens, relatele sau elementele unui raport pot exista independent unul de altul. În acest din urmă sens, deci, sinteza este și ea o unitate.¹

Ca modalități dialectice de evitare a dualismului, Florian observă că în istoria filosofiei au fost practicate mai ales adăugarea unui al treilea termen, precum și reducerea la unitate. Toate însă au dat greș în opinia lui. Detaliind, el enumeră următoarele modalități nereușite de suprimare a dualismului: a) postularea unui termen ca „rezultat” ce ar aduce „echilibrul între antithesi”, așa cum procedează Ion Heliade Rădulescu, Spencer și Proudhon; b) postularea unuia sau a mai multor intermedieri, cum face Plotin; c) sinteza intermediară, găsirea unui termen mediu, așa cum face Platon când indică δόξα ca intermediar ce participă și la cunoaștere și la ignoranță, sau Aristotel cu *aurea mediocritas*; d) sinteza superioară, ca la Hegel, care consideră că sinteza este o depășire a vechii opoziții și că ea își produce un nou opus, care naște o nouă sinteză ș.a.m.d., până la sinteza ultimă care este singura adevărată; e) disocierea, așezarea celor doi termeni pe paliere diferite, cum face Kant cu *nómen-fenómen* și *determinism-libertate* sau Spencer cu *știință-religie, cognoscibil-incognoscibil*; f) înmulțirea intermediarilor, cum se procedează în neoplatonism, creștinism, gnosticism; g) monismul, reducerea unuia dintre termeni la celălalt prin declararea lui ca substanță și a celuilalt ca atribut, așa cum fac idealismul și materialismul.²

Dualismul instabil poate fi însă evitat după Florian fără reducerea monistă și fără inutila inventare a sintezei ca al treilea termen, anume declarând că fiecare dintre cei doi termeni dați face parte din domenii diferite. Așa a procedat Kant cu dualitatea *determinism-libertate*, arătând că determinismul ține de ordinul fenomenului, iar libertatea de cel al nómenului. Maniera kantiană nu îl satisface pe Florian, pentru că el spune că dacă se renunță la distincția dintre nómen și fenómen, cade și aplicabilitatea procedurii la orice alt fel de dualitate. Prin admiterea dualismului recesiv se explică însă și dualitatea *determinism-libertate* și toate celelalte. Anume, arătând că libertatea este subordonată, secundară sau

¹ *Ibidem*, p. 48 sqq. Exemplul folosit de autor pentru a ilustra afirmația de mai sus este unul nefericit. El spune că ceva care este „om” nu poate exista fără a fi „animal”, pe când „cauza” și „efectul” există independent una de cealaltă, la fel ca și „tatăl” și „fiul”. Or, efectele nu pot exista în absența cauzei. Florian tinde să reducă cauzalitatea la situația în care ceva produce *modificări* în altceva, așa cum soarele topește ceara, omițând situațiile în care cauza *generează* efectul, așa cum sămânța generează planta. În primul caz, ceara și soarele pot exista cu siguranță separat, iar ceara se poate chiar topi în lipsa soarelui, dar planta nu poate exista în lipsa seminței. Apoi, tatăl și fiul pot exista separat, în sensul că pot viețui independent unul de altul, dar tatăl nu ar putea fi „tată” în lipsa „fiului”. Deci, nu independența este diferența specifică dintre cele două forme ale unității.

² *Ibidem*, p. 50. Cf. p. 84 sqq. Cu privire la respingerea de către Florian a sintezei hegeliene, Dragoș Popescu, *Despre dualismul recesiv la Mircea Florian*, în „Astra”, anul II, nr.12 (16), Brașov, 1999, p.79, arată cu îndreptățire că Florian respinge opoziția hegeliană pentru că ea se întemeiază pe o logică speculativă și nu pe cea tradițională, aristotelică, singura acceptată de filosoful român.

recesivă față de „determinism”. Concluzia acestui demers asupra modurilor de depășire a dualismului instabil este că dualitatea poate fi mascată sau suprimată doar verbal, nu și în fapt. Dualismul, crede el, se arată învingător chiar sub forma recesivității. Deci, „putem proceda la definirea recesivității ca principiul marilor opoziții, antiteze și antinomii încrustate în existență, conștiință și valoare. Recesivitatea face tolerabile expresiile de antiteză, antinomie, polaritate și dualitate.”¹

