

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

**STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR
VOL. I**

coordonatori

Alexandru Surdu

Sergiu Bălan

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE

CUPRINS

Cuvânt Introductiv

Alexandru SURDU, *Categorii, genuri de categorii și supercategorii*

Alexandru BOBOC, *Categorie și categorii. Însemnări despre posibilitatea unei
«teorii generale a categoriilor»*

Mircea FLONTA, *Două concepte ale cunoașterii*

Ilie PÂRVU, *Cum este posibilă, azi, ontologia. Modalități de justificare a
schemelor categoriale*

Constantin SĂLĂVĂSTRU, *Categorizare și problematicitate*

Vasile MACOVICIUC, *Categorii logico-ontologice în estetica lui Georg Lukács*

Marin AIFTINCĂ, *Categoria de cultură în perspectiva contemporaneității*

Iancu LUCICA, *Consistența, inconsistența și paraconsistența conceptelor*

Rodica CROITORU, *Sarcina categorială a sufletului în dialogul **Philebos** al lui
Platon*

Mihai D. VASILE, *Doctrina aristotelică despre categoria transcendentiei*

Sergiu BĂLAN, *Categoriile hegeliene într-o interpretare analitică*

Marius DOBRE, *Categoria de valoare logică*

Claudiu BACIU, *Formă simbolică și unitate sintetică la Ernst Cassirer*

CUVÂNT INTRODUCATIV

Există perioade în istoria filosofiei în genere, ca și în istoria filosofiei naționale, zonale sau continentale, care necesită, după sau înaintea unor investigații de amploare, anumite clasificări terminologice: noționale, conceptuale și categoriale. Când acest lucru nu se face la timp, apar două situații, care conduc la dificultăți de interpretare și, mai ales, la dispute inutile.

Se face vădită un fel de „jenă” a creatorilor, legată de introducerea unor termeni noi, explicată parțial de către Immanuel Kant. Să nu introducem cuvinte noi, ci să le utilizăm pe cele cunoscute. Dar Kant a fost nevoit să introducă și cuvinte noi, ca „transcendentalitate”, pentru care Hegel l-a învinuit de „barbarie terminologică”. Hegel a fost mai consecvent, el n-a introdus cuvinte noi, dar le-a folosit pe cele vechi (*Begriff*, de exemplu) cu semnificații chiar contrare celor uzuale, pentru care mulți l-au considerat un „ignorant în logică”.

Cu sau fără voia autorilor, ambele tendințe se manifestă cu necesitate: apar noi termeni filosofici, iar cei vechi își diversifică semnificațiile, ceea ce pare firesc. Dificultățile apar însă datorită faptului că, pe de o parte, autorii au tendința de a renunța la termenii vechi, în loc să-i completeze cu cei nou apăruiți, și, pe de altă parte, să accepte numai noile semnificații ale conceptelor menținute. Dar, neexistând o regulă pentru nici una din aceste tendințe, se poate ajunge la situația în care autorii nu se mai înțeleg, cu toate că vorbesc aceeași limbă.

Când turnul Babel a devenit o amenințare, Dumnezeu nu l-a dărâmat, ci le-a încâlcit graiul constructorilor, ca să nu se mai înțeleagă unul pe celălalt. Și astfel a fost abandonată activitatea. Ne putem imagina că sfârșitul acesta a fost precedat de numeroase discuții, atât de violente, încât și-au luat cu toții lumea în cap, chiar înainte de a-i împrăștia Dumnezeu.

Sfârșitul filosofiei, despre care se tot vorbește periodic, și mai ales în ultimele decenii, se datorează și disputelor dintre reprezentanții diferitelor orientări filosofice, care provoacă sila persoanelor neobișnuite cu trăncăneala, în aparență zadarnică, a filosofilor. Căci este greu de acceptat că are dreptate și cel care admite și cel care nu admite ceva,

dacă acel „ceva” este exprimat prin același cuvânt. Trebuie să fii foarte înțelegător și mai ales cunoscător al semnificațiilor diferite ale cuvintelor care exprimă categorii filosofice, căci acestea, în contexte filosofice, își pierd accepțiile curente din limbajele uzuale.

Se tot spune că trăim într-o lume în care „paradoxurile se plimbă pe stradă”, în care toleranța merge până la negație, iar ceea ce părea până ieri o minune, astăzi este o banalitate. Tocmai de aceea ne revoltă tendințele absolutiste și exterminarea unor populații care gândesc și cred altfel și care, în mod evident, înțeleg altceva, decât înțeleg, prin aceleași cuvinte, exterminatorii lor. Dar nu trebuie să le cerem nici acestora prea mult, căci nu sunt divinități, cu toate că, față de ceilalți, au puterea de a le dărâma „turnurile”, dar n-au înțelepciunea de a le descâlci graiurile pentru a se putea înțelege.

Apariția unei „teorii a categoriilor” (*Kategorienlehre*) și chiar a unei „istorii a teoriei categoriilor” (*Geschichte der Kategorienlehre*) pe la mijlocul secolului al XIX-lea în Germania se datorează tocmai interesului kantian și postkantian pentru schimbarea tablourilor categoriale în ambele sensuri: de multiplicare și de interpretare, apărând deja, ca opuse, clasicismul tradiționalist și viziunea dialectico-speculativă. Problema concilierii terminologice, a descâlcirii graiurilor, care, amestecate, șubrezișeră considerabil fundamentele construcțiilor filosofice, n-a apucat să fie rezolvată, căci, pe la sfârșitul aceluiași secol, s-a făcut vădită și orientarea logico-simbolică, cu semnificația explicită de „cotitură lingvistică” (*linguistic turn*), ca să nu-i zicem „încâlceală terminologică”. Atât de dură a fost noua intervenție, încât s-a ajuns, în situații extreme, nu numai la eliminarea limbajului noțional (a cuvintelor) în favoarea celui simbolic (a semnelor convenționale nelingvistice), ci chiar și la eliminarea gândirii și a ființelor care gândesc. Culmea a fost că această „eliminare” a condus la proliferarea fără precedent a tehnicii, automatizării etc., care păreau, la început, că ne scutesc doar de a gândi, dar s-a dovedit ulterior că ne pot și opri de a mai trăi, dacă mai avem unde și mai ales cum. După euforia primilor „pași” pe Lună, cu steaguri care fâlfâiau fără vânt și oglinzi care reflectau imagini ale vidului, care au și condus la exclamațiile agramate ale actorilor cosmonauți, omenirea s-a trezit, din visele mesajelor simbolice, cu atât mai amărâtă pentru soarta, terestră totuși, căreia trebuie să-i facă față, cu cât a sperat mai mult într-o fericire inefabilă, care să o lase, cum s-ar zice pe românește, fără gri. Dimpotrivă, ceea ce i-a rămas sunt tocmai cuvintele, vorbele, adesea goale, de care vrea să scape, cuvintele încâlcite și greu de înțeles, pe care vrea să le refacă, cum zicea Descartes, clare și distincte, să le enumere, să le clasifice și să le ordoneze. Ceea ce ne amintește, evident, de celebrele tabele ale categoriilor, așa cum orice creștin reformator se gândește mai întâi la tablele lui Moise.

Existând deja o teorie a categoriilor, cu noțiunile și conceptele subordonate, care a făcut compatibilă filosofia clasico-tradițională cu cea dialectico-speculativă, considerăm că, principial, o teorie asemănătoare ar putea să le facă pe ambele, fără a le exclude, dar și fără a le considera ca atare, gata constituite în doctrine exclusiviste, să le facă, zicem, compatibile cu orientarea logico-simbolică, supusă și aceasta unei „curățenii generale”.

Există numeroase tabele ale categoriilor și conceptelor, ce au fost modificate datorită progreselor științifice și tehnice, care, oricum, fără mituri și exagerări, ne-au înlesnit, treptat și, desigur, celor din țări civilizate, o viață greu de conceput în primii ani ai secolului trecut, când mai circulau încă tramvaiele cu cai.

Fiecare știință și fiecare disciplină filosofică mai mult sau mai puțin corespunzătoare acesteia a fost și este în permanentă prefacere conceptuală, necesită explicații și corecturi pentru a deveni funcțională la nivelul actual al gândirii teoretice contemporane. Ceea ce nu exclude nici incursiunile istorice în studiul clasic al categoriilor, tocmai în vederea aprofundării și al extinderii acestuia.

București, 2009

Alexandru Surdu

CATEGORII, GENURI DE CATEGORII ȘI SUPERCATEGORII

ALEXANDRU SURDU

Terminologic, problema categoriilor apare în logica lui Aristotel. *Kategorein* înseamnă „a se spune despre ceva” (*kata tinos legetai*). Spusele acestea au însă mai multe semnificații: unele prejudicative și altele judicative sau predicative, *legomenon* având chiar sensul de „predicat”, ca și *kategoroumenon*. Dar, în același context propozițional, și subiectul (*hypokeimenon*) poate să fie o categorie, cu toate că el este acela despre care se spune predicatul. În propoziția „omul este muritor”, *omul* este subiect și *muritor* este predicat, dar dacă vom considera propoziția „grecul este om”, subiectul din prima propoziție este predicat în a doua. Aceasta, tocmai pentru faptul că *om*, independent de contextul propozițional în care poate să apară, ca subiect sau ca predicat, este o categorie.

Acesta este motivul pentru care Aristotel, în lucrarea *Categoriae*, tratează despre *cele care se spun despre ceva* în context prejudicativ sau antepropozițional, despre cuvintele izolate, fără legătură (*aneu symplokes*): *om*, *grec*, *muritor*, spre deosebire de cele cu legătură (*kata symploken*), ca: „omul aleargă”, sau „grecul este om”. Este importantă, în acest sens, ultima parte din capitolul al IV-lea al *Categoriilor*, care infirmă orice încercare (și s-au făcut totuși astfel de încercări până în zilele noastre) de a transpune discuția despre categorii la nivel judicativ-propozițional. „Nici una, zice Aristotel, dintre cele spuse [dintre categorii] nu se rostește [cum traduce Constantin Noica] în sine și pentru sine (*auto kath' hauto*) prin nici o afirmație sau negație... niciuna dintre cele care se spun (*legomena*) fără nici o legătură [=categorii] nu este nici adevărată nici falsă, ca: om, alb, aleargă, învinge”¹. Aristotel enumeră aici toate caracteristicile actului judicativ (predicativ), de a fi afirmativ sau negativ și de a fi adevărat sau fals. Nici una dintre acestea nu revin categoriilor, respectiv cuvintelor izolate.

Gramatical, se dovedește că nu numai substantivele sunt categorii; acestea pot fi și verbe, adverbe, adjective sau numerale. Dar nu orice cuvânt este categorie. Aristotel vorbește și despre noțiunea (rațiunea sau înțelesul) corespunzătoare cuvântului, respectiv

¹ Aristoteles, *Categoriae*, 4, 2a, 3-10.

numelui (categoriei), *kata tounoma logos*¹, ceea ce înseamnă că numele proprii, singularele care se spun în mod arbitrar despre un singur obiect, lucru, viețuitoare, om etc., nu sunt categorii, și nici cuvintele de legătură care se pun *între* cuvinte, *înaintea* sau *după* ele (sincategorematice).

Pentru a fi categorii, cuvintele trebuie să aibă un anumit grad de generalitate, să fie, aristotelic vorbind, genuri sau specii. Sunt amintite în acest context și diferențele (*diaphorai*)², ceea ce l-a determinat pe Porphyrius, tot în spirit aristotelic, să vorbească și despre propriu și accident, în *Cele cinci voci*. Or, toate acestea, cum zice Porphyrius, se spun despre mai multe (*kata pleionon legetai*)³, ceea ce exclude singularul (*kath' hekaston*) care se spune despre unul singur (*kath' henos*).

„A se spune despre ceva” (*kata tinos legetai*) sugerează, într-adevăr, că ar fi vorba, din perspectivă gramaticală, despre *predicatul* care se spune despre *subiect*, iar la Aristotel apare și termenul de „subiect” (*hypokeimenon*), căci categoria se spune despre un subiect (*kath' hypokeimenou tinos legetai*). Situația este însă alta, căci, în context prejudicativ, fiecare dintre acești termeni are o altă semnificație.

1. Problema antepredicamentelor

Dintre cele existente (*ton onton*), spune Aristotel, cuprinzând astfel întreaga sferă a discuției, cele existente fiind *in re* (lucruri), *in mente* (gânduri) sau *in voce* (cuvinte), unele (1) *se spun despre un subiect, dar nu sunt în nici un subiect*; altele (2) *sunt în subiect, dar nu se spun despre nici un subiect*; altele (3) *se spun despre un subiect și sunt în subiect* și, în fine, altele (4) *nu sunt nici în subiect și nici nu se spun despre vreun subiect*.⁴

Entitățile corespunzătoare acestor patru situații au fost numite *antepredicamente*. Aristotel nu le dă o denumire specială, ele fiind, de altfel, integrabile *in re*, *in mente* sau *in voce*, pentru ultimele fiind, evident, nepotrivită denumirea de „antepredicamente”. Ea poate fi menținută însă ca termen tehnic pentru a desemna nu entitățile în parte, ci totalitatea acestora, considerată din perspectiva celor patru situații. În același sens, dar și

¹ *Categ.*, 1, 1a, 2, 7.

² *Categ.*, 3, 1b, 17.

³ Porphyrius, *Eisagoge*, 2, 15-20; 1a, 41.

⁴ *Categ.*, 2, 1 a, 20 – 1 b, 6.

pentru a ușura discuția, deși vom reveni asupra lor, trebuie date de la început anumite denumiri speciale pentru fiecare dintre cele patru antepredicamentele. Comentatorii antici ai *Categoriilor* foloseau următoarele denumiri: (1) substanță universală; (2) accident particular; (3) accident universal; (4) substanță particulară.¹

(1) *Substanța universală*, respectiv cea care se spune despre un subiect, dar nu este în nici un subiect, este exemplificată de Aristotel prin cuvântul *om*. *Om*, zice Aristotel, se spune despre un subiect, despre un anumit *om*. Cuvântul *subiect* (*hypokeimenon*) are aici semnificația originală de *sub-sistent*, de la *hypo-keimai* (*sub-sistere*), de existent propriu-zis, și nu cea de subiect gramatical sau logic, care ne este familiară. Subiectul este asociat la Aristotel cu *materia* (*hyle*)² și *substanța* (*ousia*)³. În acest sens, și omul anumit, ca ființă individuală, care trăiește și simte este subiect⁴. Despre acesta *se spune* (*legetai = dicitur*) „om”, fără ca „om” să fie în (*en einai = in esse*) el.

Deci substanța universală este entitatea care *se spune* despre subsistent, *fără să fie în* acesta. Subsistentul este un lucru individual, o entitate *in re*, iar substanța universală este un cuvânt, o entitate *in voce*. Relația „a se spune despre” (*dicitur de*) are loc deci între două entități eterogene, un lucru individual și un cuvânt. Lucrul individual fiind inexprimabil (*individuum ineffabile*), cuvântul *se spune despre* el fără legătură, fără să alcătuiască deci o propoziție (judecată) care să fie adevărată sau falsă.

A se spune despre un subsistent înseamnă deci a-l *numi* sau *denumi*. Relația dintre un subsistent și un cuvânt care se spune despre el este de *nominare* sau *denominare*. Văd subsistentul (un obiect sau o ființă) și îi spun numele sau denumirea. Pot fi imaginate numeroase situații în care se petrece acest lucru. Simpla strigare pe nume a cuiva sau chemare este o astfel de relație. Strigarea catalogului sau citirea unei liste de nume, inventarierea unor mărfuri, produse etc. sunt relații de același tip. Botezarea, fixarea numelui unui obiect, unei persoane, unei forme de relief (toponim, oronim, hidronim etc.), localități ș.a.m.d., investirea cu un anumit titlu sau grad, poreclirea și chiar înjurătura simplă, printr-un cuvânt jignitor, sunt relații tipice de *nominare*. În fine, trebuie amintită situația binecunoscută, în lingvistică, a preluărilor sau împrumuturilor de cuvinte de la o

¹ Vezi denumirile grupate la Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, Berlin, 1900, p. 145, 7-8.

² *Metaph.*, D, 28, 1024 b, 9.

³ *Metaph.*, A, 4, 985 b, 10.

⁴ *Metaph.*, Z, 12, 1037 b, 16 - 17.

comunitate lingvistică la alta, odată cu obiectele pe care le denumesc. Este vorba de așa-numita relație *Wort-Sache*. Obiectele nu circulă între comunitățile umane decât împreună cu denumirile lor. *Trocul*, schimbul de produse în natură, produs pe produs, a fost și a rămas și un schimb de cuvinte. Necunoscând limba celuilalt, primitivul îi arăta obiectul, destinat schimbului, și îi pronunța denumirea. Dacă obiectul este necunoscut pentru celălalt, atunci acesta îi va pronunța și el denumirea, mai mult sau mai puțin exact, și o va prelua odată cu obiectul. Relația *Wort-Sache* este de simplă *spunere despre* (denominare), fără alcătuirea unui enunț, a unei propoziții adevărate sau false.

Se întâmplă însă ca relația *Wort-Sache* să fie mai complicată. Să zicem că, petrecându-se numai între două comunități lingvistice, *trocul* presupune schimbul unor obiecte obișnuite pentru ambele comunități, care au denumiri diferite în fiecare comunitate. Și în acest caz apare relația *Wort-Sache*, dar dedublată, unul îi zice obiectului într-un fel, altul altfel. Este evident că nici una dintre cele două relații nu este adevărată sau falsă. Căci denumirea *se spune* despre obiect, fără *a fi în* obiect. Din această cauză apar cunoscutele situații în care: se mențin ambele denumiri în ambele comunități; într-o comunitate se mențin ambele, în cealaltă numai una; într-o comunitate se menține denumirea locală, în cealaltă denumirea străină; un timp domină una, apoi domină cealaltă ș.a.m.d. Relația *Wort-Sache* este flexibilă și depinde de foarte mulți factori exteriori.

Până în acest moment se pot face următoarele observații: (a) fiind vorba de o entitate care nu este în subsistent, dar *se spune* despre acesta, entitatea este evident *in voce*, este un cuvânt; (b) fiind un cuvânt nu i se potrivește denumirea de *substanță*, care semnifică ceva *in re* (cel puțin în accepția curentă a cuvântului); (c) dar atunci, conform primelor două observații, entitatea respectivă nu mai poate fi numită *antepredicament* (*om*, din exemplul lui Aristotel, este *specie*, deci un *predicabil* în accepție clasică); (d) la fel de nepotrivit apare și determinativul de „universal”, dat presupusei „substanțe”, căci entitatea respectivă se poate spune, într-adevăr, despre mai multe lucruri individuale, dacă este o *denumire*, dar, dacă este un *nume propriu*, se va spune despre o singură persoană, ființă etc. Or, prin simpla ei caracterizare (*dicitur de subiecto*) nu rezultă că entitatea ar trebui să fie denumire, fără să poată fi și nume. Dimpotrivă, *ti* din exprimarea originală (*kath'hypokeimenou tinos legetai*) sugerează mai degrabă că ar fi vorba de nume propriu, căruia i s-ar potrivi deci mai mult determinativul de „singular”.

În fine, ultima observație (e), și cea mai importantă, se referă la aspectul relației dintre subsistent și nume-denumire. Chiar terminologic, prin utilizarea cuvântului *hypokeimenon*, care înseamnă și *subsistent* (substrat etc.), dar și *subiect* (gramatical și

logic), despre care se spune ceva, relația este analogă uneia de tip judicativ, dintre subiect și predicat, predicatul spunându-se despre subiect. Că nu este vorba de o relație judicativă este evident: unul dintre termeni, și anume subsistentul (analogul subiectului logic), este un lucru individual. Or, având în vedere că *individuum ineffabile*, relația nu are decât un termen verbal, și anume pe acela analog predicatului. Dar ce fel de predicat poate fi un cuvânt oarecare (nume sau denumire, cum ar fi *Socrate* sau *om*) care *se spune despre un subsistent*, nu despre un subiect, care *nu are formă verbală*, ci substantivală, și care se spune *fără nici un fel de legătură* cu vreun alt cuvânt, alcătuind o relație care nu poate fi considerată nici adevărată, nici falsă? Pe de altă parte, aici nu este vorba totuși de un studiu al cuvântului izolat ca atare, cum se face cu substantivul în gramatică sau cu noțiunea în logică. Este o relație care seamănă totuși cu cea judicativă, care presupune *doi termeni* și *rostirea* unuia *despre* celălalt. Mai mult, este vorba de o relație pe care *o presupune* cea judicativă. Într-adevăr, ca să pot spune că „Socrate este om”, trebuie să *pot spune* în prealabil *despre* o ființă umană „Socrate” și *despre* ființa umană în genere „om”, *fără* ca „Socrate” să fie în acea ființă umană, sau „om” în ființele umane (cum o cer și condițiile: *dicitur de; non est in*). Fiind *presupusă* de cea judicativă și *anterioară* acesteia, relația *subsistent-cuvânt* (*Wort-Sache*) poate fi numită *prejudicativă* sau *antepredicativă*, cu toate că entitatea, caracterizată prin *dicitur de* și *non est in*, nu poate fi numită *antepredicament*, decât în mod cu totul convențional. Adică nu în sensul că *ar fi ea ca atare anterioară* predicamentelor, ci doar în sensul că Aristotel vorbește despre ea *înainte* de a vorbi despre predicamente (categorii).

(2) *Accidentul particular*, caracterizat prin aceea că este în subsistent, dar nu se spune despre nici un subsistent, conține deci, ca și prima entitate antepredicamentală, două determinații: una afirmativă (*est in subiecto*) și alta negativă (*non dicitur de subiecto*). În ambele cazuri este esențială determinația afirmativă, care o implică pe cea negativă. În cazul precedent, entitatea (substanța universală), fiind *in voce*, nu poate să fie *in re*. În cazul al doilea, fiind *in re*, nu poate să fie *in voce* și, ca atare, *non dicitur de subiecto*. Aceasta înseamnă că, în al doilea caz, accentul trebuie pus pe relația entității cu subsistentul pe baza relației „a fi în” (*in esse*). Este ceea ce încearcă și Aristotel, simțind nevoia să precizeze ce înseamnă „a fi în subsistent”. „Numesc a fi în subsistent – zice Aristotel – ceea ce subsistând (*hyparchon*) în ceva, dar nu ca parte, este imposibil să fie

separat de cel în care este”¹. Este vorba, cu alte cuvinte, de o relație de imanență, de apartenență intrinsecă, spre deosebire de simpla incluziune, înglobare, încadrare în ceva ș.a.

De data aceasta, Aristotel dă două exemple. „Așa cum o anumită cunoștință gramaticală este în subsistent, în suflet, dar nu se poate spune despre nici un subsistent, iar o anumită nuanță de alb este în subsistent, în corp, căci orice culoare este într-un corp, dar nu se spune despre nici un subsistent”².

Primul exemplu schimbă oarecum datele problemei. În cazul substanței universale, subsistentul era lucrul individual, entitatea respectivă neputând să fie în acesta, respectiv *in re*. De data aceasta entitatea se dovedește a fi *in mente* („suflet” având aici în mod evident semnificația de *mens* - minte, cuget). Este vorba, firește, de sufletul sau mintea *unui anumit individ*, deci de un suflet individual. Având în vedere semnificația substanțială a sufletului la Aristotel³, indisolubil legat de corp, nu i se poate pune la îndoială calitatea de subsistent. De altfel, raportul dintre suflet și corp este tocmai de genul *in esse*, adică este în corp, dar nu ca parte, subsistă în acesta și nu poate fi separat de cel în care este. Pe de altă parte, corpul, spune explicit Aristotel în *De Anima* (*loc. cit.*), nu face parte dintre cele care se spun despre un subsistent, ci este el însuși ca subsistentul și materia⁴. Sunt însă locuri în care Aristotel numește sufletul chiar substanță primă⁵, ceea ce, în acest context, deși este deosebit de corp, este suficient pentru a fi considerat subsistent.

Mai greu de elucidat este însă semnificația entității care *este în* acest subsistent, căci *una* este ca ceva să fie *in mente* (o anumită cunoștință gramaticală, o anumită gramatică, cum zice Aristotel aici, sau chiar o știință, cum zice în *De Anima*⁶) și *alta* este ca ceva să fie *in re*, cum este o anumită nuanță de alb, un alb anumit într-un corp. Prima este *inteligibilă*, a doua este *sensibilă*. Or, indiferent de subsistentul în care este, ceea ce *este în* nu poate fi în ambele situații *una* și aceeași entitate, cum era cazul substanței universale.

¹ *Categ.*, 2, 1 a, 24-25.

² *Categ.*, 2, 1 a, 25-29.

³ Cf. *De Anima*, II, 1, 412 a.

⁴ Un traducător modern al acestui paragraf (Cf. Aristoteles, *Über die Seele*, München, 1968) înțelege prin *hypokeimenon* *Unterlage* și *Substrat* (p. 35).

⁵ *Metaph.*, Z, 11, 1037 a, 5.

⁶ *De Anima*, II, 1, 412 a, 24.

O primă observație este legată deci de faptul că, după exemplele date de Aristotel, accidentul particular este compus din două *entități diferite*, una *in mente* și alta *in re*.

Următoarea observație se referă la faptul că ambele entități au un caracter *strict individual*. Numai o *anumită* cunoștință, știință etc. poate să subsiste în mintea, respectiv sufletul unui *anumit* om, iar într-un *anumit* corp, oricât ar fi el de asemănător cu altele, nu poate să subsiste decât o nuanță *singulară* de alb, chiar dacă ea este greu de distins cu ochiul liber. Dar atunci, denumirea de „accident particular” nu mai este potrivită. Ar trebui spus „accident *individual*”.

În fine, în legătură cu denumirea de „accident”, neutilizată în acest context de către Aristotel, se poate afirma de pe acum, că, cel puțin pentru a doua entitate (albul anumit), este mai potrivită cea de *însușire* sau *proprietate*, denumirea completă fiind de „proprietate individuală”. Primei entități i se poate spune, în mod analog, *noțiune individuală*, termen cu semnificație psihologică, sau *cunoștință* și, respectiv, *știință individuală*. Gramatica unei limbi este aceeași, dar fiecare o cunoaște numai într-o anumită măsură, în mintea fiecăruia este deci o *anumită* cunoaștere a gramaticii, fiecare are o gramatică *individuală*, deși acest lucru este uneori foarte greu de observat. Dacă n-ar fi însă așa, atunci toți am vorbi și am scrie la fel.

(3) *Accidentul universal*, caracterizat prin aceea că *se spune despre* un subsistent și *este* într-un subsistent¹, răstoarnă atât perspectiva relațiilor prejudicative de până acum, cât și pe aceea a entităților antepredicamentale. Într-adevăr, din perspectiva relațiilor prejudicative, discutate, *dicitur de* (relația de nominare) presupune un *lucru individual* și un nume (sau denumire), respectiv un *cuvânt*, care *nu este* și nici *nu poate fi în* altceva decât *in voce*, adică în vorbire. Aici nu mai poate avea loc situația dedublării din cadrul antepredicamentului accident particular, căci determinativul *se spune despre* plasează automat entitatea *in voce*, dacă admitem ca valabil cazul (1). Pe de altă parte, dacă admitem cazul (2), atunci *inesse* plasează entitatea în discuție fie *in mente*, fie *in re*, conferindu-i determinația individualității stricte și deci inexprimabilitatea. Cu alte cuvinte, dacă *se spune despre*, atunci *nu poate fi în*, și dacă *este în*, atunci *nu se spune despre*.

În legătură cu termenul de *logos* (noțiune), acesta, provenind de la *legein* (a spune, a zice), are semnificație verbală, însemnând de regulă chiar *cuvânt* sau *vorbire*, nu numai

¹ *Categ.*, 1, 1 a, 29 – 1 b, 1.

noțiune, rațiune, esență sau definiție. Ca distinct însă de nume și ca inexprimabil, cu sediul în suflet (*en te psyche*), cum apare în legătură cu accidentul particular, ne-am aștepta ca sensul său să rămână mental. Este însă o caracteristică a întregii gândiri aristotelice jocul cu semnificațiile termenului *logos*. Acesta nu este numai interior (*eso logos*), cu sediul în suflet, ci și exterior (*exo logos*)¹, cu sediul *in voce* (*en te phone*), tradiție menționată și în logica clasică, unde noțiunea este adesea identificată cu cuvântul care o exprimă, iar la nominaliști este chiar redusă la acest cuvânt. Pe linie de esență însă, rațiune și definiție, noțiunea-*logos* este legată de *universal*, care, la rândul lui, este polisemantic², având la Aristotel cel puțin *trei* semnificații diferite: ca noțiune propriu-zisă cu sediul în suflet³, deci *in mente*, dar aparținând, pe de altă parte, cu necesitate lucrurilor individuale⁴, fiind termenul prin care Aristotel caracterizează relația de *in esse*⁵, deci subsistând *in re*, și, în același timp, spunându-se întotdeauna despre un anumit subsistent⁶, deci fiind *in voce*.

Toate aceste determinații ale universalului sunt și ale noțiunii (*ho logos ho katholou*)⁷, căci numai aceasta este universală, poate juca rolul oricărei entități. Deci, numai ea, și numai în această accepție, ar putea să corespundă celor două determinații (*dicitur de* și *in esse*) care se exclud reciproc. Exemplul lui Aristotel merge exact pe această linie. El alege pentru *in esse* determinația *in mente* a noțiunii, iar pentru *dicitur de* determinația *in voce*. Noțiunea în discuție este *știința* care este, zice Aristotel, într-un subsistent, în suflet și se spune despre un subsistent, despre *gramatică*⁸.

Exemplul necesită comentarii. *Știința* este, într-adevăr, o noțiune generală sau universală, ceea ce îndreptățește denumirea de „accident *universal*”. Dar dacă ea este în suflet (*in mente*), nu ne găsim oare în aceeași situație ca în cazul noțiunii individuale? Fiind în suflet, ea trebuie să fie în sufletul *cui*va, într-un suflet individual, dar atunci mai este aceasta noțiunea de *știință* sau este doar o *anumită* noțiune de *știință*? Dacă este

¹ *Anal. Post.*, A, 10, 76 b, 23-28.

² Vezi amănunte, în legătură cu această problemă, la Athanase Joja, *Studii de logică*, vol. IV, București, Edit. Academiei, 1976, p. 29-43 și p. 94-117 (și *idem*, *Istoria gândirii antice*, vol. II, București, Edit. Științifică și enciclopedică, 1982, p. 72-104).

³ *Anal. Post.*, B, 19, 100 a, 5.

⁴ *Anal. Post.*, A, 4, 73 b, 27.

⁵ *Categ.*, 2, 1 a, 24-25.

⁶ *Metaph.*, Z, 13, 1038 b, 16.

⁷ *Polit.*, C, 15, 1286 a, 17.

⁸ *Categ.*, 2, 1 b, 1-2.

vorba de noțiunea de știință în genere, atunci nu mai poate fi localizată în mintea cuiva anume, ci este o rezultată a noțiunilor individuale de știință. Este deci discutabilă plasarea ei într-un subsistent individual. Pe de altă parte, dacă se acceptă acest lucru, fie prin admiterea în mintea cuiva, a lui Socrate de exemplu, a noțiunii în genere, fie prin interpretarea mai laxă a subsistentului, atunci este evident însă că *orice* noțiune, fiind *in mente*, este implicit și în subsistent. Dar atunci cum de mai poate să se spună? Când Aristotel însuși afirmă că noțiunea universală persistă, stă calmă, fixată în suflet.¹ Și despre cine se spune? Despre *gramatică*, care este tot o noțiune universală. Dacă s-a admis că o anumită *gramatică* subsistă în suflet, se poate admite că subsistă și *gramatica în genere*, dar „gramaticile” acestea, individuale sau universale, sunt oare prin aceasta chiar *subsistenți* autentici, ca sufletul individual? Dacă da, atunci orice noțiune gen, întrucât e noțiune, va fi în suflet și se va spune, totodată, despre speciile subordonate (căci *gramatica* față de *știință* este ca *omul* față de *viețuitor*). Dar, în felul acesta, este ușor de observat că și cazul (1), al substanței universale, se încadrează aici. *Om*, din exemplul lui Aristotel, ca noțiune generală, *este în* suflet și, totodată, *se spune* despre un anumit om. Or, în cazul (1), Aristotel zicea că *om nu este în nici un subsistent*.

Având în vedere că *dicitur de* și *inesse* nu ridică probleme, înseamnă că sau accepția subsistentului, sau accepția antepredicamentului este de vină pentru apariția acestor situații contradictorii. Într-adevăr, dacă admitem că subsistentul trebuie să fie un lucru individual, care să ființeze efectiv *in re*, atunci nici numele lui, nici noțiunea substanței corespunzătoare numelui *nu poate să fie în el*, chiar dacă numele *este in voce* și noțiunea *este in mente*, tocmai *pentru că sunt in voce* și, respectiv, *in mente*. Prin urmare, există un joc cu semnificațiile subsistentului, față de care *același* antepredicament, respectând definiția lui *inesse, este în* sau *nu este în*. Să zicem că este vorba de *om*. Dacă subsistentul este *in re*, *om nu este în* subsistent; dacă subsistentul este *in mente*, *om este în* subsistent. Același lucru este valabil pentru *viețuitor*, *gramatică*, *știință* etc. Aceasta cu referință la relația *inesse*.

Pe de altă parte, indiferent cum va fi subsistentul, *in re* sau *in mente*, antepredicamentul are jocul său: dacă este admis *numai in mente*, atunci *nu se spune*, dacă este admis și *in voce*, atunci *se spune*. Este vorba de polisemantismul legat de termenul *logos* și respectiv *katholou*. În acest context, Aristotel nu uzează de semnificația *in re* a *logos*-ului universal.

¹ *Anal. Post.*, B, 19, 100 a, 6-7.

Pentru a lămurii situația accidentului universal, fără să ieșim din contextul capitolelor respective și fără să anticipăm capitolele următoare, putem considera, comparând situația (1) cu (3) pe baza distincției dintre *nume* și *noțiunea substanței corespunzătoare numelui*, că în cazul (1) era vorba numai de nume, pe când în cazul (3) este vorba și de nume și de noțiune, astfel încât *dicitur de* pune în joc numele, iar *inesse* pune în joc noțiunea.

Se poate conchide: (a) că „accidentul universal” nu poate să existe ca entitate independentă; (b) că, întrucât *se spune despre*, este vorba de o entitate *in voce*, care *nu mai poate să fie în* și este deci subordonată cazului (1); (c) că, întrucât *este în*, respectiv *in mente* (dar ar putea fi și *in re*) *nu se spune* și este deci subordonată cazului (2), fără a se identifica însă cu proprietatea individuală. I-am putea găsi un nume, dar nu dispunem încă de date *aristotelice* suficiente pentru actul denominării.

(4) *Substanța particulară*, caracterizată prin aceea că nici nu este într-un subsistent și nici nu se spune despre vreun subsistent, este exemplificată de Aristotel prin *omul anumit* și *calul anumit*, căci nici unul dintre aceștia nu este în vreun subsistent și nici nu se spune despre vreunul¹.

În genere, încheie Aristotel capitolul, cele individuale (*ta atoma*) și unu la număr (*hen arithmo*) nu se spun despre nici un subsistent, dar nimic nu se opune ca unele să fie într-un subsistent, cum este în subsistent gramatica anumită, dar nu se spune despre nici un subsistent².

Fără acest adaos final, caracterizarea și exemplele ar fi fost perfect lămuritoare pentru cazul (4), cu simpla înlocuire a lui „particulară” cu „individuală”, căci *omul anumit* și *calul anumit* sunt într-adevăr substanțe corporale, lucruri individuale (alături de ființe puteau fi enumerate și obiecte ca: *scutul anumit*, să zicem al lui Ahile). În sens modern deci și pentru mai multă precizie, s-ar fi spus substanță „individuală” în loc de „particulară”. Adaosul nu mai permite însă acest lucru. Că cele individuale și unice (unice, unul la număr) nu se spun despre nici un subsistent este evident. Dar este evident tocmai pentru faptul că *cele individuale* sunt considerate de regulă *lucruri individuale* și deci inexprimabile, fiind ele însele existențe autentice, despre care se spun celelalte entități. Dar cum de pot fi ele atunci într-un subsistent? Ce-i drept, Aristotel nu spune că

¹ *Categ.*, 2, 1 b, 3-6.

² *Categ.*, 1 b, 6-9.

toate sunt într-un subsistent, și nici că este *necesar* să fie, ci doar că *nimic nu se opune* ca unele să fie. Este dat din nou exemplul *gramaticii anumite*, care *este în*, dar *nu se spune despre*, ceea ce înseamnă o revenire la cazul (2).

Prin urmare, nici în situația (4) nu putem vorbi, fără restricții, despre aceeași entitate. În fond, acel „nimic nu se opune”, nu se referă la *lucrurile* individuale, ci la *cele* individuale în genere, care cuprind și *noțiunile* individuale, care sunt individuale și unice, dar nu sunt subsistente, tocmai pentru că sunt în altceva, respectiv în suflet.

Aceasta înseamnă că entitatea caracterizată prin *nu se spune despre* și *nu este în* trebuie numită „lucru individual”.

Este evident că prezentarea primelor două capitole din *Categoriile* lui Aristotel, făcând apel numai la datele cuprinse aici și la explicitarea lor, este departe de a reprezenta și soluționarea numeroaselor probleme pe care le ridică. Textul se dovedește, într-adevăr, dificil, dar nu eronat; neconsecvent, dar nu incoerent. Dificultățile și inconsecvențele pot fi justificate, își pot dovedi îndreptățirea, dar acceptarea lor ca atare, cum se va vedea că au făcut-o majoritatea comentatorilor, duce la mascarea semnificației lor originare. Acceptarea, de exemplu, a celor patru antepredicamete, pe baza interpretării stricte a celor două capitole, deci fără nici un amendament, fără nici o rezervă, nu este potrivită nici măcar pentru analiza separată a fiecărei situații în parte. Această rigiditate hermeneutică nici nu corespunde, de altfel, gândirii nuanțate a lui Aristotel și nici spiritului sintetic al gândirii grecești. Din fericire, Aristotel revine frecvent asupra multora dintre problemele nesoluționate în primele două capitole. Este deci indicat ca, înainte de a pronunța verdicte, să urmărim aceste referințe. Unele vor fi, desigur, lămuritoare, altele ne vor spori, cum zice Dexippus, nedumeririle.

2. Interpretarea capitolului al III-lea din *Categoriile* lui Aristotel

„Când se exprimă (*kategoretai*) ceva despre altceva ca despre un subsistent (*hos kath'hypokeimenou*) toate câte se spun (*legetai*) despre ceea ce se exprimă (*kategoroumenon*) se vor spune (*rethesetai*) și despre subsistent”¹.

Textul citat ridică probleme de traducere. Aici apar trei verbe cu înțelesuri asemănătoare: *kategoreo*, *lego* și *eiro*. Toate înseamnă, în primul rând, *a se spune*, *a zice*, *a vorbi*, *a rosti*. Singur *kategoreo* are și semnificații particulare, cum ar fi: *a vorbi contra*

¹ *Categ.*, 3, 1 b, 10-12.

(kata), a acuza, a atribui și a exprima ceva față de altceva sau altcineva. În context logic, nu pot fi adoptate semnificațiile juridice ale cuvântului, dar, aici, în context prejudicativ, trebuie, în orice caz, evitate semnificațiile judicativ-propoziționale ale lui *katagoreo*, respectiv: a enunța și afirma, din care rezultă enunțul (*apophansis*) și afirmația (*kataphasis*). Adoptarea unuia dintre acestea transformă automat contextul din prejudicativ în propozițional. Dacă mai adăugăm și traducerea lui *hypokeimenon* prin *subiect* și a lui *katagoroumenon* prin *predicat* ne găsim în plină analiză propozițională.

Există însă chiar de la începutul textului citat o particulă (*hos* = ca), a cărei importanță este fundamentală. Ea precizează domeniul discuției, chiar independent de cadrul general trasat în primele două capitole. „Când ceva se exprimă despre altceva *ca* despre un subsistent”, înseamnă evident că cel despre care se exprimă *nu este* subsistent, înseamnă de asemenea că *ceea ce se exprimă* este asemănător cu (sau *ca* și) *ceea ce se spune*. Or, acesta se spune fără legătură, fără alcătuirea unui enunț, deci fără a constitui o afirmație sau o negație și, respectiv, ceva adevărat sau fals.

Pentru evitarea termenului de *predicat*, care are semnificație evident propozițională și judicativă, ar putea fi utilizat termenul de *atribut*.

Textul continuă cu un exemplu: „astfel *om* este exprimat despre *omul anumit*, iar *viețuitor* despre *om*, deci și despre *omul anumit* se va enunța *viețuitor*; căci *omul anumit* este și *om* și *viețuitor*”¹.

Exemplul ne este deja cunoscut, cel puțin fragmentar. Știm astfel că atât *om* cât și *viețuitor* se spun despre *omul anumit*, în formula *dicitur de* și *non inest*. În aceste cazuri, *omul anumit* este un subsistent care nu se spune, dar *om* și *viețuitor* sunt cele care se spun. În noul context, subsistentul este același, dar aflăm că în loc de *legetai* se mai spune și *katagoretai* și că, la rândul său, *viețuitor* se spune despre *om ca* despre un subsistent. Cu alte cuvinte, că și între *viețuitor* și *om* există relația *dicitur de* și, respectiv, *non inest*.

Până acum știam, din capitolul întâi, că *viețuitor* este noțiunea substanței corespunzătoare numelui *om*, subînțelegând că numai *om* s-ar spune despre, în calitate de nume. Acum se dovedește că și noțiunea sau definiția, respectiv genul proxim al numelui *om*, se spune despre *om*. Iar dacă se spune despre *om*, atunci se va spune și despre *omul anumit*, căci și *om* se spune despre *omul anumit*.

Importanța textului respectiv constă în aceea că introduce o nouă situație corespunzătoare cazului *dicitur de, et non est in*, caracterizată de faptul că: (a) *dicitur de*

¹ *Categ.*, 3, 1 b, 12-15.

poate avea loc și între două entități de același tip antepredicamental; (b) în situația aceasta lipsește subsistentul; (c) relația se petrece astfel încât una dintre entități se spune despre cealaltă *ca* despre un subsistent; (d) entitatea care se *spune despre* subsistent se numește *legomenon* sau *kategoroumenon*; (e) în noua situație deci, un *legomenon* se spune despre un alt *legomenon*, respectiv *o expresie* se spune despre *altă expresie*, dar în așa fel încât cele două expresii să rămână fără legătură, să nu alcătuiască o afirmație sau o negație și nici ceva adevărat sau fals; (f) în fine, expresia care se spune despre o altă expresie ca despre un subsistent se va spune și despre subsistent, ceea ce sugerează o *tranzitivitate* a relației *dicitur de*, de la *expresie-expresie* la *expresie-lucru individual*.

Cea mai importantă este observația (e), a cărei interpretare corectă este îngreunată de continuarea exemplului dat de Aristotel. Despre *omul anumit* se spune *om* și *viețuitor*, deoarece *omul anumit* ESTE și *om*, și *viețuitor*. Dar ESTE reprezintă tocmai legătura logică, *copula* dintre *omul anumit* și *om*, ceea ce face ca șirul de cuvinte „omul anumit este om” sau „omul anumit este viețuitor” să formeze câte o judecată sau o propoziție autentică, ceea ce înseamnă abandonarea domeniului prejudicativ. Se poate considera însă că aici, ca și în primul capitol, Aristotel nu intenționează ilustrarea prin forme judicative, ci prin *semnificația* acestora. „*Om* se spune despre *omul anumit*, deoarece omul anumit este om”, vrea să zică Aristotel, și nu „*Om* se spune despre *omul anumit*”, deoarece „*Om* este om”. Altfel exprimat, deoarece „esența omului anumit este aceea de a fi om” și nu deoarece are loc propoziția „omul anumit este om”.

Dar atunci, cum ar putea fi totuși ilustrată relația *dicitur de* între două expresii, astfel încât ele să nu alcătuiască un enunț? Pentru ilustrare, trebuie să revenim la relația *Wort-Sache*. Ea presupune un lucru individual și pronunțarea denumirii sale, respectiv o ființă umană și pronunțarea numelui său. Primul se simte (vede, aude) - *individuale sentitur*, al doilea se spune (*nominale dicitur*). În capitolul al III-lea apare relația *Wort-Wort*, care presupune că ambele componente se pronunță. Dar nu este vorba de pronunțare, de spunere pură și simplă, ci de spunere *ca* despre un subiect. Nu este vorba de simplul *dicitur*, ci *dicitur de*. *Om* și *cal* se spun amândouă, dar nici una *nu se spune despre* (*non dicitur de*) cealaltă. Dar relația *non dicitur de subiecto* ne este cunoscută. Cea de față (*non dicitur de altero*) nu aduce nimic nou.