Potrivit filosofiei recesivității, există dualități în care factorii nu sunt coordonați, ci subordonați: cuplurile recesive, în care un factor este *dominant* și primar, iar celălalt este *recesiv*, secundar. Ei nu sunt nici *isostenici* (de putere egală) și nici *isotimici* (de valoare egală), întrucât termenul dominant are o forță ontică mai mare; dar cel recesiv, deși „mai slab”, compensează cu o valoare și o semnificație existențială mai mari. De exemplu, în dualitatea recesivă *materie-spirit*, materia este dominantă și primară, este „mai tare” decât spiritul, dar acesta îi este superior materiei. O altă notă importantă a dualismului recesiv este dată de faptul că el nu concepe structura lumii ca pe o dualitate unică, ci ca pe o pluralitate de dualități egale în demnitate între ele. Toate dualitățile sunt date în realitate ca dualități, ele sunt un *dat*, ambii factori existând în mod real, încă de la început, ca opuși dar și legați necesar. Termenul secundar nu este dedus logic din primul, ci el există ca atare în realitate (realitatea ne oferă și materia și spiritul, și individualul și generalul etc.). Primordialitatea primului factor al unei dualități este ontologică, nu cronologică. Deci, raportul recesiv nu trebuie să se confunde cu un raport între un factor actual, explicit și unul virtual, implicit, pentru că ambii factori sunt actuali și expliciți dintru început.² În cazul unor dualități recesive Florian admite ca posibilă o răsturnare a raportului recesiv existent, dar nu în toate. Adică, în unele cupluri ar fi posibil ca termenul dominant să devină secundar și reciproc. De pildă, materia să devină recesivă iar spiritul dominant. Dar aceasta este numai o posibilitate, nefiind necesar să se și întâmple așa. Ce nu admite filosoful este ca unul dintre termeni să se aneantizeze cu totul și nici ca majoritatea cuplurilor recesive să dispară.³

¹ *Ibidem*, p. 70. Cf. p. 64 sqq. A. Marga, *Disocieri cu privire la filosofia lui Mircea Florian*, în „Steaua”, 7 (506), XL, 1989, p. 50, sublinia că opțiunea decisă pentru dualism îl plasează pe gânditor într-un curent dominant din secolul XX, curent ce reunește neohegelianismul, marxismul etc. și îl are în centru pe N. Hartmann, sub influența căruia el a optat pentru categorii multiple și pentru inventarierea rapsodică, fără deducere sistematică. O altă influență posibilă întrevăzută este cea a lui Adorno, care susținea și el dualitatea structurală a lumii și care profesa o dialectică negativă născută în opoziție cu dialectica hegeliană. Originalitatea lui Florian ar consta în faptul că a pus accentul pe caracterul recesiv al dualităților ce guvernează lumea.

² *Ibidem*, p. 55. A. Fîruță, *Recesivitatea ca formă a dialecticii*, „Ateneu”, 10 mart. 1988, p. 2, interpretează în mod greșit întâietatea ontologică a factorului dominant ca pe o pre-existență cronologică atunci când spune că factorul recesiv se întemeiază pe „ceea ce *deja* există” (subl.meu).

³ *Ibidem*, p. 76. Ion Tudosescu, *Recesivitate și dialectică la Mircea Florian*, în „Analele Universității Spiru

După unele precizări cu privire la specificul opoziției contrare și al celei contradictorii, Florian propune un criteriu mai sigur pentru deosebirea lor: „contrarele sunt opusele care se pot uni pentru a da un conținut, pe când contradicțiile se exclud, nu pot da o <<sințeză>>.” În plus, opoziția contradictorie ține numai de domeniul limbajului, pe când cea contrară este specifică existenței. „Raportul de recesivitate nu este un raport de opoziție contradictorie, fiindcă în această opoziție cei doi termeni opuși contradictoriu se exclud reciproc, în timp ce termenii recesivi sunt necesar legați, afară numai dacă contradicția dialectică nu are alt înțeles decât contradicția logicii formale, singura care este precisă, indiscutabilă. Termenii recesivi sunt contrari și astfel putem formula regula că ori de câte ori termenii opuși pot fi legați, contradicția face loc contrarietății, în sfârșit, că ori de câte ori termenii opuși sunt legați în mod necesar contrarietatea devine contrarietate recesivă care exprimă o structură generală a lumii.”¹