Putem să ne imaginăm însă situația în care o clasă de elevi învață o limbă străină, să zicem că o clasă de elevi români învață limba germană. Profesorul vrea să illustreze relația *Wort-Sache*. El convine atunci cu elevii să le arate câte un obiect, iar aceștia să *spună despre* el cuvântul corespunzător german. Profesorul *arată* o carte, elevii spun

despre ea *Buch*, profesorul *arată* un scaun, elevii spun despre el *Stuhl*. Dar elevii învață și alte cuvinte germane, care se spun despre obiecte care nu pot fi arătate, respectiv văzute în clasă. Atunci profesorul convine să le *spună* cuvântul românesc, iar elevii *să spună despre* acesta cuvântul german. În felul acesta, apare relația *Wort-Wort*: profesorul *spune* „drum”, elevii *spun despre* „drum” - „*Weg*”. Se aud deci două cuvinte: *drum* - *Weg*; *casă* - *Haus* ș.a.m.d. Relația *Wort-Wort* este esențială pentru învățarea cuvintelor dintr-o limbă străină, pentru alcătuirea dicționarelor, pentru traducerea dintr-o limbă în alta.

Se pot imagina și alte situații în care să fie vorba de nume de persoane: *Ion* - *Johan*; *Gheorghe* - *Georg* ș.a. Este ușor de imaginat că astfel de convenții pot fi făcute și în cadrul aceleiași limbi. La zoologie, de exemplu, profesorul poate să aducă în fața elevilor planșe cu tot felul de viețuitoare. El le arată viețuitorul și elevii trebuie, să zicem, să spună dacă trăiește în apă, în aer sau pe uscat. În cazul acesta, *se vede* viețuitorul și se aude *în apă*, *în aer* ș.a.m.d. Relația este *Wort-Sache*. Dacă renunță la planșe și convine cu elevii *să spună* el denumirea viețuitorului, iar aceștia *să spună despre* viețuitorul respectiv clasa sau ordinul din care face parte, se vor produce relații *Wort-Wort*, de genul: *corb* - *pasăre*; *păstrăv* - *pește* ș.a.m.d. Dar cu aceasta ne-am apropiat de exemplul lui Aristotel, care presupune convenția: genul se spune despre specie. (Profesorul *spune* specia, elevii *spun despre ea* genul: *om* - *viețuitor*, deci *Wort-Wort*). Dar dacă genul se spune despre specie, ca despre un subsistent, atunci el se va spune și despre subsistent (despre *omul anumit* se va spune *viețuitor*, deci *Wort-Sache*). Și Aristotel vine cu completarea, fiindcă *omul anumit* chiar *este om și viețuitor*, ceea ce înseamnă că *esența* lui este aceea de a fi om și viețuitor.

„La cele de gen diferit și neorânduite unele sub altele, diferențele sunt deosebite și ele ca specie, de exemplu cele ale viețuitorului și ale științei, căci diferențele viețuitorului sunt și pedestrul, și bipedul, și înaripatul, pe când ale științei nici una dintre acestea. Căci o știință nu diferă de alta prin aceea că este bipedă. Însă la genurile rânduite unele sub altele, nimic nu se opune să fie aceleași diferențe, căci genurile superioare se enunță despre cele de sub ele, astfel încât toate câte sunt diferențe ale celui care se enunță vor fi și ale subsistentului”¹. Textul nu ridică probleme deosebite. Este vorba pur și simplu de extinderea sferei expresiilor care pot da naștere la relații prejudicative de tranzitivitate de la *cuvânt-cuvânt* la *cuvânt-lucru*. Deci, nu numai genul care se spune despre specie se spune și despre lucrul individual, ci și diferențele genului sau diferențele specifice.

¹ *Categ.*, 3, 1 b, 16-24.

Bipedul este o diferență specifică a viețuitorului, datorită faptului că o parte dintre viețuitoare are două picioare. Deci, dacă despre *om* se spune *viețuitor*, nimic nu se opune ca o parte dintre diferențe, cum ar fi *biped*, să se spună de asemenea despre *om*, ca și despre subsistent, sau *omul anumit*. Alte diferențe, ca *înaripat*, nu se vor spune. Ultima parte a textului aristotelic citat este puțin obscură, dar nu ridică nici o problemă deosebită.

Capitolul al IV-lea, amintit deja, cuprinde enumerarea categoriilor și întărirea caracterului prejudicativ al relațiilor de tip *dicitur de* și *inesse* între antepredicamentele fără nici o legătură. Trebuie subliniată doar utilizarea în acest context a cuvântului „semnifică” (*semnifică*), atribuit tuturor celor care se spun în genere¹ și care va face o carieră specială în teoria scolastică a semnificației. Altfel spus, expresiile simple nu numai că se spun despre un subsistent, ci îl și *semnifică*.

3. Interpretarea capitolului al V-lea din *Categoriile* lui Aristotel

Este vorba de un capitol mai întins, care cuprinde multe lucruri fără legătură cu problema formelor prejudicative. Din această cauză, ne vom referi în continuare numai la ceea ce prezintă interes din această perspectivă.

Capitolul tratează despre substanță (*ousia*), caracterizată prin relația corespunzătoare antepredicamentului (4) - substanță particulară (*non dicitur de, non inest*), cu exemple: *omul anumit* și *calul anumit*, ceea ce face indiscutabilă denumirea de *lucru individual* (obiect, ființă) pentru entitatea astfel caracterizată. Este vorba de așa-numita „substanță primă”.

În mod surprinzător, Aristotel numește aici tot substanțe, dar secunde, genurile și speciile, ceea ce îndreptățește, din punct de vedere aristotelic, dar încurcă total și pentru mult timp, statutul primului antepredicament (substanță universală).

Pentru a-și susține noua terminologie, Aristotel își contestă în aparență tot suportul ontologic al capitolelor anterioare. „În schimb, substanțe secunde sunt numite speciile în care subsistă cele ce se numesc în primul rând substanțe, atât ele cât și genurile acestor specii, cum subsistă, de exemplu, *omul anumit* în specia *om*, genul speciei fiind *viețuitorul*”. Dar Aristotel însuși spunea, în capitolul al II-lea, că *este în subsistent* ceea ce *subsistă în ceva*. Or, aici, lucrul individual se dovedește că subsistă în specie, respectiv *omul anumit* subsistă în specia *om* (*en eidei hyparchei*). Cu alte cuvinte, *lucrul individual*

¹ *Categ.*, 4, 1 b, 25.

(sau substanța primă) este în specie (sau substanța secundă), deși, la începutul capitolului, se spune că substanța primă este ceea ce nu se spune despre un subsistent și nu este într-un subsistent. Ce-i drept, exprimarea *hyparchein en eidei* figurează numai aici¹, dar termenul *hyparchein* nu mai are sensul de *a subsista*. Aristotel îl folosește de regulă pentru a desemna raportul de subordonare dintre genuri și specii. Ce-i drept, o reminiscență platonice se manifestă totuși în modul de exprimare al subordonării lucrurilor individuale față de specii și genuri, iar termenul *hyparchein*, prin care se definește relația *a fi în*, nu este deloc potrivit.

Deci, faptul că lucrurile individuale sunt subordonate speciilor nu le conferă acestora atributul de substanțe. Decisiv este ceea ce Aristotel va afirma în continuare, anume că este comun oricărei substanțe faptul de *a nu fi* într-un subsistent². Dacă substanța nu se spune, este *primă*; dacă se spune este *secundă*. Termenul de „substanță secundă” nu mai apare în opera lui Aristotel și, ca atare, poate fi evitat.

În continuare (*Categ.*, 5, 2 a, 19-2 b, 6), Aristotel reia întregul capitol al II-lea. Se remarcă utilizarea frecventă, cu același înțeles, a termenilor *lego* și *kategoreo*. Se aduce precizarea că, în cazul celor care se spun despre un subsistent, este necesar ca atât numele cât și noțiunea să se exprime despre subsistent. Lucrul acesta nu putea fi presupus până acum, chiar pentru simplul motiv că despre un subsistent nu era exclus să se spună un nume propriu, căruia nu-i mai corespunde nici o noțiune. De aici rezultă însă că ceea ce se spune despre un subsistent este *întotdeauna un cuvânt corespunzător*. Relația prejudicativă *Wort-Sache* nu trebuie concepută ca un joc, în cadrul căruia se poate spune orice despre orice, și, admitând situația convenției dintre profesor și elev la învățarea unei limbi străine, de a vedea obiectul și a-i spune numele, trebuie adăugată condiția lipsei de *valabilitate* a unei relații în care elevul spune un cuvânt *necorespunzător*. Aceasta este o caracteristică a relațiilor prejudicative, care se deosebesc în mod evident de cele judicative. Ultimele pot fi *adevărate* sau *false*, adică pot fi corespunzătoare sau nu cu lucrurile la care se referă, pe când cele prejudicative nu pot fi *decât* corespunzătoare.

Merită atenție, în continuare, modul în care prezintă Aristotel exemplul respectiv. „De exemplu, *omul (ho anthropos)* se spune despre un subsistent, despre *omul anumit*, și se exprimă într-adevăr numele: căci vei exprima *om (anthropos)* despre *omul anumit*”³.

¹ Cf. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, p. 789 a, 56-57.

² Cf. *Categ.*, 5, 3 a, 7-8.

³ *Categ.*, 5, 2 a, 21-24.

Aici pare o repetare inutilă a aceluiași lucru: „*omul* se spune despre omul anumit” și „*om* se exprimă despre omul anumit”. Deosebirea o constituie faptul că, în primul caz, cuvântul este articulat și, în al doilea, nu, ca și apariția în primul caz a lui *legetai*, iar în al doilea a lui *kategoreitai*. Deci *omul* nu este identic cu *om*, căci pentru a doua deosebire același exemplu este dat în capitolul al II-lea¹ cu *legetai*. Aceasta sugerează că în primul caz ar fi vorba de noțiune, care se exprimă, de regulă, articulat (*omul*), pe când numele s-ar exprima nearticulat (*om*), dar, din moment ce *omul se spune (legetai)* despre ceva, atunci și el este nume. Ce-i drept, una din variantele textului grec omite articolul hotărât². Dar atunci situația este și mai stranie: „Om se spune despre omul anumit” și „om se exprimă despre omul anumit”, părănd o simplă repetare. Cert este că în primul caz Aristotel nu are în vedere numele, ca în al doilea.

Continuarea textului nu lămurește situația, ci aduce o nouă complicație. „Căci – continuă Aristotel – și noțiunea omului se exprimă despre *omul anumit*; căci *omul anumit* este și *om* și *viețuitor*”. Aici, prin „noțiunea omului”, se înțelege, ca și în cazurile precedente, genul *omului*, respectiv *viețuitorul*. Cert este că și noțiunea se spune. Dar atunci înseamnă că nu se mai face nici o distincție între noțiune și cuvânt, între mental și verbal. Or, în cazurile precedente, Aristotel a mizat totuși, pe relația *in mente*.

Fragmentul următor se referă la relația *in esse*. „Dintre cele existente într-un subsistent, la cele mai multe nici numele, nici noțiunea nu se exprimă despre un subsistent”. „Cele mai multe” sunt proprietățile individuale, încadrabile în accidentul particular (2), doar atâta că acestea, fiind inefabile, n-au nici nume, nici noțiune corespunzătoare care să se spună. Ceea ce înseamnă că exprimarea lui Aristotel nu este aici întru totul exactă. Pentru celelalte (accidentele universale) reia exemplul cu *albul* care, fiind într-un subsistent, în corp, se exprimă despre subsistent (căci un corp este numit alb). Exemplul nu aduce nimic nou. Adăosul însă: „noțiunea albului nu se va exprima niciodată despre corp”³ complică și mai mult situația accidentului universal (care este în și se spune despre), prin aceea că noțiunea (respectiv genul) lui *nu se spune* despre subsistentul despre care se spune *numele* lui. Într-adevăr, despre un anumit corp se spune *alb* (numele), dar nu se spune *culoare* (noțiunea albului, respectiv genul său proxim). În exprimare predicativă: „corpul este alb”, dar nu se poate spune „corpul este culoare”.

¹ Cf. *Categ.*, 2, 1 a, 21-22.

² Cf. ed. Bekker, *Aristoteles graece*, Berlin, 1831, p. 2, nota 1 a, rândul 2 a, 21.

³ *Categ.*, 5, 2 a, 32-33.

Pe baza datelor de care dispunem din primul capitol, situația nu se prezintă într-un totu așa. Nu se poate spune, într-adevăr, „corpul este culoare”, dar se poate spune „corpul este colorat”. Deci, de la *culoare*, despre un anumit corp, se spune în mod paronimic, *colorat*. Dar, în același fel, paronimic, se spune și alb, de la *albeață*. Dacă nu se ține cont de acest lucru, atunci există doar două alternative corecte: sau, în formă neparonimică, nu se spune nici numele accidentului universal, nici noțiunea corespunzătoare numelui, sau, în mod paronimic, se spun ambele. Aristotel a ales o variantă de mijloc: se spune numele [paronimic], dar nu se spune noțiunea [neparonimic]. Era posibilă și varianta: nu se spune numele [neparonimic], dar se spune noțiunea [paronimic].

Cu toate acestea, problema semnalată de Aristotel este reală, căci în cazul substanței universale se spune *neparonimic* atât numele (*om*), cât și noțiunea corespunzătoare numelui (*viețuitor*) despre același subsistent.

În continuare, Aristotel, făcând abstracție de aceste cazuri, repune în discuție tema capitolului al III-lea, extinzând considerațiile referitoare la relația *dicitur de* și la relația *in esse*. Deci, la fel cum *viețuitorul*, care se spune despre *om*, se va spune și despre *omul anumit*, tot așa *culoarea*, care este în *corp*, va fi și într-un anumit corp¹.

Textul acesta ridică probleme serioase. Relația *dicitur de* putea fi concepută ca tranzitivă, dar *in esse* nu poate fi concepută tranzitiv decât în accepția de relație întreg-parte, care era însă exclusă din definiția lui *in esse*². Deci, nu este vorba de o relație tranzitivă de genul: Brașovul *este în* Transilvania, Transilvania *este în* România, deci Brașovul *este în* România. În exemplul lui Aristotel este vorba de *culoare*, *corp* și *un anumit corp*. *Culoarea*, afirmă Aristotel, este în *corp* și deci va fi și într-un anumit corp, la fel cum *viețuitor* se spune despre *om* și de asemenea despre *un anumit om*³. Între cele două exemple, chiar fără să intrăm în amănunte, este o mare diferență. Conform capitolului al III-lea, *viețuitor* se spune, într-adevăr, și despre *om*, și despre *un anumit om*, dar tranzitivitatea relației este garantată de faptul că și *om* se spune despre *un anumit om*. În cazul lui *in esse* însă, chiar dacă admitem că *culoarea* este în *corp* și de asemenea într-un anumit corp, *corpul* nu este într-un anumit corp. Deci, aici nu mai este vorba de o tranzitivitate a relației de *in esse*.

¹ *Categ.*, 5, 2 b, 1-2.

² *Categ.*, 2, 1 a, 24-25.

³ *Categ.*, 5, 2 a, 36-38.

Trebuie adăugat faptul că Aristotel schimbă aici și perspectiva tranzitivității relației *dicitur de*, făcând abstracție de relația intermediară „*om se spune despre un anumit om*”, care se dovedea esențială în capitolul al III-lea. În cazul de față, el insistă pe prioritatea substanței prime față de ambele relații. Pentru *dicitur de* afirmă: dacă *viețuitor* nu s-ar spune despre nici unul dintre *oamenii anumiți*, nu s-ar spune nici despre *om în genere*¹, iar pentru *inesse*: dacă *culoarea* n-ar fi într-unul dintre cele singulare, n-ar fi nici în *corpul în genere*². Este evident că justificarea prin tranzitivitate ar fi mai potrivită pentru ambele cazuri, în special pentru *inesse*; *culoarea* este într-un anumit corp, fiindcă în *corpul anumit* este o anumită culoare, dar firește că, spre deosebire de cazul lui *dicitur de* (în care *viețuitorul* se spune despre *om*), *culoarea* nu poate fi într-o anumită culoare. Exemplul trebuie deci analizat atât din perspectiva antepredicamentelor, cât și a relațiilor prejudicative.

Un anumit corp este substanță particulară, lucru individual prin excelență și nu ridică probleme. *Culoarea* însă poate fi sau substanță universală (gen al diferitelor culori: roșu, verde etc., care îi sunt specii și despre care se spune), sau accident universal, care, aristotelic vorbind, se spune despre un subsistent și este într-un subsistent. În exemplul lui Aristotel nu este substanță universală, căci *este în corp*. Dar nu se poate afirma că este accident universal în accepția amintită, căci Aristotel nu menționează decât că *este în corp* și nu că se spune în același timp despre corp. Ceea ce sugerează că însuși Aristotel făcea anumite nuanțări în cadrul accidentului universal. În fine, *corp*, mai ales cu determinativul *în general*, pare a fi substanță universală, căci *corp* se spune despre *corpurile anumite*. Dar faptul că *culoarea* este în *corp* presupune o relație diferită de „*culoarea* este într-un anumit corp”. Dacă este într-un anumit corp, atunci *culoarea* este ceva de natură obiectiv-materială. Nefiind numai într-un anumit corp, *culoarea* este o proprietate comună a acestora, dar nu a corpului în genere. Căci *corpul în genere* nu este altceva decât noțiunea de corp și, respectiv, expresia ei lingvistică. Deci, dacă se admite că *culoarea* este o proprietate obiectiv-materială comună lucrurilor (corpurilor) individuale și *este în* aceste corpuri, atunci ea nu mai poate fi în noțiunea de corp și nici în numele acesteia, căci nici noțiunea de corp și nici cuvântul „corp” nu sunt colorate. Altfel spus, dacă este *in re*, nu mai poate fi *in mente* sau *in voce*.

¹ *Categ.*, 5, 2 a, 37-38.

² *Categ.*, 5, 2 b, 3-4.

Aceasta nu înseamnă însă că între cele două situații (cea referitoare la relația dintre *culoare* și *un corp anumit* și cea referitoare la relația dintre *culoare* și *corp în genere*) n-ar exista nici o legătură. Ea devine evidentă dacă în prima situație este vorba de relația prejudicativă *inesse*, iar în a doua despre *dicitur de*. Dar atunci enunțul aristotelic are forma: dacă *culoarea* (ca proprietate comună) *este* într-un anumit corp, atunci *culoarea* (ca nume al proprietății comune) *se spune despre* corp în genere (ca nume al noțiunii de corp), ceea ce sugerează o relație implicațională între *inesse* și *dicitur de* și pune în evidență prioritatea substanței prime sau a lucrului individual față de celelalte antepredicament, cum conchide de altfel și Aristotel: „dacă n-ar exista substanțele prime, atunci ar fi imposibil să existe vreunul din celelalte [antepredicament]”¹.

Referindu-se în continuare la substanțele secundare, Aristotel consideră că specia este în mai mare măsură substanță decât genul, ceea ce nu prezintă interes pentru contextul de față. Important este următorul pasaj: „Însă la fel cum se raportează substanțele prime la toate celelalte [antepredicament], tot așa se raportează și specia la gen, căci specia stă la baza genului; într-adevăr, genurile se exprimă despre specii, pe când speciile nu se convertesc față de genuri”². Cu alte cuvinte, Aristotel afirmă aici explicit caracterul *prejudicativ* al relației dintre gen și specie. Același lucru va fi repetat în continuare³.

Este repetat, de asemenea, faptul că substanțele secundare nu sunt în subiect și că, dintre cele ce sunt în subiect, nimic nu interzice ca numele unora să se exprime uneori despre subiect, noțiunea însă este imposibil să se exprime⁴. Un lucru nou îl constituie includerea între substanțele secundare și a *diferenței* (*diaphora*). Este vorba de *pedestru* și *biped* ca diferențe ale *omului*. Ele se *enunță* despre *omul anumit* fără a fi în acesta și, de asemenea, se *enunță* și noțiunile lor⁵. Despre *propriu* (*idion*), care se găsește în aceeași situație, Aristotel nu amintește aici.

În următorul alineat⁶ este reluată problema tranzitivității relației *dicitur de* cu aplicații la specie, gen și diferență. În loc de *subsistent* (*hypokeimenon*) Aristotel folosește aici, în mod consecvent, termenul de *individual* (*atomon*), alăturat în continuare celui *unic*

¹ *Categ.*, 5, 2 b, 5-6.

² *Categ.*, 5, 2 b, 17-21.

³ *Categ.*, 5, 3 a, 1-3.

⁴ *Categ.*, 5, 3 a, 15-17; vezi și 5, 2 a, 32-33.

⁵ *Categ.*, 5, 3 a, 21-28.

⁶ *Categ.*, 5, 3 a, 33 - 3 b, 9.

la număr (*hen arithmo*), și considerat *ceva anumit (tode ti)*¹. Toate acestea, la care se alătură *singularul (kath'hekaston)*, amintit mai sus, înseamnă unul și același lucru, și anume *substanța primă*.

În alineatul următor², Aristotel utilizează în locul relațiilor prejudicative (*dicitur de și inesse*) termenul *a semnifica (semainein)*, pe care îl mai folosise o dată în capitolul al IV-lea³. Despre substanțele secundare, spune că par a semnifica și ele ceva determinat (*tode ti*) ca și substanțele prime. În exemple se vorbește despre *om* și *viețuitor*. Ele semnifică însă mai degrabă o calitate, căci, continuă Aristotel, *om* și *viețuitor* nu se spun despre un singur subsistent, ci despre mai multe⁴, în schimb, *albul* semnifică în mod absolut o calitate. Dar *albul* știm că face parte dintre cele care sunt într-un subsistent⁵.

Deci, „a semnifica” înseamnă atât „a fi în”, cât și „a se spune despre”. Făcând abstracție de ultimele două, întregul context aristotelic ar putea fi încadrat în ceea ce se numește astăzi teoria semnificației.

Restul capitolului nu mai are legătură cu relațiile prejudicative, ca de altfel nici restul capitolelor din lucrarea *Categoriae*.

4. Problema relațiilor prejudicative în alte opere aristotelice

a) În lucrarea *Despre Interpretare*, Aristotel prezintă relațiile judicative sau predicative propriu-zise. Judecata sau mai precis propoziția este numită aici *logos*, dar un *logos* diferit de cel amintit în *Categorii (logos tes ousias)*. Un *logos* care conține un *nume* și un *verb*, care, spre deosebire de nume, semnifică în plus timpul, îi adaugă faptul de a fi sau a nu fi și îl face prin acestea afirmativ sau negativ și, întotdeauna, adevărat sau fals. Relațiile prejudicative nu au *nici una* dintre aceste determinații, ceea ce le deosebește *net* de cele judicative.

Din punct de vedere structural este important faptul că membrii relației judicative sau predicative sunt *nume* și *verb*, pe când ai celei prejudicative sau *antepredicative* sunt *antepredicamente*. Prin *subiect* în cadrul judecății nu se mai înțelege *subsistentul*.

¹ *Categ.*, 5, 3 b, 10-13.

² *Categ.*, 5, 3 b, 10-23.

³ *Categ.*, 4, 1 b, 26.

⁴ *Categ.*, 5, 3 b, 17.

⁵ *Categ.*, 5, 2 a, 31.

Subiectul judecății este întotdeauna *un nume*, care poate fi *singular (kath'hekaston)* sau *general (katholou)*¹. Pentru primul, Aristotel dă ca exemplu *Kallias*, pentru al doilea, *om*. Ambii termeni grecești sunt formați cu particula *kata = despre*. Singularul se spune sau se exprimă *despre (kata)* fiecare lucru în parte (*hekaston*), generalul *despre (kata)* lucruri în totalitatea lor (*holon*). Mai simplu, singularul *se spune despre unul singur*, generalul, cum zice și Aristotel, *se spune despre mai mulți*². Dar aceasta înseamnă că numele, ca subiect al judecății, este definit de Aristotel prin relația prejudicativă *dicitur de*. Cazul numelui general ne este cunoscut. *Om* este substanță universală care se spune despre un subsistent fără să fie în acesta. Dar, în calitate de antepredicament (ca specie), el nu este subiect, respectiv subsistent, ci cel *care se spune despre* subsistent, deci *predicat*. De aici rezultă necesitatea unor precizări terminologice și a distincției precise a planurilor prejudicative și judicative, căci altfel *subiectul* se confundă cu *predicatul*. Situația este aceeași și pentru subiectul singular al judecății, care n-a fost însă tratat în cadrul relațiilor prejudicative, deși era implicat. Mai mult, prin *kath'hekaston* Aristotel înțelegea subsistentul ca atare, având aceeași semnificație cu individualul cel unic la număr și anumit, care nu se poate spune *despre (kata)*. Or, singularul se spune, este cel care se spune *despre* unul singur.

Dar și *verbul*, respectiv *predicatul* judecății este definit de Aristotel tot prejudicativ. El este considerat, independent de subiectul judecății, ca *semn al celor care se spun despre altceva*³. Acel *altceva (heteron)* nu este subiectul judecății, față de care verbul ar fi predicat, cum interpretează Ammonius⁴, căci verbul nu *se spune* pur și simplu *despre (dicitur de)* nume sau subiect, ci se *afirmă* sau se *neagă*. Despre *Socrate* nu se *spune* pur și simplu *a merge*, ci se *afirmă (merge)* sau se *neagă (nu merge)*. *A merge* se spune simplu numai despre actul mersului sau modul de deplasare al unui viețuitor. Dovada că aceasta este semnificația enunțului aristotelic o constituie și afirmația că verbele, ca expresii în sine, sunt nume⁵. Și chiar explicit, în continuarea textului amintit, Aristotel precizează: „verbul este întotdeauna semnul celor care revin, respectiv al celor [care se spun] despre un subsistent sau [sunt] într-un subsistent”⁶. Contextul prejudicativ

¹ *De Int.*, 7, 17 a, 37-17 b, 1.

² *De Int.*, 7, 17 a, 38.

³ *De Int.*, 3, 16 b, 7.

⁴ Ammonius, Stephanus, *Comentarii la tratatul despre Interpretare al lui Aristotel*, București, Edit. Academiei, 1971, p. 84.

⁵ *De Int.*, 3, 16 b, 19-20.

⁶ *De Int.*, 3, 16 b, 10-11.

este aici evident. Or, prin aceasta, Aristotel conferă verbului ca atare și calitatea de subiect al judecății. Despre *a merge* se poate afirma (*este verb*) sau nega (*nu este verb*), ceea ce dă naștere unei judecăți adevărate și, respectiv, false.

Din tratatul *Despre Interpretare* reiese că relațiile prejudicative nu sunt doar anterioare actului judicativ, ci sunt chiar *presupuse* de către acesta, ca *stând la baza* structurii judicative, făcând-o cu puțință. În rezumat: despre *Socrate* pot afirma (că *merge*) sau pot nega (că *nu merge*) pentru faptul că *Socrate* se spune despre (*dicitur de*) un *om anumit*, iar *a merge* despre un anumit mod de deplasare al viețuitoarelor.

b) În *Analiticele Prime* judecățile apar în postură de premise, iar subiectul și predicatul ca termeni silogistici. Raportarea premiselor și a termenilor nu mai presupune nimic prejudicativ. Există, cu toate acestea, un text în care Aristotel revine la relațiile prejudicative și care este important pentru distincția dintre *singular* și *general*.

„Dintre toate cele existente unele sunt astfel încât nu se exprimă despre nimic altceva în mod cu adevărat general (*alethos katholou*)”¹. Reiese, din această primă afirmație, că ele *se exprimă* totuși *general*, adică despre mai multe, și, în ultimă instanță, că *se exprimă*. Exemplele, pe care le oferă în continuare Aristotel, sunt însă discutabile: „de exemplu: Kleon și Kallias și singularul (*kath'hekaston*) și sensibilul (*aisteton*)”². Kleon și Kallias sunt însă singulare. Or, din tratatul *Despre Interpretare*, reieșea că acestea nu se spun despre mai multe. Ar exista totuși o justificare a textului, prin adaosul că nu se spun *cu adevărat* despre mai multe. *Kleon*, fiind un nume de om, se poate spune despre mai mulți oameni, dar în nici un caz despre toți, cum se spune *om*. Dar sensibilul, obiectul care se vede și se aude, este individualul ca atare, care nu numai că nu se spune despre mai multe, dar *nu se spune în genere* (*individuum ineffabile*). Din această cauză, Alexandru din Afrodisias consideră că *alethos katholou* n-ar avea sensul dat mai sus, ci doar pe acela de a întări faptul că cele în discuție nu se spun despre nimic, nici în mod adevărat (*alethos*), nici în general (*katholou*)³. Dar oare *Kleon* și *Kallias* nu se spun despre anumiți oameni? Nu sunt și ele *nume* în cel mai autentic sens al cuvântului? Iar *kath'hekaston* nu exprimă chiar prin construcția sa (cu *kata*), ca și *katholou* faptul că se spune *despre*?

¹ *Anal. Pr.*, A, 27, 43 a, 25-26.

² *Anal. Pr.*, A, 27, 43 a, 26-27.

³ Alexander, In Aristotelis Analyticorum priorum Commentarium, Berlin, 1883, 43 a, 20.

Aristotel însuși, în continuare, va spune chiar și despre cele sensibile că nu se spun despre nimic decât în mod accidental, deci că totuși s-ar putea spune accidental, dar dă ca exemple singularele *Socrate* și *Kallias*¹. Ceea ce înseamnă că el însuși identifică în acest context singularul și individualul sensibil. În plus, exemplele pe care le dă („albul acela este Socrate” și „cel care vine este Kallias”) nu sunt de tip prejudicativ (cu *dicitur de*), ci judicativ, cu *esse* (*einai*). Aceasta înseamnă că aici se confundă planul prejudicativ cu cel judicativ. Dacă se face distincția respectivă, atunci textul poate fi explicat astfel: individualul nu se spune în nici un fel, căci este subsistent *in re*, singularul se spune despre (*dicitur de*) individual (planul prejudicativ), dar nu se spune că *este* sau *nu este* (planul judicativ) decât în mod accidental, datorită faptului că nu este *cu adevărat general*.

c) În *Analiticele Secunde*, revenind asupra relațiilor *in esse* și *dicitur de*, Aristotel numește „în sine” (*kath'hauto*) ceea ce *nu se spune despre* vreun subsistent, iar pe cele care *se spun despre* un subsistent le numește *accidente* (*symbebekota*)². Textul justifică deci *parțial* denumirea predicamentelor respective. Spunem *parțial*, deoarece denumirea nu corespunde accidentului particular, care nu se spune, iar celui universal îi corespunde *numai* în măsura în care se spune. Or, accidentul universal era caracterizat drept ceea ce și *este în* și *se spune despre*.

Și substanța universală *se spune despre* fără a fi accident. Aceasta, datorită faptului că aparține esenței.³ Pe de altă parte, tot accident este numit și cel care nu revine prin sine unui subsistent⁴, ceea ce justifică denumirea de accident particular, dar face cu totul discutabilă determinarea în genere a accidentului prin *in esse* și *dicitur de*.

În același context, Aristotel consideră că este universal sau general ceea ce revine (*hyparche*) tuturor și în sine și prin sine, de unde conchide că orice universal revine cu necesitate lucrurilor⁵. Dar aici prin *a reveni* trebuie să se înțeleagă (ca și în *De Int.*, 3, 16 b, 10-11) atât *a se spune despre*, cât și *a fi în*, ceea ce înseamnă că, *numai* pe baza uneia dintre relațiile rejudicative, nici Aristotel însuși nu putea să justifice antepredicamentele, nici separat, nici grupate (respectiv ca universale-particulare sau ca substanțe-atribute).

¹ *Anal. Pr.*, A, 27, 43 a, 33-36.

² *Anal. Post.*, A, 4, 73 b, 5-10.

³ *Anal. Post.*, A, 4, 73 a, 34-35.

⁴ *Anal. Post.*, A, 4, 73 b, 10-11.

⁵ *Anal. Post.*, A, 73 b, 27-28.

În *Analiticele Prime* Aristotel utilizează în mod consecvent termenul *hyparchein*, sinonim cu *endechestai* și *hepesthai* pentru a reda raportul dintre subiectul și predicatul premiselor. În loc să spună „Toți *S* sunt *P*”, el va zice „*P* revine la toți *S*”. Prin „revine la toți”, înțelegând din propriile sale explicații, a fi în întreg, care este același lucru cu a se enunța despre toți.¹ Dar aceasta înseamnă că și la nivel judicativ se menține bivalența lui *a reveni*, cu deosebirea că aici *a fi în* și *a se spune despre* se referă la relația judicativă dintre subiect și predicat. Poate tocmai acesta este motivul pentru care Aristotel, în cadrul silogisticii, nu l-a preferat nici *pe a fi în*, nici *pe a se spune despre* pentru a reda premisa, ci *pe a reveni*, care le presupune pe amândouă, dar nu se identifică cu nici una. În plus, ambele au și semnificație prejudicativă.

Încep să se contureze astfel, ca modalitate de exprimare, trei niveluri: (a) cel *prejudicativ*, în care apar relațiile *a fi în* și *a se spune despre* între *antepredicamente*; (b) cel *judicativ* propriu-zis, în care apare verbul copulativ *a fi* între *subiect* și *predicat*; (c) cel *silogistic*, în care apare verbul *a reveni* între *termeni*. Ceea ce poate fi și exemplificat, utilizând relații cu membri în aparență identici:

(a) *viețuitor* se spune despre *om*;

(b) *omul* este *viețuitor*;

(c) *viețuitor* revine fiecărui *om*.

Aristotel însuși, în alt loc din *Analiticele Secunde*, se referă indirect la distincția dintre (a) și (b). El pornește de la două judecăți, pe care le consideră la fel de îndreptățite: „albul este lemn” și „lemnul este alb”. Din punct de vedere judicativ nu se petrece nimic deosebit în cele două exemple. Ceva alb poate să fie din întâmplare lemn și tot din întâmplare un lemn poate să fie alb. Pe plan prejudicativ însă, raportarea termenilor este alta, căci albul, consideră Aristotel, nu poate juca rol de subsistent, pentru lemn, pe când lemnul este subsistentul care s-a întâmplat să fie alb.²

Pe baza nivelurilor distinse, exemplele ar lua următorul aspect:

(a) <i>lemn</i> nu se spune despre <i>alb</i>	– <i>alb</i> se spune despre <i>lemn</i> ,
<i>lemnul</i> nu este în <i>alb</i>	– <i>albul</i> este în <i>lemn</i> ,

¹ *Anal. Pr.*, A, 1, 24 b, 25-26.

² *Anal. Post.*, A, 22, 83 a, 6-7.

- (b) *albul este lemn* – *lemnul este alb*,
 (c) *lemn revine unor obiecte albe* – *alb revine unor lemne*.

La nivel prejudicativ se dovedește *imposibilă* admiterea ambelor exemple; la nivel judicativ, ambele exemple pot fi adevărate; la nivelul raportării termenilor (este vorba de conversiunea particular afirmativei) se dovedește chiar *necesar* ca admiterea uneia dintre ele să implice admiterea celeilalte.

Fără să intrăm în alte amănunte, semnalăm, din același capitol, încă două probleme legate direct de relațiile prejudicative. Ambele se referă la tranzitivitatea relațiilor prejudicative. Prima interzice atât raportarea prejudicativă a calităților, respectiv calitatea calității, cât și raportarea lor reciprocă.¹ Aristotel distinge clar, și cu acest prilej, planul judicativ de cel prejudicativ, afirmând că acestea (calitățile) se pot enunța [pe plan judicativ], formând ceva [o judecată] *adevărat*, dar [pe plan prejudicativ] nu se pot exprima *cu adevărat* reciproc.² Pe plan silogistic ar fi interesat doar simpla posibilitate a raportării.

Ca și în cazul precedent, se cristalizează utilizarea de către Aristotel cu precădere a unor termeni pentru descrierea relațiilor de la cele trei niveluri:

- (a) *legein, kategorein, en einai*,
 (b) *einai + onoma*, verb la prezent, *eipein*,
 (c) *hyparchein, endechestai, hepesthai*.

Inconsecvența cea mai frecventă o constituie utilizarea la toate trei nivelurile a lui *kategorein*, mai frecvent la nivelurile (a) și (c), de unde decurge și transpunerea *la toate* nivelurile a denumirilor date membrilor care intră în relațiile respective: celui despre care se spune (subiect); cel care se spune (predicat). Pentru treapta prejudicativă am fost nevoiți deja să introducem termenul de „subsistent” în loc de „subiect”, care este potrivit pentru treapta a II-a; iar în loc de „predicat” am sugerat termenul „atribut”.

În fine, exemplul pe care îl dă Aristotel pentru a ilustra faptul că în cazul tranzitivității relației *dicitur de*, deci când nu apare cazul de raportare a calității la calitate, ci a genului la specie și, respectiv, diferență, regresia este limitată, ilustrează și

¹ *Anal. Post.*, A, 22, 83 a, 36-38.

² *Anal. Post.*, A, 22, 83 a, 39-40.

posibilitatea, despre care s-a vorbit deja, de a distinge la Aristotel *singularul* de *individual* și de a considera ca îndreptățită raportarea prejudicativă a primului la ultimul. Astfel, zice Aristotel, *viețuitor* se spune despre *om*, acesta despre *Kallias*, iar acesta despre altul din ceea ce există.¹ Dar aceasta înseamnă că termenul *Kallias*, cel puțin în acest caz, apare ca distinct de subsistentul individual, despre care se poate spune, sau de acea parte a esenței, cum s-a tradus în engleză (*of something else which is part of the essence*)², despre care se poate exprima.

d) Există însă și texte în care planurile prejudicativ și judicativ tind să se confunde. În *Topice*, de exemplu, unde este vorba de planul judicativ, al problemelor sau tezelor = judecăți propriu-zise, și silogistic, al premiselor, raportarea celor patru predicabili (definiția, propriul, genul și accidentalul) se face în cadrul predicăției, jucând fiecare rol de subiect sau predicat. În cazul propriului, acesta *se adeverește* (*aletheuetai*) sau nu în raport cu un anumit subiect, adică alcătuiește (în calitate de predicat) o judecată adevărată sau falsă, dacă este afirmat sau negat despre subiectul respectiv. Dar, zice Aristotel, sunt cazuri în care se adeverește numele propriului, dar nu se adeverește noțiunea lui sau invers.³ Problema apăruse și la nivel prejudicativ, dar *fără* adevărire. În rest, în ambele situații, numele și noțiunea *se exprimă*, ca *predicat* despre un *subiect*, ceea ce face ca, terminologic, situațiile să nu mai poată fi distinse, deși ele sunt cu totul diferite. *Nemuritor*, de exemplu, care nu este propriu *omului*, pe plan prejudicativ, *nu se poate spune* despre un anumit *om*, ca subsistent de referință, pe când pe plan judicativ *se poate afirma* foarte bine că „omul este nemuritor” sau *se poate nega* acest lucru „omul *nu este* nemuritor”, negația din al doilea caz adevărându-se. Or, aceasta înseamnă că este necesară nu numai distincția nivelurilor respective, ci și a terminologiei utilizate în cele două situații.

e) Relațiile prejudicative ocupă un loc aparte în *Metafizica* lui Aristotel, în special în cărțile referitoare la teoria substanței. Ele necesită deci o analiză din punct de vedere prejudicativ, care deschide astfel perspectiva ontologică, general-filosofică a relațiilor prejudicative.

¹ *Anal. Post.*, A, 22, 83 b, 5-6.

² H. Tredennick, *Aristotle Posterior Analytics*, London, 1960, p. 123.

³ *Top.*, E, 4, 132 b, 3-8.

Obiectul metafizicii sau al filosofiei prime îl constituie ceea ce Aristotel numește *to on* (*ens*), termen cu multe semnificații, ca și *logos*. *To on* este participiul prezent neutru de la *eimi* = *a fi* (*esse*), traductibil direct prin *ceea ce este* (masculinul fiind *ho on* = *cel care este* și femininul *he ousa* = *cea care este*). Având în vedere că are și sensul de *a exista*, *to on* poate fi tradus și prin *ceea ce există*. În românește au fost adoptați următorii termeni: *ființă*, *existență*, *fiind* și *existent*. Ultimii doi nu pot fi justificați gramatical. *Fiindul*, masculin, reprezintă traducerea lui *ho on* = *cel care este*, nu *ceea ce este*, având și forma feminină (*fiinda*, *cea care este* pentru *he ousa*). Același lucru este valabil pentru *existentul* și *existentă*. În plus, termenii aceștia nu sunt uzuali în limba română. Francezii și germanii au participiul prezent (*l'étant* și *das Seiende*), cel german fiind chiar la neutru, dar nu le utilizează întotdeauna pentru a-l traduce pe *to on*, cel puțin în *Metafizica* lui Aristotel. Francezii îl traduc prin *l'être*¹, iar germanii prin *das Sein*, ceea ce în românește înseamnă *ființa*. Herman Diels, în *Die Fragmente der Vorsokratiker*, traduce însă consecvent prin *das Seiende* pe *to on* și prin *das Sein* pe *to einai* = infinitivul prezent substantivat al lui *eimi*, traductibil prin *faptul de a fi*. Or, în acest sens, termenul românesc de *ființă* se potrivește mai mult pentru *faptul de a fi* decât pentru *ceea ce este*. Ultimul, având sens existențial, se apropie mai mult de *existență*.

Indiferent cum ar fi tradus, termenul *to on* are multiple semnificații, cu totul diferite, care nu pot fi redate printr-un singur cuvânt. Din această cauză și pentru faptul că la noi s-a încetățenit totuși traducerea prin *ființă*, vom menține termenul, căutând să-l înlocuim treptat, după context, cu termeni corespunzători semnificațiilor sale multiple.

Aristotel însuși repetă de câteva ori faptul că termenul „ființă” are mai multe semnificații², dar, dintre toate, ea semnifică în primul rând esența (*to ti estin*), care la rândul ei semnifică substanța (*ousia*)³. Deci, *ființa* semnifică esența și aceasta substanța. Trebuie remarcat aici faptul că, în greacă, legătura dintre acești termeni este realizată și prin forma gramaticală, căci toți provin din verbul *a fi* (*eimi*); *ființa* (*to on* = participiul prezent neutru); esența (*to ti estin* = prezentul substantivat neutru al întrebării „ce este?”); substanța (*he ousia* provine din *he ousa* = participiul prezent feminin „cea care este,

¹ J. Tricot traduce în mod consecvent pe *to on* cu *l'Être* (cf. *l'Être en tant qu'être* pentru *to on he on*), menționând totuși, la *Index*, că *to einai* este faptul de a fi (*le fait d'être*), pe când *to on*, lucrul care este (*la chose qui est*), ambele având și sensul existențial. Pentru *to on* propune chiar *l'être existant*, dar nu utilizează participiul prezent, respectiv *l'étant* (Aristote, *La Métaphysique*, tome II, Paris, 1962, p. 853).

² Cf. *Metaph.*, D, 7; G, 2; Z, 1, 1028 a, 10.

³ *Metaph.*, Z, 1, 1028 a, 14-15.

fiinda”). Aristotelic vorbind, toate aceste disocieri se fac în cadrul lui *a fi*, care nu trebuie uitat că înseamnă și *a exista*.

Dar și substanța are mai multe semnificații (cel puțin patru, zice Aristotel): *esența permanentă* sau *quidditatea* (*to ti en einai = quod quid erat esse*) definită scolastic: *hoc per quod aliquid habet esse quid; generalul; genul și subsistentul*¹. Ultimele două ne sunt deja bine cunoscute.

Expunerea lui Aristotel este cu totul nesistematică, cu numeroase reveniri, nuanțări și chiar anulări ale celor spuse anterior. Raportul de „semnificare” dintre ființă, esență și substanță, de exemplu, pare a se reduce la *identificarea* acestora, căci Aristotel însuși reduce întrebarea despre ființă la cea despre substanță; „ce este ființa” la „ce este substanța”². Pe de altă parte, uită pe traseu de distincția dintre *esență* și cele două (ființă și substanță), ceea ce nu este însă întâmplător, căci tot el identifică în *Topice* esența cu substanța, respectiv o enumeră alături de celelalte nouă categorii în locul substanței.³ De altfel, esența nu se identifică cu substanța în genere, ci mai ales cu ceea ce Aristotel numise în *Categorii* „substanță secundă”. Toate acestea sunt, desigur, derutante și supărătoare, dar nu trebuie uitat că Aristotel însuși era conștient de acest lucru, pe care îl subliniază în permanență, în legătură cu fiecare termen utilizat. Problema cea mai importantă pentru exegetul modern este de a nu absolutiza nici unul dintre termenii care intervin, pentru a nu pierde din vedere mulțimea semnificațiilor. Acestea din urmă pot fi apoi desemnate cu termeni tehnici. Chiar simpla traducere în românește a derivatelor lui *eimi* prin ființă, esență, substanță segmentează cursul enclitic al gândirii lui Aristotel. Și este bine să fie așa, căci „cursul” acesta nu este procesual, evolutiv, ca la Hegel, ci hermeneutic, interpretativ. Se dovedește adesea că termenii generici de la care pornește analiza aristotelică au semnificații nu numai diferite, ci chiar incompatibile. Și, totuși, Aristotel menține termenii, adăugându-le uneori determinații, cum a făcut-o în cazul substanței. Substanța *primă* este cea care *nu se spune*, substanța *secundă* cea care *se spune*. Or, dacă prima *este* substanță, atunci a doua *nu este* substanță sau este *non-substanță*. Dar acest lucru este evident numai *pentru noi*, care înțelegem prin „substanță” *numai* substanța primă. Dacă i-am zice *cea care este* sau *ceea ce este*, atunci substanța secundă ar merita mai mult acest nume, căci despre *om* spunem că *este*, iar despre *omul*

¹ *Metaph.*, Z, 3, 1028 b, 33-36.

² *Metaph.*, Z, 1, 1028 b, 4.

³ *Top.*, A, 9, 103 b.

anumit mai degrabă că există, subsistă etc., chiar fără să știm despre existența = ființa lui. După cum zicem și despre *trandafir* că *este* roșu, fără să ne gândim la o *anumită floare de trandafir* a cărei existență-ființă durează câteva zile într-o vază.

Aristotel începe analiza substanței, în cartea *Z* a *Metafizicii*, pornind de la ultimul din cei patru termeni menționați. De la *subsistent*, *hypokeimenon* pe care îl consideră ca fiind cel despre care se spun celelalte, dar care nu se spune despre acestea.¹ Textul este important, căci precizează sensul prejudicativ al relației cu mai multă pregnanță decât în *Categoriile*, unde nu se vorbea despre subsistent ca atare, ci numai despre relația antepredicamentelor cu subsistentul, ceea ce crea iluzia contextului judicativ. Definiția de mai sus corespundea substanței prime. Aici subsistentul va fi numit prim (*proton*)², iar substanța considerată în genere.

Dar subsistentul are și el trei semnificații, și anume: *materia*, *forma* și *compusul acestora*, cu exemple ca: *arama* pentru materie, *înfățișarea exterioară* pentru formă și *întregul* pentru compus³. Este acum evident că *hypokeimenon* nu poate să însemne *subiect*, dacă prin acesta se înțelege subiectul unei propoziții sau judecăți. Mai mult chiar, în accepția de materie, subsistentul își pierde caracteristica individualității și semnifică *subsistența* în genere, substratul oricărei ființe sau existențe.

De altfel, Aristotel însuși spune că materia în sine nu înseamnă ceva determinat. Ea nu este nici cantitate, nici altceva dintre cele care se spun ca determinând ființa-existență.⁴ Dar aceasta înseamnă că, deși s-a pornit de la ființa-existență, s-a ajuns la ceva independent de aceasta, care *stă la baza* acesteia. Și, în mod curios, infirmând în aparență toate definițiile substanței prime, se dovedește că aceasta, la rândul ei, se spune despre materie⁵. Cu alte cuvinte, că materia este subsistentul despre care se spune substanța (= ființa = esența). Prin aceasta însă, Aristotel mai adaugă o relație prejudicativă la cele cunoscute deja. Cea dintre substanța primă și subsistență. Dar, în această accepție, substanța primă, care avea doar statut ontic (*in re*), se dovedește o categorie autentică, care se spune despre (*dicitur de*) subsistență sau materie.

Spunem că această situație infirmă „în aparență” definițiile substanței prime, deoarece, în mod evident, nu poate fi vorba de ea însăși, ca lucru individual, ci de *numele*

¹ *Metaph.*, Z, 3, 1028 b, 36-37.

² *Metaph.*, Z, 3, 1029 a, 1.

³ *Metaph.*, Z, 3, 1029 a, 2-5.

⁴ *Metaph.*, Z, 3, 1029 a, 20-21.

⁵ *Metaph.*, Z, 3, 1029 a, 23-24.

ei. În plus, aici *dicitur de* nu mai are sensul obișnuit al denominării, căci materia are un *nume*, i se spune *materie*.

Dar Aristotel anulează imediat întreaga discuție, întorcându-se la punctul de vedere după care substanței îi revine caracterul de lucru individual, determinat.¹ Și Aristotel dă ca exemplu corpurile în genere: viețuitoarele, plantele cu părțile lor; corpurile fizice, cum sunt focul, apa, pământul, părțile acestora; cele alcătuite din acestea, din părțile lor sau din totalitatea lor, cum este cerul și părțile lui, astrele, luna și soarele.²

Contextul este important, deoarece lămurește pe deplin semnificațiile primului termen, *hypokeimenon*, care apare în relațiile prejudicative, dar care mai are și o semnificație general ontologică (a) și, firește, (c) semnificația gramatical-judicativă.

- | | |
|------------------|------------------------------|
| (a) subsistența | – materia; |
| (b) subsistentul | – lucrul individual, corpul; |
| (c) subiectul | – numele sau denumirea. |

Celelalte sensuri ale substanței se referă la al doilea termen al relațiilor prejudicative. Este vorba de quidditate, gen și general.

Quidditatea (to ti en einai) este identificată adesea cu *esența (to ti estin)*. Nici Aristotel nu se străduiește prea mult să le distingă. Ele sunt însă de ordin diferit. Esența, cum s-a menționat deja³, stă alături de ființă și substanță, pe când quidditatea este subordonată substanței și stă alături de general și gen. Dar, cum planurile se întrepătrund, cauza constituind-o multiplele semnificații ale substanței, se poate dovedi că esența nu stă totuși pe același plan cu substanța în genere, ci numai cu substanța secundă, pe care Aristotel o numește de regulă formală sau noțională, spre deosebire de substanța primă, numită corporală, sensibilă sau fizicală.

Dar ce este substanța formală? În sensul de substanță secundă, ea s-a dovedit a fi specia și genul, dar, după distincția dintre materie, formă și compusul acestora, substanța formală ar putea să fie chiar forma, iar cea corporală compusul, materia ieșind din discuție, ca fiind de ordinul subsistenței. Și, într-adevăr, Aristotel numește adesea

¹ *Metaph.*, Z, 3, 1029 a, 27-28.

² *Metaph.*, Z, 2, 1028 b, 8-13.

³ *Metaph.*, Z, 1, 1028 b, 14-15.

substanța chiar formă¹, vorbind despre o substanță fără materie², care nu este alta decât substanța formală.

Însă nu numai esența este substanță formală și, respectiv, formă, ci și quidditatea³, prin quidditate înțelegând în mod expres substanța fără materie⁴.

Or, aceasta înseamnă că numai cu aceste elemente nu se poate face nici o distincție între esență și quidditate. Ar mai rămâne o problemă, legată de data aceasta de semnificațiile multiple ale formei.

Pentru formă, Aristotel utilizează doi termeni: *eidos* și *morphe*. Primul are semnificații multiple, ca: Idee, în sens platonice; formă logică în genere și specie, în comparație cu genul, fiind o noțiune cu semnificații la fel de multiple ca și *logos* și *ousia* și fiind tradusă de fiecare dată altfel, în funcție de context. *Morphe* are mai mult sensul de aspect exterior, ca în exemplul amintit deja. Când Aristotel combate, de exemplu, semnificația de Idee a formei (*eidos*), o combate pe motivul că Platon concepea Ideile ca fiind *separate* de lucruri⁵, ceea ce înseamnă că pentru Aristotel forma *nu este separată* de lucrurile individuale. El chiar consideră uneori că forma în genere (*eidos*) nu este altceva decât forma particulară (*morphe*), localizată în lucrul sensibil.⁶ Aristotelic vorbind, forma *nu este separată*, dar este *separabilă* de lucrul individual, ce-i drept, pe cale logică.⁷ Această *separabilitate logică* este cheia de boltă a întregii ontologii aristotelice, punctul forte (antiplatonice), dar și cel mai obscur. Forma separată (Ideea) ar trebui să fie *independentă* de lucrul individual, o substanță ca atare, care ar dubla substanța propriu-zisă, ceea ce nu admite Aristotel. Forma separabilă este *substanță formală*, formă a substanței, care, pe de o parte, este în lucrul sensibil, dar și în mintea sau sufletul omului, fiind, în același timp, *substanță noțională* (*he kata ton logon ousia*)⁸. Și Aristotel ajunge astfel la conjugarea acestor entități cu quidditatea⁹. Dar quidditatea, anticipând, este specia și genul, deci tocmai substanța secundă, caracterizată prin *dicitur de*. În aceste

¹ *Metaph.*, Z, 11, 1037 a, 29.

² *Metaph.*, Z, 7, 1032 b, 14.

³ *Metaph.*, Z, 7, 1032 b, 1-2 și 1035 b, 33.

⁴ *Metaph.*, Z, 7, 1032 b, 14.

⁵ *Metaph.*, A, 9, 991 b, 1-3 și M, 1080 a, 1-2.

⁶ *Metaph.*, Z, 8, 1033 b, 5-6.

⁷ *Metaph.*, H, 1, 1042 a, 29.

⁸ *Metaph.*, E, 1, 1025 b, 27-28; 1035 b, 15.

⁹ *Metaph.*, Z, 10, 1035 b, 16.

condiții, forma, în genere, se dovedește compusă din trei tipuri de entități: *in re*, *in mente* și *in voce*:

- (a) *in re (en to aistheto)* - *morphe*
- (b) *in mente (en te psyche)* - *logos*
- (c) *in voce (en te phone)* - *to ti en einai*.

Pe baza acestor trei accepții ale formei s-ar putea face o distincție între esență, ca semnificându-le pe primele două (a)+(b), și quidditate, ca semnificând-o pe a treia (c). Aceasta n-ar fi însă o distincție aristotelică. În maniera lui enclitică, Aristotel înțelege prin esență toate aceste semnificații și, în plus, înțelege același lucru și prin quidditate. Distincția va fi însă operantă la nivel prejudicativ, căci este ușor de observat că (a) presupune relația *in esse*, iar (c) *dicitur de*. Între acestea rămâne (b), la fel de nedeterminat ca și în *Categoriae*. Cele trei accepții îi permit însă lui Aristotel să jongleze cu termenul în orice împrejurare și la fel cu termenii esență, quidditate și substanță, care toate se dovedesc când în lucruri, sau fiind chiar lucrurile individuale, când în mintea omului, când spunându-se despre lucruri. Aceste trei accepții ale formei sunt fundamentul ontologic al accidentului universal, al predicamentului definit simultan prin *in esse* și *dicitur de*. Rămâne deschisă însă problema dacă în cele trei cazuri este vorba sau nu despre *aceeași* formă.

Vorbind despre quidditate, în cartea *Z* a *Metafizicii*, Aristotel va trata și despre *gen*, care constituia, alături de aceasta, de subsistent și general, semnificațiile substanței în genere. Căci el consideră că nu există quidditate pentru formele care nu țin de gen.¹

Identificând quidditatea cu forma în genere², Aristotel îi atribuie în mod explicit, în funcție de context, toate accepțiile formei. Quidditatea se va dovedi legată de substanță în diferite moduri ca fiind ea însăși substanță³, ca fiind substanța fiecărui lucru individual⁴, ca făcând parte *dintre* substanțe sau ca *revenind* substanței (*hyparchei te ousia*)⁵. *Hyparchein* semnifică și aici *in esse*, dar nu-l exclude pe *dicitur de*.

¹ *Metaph.*, Z, 4, 1030 a, 11-12.

² *Metaph.*, H, 4, 1044 a, 36.

³ *Metaph.*, H, 1, 1042 a, 17.

⁴ *Metaph.*, Z, 6, 1031 a, 18.

⁵ *Metaph.*, Z, 4, 29-30.

Pe baza legăturii stringente a quiddității cu substanța, Aristotel încearcă în aparență o delimitare a acesteia de esență. S-ar părea astfel că esența ar avea o sferă mai largă decât quidditatea. Esența revine nu numai substanței, ci și celorlalte categorii. Căci și despre calitate, de exemplu, ne putem întreba „ce este?” (*ti estin*). Esența revine însă în mod direct substanței, pe când celorlalte categorii indirect.¹ S-ar putea conchide că quidditatea ar fi esența care revine în mod direct substanței, dar Aristotel va conchide că, tocmai datorită faptului că esența revine totuși (indirect) și calității sau cantității, va exista și quidditate a acestora, deci și quidditate cu semnificația de esență indirectă.

Quidditatea se deosebește însă de esență, chiar dacă Aristotel nu marchează acest lucru, prin faptul că *noțiunea quiddității este definiția*². Definiția este *compusă* însă din gen proxim și diferență specifică, pe când esența este *simplă* specie sau gen. Mai cu seamă genul este acela care redă esența.³ Acesta este și motivul pentru care Aristotel, în *Metafizica*, consideră că genul este substanță în mai mare măsură decât speciile⁴, pe când în *Categoriae* (5, 2 b, 7-8) considera tocmai invers (criteriul din *Categoriae* fiind apropierea de substanța primă, iar cel din *Metafizica* substanța formală). Genul simplu, fără diferența specifică, nu este pus în legătură cu quidditatea, ci *întotdeauna* cu esența. Genul este definit ca cel care se exprimă *în esență* despre mai multe lucruri.⁵ Aceasta este una dintre puținele teze pe care Aristotel nu le infirmă pe parcurs, căci și genul, ca toți ceilalți termeni, are mai multe semnificații.

Definiția, în schimb, apare atât ca noțiune a quiddității, cât și a esenței⁶, ceea ce nu ne mai surprinde.

Ca definiție însă, quidditatea este *noțiune*⁷ al cărei sediu este *in mente*. Și Aristotel Aristotel va aminti acest lucru chiar în cadrul discuției despre definiție.⁸

Pe de altă parte, tot ca definiție, quidditatea este alcătuită în mod necesar din cuvinte⁹, ceea ce înseamnă că are și semnificație *in voce*.

¹ *Metaph.*, Z, 4, 1030 a, 17-32.

² *Metaph.*, Z, 5, 1031 a, 12.

³ *Top.*, 5, 142 b, 27.

⁴ *Metaph.*, H, 1, 1042 a, 14.

⁵ *Top.*, 5, 102 a, 31-32 și *Metaph.*, D, 28, 1024 b, 5.

⁶ *Anal. Post.*, B, 10, 93 b, 29.

⁷ *Metaph.*, Z, 12, 1038 a, 29.

⁸ *Metaph.*, Z, 15, 1040 a, 4.

⁹ *Metaph.*, Z, 15, 1040 a, 9-10.

În plus, definiția, deși este compusă din gen și diferență, alcătuiește o singură noțiune.¹ Deci se comportă ca un singur cuvânt. Dar, în această situație, ne putem întreba imediat dacă ea nu poate fi caracterizată prin relațiile prejudicative *inesse* și *dicitur de* și, bineînțeles, dacă Aristotel însuși nu a încercat acest lucru.

Având ca principal component genul, definiția poate fi considerată că se comportă ca și aceasta. Or, genul era considerat substanță universală, care *nu este în*, dar se *spune despre*. Și se spune direct despre specie, despre fiecare singular și despre toate lucrurile individuale cuprinse în sfera speciei. Și, într-adevăr, așa cum despre *om* (specie) se spune *viețuitor* (gen), se poate spune și *viețuitor rațional* (definiție) și tot așa despre *Socrate* (singular) și despre toți *oamenii anumiți* (individuali).

În *Metafizica*, Aristotel se pare că adoptă chiar această poziție. El exprimă definițiile nepropozițional, ca: „viețuitor biped” despre *om* și despre *Socrate*. Utilizarea lui *hyparchein*, ca relație între definiție și substanță, îl sugerează deci pe *kategorein* sau *legein*. Și Aristotel va utiliza și acești termeni.

Despre gen, care intră în compoziția definiției, Aristotel spune că „se exprimă în esență”². Același lucru este valabil și despre diferență și, ca atare, despre definiție. Aristotel chiar folosește cu același înțeles expresiile *hyparchein*, *kategorein*, *legein* în același fragment.³

Pe baza relației prejudicative se poate stabili în acest moment o distincție evidentă între esență și quidditate. Esența se exprimă prin *toate* attributele neaccidentale, iar quidditatea *numai* prin două dintre acestea, respectiv prin genul proxim și diferența specifică. Deci esența are o sferă mai largă decât quidditatea.

Dar, ca și în cazul relațiilor prejudicative din *Categoriae*, și în cazul definiției este prezentă posibilitatea interpretării ei judicative; cu atât mai mult cu cât Aristotel o utilizează clar și în context judicativ și chiar silogistic. Judicativ, ea devine predicatul unei judecăți care poate să fie adevărată sau falsă.⁴ În cazurile acestea însă, definiția nu se spune pur și simplu (*dicitur de*), ci se spune că *este* sau *nu este*. Se afirmă, de exemplu, că „Omul *este* viețuitor rațional”, nu se spune „viețuitor rațional” despre „om”.

¹ *Metaph.*, Z, 12, 1037 b, 25-26.

² *Top.*, A, 5, 102 a, 32-33.

³ *Anal. Post.*, B, 4, 91 a, 18-22.

⁴ *Top.*, Z, 1, 139 a, 36-38.

În cadru silogistic, definițiile pot fi premise (principii) ale demonstrațiilor.¹ În acest caz, definiția își pierde specificul de predicat (*kategoroumenon*), căci, aplicându-i-se cuantificatorul, poate să devină subiect. Premisa „Toți oamenii sunt viețuitoare raționale” poate să apară și în forma „Toate viețuitoarele raționale sunt oameni”. Pe plan prejudicativ, specia *nu se poate spune* despre definiție (nici despre genul pe care aceasta îl cuprinde), iar pe plan judicativ *specia nu se poate afirma* despre definiție în cadrul unei propoziții adevărate.

Din perspectivă prejudicativă, definiția este analogă genului și speciei, constituind un caz aparte, al quiddității, față de cel (mai extins) al esenței. Dar și acestea, la rândul lor, fac parte din cadrul și mai extins al *generalului* (*katholou*) sau universalului, cum a fost numit de scolastici. Nu vom utiliza termenul de „universal”, căci acesta și-a dobândit semnificație tehnică în silogistică, fiind opus particularului (*en merei*) și nu singularului (*kath'hekaston*) și individualului (*atomon*).

În principiu, având în vedere cazurile precedente, pe care le înglobează, generalul va fi și el o entitate la fel de ambiguă, oscilând, în funcție de context, între cele trei domenii ale antepredicamentelor (*in re, in mente, in voce*).

În mod curios, la prima vedere, în *Metafizica, Z*, capitolul 13, Aristotel începe prin a infirma calificativul de *substanță* pentru general.² Dar aceasta înseamnă că el nu mai poate fi considerat alături de quidditate și gen, de formă în genere și de esență. Ce-i drept, aici este vorba de „cele generale care se spun” (*ton katholou legomenon*), deci de entități *in voce*. Dar și genul era entitate *in voce*, ca și *quidditatea*, și totuși erau substanțe prin excelență.³ Totul devine clar dacă în cazul quiddității vorbim de substanță secundă, iar în cazul generalului de substanță primă. În plus, aici intervine o nuanță. Aristotel combate identificarea, în manieră platonice, a generalului cu substanța primă ca atare. Dar, pentru a fi *in re*, generalul nu trebuie să fie *res*.

Spre deosebire de substanța [primă] care este proprie fiecărui lucru individual și nu revine altora, generalul este comun acestora, el revine în mod firesc mai multor lucruri individuale⁴.

Ce poate să fie deci de așa natură încât, fără a fi lucru individual, să revină lucrului individual, dar nu unuia singur, ci mai multora? O va spune Aristotel însuși referindu-se

¹ *Anal. Post.*, B, 3, 90 b, 24.

² *Metaph.*, Z, 13, 1038 b, 9.

³ *Metaph.*, Z, 5, 1031 a, 12-14.

⁴ *Metaph.*, Z, 13, 1038 b, 10-12.

în genere la ceea ce se spune în comun (*koinon*) și care nu poate fi lucru individual determinat (*tode ti*), nici o însușire sau proprietate a acestuia (*toionde*).¹ Aceasta, într-adevăr, poate fi *in re* fără a fi *res*. Și, întrucât este în (*in est*) mai multe lucruri individuale, generalul (în această accepție, de proprietate comună) ne amintește de *accidentul universal*, respectiv de acea determinare a acestuia legată de relația prejudicativă *in esse*.

Dar generalul este caracterizat în mod explicit și prin relația prejudicativă *dicitur de*, căci, zice Aristotel, generalul se spune întotdeauna despre un anumit subsistent.² Exprimarea este identică cu cea din *Categoriae*. Cele care *se spun* sau *se exprimă despre mai multe*³, cele generale sunt, chiar după exemplele lui Aristotel, specia, genul și definiția.⁴ Dar, în cazul acesta, generalul definit prin *in esse* nu mai poate fi *același* cu cel definit prin *dicitur de*, căci exemplele sunt clar *substanțe universale* și nu accidente.

Pe de altă parte, orice noțiune sau cunoștință în genere face parte dintre cele generale.⁵ Noțiunea, în genere, ca și definiția, este a generalului, a generalului al cărui sediu este *in mente*.⁶

Considerațiile lui Aristotel despre general completează deci imaginea celor trei planuri prejudicative referitoare la al doilea component al relațiilor respective:

- | | |
|--|---------------------|
| (a) generalul comun (proprietate comună) | – <i>in re</i> , |
| (b) generalul esențial (specie, gen, quidditate) | – <i>in voce</i> , |
| (c) generalul mental (noțiune) | – <i>in mente</i> . |

Trebuie observat însă că (a) este numit (impropriu) de către Aristotel și expresie comună (*koinon kategoroumenon*), tradus uneori, prin „predicat comun”, ceea ce maschează relația prejudicativă *in esse*. De asemenea, Aristotel folosește pe *hyparchein* în loc de *en einai*. Esențială este aici explicitarea lui (a) prin *proprietate*, ceea ce permite o interpretare analogă și pentru *accidentul particular*, care este și el în substanța primă, *fără a fi* substanță primă.

¹ *Metaph.*, Z, 13, 1039 a, 1-2 și 15-16.

² *Metaph.*, Z, 13, 1038 b, 16.

³ *Metaph.*, D, 26, 1023 b, 30-31 și *De Int.*, 7, 17 a, 39-40.

⁴ *Metaph.*, D, 26, 1023 b, 33; 3, 1014 b, 12; Z, 11, 1036 a, 28 etc.

⁵ *Metaph.*, K, 1, 1059 b, 25-26.

⁶ *Anal. Post.*, B, 19, 100 a, 7 și 16.

f) În *Despre Suflet*, Aristotel ne oferă date în legătură cu antepredicamentul *in mente*, care este cel mai superficial tratat în restul lucrărilor.

Latinescului *mens*, minții umane (facultate a gândirii și sediu al acesteia), îi corespunde la Aristotel termenul *nous*, considerat ca parte a sufletului. Aristotel preferă întotdeauna formula *în suflet (en te psyche)* în loc de *in mente (en te noo)*, ceea ce nu creează însă dificultăți de interpretare, mintea și simțirea fiind bine distincte. Când este vorba de o noțiune, de exemplu, despre care se spune că este „în suflet”, este evident că aici prin suflet nu se înțelege partea care simte, ci aceea care gândește. Termenul de „intelect” (*intellectus*), utilizat adesea în loc de *mens*, creează dificultăți de interpretare, el neînsemnând gândire în genere și fiind opus rațiunii. Or, la Aristotel, nu poate fi vorba încă de asemenea semnificații tehnice ale facultăților gândirii.

Este demn de remarcat faptul că Aristotel distinge sufletul de corp în genere (*soma*), făcând apel la relațiile prejudicative. Nici un corp ca atare nu poate fi suflet, căci corpul nu este dintre cele care se spun despre un subsistent, ci este mai degrabă subsistent și materie.¹ În același context, Aristotel distinge sufletul de orice corp natural viu sau „care participă la viață”, respectiv de substanța care este atât corp, cât și proprietate.² Ultima parte a textului are variante, dar David Ross optează pentru „corp și proprietate”³.

Prejudicativ vorbind, corpul în genere, corpul natural viu, cât și *proprietatea corporală, individuală* de data aceasta, căci în contextul respectiv se vorbește de individual determinat (*tode ti*)⁴, nu se spun despre un subsistent. Dintre acestea, corpul este mai degrabă subsistent, deci el nici nu este în vreun subsistent (*nec de substantia dicitur, nec in substantia est*). Este, cu alte cuvinte, substanță primă. Nefiind corp în genere, sufletul rezultă că ar putea fi caracterizat prin *dicitur de*, deci el nu este substanță primă și nici proprietate individuală. Ultima nu se spune despre (ca și corpul), dar nu este considerată subsistent (cum este considerat corpul), de unde urmează că ea *este în* subsistent (= accident particular).

Având în vedere că la Aristotel *dicitur de* nu îl exclude pe *in esse*, sufletul rămâne a fi sau ceva care *se spune despre*, dar *nu este în*, deci o substanță secundă, sau ceva care *se spune despre și este în*, adică un accident universal. Situația nefiind atât de clară și simplă, Aristotel va abandona terminologia prejudicativă. Va renunța, în primul rând, la

¹ *De Anima*, B, 1, 412 a, 17-19.

² *De An.*, B, 1, 412 a, 15-16.

³ D. Ross, *Aristotle De Anima*, Oxford, 1961, p. 213.

⁴ *De An.*, B, 1, 412 a, 7-9.

caracterizarea sufletului prin *dicitur de*. Relația prejudicativă rămâne însă subînțeleasă, căci sufletul este considerat substanță (*ousia*), în sensul de formă (*hos eidos*) a unui corp natural care are viața ca potență.¹ Dar caracteristica substanței formale sau secunde era tocmai *dicitur de*. Ce-i drept, *hos eidos* nu este chiar *eidos*, ci sugerează mai degrabă o analogie. Dar *ousia* este aici substanță secundă. Aristotel nu merge însă pe această linie, ci nuanțează și substanța, considerând-o entelehie.² Sufletul apare deci ca o substanță formală care contribuie la desăvârșirea corpului natural, la realizarea funcționalității sale de corp viu.

În această situație, este greu de susținut despre suflet nu numai că *se spune despre*, dar și că *este în*, deși *inesse* nu presupune localizare și nici raportul parte-întreg. Sufletul nefiind însă nici corp, nici proprietate corporală, pare a fi mai degrabă o *funcție* a corpului, entelehia mijlocind trecerea de la potență la act, de la posibilitatea unui corp natural, înzestrat cu organe, de a fi viu la viețuirea lui efectivă (însuflețită). Făcând abstracție de aspectele discutabile ale concepției lui Aristotel, remarcăm înlocuirea lui *este în* prin *nu este separat de*³. Deci sufletul nu este pur și simplu în corp, dar nu este nici separat de corp. „A fi imposibil de separat” constituia însă tocmai definiția lui *en einai (inesse)*⁴. Există însă și locuri în care Aristotel înclină mai mult pentru varianta *inesse*. Considerând că sufletul nu este corp, dar este totuși ceva corporal, ceva care ține de corp, sfârșește prin a conchide că este efectiv într-un corp.⁵ Aici *hyparchei + en* are evident semnificația de a fi sau a se afla *în*, cum traduce și Pacius (*in corpore inest*). Deci, în ciuda nuanțărilor, se poate conchide că sufletul *este în* corp și totodată *se spune despre* corp (*hos eidos*), că este deci *accident universal*. Acesta nu este însă decât un aspect al problemei.

Important în acest context nu era sufletul în genere, ci mintea. Or, aceasta, la rândul ei, se dovedește a fi un fel de substanță, care are în plus și atributul de nepieritoare⁶. Mintea este o parte a sufletului și anume cea care gândește⁷, spre deosebire

¹ *De An.*, B, 1, 412 a, 19-21.

² *De An.*, B, 1, 412 a, 21.

³ *De An.*, B, 1, 413 a, 4.

⁴ *Caleg.*, 2, 1 a, 24-25.

⁵ *De An.*, B, 2, 414 a, 21.

⁶ *De An.*, A, 4, 408 b, 18-19.

⁷ *De An.*, C, 4, 429 a, 28.

de cea care simte. Deci și mintea poate fi caracterizată prin relația prejudicativă *inesse* (mintea *este în* suflet).

Dar mintea, la rândul ei, este sediul formelor (*topos eidon*). Aristotel conferă acest atribut sufletului, precizând că subînțelege prin el „sufletul care gândește”¹. Aceasta este explicația utilizării frecvente a expresiei „în suflet” în loc de „în minte”, amintită deja. Dar atunci și despre forme se poate spune că *sunt în minte*, obținându-se astfel o înșirare succesivă de relații prejudicative de tip *inesse*. Formele *sunt în* minte; mintea *este în* suflet; sufletul *este în* corp. Este oare tranzitivă relația *inesse*? Pentru primele două lucrul este evident. Dacă există o formă în minte, ea este și în suflet, dar, prin aceasta, este oare și *în* corp? În principiu, răspunsul ar necesita o reluare a problemei referitoare la formă și substanța formală, caracterizată prin *dicitur de* și *inesse*. Răspunsul ar fi deci afirmativ.

Aristotel ridică și această problemă, pornind însă de la corp către suflet și, respectiv minte. El consideră că sufletul care gândește este asemănător celui care simte, altfel spus gândirea, numită și *noesis* sau faptul de a gândi (*to noein*), deci mintea în exercițiul funcției sale, se aseamănă cu sensibilitatea. Așa cum orice simț are un obiect al său, un *esteton* și gândirea are un obiect al ei, un *noeton*². Aceste obiecte nu se identifică însă cu lucrurile individuale ca atare, ci cu formele acestora, căci, zice Aristotel, „nu piatra este în suflet, ci forma”³. De unde rezultă că există două tipuri de forme: sensibile și și gândibile. Senzația este forma obiectelor sensibile.⁴ Ar rezulta că și gândul (*noema*) este forma obiectelor gândibile. În contextul de față Aristotel nu urmează acest drum, ci consideră că mintea, nu gândul, este forma formelor (*eidos eidon*)⁵, deci formă gândibilă a a formelor sensibile, ceea ce complică considerabil întreaga discuție. Și Aristotel va conchide că obiectele gândirii *sunt în* formele obiectelor sensibile.⁶

În ciuda complicației crescânde, Aristotel apelează deci tot la relația prejudicativă *inesse*. Formele gândibile *sunt în* minte, mintea *este în* suflet, deci formele gândibile *sunt în* suflet, dar, în același timp, formele gândibile *sunt în* formele sensibile. Rămâne întrebarea dacă formele sensibile *sunt în* lucrurile individuale sau nu. Nu piatra este în suflet, ci forma pietrei, dar forma pietrei, care *este în* suflet, *este și în* piatră?

¹ *De An.*, C, 4, 429 a, 27-28.

² *De An.*, C, 4, 429 a, 13-18.

³ *De An.*, C, 8, 431 b, 29 – 432 a, 1.

⁴ *De An.*, C, 8, 432 a, 2-3.

⁵ *De An.*, C, 8, 432 a, 2.

⁶ *De An.*, C, 8, 432 a, 4-5.

Formele sensibile sunt recepționate de organul de simț fără materie, așa cum primește ceara pecetea inelului, fără fierul sau aurul din el.¹ Deci, în cadrul procesului senzitiv, organul de simț separă forma sensibilă de materia lucrului individual, reține forma fără materie. Dar aceasta nu înseamnă că lucrul individual rămâne cu materie fără formă. În ceară rămâne întipărită forma peceții fără ca pecetea să-și piardă forma. Deci, exemplul lui Aristotel infirmă teza că formele sensibile ar fi forme fără materie. Ele ar fi mai degrabă *urme* ale formelor cu materie sau, altfel spus, *imagini* ale acestora. Senzația însă nu are loc decât în prezența obiectului, altfel există ca simplă potență. E greu de acceptat noțiunea de „formă sensibilă” în cadrul senzației și percepției, pe care Aristotel nu le distinge. În fond, el nu vorbește decât tangențial despre senzație (*aisthema*)², care ar sugera rezultatul actului senzitiv (*aisthesis*), dar aceasta numai prin analogie cu *noema* (de la *noesis*) și *phantasma* (de la *phantasia*). Din *De Anima* nu rezultă nimic precis despre senzație, căci se vorbește pe larg numai despre obiectul senzației și organul senzitiv.

Comparând senzația cu reprezentarea (*phantasma*), Aristotel însuși conchide că prima ar avea caracter material. Reprezentările sunt ca și senzațiile, însă fără materie.³ Deci, numai în cadrul reprezentării se poate vorbi de forme sensibile fără materie. Revenind la exemplul cu pecetea, senzația trebuie concepută ca o ceară elastică. Ea nu menține urma; aceasta dispare îndată ce încetează acțiunea obiectului asupra organului de simț. Actul reprezentării este însă altceva decât cel senzitiv.⁴ În *Despre Memorie*, Aristotel va relua exemplul cu pecetea, de data aceasta în legătură directă cu reprezentarea.⁵ „Urma” respectivă este numită aici reproducere de tip pictural⁶ și chiar pictură sau icoană⁷, ceea ce face însă exemplul și mai nepotrivit.

Forma sensibilă nu este forma lucrului individual, fără materia acestuia, ci este o formă *asemănătoare* și cu *o altă* materie, ca în cazul omului real și al celui pictat, despre care vorbea în *Categoriae*. Căci actul reprezentării, care produce forma sensibilă sau

¹ *De An.*, B, 12, 429 a, 17-20.

² *De An.*, C, 7, 431 a, 15 și 8, 432 a, 9.

³ *De An.*, C, 8, 432 a, 9-10.

⁴ *De An.*, C, 3, 427 b, 14-15.

⁵ *De Mem.*, 1, 450 a, 30-31.

⁶ *De Mem.*, 1, 450 a, 29-30.

⁷ *De Mem.*, 1, 451 a, 15.

imaginea lucrului individual, se produce, cum o spune chiar Aristotel, în suflet și în acea parte a corpului care o păstrează.¹

Se poate conchide că formele sensibile, care sunt *in mente* (sau suflet), sunt în același timp și în corpul omului, dar nu în lucrul individual (*in corpore*, dar nu *in re*). Într-adevăr, în lucrul individual este forma acestuia, nu imaginea acestei forme.

Situația este cu atât mai evidentă în cazul gândului, în primul rând pentru faptul că, aristotelic vorbind, gândirea nu există fără reprezentare² și este deci subordonată cazului anterior. În al doilea rând, pentru faptul că el, gândul, nu mai corespunde doar *unui* singur lucru individual, cu o formă determinată. Căci gândul nu este altceva decât noțiunea, adică esența sau quidditatea (definiția), care presupun genul și specia, dacă este vorba de gândirea intuitivă, deci generalul, respectiv generalul mental. Or, acestuia îi corespunde *in re* generalul comun sau proprietatea comună, comunul în genere. Proprietățile comune se găsesc în obiecte sensibile diferite³, în timp ce esența lor (generalul mental) este una și aceeași, ca și noțiunea și definiția, care sunt unice pentru toate lucrurile individuale de aceeași specie. Deci, gândul simplu, fiind *in mente*, nu poate fi *in re* și nu poate fi identificat cu corespondentul său sensibil.

Dar cele din minte erau caracterizate și prin relația prejudicativă *dicitur de*. Aceasta, în ipostazele lor de specie, gen și definiție. În *Despre Suflet*, Aristotel nu mai diferențiază gândul și nu mai prilejuiește astfel de identificări, respectiv a cuvântului cu ceea ce exprimă cuvântul. Gândul, ca și senzația, este în suflet. Acestea sunt stări ale sufletului. Iar expresiile lingvistice, cuvintele din voce sunt simboluri ale stărilor din suflet.⁴ Deci gândul, ca și senzația, există în suflet fie că este exprimat sau comunicat cuiva, fie că nu. Expresia rostită nu este gândul ca atare, ci un simbol al acestuia, după cum și scrisul este un simbol al celor vorbite.

De aici rezultă însă că relația prejudicativă *inesse*, deși diferită, când este vorba de lucrul individual (*in re*), de corpul uman (*in corpore*) și de mintea omului (*in mente*), presupune în toate cazurile *negarea* relației prejudicative *dicitur de*.

- | | |
|----------------------------|--|
| (a) <i>in re esse</i> | – proprietatea individuală sau comună, |
| (b) <i>in corpore esse</i> | – sufletul, mintea, |

¹ *De Mem.*, 1, 451 a, 28-29.

² *De Mem.*, 1, 449 b, 31 – 350 a, 1.

³ *De An.*, C, 1, 425 b, 9-10.

⁴ *De Int.*, 1, 16 a, 4-5.

Distincția dintre prejudicativ și judicativ este bine marcată pe plan psihic prin distincția, în cadrul gândirii în genere, a gândirii intuitive (*noesis*) de cea discursivă (*dianoia*). Prima se referă la gândurile simple, numite și prime, care, ca și senzațiile și reprezentările, nu sunt adevărate sau false, căci adevărul sau falsul presupun o combinație a gândurilor¹, ceea ce este propriu gândirii discursive. În cadrul acesteia au loc afirmația și negația.²

S-ar putea vorbi deci de o tranzitivitate a relației prejudicative *in esse*, în sensul că noțiunea este în minte, mintea este în suflet, sufletul este în corp, dar nu în sensul că sufletul este *in re*. Cu alte cuvinte, nu numai relația *dicitur de* presupune entități care nu se mai raportează direct la un subsistent propriu-zis. Corpul uman nu mai este un lucru individual oarecare, un obiect, ci un viețuitor însuflețit, iar sufletul și mintea, chiar dacă sunt ale câte unui om anumit, nu mai au caracteristici de lucru individual perceptibil.

În felul acesta, se ajunge însă la situația în care entitățile mentale nu mai pot fi raportate la lucrurile individuale prin intermediul relațiilor prejudicative. Întrucât sunt *in mente*, gândurile *nu sunt in re* și nici *nu se spun de re*. Dar aceasta nu înseamnă că pot fi considerate independente. Între gânduri și lucrurile individuale există relația de *reflectare*, menționată deja. Gândul, ca și reprezentarea, este o reproducere, o icoană a lucrului individual.

Aristotel nu insistă asupra raportului dintre gânduri și lucrurile individuale, dar vorbește frecvent despre cuvintele care sunt simboluri ale gândurilor.³ Or, despre acestea se poate vorbi nu numai în termenii relațiilor prejudicative (prin *dicitur de* și *in esse*), ci și în terminologia uzuală din teoria semnificației (prin *significare*, *semainein*)⁴. În *Respingerile Sofistice* se va spune că aceeași noțiune și același cuvânt trebuie să semnifice mai multe lucruri.⁵ Deci, atât noțiunea, cât și cuvântul, semnifică ceva, dar, în timp ce noțiunea, ca gând, doar semnifică fără să fie în ceva și fără să se spună despre ceva, cuvântul, care o simbolizează și semnifică același lucru, *se și spune despre acesta*.

¹ *De An.*, C, 8, 432 a, 14.

² *Eth. Nic.*, Z, 2, 1139 a, 21.

³ *De Int.*, 1, 16 a, 3-4.

⁴ Vezi și *Categ.*, 5, 3 b, 10-23.

⁵ *Soph. El.*, 1, 165 a, 13.

Între gânduri și lucrurile individuale nu există relații prejudicative, ci doar relația de *semnificare*.

Între gânduri și suflet sau minte există relația prejudicativă *inesse* (gândurile *sunt in mente*).

Între gânduri și cuvinte există relația de *simbolizare* sau *exprimare*. Cuvintele nu se spun despre gânduri, ci le exprimă, ceea ce nu este, de asemenea, o relație prejudicativă.

5. Genurile de categorii

Categoriile pot fi considerate cuvinte semnificative care se spun despre mai multe subsistente sau despre alte cuvinte, fără să fie însă „legate” de acestea, adică fără să alcătuiască judecăți sau propoziții adevărate sau false. Există în orice limbă un număr mare de categorii care pot fi diferențiate, împărțite, clasificate. Aristotel le împarte în „genuri de categorii” (*gene tes kategorias* sau *ton kategorion, genera praedicamentorum*), în număr de zece. Uneori le spune „scheme” (*schemata*), cu semnificația de *feluri*: zece genuri sau zece feluri de categorii.

Termenul de „gen” este important pentru acest context, deoarece, la rândul lor, cele zece genuri de categorii, au genuri subordonate. Felul de a fi, respectiv calitatea (*poiotēs, qualitas*) are patru genuri de categorii subordonate. Dar cele zece genuri de categorii nu au alte genuri *supraordonate*, ceea ce au observat și comentatorii antici ai *Categoriilor*. Neavând genuri supraordonate (proxime sau nu), cele zece genuri de categorii nu pot fi definite, ci doar ilustrate prin exemple. Dar tot comentatorii antici comit greșeala, devenită ulterior regulă generală, de a folosi termenul de „categorie” în loc de „gen de categorii”. În felul acesta s-a ajuns la sintagma „cele zece categorii” pentru *cele zece genuri de categorii*.

Porphyrus, de exemplu, după ce amintește că Aristotel a împărțit în zece genuri cuvintele semnificative¹, respectiv categoriile, și tocmai din acest motiv, și numărul categoriilor va fi zece (*hoti ta gene ton arithmon deka, kai ho arithmos ton kategorion deka*)². Ceea ce l-a îndreptățit și pe Dexippus să vorbească, „despre cele zece categorii” (*kata tas deka kategorias*)¹.

¹ Porphyrius, In Aristotelis Categorias expositio, 4 r, 20.

² *Ibidem*, 4 v, 25-26.

În legătură cu faptul că la Ammonius apare chiar în titlul comentariului sintagma „cele zece categorii” (*Prolegomena ton deka kategorion*)² la editorul Adolf Busse, dar în *Scholia* lui A. Brandis apare ca titlu *Philoponou eis tas kategorias*³, dovedește modul arbitrar în care s-au dat aceste titluri, dar și concepția editorilor, care identificau categoriile cu genurile de categorii. Ceea ce nu-l împiedică pe autorul antic să facă același lucru. „După încheierea expunerii despre cele zece categorii (*peri ton deka kategorion*), spune acesta, Aristotel zice că a vorbit suficient despre genurile (*peri ton genon*) acestora”⁴. Deci, una zice Aristotel și alta înțelege comentatorul.

Independent de semnificația veche, postaristotelică a categoriilor, începând cu Immanuel Kant, după cum observă și Carl Prantl⁵, care îl citează, s-a încetățenit, cel puțin la germani, denumirea de „categorie” pentru „gen de categorii”, ceea ce denotă, la Kant, o „necunoaștere” (*Unkenntniss*) a istoriei filosofiei în genere. Kant îl laudă pe Aristotel care a cercetat conceptele de bază (*Grundbegriffe*), dar care le-ar fi adunat totuși în grabă, gășind la început zece dintre ele, pe care le-a numit „categorii” (*Prädikamente*), după care a mai găsit cinci, pe care le-a numit postpredicamente⁶. Prantl se referă cu această ocazie și la Hegel, care zice despre Aristotel că „înșiră zece categorii”⁷. Dar nu-l menționează în acest context pe Adolf Trendelenburg, care nu mai poate fi bănuțit de asemenea „necunoașteri”, dar care, în ciuda referințelor amănunțite la genurile de categorii (*gene, schemata*), le numește tot categorii⁸. Dar nici Prantl însuși nu scapă de umbra lui Kant, vorbind la Aristotel despre un „tabel al categoriilor” (*Kategorientafel*)⁹, în loc de „tabel”, dacă ar fi permis să folosim aici cuvântul, „al genurilor de categorii”, pe care le numește și el pe toate sau pe fiecare în parte „categorii”¹⁰.

¹ Dexippus, In Aristotelis Categorias Commentarium, 41, 13.

² Ammonius, In Aristotelis Categorias Commentarius, 34 a, 20.

³ Aristoteles, *Opera*, ed. Bekker, vol. IV, Berlin, 1961, p. XI a, 34 ab, 16.

⁴ Ammonius, *op. cit.*, 37 a, 47-48.

⁵ C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I. Bd., Leipzig, 1855, p. 208-209.

⁶ Im. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1966, p. 151.

⁷ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Edit. Academiei Române, București, 1963, p. 647.

⁸ A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, 1846, p. 21, 53, 78, 90 ș.a.

⁹ C. Prantl, *op. cit.*, p. 184.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 191.

Ceva asemănător s-a petrecut și la francezi, dacă luăm ca punct de plecare *Logica de la Port-Royal* (1662), în care se vorbește despre „cele zece categorii ale lui Aristotel” (*les dix catégories d'Aristote*), cum o face și J. Tricot spre zilele noastre¹.

La noi, sub influență germană și franceză, s-a petrecut același lucru, desăvârșit, ca să zicem așa, de către Mircea Florian, în partea introductivă la traducerea românească a *Categoriilor* (1957), utilizată până în zilele noastre, în care se vorbește, de data aceasta, numai despre „cele zece categorii”, fără să fie măcar amintită sintagma originar-aristotelică a *genurilor de categorii*². El a fost urmat de către Dan Bădărău.

Dan Bădărău adoptă fără rezerve terminologia lui Mircea Florian, numind „categorii” cele zece *genuri* de categorii („zece categorii”)³, cărora le spune uneori și „zece elemente”⁴. Fără nici o referință la texte aristotelice, el consideră că „pentru Aristotel” categoriile sunt genuri, mai mult, că sunt „genuri ale ființelor”, dar sintagma grecească redată (*ta gene tou ontos*) înseamnă genuri ale *ființei* și, în plus, că ar fi „genurile cu cel mai înalt grad de generalitate”; ceea ce înseamnă că speciile n-ar mai fi categorii. Or, Aristotel vorbește clar despre genuri și specii ca substanțe secunde (=categorii prin excelență), spunând chiar că „dintre substanțele secunde specia este în mai mare măsură substanță (*mallon ousia*) decât genul, căci este mai apropiată (*eggion*) de substanța primă”⁵, adică specia este „în mai mare măsură categorie” decât genul.