Ca urmare a tuturor acestor considerente, Florian concludă că fiind termeni *generali*, perechi de *opuși contrar, complementari, pozitivi* (în sensul că nu se neagă reciproc) și *legați necesar* (dar nu sub forma sințezei); în plus, dând seama de structura lumii, termenii recesivi sunt similari cu cei care au fost numiți în istoria filosofiei *categorii*.² Din acest punct de vedere, ei ar fi, deci, categorii. Filosoful chiar declară, sub acest aspect, că nu dorește să construiască o tabelă sistematică a categoriilor, ci își propune doar o „inventariere rapsodică” a lor, inventariere ce cuprinde între cele 40 de perechi categoriale analizate multe „categorii” care nu au fost luate în considerare anterior. El spune că termenii categoriali nu se pot deduce unul din altul pentru că sunt de la început dați. Neadmițând deducerea categoriilor, admite totuși că ele derivă unele din altele, sau se subordonează. Subordonarea din cadrul cuplurilor recesive este însă una relativă deoarece, dacă se declară că primul termen este dominant, se recunoaște și superioritatea celuilalt. Prezumata dualitate *determinant-dependent* nu este una dintre cele 40, ci ea doar reflectă nota comună a acestora, exprimând caracterul lor generic. Acceptând o derivare relativă în interiorul

Haret. Seria Studii de Filosofie”, nr. 2, 2000, p. 12, afirmă că raportul de recesivitate ar fi complet ireversibil. Or, vedem că Florian, cel puțin principal, admite inversarea raportului dintre cei doi termeni ai dualității.

¹ *Ibidem*, p. 58. Cf., *ibidem*, p. 79 și *Recesivitatea...*, vol. II, p. 398: recesivitatea este „disimetria constitutivă a lumii”, este „o opoziție fără contradicție, de aceeași natură cu opoziția contrară și forma cea mai intensă a *simplei* deosebiri, a deosebirii relative.”

² *Ibidem*, vol. I, p. 59. Transformând caracteristicile termenilor recesivi în caracteristici ale categoriilor în genere Florian săvârșește un abuz teoretic; el nu ne spune aici cum au fost acestea concepute în istoria filosofiei, ci cum crede el că ar trebui să fie. Astfel, de exemplu, categoriile aristotelice nu stau în relație de opoziție, iar cele kantiene alcătuiesc, întradevăr, două câte două, opoziții, dar aceste opoziții dau naștere unei sințeze etc.

cuplurilor recesive, Florian admite o astfel de derivare și de la un cuplu la altul, cum vom vedea mai jos prin recurs la câteva exemple.¹

Florian enumeră cinci trăsături definitorii ale recesivității și categoriilor ei. În primul rând, inegalitatea dintre cei doi termeni este doar „logică”, nu una cronologică. Termenul recesiv nu „vine la urmă” în sens temporal, ci decurge logic-ontologic din cel dominant, fără de care nu poate exista. În fapt, ei sunt simultani și în „simbioză ontologică”. Apoi, raportul dintre dominant și recesiv nu are înțelesul din biologie și genetică. Aici, *dependent* nu înseamnă că factorul secund este dependent în mod absolut de primul, pentru că nici acesta nu este total independent de cel secundar; ei sunt în interdependență. Oricum, nu e vorba de o dependență cauzală sau de producere, după cum nu e vorba de o dependență de valoare, în sensul că al doilea ar fi inferior celui dintâi. Dimpotrivă, dependența ontologică a termenului recesiv de termenul dominant este compensată de superioritatea valorică a celui recesiv. În al treilea rând, raportul de recesivitate nu presupune o *derivare* genetică, o producere a recesivului din dominant, ci doar o derivare relativă. De exemplu, este necesar să existe mai întâi *deosebirea* pentru a putea exista *identitatea*. Termenii fiecărei dualități recesive „cresc împreună”, ca Unul și Multiplul la Heraclit. În al patrulea rând, factorul recesiv nu doar este superior, ci el aduce și ceva nou, cu legitate proprie. Cei doi factori sunt ireductibili unul la altul, ambii fiind la fel de *necesari*. De fapt, fiecare are față de celălalt întâietate, doar că din perspective diferite: primul are întâietate ontologică, iar cel de-al doilea are întâietate axiologică. În sfârșit, deși structura recesivă este de regăsit, după filosoful nostru, nu numai în textura existenței, ci și în cea a cunoașterii și valorii, el nuanțează că recesivitatea nu este universală, existând și cazuri care nu pot fi exprimate prin recurs la această grilă.²