Acestea nu sunt însă greșeli și nici omisiuni, ci lipsă de referință la textele aristotelice și adoptarea unei poziții oficializate în această privință: „categorie = noțiune filosofică fundamentală care exprimă proprietățile esențiale, laturile și legăturile cele mai generale ale entităților și proceselor existenței obiective și subiective în continuă transformare. Din punct de vedere logic, categoriile sunt noțiunile cu sfera cea mai largă...”⁶. De remarcat în această definiție faptul că sunt menționate și „legăturile” pe care care le-ar exprima categoriile, cele numite de către Aristotel ca fiind cuvinte „fără legătură” (*aneu symplokes*).

În realitate, scopul lui Dan Bădărău nici nu era acela de a vorbi despre categoriile lui Aristotel, ci tocmai despre „legăturile” dintre acestea (ca genuri de categorii) în

¹ J. Tricot, *Traité de logique formelle*, Paris, 1966, p. 69-70.

² Cf. Aristotel, *Organon*, I, *Categoriile*, Edit. Științifică, București, 1957.

³ Cf. D. Bădărău, *Categoriile lui Aristotel*, în „Revista de filosofie”, XII, nr. 1, 1965, p. 13.

⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁵ Aristoteles, *Categoriae*, 5, 2 b, 7-8.

⁶ *Dicționar de filozofie*, Edit. Politică, București, 1978 (cu ediții anterioare), p. 101.

„tabelul categoriilor”, comparate cu „legăturile” din contexte asemănătoare la Kant și la Hegel.

În fine, după înființarea Centrului de Logică al Academiei Române (1964) de către academicianul Ath. Joja, Aram Frenkian are inițiativa traducerii în limba română a comentariilor antice grecești și latine la logica lui Aristotel, din care, Constantin Noica a reușit să traducă trei din comentariile grecești la *Categoriile* lui Aristotel (1968) și cele două comentarii la *Despre Interpretare* (1971). Cu aceeași ocazie a retradus și cele două lucrări ale lui Aristotel și a încercat o interpretare proprie a *Categoriilor*¹.

În consonanță cu terminologia logicii moderne, Noica vorbește despre „clasele de lucruri” pe care le-ar viza Aristotel, cu referință la sintagmele: *gene ton onton* și *gene tou ontos*, care apar într-adevăr la Aristotel, dar nu în context logic, unde, în mod evident, este vorba despre genuri de categorii (*gene ton kategorion*). De aici urmează complicații în legătură cu *ta onta* tradus prin „lucruri”, iar *to on* prin „realitate”, ambele discutabile, ca și „clase de realitate”, în loc de „genuri ale ființei”. De unde se ajunge la formularea „zece clase de realitate”².

Este profundă însă perspectiva gnoseologică pe care o descrie Noica în legătură cu primul capitol din *Categoriae*: „Întâi, cugetul are în față o totalitate indistinctă, în care vede totul drept una: toate îi par a fi într-o vagă *sinonimie*. Apoi, de la acest haos original de cunoaștere, gândirea trece la deosebirea realităților în parte: fiecare își capătă numele ei, deci *heteronimie*. La a treia treaptă, gândirea vede asemănări și analogii, își începe deci clasificarea și dă nume claselor cu solidaritate aparentă: *omonimie*. În sfârșit, cugetul pătrunde legea lucrurilor, vede solidaritatea lor în adânc și înaintează, clasificându-le, către marile unități de gândire și realitate: *sinonimie*”.

La capitolul al II-lea din *Categoriae*, Noica este nemulțumit de Aristotel care se referă la cuvinte „fără legătură”, adică la categorii, considerând că nu există cuvinte fără legătură. Nici Aristotel nu susține aceasta, ci face doar deosebirea dintre cuvintele izolate, adică desprinse din contextul propozițional: „om”, „aleargă” și cele din context: „omul aleargă”.

Problema este reală și o discută psihologii și psihopedagogii până în zilele noastre: dacă începutul vorbirii este noțional sau judicativ. Se pare că este și una și alta. Copilul

¹ C. Noica, Pentru o interpretare a Categoriilor lui Aristotel, în Probleme de logică, vol. I, Edit. Academiei Române, București, 1968.

² *Ibidem*, p. 106.

denumeste obiecte, precizându-le noțiunea și expresia lingvistică, dar își exprimă și anumite dorințe, intenții etc. pozitive sau negative în legătură cu acestea. Dar Noica, în spirit neoaristotelic, zice că sensul de „categorie” este în definitiv de predicare și trimite tocmai la „legătura propozițională”¹. (În text apare în loc de „propozițională” *proporțională!*). Ceea ce corespunde numai parțial interpretărilor latino-scolastice: *kategoria = praedicamentum*, dar nu *praedicatum*.

Pe aceeași linie modernistă, este chiar amintită „logica matematică”, dar și pe linia clasico-psihologistă, de a considera că judecata precede conceptul (admisă și de Carl Prantl, care se referă la *Despre Interpretare* a lui Aristotel înaintea *Categoriilor*), Noica va considera că aici este vorba despre „principiile oricărei legături propoziționale”². În realitate se vorbește despre „relațiile prejudicative”, cum le-am spus noi, chiar și atunci când se spune un cuvânt (gen) despre un alt cuvânt (specie), dar fără să se afirme sau să se nege unul despre altul, cum s-a spus mai sus.

Au existat, ce-i drept, numeroase interpretări propoziționale ale contextului aristotelic, dar a considera „substanța-subiect” ca fiind „subiect de predicatie”, iar întreaga lucrare ca „tratat despre predicate”³ (în loc de *predicament*), înseamnă a despărți, cum face Noica, *substanța*, numită „categorie”, de celelalte „nouă categorii”⁴. Aceasta, chiar dacă, uneori, cele „zece categorii” sunt numite și „clase de realitate”, în loc de *genuri de categorii*. Evitarea consecventă a termenului „gen” și înlocuirea lui cu cel de „clasă”, de dragul logicii matematice sau nu, înseamnă opțiunea pentru una din cele trei semnificații ale categoriilor, pe care le-au menționat comentatorii greci (cuvinte care semnifică lucruri prin mijlocirea gândurilor). Genurile se referă la cuvinte (*legomena*), pe când clasele se referă la lucruri (*pragmata*), ceea ce face ca interpretarea lui Noica să fie, cel puțin terminologic, *ontologistă*, aparent nefavorabilă opțiunii predicative.

Independent de aceste interpretări referitoare la „tabloul celor zece categorii”, sugerate poate și de către comentatorii Simplicius și Olympiodor, pe care îi amintește Noica, și care și-au permis să „facă ordine” în lucrarea lui Aristotel, filosoful român insistă asupra „*interogativității* din care izvorăsc categoriile”⁵. Este vorba de un aspect care n-a trezit interesul comentatorilor greci, unii dintre ei procedând la înlocuirea

¹ *Ibidem*, p. 107.

² *Ibidem*, p. 108.

³ *Ibidem*, p. 111.

⁴ Loc. cit.

⁵ *Ibidem*, p. 114.

formelor interogative prin care erau exprimate genurile de categorii prin ceea ce Carl Prantl numește „concepte abstracte”: în loc de „unde” (*pou*) și „când” (*pote*) au zis „loc” (*topos*) și „timp” (*chronos*)¹, ceea ce au definitivat ulterior traducătorii latini: pentru „cât” *quantitas* ș.a.m.d. Ceea ce înseamnă că, principial, nu interesa forma originală interogativă a genurilor de categorii, iar explicația rezidă în faptul că Aristotel nu discută despre acest aspect. În plus, nu toate genurile de categorii sunt exprimate interogativ, iar a le exprima pe toate așa, nu este mai corect, dar nici mai greșit, decât a le exprima pe toate prin „concepte abstracte”, adică neinterogativ. Mai ales că „scorul” este de cinci la cinci. Noica le transcrie pe toate interogativ, atât în studiul amintit, în care substanța (*ousia*), neinterogativă la Aristotel, este redată prin trei întrebări și numită „categoria lui cine? care? ce?”², cât și într-o lucrare referitoare și la Platon și Kant³, în care, pentru paralelismul tabelor, redă nouă genuri de categorii dedublate: „cantitate (cât?)”, „calitate” (ce fel?) etc., iar pe prima o numește, ce-i drept neinterogativ, „ființa individuală”, care nu este gen de categorii.

Interpretarea prin interogativitate este acceptabilă (cu restricțiile amintite), dar numai pentru unele dintre *genurile* de categorii, și *nu pentru categorii* în genere. Fără să facă distincția dintre „genuri de categorii” și „categorii”, care, de data aceasta, este esențială, Noica atribuie și categoriilor interogativitatea. Or, categoriile nu sunt întrebări, ci, acceptând această interpretare, ar trebui să fie considerate *răspunsuri*. Dacă este vorba despre genul de categorii *calitate*, cu întrebarea „ce fel?” (*poios*), întrebarea nu este categorie, căci nu se spune despre nimic, ci numai răspunsul: *sănătos* sau *bolnav*. În plus, Aristotel nu exprimă întrebările ca atare, ci le pune articol hotărât, de la *poios* zice *he poiotes*, adică *cefelul* sau, cum zicea atât de frumos Cantemir, *feldeința* (felul de a fi), căreia îi zicem latinizat *calitate*. Neuitând însă diferența dintre genul de categorii *calitate* și categoriile subordonate acestui gen.

Cu toate acestea, s-a încetățenit și la noi denumirea de „categorie” pentru genurile de categorii. Când este vorba însă despre *Categoriile* lui Aristotel, distincția este esențială și trebuie menționată.

¹ C. Prantl, *op. cit.*, p. 538.

² C. Noica, *op. cit.*, p. 117.

³ C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Edit. Științifică, București, 1969.

În rest, se vorbește și astăzi despre un fel de „genuri” de categorii, adică despre o împărțire a categoriilor în funcție de domeniile lor de aplicabilitate. În plus, ca și la Aristotel, mai ales în filosofie, apar genuri de categorii subordonate.

Categoriile filosofice se împart, de regulă, după disciplinele filosofice: *fundamentale* (ontologice, logice, metodologice, gnoseologice și epistemologice), *secundare* (etice, estetice, ale filosofiei culturii, hermeneutice, axiologice etc.) și *aplicate* (de filosofia matematicii, de filosofia fizicii, de filosofia medicinei etc.). Se vorbește frecvent și despre categoriile științifice ca atare. Aristotelic, fiecare știință, din perspectivă teoretică, este un ansamblu de categorii, de concepte sau noțiuni, categoriile semnificând aici noțiunile de bază, clasificate și ele după importanță și generalitate. Aici se potrivește termenul de „clasă”, folosit de Noica, în loc de „gen”. Dar, într-o măsură sau alta, categoriile științelor în genere și mai ales categoriile lor fundamentale prezintă și interes filosofic: categoriile de *spațiu* și *timp*, de exemplu. Ceea ce nu înseamnă însă că filosoful și fizicianul, să zicem, înțeleg același lucru prin *spațiu*, dar, cel puțin primul n-ar trebui să vorbească despre spațiu fără să cunoască și ultimele descoperiri, ipoteze, teorii ale fizicienilor și ale altor savanți. Teoria categoriilor reprezintă tocmai domeniul firesc de interferență dintre filosofie și științele particulare.

6. Despre supercategorii

În același timp cu desăvârșirea sistemelor filosofice disciplinare, inițiată de Christian Wolff, începe să se contureze și tendința dezvoltării categoriale a filosofiei. Faptul că această tendință a fost legată, prin J.G. Fichte, de filosofia dialectico-speculativă, continuată de F.W. Schelling și G.W.F. Hegel, nu este întâmplător. Redusă la aspectele sale categoriale, misiunea filosofiei era aceea de a stabili conceptele cele mai elevate, de a le ierarhiza și de a le deduce unele din altele. Punctul de plecare l-a constituit tabela categoriilor a lui Immanuel Kant, care conținea deja elemente dialectico-speculative triadice. Dar tot de la Kant pornește și J.F. Herbart, pe care îl interesează însă producerea categoriilor ca reprezentări, adică aspectele psihologice și gnoseologice ale acestora. Dacă dialecticienii speculativi porneau de la o categorie (Eul, Absolutul, Ființa) care să le producă pe celelalte, Herbart pornește de la obiectul și subiectul cunoașterii din a căror confruntare se naște reprezentarea obișnuită și apoi, prin generalizare și

abstractizare, reprezentările general-abstracte sau conceptele (categorii). Pe linie speculativă se pornește de la super-categorii, pe linie psihologistă de la sub-categorii.

Sub-categoriile, de inspirație kantiană, sunt de fapt concretizări (subordonări) ale patru dintre cele zece genuri de categorii ale lui Aristotel (cantitatea, calitatea, relația și modalitatea). Pe Aristotel, în logică, nu-l interesau genurile de categorii pentru faptul că nu puteau să joace rol de subiecte, ci numai de predicate, ceea ce nu permitea, la nivel judicativ și silogistic, conversiunea. Kant, pornind de la tabela judecăților, aplică implicit criteriul aristotelic. Dar criteriul acesta este valabil numai în *logica* lui Aristotel. Hegel observase deja că Aristotel, care descoperise formele și structurile logice, în special cele demonstrative, nu le-a aplicat niciodată în domeniul speculativului. Și, într-adevăr, în *Metafizică* vorbește pe larg despre mai mult de 40 de genuri de categorii, printre care le amintește și pe cele din logică, dar fără criteriul restrictiv al predicăției care să permită conversiunea. Ispitiți de faptul că Aristotel le numește genuri de categorii doar pe cele 10 din logică, experții nu le mai pun în discuție pe celelalte. Așa a procedat și Adolf Trendelenburg în *Geschichte der Kategorienlehre* (1846), ceea ce i-a determinat și pe alți cercetători să înceapă studiul categoriilor cu cele aristotelice (Othmar Spann, *Kategorienlehre*, 1924).

Ce-i drept, istoricii, începând cu Trendelenburg, vorbesc și despre pitagoreici, eleați și despre Platon, ca tratând despre ceea ce s-ar putea numi „doar într-un sens foarte nedeterminat categorii”. Platon le spunea „genuri supreme” (*ta magista ton genon*). Ele nu se găsesc printre cele 10 genuri de categorii ale lui Aristotel, dar se regăsesc în numeroase locuri din *Metafizica* acestuia. Un filosof mai puțin cunoscut, Emil Lask (*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1910), pe care nu-l interesau cele 10 categorii, ci tocmai celelalte, constată că acestea sunt preluate de către Aristotel de la predecesorii săi, fără a fi identificate cu categoriile, și au fost numite *transcendentia* de către scolastici. Este vorba despre super-categoriile de la care s-a pornit în filosofia dialectico-speculativă germană. Unele se regăsesc în *tabula oppositorum* a pitagoreicilor, altele la eleați și la Platon.

Considerând corectă denumirea scolastică (*transcendentia*), Emil Lask se referă în special la Unul ca „principiu super-categorial”, ca *Absolut* și *Supra-sensibil* (*Absolut und Uebersinnlich*). La Aristotel găsim însă și alte super-categorii care au aceste caracteristici. Chiar și *Absolutul*, ca *Însinele* (*to auto kath'hauto*), de proveniență platonice (Ideile în sine) are semnificație transcendentă. De asemenea, *Infinitul* (*to exo tou ouranou apeiron*), considerat ca subsistent sau substrat (*hypokeimenon*), și *Eternitatea* (*exo kata physis aion*).

Acestea sunt cele mai relevante super-categorii cu semnificații subsistențiale și transcendente: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul.

Unul a fost considerat chiar de către Musaios, după relatarea lui Diogenes Laertios, ca fiind cel din care s-au născut toate (*ex henos panta ginestai*) și la care se vor întoarce toate. Primele considerații despre Unul în sine și Infinitul în sine (*auto*) le-au făcut pitagoreicii care afirmă că acestea sunt niște naturi aparte, diferite de cele obișnuite, cum ar fi focul și pământul. Ele constituie substanța (*ousia*) acestora și a tot ce există. Adică au caracteristici subsistențiale. Infinitul ar fi un principiu pentru sine (*kath'hauto*), ca și Unul primordial (*hen proton*), ambele fiind eterne și nenăscute. Ulterior, adepții lui Philolaus dublează Unul și Infinitul în sine, în perechile opuse: unul-multiplu și finit-infinit, alterând astfel semnificațiile substanțial-transcendente ale acestora.

Eleații, prin Xenophan, revin la semnificația originală a Unului, pe care îl identifică cu Totul (*to hen to pan einai*), Totul (*to pan*) fiind altceva, ca și la Aristotel, decât întregul (*to holon*). Unul identificat cu Totul nu mai permite multiplul, iar ambele identificate cu Divinitatea, sunt infinite și eterne. Se pierde însă caracterul absolut al Infinitului și al Eternității care devin determinații. Absolutul este redus la identitatea cu sine a Unului și a Totului.

Empedocles, considerat ca urmaș al pitagoreicilor și al eleaților, considera că toate provin din Unul prin dezbinarea sau fragmentarea acestuia în elemente și revin în Unul prin reunirea lor. Dar este nevoit să postuleze două forțe care să efectueze cele două acțiuni, de la Unul la multiplu și invers. Tregerile acestea sunt caracteristice universului existențial care nu reprezintă însă Totul, ci doar o parte infimă a acestuia. Reprezintă finitul față de Infinit și vremelnicul față de Eternitate, Infinitul și Eternitatea fiind transcendente, adică referitoare la ceea ce este *dincolo* de începutul și de sfârșitul universului.

Platon, după remarcă lui Aristotel, ar fi considerat, ca și pitagoreicii, că Unul, cu semnificație primordială este substanța. Este cel care subsistă și care nu se spune despre altceva. Nu are aspecte categoriale. El ar sta și la baza Infinitului, care ar constitui materia acestuia. Unul ar reprezenta și cauza Ideilor. Despărțind însă Unul de Totul, Platon, în dialogurile păstrate, insistă asupra raportului unu-multiplu. Absolutul, ca Însine, devine determinare a Ideilor. Eternitatea are semnificația de lume a Ideilor, dar și de caracteristică a Ideilor, ca și a Divinității și a sufletului, ca nemuritoare. Infinitul este însă opus finitului, ca și unul și multiplul. În fine, la Platon apare și Binele (uneori și

Frumosul) cu semnificație super-categorială, care explică și includerea ulterioară a Binelui printre transcendentele scolastice. Între acestea apare și Adevărul (*verum*). Binele și Adevărul nu mai au caracteristici transcendente decât în măsura în care sunt legate de Divinitate, ca Binele la Platon. La Thomas din Aquino, Unul se referă la persoana Tatălui, Adevărul la persoana Fiului, și Binele la persoana Sfântului Spirit. Din această cauză, ele nu au caracteristicile subsistențial-transcendente ale super-categoriilor independente de semnificația lor mitologică sau teologică.

Tot Emil Lask, considerându-le principii supercategoriale, referitoare la supra-sensibil, la transcendență, amintindu-i și pe Gregor din Rimini și pe Johannes Gerson, este de părere că ele n-ar trebui considerate, ca și cadrul lor teologic, ca ceva irațional (*etwas Unvernunftiges*). Că s-ar putea vorbi, cum zicea Gregor din Rimini, despre o „logică a teologiei” (*Teologia suam propriam habet logicam*), care ar trebui să fie însă o știință speculativă (*quam speculativae scientiae*). Lask vorbește despre o „logică a teoriei categoriilor”, din care ar trebui să facă parte și *logica principiilor super-categoriale*. Asupra acesteia insistă însă mai puțin. El se referă în special la semnificația lor supra-sensibilă, transcendentă, care le deosebește de categoriile obișnuite. Le conferă, aristotelic vorbind, dar și platonice, caracter nepredicamental, respectiv super-predicamental. Dar toate acestea necesită o investigație specială, istorică, dar și logico-lingvistică și speculativă.

Considerate ca expresii, super-categoriile apar la greci în formă articulată, cu sau fără determinativul „în sine”. În acest sens, ele nu se deosebesc de rostirile obișnuite: *omul, calul*. În formă articulată nici acestea nu se spun despre ceva în context predicativ. Despre Socrate spunem *om* sau spunem că *este om*, dar nu spunem *omul* sau că *este omul*. Din această cauză, mai ales Infinitul și Eternitatea, nearticulate apar ca predicate: *infinit, etern*. Numai forma articulată are semnificație super-categorială, cu toate că și *infinit* și *etern*, ca predicate se spun despre entități transcendente (Divinitatea, Sufletul). Situația este mai complicată în limba latină, din care lipsește articolul hotărât. *Unum, Totum, Aeternitas, Infinitum și Absolutum*, cu excepția lui *Aeternitas*, au forme adjectivale. Este și motivul pentru care transcendentele au fost uneori formulate ca: *Unitas, Veritas, Bonitas*, pentru a nu se confunda cu: *unum, verum, bonum*, care pot fi predicate.

La Platon găsim o logică dialectico-speculativă a raportării super-categoriilor ca genuri supreme. Raportarea este nepredicativă (Cf. Al. Surdu, *Introducerea la dialogurile logice*, în Platon, *Opere*, vol. VI, București, 1989), dar se referă la cupluri ca: unu-multiplu, infinit-finit, care sunt puse în legătură cu *Ființa, Același și Altul*. Mecanismul

dialectico-speculativ pentadic se referă însă și la cupluri ca: naștere-pieire și repaus-mișcare, lipsite de semnificație transcendentă, respectiv supra-senzorială. Cauza pentru care Unul se transformă în cuplul opozițional unu-multiplu, se datorește pierderii semnificației eleate a identității dintre Unul și Totul. Dacă Unul este Totul, atunci nu mai este loc pentru multiplu. Ceea ce înseamnă că „logica lui Platon” nu este corespunzătoare raportării super-categoriilor, ci cuplurilor derivate din acestea, cum ar fi și: absolut-relativ, tot (ca întreg)-parte.

Rostirile simple, categoriile în formă articulată, deși nu pot fi predicate, ele exprimă esențialitățile obiectelor sensibile, pe când super-categoriile nu fac acest lucru. Ele se exprimă doar pe ele însele, își exprimă propriul lor înțeles, sunt *autologii*. Condiția este să fie însoțite de articolul hotărât sau să aibă forme lingvistice adecvate, respectiv determinativul „în sine”. Omul, de exemplu, exprimă ceea ce sunt (esența) viețuitoarele raționale și în forma *om* se spune despre fiecare dintre acestea. *Unul* însă nu exprimă vreo esență a ceva diferit de el, dar în forma *unu* se poate spune despre *orice* obiect, lucru, ființă singulară, cu toate că acestea sunt subordonate unor categorii diferite.

Tot pe linia analogiei cu categoriile sau rostirile obișnuite, autologiile transcendente nu pot fi definite, căci nu au genuri supraordonate. Dar ele nu pot fi caracterizate nici dialectic prin contrarele lor, pe care de fapt le exclud. Infinitul, de exemplu, exclude finitul, nu este negația acestuia. Emil Lask pare să opteze pentru soluția platonice a cuplurilor contrare, unul supra-sensibil, altul sensibil, postulând chiar o teorie a celor două lumi (*die Zweiweltentheorie*) și împărțind categoriile în *constitutive* și *reflexive*. Ar exista pentru aceasta un suport istoric, super-categoriile fiind considerate ca subsistente, ca substrat constitutiv al celor existente. Numai că, în această accepție, autologiile nu s-ar mai raporta unele la celelalte, ci numai la perechile lor reflexive. Platonice vorbind, prin intermediul Ființei, Aceluiași și Altul, hegelian (dialectic speculativ modern) prin teză, antiteză și sinteză, care presupune însă, în cadrul raportului finit-infinit, de exemplu, și *trecerea* de la finit la infinit (*Übergang des Endlichen in das Unendliche*). Ceea ce nu mai corespunde cu raportarea obișnuită a acestora și cu atât mai puțin corespunde sinteza lor, contopirea unuia cu celălalt.

O altă cale logico-istorică, este sugerată de eleați, prin postularea identității dintre Unul și Totul și chiar exprimarea acestei situații într-o formă predicativă: „Unul este Totul”. Se observă că forma articulată a predicatului este normală. La eleați întâlnim mai des raportarea nepredicativă în forma: „Totul și Unul” (*to pan kai to hen*). Dificultatea o

constituie apariția ulterioară a celorlalte autologii în forme adjectivale: infinit, etern, absolut. Aceasta, datorită priorității acordate celor două autologii.

Fără referințe istorice, menționate deja, și alte autologii (sau una) pot fi privilegiate, mai ales Unul și Infinitul. Considerate însă „în sine”, se dovedește că fiecare se exprimă pe sine, dar este identică cu fiecare dintre celelalte: Unul cu Totul, Eternitatea cu Infinitul, Absolutul cu Unul etc. Fiecare în parte fiind suficientă pentru caracterizarea Transcendenței sau a Subsistenței (în sensul constitutiv al Existenței). Oricum, se dovedește că autologiile Transcendenței au o semnificație logică specială și merită un studiu aparte.

7. Categoriile fundamentale ale filosofiei sistematice

Filosofia a progresat pe linie disciplinară, dar și pe linie categorială. Cele mai vizibile sunt progresele disciplinare. De altfel, după mijlocul secolului al XIX-lea, datorită specializării crescânde a disciplinelor filosofice, și până în zilele noastre, prin filosof a început să se înțeleagă un specialist în cel puțin una dintre disciplinele filosofice, după care și este denumit: ontolog, logician, metodolog, gnoseolog sau epistemolog, pentru disciplinele fundamentale, sau: estetician, etician, axiolog, hermeneut, pentru discipline secundare și, respectiv: psiholog, sociolog, antropolog, teolog, pentru discipline separatist-filosofice. Cine nu se pricepe la nici una dintre aceste discipline nu poate fi numit „filosof” decât în sens figurat. Acesta este și motivul pentru care istoria filosofiei este profesată la rândul ei de către specialiști și, tot de pe la mijlocul secolului al XIX-lea, au început să apară istorii ale disciplinelor filosofice: istoria logicii, istoria eticii, istoria esteticii, a psihologiei, a sociologiei etc., făcute de către reprezentanții acestor domenii. Căci istoricul filosofiei din trecut, bun la toate, dar nepriceput la nimic, nu face decât să încurce lucrurile sau, în cel mai bun caz, să „plutească pe deasupra apelor” la nivelul generalității.

Chiar în procesul de constituire al disciplinelor filosofice, care, în linii mari, urmează calea aristotelică, își fac apariția și sunt apoi definite, ierarhizate, raportate etc. principalele noțiuni, concepte și, respectiv, categorii specifice unui anumit domeniu filosofic. Deosebirea dintre *notio* și *conceptus* trebuie abordată logic. Noțiunea este forma simplă a gândirii raționale prin care este reflectată esența entităților individuale. Noțiunea reprezintă *ce este-le* acestora și îl exprimă verbal prin cuvinte ca: *piatră, cal, scaun*

(pentru obiecte, viețuitoare, lucruri). *Piatra* este o noțiune, dar noțiunea este un concept, ca și judecata și raționamentul (față de o anumită judecată și un anumit raționament). Noțiunea, judecata și raționamentul sunt concepte logice; tragicul, comicul și dramaticul sunt concepte estetice ș.a.m.d. Grecii nu făceau aceste distincții. Noțiunii îi corespunde la Aristotel gândul (*noema*) simplu, care, împreună cu expresia lui lingvistică, alcătuiește rostirea (*logos*). Rostirile, raportate la ceva despre care se spun (*kata tinos legetai*) sunt numite de către Aristotel *categoria*. În această accepție (originară) categoriile sunt expresii lingvistice ale noțiunilor (gândurilor). Categoriile sunt împărțite, la Aristotel, în zece genuri (*gene ton kategorion*). Categoria *alb*, de exemplu, care se spune despre zăpadă, face parte din genul de categorii *calitate*. Genurile de categorii au fost identificate cu genurile supreme (*ta megista ton genon*) ale lui Platon, dar au fost numite simplu „categorii”, atât la Platon, cât și la Aristotel (*summa rerum genera*). Cu această semnificație, categoriile au fost considerate superioare și față de concepte și au fost numite „concepte categoriale” (*Kategorialbegriffen*). Denumirea de „predicamente” (*praedicamenta*) s-a încetățenit, pentru semnificația aristotelică a celor zece genuri de categorii, față de antepredicamente și postpredicamente.

S-au făcut ierarhizări și în domeniul categoriilor. Hipercategoriile, fiind de maximă generalitate, au fost numite și „categorii filosofice”, acestora fiindu-le subordonate categoriile științifice și, respectiv, conceptele științifice. Ceva asemănător s-a petrecut și în domeniul categoriilor filosofice, unele fiind numite „general filosofice” și altele „particular filosofice”, ultimele sunt specifice fiecărei discipline filosofice în parte: categorii ontologice, categorii gnoseologice, etice, estetice ș.a.m.d.

Această diversificare, înmulțire și ierarhizare a categoriilor, la care se adaugă și criteriile de clasificare, deducere sau producere a categoriilor au condus la apariția teoriei categoriilor (*Kategorienlehre*), astfel încât Adolf Trendelenburg să poată publica în 1846 o primă *Istorie a teoriei categoriilor*. Au apărut și ulterior numeroase lucrări de teoria categoriilor, fără a determina însă vreo opțiune în favoarea unei filosofii categoriale în detrimentul celei disciplinare. Mai mult, s-a mers uneori chiar pe linie categorial-disciplinară. În felul acesta au fost obținute câteva categorii fundamentale: categoria de transcendență pentru metafizică; pentru ontologie, categoria de existență; categoria de ființă pentru logică. Pentru a le distinge de semnificația curentă a termenilor, categoriile și conceptele se scriu cu prima literă majusculă: Transcendență, Existență, Ființă.

Metodologia, referitoare în mod special la aplicațiile formelor și operațiilor logice în disciplinele filosofice secundare și în științele particulare, era considerată ca parte

constitutivă a logicii, alături de teoria elementelor, și n-a impus nici o categorie ca fundamentală. Același lucru s-a petrecut cu gnoseologia, care, prin raportul subiect-obiect, presupune categorial *raportarea* Ființă-Existență. Epistemologia, ca teorie a cunoașterii științifice, este un caz particular de combinație a metodologiei cu gnoseologia, aplicațiile logicii referindu-se numai la științele particulare, în special exacte, cât și la construcția lor conceptuală pe baza specificului gnoseologic al acestora.

Disciplinele filosofice fundamentale au apărut treptat în istoria filosofiei și, în conformitate cu principiul *pars pro toto*, au fost absolutizate succesiv, în următoarea ordine: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia și epistemologia. Adică întreaga filosofie a fost redusă la una dintre ele, ceea ce a și constituit motivul principal al disputelor filosofice, devenite caracteristice filosofiei față de științe. Dispute declanșate de reprezentanții noii discipline cu reprezentanții disciplinelor tradiționale.

Drumul categorial-filosofic oferă avantajul evitării acestor dispute, cel puțin pentru perioada de sfârșit a filosofiei moderne, când se conturase categoria de Realitate și, pe baza acesteia, categoria de Existență Reală, de Lume sau Viață. Realitatea are în subordine Adevărul, Binele, Frumosul, Dreptatea și Libertatea, corespunzătoare cu filosofia științei, filosofia artei, filosofia moralei, filosofia dreptului și filosofia politică. Elaborarea teoriilor corespunzătoare ale acestor domenii categoriale, distincte față de teoriile obișnuite disciplinare (filosofia artei, de exemplu, față de estetică), necesitau răgazuri meditative și constructiv-creative care lăsau pe planul al doilea disputele tradiționale. În mod special însă Existența Reală, Lumea care începea să fie construită, care se înălța vertiginos pe baza Realității sau adesea în opoziție cu aceasta, trezind gradual pesimismul, nihilismul, revolta sau complicitatea filosofilor, îi transforma, mai mult ca oricând, în semădăi ai vremurilor în care trăiau – voci ale strigătorilor în deșert, ale unor îndemnuri pe care nu le urmau nici măcar autorii lor.

Sfârșitul de secol 19 și începutul de secol 20, cu pauzele intermitente ale războaielor, au pus în evidență o formă nouă de manifestare a principiului *pars pro toto*, de data aceasta cu aplicații categoriale. Adică, paralel cu dezvoltarea în continuare a direcțiilor disciplinar-filosofice și absolutizarea acestora: ontologism, logicism, gnoseologism, psihologism etc., apar manifestări, uneori deosebit de pregnante și chiar agresive, de abolizare a construcțiilor filosofice categoriale: transcendentalism, formalism, existențialism, realism. Formalismul, în mod special, datorită diversificării doctrinelor logice, pe bază facultăților gândirii (intelectul, rațiunea și speculațiunea) apar în posturi intelectualiste (simbolico-formaliste), raționaliste (conceptualiste) și dialectico-

speculative. Exclusiviste fiecare în parte, ceea ce a condus la o amploare fără precedent a disputelor filosofice frecvente, până la, în zilele noastre, proclamarea solemnă a sfârșitului filosofiei.

Ceea ce s-a obținut totuși pozitiv și remarcabil, tocmai prin excesele de autoflagelare publică, apropiate de suicid filosofic, a fost marcarea momentului, pentru cine are organul perceperii filosofice, de apogeu al concepțiilor categorial-filosofice față de cele disciplinare. Căci, dacă filosofia trebuie să piară, ca la o clădire prin demolare, nu i se smulg doar ornamentele disciplinare, ci trebuie să-i fie afectat eșafodajul categorial. Absolutismele categoriale, de genul existențialismului, sunt excese organice ale corpului filosofic. Se poate muri nu numai prin funcționarea insuficientă a unui organ, ci și prin funcționarea lui excesivă în detrimentul celorlalte organe și cu atât mai mult prin extirparea acestora. Nu poți avea un ficat atât de bun încât să nu mai ai nevoie de rinichi!

Acestea sunt și motivele pentru care se face vădită și necesitatea salubrității sistemului categorial al filosofiei: ierarhizarea categoriilor, selectarea celor fundamentale, ordonarea lor, stabilirea legăturilor dintre ele și, firește, tratarea lor teoretică (speculativă), fără absolutizări sau excluderi. Nu trebuie uitate nici aspectele istorice, descoperirea cauzelor concrete care au condus la absolutizări și exclusivisme, căci nu este suficient să prezentăm de exemplu, transcendentalismul alături de existențialism. Ele se vor exclude în continuare, presupunând opțiunea pentru unul sau pentru celălalt. Teoria existenței este *altceva* decât existențialismul.

Se observă astfel și dificultățile pe care le întâmpină istoricii filosofiei contemporane obișnuiți cu expunerea cronologică a doctrinelor filosofice. Sarcină realizabilă și utilă pentru filosofia tradițională, care poate fi prezentată în stil hegelian (triadic sau nu), ca proces de *trecere* de la o doctrină la alta, cu depășiri, completări, contestări etc. și firește negări. Fie că era vorba de personalități, fie de curente și orientări. De regulă, disciplinare. În condițiile actuale nu se mai poate vorbi despre asemenea situații. Orientările categoriale nu numai că sunt independente, divergente etc. și în același timp simultane, dar fac imposibilă orice conciliere, nemaivorbind despre vreo sinteză la nivel superior. Iar istoricul filosofiei este nevoit să enunțe, într-o formă sau alta, expresiile neputinței sale, de genul: „Și acum să trecem în continuare la...”, cu toate că nu este vorba de nici o «trecere» și de nici o «continuare». Motiv pentru care s-a considerat posibilă chiar expunerea doctrinelor filosofice contemporane în ordine alfabetică, cum se face în dicționare și enciclopedii.

Într-o istorie a filosofiei nu poți trata despre Nietzsche *înaintea* lui Schopenhauer. Dar existențialismul poate fi tratat fie *înainte*, fie *după* formalism. Soluția de a face prezentări cronologice după cel mai în vârstă dintre reprezentanții, adesea revendicați doar ulterior ca „părinți”, orientărilor filosofice pot conduce la complicații inutile. Kant, de exemplu, a fost revendicat ca părinte: de către raționaliști, formalisti și intuiționiști, făcând abstracție de psihologiști, transcendentaliști ș.a.

Anecdotic poate fi amintită aici butada preferată a lui Hegel cu scolasticul acela care voia să învețe înotul înainte de a intra în apă. Dacă este vorba de o tratare sistematică a categoriilor, după clasificarea și ierarhizarea lor, atunci se impune o anumită *ordine* a expunerii, chiar și în cazurile, de tip hegelian, în care se acceptă simultaneitatea lor. Dar nu și în manieră hegeliană, care, prin acordarea de prioritate logicii, reintroduce criteriile disciplinare, care, tot anecdotic, ar echivala cu pretenția de a-i învăța pe copii logica înainte de a vorbi! În alte privințe însă Hegel avea dreptate. Apariția istorică a categoriilor este un criteriu care nu poate fi ignorat. Sunt categorii, de genul celor fundamentale, imposibil de conceput într-o altă ordine decât cea istorică. Existența Reală, de exemplu, nu putea să apară înainte Existenței și, respectiv, a Realității. Tot așa cum Ființa, contrar lui Hegel, nu poate să preceadă Existența, chiar dacă procesul ar fi lăsat pe seama lui Dumnezeu. Omul a fost făcut în ziua a șasea, după care Dumnezeu s-a odihnit, dându-i răgaz și omului să mediteze și, cu timpul, să facă și logică. Toate însă la timpul cuvenit.

CATEGORIE ȘI CATEGORII. ÎNSEMNĂRI DESPRE POSIBILITATEA UNEI «TEORII GENERALE A CATEGORIILOR»

ALEXANDRU BOBOC

1. *Categorie* (κατηγορεία, trimite (la Aristotel) la modalitățile universale ale ființei fiindului și totodată la felurile de enunțare despre acestea, iar în contextul gândirii moderne (la Kant) la «conceptele *a priori* ale intelectului» și formele de bază ale experienței, prin aceasta vizând modalități fundamentale ale obiectului ce se constituie în experiență, și nu ale ființării.

Așadar, sensul filosofic al termenului *categorie* este deosebit de sensul comun (gen, clasă, rang social), subliniat încă de la început în opera Stagiritului: „Cuvintele fără nici o legătură înseamnă: substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune ori pasiune ... Nici unul dintre acești termeni nu implică, în și prin sine, o afirmație sau o negație; numai prin legarea acestor termeni iau naștere propoziții afirmative sau negative. Căci fiecare afirmare sau negare trebuie, după cum se știe, să fie ori adevărată, ori falsă, pe când expresiile fără legătură, cum ar fi om, alb, aleargă, învinge, nu pot fi nici adevărate, nici false”¹.

Kant a dat termenului «categorie» o nouă semnificație: «forme de gândire», «concepte ale intelectului», «*Stammbegriffe*», în funcție de care sunt deductibile restul conceptelor: „Aceeași funcție care dă diferitelor reprezentări unitate într-o *judecată* dă unitate și simplei sinteze de diferite reprezentări *într-o intuiție*, unitate care, în general

¹ Aristotel, *Organon I: Categoriile*, Editura Științifică, București, 1957, p. 124. Așa cum preciza Mircea Florian (*Introducere la „Categorii”*, în *op. cit.*, p. 101), Aristotel „nu a dat niciodată o definiție precisă a noțiunii de «categorie», poate din cauza oscilațiilor de sens ale acestui termen”, care „rezultă din îmbinarea strânsă, în noțiunea de «categorie» a aspectului lingvistic, gramatical, de o parte, și a aspectului existențial, ontologic, de altă parte. Categoriile semnifică, totodată, un aspect al limbajului (inclusiv al gândirii vorbite, exprimate) și un aspect al existenței”. Este de reținut, subliniază autorul, că Aristotel „face deosebirea capitală dintre cuvinte (τα λεγόμενα) «cu legături» (συμπλοχή), combinate în propoziții, și cuvinte «fără legătură», izolate, care sunt categoriile sau predicamentele... «Categoriile» își propun să analizeze noțiunile cele mai generale și elementare ale existenței”... (*Ibidem*, p. 103, 104).

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 transcendent; 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 transcendentă, 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. Principalul rezultat al analizelor kantiene orientate către o teorie a categoriilor s-ar putea rezuma astfel: Categoriile sunt forme (diferite) cu ajutorul cărora este adusă la unitate (sintetizată) multiplicitatea reprezentărilor. „Dacă se face abstracție de conținutul diferit al formelor în care este livrată unitatea, atunci ceea ce este comun categoriilor constă în aceea că ele instituie în genere unitatea. Și pentru a gândi ca posibilă o instituire

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.

unitară neempirică a categoriilor, trebuie să acceptăm o conștiință pură, neempirică, un «eu gândesc» (*ich denke*) originar ca principiu”¹.

Este ideea conștiinței ca o «conștiință de sine», în terminologia *Criticii* „unitatea originar-sintetică a apercepției”: „Judecata: *eu gândesc* trebuie să poată însoți toate reprezentările mele ... tot diversul intuiției are un raport necesar cu: *eu gândesc*, în același subiect în care se întâlnește acest divers. Dar această reprezentare este un act al *spontaneității*, adică nu poate fi considerată ca aparținând sensibilității. Eu o numesc apercepție pură, pentru a o distinge de apercepția *empirică*, sau și de apercepția originară, deoarece ea este acea *conștiință de sine* (subl. n.) care, producând reprezentarea *eu gândesc*, trebuie să poată însoți pe toate celelalte și care, fiind una și aceeași în orice conștiință, nu mai poate fi însoțită de niciuna. Eu numesc și unitatea acestei reprezentări *unitate transcendentă*, a conștiinței de sine, pentru a desemna posibilitatea cunoașterii a priori care provine din ea”².

Așadar, cu semnificația *transcendentă* 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.

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 concepte 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”³.

¹ D. Höffe, *Immanuel Kant*, în: *Klassiker der Philosophie*, II. Band, 2. Aufl., C.H. Beck, München, 1985, p. 21.

² Imm. Kant, *Op. cit.*, p. 127, 128.

³ E. 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

Direcționarea între categorie și judecată este reciprocă: „categoria este scopul judecății, iar judecata este calea pentru categorie”¹.

Trebuie avută în vedere însă „dependența” de gramatică: „Am legat valoarea judecății de cuvântul categorie. Din cauza nivelării judecății în propoziție, gândirea (*Bedenken*) care se află în enunț, s-a epuizat prin altă semnificație a categoriei. Judecata, care, oricum, prin raportarea la adevăr, se deosebește de simplul discurs, de logosul limbii, este, prin imanența categorică în ea, raportată la cunoaștere, și cu aceasta orice dependență de gramatică este îndepărtată”².

3. 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”³.

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

dezvoltării științifice, și numai prin aceasta a devenit o problemă clară. Astfel s-ar putea produce rătăcirea, ori chiar greșeala în suportul judecății. 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 principial o astfel de corelație între categorie și judecată ?” (*Ibidem*, p. 51-52).

¹ *Ibidem*, p. 52.

² *Ibidem*. Autorul subliniază apoi independența de psihologie: „Ca o circumstanță favorabilă trebuie să fie considerat faptul că gândirea în folosul logicii este calificată ca judecată. Și avem de luat în seamă încă semnificația ce revine gândirii ca judecată” (*Ibidem*, p. 53). Așa cum scria și W. Windelband (*System der Kategorien*, 1900, p. 45): gândirea este „principiul categoriilor”.

³ 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.

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*).

„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 „legi categoriale”, anume: 1. Categoriile nu sunt detașabile de *Concretum*-ul ale cărui principii sunt; 2. Ele nu sunt izolate, ci ființează 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.

În alt context, autorul „ontologiei critice” scrie: „Există trăsături esențiale de bază care sunt comune tuturor straturilor ... Există categorii ale straturilor inferioare care se extind la cele superioare, adică străbat în straturile cele mai înalte; dar nu există nici o extindere în direcție inversă: categoriile straturilor superioare nu se extind înapoi la cele inferioare ... dar nu orice categorie a straturilor inferioare pătrunde în straturile superioare, or dacă pătrunde, atunci nu la fel în toate straturile...”³

4. 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,

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).

³ N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, în: *Kleinere Schriften*, I, W. de Gruyter & Co., Berlin, 1955, p. 79. Autorul trimite la lucrări de bază ale sale: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (Berlin, 1940); *Zur Grundlegung der Ontologie* (1935); *Möglichkeit und Wirklichkeit* (1938). Semnificative sunt și: *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre* (1950); *Neue Wege der Ontologie* (1942).

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...”¹

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”².

„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”³. Cum însă problema categoriilor „este pe departe indiferentă față de chestiunile punctului de vedere, numai

¹ N. Hartmann, *Vechea și noua Ontologie*, în vol.: *Problema ființei spirituale*, p. 120.

² 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 aici, 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”.

Evident, e vorba de o selecție extrem de personală, care are însă darul obiectivității și gustul valorii.

³ *Ibidem*, p. 278.

astfel poate să fie îndreptățită și preluarea de către Hartmann a rezultatelor analizei categoriale”¹.

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”².