Din cele arătate până acum s-ar putea deduce că termenii recesivi sunt pentru filosoful nostru *categorii*. Toate eforturile sale teoretice de până aici au fost îndreptate în direcția demonstrării acestui fapt. După o nouă confruntare cu sistemul lui Aristotel, însă, Florian decide că ei sunt încadrabili nu atât la *categorii (praedicamenta)*, cât la *postpredicamente (opușii, anterior-posterior, simultan și mișcare)*. El renunță, astfel, termenul de *categorie* ca nume pentru termenii recesivi, deoarece acest termen ar fi căpătat de-a lungul istoriei filosofiei un echivoc supărător. Anume, în timp ce la Aristotel categoriile sunt „genuri ale existenței”, ceva obiectiv, la Kant ele devin „moduri de gândire”, ceva subiectiv, pe când Platon le vede și obiective (ca Idei sau Genuri supreme) și

¹ *Ibidem*, p. 60.

² *Ibidem*, p. 70 sqq.

subiective (întrucât sunt gândite). Aceeași ambiguitate subiectiv-obiectiv o regăsește și la N. Hartmann. Ca atare, termenul de categorie este refuzat. În acest context, recesivitatea este declarată, ca la început, o formă a opoziției, ca antiteză sau polaritate. Dar ea este legată și de postpredicamentele *anterior-posterior* și *simultan*, întrucât termenii fiecărei dualități sunt în raport de posterioritate/anterioritate logică și de simultaneitate ontologică.¹

Parcă pentru a spori și mai mult deruta cititorului, spre finalul introducerii, autorul declară că – pe lângă faptul că este o teorie a (post)predicamentelor –, în raport cu sistemele și metodele filosofice anterioare, recesivitatea este mai degrabă o metodă filosofică, metoda recesivă. Și anume, este o metodă de tip dialectic. Dar, precizează el, dialectica recesivității nu este nici lineară și nici nu concepe o înșiruire a noțiunilor în sinteze succesive care să se încheie într-o mare Sinteză finală. Majoritatea sintezelor recesive sunt date încă de la început, cu ambii termeni deodată. Doar unele survin puțin mai târziu. Mai exact, acelea care presupun o evoluție prealabilă, pregătitoare; anume dualități precum: *materie-viață*, *materie-conștiință*, *individ-societate* sau *cosmocentrism-antropocentrism*.² În ce constă mai exact această metodă recesivă de tip dialectic filosoful nu precizează în termeni expresi. Putem deduce, doar, din felul în care o pune la lucru în cele două volume ale *Recesivității*, că ea este o metodă de cercetare și expunere a rezultatelor care constă, în esență, în faptul de a demonstra că lumea, cunoașterea și valorile sunt inteligibile ca fiind structurate în mod polar și descriptibile prin termeni opuși de tip contrar, dar care formează o unitate.

Odată încheiat *Aspectul fundamental*, filosoful nu mai insistă asupra trăsăturilor care definesc termenii recesivi în calitatea lor de categorii. Hotărât să dea curs „inventarierii” anunțate, el nu mai face decât să înșire 40 de capitole, dedicat fiecare câte unei perechi recesive, expunând considerațiile sale despre termenii ce alcătuiesc acele perechi. Practic, putem spune că *Recesivitatea ca structură a lumii* este mai degrabă un fel de *Carte a V-a*, un „vocabular filosofic”, decât un sistem filosofic propriu-zis. Filosoful nu face aici decât să definească anumite concepte pe care le-a dezbătut îndelung și înainte. Din aceste motive, în încheiere, nu putem face mai mult decât să formulăm câteva observații și unele concluzii.