5. Este de reținut că abordarea temei categoriilor vizează în primul rând chestiunea funcției categoriale, dar aceasta într-un sistem (de categorii) care necesită ceea ce Kant numea „*Quid juris-Frage*”, adică justificarea într-un proiect de reconstrucție orientat (logico-ontologic sau logico-epistemologic, mai ales), făcând iminentă tratarea principalelor categorii.

Aceasta și are în vedere «teoria generală a categoriilor», așa cum o și arată principalele momente: Aristotel, Kant, Brentano, N. Hartmann. În principal însă, „istoria conceptului «categorii» își are centrul de greutate în liniile tradiționale a două concepții filosofice de bază diferite, anume: cea a filosofiei logico-ontologice a lui Aristotel și teoria transcendental-logică a lui Kant. Un al treilea punct central mai secundar în comparație cu cele numite îl constituie în secolele 19 și 20 încercările multiple de mediere și comparare a celor două linii tradiționale, care, pe baza influenței științelor exacte în expansiune, au condus la o ciudată neutralizare a conceptului, și, ca urmare, la o întrebuintare mai mult dau mai puțin inflaționistă a «categoriei» ca un principiu general de determinare a ceea ce ființează (*Seiendes*) în sensul cel mai larg”³.

Prin toate modalitățile 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 limbii și 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.).

¹ 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.

² *Ibidem*, p. 35.

³ J. Ritter und K. Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (I-K), Schwabe & Co. A.G. Verlag, Basel, 1976, p. 775.

Data fiind condiția reflecției filosofice, dependența ei de situarea 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.

De aceasta se leagă și starea de fapt a tratării categoriilor în diferite timpuri. Pe bună dreptate și remarcă: „Doctrina categoriilor a fost tratată până acum numai ca parte integrantă fie a teoriei cunoașterii, fie a metafizicii; chiar și cărțile ce poartă titlul de logică au grijă să fie sau teorie a cunoașterii sau metafizică ... Este astfel cu atât mai necesar de a face din categorii obiect al unei cercetări exprese, nu doar ocazionale. Căci oricine e în stare să reactualizeze ca atare va recunoaște ce rol hotărâtor a jucat întotdeauna tratarea categoriilor pentru concepția despre lume, și cât de mult este determinată istoria filosofiei teoretice de istoria doctrinei categoriilor”¹.

6. În această istorie rămâne constantă o dublă preocupare: de a determina și defini conceptul «categorie» și de a caracteriza, în funcție de domeniile cuprinderii sistematice (categoriale), categoriile de bază (filosofice) și categoriile fiecărui domeniu, precum și posibilitatea unui criteriu al delimitării acestora.

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...”²

Întreaga problematică trimite la „analiza categorială”: „Căci întrucât e vorba nu numai de categoriile gândirii științifice, ci și de acelea ale intuiției și ale trăirii

¹ Ed. von Hartmann, *Kategorienlehre* (1896), 2. Aufl., F. Meiner Verlag, Leipzig, 1923, p. 6. Autorul oferă aci o definiție (edificatoare pentru dependența de un sistem de gândire a conștientului și funcțiilor «categoriei»): „Înțeleg printr-o categorie o funcție intelectuală inconștientă de un fel și o modalitate determinată, sau o determinare logică inconștientă, care pune o relație determinată. Întrucât aceste funcții categoriale inconștiente intră în sfera subiectivă ideală, ele fac, prin rezultatele lor, anume prin anumite componente formale, conținutul conștient; reflexia conștientă poate atunci a posteriori să refacă, prin abstracție, din conținutul de conștiință gata dat ei, formele categoriale (*Kategorialbegriffe*)” (*Ibidem*, p. 7.)

² N. Hartmann, *Ziele und Wege der Kategorialanalyse*, în: *Kleinere Schriften*, Bd. I, p. 93-94.

nemijlocite, tema se dezvoltă astfel de la simpla dualitate la multiplicitatea categoriilor, unde, în cazul fiecăreia în parte, deosebirea de conținut constituie chestiunea principală. Ansamblul a ceea ce-i preconizat aci poate fi rezumat sub titlul unei «analize categoriale diferențiale»¹.

«Analiza categoriilor» cercetează de fapt natura și domeniile de valabilitate ale categoriilor, făcând deosebirile 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 moduri 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»².

Peste toate cele spuse, într-o gândire modernă postkantiană suntem trimiși la gândire ca «principiu al categoriilor» (Windelband), «*Denkformen*» (în tradiția idealismului german), oricum categoriile sunt „filosofice”, vin prin demersul integrator teoretico-filosofic ca modalități de cuprindere sistematică și de enunțare. Modernii nu uită că „numele de «categorie» provine de la Aristotel”, care „ne învață că în fiecare categorie se petrece într-un alt sens o egalitate»³.

Categoriile se situează între formele de relație cele mai generale, sunt „autodiferențieri logice ale determinării logice”, aceasta din urmă, fiind însă „funcția logicului sau a rațiunii absolute, astfel încât categoriile sunt puse abia în și odată cu funcția inconștientă, și nu constituie nicidecum un *prius* al ei»⁴.

¹ *Ibidem*, p. 94. Așadar, este de un interes deosebit aci „o anvergură extraordinară de variabilă a *diferenței categoriale* ... Analiza kantiană în «Estetica transcendentă» era prea simplă, îi lipsea încă punctul de vedere și problema diferenței categoriale” (*Ibidem*). Autorul trimite aci (nota 1) la scrierea sa *Der Aufbau der realen Welt* (1940), unde a oferit o cercetare a „categoriilor fundamentale”.

² Mircea Florian, *Logica recesivității*, Ed. AIUS, 2006, p. 183.

³ F. Brentano, *Kategorienlehre*, F. Meiner, Leipzig, 1923, p. 110, 180

⁴ Ed. von Hartmann, *Op. cit.*, p. 8. Este de reținut mărturisirea: „Categoriile trebuie în cele din urmă să refere cunoașterea subiectivă la principii, căci ele însele sunt scoase din acest izvor. «Doctrina categoriilor» elaborată de mine ar trebui de aceea să se raporteze la «Filosofia Inconștientului», așa cum «Logica» lui Hegel se referă la a sa «Fenomenologie a spiritului»” (*Ibidem*, p. 15).

7. În toate marile proiecte de înțelegere a esenței și funcțiilor categoriilor este prezentă preocuparea pentru un sistem (care ia îndeobște forma unor «tabele»), ridicându-se întrebarea: sistem închis sau sistem deschis? (deși un sistem ca atare este închis numai ca sens, ca așezare în ordine, nu și ca semnificație, care face iminentă deschiderea către ... ceva).

Experiențele majore din istoria doctrinei categoriilor prezintă diferențe ce țin de nivelul experienței de cunoaștere al unei epoci și, bineînțeles, de sistemul de gândire și de orientarea dominantă a unui autor sau altul spre fundamentarea unui (sau mai multor) domenii ale teoriei.

În acest sens: Aristotel (zece categorii: substanță, cantitate, calitate, relație, loc, timp, poziție, posesie, acțiune ori pasivitate); în scolastică (ființă sau esență, calitate, cantitate, mișcare sau schimbare, relație, habitus – resp. predicamentele în număr de șase); Descartes și Spinoza (trei categorii: substanță și proprietățile ei: attribute și moduri); Locke (trei categorii: substanță, mod, relație); Leibniz (șase categorii: substanță, calitate, cantitate, relație, acțiune, pasiune); Kant (12 categorii, în 4 grupe de câte 3); Schopenhauer (reduce „tabela” la cauzalitate); la Hegel, Schelling și contemporani (Brentano, Ed. von Hartmann, H. Cohen, E. Lask, N. Hartmann), «sistemul categorial» ține seama de deosebirea dintre ființă și valoare (mai pe larg: realitate, adevăr, valoare), de diversitatea domeniilor de cuprindere (categorială) și, bineînțeles, de progresul acestor domenii și, nu în ultimul rând de «forma mentis» a unei epoci de cultură.

Cuprinderea într-o «analiză categorială» aduce tocmai ordonarea după «domeniul de cunoaștere» (*Wissenbereich*, de fapt, tipul de științificitate) raportat la «gândirea conceptuală» (și alte forme de cunoaștere – *Anschauungsformen*). Ca «forme» (în diferite feluri), categoriile mențin principiul pus de scolastici: «*forma dat esse rei*» (reformulat apoi de Kant: „*In der Form besteht das Wesen der Sache*”), ceea ce nu exclude ideea de «formă a formelor» (propusă de E. Lask).

În ceea ce privește concepția kantiană, subordonată programului fundamentării „critice” a metodei și teoriei cunoașterii în „condiții de posibilitate” bine argumentate, se poate afirma că ea rămâne punctul de sprijin principal al tuturor marilor dezvoltări postkantiane. Aceasta fie că este acceptată, fie că e întâmpinată cu critici (uneori severe).

În acest caz, «teoria categoriilor» este parte integrantă a «doctrinei metafizice a principiilor».

În sens constructiv s-a atras atenția asupra importanței *Prolegomenelor* pentru profilul complex al concepției kantiene. Aceasta privește cunoscutul paragraf 39, în care Kant precizează: „Pentru a alege din cunoștința obișnuită conceptele care nu au la bază vreo experiență particulară, dar pe care le întâlnim totuși în orice cunoștință experimentală ca cele ce constituie numai simpla formă a legăturii, trebuia o muncă ce nu presupune cugetare mai adâncă sau pătrundere mai mare decât cea care este necesară pentru a atrage dintr-o limbă regulile întrebuirii reale a cuvintelor și a aduna astfel elementele unei gramatici (de fapt ambele operații sunt foarte de aproape înrudite între ele), fără ca să putem totuși da motivele pentru care fiecare limbă are o anumită alcătuire formală și nu alta și, încă și mai puțin, să putem explica pentru ce nu este cu puțință să găsim decât numai un anumit număr de asemenea determinări formale, nu mai multe și nu mai puține”¹.

De fapt, funcția de întemeiere a cunoașterii (și a unității acesteia), ceea ce H. Cohen numea „fundarea teoretico-științifică a științelor naturii”, este argumentată de Kant prin însăși conceperea locului și rolului categoriilor în sistemul Criticii. „Acest sistem al categoriilor – scria Kant – dă un caracter sistematic tratării oricărui obiect al rațiunii pure și ne arată printr-o indicație sigură și un fir conducător în ce mod și prin ce puncte de cercetare trebuie conduse orice considerații metafizice care au să alcătuiască un tot complet: în adevăr, sistemul nostru cuprinde absolut toate elementele intelectului sub care orice alt concept trebuie să fie supus. Astfel s-a constituit și tabela principiilor fundamentale despre care numai *sistemul categoriilor* (subl. n.) ne poate da siguranța că este completă”².

¹ Imm. Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa ca știință* (trad. M. Antoniadă), Cultura Națională, București, 1924, p. 114. Pe acest temei vine și interpretarea: „Dacă se poate face comparație între categorii și elementele unei gramatici, atunci trebuie să fie posibile trimerile la aspectele constitutive sau regulative, la diferite funcții ale acestor concepte sau chiar la diferite reguli structurale ... Tabela categoriilor expune o «Topică sistematică» pentru toate științele *a priori*. Această idee kantiană a fost mult timp fie ignorată, fie luată ca o intenție extrem de optimistă a autorului german” (Teodora Manea, *Recuperearea categoriilor în filosofia contemporană*, Editura Universității „Al. I. Cuza”, Iași, 2004, p. 56). Pe baza unor cercetări mai noi se precizează încă următoarele: ... „lămurirea categoriilor trebuie să surprindă un dublu aspect: pe de o parte ele au un conținut transcendentă, în sensul că pot oferi conceptul unui obiect în genere, pe de altă parte trebuie luată în considerație partea lor semantică, dimensiunea semnificației” (*Ibidem*, p. 57).

² Imm. Kant, *Op. cit.*, p. 117.

Într-un alt context, Kant sublinia: „Este de reținut că aceste *categorii* sau, cum se mai numesc, *predicamente*, nu presupun nici un mod determinat al intuiției (așa cum nouă oamenilor ne e posibilă), precum spațiul și timpul, care țin de sensibil, ci sunt *numai forme de gândire (Denkformen)* pentru conceptul despre un obiect al intuiției în genere ... pentru sine categoria nu este dependentă de formele sensibilității, spațiul și timpul” ...¹

8. În alți termeni, categoriile sunt condiții care țin în mod original de subiect, fără de care nu-i posibilă nici o unitate conceptuală a unei intuiții date. Prin categorii intelectul își îndeplinește funcția de unificare; ele sunt «forme» pe care subiectul le activează gândind. Ceea ce poate să se constituie ca obiect al unei științe trebuie să fie gândit prin categorii. Kant pune totodată problema originii categoriilor și cea a funcției lor constitutive în sistemele cunoașterii (care sunt, în fond, cuprinderi categoriale de diferite niveluri).

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. Căci fiecare categorie „răspunde unui interes propriu și unei probleme importante proprii, și va

¹ Imm. Kant, Welche sind die wirkliche Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1791), în: Werkausgabe, hrsg. von W. Weischedel, VI, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1978, p. 604. „Principiile a priori înseși, singurele după care este posibilă experiența, sunt formele obiectelor, spațiu și timp și categoriile, care conțin a priori unitatea sintetică a cunoștinței, sub care pot să fie subsumate reprezentări empirice” (Ibidem, p. 607).

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

fi cu siguranță încă nevoie de cercetări până ce vor fi acoperite golurile ce-și au semnificația lor în filosofie”¹.

Prezența (și acțiunea) criteriului relativității (și, istoricității) alcătuirilor ca «sistem» categorial stă mărturie astfel: (a) pentru diversitatea de „tabele” (ca număr și structură) de categorii și (b) pentru relevanța acestor sisteme (categoriale) în progresul cercetării științifice și al reflecției filosofice.

Nu-i nicidecum necesar să încercăm a opta (prin deliberare) pentru o „tabelă” sau alta, căci fiecare și-a avut rolul ei, în istoria gândirii și ca premisă la o nouă (mai adecvată timpului culturii) înțelegere a esenței și funcției categoriilor. De aceea, „problema atât de cunoscută de la Kant încoace, deși atât de puțin gândită până la capăt, anume dacă forma categorială este mărginită la materialul intuitiv-sensibil sau nu, trebuie pusă din nou... Pentru lărgirea temei categoriilor și pentru cea mai bună clarificare a conținutului categorial trebuie luate ca valabile anumite argumente, care, în întreaga dezvoltare a filosofiei teoretice ar putea fi dobândite numai punct cu punct și sub cea mai mare rezistență și fără a lua în seamă o intrare în însăși știința logică”².

9. Prin forța lucrurilor, alegerea punctului de vedere pentru o teorie a categoriilor nu poate să nu depindă (cel puțin ca afinitate) de o orientare filosofică (în marile momente chiar de sistemul filosofic al unui autor, care, paradoxal, nu poate fi *sistem* fără categorii). Dar aci tradiția se împletește cu actualitatea, sistemul actual al conceptelor exprimând însăși istoria conceptualizărilor întreprinse până la cel din urmă (relativ, bineînțeles) sistem de gândire filosofică. „Reîntoarcerea la discutarea categoriilor în filosofia contemporană apare astfel într-o remarcabilă revenire ca posibilitate a redobândirii unui termen indispensabil filosofic, de o semnificație sistematică și critică eminentă”³.

¹ *Ibidem*, p. 117. În fond, și independent de „intențiile profunde ale lui Kant”, „nu este, tot ceea ce nu provine din experiență, un *a priori* în reprezentările noastre obiectuale ? ... În științe însă, și chiar în cele exacte, ipotezele sunt ca atare prin caracterul lor aprioric, chiar și numai prin faptul că anticipează experiența și au nevoie ulterior de confirmarea acesteia” (*Ibidem*, p. 121).

² E. Lask, *Op. cit.*, p. 1. Autorul are în vedere o particularitate (care încurcă tratarea numai în sine, independent de un sistem de gândire), anume: «*Was für eine Kategorienlehre man wählt, hängt davon ab, was für ein Philosoph man ist*» (*Ibidem*: «Alegerea pentru o teorie a categoriilor depinde de ce fel de filosof este cineva»).

³ J. Ritter und K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4 (1976), p. 775. Aici și remarca (de mare semnificație metodologică, în cazul de față): întrucât funcția categoriilor „nu este abordabilă ca una de orientare directă către obiecte, ci numai una de reflecție filosofică asupra limbii și gândirii, precum

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»¹. Oricum, problema opțiunii pentru «sistem categorial» sau pentru sistematizare după nivelurile 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.

În alți termeni, o resemnificare a temeiategoriilor nu poate să nu fie prezentă în actualele direcții de gândire, cu atât mai mult cu cât impactul studiului limbajului² (și limbajelor) conduce la o redimensionare a discursului din care nu poate lipsi nivelul teoretico-filosofic, prin care sensul (sau non-sensul) și află rostul în orizontul adevărului prin valabilitatea (sau non-valabilitatea) logico-gnoseologică.

«Universalitatea și necesitatea» (în fond, valabilitatea), criteriu al cunoștinței veritabile (după Kant), prezent tocmai prin nivelul categorial, persistă și la nivelul configurațiilor de sens în limbaj, care, fără a fi «logicește perfect» (Wittgenstein) se înscrie în orizontul adevărului. În fond, ce sunt «categoriile semantice?» (tratate de Husserl, Carnap, Tarski ș.a.), pe baza cărora s-a propus «concepția semantică a adevărului» (Tarski).

Este de reținut însă că în acest context, „categorie” este asociată cu „semnificație”, în alt plan (al semanticii logice) amintind de concepțiile lui Brentano (în măsura, desigur, în care e vorba de studiul modelelor).

și a structurilor de bază ale acestora”, „stadiul actual al discuției este totdeauna determinat încă prin teoremele lui Aristotel și Kant, ca și prin aserțiuni încă neduse până la capăt” (*Ibidem*, p. 775-776).

¹ În acest sens, remarca Mircea Florian, N. Hartmann „recunoaște fără înconjur că o tabelă completă aategoriilor 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).

² În acest sens considerațiile (pe deplin justificate) ale unor mai recente abordări a temeiategoriilor: „Proiectul postmodern eșuează însă în deconstrucția limbajului. Acesta se dezvăluie filosofilor postmoderni ca o supoziție transcendentă a gândirii ce nu mai poate fi deconstruită ... Interpretarea acestora (aategoriilor – n.n.) ca tipuri ale predicăției posibile sau ca scheme de rostire reușește să depășească nivelul conceptual tradițional supus deconstrucției” (T. Manea, *Recuperareaategoriilor în filosofia contemporană*, Iași, 2004, p. 193).

10. Dar aceste ultime considerații privesc tipuri de categorii, care însă poartă pecetea categorialului, studiat ca atare într-o «teorie generală» a formelor categoriale ce țin de diferite nivele categoriale. Așa cum s-a precizat, „pentru determinările de bază ale unui întreg domeniu al ființei s-a impus încă din vremea Grecilor termenul de «categorii» ... Semnificația originară este însă aceea de «enunțuri ale ființei» (*Seinssaussagen*). Dar aceasta, se potrivește în sesizarea și formularea de trăsături esențiale ale nivelelor ființei. În acest sens este de înțeles că orice ontologie care este introdusă în sferele speciale, adică în modul propriu de a fi al straturilor, ia forma «doctrinei categoriilor». Modul ei de lucru este cel al «analizei categoriale»... Istoria filosofiei și a științelor este un izvor bogat de analiză categorială”¹.

Dincolo de această perspectivă a categorialității, care conduce la o echivalare (parțială) între *categorie* și *concept*, dar păstrează (și chiar realizează) un sistem categorial bazat pe unitatea (ideal-real) a ființei într-o «ontologie critică», Dilthey proiecta (pe filieră kantiană) „categoriile vieții” (*Kategorien des Lebens*).

Fără deducția categoriilor (a lui Kant), care conduce doar la categorii „formale”, „categoriile vieții” sunt reale și, în contextul „conexiunii vieții” nu se poate afla un criteriu pentru ordonarea lor, a categoriilor în «sistem»: „Nici noi nu tăgăduim faptul că există categorii care sunt fundamentale ca atare în rațiune ... Ele desemnează relații ce străbat prin întreaga realitate (*Wirklichkeit*). Dar aceste categorii sunt, după natura originii lor totdeauna numai formele ... De acestea însă categoriile reale sunt complet diferite. Ele nu sunt nicidecum fundamentate în rațiune, ci în conexiunea vieții”².

Mai exact: „Indiciul categoriilor reale îl constituie non-fundabilitatea (*Unergründlichkeit*) conținutului lor în gândire ... Nu există nici un artificiu de a ordona definitiv, de a stabili numărul lor și a le determina ordinea. Conexiunea de viață și structura ei este unitară, vie, viața însăși, și nu e de aprofundat prin concepte. Ca urmare, niciun fel de încercare nu va reuși să stabilească natura, numărul și ordinea acestor categorii”

¹ N. Hartmann, *Neue Ontologie in Deutschland*, in: *Kleinere Schriften*, Bd. I, p. 76. În alt context, autorul își susține argumentarea prin ideea unității dintre chestiunea cunoașterii și cea a ființei: „*Es gibt keine Erkenntnisfrage ohne Seinsfrage ... Erkenntnis ist eben ein Bezogensein des Bewußtseins auf ein Ansichseiendes*” (*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich*, in: *Kleinere Schriften*, III, 1958, p. 269).

² W. Dilthey, *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte*, în: *Gesammelte Schriften*, XIX. Band, Wandenhoek & Ruprecht in Göttingen, 1982 (Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre (1892/93), p. 361.

1.

După toate cele relatate, „tabelele”, «sistemul categorial» rămân cu importanța lor istorică, momente necesare în geneza unei „*Kategorienlehre*”, dar sunt totodată și actuale 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 însă, 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*».

În fond, aceasta din urmă relevă semnificația (pentru cunoaștere și adevăr) a celor cercetate (și sistematizate) în teoriile speciale tocmai prin faptul că situează totul din unghiul de vedere a ceea ce, cu o formulă reușită, Kant numea «necesitatea și universalitatea» cunoștinței veritabile (kantian vorbind: „*allgemeingültig*”, mai exact: „*Allgemeinheit und Notwendigkeit*”). Chiar dacă numai aceasta ar fi prestația kantiană, rezonanța în actualitate a formulării «*Der kritische Weg ist allein nach offen*» nu poate fi trecută cu vederea atunci când se caută calea unui posibil răspuns la întrebarea (iminentă în contextul preocupării de față): *Wie ist allgemeine Kategorienlehre überhaupt möglich?*

¹ Ibidem.

DOUĂ CONCEPTE ALE CUNOAȘTERII*

MIRCEA FLONTA

Într-o literatură cuprinzătoare, îndeosebi în scrieri ale unor autori de orientare antimetafizică din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și din prima jumătate a secolului al XX-lea, filosofia kantiană și filosofia cunoașterii de orientare empiristă sunt înfățișate drept poli care se opun și se exclud reciproc. Ernst Mach, de exemplu, îl asociază pe Kant și kantianismul în genere cu proiectele de întemeiere *a priori* a științei naturii, în particular ale mecanicii, pe care le respinge cu hotărâre în cunoscuta sa lucrare consacrată istoriei critice a mecanicii.¹ Sistemul lui Kant a fost perceput de empiriștii logici drept o construcție filosofică de factură raționalistă, chiar drept ultimul mare sistem de filosofie raționalistă. Atunci când filosofia kantiană este invocată drept fundal contrastant al prezentării și argumentării unei concepții empiriste asupra cunoașterii se are în vedere, în primul rând, teoria kantiană privitoare la posibilitatea unei cunoașteri independente de experiență, o cunoaștere care se exprimă în enunțuri sintetice *a priori*. Astfel, Rudolf Carnap afirma că negarea existenței unor enunțuri care sunt sintetice și, totodată, *a priori*, care conțin adică o cunoaștere ce este independentă de experiență în genere, ar reprezenta o caracterizare negativă a oricărei concepții empiriste asupra cunoașterii, în măsura în care empirismul poate fi calificat drept acea orientare epistemologică care susține că nu există enunțuri sintetice *a priori*. „Acesta este *in nuce* întreg empirismul”.² Hans Reichenbach care, ca și Carnap de altfel, îl trata cu respect pe

* Articol preluat din volumul Mircea Flonta, *Kant în lumea lui și în cea de azi. Zece studii kantiene*, Iași, Polirom, 2005, pp. 78-98.

¹ Vezi E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, Brockhaus, 1921, îndeosebi „Cuvântul înainte” al ediției a VII-a din 1912, p. IX.

² Vezi R. Carnap, *Einführung in die Philosophie der Naturwissenschaft*, München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1969, în special capitolul „Sinteticul *a priori* al lui Kant”, cu această concluzie la p. 179.

Kant¹, afirma că teoria cunoașterii dezvoltată în *CRP* îi apare empiristului ca o teorie care nu poate fi apărată. Nu pot exista enunțuri care sunt în același timp sintetice și *a priori* în sensul lui Kant, adică înzestrate cu atributele necesității și generalității. Dezvoltarea ulterioară a cunoașterii științifice este caracterizată de Reichenbach drept un proces de „dizolvare a sinteticului *a priori*”. Ideea kantiană a sinteticului *a priori* a fost o eroare, însă una istoric justificată (Reichenbach admite că dacă Immanuel Kant ar fi trăit în epoca teoriei relativității și a mecanicii cuantice el ar fi abandonat probabil ideea că există o cunoaștere sintetic-*a priori*). „Programul lui Kant de a căuta un sintetic *a priori*, dezvăluind premisele logice ale cunoașterii, este, așadar, condamnat la eșec. Dacă o propoziție este o premisă a cunoașterii științifice ea nu este de aceea și validă. Dacă vrem să știm dacă premisele sunt adevărate, trebuie să dovedim, mai întâi, că însăși cunoașterea noastră științifică este adevărată. Adevărul premiselor nu este de aceea mai bine întemeiat decât cunoașterea științifică. Această simplă analiză logică arată că filosofia sinteticului *a priori* a lui Kant nu poate fi apărată.”²

Cititorii care înregistrează asemenea luări de poziție pot ajunge ușor la concluzia că între conceptul kantian al cunoașterii și acel concept al cunoașterii de orientare empiristă care domină gândirea științifică contemporană nu ar exista puncte de convergență notabile. Această impresie este însă greșită. Pe un alt plan al analizei, lucrurile se înfățișează cu totul altfel. Este acel plan pe care conceptul kantian al cunoașterii și conceptul cunoașterii propriu gândirii empiriste moderne vor fi examinate pe fundalul opoziției dintre ceea ce numesc aici „două concepte ale cunoașterii”. Am în vedere ceea ce voi desemna în mod convențional prin expresiile *concept al cunoașterii orientat spre conținut* și *concept al cunoașterii orientat spre formă*.

Voi încerca mai întâi să caracterizez conceptul cunoașterii orientat spre conținut. În continuare, voi prezenta conceptul kantian al cunoașterii drept un concept al

¹ Filosofia lui Kant ar fi exprimat starea științelor vremii sale, iar răspunsurile ei la întrebările pe care le-a formulat au fost răspunsurile posibile ținând seama de această stare. Sistemul construit de Kant îi apare lui Reichenbach într-o lumină favorabilă în raport cu acele construcții speculative ulterioare care sunt „opera unor oameni care au trecut cu vederea pe de-a întregul rezultatele filosofice ale științei vremii lor și au dezvoltat, sub numele de filosofie, sisteme naive de generalizări și analogii ieftine”. (H. Reichenbach, *Der Aufstieg der wissenschaftlichen Philosophie*, Braunschweig, Vieweg, 1968, p. 142)

² H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 133.

cunoașterii orientat spre formă. În cele din urmă, îmi propun să pun în evidență unele apropieri între conceptul kantian al cunoașterii și conceptul cunoașterii al empirismului modern de orientare științifică, în calitatea lor de concepte ale cunoașterii orientate spre formă. Este o convergență care exprimă, sub un aspect determinat, viabilitatea și perenitatea analizei kantiene a cunoașterii.

Un concept al cunoașterii orientat spre conținut va putea fi caracterizat drept premisă și punct de sprijin al unor tradiții ale gândirii metafizice. Dincolo de deosebiri notabile dintre aceste tradiții, motivațiile adoptării unui asemenea concept al cunoașterii precum și contururile sale mari vor putea fi schițate în felul următor.

Existența și excelența cunoașterii a fost apreciată în influente tradiții de gândire după gradul de apropiere și de cuprindere a obiectului ei. Se pornește de la presupunerea că toate acele demersuri de cunoaștere care mențin obiectul cunoașterii într-o relație de exterioritate cu subiectul nu vor putea conduce la rezultate care merită pe deplin numele de *cunoaștere*. Cei mai categorici, din acest punct de vedere, pot fi considerați gânditorii mistici ai epocilor mai îndepărtate sau mai apropiate, care au conceput cunoașterea supremă drept o identificare a subiectului cu obiectul cel mai înalt al cunoașterii, cu Dumnezeu, cu absolutul. În această ipostază extremă a unui concept al cunoașterii orientat spre conținut, cunoașterea va fi concepută drept o contopire a subiectului cu obiectul cunoașterii sale. Într-o variantă mai puțin radicală, cunoașterea va fi înțeleasă în unele orientări ale gândirii metafizice occidentale drept *pătrundere*, drept *preluare* a obiectului cunoașterii în conștiința cunosătoare. Cunoașterea are loc atunci când obiectul *intră*, *pătrunde*, pentru a spune așa în subiect, este *prins* de către subiect. Termenul cel mai folosit de filosofi pentru a desemna o asemenea înțelegere a cunoașterii este *intuiția*. Cunoașterea autentică este cunoașterea intuitivă. Metafizicienii de diferite orientări și din diferite timpuri, cei care au conferit contur acestei înțelegeri a cunoașterii, par să pornească de la supoziția că adevărata cunoaștere, cunoașterea esenței lucrurilor, pe care o oferă numai metafizica, spre deosebire de gândirea comună și de cercetarea științifică, este rezultatul unui proces de prindere nemijlocită a obiectului de către subiect. Este sensul în care și gânditori influenți dintr-o epocă mai apropiată, ca Henri Bergson, Edmund Husserl sau Karl Jaspers, au opus cunoașterea filosofică rezultatelor cercetării științifice, pe care le-au calificat fie drept nedemne de acest nume, fie drept simple

surogate ale cunoașterii autentice¹. În sfârșit, în varianta cea mai atenuată a unui concept al cunoașterii orientat spre conținut sunt recunoscute două modalități de cunoaștere – cea intuitivă și cea conceptuală, discursivă –, dar se subliniază că ultima, spre deosebire de prima, ne va oferi doar în mod nesatisfăcător ceea ce așteptăm să ne ofere cunoașterea: o relație cât mai strânsă cu obiectul, prinderea lui nemijlocită de către subiect.

Moritz Schlick, unul dintre pușinii empiriști moderni care s-au aplecat cu insistență asupra analizei ideii cunoașterii, a caracterizat conceptul cunoașterii orientat spre conținut pe fundalul distincției sale dintre intuiție, ca trăire sau experiență subiectivă (*Erleben, Kennen*), și cunoașterea propriu-zisă (*Erkennen, Erkenntnis*). Cei angajați față de acest concept – scrie Schlick – înțeleg cunoașterea drept o reprezentare intuitivă prin care subiectul cunoașterii „prinde” obiectele, le „preia în el”. Prinderea (*Erfassen*) pare să fie metafora favorită utilizată în caracterizarea cunoașterii drept intuiție. „Aceasta este o expresie pe care numai pușini gânditori au știut să o ocolească atunci când au încercat să determine esența cunoașterii. Citim tot timpul că a cunoaște un lucru înseamnă «a-l prinde în minte».”² Tocmai pornind de la această înțelegere a cunoașterii s-a legitimat metafizica tradițională drept cunoaștere intuitivă a transcendentului, a ceea ce nu este accesibil experienței.

¹ În scrierile lui Moritz Schlick, această temă apare în formulări sugestive. Iată doar un singur pasaj semnificativ: „Intuiția bergsoniană nu are nimic de-a face cu sensul pe care îl are acest cuvânt, atât în știință, cât și în viața de fiecare zi. Cu toate acestea, «cunoașterea intuitivă» a lui Bergson nu este nimic altceva decât o formulare deosebită a unei idei foarte vechi, care străbate aproape toate sistemele tradiționale ale filosofiei. Este ideea existenței unor grade diferite de cunoaștere (ceea ce este întru totul adevărat) și a dependenței gradului de cunoaștere de intimitatea contactului dintre subiectul cunoscător și lucrul cunoscut (ceea ce este în întregime fals). S-a crezut că întreaga cunoaștere explicativă, cea comună și cea științifică ... trebuie, din acest motiv, să rămână în întregime *descriptivă* și că *ea nu va atinge niciodată* cel mai înalt grad. Căci se părea că ceea ce doream să cunoaștem este lucrul însuși, și nu doar o descriere a lui. Prin urmare, cunoașterea științifică părea să fie doar o treaptă pregătitoare sau un înlocuitor pentru cel mai înalt grad de cunoaștere care constă în prinderea nemijlocită a obiectului însuși.” (M. Schlick, *Formă și conținut; o introducere în gândirea filosofică*, traducere de Angela Teșileanu, Giurgiu, Editura Pelican, 2003, p. 140.)

² M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, ediția a II-a, Berlin, Julius Springer Verlag, 1925, p. 78.

Conceptului cunoașterii orientat spre conținut i-a oferit o caracterizare izbitor de asemănătoare un eminent autor neokantian, contemporan cu Schlick, Ernst Cassirer. Este o apropiere al cărei sens va reieși tot mai clar pe parcursul acestui studiu.

În „Introducerea” celui de-al treilea volum al monumentalei sale scrieri *Filosofia formelor simbolice*, intitulat „Fenomenologia cunoașterii”, Cassirer caracterizează drept o presupuziție de bază a tradiției metafizice, inaugurate de Parmenide, ideea că funcția gândirii cunoscătoare nu se reduce la „exprimarea ființei” potrivit propriilor ei categorii, ci este aceea de a-i „epuiza conținutul”. Presupuziția este că gândirea cunoscătoare și obiectul ei reprezintă o unitate. Aceasta este o pretenție care, observă Cassirer, nu este proprie doar raționalismului. Identitatea subiectului și obiectului cunoașterii, reducerea unuia la celălalt, au fost socotite țelul suprem al cunoașterii, chiar dacă opiniile asupra mijlocului care ar conduce spre acest țel au fost dintre cele mai diferite. Nu numai gândirea pură, dar și intuiția sensibilă au putut fi desemnate drept mijlocul adecvat. Într-un caz ca și în celălalt, se presupune că ființa, în întreaga ei plenitudine, ne este oferită de cunoașterea metafizică, este conținută în aceasta. În opoziție cu gândirea care operează cu simboluri, cu noțiuni, gândirea cunoscătoare prinde în mod nemijlocit ceea ce constituie obiectul ei, în cazul tradiției inaugurate de Parmenide, ființa ca atare. Ea „prinde” ceea ce știința legată de limbaj și de concepte nu va putea atinge vreodată. Din această perspectivă, o bună parte din istoria filosofiei, apreciază Cassirer, ni se înfățișează, dincolo de opoziția dintre orientări și sisteme, ca o suită de eforturi îndreptate în una și aceeași direcție. Iar lipsa unor rezultate convingătoare ale acestor eforturi mereu reluate este cea care nutrește scepticismul. El se asociază fiecăruia dintre ele așa cum umbra se asociază obiectului. Toate aceste mișcări de la o extremă la alta, pe care le înregistrează observatorul atent al desfășurării istorice a gândirii occidentale, și-ar avea originea, crede Cassirer, în conceperea cunoașterii ca o „transpunere a obiectului în subiectul cunoscător”, o transpunere care devine posibilă datorită unei presupuse cosubstanțialități a ființei și minții cunoscătoare. Cerințele pe care le implică acest concept al cunoașterii orientat spre conținut sunt formulate de Cassirer în felul următor: „Gândul și realitatea nu trebuie doar să-și *corespundă* într-un sens oarecare, ci ele trebuie să se pătrundă reciproc. Funcția gândirii nu trebuie să se consume în *exprimarea* ființei, adică în cuprinderea și desemnarea acesteia prin categoriile sale dătătoare de sens. Gândirea se simte mai

degrabă în stare să se identifice cu realitatea, ea poartă cu sine convingerea că posedă în sine garanția că-i poate epuiza conținutul. Aici nu trebuie și nu poate să persiste, în cele din urmă, o limită de netrecut; căci gândul și obiectul spre care se îndreaptă acesta sunt unul și același lucru.”¹

Cotitura sau *răsturnarea* produsă de criticismul kantian în istoria gândirii filosofice a fost caracterizată în diferite feluri. Ea va putea fi caracterizată și drept o trecere de la un concept al cunoașterii orientat spre conținut la un concept al cunoașterii orientat spre formă. Potrivit acestuia din urmă, cunoașterea devine posibilă doar prin structurarea unui conținut dat de intuiție de către o formă reprezentată de conceptele gândirii cunoscătoare. Conceptul cunoașterii orientat spre formă a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia teoretică a lui Kant. Un număr mare de pasaje din *Critica rațiunii pure* și din *Prolegomene* pot fi invocate pentru a susține această afirmație. În cele ce urmează vor fi menționate doar câteva din cele mai semnificative.

O determinare pur negativă a conceptului kantian al cunoașterii ar putea fi redată, pe scurt, în felul următor: nu există o cunoaștere directă, nemijlocită, intuitivă. Kant contestă, mai întâi, că oamenii, ca ființe raționale imperfecte, posedă ceva de felul unei intuiții intelectuale. Prin aceasta el se delimitează net de raționaliștii dogmatici ai vremii sale, de genul lui Crusius. Intellectul omenesc poate doar să gândească, nu să intuiască. Tocmai în aceasta constă, după Kant, deosebirea dintre intelectul omenesc și intelectul divin. În al doilea rând, Kant neagă faptul că noi am putea obține cunoaștere prin intuițiile sensibile. Faptul că nu a realizat această imposibilitate, orientându-se spre deducția empirică a conceptelor intelectului, constituia, pentru Kant, păcatul capital al filosofiei empiriste a cunoașterii din epoca sa.

O formulare pozitivă a conceptului kantian al cunoașterii ar putea fi următoarea: nu există vreo altă intuiție în afară de intuiția sensibilă; aceasta oferă doar materia cunoașterii; o cunoaștere despre realitate va lua naștere numai prin unirea acestei materii cu formele pure ale gândirii, cu categoriile. Este un punct de vedere căruia Kant îi dă mai întâi o formulare ipotetică, în „Introducerea” la *CRP*: „Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întregă din

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 4.

experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un *compositum* din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăși, adăos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și abili de a-l separa.”¹

Prin intuiție sensibilă sunt date cunoașterii omenești obiecte, prin conceptele intelectului acestea sunt gândite. Kant indică două surse și două componente ale oricărei cunoașteri despre realitate, și anume receptivitatea expresiilor și spontaneitatea conceptelor, respectiv intuițiile sensibile și conceptele pure ale intelectului. „Intuiția și conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoașteri, astfel că nici conceptele fără o intuiție care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiția fără concepte, nu pot da o cunoaștere.”² Delimitându-se de raționalismul precritic, Kant sublinia că nu există o cunoaștere intuitivă. Intuiția reprezintă doar o componentă a oricărei cunoașteri despre realitate. În confruntarea cu empirismul lui Locke sau Hume, Kant remarca, pe de altă parte, că din intuiții sensibile nu pot fi derivate concepte. „Natura noastră este de așa fel, încât *intuiția* nu poate fi niciodată decât *sensibilă*, adică ea nu conține decât modul în care suntem afectați de obiecte. Din contra, capacitatea de a *gândi* obiectul intuiției sensibile este *intelectul*. Nici una din aceste două proprietăți nu este de preferat celeilalte. Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect, și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Ideile (*Gedanken*) fără conținut sunt goale, intuițiile fără concepte sunt oarbe. De aceea este deopotrivă necesar să ne facem conceptele sensibile (adică să le adăugăm obiectul în intuiție), precum și de a ne face intuițiile inteligibile (adică să le supunem conceptelor). Aceste două facultăți sau capacități nu-și pot schimba funcțiile. Intelectul nu poate intui nimic, iar simțurile nu pot gândi nimic. Numai din faptul că ele se unesc poate izvorî cunoașterea.”³

Intuiția sensibilă oferă, așadar, conținutul cunoașterii noastre, conceptele intelectului îi dau forma. Fără intuiție cunoașterea nu are conținut și este, în acest sens, goală. Fără conceptele intelectului nu putem gândi obiecte în genere și nu putem, prin

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 50.

² *Ibidem*, p. 95.

³ *Ibidem*, pp. 95-96.

urmare, cunoaște obiecte. Intuiția sensibilă este o componentă a oricărei cunoașteri despre realitate. O cunoaștere intuitivă despre realitate nu există însă. Cunoașterea devine posibilă numai prin supunerea intuițiilor conceptelor. Ea cere, mai întâi, diversul intuiției, în al doilea rând, sinteza acestui divers prin imaginație și, în al treilea rând, conceptele intelectului care îi conferă unitate sintetică.¹

Pentru trasarea conturilor conceptului cunoașterii orientat spre formă în *CRP* este esențială sublinierea insistentă că nici conținutul dat prin intuiție, nici conceptele fără conținutul dat în intuiție nu reprezintă cunoaștere. Kant afirmă explicit că orice cunoaștere bazată pe experiență „conține două elemente foarte diferite, anume o *materie* pentru cunoașterea prin simțuri și o anumită *formă* de a o ordona din izvorul intern al intuirii și gândirii pure și care sunt puse mai întâi în funcție și produc concepte cu prilejul impresiilor”². Delimitarea netă a acestor două elemente în analiza kantiană a cunoașterii se sprijină pe opoziția fundamentală dintre sensibilitate și intelect. Prin conceptele intelectului devine abia posibilă sinteza diversului și, prin aceasta, cunoașterea bazată pe experiență. Materia sintezei ne-o oferă însă intuiția sensibilă. „A gândi un obiect și a *cunoaște* un obiect nu este, deci, același lucru. Din cunoaștere fac parte, în adevăr, două elemente: mai întâi conceptul, prin care, în genere, un obiect este gândit (categoria); și, în al doilea rând, intuiția, prin care obiectul este dat; căci dacă conceptului nu i-ar fi dată o intuiție corespunzătoare, atunci el ar fi o idee în ceea ce privește forma, dar fără nici un obiect, și prin ea nu ar fi posibilă nici o cunoaștere despre un lucru oarecare, fiindcă, după câte știu, nu ar exista nimic, și nici nu ar putea exista ceva la care ideea să poată fi aplicată. Orice intuiție posibilă pentru noi este sensibilă, prin urmare gândirea unui obiect în genere cu ajutorul unui concept pur al intelectului nu poate deveni în noi cunoaștere decât întrucât acest concept este raportat la obiectele simțurilor.”³

Dacă nu sunt raportate la obiecte date prin intuiție, conceptele intelectului rămân „*simple forme de gândire* prin care nu este cunoscut încă nici un obiect determinat”⁴.

¹ *Ibidem*, p. 112.

² *Ibidem*, pp. 119-120.

³ *Ibidem*, p. 141.

⁴ *Ibidem*, p. 144.

Kant a oferit o elaborare particulară, specifică conceptului orientat spre formă. Particularitățile acestei elaborări decurg, în primul rând, din concepția kantiană asupra formei cunoașterii. Pentru Kant, concepte pure, concepte despre obiecte în genere, fac posibilă experiența, fiind condiții *a priori* ale acesteia. Valabilitatea obiectivă a acestor concepte, a categoriilor, constă în aceea că, în calitate de forme pure, ele fac posibilă sinteza diversului și, prin aceasta, cunoașterea. Kant subliniază cu insistență că sinteza diversului nu poate avea loc prin simțuri sau prin forma pură a intuiției sensibile. Acea corelare care este desemnată de Kant prin termenul *sinteză* este caracterizată drept „un act al intelectului”¹. Sensibilitatea și intelectul sunt acele facultăți care conferă cunoștințelor noastre determinările lor sensibile și respectiv formale. Conceptul cunoașterii orientat spre formă a fost elaborat de Kant în cadrele unei teorii transcendente asupra facultăților (capacităților) care fac posibilă cunoașterea.

Doar o formulare particulară a conceptului cunoașterii orientat spre formă, și nu însuși acest concept, depinde de o teorie asupra facultăților cunoașterii, cum este cea elaborată de Kant. Dacă abandonăm orice teorie de acest gen caracteristicile fundamentale, definitorii ale conceptului vor rămâne neafectate. Ele ar putea fi prezentate schematic astfel: dualism al conținutului (intuițiile) și formei (conceptele); între concepte și intuiții există o prăpastie logică; conceptele nu pot fi derivate din intuiții; cunoașterea noastră despre realitate se constituie prin corelarea intuițiilor sensibile și a conceptelor; conceptele sunt condiții ale posibilității oricărei cunoașteri prin experiență; ele sunt *a priori* în sensul că fac posibilă experiența; valabilitatea obiectivă este conferită conceptelor de capacitatea lor de a corela, de a structura intuițiile sensibile; orice cunoaștere prin experiență reprezintă o întrepătrundere indisociabilă a intuițiilor și conceptelor; nu există conținuturi sensibile despărțite de orice formă conceptuală, adică intuiții, ca *materia nuda*, nestructurate de nici o formă.

Contribuții semnificative la elaborarea unui concept al cunoașterii orientat spre formă, care pot fi găsite în reflecții epistemologice ocazionale ale unor cercetători ai naturii de cel mai înalt rang, precum și în analize mai sistematice ale unor filosofi cu formație științifică, susțin această concluzie. La fel ca și Kant, dar cu referire specială la știința matematică modernă a naturii, autori ca Hermann von Helmholtz, Albert Einstein

¹ *Ibidem*, p. 126.

sau Moritz Schlick au fost orientați în reflecțiile și analizele lor de interesul pentru evidențierea condițiilor care fac posibilă o cunoaștere cu valoare obiectivă. În mod firesc, considerațiile acestor autori, spre deosebire de cele ale lui Kant, au un caracter preponderent metodologic. Cu atât mai remarcabilă ne apare convergența lor cu unele concluzii ale analizei kantiene, pe linia elaborării unui concept al cunoașterii orientat spre formă.

Hermann von Helmholtz, socotit cel mai de seamă cercetător german al naturii din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, a conceput dualitatea conținutului și a formei cunoașterii în termenii distincției dintre experiențe senzoriale, care iau naștere prin acțiunea stimulilor asupra organelor noastre de simț, și concepte, care sunt create pentru a coordona și a sistematiza aceste experiențe. Tocmai necesitățile unei coordonări și sistematizări tot mai eficiente a datelor senzoriale orientează imaginația conceptuală, precum și selecția produselor acesteia. Schimbările care au loc în fundamentele unei discipline științifice sunt, în primul rând, consecința invenției și selecției conceptelor. Relația dintre conținuturi senzoriale date și concepte create va fi caracterizată drept o relație dintre semne și ceea ce este desemnat prin semne. „Un semn – sublinia Helmholtz – nu trebuie să aibă nici o asemănare cu acel obiect al cărui semn este. Relația dintre cele două se limitează la faptul că același obiect, care acționează în aceleași împrejurări, cere același semn și că deci semne diferite corespund întotdeauna unei acțiuni diferite.”¹ Coordonarea univocă epuizează relația dintre datele senzoriale și construcțiile conceptuale. Relația nu este una de reflectare, de oglindire, și nici una de natură genetică. Ca și conceptul kantian al cunoașterii, acest concept metodologic al cunoașterii orientate spre formă a fost elaborat printr-o distanțare clară de ideea empiristă tradițională a derivării conceptelor din datele primare furnizate de organele de simț.

Tema a căpătat un profil deosebit de pregnant în reflecțiile metodologice ale lui Albert Einstein. Einstein a formulat un punct de vedere clar articulat asupra relației dintre lumea impresiilor senzoriale și lumea construcțiilor conceptuale.

Prima afirmație a lui Einstein a fost aceea că noțiunile fizicii teoretice, ca de altfel toate conceptele noastre, nu pot fi derivate din experiențele senzoriale, așa cum au crezut unii gânditori empiriști din trecut. Între experiențele senzoriale și concepte există „o

¹ H. von Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 2 vol., Braunschweig, Vieweg, 1884, p. 226.

prăpastie logică”. Faptul că acest lucru nu a fost mult timp recunoscut s-ar putea datora împrejurării că atât conceptele gândirii comune, cât și cele ale științei, funcționează cu mult succes în coordonarea și sistematizarea diferitelor domenii ale experienței noastre senzoriale. Iar cea mai simplă explicație a eficienței lor este cea genetică.

Tocmai deoarece multe concepte sunt atât de eficiente în coordonarea experiențelor noastre senzoriale, deoarece trecerile de la anumite concepte la anumite experiențe senzoriale și invers au devenit obișnuințe adânc înrădăcinate, ideea că primele ar fi derivate din ultimele prin abstracție ne poate apărea atât de firească.¹ A doua afirmație a lui Einstein este că dacă conceptele nu sunt abstrase din datele senzoriale, ci sunt, dimpotrivă, invenții libere ale minții omenești, rezultă că ele vor putea fi întotdeauna înlocuite cu altele, care funcționează mai eficient în sistematizarea unui anumit domeniu al experienței. Ceea ce se poate vedea foarte bine în dezvoltarea istorică a gândirii fizice. Nu există, așadar, concepte pure, *a priori*, concepte care ar reprezenta condiții ale posibilității cunoașterii prin experiență în genere, în sensul lui Kant.²

Din punctul de vedere al interesului pentru elaborarea unui concept al cunoașterii orientat spre formă fundamentală este aici sublinierea că, independent cât de bine ar fi adaptate conceptele propuse de oamenii de știință pentru ordonarea unei mase de experiențe senzoriale, relația dintre ele și aceste experiențe este una de coordonare între entități distincte, disparate din punct de vedere logic. Caracterizând „independența logică a conceptelor față de experiențele senzoriale”, Einstein scria că „nu avem de-a face aici cu o relație cum este cea dintre supă și carnea din care este preparată, ci mai degrabă de una de felul celei ce există între numărul de la garderobă și pardesiu”³. O asemenea relație de corespondență și coordonare este însă pe deplin suficientă pentru a explica posibilitatea de a supune enunțuri generale, formulate în termenii anumitor concepte, controlului acelor propoziții care ne informează asupra unor experiențe particulare.

¹ Vezi A. Einstein, „Observații asupra teoriei cunoașterii a lui Bertrand Russell”, în A. Einstein, *Cum văd eu lumea*, ediția a II-a, București, Humanitas, 2000, îndeosebi pp. 92-93. Autorul menționează la începutul articolului său că a fost condus la punctul de vedere formulat aici de reflecții asupra unor probleme principale ale fizicii teoretice.

² Vezi A. Einstein, „Fizica și realitatea”, în *op. cit.*, p. 111.

³ *Ibidem*, pp. 113-114.

Marile contururi ale acelui concept al cunoașterii care se desprinde din asemenea reflecții metodologice pot fi fixate după cum urmează. Conceptele și enunțurile, ca relații între concepte, capătă conținut și semnificație empirică doar prin coordonarea lor univocă cu anumite experiențe senzoriale. Invers, lumea experiențelor senzoriale devine inteligibilă prin funcția coordonatoare și sistematizatoare a conceptelor gândirii comune și științifice.¹ Noțiunile care sunt în mod direct corelate cu anumite complexe de date senzoriale sunt numite de Einstein „noțiuni primare”. Toate celelalte noțiuni primesc conținut empiric doar în măsura în care sunt corelate cu noțiunile primare, formând împreună cu acestea un sistem. Regularitățile empirice ale gândirii comune, precum și legile științei sunt enunțuri care, în virtutea relației dintre conceptele ce intervin în formularea lor și noțiunile primare, ne spun ceva cu privire la ordinea și succesiunea experiențelor noastre senzoriale.

Gândirea conceptuală în general, știința teoretică în particular, constau în stabilirea de corelații, de raporturi. Dezvoltarea cunoașterii științifice pune în evidență mai clar că orice cunoaștere despre realitate are o natură strict relațională. Obiectul ei îl constituie nu realități substanțiale, ci relații invariante de un nivel mai scăzut sau mai înalt de generalitate. Helmholtz, un cercetător familiarizat cu filosofia teoretică a lui Kant, scria: „Orice lege a naturii afirmă că din condiții care sunt într-o anumită privință identice decurg întotdeauna consecințe care sunt într-o altă privință identice. Deoarece ceea ce este identic în lumea noastră senzorială este indicat de aceleași semne, succesiunii legice ale acelorași efecte, corespunzătoare acțiunii acelorași cauze, le va corespunde o succesiune tot așa de regulată în domeniul senzațiilor noastre.”²

Orice cunoaștere despre realitate, care este posibilă doar prin experiență, va consta, așadar, în fixarea prin concepte și relații între concepte a unor raporturi constante, invariante în complexe de experiențe senzoriale repetabile. Numai relații invariante în raport cu anumite circumstanțe pot constitui un obiect al cunoașterii.

¹ „Expresia «inteligibilitate», așa cum o folosim aici, trebuie luată în accepția ei cea mai modestă. Ea înseamnă realizarea unei ordini între experiențele senzoriale, prin crearea de concepte generale și de relații între aceste concepte, ca și prin relații stabilite, într-un fel oarecare, între concepte și experiențe senzoriale.” (*Ibidem*, p. 111)

² H. von Helmholtz, *op. cit.*, p. 226.

Este o temă pe care o întâlnim și în *Critica rațiunii pure*. Kant caracterizează aici natura, ca obiect al cunoașterii, drept „ordinea și regularitatea fenomenelor”. Tot ceea ce putem cunoaște despre „obiectele simțurilor” sunt conexiunile lor, relațiile lor de dependență reciprocă. „Nu este nici o existență care să poată fi cunoscută ca necesară sub condiția altor fenomene date decât existența efectelor rezultând din cauze date, după legile cauzalității. Prin urmare, noi nu putem cunoaște necesitatea existenței lucrurilor (substanțelor), ci numai pe cea a existenței stării lor, și anume din alte stări care sunt date în percepție după legile empirice ale cauzalității.”¹

Asemenea apropieri și convergențe ale analizelor lui Kant cu reflecțiile metodologice ale unor cercetători ai naturii dintr-o epocă mai târzie pot să apară surprinzătoare. Ele vor înceta să fie așa dacă vom ține seama de faptul că deși analizele din *CRP* au drept obiect condițiile de posibilitate ale cunoașterii în genere, ele au fost formulate prin examinarea a ceea ce Kant a considerat drept prototip al cunoașterii cu valoare obiectivă, adică cu referire la fizica newtoniană.

Unele implicații ale conceptului cunoașterii orientat spre formă au fost puse în evidență foarte clar prin considerațiile lui Schlick asupra opoziției dintre experiența sau trăirea subiectivă (*Erlebnis*) și cunoaștere (*Erkennen*). Experiența subiectivă, ca prezență în conștiință, ca trăire a unui anumit conținut, nu reprezintă cunoaștere. Expresia „cunoaștere intuitivă a unei realități transcendente” este o contradicție în termeni. Realitatea transcendentă nu poate fi trăită, resimțită subiectiv, căci ea este transcendentă doar atât timp cât nu constituie obiect al trăirii. Cunoașterea ia naștere prin integrarea experiențelor subiective într-un sistem de concepte, adică printr-un proces de ordonare și sistematizare a ceea ce ne este dat. Tot așa de puțin cum este posibilă o cunoaștere intuitivă, este posibilă cunoașterea transcendentului ca „lucru în sine”. Afirmția că o cunoaștere a lucrului în sine nu este în principiu posibilă constituie concluzia firească ce rezultă din faptul că nu ne putem reprezenta lucrurile așa cum sunt ele, independent de orice sistem de concepte. Conceptele din care se compune acest sistem sunt *a priori*, nu în sensul că reprezintă structuri date o dată pentru totdeauna care fac posibilă cunoașterea în genere, ci în sensul că, în calitate de forme, ele structurează conținutul intuitiv și fac,

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 230.

prin aceasta, posibilă o cunoaștere mai mult sau mai puțin adecvată a realității.¹ Orice cunoaștere este, potrivit naturii sale, cunoașterea unor relații, a unor raporturi exprimate prin concepte și corelații între concepte. Doar caracteristicile structurale ale lumii sunt accesibile cunoașterii. Conținutul îl putem intui, resimți în mod subiectiv, dar nu îl putem cunoaște. Cunoașterea este simbolică în sensul că reprezintă o descriere structurală a faptelor printr-un sistem de semne. Intuițiile oferă doar materia cunoașterii. Ele sunt subiective; cu alte cuvinte, ele sunt ale unui anumit subiect și nu pot fi comunicate altuia. Cunoașterea este, dimpotrivă, ceva comunicabil și testabil, controlabil de către alții, deoarece are drept obiect doar formele, structurile.² Concluzia este că doar un concept al cunoașterii orientat spre formă poate să dea socoteală de valabilitatea obiectivă a cunoștințelor din viața de fiecare zi și din știință.

Bilanțul acestor analize ar putea fi formulat spunând că acea reflecție metodologică care a fost stimulată de schimbările profunde în fundamentele științei exacte a naturii, produse de teoria relativității și mecanica cuantică, s-a desfășurat pe linia conceptului cunoașterii orientat spre formă, un concept care a primit pentru prima dată contururi clare în filosofia transcendentală a lui Kant. Într-un al doilea pas, trebuie să se sublinieze totodată opoziția dintre rezultatele acestei reflecții, care s-a dezvoltat pe fundalul unei concepții empiriste asupra cunoașterii, și apriorismul kantian. Pentru Kant, cunoașterea este rezultatul reunirii intuițiilor și conceptelor pure ale intelectului. Pentru empirismul modern, cunoașterea reprezintă o coordonare univocă a unor experiențe senzoriale date și a unor concepte create în mod liber de mintea omului, respectiv, a cercetătorului. Reflecția metodologică modernă asupra științei pornește de la supoziția că nu există condiții ale posibilității experienței valabile pentru toate domeniile cunoașterii și pentru toate timpurile, adică de la o respingere frontală a apriorismului kantian. Este o temă care a fost menționată în partea introductivă a acestui studiu. Se pune, totuși, întrebarea dacă această reflecție nu este în măsură să justifice, într-o variantă slăbită, ideea unei condiționări *a priori* a cunoașterii noastre empirice.

¹ Vezi Allgemeine Erkenntnistheorie, pp. 82 și urm.

² O discuție a acestei teme, poate unică prin amploarea și dimensiunea ei analitică, poate fi găsită în studiul lui Schlick, „Formă și conținut...”, în *op. cit.*, pp. 101-197.

Încă Reichenbach sublinia, în studiile sale consacrate teoriei relativității, că putem distinge două sensuri în care anumite concepte și principii sunt caracterizate drept *a priori*: sensul de precondiții necesare și imuabile ale experienței în genere și sensul de elemente constitutive ale cadrului în care se dezvoltă cunoașterea științifică într-o anumită perioadă a evoluției ei istorice. Teoria relativității a arătat că primul sens trebuie să fie abandonat, dar cel de-al doilea trebuie să fie reținut. Ca și în mecanica clasică, în teoria relativității anumite concepte creează cadrul descrierii realității fizice și fac în acest fel posibile toate enunțurile particulare ale teoriei. A spune despre aceste concepte că sunt *a priori* înseamnă a afirma că ele sunt elemente constitutive fundamentale ale descrierii teoretice a lumii fizice. Abia ele fac posibilă o asemenea descriere. Drept cadre în care se dezvoltă o tradiție de cercetare științifică ele funcționează, în cadrul acestei tradiții, drept fundamente de la sine înțelese, sustrate discuției și examenului critic. Unii dintre actorii principali ai revoluției care a avut loc în fizică în prima jumătate a secolului XX au atras atenția asupra statutului aparte a acestor concepte și principii și asupra implicațiilor oricărei reconsiderări a structurii conceptuale a gândirii fizice.

Pe baza experienței elaborării noii mecanici cuantice, operă în care a fost profund implicat, cercetătorul german Werner Heisenberg a prezentat evoluția istorică a fizicii moderne drept o succesiune de „teorii închise”. Acestea sunt teorii fundamentale, care realizează o descriere și o explicație unitară a regularităților dintr-un domeniu cuprinzător de fapte experimentale prin introducerea unui nou sistem de concepte și principii. Este ceea ce Heisenberg caracteriza drept „o schimbare a structurii gândirii”, care oferă înțelegerea unor noi domenii de fenomene, acele fenomene care nu sunt inteligibile în structurile de gândire proprii vechii teorii. Calitatea elementelor constitutive ale unei asemenea structuri de gândire de a reprezenta condiții *a priori* ale posibilității experienței este scoasă în evidență, arată Heisenberg, de marile dificultăți de a și le însuși și de a le accepta pe care le vor întâmpina toți aceia care s-au format drept cercetători și au desfășurat o activitate de cercetare încununată de succes în cadrul unei structuri conceptuale esențial diferite. „Aici chiar fizicienii remarcabili – observă Heisenberg – întâmpină dificultăți mari. Deoarece exigența schimbării structurii gândirii poate naște sentimentul prăbușirii terenului de sub picioare. Un savant care a obținut ani de-a rândul mari succese cu structura gândirii la care s-a adaptat în tinerețe nu poate fi gata să-și

modifice această structură numai pe baza unor noi experimente... Cred că nu putem aprecia suficient de mult dificultățile care apar în această situație. Cine a trăit disperarea cu care reacționează în știință oameni inteligenți și concilianți la provocarea schimbării structurii de gândire se poate, dimpotrivă, doar mira că asemenea revoluții sunt în general posibile în știință.”¹

Numeroase mărturii ale cercetătorilor implicați, precum și studii istorice de caz consacrate unor episoade de reconsiderare a fundamentelor conceptuale în știință indică necesitatea de a distinge între diferite straturi și niveluri ale eșafodajului conceptual al științei, din punctul de vedere al relației lor cu datele observației și experimentului. Dacă o mare varietate de enunțuri formulate în termenii unor concepte de un nivel scăzut de generalitate vor trebui să fie revizuite în lumina unor noi rezultate ale cercetării empirice, cadrele conceptuale ale unor mari tradiții de cercetare vor fi supuse controlului faptelor doar în mod indirect, adică sub aspectul fertilității lor, al capacității de a conduce la formularea și rezolvarea cu succes a unei mari varietăți de probleme științifice. Este ceea ce se poate spune despre conceptele de spațiu-timp-mișcare ale lui Newton în raport cu conceptul de mișcare al fizicii aristotelice și medievale, despre conceptul de spațiu-timp curbat al teoriei generale a relativității în raport cu conceptele newtoniene sau despre conceptul de undă de probabilitate al mecanicii cuantice în raport cu conceptul de traiectorie a mișcării unei particule din fizica clasică. Opțiunea unei comunități științifice de a adopta un nou sistem de concepte drept cadru constitutiv și orientativ al cercetării este mai degrabă o decizie luată pe baza unor considerații pragmatice, ținând seama de rezultatele pe care le-a făcut deja posibile și cu deosebire de cele pe care le promite, decât acceptarea unui verdict constrângător al observațiilor și experimentelor particulare. Din această perspectivă, o recuperare într-o formă relativizată a conceptului kantian de *a priori* va apărea pe deplin îndreptățită. S-a atras atenția, în acest sens, asupra faptului că un filosof empirist ca Rudolf Carnap, care s-a distanțat în mod clar de conceptul kantian al sinteticului *a priori*, a evidențiat totodată statutul distinct al structurii conceptuale fundamentale în știința teoretică a naturii prin afirmarea unei distincții nete între cadrul conceptual sau lingvistic al cercetării teoretice și investigațiile empirice propriu-zise care

¹ W. Heisenberg, „Transformări ale structurilor de gândire în progresul științei”, în W. Heisenberg, *Pași peste granițe*, traducere de Ilie Pârvu, București, Editura Politică, 1977, p. 291.

au loc în acest cadru, între schimbări ale cadrului însuși, care sunt evenimente cu totul excepționale, și schimbări care au loc în mod continuu într-un cadru dat.¹ Contestând existența unui cadru conceptual dat o dată pentru totdeauna prin însăși structura capacităților noastre de cunoaștere, cum este cel reprezentat de conceptele pure ale intelectului la Kant, Carnap va sublinia totodată acele caracteristici distinctive ale cadrului conceptual al cercetării științifice care îi conferă statutul unui *a priori* relativ și dinamic.²

Distincția dintre schimbări științifice în cadre date și schimbarea cadrelor conceptuale ale cercetării, o distincție care aruncă o lumină nouă asupra temei kantiene a cunoașterii *a priori*, a fost consacrată prin opera lui Thomas Kuhn, recunoscut, astăzi, drept cel mai influent istoric și filosof al științei din a doua jumătate a secolului XX. La Kuhn, aceasta este distincția dintre știința normală, ca cercetare bazată pe paradigme, și schimbarea paradigmatelor, iar în scrierile lui mai târzii distincția dintre schimbări care afectează și, respectiv, nu afectează cadrul conceptual al unei tradiții de cercetare științifică, schema ei lexicală sau taxonomică specifică, numită acum *lexicon*.³ Această

¹ Vezi, în acest sens și Michael Friedman, *Philosophical Naturalism*, adresă prezidențială la reuniunea anuală a Societății Americane de Filosofie, Pittsburgh, aprilie 1996 și „Kantian Themes in Contemporary Philosophy”, în *Aristotelian Society*, Supplementary volume 72, 1998.

² Vezi în primul rând studiul „Empirism, semantică și ontologie”, în care Carnap distinge carcasa sau structurile lingvistice, adoptate drept cadre ale unei cercetări, de cercetările propriu-zise care se realizează în acest cadru și de rezultatele lor. În încheierea studiului autorul subliniază că deși aceste cadre sunt și ele istoric schimbătoare, prefacerea lor are loc pe alt plan și pe baza altor considerente decât revizuirea rezultatelor cercetărilor empirice pe care le fac ele posibile. „Acceptarea sau respingerea unor forme lingvistice abstracte, ca și acceptarea sau respingerea oricăror altor forme lingvistice, în orice ramură a științei, va fi decisă în cele din urmă de eficiența lor instrumentală, de raportul între rezultatele obținute și cantitatea și complexitatea eforturilor cerute. Aruncarea unor interdicții dogmatice asupra unor forme lingvistice, în locul verificării lor prin succesul sau eșecul înregistrat în întrebuintărea lor practică, este mai mult decât inutilă; ea este efectiv dăunătoare, deoarece poate împiedica progresul științei.” (R. Carnap, *Semnificație și necesitate*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1972, p. 284.)

³ Vezi Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, traducere de Radu J. Bogdan, București, Humanitas, 1999, respectiv Thomas S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»”, traducere de Cristian Ducu și Izabella Ghiță, în M. Flonta, G. Nagâț, Gh. Ștefanov, *Introducere în teoria cunoașterii științifice. Prezentare tematică - Texte - Literatură*, București, Editura Universității București, 2004.

distincție este pentru Kuhn tot atât de fundamentală și de netă cât este pentru Carnap distincția dintre schimbări ale carcasei lingvistice și revizuirea cunoștințelor dobândite într-un cadru conceptual dat.¹ Spre deosebire de Carnap, Kuhn a făcut însă referiri directe la Kant. În partea finală a unui text publicat în 1990, text în care expune în mod sumar și incomplet ideile unei noi cărți pe care nu a putut-o încheia, el face următoarea remarcă semnificativă : „Probabil a devenit clar că poziția pe care o dezvolt este un fel de kantianism post-darwinist. Ca și categoriile lui Kant, lexiconul furnizează condițiile experienței posibile. Dar categoriile lexicale, spre deosebire de strămoșii lor kantieni, se pot schimba și se schimbă atât cu timpul, cât și cu trecerea de la o comunitate la alta”.² Iar în ultimul text publicat în timpul vieții, Kuhn s-a referit din nou, mai pe larg, la ceea ce apropie și distinge poziția lui de cea a lui Kant. Reamintind distincția lui Reichenbach între două sensuri care pot fi date conceptului de *a priori*, acela de elemente imuabile care constituie condiții ale experienței în genere, și acela de concepte și principii care oferă un cadru în care se realizează cunoașterea despre lume într-un domeniu al cercetării și într-o secvență a istoriei ei, Kuhn scrie: „Cu toate că este o sursă mai articulată de categorii constitutive, lexiconul meu structurat se aseamănă cu *a priori*-ul lui Kant, dacă cel din urmă este luat în sensul al doilea, cel relativizat. Ambele sunt constitutive *experienței posibile* asupra lumii, dar nici unul din ele nu dictează ceea ce trebuie să fie experiența. Mai degrabă, ele sunt constitutive pentru seria infinită a experiențelor posibile, a căror producere poate fi concepută în lumea reală la care oferă ele acces. Care din aceste experiențe, ce pot fi concepute, au loc în lumea reală este ceva care trebuie să fie învățat, atât din experiența de fiecare zi, cât și din experiența mai sistematică și

¹ La apariția ei, în 1962, *Structura revoluțiilor științifice* a fost percepută ca o critică a orientării impuse filosofiei științei de către empirismul logic, a cărui personalitate conducătoare era socotit Carnap. În mod aparent surprinzător, Carnap a receptat cu mult interes manuscrisul lui Kuhn din perspectiva propriei sale distincții dintre schimbări ale cunoașterii în cadre date și schimbarea cadrelor și a sprijinit publicarea lui în seria *International Encyclopedia of Unified Science*, pe care o coordona împreună cu Charles Morris. Pentru o discuție asupra a ceea ce apropie pozițiile filosofice ale lui Carnap și Kuhn, vezi G. A. Reisch, „Did Kuhn Kill Logical Empiricism?“, în *Philosophy of Science*, nr. 58, 1991 și John Earman, „Carnap, Kuhn and the Philosophy of Scientific Methodology”, în P. Horwich (ed.), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, Mass., London, The MIT Press, 1993.

² Th. S. Kuhn, „Drumul de la «Structură»“, în *op. cit.*, p. 235.

rafinată ce caracterizează practica științifică. Ele amândouă sunt profesori neîndurători, care rezistă în mod ferm promulgării de opinii inadecvate formei de viață pe care o permite lexiconul.”¹

De la statutul de precondiție a experienței în genere la cel de cadru constitutiv al unei forme de viață științifică – iată istoria pe care a parcurs-o conceptul cunoașterii *a priori* în epoci științifice și climate filosofice distincte. Este de presupus că ne aflăm încă departe de capătul unei îndelungate posterități.

¹ Th. S. Kuhn, „Afterwords”, în P. Horwich (ed.), *op. cit.*, pp. 321-322.

CUM ESTE POSIBILĂ, AZI, ONTOLOGIA? MODALITĂȚI DE JUSTIFICARE A SCHEMELOR CATEGORIALE

ILIE PÂRVU

Arta rațiunii speculative constă atât în a transcende
schemele conceptuale, cât și în a le utiliza.
Alfred North Whitehead

1. Modalități de legitimare a discursului ontologic

Ca interogație fundamentală asupra sensului Ființei și Devenirii, ontologia (și/sau metafizica) se află în perioada actuală, alături de celelalte ramuri sau discipline tradiționale ale filosofiei (filosofia naturii, axiologia, epistemologia, filosofia istoriei etc.), în căutarea unei noi legitimări, a unei justificări de un gen nou a pretențiilor ei de cunoaștere și valorizare a întregului câmp al ființării. Cercetarea structurilor de bază ale existenței, a temeiului însuși al ființării a fost, în prima jumătate a secolului nostru, denunțată de o serie întregă de gânditori ca o pseudocunoaștere, lipsită de criterii și standarde stricte de verificare și evaluare. Blocată de perspectiva esențialistă, reduționistă și fundamentalistă a metafizicii tradiționale, întrebarea cu privire la constituția sau arhitectura existenței va trebui reluată într-o modalitate nouă, „recontextualizată”, pentru ca progresul investigației ontologice să devină din nou posibil.

Această reconceptualizare a problemei Ființei, a naturii și temeiului existenței i-a preocupat în mod deosebit pe acei gânditori care au relansat, în secolul nostru, metafizica (A. N. Whitehead, M. Heidegger, C. Noica, M. Bunge, D. Bohm, pentru a nu cita decât un număr foarte mic dintre marii constructori de viziuni ontologice din filosofia actuală). Toți au încercat să reorienteze demersul explicativ-interpretativ al ontologiei pe căi noi, în acord cu marile deschideri teoretice și metodologice ale cunoașterii științifice

contemporane, cu noile mutații și restructurări valorice ale sistemelor sociale și culturale. Tuturor le este proprie, pe lângă afirmarea pleneră a rostului meditației ontologice, încercarea de „deconstrucție” a ontologiei tradiționale, de recontextualizare a tematicii ei originale.

Toate aceste noi proiecte de construcție metafizică au avut de înfruntat rezervele critice la adresa discursului ontologic formulate de reprezentanții sau descendenții empirismului logic și ai filosofiei analitice în general. Dacă pentru L. Wittgenstein, cel din *Tractatus logico-philosophicus*, problematica ontologică își păstra încă deplina semnificație, principiile ontologice reprezentând, în prelungirea tradiției filosofice, „enunțurile-princeps” ale întregii filosofii, prin B. Russell și R. Carnap se înfăptuiește în mod evident și programatic a doua mare „retragere” strategică a filosofiei; dacă prin perspectiva transcendențială a lui Kant filosofiei i se contesta dreptul de a mai reprezenta o cunoaștere de prim orizont, directă și autentică a realului, pentru a deveni o reflecție critică asupra posibilităților și limitelor instrumentului cunoașterii, rațiunea umană, prin actualul *linguistic turn* al filosofiei analitice, filosofia cunoaște o nouă și mai radicală renunțare la pretențiile ei de cunoaștere totalizatoare, de reconstrucție rațională a lumii în toate structurile și înfățișările ei, pentru a se angaja cu mai multă exactitate și rigoare în determinarea supozițiilor și angajărilor ontologice ale teoriilor științifice, reconstruite într-un cadru formalizat, sau a componentelor ontologice implicate oricărei scheme conceptual-lingvistice.

Ajunsă într-un impas de teoretizare, datorat, după opinia noastră, și epuizării resurselor constructive ale tipului analitic („aristotelic”, „generic”) al abstracției (sursă a tuturor celorlalte limitări, pe care le-am amintit), cercetării ontologice i-au fost retrase, în filosofia analitică, pretențiile de cunoaștere veritabilă (sarcina explorării structurii și determinismului existenței revenind în întregime științelor pozitive), dobândind, printr-un „*semantic ascent*” caracteristic, rolul de a reconstrui „calea inversă” de la teoriile formalizate (sistemele semantice, limbajele teoretice, schemele abstracte etc.) la experiență și realitate.

Ca și știința, în faza ei axiomatic-constructivă, puternic formalizată și instrumentalizată, și ontologia va deveni, în această perspectivă, o abordare formală și „locală” a problemei existenței. Astfel, în programul filosofic din *Der Logische Aufbau*

der Welt (1928), R. Carnap a formulat mult comentata diferență dintre „contextul întemeierii” și „contextul descoperirii”, doar primul fiind semnificativ pentru „filosofia rațională”, „liberă de metafizică”, iar în cadrul acestuia reconstrucția ontologică devine una analogă procedurii deductiv-axiomatic al științei, (procedeu cu semnificație exclusiv „locală”, cum va demonstra convingător mai târziu matematicianul francez R. Thom), și anume ea va cere edificarea unui „sistem al constituirii” (deducerea logică riguroasă, metodic și ierarhic ordonată, pornind de la o bază elementară, a tuturor conceptelor utilizate în descrierea teoretică a lumii), un sistem unitar al tuturor conceptelor științifice. Lucrul acesta va fi posibil, în cadrul unei perspective structurale asupra cunoașterii și realului, prin aplicarea consecventă a instrumentelor logicii matematice.

În această interpretare, problema ontologică apare deghizată ca problemă a condițiilor pe care trebuie să le satisfacă un obiect (*Gegenstand*) pentru a aparține aceluși domeniu care, în utilizarea obișnuită a termenilor științei, este desemnat ca real¹, spre deosebire de problema „realității metafizice”, indicată de conceptul unei „realități în sine”, concept ce nu poate fi „constituit” în cadrul sistemului de tip științific, rămânând, ca termen al unei „metafizici intuitive”, fără semnificație cognitivă. O abordare analogă deși formulată în alți termeni, vom întâlni și în studiul târziu al lui Carnap, *Empirism, semantică și ontologie* (1950); aici, cu sens vor rămâne doar „problemele interne”, ce vizează existența asociată unor termeni ai sistemului semantic, și nu cele ce se raportează la existența întregului sistem de entități introduse de construcția logică-semantică.

W. van Orman Quine consideră că discuțiile și controversele asupra existenței („*over what there is*”) trebuie „ridicate” la un nivel semantic, devenind astfel controverse asupra presupuzițiilor ontologice ale teoriilor, formulate într-un limbaj standardizat, sau ale limbilor naturale, fără a se transforma astfel în chestiuni pur lingvistice, întrucât, spre deosebire de Carnap, acceptarea unei ontologii este, după Quine, asemănătoare acceptării unei teorii științifice, unui sistem al fizicii, de exemplu, între enunțurile despre experiență și realitate și cele despre semnificația termenilor implicați în formularea lor (între „teorie” și „limbaj”) neexistând o graniță fixă, o diferență de natură. Cu privire la problema

¹ R. Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* 1928, F. Meiner, Hamburg, zweite, unveränderte Auflage, 1961, p. 245.

existenței în raport cu teoriile formulate într-un limbaj logic explicit (limbajul logicii cuantificării), Quine a propus un „criteriu al angajării ontologice” cu următorul conținut: „entități de un anumit gen sunt asumate de o teorie dată dacă și numai dacă unele dintre ele trebuie considerate printre valorile variabilelor pentru ca enunțurile afirmate în teorie să fie adevărate”¹. Prin acesta, Quine nu vrea să sugereze o „dependență a existenței de limbaj”. Ceea ce este considerat aici nu e situația ontologică a lucrurilor, ci angajările (*commitments*) ontologice ale unui discurs. Ce există nu depinde în general de utilizarea limbajului, dar ceea ce spune o persoană că există, depinde.² Cu alte cuvinte, numai această reformulare semantică a temei existenței are sens determinat pentru analiza filosofică: „numai în acest spirit, cu referință la o anumită schematizare logică reală sau imaginată a unei părți anumite a științei întregi, putem cerceta cu deplină rigurozitate presuposițiile ontologice”³. Acest „semantic ascent” (trecerea de la „modul material” de vorbire la cel „formal”), procedeu comun științei actuale și ontologiei, este acela care legitimează valoarea discursului ontologic în filosofia analitică, dar îi indică direct și reducerea sa esențială.

Astfel, în filosofia analitică investigația de tip ontologic tradițional, ca cercetare a structurii și temeiurilor unor domenii ale realului sau ale existenței ca totalitate, a trebuit să fie redefinită prin „reducerea” ei la limbaj; dacă în transcendentalismul kantian problematica filosofiei suferea o reducere la conștiința cunoscătoare și „constituantă”, în filosofia analitică se produce o nouă reducere (tematică și metodologică) la limbaj și logică; ceea ce rămâne din vechiul domeniu al ontologiei este resemnificat în funcție de noua reducere logico-lingvistică: au sens doar acele probleme referitoare la statutul enunțurilor de existență, la rolul supozițiilor de realitate și al criteriilor de existență pentru entitățile postulate sau admise în cadrul unor sisteme conceptual-lingvistice determinate. Metoda analitică în filosofie, fără pretențiile exclusiviste cu care a fost introdusă de unii reprezentanți ai filosofiei anglo-saxone, poate oferi însă, ca și altor domenii ale cunoașterii filosofice, un prim instrument de teoretizare, de formulare exactă și control al

¹ W.v.O. Quine, *Logic and the Reification of Universals*, în W.v.O. Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd ed., Harvard U.P., Cambridge, Harper, 1963, p. 103-

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 106.

ipotezelor ontologice. Ulterior, ea poate servi ca ghid și instanță de control unor „recuperări” ale discursului ontologic, reconstrucției coerente și în acord cu spiritul științific a marilor poziții cu privire la existență.

Prin îndrumarea tematizării filosofice asupra conștiinței și a intenționalității acesteia, fenomenologia lui Husserl participă și ea la atitudinea „reducționistă” față de ontologie, iar fenomenologia existențială, în cadrul proiectului ei de instituire a unei noi ontologii, ce debutează prin interogația asupra „structurii ontice a *Dasein-ului*”, prin „ontologia fundamentală” (în cadrul căreia se va decide „condiția de posibilitate a tuturor ontologiilor”¹), cuprinde un moment necesar de „deconstrucție” a istoriei ontologiei, o detașare de modul interogației metafizic-ontologice tradiționale (generat de raționalizarea „analitică” a Ființei, care a transformat conceptele supreme ale metafizicii în concepte „goale”, indefinibile, lipsite de capacitate constructivă); această „de-structurare” este o pre-condiție a noii deschideri tematice și orientări metodologice a ontologiei propuse de Heidegger.

Paralel cu proiectele de eliminare sau „reducere” a ontologiei, în secolul nostru au fost formulate și mari sisteme ontologice, s-au propus principii și modele ontologice sau chiar noi scheme categoriale, cu justificări complet diferite decât cele tradiționale (metafizică, epistemologic-transcendentală și logico-lingvistică). Prin Whitehead, Heidegger, Heisenberg, L. Blaga, D. Böhm, C. Noica sau M. Bunge avem, în filosofia contemporană, proiecte de reconstrucție a ontologiei, comparabile, prin intenția lor, doar cu marile sisteme metafizice (Aristotel, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hegel). Și totuși, așa cum vom arăta mai departe, influența acestor construcții ontologice n-a fost nici pe departe o dominantă a stilului teoretizării în filosofia secolului nostru. Acest fapt s-a datorat fie unor modalități eronate de receptare a acestor sisteme (ele au fost adesea asimilate unor întreprinderi prea limitate: cosmologii, ontologii „regionale”, hermeneutici etc.), fie absenței unei interpretări consistente, bazate pe introducerea unor modele explicative fundamentale care să „proiecteze” neambiguu sensul tuturor enunțurilor

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Halle, 1927, Dritte Auflage, 1931, p. 13.

explicit prezente în asemenea opere¹ (în lipsa lor ni s-au oferit, cel mai adesea hermeneutici eseiste care n-au sporit transparența reprezentărilor ontologice), fie inexistenței unei schematizări corespunzătoare a categoriilor noilor ontologii. Deși, în toate cazurile, aceste sisteme porneau de la marile teorii științifice ale secolului nostru, n-au fost întotdeauna evidente „mediile” necesare în „ridicarea faptului științific la puterea filosoficului”, sau, uneori, legăturile cu știința au fost cu intenție, „tăiate”, construcția ontologică apărând atunci ca un rezultat al desfășurării pure a spiritului speculativ, al reflexivității libere a rațiunii contemplative.

Absența unei „Critici a rațiunii structurale”, aptă să ofere, azi, aceeași mediere cerută de „orice metafizică viitoare care se va înfățișa ca știință” a făcut dificilă înțelegerea rolului științei actuale în construcția ontologiei. Heidegger avea dreptate, denunțând un mod de a concepe relația științei cu filosofia ce pornea de la o știință care, „în pozitivitatea ei și-a pierdut semnificația metafizică teleologică”, să afirme imposibilitatea unei științe fără temeuri metafizice, care în explicația conceptelor ei fundamentale, să nu trimită, primordial și coerent, la „structura originară a ființei ființării”; ca urmare, constituie un non-paradox al științei contemporane faptul că personalitățile creatoare ale fizicii atomice, Niels Bohr și Werner Heisenberg, numai întrucât au gândit filosofic au putut crea noi moduri de a ne interoga asupra naturii, deschizând calea progresului actual al fizicii. Mai puțin evidentă a devenit însă, în condițiile relativității accentuate a reprezentărilor științifice, edificarea viziunilor ontologice pornind în mod fundamental de la reconstrucția științifică a realului; „interogației reciproce”, de care vorbea Heidegger², în cadrul căreia aspectele „științific-ontic” și „transcendental-ontologic” reprezentau o totalitate self-determinată, i s-a substituit uneori o perspectivă aprioristă, de instituire și justificare autonomă a filosoficului, o viziune neconstructivă asupra discursului ontologic. De aceea, în mod firesc a apărut o „criză de legitimitate” a ontologiei, care a generat o mulțime de tipuri și modalități de justificare a posibilității și necesității ei.

¹ Pentru acest sens al „interpretării” unei opere filosofice, vezi W. Stegmüller, *Towards a Rational Reconstruction of Kant's Metaphysics of Experience*, în W. Stegmüller, *Collected Papers on Epistemology, Philosophy of Science and History of Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1977, vol. 2, cap. 2.

² M. Heidegger, *Die Frage nach den Ding, Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, M. Niemeyer, Tübingen, 1962, 2 Aufl. 1974, p. 51.

Astfel, deși a produs mari viziuni și construcții sistematice, ontologia secolului nostru are încă nevoie de o legitimare nouă, de o justificare generală a posibilității ei, atât pentru a relua la nivelul ei specific interogația asupra existenței pe care o întâlnim în știința contemporană, cât și pentru a-și evalua în mod corect aceste mari tentaive constructive.

Reluarea într-un mod nou a întrebării cu privire la Ființă este solidară deci, azi, cu justificarea nouă a posibilității discursului ontologic. Aceasta nu se produce într-un singur fel, ci putem întâlni tot atâtea varietăți de tipuri de justificare a ontologiei câte modalități de reconstrucție a domeniului au fost formulate.

O primă modalitate de întemeiere a ontologiei, de legitimare a construcțiilor ontologice recurge la un tip de argumentare generală specifică, la un argument filosofic *sui generis*, cum ar fi argumentul ontologic sau argumentul transcendent. Așa cum ultimul, în viziunea unor filosofi contemporani¹, dovedește posibilitatea epistemologiei ca discurs rațional, ca disciplină filosofică, asigurând temeiul cunoașterii împotriva scepticismului, tot astfel, argumentul ontologic (în variante noi, de-teologizate²) justifică „ascensiunea ontologică”, posibilitatea de a vorbi din perspectiva unei scheme conceptuale despre existența obiectelor sau a întregului sistem de entități „categorializate” în acea schemă. Argumentul ontologic ar oferi astfel o dovadă „neconstructivă” („neefectivă”) cu privire la existența obiectelor la care se referă sau pe care le „afirmă” o schemă categorială, legitimând nivelul discursului ontologic. (Posibilitatea de a construi un gen de „argument ontologic” în orice sistem logic-conceptual neconstructiv a fost de mult semnalată). Prin acest tip de argumentare s-ar asigura legitimitatea interogației asupra „existenței ca totalitate”, fără a se construi acest concept, evitându-se astfel celebrele antinomii kantiene. Aflându-se într-o situație metodologică analogă, cosmologia actuală încearcă totuși, pe multiple căi, să introducă mediat, constructiv, ideea de „univers ca totalitate”; vom încerca să preluăm această experiență ca o sursă de inspirație în argumentarea posibilității ontologiei ca disciplină rațională.

¹ Vezi P. Bieri, R.-P. Horstmann, L. Krüger (eds.).. *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Reidel, Dordrecht, 1979.

² Vezi C. Noica, *Trei introduceri la Devenirea întru ființă*, București, Editura Eminescu, 1984.

Situându-se în prelungirea transcendentalismului kantian, ca metodă, și a fenomenologiei lui Husserl, interpretarea „metafizică” a *Criticii rațiunii pure*, pe care o formulează Heidegger, utilizează un argument de natură transcendentală, în justificarea posibilității ontologiei, acest argument legitimând discursul ontologic ca discurs asupra condițiilor posibilității ființării¹. În această perspectivă transcendental-fenomenologică, pentru care fenomenologia reprezintă metoda ontologiei, interogația cu sens asupra Ființei lumii este introdusă pe temeiul tezei kantiene: condițiile posibilității experienței în general sunt în același timp condiții ale posibilității obiectelor experienței.

Pentru a sistematiza ideile, vom observa că, pe plan meta-filosofic, argumentul transcendental servește fie la justificarea necesității și unicității unor principii ale unui sistem, fie la determinarea, în general, a statutului unor enunțuri *ca principii* ale filosofiei² (faptul că justificarea principiilor *ca principii* poate recurge la argumente cvasi-transcendentale chiar și în contexte tipologic diferite de cel kantian a fost indicat deja de Ortega Y Gasset³, referindu-se la principiul noncontradicției în *Metafizica* lui Aristotel), fie la justificarea unei perspective ontologice (realismul, în fundamentele matematicii, „realismul științific” în filosofia științei⁴), fie la introducerea unui întreg sistem categorial și, prin aceasta, la justificarea unei întregi unități organice a cunoașterii.

Utilizări ale argumentului transcendental (sau, mai degrabă, cvasi-transcendental) în perspectiva ontologică întâlnim, cel mai adesea, în filosofia științei; astfel, cele mai importante argumente pentru realism în filosofia matematicii și a științelor naturale (Gödel, Quine, Putnam) au un marcat caracter transcendental; prin ele se autorizează discursul semnificativ despre „entitățile teoretice”, considerate obiecte *sui generis*, pornind de la anumite trăsături ale cunoașterii umane, de la anumite condiții ale posibilității acestei cunoașteri (prezența unei intuiții matematice nesensibile, folosirea cu succes a

¹ Vezi M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, în M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1967, p. 298.

² Vezi H. Palmer, *Presuppositions and Transcendental Inference*, Crom Helm, London & Sidney, 1985; St. Körner, *Metaphysics: Its Structure and Function*, Cambridge U.P., Cambridge, 1984.

³ J. Ortega Y Gasset, *Der Prinzipienbegriff bei Leibniz und die Entwicklung der Deduktionstheorie*, G. Müller, München, 1966; T. H. Irvin, *Aristotle's Discovery of Metaphysics*, „Rev. of Metaphysics”, 31 (1977), 210 - 229.

⁴ H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Illinois, Open Court, 1987.

matematicii în construcția ipotezelor verificate ale științelor naturii etc.). Acest gen de argument cvasi-transcendental are în comun cu argumentul ontologic trecerea, pe temei logico-epistemologic, de la aserțiuni „epistemice” la enunțuri de existență.