Întâi, observăm că termenii recesivi asupra cărora se oprește filosoful explică *lumea*, *cunoașterea* și *omul* cu *valorile* lui. Ca atare, putem distinge cupluri categoriale a căror aplicație este logic-ontologică. Așa sunt: *deosebire-asemănare/identitate*, *esență/unitate-*

¹ *Ibidem*, p. 75. Cf. *Recesivitatea...*, vol. II, p. 427: „Opoziția recesivă se încadrează în structura diadică, binară, dualistă a gândirii care exprimă structura experienței, dar ea aduce cu sine specificul pe care nu-l tolerează nici opoziția contrară, nici opoziția contradictorie clasică <<și una-și alta>>, nu însă prin identificarea lor, ci prin asocierea lor, pentru a da experienței o înaltă potențare.”

² *Ibidem*, p. 77. Cf. *ibidem*, vol. II, p. 420.

relație, multiplu-unu, individual-general, parte-întreg/totalitate, nouitate-repetiție/identitate, compus-simplu, calitate-cantitate, relativ-absolut, discontinuu-continuu, eterogen-omogen, materie/conținut-formă, real-posibil și necesar, contingență-necesitate. Sunt apoi categorii strict ontologice: *timp-eternitate, existență-neant, cauzalitate-finalitate, finit-infinit, spațiu-timp, schimbare-persistență/substanță, immanent-transcendent.* Aplicație strictă la problematica gnoseologică au doar: *rațional-irațional, a posteriori-a priori și realitate-aparență/fenomen,* dar sunt altele care arată legătura dintre lume și cunoaștere: *existență-cunoaștere, materie/corp-spirit/suflet* (cu anexa: *conștiință obiectivă-conștiință subiectivă-conștiință gânditoare*), *obiect-subiect, real-ireal, ideal, suprarenal, cosmocentrism-antropocentrism/știință-religie, acțiune-cunoaștere.* În sfârșit, Florian inventariază și un număr de categorii cu aplicație la problematica omului, a istoriei și valorilor acestuia (cu unele tatonări spre etic și politic): *existență-valoare, determinism-libertate, individ-societate* (cu anexa: *despre democrație*), *conducători-intelectuali, animal-om, viață-moarte, schimbare-evoluție și progres, optimism-pesimism, istorism-supraistorism, „legea violenței”-„legea iubirii”* (anexe: *libertate-autoritate și național-supranațional*). Altă împărțire sugerată este cea între categorii *modale* și categorii *constitutive*. Astfel, *real, posibil și necesar* ar fi categorii modale, iar toate celelalte sunt categorii constitutive. Chiar categoriile înrudite, *contingență-necesitate*, sunt considerate „mai mult” constitutive decât modale.¹

Putem observa, apoi, că unele cupluri categoriale sunt artificial create, ca de pildă cuplul *nouitate-repetiție/identitate*, care se suprapune cu *individual-general*, filosoful spunând că nouitatea apare numai prin individual, iar identitatea există doar ca identitate generică. Același cuplu, *nouitate-repetiție*, mai apare și într-un alt caz de suprapunere inutilă, gânditorul folosindu-l și cu sens de *schimbare-persistență/substanță*. Afirmăm acest lucru deoarece chiar el spune că nouitatea apare ca schimbare iar repetiția e temeiul “persistenței”. La rândul ei, dualitatea *schimbare-persistență/substanță* are afinități cu unele dintre cele anterior analizate: *deosebire-asemănare, individual-general multiplu-unu.* La fel, *eterogen-*

¹ Vezi *Recesivitatea...*, vol. I, p. 332 sqq. *Schimbare* e un termen prin care gânditorul vrea să înlocuiască pe *devenire*, iar cu *persistență* pe *substanță*, pentru că le consideră „deformate” de istoria metafizicii. Ambiția sa de înnoitor îi joacă însă fosta. El spune că în privința raporturilor dintre devenire și substanță, încă din antichitate s-a conturat soluția radicală, care ar consta în a o declara pe una ca reală iar pe cealaltă ca simplă aparență. Aceasta ar fi „soluția Heraclit-Parmenide”. Or, dacă Parmenide declara, într-adevăr, că doar substanța este adevărată iar schimbarea e iluzorie, Heraclit nu spunea cătuși de puțin că numai schimbarea/devenirea ar avea realitate, pe când substanța ar fi iluzorie.