Alături de aceste tipuri de argumente a posibilității ontologiei există, în cadrul diferitelor construcții metafizice contemporane, o serie de dovezi „mixte”, mult mai greu de analizat și reconstruit logic. Metoda sau strategia argumentativă fenomenologică este preluată de M. Heidegger ca drum de acces la „fenomene”, ca singura perspectivă de pătrundere, asigurată metodologic, la orizontul „originar” al Ființei și al structurării ei în cadrul existențelor determinate („tema ontologiei”). Construcția fenomenologică a ontologiei cere, ca propedeutică, tematizarea acelei ființări „ontologic-ontic” preeminente, ființarea umană, *Dasein*-ul. Fenomenologia *Dasein*-ului este, în acest sens, o *hermeneutică*, adică atât o interpretare pregătitoare care ne permite înțelegerea sensului Ființei („hermeneutică” în sensul comun al cuvântului), cât și o determinare a condițiilor posibilității cercetării ontologice, o „ontologie fundamentală”. Prin aceasta, metoda fenomenologică este orientată transcendental, întrucât „Ființa” și „constituția de ființă a ființării” nu reprezintă concepte generice¹, produse ale unei abstracții analitice, ci categorii-structuri, „conceptele reflexiei” (Kant), determinabile numai prin punerea în evidență a constrângerilor fundamentale ce definesc posibilul ontic și noetic.

Modalitatea „argumentativă” de justificare a ontologiei ca disciplină constituită rațional nu poate, singură, legitima validitatea construcțiilor ontologice. Și aceasta din mai multe motive: (i) nu dispunem încă de o „logică filosofică” aptă să reprezinte adecvat „forma logică” a argumentelor filosofice (argumente esențialmente intensionale, de ordin modal, cu „bucle” de nelinearitate, implicând o self-referențialitate și o reflexivitate ireductibile), aceasta fiind o precondiție necesară în vederea aprecierii validității acestor dovezi filosofice; (ii) există numeroase critici la adresa argumentului ontologic, atât de natură logic-formală, cât și metodologică, vizând semnificația utilizării lui meta-filosofice²; (iii) o argumentare generală a posibilității unui tip de discurs sau de raportare cognitivă la realitate, fără o construcție exemplară, o paradigmă a domeniului valorează, în general, prea puțin în susținerea acestei posibilități; ca și în cazul altor situații teoretice,

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 3.

² Vezi J. Hintikka, *Models of Modalities*, Reidel, Dordrecht, 1969.

unele demonstrații generale de posibilitate sau imposibilitate se dovedesc ulterior a fi dependente-de-context, neavând o semnificație absolută; mult mai influente s-au arătat a fi „dovezile constructive” de posibilitate, cele care au introdus nu doar stipulări generale asupra posibilității unui tip de conceptualizare (teoretizare, discurs etc.), dar au și produs paradigme efective și viabile, generatoare ale unor ample programe empirice de cercetare; ele, în primul rând, pot duce la reformularea problemei posibilității, determinând trecerea de la întrebarea „dacă e posibilă...” la întrebarea „cum e posibilă...”. (Să ne reamintim, în acest context, de succesul paradigmei newtoniene în științele naturale, care a generat modificarea, prin Kant, a sensului întrebării fundamentale a epistemologiei științei).

A doua modalitate fundamentală de justificare a posibilității ontologiei poate fi numită „inductivă” sau „naturalistă” (după specificul demersului invocat sau după relația ontologiei cu științele „pozitive”). Pentru M. Bunge, de exemplu, problema posibilității ontologiei nu diferă cu nimic de problema posibilității științei¹; ca și știința, ontologia nu vizează certitudinea, ci, împrumutând metodele constructive ale științei (logica și matematica), îi împrumută și valorile acesteia, obiectivitatea, adevărul parțial, raționalitatea critică etc. Atribuind ontologiei sarcina tematizării trăsăturilor celor mai generale ale întregii realități (care nu este aceeași cu „realitatea ca întreg”, afirmă, cu deplină întemeiere, Bunge), construcției „celor mai generale teorii referitoare la obiectele concrete”² „cosmologia generală” sau „știința generală”, aceasta nu va diferi metodologic și deci nici ca statut epistemologic — în afara gradului generalității — de știința „exactă”. Testarea și întemeierea teoriilor ontologice, ca „teorii generice”, va fi indirectă, realizându-se prin întregul lanț al teoriilor speciale și al ipotezelor subsidiare implicate în articularea, pe baza unei teorii generice, a unui program de cercetare, singurul care poate „întâlni” experiența relevantă.

Modalitatea „inductivă” a construcției ontologice este, totuși, limitată, „rezervată” în afirmarea trecerii de la „totalitatea realității” la „realitatea ca totalitate”. Prelungirea fără „soluție de continuitate” a demersului ipotetico-deductiv al științei, propus de Bunge ca

¹ M. Bunge, *Treatise on Basic Philosophy. Ontology I: The Furniture of the World; Ontology II: A World of Systems*, Reidel, Dordrecht 1977, I, p. 7.

² *Ibidem*, p. 6.

metodă de construcție a ontologiei, nu poate produce decât teorii asupra unor aspecte „generale” ale lumii, dar nu și un răspuns la problema tradițională a ontologiei sau metafizicii, aceea a sensului Ființei și a constituției de ființă a realului (*Seinverfassung des Daseins* – cum se exprimă Heidegger), a temeiului originar și generator al ființării.

Modelul „experimental” de fundare a ontologiei, propus de Heidegger în celebra sa prelegere inaugurală *Was ist Metaphysik?*, reprezintă o încercare alternativă, în fața slăbiciunii argumentelor filosofice și a „extinderilor necreative” ale teoretizării științifice, de a introduce discursul cu sens asupra existenței ca întreg, din orizontul negației ei absolute.

Perspectiva pe care o vom argumenta cu privire la modalitatea justificării raționalității ontologiei reprezintă o tentativă, ca și în cazul cosmologiei relativiste (inspirată de marea operă a lui B. Riemann), de a „construi” obiectul cercetării, de a defini conceptul „existenței ca totalitate” pornind de la un „nivel fundamental” al ființării, „fundamental” în sens metodologic (în sens ontic, așa ceva s-a argumentat convingător că nu poate fi admis), adică „suficient de profund” pentru a ne releva însăși „logica întregului”, modul corelării și generării reciproce a nivelurilor realului, structurile generatoare independente de nivel. Trecem astfel constructiv de la experiențe locale, de la un orizont determinat al realului la totalitate. Acest model nou al Ființei, structural-generativ, bazat atât pe noul mod de gândire din teoriile abstracte de natură structurală, cât și pe unele rezultate ale științei actuale ce dovedesc „fundamentalitatea” unui orizont al realului (cel al fizicii particulelor elementare), ca orizont ce permite descoperirea „structurii logice a lumii”, și independența de nivel (orizont de realitate) a unor *pattern-uri* structurale sau „morfologii” (modelul fractalelor, ipotezele lui Thom) și modele generative, poate oferi și un răspuns „constructiv” la problema posibilității raționale a ontologiei.

2. O perspectivă „riemanniană” în edificarea și justificarea ontologiei

Dezvoltarea științei actuale oferă reflecției filosofice o serie de realizări teoretice care au impus ca pivot al reconstrucției raționale a lumii un nou tip sau nivel al teoretizării, cel abstract-structural. Spre deosebire de etapele anterioare ale dialogului știință-filosofie, în care știința era reprezentată de una dintre teoriile, disciplinele sau

ramurile ei (logică, matematică, fizică, biologie, științele istorice etc.), în perioada contemporană asistăm – în cadrul maturizării cvasi-simultane a unui mare număr de discipline științifice – la un nou tip de „provocare” a filosofiei de către știință: filosofia nu mai este solicitată să-și formuleze cadrele conceptual-analitice de o teorie nouă, purtătoare a progresului într-o ramură de vârf a cunoașterii, ci toate aceste discipline mature din punct de vedere teoretic solicită regândirea posibilității și valorii științei, precum și redefinirea cadrelor sau schemelor conceptuale prin care „decupăm” rațional existența; în aceste discipline s-a constituit un palier al teoretizării care face posibilă o trecere într-un registru nou a tematizării filosofice.

În ramurile actuale mature ale științei, intrate în faza „post-paradigmatică” de evoluție, asistăm la formularea și coexistența unor teorii alternative de nivel fundamental, la multiplicarea programelor de cercetare și a metodologiilor pe care acestea le generează, la creșterea „densității metodologice” a întregii științe, la apariția și funcționarea simultană a unor stiluri și niveluri de construcție teoretică diferite, în cadrul aceluiași câmp epistemic, la „finalizarea” (dirijarea pe baza scopurilor și valorilor sociale) accentuată a evoluției științifice. În aceste condiții, pentru a evita o creștere necoordonată, haotică a domeniilor, pentru a întreține medierile conceptual-metodologice și a asigura consistența și organicitatea disciplinelor științifice s-a constituit în cadrul majorității ramurilor cunoașterii un nivel special al teoreticului, cu valențe coordonatoare, cu rolul de bază de a asigura arhitectura rațională a domeniului, integrarea complexă a „modulelor” teoretice reciproc netransparente și necomunicante; acest nivel al construcției științei îl formează teoriile de cel mai înalt nivel de abstracție și generalitate din știință, teoriile de tip *structural*. Ele oferă, în primul rând, nuclee generatoare pentru ample programe de cercetare sau discipline științifice, matrici pentru teoretizare sau teorii-cadru. Acestea sunt, la nivelul actual al dezvoltării cunoașterii, „purtătorii primari” ai „fundamentalului” în știință; ele oferă principiile generatoare ale unor vaste programe de cercetare, căile integrării și unificării superioare (nereductive) a corpusului științei. În arhitectura complexă a disciplinelor mature ele constituie, astăzi, nivelul cel mai înalt de elaborare rațională a „faptului științific”, de rafinare a sa conceptuală și metodologică; pe scurt, ele reprezintă „paradigmele științificității”, modelele raționalității și progresului cunoașterii.

Exemplificat de logica abstractă sau teoria generală a modelelor (în logică), de teoriile marilor structuri (în matematică), de teoria cuantică abstractă și teoria relativității (în fizică), de teoria evoluției (în reconstrucția matematică modernă, în biologie), de programele gramaticii universale (în lingvistica teoretică), de teoria lui Mircea Eliade (în filosofia culturii și a religiilor) etc., acest tip de construcție a cunoașterii este cel care solicită, acum, tematizarea epistemologică și ontologică; de la nivelul lui de abstracție va trebui să cercetăm formele de organizare și de progres ale cunoașterii, mecanismul și dinamica științei, presuposițiile generale ale procesului cognitiv, standardele și valorile epistemice. El ne solicită, de asemenea, regândirea întregului complex categorial al metafizicii, al viziunii noastre despre lume. Ca dominante stilistice ale epistemei contemporane, teoriile structurale, pe lângă rolul lor constructiv-științific, metateoretic și metodologic, se prezintă tot mai mult ca cel mai autorizat „partener” al dialogului științei cu filosofia. „Lectura” lor filosofică va fi, în primul rând, aceea care va orienta evoluția viitoare a înțelegerii și receptării filosofice a modalității științifice de apropiere cognitivă a lumii.

Semnificația mai generală a acestui nivel de teoretizare a putut fi desprinsă numai după succesul „programului structuralist în filosofia științei” (J.D. Sneed, W. Stegmüller)¹. Reconstrucția rațională a teoriilor științifice după patternul structuralismului logic-epistemologic a pus în evidență, în cadrul „arhitectonicii științei”², o serie de trăsături particulare ale organizării și funcționării teoriilor abstracte, definatorii pentru statutul lor specific. Este vorba, în primul rând, de separarea, în cadrul unui program științific de cercetare, a unei teorii-nucleu, de înalt nivel de abstracție, o teorie ce determină liniile întregului efort de construcție conceptuală, de diversele etape subordonate ale programului sau de alte module teoretice, în mod deosebit de nivelul ipotetic, al extinderilor factual-ipotetice ale nucleului fundamental al teoretizării asupra unor sisteme particulare. Teoria abstractă devine acum, în sensul lui Sneed, un nucleu conceptual, definit în termeni structurali, constituind cadrul sau matricea generatoare pen-

¹ J.D. Sneed, *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Reidel, Dordrecht, 1971; W. Stegmüller, *Theorienstrukturen und Theorien-dynamik*, Springer, Berlin, 1973.

² W. Balzer, C.-U. Moulines, J.D. Sneed, *An Architectonics for Science. The Structuralist Program*, D.Reidel, Dordrecht, 1987.

tru teorii de nivel inferior; „teoria”, în acest sens, se distinge de mulțimea ipotezelor empirice sau factuale edificate pe baza ei printr-o „aplicație sau extindere constructivă”, nu printr-o simplă „deducere” sau „subsumare logică”. Cu alte cuvinte, teoriile abstracte de natură structurală (nu „abstracte” în sens semantic, lipsite de interpretare) „modelează” direct potențialitatea noetică, „competența cognitivă” din cadrul unui program științific, distinctă de „performanța ipotetică”, de „corpusul empiric”, de „suma logică” a ipotezelor factuale.

Disocierea acestor două niveluri ale arhitectonicii științei a condus în mod firesc la o înțelegere mai nuanțată a funcțiilor teoretizării, la o separare a „funcțiilor teoretice” (meta-teoretică, metodologică, reprezentatională, euristică etc.) de cele „empirice” (rezumativă, predictivă etc.) la o „distribuire” a lor în raport cu intenționalitatea și statutul general ale fiecărui tip al construcției științifice. În același timp, paralel cu o înțelegere mai adecvată a ordinii logice interne a teoriilor, s-a redefinit și „domeniul” lor, s-a reconsiderat ideea unui domeniu unic de semnificație și validitate, general, identic cu o singură „aplicație cosmică” a teoriei la care trimit și pe care dobândesc semnificație toate constructele programului științific, în raport cu care toate „formulele” configurației epistemice reprezintă aserțiuni generale, *All-sätze* de natură ipotetică. În locul lui s-a introdus conceptul de „domeniu” ca totalitate a aplicațiilor intenționate ale nucleului teoretic, interconectate printr-o serie de condiții restrictive („*constraints*”).

Arhitectura complexă a programului de cercetare științifică impune, în altă ordine de idei, o mulțime mult mai diversă de relații interteoretice, nereductibile la cele ce se pot defini în termenii „reducerii”, „extinderii” sau „teoretizării”, în ultimă analiză, ai unor relații de tip deductiv. Un câmp nou de investigație se deschide și aici analizei logico-epistemologice, relațiile de „aplicație” sau „extindere constructivă”, acele tipuri de corelații ce mijlocesc funcția organizatoare și unificatoare a etajului structural necesitând, în primul rând, o explicație sau reconstrucție logică adecvată. Celebrul „principiu de corespondență”, ce servea ca „surogat de analiză logică” în „limbajul specialiștilor”, se cere și el reconstruit pentru a putea fi aplicat nu doar unor teorii succesive „coplanare”, de același nivel de construcție științifică, ci și unor teorii ce țin de niveluri succesive ale metamorfozei științei, având organizări interne și modalități de evoluție specifice și, ca urmare norme și standarde metodologice diferite. Întregul spectru al relațiilor

interteoretice se cere astfel reconstruit într-o logică a științei „nemonotonă”, aptă să ne indice tocmai trecerile și medierile unor orizonturi heterogene de construcție științifică.

În fine, analiza logică a teoriilor abstracte de tip structural, teorii ale „competenței” și potențialității, teorii generice cu multiple interpretări sau modele a pus în evidență și posibilitatea „coexistenței” unor interpretări științifice și filosofice divergente, fapt ce ar fi șocat cu forța unui paradox logic epistemologia teoriilor ipotetico-deductive, cu axiomatici univalente.

Pornind de la prima trăsătură amintită a teoriilor structurale, și anume ireductibilitatea unei asemenea teorii la simpla sumă logică de ipoteze factuale, dată fiind diferența de nivel între nucleul generator abstract al unui program teoretic și multitudinea de „extinderi ipotetice”, produse pe baza lui sau compatibile cu el, se impune o reconsiderare profundă a relației dintre construcția științifică și reflecția filosofică. Ce oferă aceste „teorii-princeps” filosofiei? Cum provoacă ele reflecția filosofică, gândirea filosofică cu intenție constructiv-sistematică ce-și propune ca ideal să reia la un nivel superior efortul reprezentării raționale a lumii specific cunoașterii științifice?

Într-o ordine inversă succesiunii istorice a marilor modalități de tematizare filosofică a faptului științific (ontologică, metodologică, epistemologică, logică), epistema structurală solicită – pe lângă o nouă *analiză logică* a științei, menită să desprindă „forma” internă, modalitatea proprie de organizare a științei de acest tip –, o *metodologie* specifică (cu rolul de a pune în evidență „încărcătura metodologică” a teoretizării structurale, noile ei „reguli de metodă”), o *epistemologie* adecvată (o „Critică a rațiunii structurale”, care să indice, în primul rând, noua modalitate de construcție a conceptelor structurale, tipul lor distinct de matematizare, funcțiile multiple și specifice ale teoretizării structurale) și, în fine, o nouă *viziune ontologică*, un nou model categorial și o nouă înțelegere a naturii „determinațiilor” existenței, a „constantelor filosofice ale ființei” (cum se exprima E. Gilson).

În fiecare dintre aceste planuri sunt prezente o serie de încercări de elaborare a unor teorii sau programe care să constituie „răspunsul” filosofic la provocarea structuralistă. În logica științei se pot indica cel puțin două programe de analiză a teoriilor care derivă în mare măsură din această provocare: structuralismul metateoretic și „Noua logică a

metaștiinței” (V. Rantala, D. Pearce¹). Abordarea structurilor globale ale științei, a arhitectonicii acesteia, reconstrucția organizării și dinamicii unor ample programe de cercetare, multitudinea de aspecte noi evidențiate de studiul relațiilor interteoretice, perspectiva „modulară” în metateorie (analogă edificării modulare a programelor științifice centrate pe o teorie structurală²), noul sens al „axiomatizării”, „teoreticului”, „definiției”, „legii”, evidențierea diferenței „teorie”–„ipoteză” etc., toate acestea sunt rezultate fundamentale în descrierea logică adecvată a noului nivel al teoretizării. În aceeași direcție, în lucrarea de față vom aduce în discuție unele elemente noi vizând structura logică a teoriilor structurale, punând în evidență locul și statutul orizontului structural al teoretizării, pornind de la o tipologie a nivelurilor teoretizării sau a modalităților de construcție a teoriilor³, pe care o vom reconsidera acum din perspectiva unui principiu intern de clasificare a formei matematice a legilor științei. Vom avea, pe această bază, un concept explicit și constructiv al „arhitectonicii științei”, o nouă viziune metateoretică asupra unui mare număr de aspecte structurale și dinamice ale științei.

În domeniul metodologiei – un domeniu aflat într-o anumită „derută” după numeroasele încercări de „deconstrucție” a rațiunii metodologice, de denunțare a metodologiilor generale, aprioriste –, pe lângă unele analize ale normativității programelor de cercetare, ale standardelor și criteriilor ce definesc strategia cercetării de tip structural, ar trebui totuși investigate relațiile complexe ale acestui tip de teorii cu experiența, medierile construcției ipotezelor empirice pe baza teoriilor structurale. În acest context, se poate ușor observa că se deschide un drum nou cercetării, vizând îndeosebi modul „aplicării” unei teorii-cadru pentru a produce multitudinea de teorii specifice și, la alt nivel, constelațiile de ipoteze factuale sau empirice. Credem că locul mult discutatelor „reguli metodologice” îl iau acum „constrângerile” de diferite tipuri ce intervin în punerea în lucru a unui nucleu teoretic structural pentru a se edifica un

¹ D. Pearce, V. Rantala, *New Foundations for Metascience*, „Synthese”, 56 (1983), 1-26.

² Vezi N. Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, Praeger, New York, 1986.

³ I. Pârvu, *Teoria științifică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

program științific¹. De asemenea, este evident că nu mai sunt pertinente „regulile de metodă” (= condițiile „aplicării empirice”, ale realizării funcțiilor empirice) scoase din analiza unor teorii ipotetico-deductive („clasice”); standardele și normele testării, comparării și evaluării critice a unor teorii „generice” și (prin ele) a unor întregi programe de cercetare nu sunt identice cu cele ale stilului ipotetico-deductiv de teoretizare, ale unor unități și forme de organizare a cunoașterii mai puțin ample, sau ale teoriilor specifice ce se înscriu ca un „moment” subordonat al arhitectonicii complexe a științei. Este nevoie, pe scurt, de un nou concept al „raționalității metodologice”, care poate prelua unele sugestii din numeroasele lucrări ale lui Th. S. Kuhn, St. Toulmin ș.a, cu condiția de a le filtra și reconstrui semnificația prin raportarea explicită la știința structurală.

Așa cum s-a subliniat adesea, după fiecare schimbare profundă din știință este nevoie de o nouă Critică a rațiunii științifice sau, cel puțin, cum ne sugera L.W. Beck², de recitirea din această perspectivă a primei „Critici” kantiene. Avem astăzi oare o „Critică a rațiunii structurale”, o idee de știință elaborată corespunzător practicii constructive de cel mai înalt nivel de abstracție, nivelului teoriilor structurale? Cum se explică, în acest context, posibilitatea abordării științifice a realului, care sunt formele de organizare, valorile și idealurile unei discipline structurale? Cum înțelegem obiectivitatea științifică, acordul constructelor teoretice cu realul, în cadrul acestor super-teorii ale științei contemporane? În fine, cum se „construiesc” conceptele structurale, care este modalitatea caracteristică lor de matematizare, ce semnificație epistemologică au noile tehnici de idealizare? O sarcină fundamentală a noii epistemologii va fi aceea de a explica sensul și statutul conceptului-temă specific ei, acela de structură, de a evidenția apoi modificarea de semnificație a tuturor celorlalte concepte metateoretice „structuralizate”, ce definesc împreună o nouă „paradigmă epistemologică”, un nou model al științificității.

Observație: Am folosit adesea expresiile „teorie structurală”, „disciplină structurală” și „știință structurală”. Sensul lor se explică astfel: în mod propriu, ar trebui să vorbim doar de „teorie structurală”; dar, după constituirea unei asemenea teorii generale în cadrul

¹ I. Pârvu, *Perspectiva interdisciplinară în reconstrucția istorică a științei - studiu de caz*, (Conferință ținută în sesiunea Academiei Române din mai 1986 dedicată tricenerului operei lui Newton, Principiile matematice ale filosofiei naturale, preprint).

² L.W. Beck, *Was haben wir von Kant gelernt?*, în „Kant-Studien“, 72 (1981), Heft 1.

unei discipline științifice, cel mai adesea întreaga disciplină se „structuralizează”, își redefinesc vechile teorii și concepte cu ajutorul noului sistem categorial (cazul, analizat pe larg de Gr.C. Moisil¹, al reconstrucției matematice după „revoluția structurală”); de aceea, putem să vorbim și de „disciplină structurală” (așa cum face R. Thom, referindu-se la „lingvistica teoretică”²; a treia expresie de mai sus e luată nu pentru a desemna extinderea maximă a structuralismului ca o „realitate empirică”, ci pentru a indica o direcție, o tendință dominantă a stilului actual al construcției științei, valoarea paradigmatică a teoriilor structurale în cadrul întregii științe actuale.

Multe dintre problemele epistemologice din lista întrebărilor de mai sus au fost deja abordate, adesea într-o terminologie derutantă, în operele recente ale matematicianului francez R. Thom. S-a afirmat chiar că întreaga sa contribuție la analiza științei contemporane ar putea fi comparată cu cea kantiană (care viza, la timpul ei, știința galileo-newtoniană). În lucrările lui Thom întâlnim – așa cum vom arăta – cel puțin două contribuții esențiale la elaborarea unei noi Criticii a rațiunii științifice (structurale):

(i) Explicația riguroasă a naturii și statutului teoriilor fundamentale ale fizicii, a valorii constitutive a „matematicului” în cadrul acestor tipuri de teoretizare – veritabilă paradigmă a analizei filosofice actuale. (A se compara aceasta cu paradigma analizei logico-filosofice pe care Quine o identifică în teoria descripțiilor a lui Russell). Prin aceasta el oferă un element indispensabil pentru înțelegerea teoriilor „deterministe”, luate mereu ca modele ale raționalității cunoașterii. Explicația lor logică este o pre-condiție pentru abordarea epistemologică a noului stil de teoretizare.

(ii) Un formalism matematic apt să dea consistență conceptelor și abordărilor structuraliste, să permită „construirea” (în sensul lui Kant) a acestor concepte, să ne producă o nouă Estetică transcendentă generalizată³, o „*analysis situs*” de natură structurală, necesară conceptelor acestor teorii. „Schematizarea catastrofistă a categoriilor

¹ Gr.C. Moisil, *Etapele cunoașterii matematice*, în *Istoria științei și re-construcția ei conceptuală*, antologie de I. Pârnuș, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.

² R. Thom, *La Linguistique, Discipline Morphologique Exemplaire*, în „Critique”, Mars 1974, Tome XXX, nr. 322.

³ Vezi J. Petitot-Cocorda, *Morphogenese du Sens I. Pour un schematisme de la structure*, P.U.F., Paris, 1985.

structurale” este considerată de Thom însuși, în directă tradiție criticistă, drept o condiție a edificării unei metafizici structurale. În cazul „disciplinelor structurale” sau al „fazelor structurale” ale unor discipline științifice se cere o nouă „schematizare” a categoriilor ontologice, teoria stabilității structurale și morfogenezelor putând oferi instrumentul adecvat pentru aceasta. Thom este de acord cu cei ce afirmă că schemele acestei teorii sunt „constitutive însăși aperccepției obiectivității fenomenelor structurale”¹, văzând în această direcție cea mai importantă tentativă de elucidare filosofică a „semnificației ontologice a teoriei catastrofelor”.

Critica rațiunii structurale a pus în evidență, în cadrul științei, constituirea și funcționarea cu succes a unui tip de abstracție fundamental diferit de abstracția analitică, „aristotelică”, și anume abstracția structurală (numită uneori și „axiomatică”). Ea a fundat atât un nou câmp epistemic cât și o modalitate de tematizare ontologică. Heidegger, în cea mai comentată operă a ontologiei contemporane, indica epuizarea virtuților „metafizice” ale abstracției de tip analitic atunci când afirma că în sistemul lui Hegel s-a desăvârșit un proces de „trivializare” a conceptului Ființei (transformarea sa în ceva elementar, „clasic”, incapabil de a mai reprezenta un suport și un ghid în construcția cunoașterii), redus la statutul de „cel mai general dar vid concept”, un „indefinibil” pe care nu mai poate conta edificarea noii viziuni ontologice². Nu mult diferit se exprima Marx despre un alt concept al metafizicii tradiționale, acela de „esență umană”, atunci când îl declara un „concept mut” (lipsit de valoarea explicativă) și cerea să se reorienteze conceptualizarea „naturii umane” pornind de la nivelul structurilor sociale obiective. Este solicitată, în ambele cazuri, pentru un nou progres al metafizicii, o „recontextualizare” a categoriilor, o nouă tematizare filosofică menită să disloce un orizont nou de cercetare, cu valențe superioare constructiv-interpretative. Un asemenea context necesar îl poate oferi cunoașterea structurală, acest stadiu ireversibil în care a intrat știința actuală. „Recontextualizarea” categoriilor înseamnă o restructurare radicală a sensului întregii problematice ontologice, nu doar o simplă deplasare de accent, și ea trebuie pregătită de o analiză critică a tipului particular de abstracție pe care-l aduce teoretizarea structurală.

¹ R. Thom, *Preface* la J. Petitot-Cocorda, *op. cit.*

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 2.

În această ordine de idei, ne putem întreba din nou: cum poate contribui noua fază a științei la edificarea unei viziuni ontologice? Analiza logică a științei, cu disocierile pe care le-am amintit, ne evidențiază unele aspecte ale relației știință-filosofie pe care nu le putem sesiza pe altă cale. Ca sistem ipotetico-deductiv, teoria științifică clasică, de tip „determinist”, reunea într-un singur plan elementul „generativ-structural”, matricea teoretică, cu cel „descriptiv”, al ipotezelor generale asupra domeniului de realitate investigat. Ca urmare, fiind o simplă sumă logică a ipotezelor (înțelese ca aserțiuni universale), teoria științifică oferea filosofiei posibilitatea unei generalizări a reprezentărilor, modelelor, explicațiilor, ducând – pe linia unei abstracții extensive – la fundarea unor „sisteme ale lumii” (*world views, Weltbilder*), a unor imagini generale asupra existenței. Construcția unor asemenea „ontologii naturaliste” era mediată de extinderea fără soluție de continuitate a reprezentărilor ipotetice cuprinse în teorii. Continuitatea de natură, caracterul „coplanar” ale teoretizării ipotetico-deductive ale ontologiei moderne n-ar putea fi indicate mai expresiv decât de afirmațiile de genul următor: „dacă există o soluție la problema filosofică a timpului atunci ea este scrisă în ecuațiile fizicii matematice” (H. Reichenbach¹); „ecuațiile diferențiale reprezintă pivotul concepției științifice asupra lumii” (V. Arnold²). Ecuația diferențială, „forma naturală a legii cauzale” (cum spunea Einstein), era aici invocată în mod firesc ca pilon necesar al „extinderii” filosofice a cunoașterii științifice.

Teoriile clasice, ca sisteme deductiv ordonate de ipoteze sau legi de tip determinist (expresii matematic-formulate ale principiului cauzalității), participau la reconstrucția rațională a lumii în orizontul ontologiei prin informația lor „primară”, prezentă la nivelul mulțimii ipotezelor și modelelor ce vizau direct realul experiențiabil. „Întemeierea” științifică a viziunii filosofice se realiza astfel, pe linia continuării directe a ipotetizării realului în teoriile deterministe, prin rețeaua propozițională, prin totalitatea aserțiunilor despre realitate și experiență pe care aceste teorii le conțineau.

¹ Apud D.R. Griffin (ed.), *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Prigogine and Process Philosophy*, SUNY Press, Albany, 1986.

² V. Arnold, *Chapitres Supplémentaires de la théorie des équations différentielles ordinaires*, Paris, 1980, p. 7.

Teoretizarea structurală i-ar putea replica tezei lui Reichenbach printr-o parafrază a celebrei aserțiuni a lui Wittgenstein: nu *propozițiile* teoriilor, ci *gramatica* lor ne indică, azi, structura logică a lumii. În determinarea acestei „structuri logice a lumii” (cum se exprimă un celebru fizician¹), știința contemporană participă, în primul rând, prin cel mai înalt nivel al său de abstracție sau elaborare teoretică; acest nivel abstract-structural, ce reprezintă nu performanța ipotetică, ci competența teoretică a sistemelor științifice (nucleu generative, matrici de teoretizare ale programelor de cercetare), teoriile abstracte de natură structurală, constituie, azi, temeiul principal al reconstrucției ontologice, în el se cristalizează noul mod de gândire, structural-generativ, pe care se bazează extinderea constructivă a științei la nivel ontologic.

Fundamentarea științifică a noii ontologii se înfăptuiește însă într-o manieră diferită decât cea pe care o puteau oferi teoriile clasice (deterministe). Este vorba nu de o simplă prelungire a generalității ipotezelor științelor naturii, de extinderea inductivă a domeniului lor de referință, ci de a regândi „în infinitezimal” semnificația marilor corelații categoriale, de a redefini schema categorială a ontologiei plecând de la „experiențele locale” ale teoretizării structurale, de la modul cum se precizează și se „rezolvă” în acest context „aporiile fondatoare” (R. Thom) ale viziunii noastre despre lume. Noua ontologie nu generalizează inductiv ipotezele și reprezentările, explicațiile și interpretările teoriilor cu cel mai mare domeniu de validitate empirică din știință, ci se constituie prin trecerea în universalitate a „experiențelor intensive” ale cunoașterii de tip structural (o cunoaștere reorientată metodic asupra ordinii interne, a modelelor de autogenerare a complexităților organizate), a modalității ei de „operaționalizare” (schematizare) a corelațiilor categoriale. Printr-o analogie cu revoluția riemanniană din știința despre spațiu, care a constat în „localizarea” abordării problemei spațiului (corelată necesar cu reconstrucția conceptului spațiului la cel mai înalt nivel de abstracție, cu „structuralizarea” lui), abordare care a deschis o perspectivă *constructivă*, realist-cauzală de înțelegere a corelației spațiu – realitate fizică, oferind cadrul principal de edificare a teoriilor contemporane ale fizicii, am putea vorbi și în ontologie de o schimbare de paradigmă, de un program de edificare a unei ontologii care să pornească de la

¹ S. Weinberg, *Newtonianism, reductionism and the art of congressional testimony*, în „Nature” 330 (1987), nr. 6147.

„localizarea” categoriilor, a marilor teme sau corelații ale schemei conceptuale fundamentale a cunoașterii. Așa cum structuralizarea conceptului matematic de spațiu i-a permis lui Riemann să pună în termeni noi, într-o perspectivă devenită pentru întâia oară constructivă, nespeculativă, problema infinității lumii, indicând modalitatea principială a rezolvării ei pe cale „experimentală”¹, tot astfel structuralizarea marilor categorii ale viziunii noastre despre lume ne oferă noi moduri de a gândi semnificația lor, un nou sens, în general, al interogației ontologice; „ontologia experimentală” de tip riemannian nu are intenția de a oferi o „descriere” a determinațiilor „generale” ale ființării, pe linia unei abstracții analitice, ci de a pune în lumină nucleul ei generativ, „ordinea implicită” (D. Bohm), „structura logică a lumii” (S. Weinberg), „codul cosmic” (H.R. Pagels) sau „forma devenirii” (E. Lazlo²).

Pornind de aici, prin extinderile constructive necesare („medierile”) și pe baza unor idei fundamentale referitoare la independența de nivel ontic a unor structuri sau *pattern*-uri generative, se va încerca o nouă justificare a posibilității ontologiei ca disciplină rațională, ca discurs constructiv despre „existență ca totalitate”. Dacă ontologiile științei moderne în mod firesc se „blocau” în tentativa lor „de trecere la limită”, de ridicare de la „totalitatea realului” la „realul ca totalitate” (antinomiile kantiene), noua modalitate de edificare și justificare a ontologiei explorează „soluția riemanniană” în acest domeniu, încearcă să construiască conceptul „lumii ca totalitate” și, ca urmare, să indice o modalitate „experimentală” de validare a discursului ontologic. Noul mod de gândire a corelațiilor categoriale dislocă structurile generatoare („metrica internă”) ale ființării, singurele în stare să ne ofere temeiul unificării aspectelor locale cu cele globale ale existenței, trecerea constructivă la modelarea ontologică, susceptibilă de a fi controlată rațional, „experimental”.

În contexte diferite și cu instrumente specifice, căutările de acest gen au ca intenție fundamentală, așa cum spera și Heisenberg (pentru care structurile fundamentale ale

¹ B. Riemann, *Ipotezele care stau la baza geometriei*, București, Editura Tehnică, 1957.

² Vezi: D. Böhm, *Wholeness and the Implicate Order*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980; P.P. Feynman, S. Weinberg, *Elementary Particles and the Laws of Physics. The 1986 Dirac Memorial Lectures*, Cambridge, U.P., New York, 1987; H.R. Pagels, *The Cosmic Code: Quantum Physics as Language of Nature*, New York, 1982.

lumii erau simultan „entități elementare” și „structuri generatoare”¹), prinderea într-o formulă unitară a relației existenței cu devenirea, a „devenirii ființei” (I. Prigogine) cu „ființa devenirii” (D. Bohm). Ontologia structurală va încerca să „ridice la puterea filosoficului”, să convertească metafizic nu reprezentările generale, ipotetice ale științei, ci informația ei „secundă”, pentru a deschide calea care să ne conducă la principiile minime ce definesc „unitatea ce se diversifică”, potențialul generator de actualitate și ființând în aceasta, infinitudinea finitului. Aceste principii ne sunt sugerate de modul în care teoriile structurale problematizează, în contextul lor determinat, temele metafizice. Structuralizarea schemei categoriale ne poate conduce de la o „*hard metaphysics*” la o „*soft metaphysics*”, de la o metafizică a ipotezelor „generale” la o viziune asupra lumii elaborată pe baza „gramaticii” rațiunii științifice, a acelor experiențe exemplare ce instruiesc spiritul cu un nou mod de a gândi, la nivel „fundamental”, semnificația marilor categorii. Structuralizarea științei, respectiv redefinirea și schematizarea structurală a categoriilor metafizicii ne conduce către aceste aspecte „intensive” ale cunoașterii, cele ce definesc operaționalitatea, constructivismul și generativitatea raționalității științifice; în mod firesc ele vor constitui noile teme ale Criticii rațiunii structurale, disciplină filosofică ce va produce medierea necesară în edificarea noii ontologii, în construcția obiectului ei. Separarea – în structura programelor complexe de cercetare – a „momentelor” teoretic-generativ și ipotetic-factual a permis tocmai punerea în lumină a semnificației universale a modului de gândire structural-generativ, deschizând astfel drumul elaborării unei ontologii structurale.

Se poate observa, analizând istoria cunoașterii științifice și a reflecției filosofice, că diferitelor stiluri sau tipuri de teoretizare ce s-au succedat în evoluția disciplinelor științifice le corespund relații diferite ale științei cu ontologia: „dezangajarea” ontologică programatică a teoriilor instrumentale și fenomenologice (Ossiander, Duhem) a fost urmată de o implicare deplină a științei în construcția ontologică în faza teoriilor deterministe, atunci când ființa lumii se putea „citi” nemijlocit în formulele generale ale teoriilor (eventual, potrivit criteriului: real este ceea ce este măsurabil); apariția și

¹ W. Heisenberg, *Der Begriff der kleinsten Teilchen in der Entwicklung der Naturwissenschaft* (1971), în W. Heisenberg, *Gesammelte Werke*, C III, Piper, München, 1985.

utilizarea teoriilor statistice a sugerat și ea proiecte de „metafizică probabilistă”¹; știința structurală cunoaște, la început, un „recol ontologic”, fie sub forma tezei „neutralității” schemelor conceptuale sau a „externalității” problemelor referitoare la realitatea unui întreg sistem de entități la care se referă ca totalitate un sistem conceptual-lingvistic (*conceptual framework*), fie sub forma, „de-modalizării” existenței, a reducerii tuturor modalităților la simple variațiuni *de dicto*.

Preocupată de „organizarea lingvistică sau conceptuală a experienței” (Quine²), filosofia analitică a evoluat ea însăși spre o înțelegere mai adecvată a semnificației noii științe a structurilor, acelu „*semantic ascent*” ce făcea posibilă metateoria analitică a științei urmându-i în mod necesar un „*epistemological ascent*”, o „trecere” spre presuposițiile ne-propoziționale ale științificului, spre gramatica lui rațională – condiție *sine qua non* a întemeierii sistemelor ontologice. Prima verigă a medierilor ce intervin în „proiectarea” metafizică a experienței „intensive” a științei structurale nu o reprezintă, ca în trecut, cosmologia sau filosofia naturii (în varianta ei „constructivă”, nu cea „romantică”), ci o nouă *Estetică transcendentă generalizată*, o teorie a schematizării structurale a categoriilor. Evident, nici cosmologia ori tentativele recente de reformulare a unor filosofii ale naturii sau a unor „filosofii naturale” nu-și vor pierde complet rolul mediator, capacitatea de a se converti în „ontologii regionale”; totuși, medierea pe care o oferă ele acum ține, în primul rând, de o altă modalitate de a interpreta experiența lor intelectuală: ceea ce interesează acum, din noua filosofie a naturii sau din cosmologiile relativiste, este modul nou de teoretizare, de „construcție” a conceptelor lor centrale – „natură”, „univers” –, reluarea într-un cadru mai general a constructivismului structuralist, conlucrarea fină a momentelor apriorice cu cele empirice în edificarea obiectului cunoașterii; nu simpla întindere a domeniului la care se referă ipotezele cosmologice, ci complexitatea modelelor de univers are acum importanță ontologică; pe scurt, posibilitatea trecerii nespeculative de la teoriile locale la viziunea integrală asupra universului fizic ca totalitate.

Medierea construcțiilor ontologiei prin cosmologia actuală, alături de medierea fundamentală – logico-epistemologică (de noua Critică a rațiunii științifice) –, ne ajută să

¹ P. Suppes, *Probabilistic Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

² W.v.O. Quine, *From a Logical Point of View*, p. 10.

realizăm mai consecvent schimbarea de perspectivă ce intervine în „generalizarea filosofică a științei”: o generalizare ce înseamnă, de fapt, nu o „extindere necreativă” a performanțelor ipotetice ale teoriilor specifice, ci identificarea, în opera lor efectivă, a „operatorilor structurali ai Ființei”, surprinderea în cadrul unor experiențe noetice exemplare a funcției auto-organizatoare a acestor operatori; „infinitezimalizarea” lor nu va mai reprezenta o problemă de „logică inductivă”, ci va deveni una de „topologie rațională” („Orice ontologie, scrie Thom, orice semantică trebuie să pornească de la o investigare a spațiului – fie el unul geometric sau unul topologic”¹): prin demonstrarea „în infinitezimal” a prezenței și acțiunii constructiv-generatoare a acestor „operatori” ajungem la dovedirea generalității lor veritabile, la noii universalități ale existenței și cunoașterii. Se dezvăluie astfel „unitatea ce se diversifică” a lumii (C. Noica), nu rămânem doar la o simplă „diversitate ce se unifică” a realului. Generalizarea filosofică a științei se obține acum nu printr-o selecție analitică și prelungire inductivă, ci prin trecerea experienței științifice printr-un „filtru transcendent”: generalul „separat” astfel nu va fi unul de serie fenomenologică, nici chiar unul care ar reprezenta extensiunea unei legi deterministe, ci unul ce ține de înseși „condițiile posibilității” (ontice și noetice), un general determinativ, veritabil universal structural, regulă a generativității și ordinii implicite.

Pe această bază, la întrebarea „cum e posibilă ontologia?”, putem răspunde acum: cercetarea ontologică se întemeiază pe experiența exemplară a științei structurale, care reprezintă nivelul „fundamental” al cunoașterii actuale (în sensul de „suficient de profund” pentru a permite dezvăluirea constituției ei logico-epistemice); prin studierea acestui nivel se poate surprinde „local” („în infinitezimal”) modelul ontologic fundamental, noua corelație categorială în acțiunea ei determinativă. Numai și în măsura în care ajungem la principiul structural-generativ (noua expresie a celebrului „principiu ontologic” al metafizicii clasice), care propune o regândire completă a sensului corelațiilor marilor determinații ale existenței și devenirii (potențial-actual, infinit-finit, unu-multiplu etc.), știința structurală dobândește nemijlocit o valoare metafizică, de modelare sau schematizare efectivă a categoriilor, ce ne indică o cale constructivă de trecere de la parte la întreg, de la local la integral și de la moment la totalitate.

¹ R. Thom, *Mathematical Models of Morphogenesis*, E. Horwood Pb, Chichester, 1983, p. 249.

Descoperirea „locală” a universalilor de tip structural-generativ (asemenea punerii în evidență a naturii metricii și a semnului curburii spațiului – proprietăți „intensive” ale acestuia) poate conduce la afirmarea unor proprietăți universale ale existenței nu prin pași inductivi, cum era cazul cu universalii substanțiali sau ai celor de relație (legile), proprii altor ontologii; universalitatea structurilor generative este una care transcende orice modalitate particulară de ființare (ține, cum sublinia Heidegger, de „transcendent” ca Ființă), ea se relevă nu prin „forma” Ființei sau a Devenirii, luate în separarea lor, ci prin *pattern*-ul invariant al devenirii ființei și al ființei devenirii.