omogen se reduce la *discontinuu-continuu*, întrucât eterogenitatea este discontinuitate iar omogenitatea este continuitate, cum recunoaște, printre rânduri, filosoful însuși.¹

În al treilea rând, deși consideră că nu e corectă deducerea tuturor cuplurilor categoriale din unul postulat ca fundamental, așa cum procedează Wundt (care deduce toate cuplurile din *unu și multiplu*) sau N. Hartmann (care le deduce din *calitate și cantitate*), Florian afirmă totuși o anumită preeminență a cuplului *asemănare-deosebire*, cu care își începe „inventarul”, spunând că el este primordial și că le implică pe toate celelalte. El precizează că asta nu înseamnă că restul se deduc din acesta, ci toate cuplurile au independență proprie. În ciuda precizării, principiul simplei „inventarieri rapsodice” este deja încălcat. El este încălcat și atunci când afirmă că *individual-general* constituie un cuplu fundamental pentru planul concretului, pentru că în ambele cazuri avem de-a face cu o punere în condiție dominantă a unor cupluri recesive în raport cu toate celelalte.²

Stabilind întâietatea temenilor dintr-o dualitate recesivă, Florian se sprijină pe temeuri gnoseologice și nu ontologice. El pleacă de la *ceea ce e mai aproape de noi*, de la experiența imediată și nu de la *ceea ce este prim în sine*. Acesta este motivul pentru care el poate răsturna raporturile consacrate, spunând că *individualul, multiplul, partea* etc. ar fi mai importante ontologic decât *generalul, unul, întregul* etc. Sigur că în experiență este dat mai întâi *individualul, multiplul, partea* etc., dar asta nu înseamnă că au și primordialitate ontologică – prin chiar acest fapt – față de *general, unu, întreg* etc. Florian convertește nemărturisit întâietatea cognitivă în întâietate ontică.

Cum am mai spus, faptul că renunță la deducerea sistematică a categoriilor, optând pentru o „inventariere rapsodică” este o scădere a demersului lui Florian. Procedând în acest fel, se poate ajunge în situația în care numărul categoriilor este ca și nelimitat. În cazul lui, de exemplu, în ciuda protestelor sale, nu sunt doar 40 de cupluri, ci mai multe, căci, pe lângă cele 40 de cupluri recesive care dau titlul celor 40 de capitole ale *Recesivității...*, putem observa că el operează și cu altele: *determinant-determinat, dominant-dominat, independent-dependent* etc., care domină toate dualitățile recesive, ca niște transcendențialii (nenumite ca atare de autor). În plus, așa cum putem vedea din enumerările de mai sus, nu toate „cuplurile” sau „dualismele” categoriale numără doar doi termeni, ci pot fi și trei și chiar patru. Ceea ce înseamnă, de asemenea, că „inventarierea rapsodică” poate continua la nesfârșit. De aici, putem concluda ori că demersul lui Florian este greșit și categoriile trebuie deduse într-un fel sau altul, ori că ele nu pot fi deduse nicicum într-un număr finit.

¹ *Ibidem*, p. 149. Cf. *ibidem*, p. 129 și p. 168.

² *Ibidem*, p. 159.

Pentru a fi susținută ultima variantă se poate aduce ca argument faptul că sistemele categoriale pe care ni le-a oferit istoria filosofiei până acum ne înfățișează multiple tabele de categorii, mereu modificate, chiar dacă în fiecare dintre aceste tabele găsim și unele categorii care se repetă. Platon, Aristotel, Kant, Whitehead sau Noica, de exemplu, propun tabele categoriale cu un număr diferit de categorii de la caz la caz (5, 10, 12, 27, respectiv, 3+5) și cu un cuprins destul diferit și acesta. E un sentiment de insatisfacție aici. Dar este unul preferabil sentimentului de insatisfacție cognitivă pe care ni-l provoacă simpla înșiruire și analiză a unor termeni, oricât de generali ar fi aceștia.