3. Construcția conceptului de „existență ca totalitate” în metafizica structurală; noua „deducție” a categoriilor

Formularea modelului ontologic, la care s-a ajuns prin lectura epistemologică și interpretarea transcendentă a experienței conceptuale a științei structurale, a noului principiu ontologic constituie doar primul pas al edificării ontologiei structurale. Rămâne ca acest model ontologic (nucleul noului concept al existenței), ce evidențiază doar „posibilitatea” extinderii experienței locale, pentru a fi metafizic relevant, să fie continuat prin construcția conceptului de „existență ca totalitate”. Până acum ne aflăm în pragul trecerii de care vorbea Riemann în celebra sa disertație inaugurală, după ce dovedise o nouă posibilitate de a accede la structura spațiului: trecerea la investigarea realității fizice organizată de acest spațiu (problemă a unei alte discipline, nepregătită la acea vreme să o abordeze¹). Trecerea de la modelul ontologic la o ontologie completă necesită numeroase trepte mediatore (cosmologie, filosofia naturii, teoria organizărilor sociale, filosofia limbajului și a cogniției etc.), medierea lor fiind însă, cum am arătat, una tot „intensivă”, ea oferind experiențe epistemice constructive, reușite exemplare de introducere a unor mari sisteme de entități ca totalități consistente, definite ca întregi pe baza unor principii fundamentale de auto-organizare (a noilor „universali” ai naturii, limbajului sau cogniției). Asemenea „experimente” de trecere de la local la integral vor trebui apoi corelate cu unele rezultate importante din știința actuală ce dovedesc invarianta, independența de nivel (*pace* Poincare) a „morfologiilor” (Thom), a *pattern*-urilor sau

¹ B. Riemann, *op. cit.*

principiilor evoluției (B. Mandelbroit, E. Lazlo). Pe baza acestor „medieri” se va putea extinde modelul ontologic pentru a se defini „existența ca totalitate”, ca o unitate self-consistentă și auto-generată, se va „construi” obiectul tematizării ontologice. Această construcție va răspunde (depășind dificultățile principiale descoperite de Kant în fața edificării metafizicii „în granițele rațiunii pure”, o metafizică ce-și lua ca punct de plecare un alt tip de știință și care în mod necesar trebuia să eșueze în tentativa de a-și construi obiectul) întrebării privitoare la posibilitatea ontologiei. Un răspuns ce reunește într-o unitate indisociabilă două demersuri ce se susțin reciproc (în cosmologia contemporană aceste demersuri sunt dissociate, unul aflându-se la baza cosmologiei „inductive” relativiste, altul susținând proiectele de cosmologie deductivă¹): un demers *analitic cvasi-transcendental*, de identificare prin experiența locală a științei structurale, „filtrată” transcendental, a universalilor structurali, cei ce definesc condițiile posibilității ființării, și unul *constructiv*, de „extindere creativă” a matricii de gândire, a modelului ontologic sau a principiului ontologic structural-generativ, a acestui tematism original al noii viziuni despre lume, pentru a se ajunge la definirea arhitecturii existenței, la introducerea constructivă a „existenței ca totalitate” ca obiect al cercetării raționale.

Ca strategie metodologică, procedeul de construcție și justificare a ontologiei, indicat aici, nu este specific acestui domeniu al reconstrucției raționale a lumii. El poate fi aflat și în edificarea unor programe științifice ample din știința structurală. În această direcție o reconstrucție metodic ordonată a fizicii, realizată în opera lui C.F. von Weiszäcker, *Aufbau der Physik*², ne pune în evidență, în linii mari, aceleași etape și demersuri raționale ca „momente” ale edificării și legitimării arhitectonicii conceptuale a fizicii teoretice actuale. La acest program științific și metateoretic ne vom referi pe larg într-o secțiune ulterioară. Aici vom indica o analogie frapantă cu structura logică a programului newtonian în filosofia naturală, evidențiată de reconstrucțiile contemporane³. Și în „desfășurarea” programului newtonian se întâlnesc trei momente: (i) formularea („*more geometrico*”) unei teorii abstracte (a unui model matematic neinterpretat, crede J.B.

¹ Vezi J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978.

² C.-F. von Weiszäcker, *Aufbau der Physik*, Hanser, München, 1985.

³ Vezi I. Pârvu, *Perspectiva interdisciplinară în reconstrucția istorică a științei: studiu de caz*.

Cohen¹), o teorie-cadru, nespecifică, „mecanica rațională” (cum o numește însuși Newton); în introducerea și justificarea inițială a principiilor ei poate fi descoperit un demers cvasi-transcendental, de unde și ideea statutului „aprioric” al legii ei fundamentale (de fapt, condiția ei de enunț „organizațional”, constrângere structurală generală); (ii) elaborarea explicită a „medierilor” necesare în „aplicarea” teoriei abstracte la sistemele fizice reale, în cazul *Principiilor* newtoniene, la cosmos; aici participă, pe de o parte, numeroasele modele intermediare, mai „realiste” pe care le „testează” succesiv Newton, dar și acel grup neomogen de elemente care prefățează sistemul lumii, care conține pe lângă celebrele „*regulae philosophandi*” și constrângeri speciale, descrieri structurale ale sistemului fizic – legile lui Kepler, date empirice și ipoteze fizice, elemente care făceau posibilă „specializarea” nucleului teoretic de bază, extinderea lui la un sistem real, pe scurt, „construcția” obiectului (sau a domeniului) la care se va aplica teoria abstractă; (iii) formularea legilor teoriei specifice, pornind de la legea fundamentală a mecanicii raționale; edificarea întregii arhitecturi conceptuale a „sistemului lumii”. Aceste demersuri sau „momente”, ca și în cazul ontologiei structurale, se condiționează și se justifică reciproc: o teorie specifică nu este posibilă decât pe baza unui nucleu abstract generator și prin „construcția” obiectului dată de medierile amintite; ultimele două demersuri, întregul program științific „desfășurat” și testat empiric dovedesc validitatea nucleului teoretic inițial. Demersul cvasi-transcendental inițial (care explică tentativa excepțională a lui Kant din *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* de deducție a priori a legilor fizicii raționale) ce duce la descoperirea principiilor organizaționale, prin a căror „extindere constructivă” se formulează teoria gravitației, teorie specifică asupra unui sistem fizic real și procedeul empiric de testare a consecințelor acestei teorii constituie astfel două componente ale „echilibrului reflectiv” ce face posibil și justifică întregul program al fizicii matematice ca știință.

Ontologia structurală ne propune o nouă schemă categorială, ordonată arhitectural („axiomatic”), și o nouă concepție asupra naturii, semnificațiilor și funcțiilor categoriilor; în același timp, ea indică și o modalitate particulară de „deducție” a sistemului

¹ I.B. Cohen, *The Newtonian Revolution. With Illustration of the Transformation of Scientific Ideas*, Cambridge U.P., Cambridge, 1980.

categoriilor, în acord cu rolul lor în constituirea și „armarea” unui amplu sistem integrat al cunoașterii, fundat de teoretizarea structurală.

Schematizate prin formalismul matematicii structurale, structuralizate, categoriile devin acum expresii ale unor modele de generativitate ontică și noetică; ele au configurația internă a unor „concepte-structuri”, nu a unor concepte-proprietăți, fiind, de fapt, mini-teorii, module de teoreticitate a căror semnificație preponderent organizațională ne-o dezvăluie conexiunile unei axiomatici globale; după cum semnificația „probabilității” ne-o oferă sistemul axiomatic al lui Kolmogorov, iar aceea a „grupului” este conferită de „condițiile definiționale” ale predicatului set-teoretic respectiv, tot astfel schematizarea structurală a categoriilor, fără a produce o „matematizare” completă a lor – în sensul „fizicii fundamentale”, unde e prezent acest fenomen unic și „miraculos” cum afirmă Thom¹ – oferă un suport matematic mediator care să indice maniera de aplicare în cazurile particulare („construire”) a conceptelor generale, o determinare operațională a semnificației lor prin întreg sistemul de constrângeri și condiții definiționale ale „teoriei-element” respective.

Pe de altă parte, având ca idee centrală („temă”, în sensul lui G. Holton) însuși conceptul de structură, categoriile acestei ontologii nu intenționează în mod fundamental să determine „genurile naturale” ale ființării, ci principiile generativității ontice și noetice; ele trimit la alt tip de „determinări” ale existenței, la constantele ei de tip operațional-structural, la „operatorii ei structurali”; într-o „fecundă ambiguitate”, structuralismul concepe structurile, respectiv categoriile schematizate prin teoriile matematice ale marilor structuri atât ca operatori ai existenței cât și ca operatori epistemici, ca „noduri” ale rețelei reconstrucției raționale a lumii. Ca „operatori structurali”, categoriile exprimă nu atât proprietățile permanente ale „existenței ca existență”, cât „constantele” ce intervin în trecerea de la un orizont al ființării la altul, asigurându-i organicitatea, auto-devenirea și self-consistența.

Noul înțeles al „categoriilor” este pus în evidență și de sistematica lor, de noua configurație a schemei conceptuale structurale. O ontologie consecventă de tip structural își va organiza și o arhitectonică a categoriilor în acord cu *tema* ei, cu principiul structural-generativ. Astfel, la un prim nivel se vor situa categoriile cu rol

¹ R. Thom, *Formalisme et scientificité*, în „Etudes Philosophiques”, 1978, nr. 2, 171-178.

„transcendental”, ce definesc condițiile de posibilitate și stilul întregii categorializări structuraliste (structură generativă, auto-organizare, ordine implicită etc.), cu schematismul lor propriu. Acest prim orizont, al nucleului categorial, al supra-categoriilor cu rol tematic, ce exprimă nemijlocit constrângerile principiului structural-generativ (noua formă a celebrului „principiu ontologic” despre care nu s-a mai discutat direct de la A. N. Whitehead, dar care n-a încetat să-i preocupe pe artizanii noilor sisteme metafizice), intervine – pe de altă parte – permanent la nivelurile subordonate într-un mod constructiv, participând la definirea configurației modulelor categoriale determinate; el cuprinde astfel acei „operatori structurali” ce se constituie într-o „schemă fondatoare” cu dublu rol, regulativ și constitutiv (transcendental și constructiv) și cu dublă semnificație, ontică și noetică. Lui îi urmează, la un alt nivel al „arhitectonicii existenței”, cuplurile categoriale ale „existenței generice”, ale Ființei și Devenirii, ale Ființei-Devenire sau, mai corect, ale „devenirii întru ființă” (Noica) și ale „ființei devenirii” (D. Bohm): unu-multiplu, potențial-actual, infinit-finit etc; aceste corelații categoriale exprimă exigențele principiului ontologic în conceptualizarea cea mai abstractă a existenței („*transcendentalia*”; „*Reflexionsbegriffe*”); acest orizont „metafizic” al sistemului categorial („metafizic” în acel sens al „metafizicii” prin care aceasta desemnează nu un domeniu special al filosofiei sau o „disciplină” filosofică, ci întrebările ce se situează mereu în centrul reflecției și construcției filosofice¹) poate îndeplini un rol analog cu cel al teoriilor generice, al presupuzițiilor nespecifice dintr-un domeniu particular al științei în raport cu o clasă de teorii speciale, constituind, împreună cu tema sau principiul ontologic, „teoria structurală” sau teoria-cadru a ontologiei structural-generative. Urmează alte orizonturi succesive și ramificări prin care nucleul metafizic al sistemului categorial se „specializează”; un asemenea palier l-ar reprezenta nivelul categoriilor structurale ale „existenței determinate”, ale „ființei ca realitate” (spațiu-timp, cauzalitate, determinism, legitate, realitate fizică etc.); evident, și aici matricea categorială tradițională va trebui reformulată în acord cu tematismul original al teoretizării structurale, obținând „categoriile structurale ale determinării”, ale „intrării ființei în orizonturi determinate de realitate”. Se constituie astfel o arhitectonică a marilor „determinații” ale Ființei, organizată modular, a cărei self-consistență și coerență o

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 38.

asigură acțiunea constructivă și reglativă, la toate nivelurile, a temei ei, principiul structural-generativ.

Pe lângă modificarea sensului arhitectonicii schemei categoriale, ontologia structurală introduce și o nouă modalitate de justificare a prezenței, ordinii și rolului categoriilor în cunoașterea și cultura actuală. După cum se știe, în istoria filosofiei s-au succedat trei modalități de „deducție” a categoriilor: o primă justificare „metafizică” (Aristotel) deriva categoriile din studiul existenței, propunându-le ca trăsături generice ale acesteia, ca determinațiile ei esențiale; a doua modalitate de justificare a sistemului categorial a reprezentat-o deducția transcendentă kantiană: aceasta întemeia într-o perspectivă epistemologică structura și necesitatea sistemului categorial, fiecare asemenea categorie reprezentând temeiul sau condiția posibilității unui tip de sinteză intelectuală implicată în cunoașterea obiectelor experienței; în fine, în perioada contemporană, în acord cu modificarea de perspectivă generală privind „locul” prim al tematizării filosofice („*logical-linguistic turn*”), există încercări de a deriva arhitectura sistemului categoriilor din cercetarea cadrelor lingvistice ce intervin în orice „decupare” rațională a existenței.

Interacțiunea de tip nou a științificului cu orizontul reflecției filosofice ne sugerează, la nivelul ontologiei sau al metafizicii structurale, o „deducție” de un tip nou a schemei categoriale; aceasta nu se mai face într-un mod apriorist, într-o perspectivă filosofică (metafizică, epistemologică, logică), anterioară și independentă de configurația reală a structurilor implicate în cunoașterea științifică; schema conceptuală generală a cunoașterii se cristalizează și se dezvăluie progresiv prin jocul conexiunilor și medierilor, al numeroaselor mișcări de „acomodare” reciprocă a construcției teoretice și analizei filosofice; ea se instituie, astfel, ca mediator al celor două orizonturi ale reconstruirii sistematice a lumii, dar și ca standard de excelență cu rol regulativ al cunoașterii realizate în cadrul unei mari unități de organizare, evoluție și evaluare critică, centrată pe o modalitate distinctă de edificare a conceptelor, de teoretizare. Acceptarea unei scheme categoriale este rezultatul constituirii în acest mare cadru a unui *echilibru reflectiv*, a unei stabilități structurale bazate pe interacțiunea nivelurilor de organizare a totalității; acest echilibru indică unitatea profundă între orizonturile constructiv-teoretic și analitic-filosofic ale cunoașterii, prezentă atunci când „stilul” dominant al teoretizării își realizează pe deplin

rolul său de in-formare, organizator, când constrângerile tematismului original, fondator orientează și determină întregul câmp epistemic. Formularea explicită a invarianților structurali ai acestei totalități organizate, auto-finalizate a cunoașterii reprezintă tocmai „expunerea” sau „deducerea” schemei categoriale. Această „deducere” nu este rodul unei reflecții sau argumentări aprioriste speculative, la ea științificul și filosoficul participând în mod esențial; știința oferă contexte „locale”, „experimente raționale” în care se propun și se testează într-un câmp de mare densitate intelectuală noi moduri de a gândi corelația categoriilor; filosofia universalizează, printr-o generalizare neinductivă, aceste soluții operaționale, dă formă coerentă și abstractă intenționalității latente a „experimentelor categoriale” din cadrul științei, încercând să ghideze întreaga reconstrucție rațională a lumii prin evidențierea exemplarității, a caracterului paradigmatic al acestor construcții științifice ce ne pot indica „metrica fundamentală” a spațiului intelectual; prin punerea în evidență a acestor operaționalizări exemplare ale corelațiilor categoriale, filosofia nu intervine doar critic-reflexiv, propunând corectarea diverselor demersuri științifice particulare în raport cu finalitatea și valorile epistemice dezvăluite astfel, ea joacă și un rol constructiv, participând la edificarea și extinderea cunoașterii. Acest rol constructiv ține de natura deosebită a „generalizării filosofice” a experiențelor raționale ale științei: generalizarea „categorială” pe care o propune acum ontologia nu este, așa cum am mai afirmat, una de tip inductiv, pe linia modalității tradiționale a abstracției analitice; ea ne indică un alt tip de evidențiere a generalului și de subsumare a particularului la general: generalul indicat de categoriile structurale nu este unul de serie, ci unul determinativ, al structurilor generatoare; el nu e afirmat ca un „gen natural” sau un simplu invariant funcțional (lege), ci ca o condiție a posibilității ființării; universalitatea pe care o „poartă” generalul nu va fi una de însumare sau repetiție inductivă (pe linia infinitului ca „nemărginire”), ci una „intensivă” (ținând de infinitul intensiv al metricii interne); universalii nu mai reprezintă universalii-proprietăți, universalii-relații, ci universalii-structuri generatoare, operatori structurali, structuri generatoare prezente la orice nivel al existenței, în orice ființare particulară, ca o condiție a posibilității și devenirii acesteia; universalii de natură „holomerică” (Noica) pot reconstitui atât totalitatea cât și elementele ei până la individuație, nu doar să le fixeze relația reciprocă într-o serie exterioară. (Prin aceasta, nenumăratele acuzații la adresa științei, după care aceasta ar „nedreptăți”

individualul se dovedesc, în fața științei structurale, neîntemeiate. De fapt, însăși distincția categorială general-individual, și cu ea principiul clasic al individuației – Leibniz –, ar trebui înlocuite cu o perspectivă nouă, „dizolvate” structuralist).

Generalizarea experiențelor fundamentale ale științei, ce ne conduce la formularea sistemului categorial, nu are ca rezultat introducerea unor tipuri de conexiuni, a unei ordini (reductive) între domenii distincte ale existenței; aceste domenii se demonstrează a fi „comunicante” nu prin faptul că împărtășesc o „substanță” (esență) comună, sau se pot reduce la legile unui „nivel fundamental” (în sens ontic) al ființării, ci pentru că au o matrice comună, un „cod” ce guvernează fiecare palier sau tip al ordinii naturale, ordine ce poate exista numai grație acestor matrici generatoare.

Explicitarea acestor matrici ale ordinii universale, ale ființării în devenire, sarcină a „deducției categoriale” (explicitarea și justificarea unei scheme categoriale), nu se mai poate așadar înfăptui într-un discurs autonom al filosofiei speculative; ea nu este nici rezultatul generalizării inductive a unor ipoteze științifice deterministe; la ea participă și conlucrează sistematic experimentarea constructivă a unor noi moduri de gândire a corelațiilor elementare și investigarea prospectivă a funcției lor paradigmatică, aceea de nuclee de generativitate cu valoarea unor universalii structurali, ambele dimensiuni definind o veritabilă cercetare metafizică de tip „riemannian” (de descifrare în infinitul mic a „structurii logice a lumii”); o asemenea abordare este aptă să depășească, dovedind intricarea lor ireductibilă, considerarea unilaterală a momentelor „empiric” și „aprioric” ale fundării schemei categoriale. Exprimarea teoretică a acestei „structuri logice a lumii” se dovedește astfel a fi rezultatul unui complex program de investigație, în care științificul și filosoficul reprezintă doar două aspecte ale „unității ce se diversifică”.

Notă. Textul de față reia cu mici corecturi *Introducerea* la cartea *Arhitectura Existenței. Vol. 1. Paradigma structural-generativă în ontologie*, Editura Humanitas, București, 1990.

CATEGORIZARE ȘI PROBLEMATICITATE

CONSTANTIN SĂLĂVĂSTRU

Una dintre concepțiile filosofice care se impune tot mai mult în discuțiile contemporane ale domeniului poartă numele de *problematologie*. Ea aparține, ca punct de origine, lui Michel Meyer, profesor de filosofie, retorică și teoria argumentării la Universitatea Liberă din Bruxelles și s-a dezvoltat în climatul fertil al discuțiilor asupra discursivității generate în spațiul neoreticilor anilor '60-'70 ai secolului trecut. Ne propunem, în studiul de față, să analizăm principalele categorii care articulează modelul problematologic de înțelegere a lumii și discursivității și aplicațiile acestor categorii în diferite domenii ale cunoașterii și practicii umane.

1. Problematologie și interogativitate

Meditația lui Meyer s-a constituit, s-a conturat și s-a dezvoltat sub influența lui Chaïm Perelman, întemeietorul neoreticilor contemporane, cel care, prin intermediul masivului tratat scris împreună cu Lucie Olbrechts-Tyteca¹, a generat dezbaterile critice care au adus retorica, începând din deceniul șapte al secolului trecut, în centrul discuțiilor privind limbajul, jocurile de limbaj și ideea de performativitate comunicativă. Chiar dacă s-a format sub această puternică influență – să nu uităm că personalitatea lui Perelman a dominat viața academică de la Universitatea Liberă din Bruxelles mai bine de douăzeci de ani –, tânărul cercetător a căutat să iasă – în planul creației științifice – de sub tutela magistrului și să vină cu o direcție nouă de cercetare. Aceasta este intenția, mărturisită de altfel, în una dintre sintezele pe care le-a coordonat cu privire la evoluția retoricii: „Marea revoluție în retorică ce s-a împlinit în acest secol, indiferent că vrem sau nu, aparține lui

¹ Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*, PUF, Paris, 1958;

Chaïm Perelman. S-ar putea crede că această judecată vine de la un discipol – care i-am fost, apoi i-am succedat la catedra de retorică de la Universitatea din Bruxelles – admirativ, chiar servil. Or, toți acei care cunosc opera mea știu că ea n-are nimic cu cea a lui Perelman, că viziunea mea este cu totul alta și că ea se opune chiar în anumite puncte aceleia a lui Perelman”¹.

Cum s-ar putea schița contururile unei asemenea concepții integratoare asupra filosofiei, limbajului și discursivității? Punctul de plecare al unui răspuns posibil este regăsit de Meyer în analiza discursului filosofic. Conceptul său central – cel de problematologie –, asupra căruia vom reveni cu lămuriri, interogația profund problematologică în jurul căreia se desfășoară acest concept, inventariată nu atât pe dimensiunea formală, posibil de regăsit și în alte domenii ale discursivității, cât, cu deosebire, pe angajamentul esenței pe care o ascunde conținutul conceptului în cauză, se poate observa mai lesne în sfera meditației filosofice². Autorul are texte semnificative care lasă să se înțeleagă rolul generativ al meditației filosofice în trasarea conturului concepției problematologice: „De ce se discută chestionarea astăzi? Cine conduce, în criza pe care o cunoaște astăzi filosofia, la un astfel de demers? Aceste întrebări, care motivează dialogul constant cu Platon, Aristotel sau Descartes, fără a mai vorbi de contemporani ca Heidegger sau Wittgenstein, fac parte integrantă din această gândire pe care o numesc *problematologie* și care nu este nimic altceva decât studiul chestionării. Aceasta apare din dialogul cu tradiția ca o necesitate a ceea ce este gândibil („*pensable*”), ca pozitivitate a filosoficului în relația sa cu istoricitatea”³.

Mai mult chiar, există încercări de a asocia apariția și dezvoltarea concepției problematologice ca o reacție de răspuns la criza prin care trece filosofia astăzi⁴. În

¹ Michel Meyer, (sous la direction), *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*, Librairie Générale Française, Paris, 1999, p. 259;

² Nick Turnbull, *Problematology: A New Paradigm for Thought*, „Revue Internationale de Philosophie”, No 4, 2007, pp. 349-352;

³ Michel Meyer, *De la problématologie: philosophie, science et langage*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1986, p. 7;

⁴ James L. Golden, J.L., David L. Jamison, *Meyer's theory of problematology*, „Revue Internationale de Philosophie”, No 3, 1990, pp. 329-330;

domeniul meditației filosofice, interogația este permanent identificabilă, prezența ei insinuându-se în legătură cu concepte esențiale: „ființă”, „esență”, „cauză”, „existență”, „substanță”, „presupoziție”, „enunț” și multe altele. Autorul pe care-l urmărim aici are a face un reproș modului în care s-a făcut și se mai face încă filozofie. Reproșul acesta – care constituie se pare punctul de plecare al investigațiilor lui Meyer asupra problematologiei – vizează istoricitatea în filozofie: meditația filosofică a timpurilor moderne stă mai mult sub semnul istoricității și pare a fi asociată mai mult unei „istorii a filosofiei” decât unei dezbateri conceptuale în centrul metafizicii.

Dacă avem curiozitatea să deschidem un manual de filozofie, chiar atunci când e elaborat de nume respectabile, și analizăm cum e tratată o problemă mai veche sau mai nouă de filozofie – să zicem problema presupuzițiilor atât de dragă astăzi filosofiei de peste ocean – vom constata de cele mai multe ori că problema este tratată din punct de vedere al evoluției istorice (cum e tratată problema presupuzițiilor la diverși filosofi și în diferite epoci, cum a evoluat problema presupuzițiilor de la un timp istoric la altul, care sunt particularitățile analizei ei de la un spațiu cultural la altul etc.). Ceea ce nu e o limită majoră, dar nu răspunde cu exactitate intuiției reflexivității inițiale: a trata problema și nu istoria ei! Fără îndoială, în destule situații istoria unei probleme face parte din problemă. Acest fapt nu îndreptățește nici pe departe eludarea structurii problemei filosofice în profitul istoriei ei. Fiindcă, în astfel de cazuri, problema presupuzițiilor, ca problemă filosofică, ca problemă asupra căreia se manifestă exercițiul gândirii libere de prejudecăți (iar istoria problemei este, până la urmă, istoria prejudecăților în legătură cu ea!) în exercițiul ei problematologic, rămâne de neatins!

Meyer este convins că trebuie să părăsim această abordare istorică dacă vrem să deschidem punțile meditației filosofice esențiale și autentice și dacă intenționăm să construim un discurs care să nu ocolească problema. Interesează mai mult *problematologia problemei filosofice* și poate mai puțin *istoriologia problemei filosofice*. Mai exact, interesează elementele care dau integralitatea unei probleme filosofice, așa cum ar putea ea să apară într-o tăietură epistemologică a prezentului și nu problema filosofică așa cum a fost ea afectată de semnele trecutului. O singură cale pare a fi însoțită de succes: *interogativitatea radicală*. De altfel, într-o încercare dintre cele mai recente de a dezvălui esența concepției problematologice, Meyer insistă asupra aspectelor

semnalate: „Dar chestionarea este singurul punct de plecare. Datorită acestui fapt ea este și primul răspuns. S-ar putea în mod cert pune în chestiune faptul că chestionarea este punctul de plecare al oricărei gândiri, dar făcând aceasta s-ar chestiona încă, confirmând ceea ce se caută a se respinge. A chestiona originarul, fundamentalul, ceea ce este prim înseamnă a chestiona chestionarea... Dacă filosofia este o chestionare radicală, atunci este necesar a ne întreba asupra chestionării ca atare, a se da un limbaj adaptat pentru a capta întrebările în noi înșine și în altul, pentru răspunsuri, diferență pe care limbajul judecății (sau al propoziției) a eludat-o totdeauna, denaturând cei doi termeni care compun diferența întrebare–răspuns. Am numit această nouă manieră de a filosofa *problematologie*”¹.

Cum se desfășoară în fapt acest imperativ al analizei problematologice a actelor de gândire, dincolo de posibila lor înfățișare istorică? Totul are în centru, crede Meyer, cuplul categorial *întrebare–răspuns*, intrat în jocul conceptual al modelului problematologic propus de autorul invocat sub denumirea de *diferență problematologică*. Este esențial să înțelegem că diferența problematologică urmărește să surprindă dimensiunea dialogică a oricărei forme de limbaj constituit sau în proces de constituire: „Dualitatea fundamentală a limbajului este diferența întrebare–răspuns, pe care o numesc diferență problematologică. Ea se regăsește la originea limbajului prin faptul că acesta din urmă răspunde problematicii umane în care interacțiunea dialogică este o dimensiune esențială peste care vin să se suprapună problemele informării, comunicării, persuadării...”².

A înțelege de o manieră mai adecvată conceptul de diferență problematologică înseamnă, în opinia noastră, a-l integra în sfera tuturor situațiilor pe care relaționarea dintre întrebare și răspuns le poate genera. Înseamnă, în terminologia lui Leibniz, a identifica „lumile posibile” ale cuplajului întrebare–răspuns, în cea a lui Carnap a determina „descripțiile de stare”, iar după Wittgenstein, a urmări „stările de lucruri” în

¹ Michel Meyer, *Qu'est-ce que la philosophie?*, „Argumentum”, Nr. 4, 2005/2006, pp. 9-10;

² Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, deuxième édition, Hachette, Paris, 1982, p. 125;

care cuplul categorial se prezintă. Am propus în această privință un concept generalizator, cel de *situație problematologică*¹.

Care sunt criteriile după care poate fi judecată relația întrebare–răspuns din punctul de vedere al presupuzițiilor problematologice? Identificarea acestor criterii se originează în încercarea unor răspunsuri la două întrebări: o întrebare care are în atenție identitatea sau diferența dintre întrebare și răspuns („Există o diferență între întrebare și răspuns într-o instanțiere discursivă dată?”) și o alta trimită la rezultatul acțiunii cuplului categorial („Este răspunsul generat de o anumită întrebare problematologic sau nu?”).

Să subliniem de la început că la fiecare dintre cele două întrebări sunt posibile răspunsuri atât pe dimensiunea afirmativității cât și pe cea a negativității. Întrebarea „La ce oră pleacă trenul spre București?” presupune în mod necesar un răspuns din partea interlocutorului. Prin urmare, ea este diferită de răspunsul său, ceea ce ne transferă într-o situație de diferență între întrebare și răspuns. Întrebarea „Cât timp voi mai suporta oare comportamentul nedelicat al colegului X?” nu comportă nici un răspuns din partea interlocutorului deoarece, fiind o „întrebare retorică”, conține în sine și răspunsul („Nu mai suport comportamentul nedelicat al colegului X”), se identifică în fapt cu acest răspuns. Avem, deci, un prim criteriu de apreciere a cuplului categorial întrebare–răspuns: *criteriul diferenței* între cele două entități discursive.

Cel de-al doilea criteriu se stabilește pe linia caracterului problematologic al răspunsului. Un răspuns (un enunț) este problematologic când este egal deschis la interpretări diferite și dă naștere, generează reacții cognitive diverse, chiar opuse. Răspunsul este neproblematologic atunci când, prin categoricitatea sa, închide posibilitatea discuției critice, interlocutorul fiind obligat, datorită evidenței, să accepte răspunsul. Întrebarea „De ce se curbează firele de telegraf vara?” primește răspunsul „Fiindcă vara este cald și metalele se dilată la căldură”, răspuns care nu poate naște o discuție critică fiindcă este un enunț necesar. Avem de-a face cu cel de-al doilea criteriu de analiză a cuplului categorial întrebare–răspuns: *criteriul problematicității*.

¹ Constantin Sălăvăstru, *Critica raționalității discursive*, Iași, Editura Polirom, 2001, pp 86-95; *Logique, argumentation, interprétation*, Editions L’Harmattan, Paris, 2007, p. 166 ;

Cele două criterii pot fi combinate. Se ajunge, astfel, la degajarea a patru forme de manifestare a raportului dintre întrebare și răspuns: *diferența problematologică* (cele două elemente sunt diferențiate iar rezultatul lor este problematologic), *nondiferența problematologică* (elementele diferențiate iar rezultatul neproblematologic), *nondiferența problematologică* (elementele nediferențiate iar rezultatul problematologic) și *nondiferența nonproblematologică* (elementele nediferențiate iar rezultatul neproblematologic). Fără îndoială, așa cum am arătat în alte ocazii, pot fi găsite ilustrări interesante pentru fiecare dintre aceste forme ale situației problematologice.

Pentru noi, fiecare dintre aceste forme este relevantă cognitiv și ar putea spune mult despre modul cum se desfășoară actul de cunoaștere în diferite sfere ale relației individului cu lumea. Mai mult, am putea lega mai direct una sau alta dintre formele situației problematologice de câmpurile cunoașterii bine fondate și cu o istorie respectabilă. Gândirea metafizică, de exemplu, s-ar asocia mai adecvat diferenței problematologice, în timp ce gândirea științifică ar rezona mai bine cu diferența nonproblematologică.

Trebuie reliefat însă imediat că, pentru ceea ce își propune Meyer ca intenție programatică a modelului, conceptul de *diferență problematologică* are un ascendent valoric. A trece de la interpretarea propozițională a discursivității (așa cum a făcut în majoritate tradiția) la interpretarea ei problematologică înseamnă a insista, sau, mai exact, a asuma maximum de cognitivitate din cuplul categorial întrebare–răspuns: diferența dintre întrebare și răspuns și problematicitatea raportului dintre cele două. Dacă suntem atenți la întreaga configurație a situației problematologice, vom constata că fiecareia dintre celelalte trei forme îi lipsește ceva, fiecare resimte o negativitate: diferența nonproblematologică (absent caracterul problematologic), nondiferența problematologică (absentă diferențierea între întrebare și răspuns), nondiferența nonproblematologică (absentă și diferența, absent și caracterul problematologic).

Pentru Meyer rămâne importantă și deconstrucția conceptului de *diferență problematologică*, dar la fel de imperativă este și determinarea practică a *prezenței problematologicului*. Cum știm, cum putem determina la un moment dat dacă o secvență discursivă conține în sine o încărcătură problematologică sau nu? Aici asistăm la funcționarea în paralel a două criterii care asigură această distincție: *criteriul formal* și

criteriul contextual. Uneori putem identifica dacă o secvență discursivă constituie terenul prielnic al unei dispute critice după *forma discursivă* pe care o îmbracă. Exemplul cel mai la îndemână: *dialogul polemic*. În măsura în care suntem în fața unui dialog polemic ce are ca obiect de dispută o anumită afirmație, suntem îndreptățiți să afirmăm că secvența este de natură problematologică. Dialogurile socratice sunt o ilustrare fericită a acestei asumptii. Sunt și alte forme discursive care îngăduie, în grade diferite, susținerea caracterului problematologic al unui text. Alte forme discursive trimit în mod direct la caracterul neproblematologic al lor. O secvență discursivă *demonstrativă*, dacă este corect făcută, încheie orice discuție critică asupra rezultatului la care a ajuns. Nu avem temeiul de a polemiza cu interlocutorul pe o chestiune fundată pe demonstrație. Cel mult putem arăta că demonstrația nu este corectă, dar acest lucru nu atinge demersul la care consimțim. La fel se întâmplă și în cazul *descrierii*: ea poate să nu fie adecvată, poate să nu fie fidelă, dar dacă este, discuția în contradictoriu este superfluă.

Nu întotdeauna forma este aliatul cel mai credibil. Dacă ar fi așa, atunci *Etica* lui Spinoza, elaborată în spiritul demonstrației geometrice, sau *Tractatus logico-philosophicus* al lui Wittgenstein, elaborat în spiritul metodei axiomatice moderne, ar trebui să fie considerate în afara orizontului problematologic, excluse din dezbaterile critice și asociate rigorii și categoricității proprii operelor științifice. Or, o asemenea abordare este contrazisă de realitate: câte dispute critice, câte polemici nu a generat articulația conceptuală din *Etica* sau gândirea aforistică din *Tractatus*?

Prin urmare, forma în aceste cazuri nu este suficientă. Trebuie luat în seamă și cel de-al doilea criteriu, cel *contextual*. Acesta ține în primul rând de conținutul actului de gândire care este dezvoltat într-o secvență discursivă. Or, din acest punct de vedere, în *Etica*, la fel și în *Tractatus*, avem de-a face cu categorii filosofice de maximă generalitate, care nu pot fi clarificate în mod univoc și care nu rămân în afara reevaluărilor permanente. Aici nu forma, ci contextul este cel care decide. Fără a intra în detalii, putem afirma că există discursuri în care forma este esențială (spre exemplu, discursul științific), după cum avem discursuri în care contextul prevalează în determinarea problematologicului (spre exemplu, discursul filosofic).

2. Schiță categorială a unei metafizici problematologice

O încercare relativ recentă în trasarea conturului modelului problematologic de analiză a discursivității, la care ne vom referi cu deosebire¹, vine să împlinească un demers constructiv de raportare la meditația filosofică și de schițare a unei adevărate *metafizici problematologice*: „Există cărți precum *Meditațiile* lui Descartes sau *Critica rațiunii pure* a lui Kant care repun în discuție habitudinile noastre intelectuale cele mai bine fixate. *Questionnement et historicité* are ambiția de a fi una dintre aceste opere”².

Care este obiectul de meditație al acestei cărți, considerată atât de importantă? Încercarea lui Meyer pleacă de la o constatare surprinzătoare: o întregă tradiție în filosofia mai veche sau chiar în cea a modernității târzii se fundează pe o *supraevaluare a răspunsului* mai degrabă decât pe o analiză critică a întrebării: „De ce au fost preferate răspunsurile fără întrebări atunci când ele se livrau unei chestionări pentru a defini spiritul, rațiunea, știința? Modelul care a prevalat totdeauna, care funcționa până acum și care prevalează încă în viața cotidiană este o modalitate de a gândi care se înrădăcește în răspunsuri.”³

Or, în viziunea lui Meyer, o astfel de gândire este asociată unui așa numit „model propoziționalist” de interpretare care, cel puțin pentru timpurile din urmă, este considerat caduc. Care este soluția? O trecere dincolo de *primeitatea răspunsului*, înglobând mai degrabă cuplul întrebare – răspuns pentru interpretarea marilor probleme ale filosofiei (spiritul, rațiunea, știința). Această dualitate constituie esența a ceea ce Meyer numește *chestionare* („*questionnement*”).

Ca în mai toate încercările serioase ale reflecției metafizice, întrebarea fundamentală pentru determinarea obiectului de investigație este aceea asupra punctului de plecare: Care este *elementul prim* al meditației problematologice? Chiar dacă pentru mulți această întrebare a primit deja răspunsuri mulțumitoare, Meyer crede că ea rămâne totuși fundamentală pentru un tonus adecvat al reflecției privind elementul prim. Dificultățile sunt augmentate și de faptul că, în legătură cu această problemă, discuția se

¹ Michel Meyer, *Questionnement et historicité*, PUF, Paris, 2000;

² Manuel Maria Carrilho, „Michel Meyer, une révolution philosophique?” , Le Nouvel Observateur, No 22, février 2001, p. 43;

³ Michel Meyer, *op. cit.*, p. 2.

poate purta la două niveluri de ordine: „...distingând două ordini, cea pentru care ceea ce este prim *este* în mod efectiv, fără ca să se știe în mod necesar pentru ce și cea care *sfârșește* prin a fi recunoscută ca element prim. O ordine a ființei, a realului, a lucrurilor, a înlănțuirii sau a sintezei lor care se opune astfel aceleia a gândirii, a cunoașterii, a apariției și a aparenței.”¹

Constatăm cu oarecare surprindere că avem de-a face, pe de o parte, cu o *ordine a existenței a ceea ce este prim* diferită în mod evident de o *ordine a cunoașterii a ceea ce este prim*, distincție care susține diferența fundamentală între *ceea ce este prim în sine* și *ceea ce este prim pentru noi*. Cum orice meditație filosofică trebuie să se ocupe de ceea ce este prim în domeniul reflecției sale, întrebarea este următoarea: Se va ocupa ea de ceea ce este prim în sine sau de ceea ce este prim pentru noi? Pentru Meyer, soluția ideală nu este aceea a unei opțiuni categorice, care ne-ar plasa în sfera unui autoritarism al cunoașterii, ci mai degrabă o încercare de depășire a unilateralităților, o trecere „dincolo”. De altfel, în spiritul teoretizărilor la care se angajează, întrebarea fundamentală a autorului este următoarea: Cum se îmbină aceste două niveluri de realitate pentru ca ceea ce este prim pentru noi să conducă în ultimă instanță la ceea ce este prim în sine?

Răspunsul la această întrebare constituie câmpul de manifestare al unei analize succinte dar pertinente asupra raportului dintre ceea ce este prim în sine și ceea ce este prim pentru noi. Regăsim, într-un fel, maniera lui Wittgenstein de a „rezolva” problema raportului dintre *fapt* și *image* în *Tractatus logico-philosophicus*: imaginea este un model al faptului posibilă în virtutea *forme* de reprezentare care le este comună². Pentru Meyer, inteligibilul nu este, într-adevăr, sensibilul dar este ceva din acest sensibil pentru faptul că îl aduce la cunoștința noastră așa cum este. Or, lucrul acesta este realizat cu ajutorul gândirii care, într-un fel, este și mijlocul cel mai la îndemână prin care putem depăși această sciziune dintre ceea ce este prim în sine și ceea ce este prim pentru noi: „Această sciziune s-ar resoarbe prin intermediul gândirii care ar realiza că ceea ce este prim în sine este în mod necesar ceea ce se indică, în forță, în ceea ce este prim care apare, care *este* deci în mod veritabil ceea ce este prim, ca originar ultim și unic, a cărui

¹ Ibidem, p. 8.

² Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, București, Editura Humanitas, 2001, pp. 83-85 ;

apariție ar fi simpla voce, chiar dacă diferită de el.”¹ Prin urmare, ceea ce este prim în sine (realul) are nevoie de ceea ce este prim pentru noi (fenomenalul) pentru a fi adus la cunoștința noastră ca o *formă a manifestării deghizate* a lui.

Problema generală a ceea ce este prim ca punct de plecare al unei meditații filosofice este transferată la nivelul *chestionării* („*questionnement*”). A interoga în legătură cu punctul de plecare, cu elementul prim al unui asemenea demers înseamnă *a chestiona în legătură cu chestionarea însăși*. O analiză a chestionării este primul pas pentru înfiriparea unei *schițe a problematologicului*, pentru transcenderea viziunii propoziționaliste tradiționale în care răspunsul era elementul prim, pentru asumarea cuplului categorial *întrebare – răspuns* ca model de soluționare adecvată a unei probleme (filosofice, politice, religioase etc.).

Un asemenea obiect de investigație („*questionner le questionnement même*”), complet diferit de tot ce a constituit obiect al meditației filosofice până în prezent („*nous questionnons le questionnement: une telle question n'a jamais été posée*”), o interogativitate atât de radicală care nu ezită să se ia pe sine ca obiect al gândirii (reflecției) critice nu poate „lucra” cu una sau alta dintre metodele tradiționale. Care este, deci, metoda în măsură să susțină un demers asupra interogativității (chestionării) însăși? Răspunsul lui Meyer este unul singur: metoda unui demers problematologic în calitate de interogativitate radicală asupra interogativității (chestionării) însăși este *deducția problematologică* („*la déduction problématique*”). Deducției logice (Descartes), deducției transcendente a categoriilor (Kant), deducției fenomenologice (Husserl) li se adaugă *deducția problematologică* drept nou instrument metodologic în măsură să ne spună ceva mai mult despre ceea ce este prim.

Ce se înțelege prin deducție problematologică? Pentru Meyer, o astfel de deducție ar fi trebuit să fie întotdeauna metoda filosofiei. De ce? Pentru că ea și numai ea este în stare să asigure conturarea răspunsurilor din analiza întrebărilor înseși și nu din altceva. Pentru că acest „altceva” este și rămâne exterior unei meditații asupra ceea ce este prim. Iată un pasaj sugestiv: „Suntem în modul cel mai simplu conduși spre o întrebare, aceea a interogativității (chestionării) și ea rămâne singura noastră resursă «metodologică» pentru a avansa în propria sa rezolvare. În aceasta rezidă, de altfel, propriul «metodei» în

¹ Michel Meyer, *op. cit.*, p. 11.

filosofie, dacă există una... Ea constă, în filosofie, în a deduce răspunsurile din întrebările înseși. Aceasta se numește o *deducție problematologică*.”¹

Prin ce se diferențiază *deducția problematologică* de alte metode utilizate în filosofie, precum deducția logică, deducția transcendentă sau deducția fenomenologică? O primă subliniere: o astfel de metodă se constituie în plină acțiune asupra obiectului său, procesul de interogație și de răspuns plecând de la problema interogației (chestionării) însăși. O a doua subliniere face diferența și mai vizibilă: nici una dintre metodele enunțate (deducția logică, deducția transcendentă, deducția fenomenologică) nu se oprește asupra tematizării cuplului categorial întrebare – răspuns ca fiind ceea ce este prim, fiindcă nu acestea sunt intențiile lor primordiale, ci cu totul altele (certitudinea existenței, fundarea categoriilor, redescoperirea concretului). A treia subliniere definitivează distincția: fiecare dintre metodele enunțate era legată, într-un fel sau altul, de imperativitatea unui răspuns fundamental care să elimine interogativitatea (chestionarea) în legătură cu problema pusă în discuție în profitul apodicticității și al unei certitudini fără de cusur. Dar o asemenea intenție accentuează indistinția între întrebare și răspuns și face inoperabilă diferența problematologică ce trebuie să susțină orice demers autentic asupra unei probleme filosofice. Dacă mai adăugăm și pericolul circularității (indistinția dintre întrebare și răspuns este „răspunzătoare”, în multe cazuri, de faptul că răspunsul conține, de fapt, întrebarea sau anumite părți ale sale), atunci ne dăm seama de riscurile pe care le comportă aceste metode. De altfel, unele dintre aceste riscuri au constituit și motivul criticii vehemente la care metodele în cauză au fost supuse. Or, metoda problematologică încearcă să evite, să depășească toate aceste posibile obstacole în calea unei autentice meditații filosofice.

Interogația asupra interogativității prin intermediul deducției problematologice trebuie să se exerseze asupra unui dat al meditației filosofice. Exercițiul metodei trebuie să fie unul efectiv și cu consecințe semnificative pentru metamorfozele gândului filosofic. Care este acest dat problematic? Iată răspunsul lui Meyer: „Interogația interogativității (chestionării) ne conduce astfel la a înfrunta enigmele cele mai profunde ale metafizicii: problema identității sau ceea ce este în sine, problema lucrurilor, a lumii sau a universului; în sfârșit, problema alterității, a altuia sau a diferenței. Regăsim aici vechile

¹ Michel Meyer, *op. cit.*, p. 29.

clivaje ale filosofiei: logica, ce se vrea știința identității; fizica, cea a lumii, și etica, cea a altuia. Sau chiar cele trei părți ale *Tratatului asupra naturii umane* al lui Hume sau cele trei *Critici* ale lui Kant.”¹

Un asemenea rol al interogativității, ce diferențiază pe Meyer de o tradiție întregă a gândirii metafizice ce a stăruit mai degrabă asupra răspunsurilor, a fost subliniat de exegeți: „Este, deci, respins în mod definitiv propoziționalismul platonician, căruia Michel Meyer îi substituie interogația, ce se manifestă dincolo de intenția dialogurilor socratice de a nu fi decât «ocazia răspunsului» și nu fundament. Căci, pentru Meyer, interogația... are ca funcție esențială a menține problematicitatea a ceea ce este interogat (chestionat)”².

Fără îndoială, *istoricitatea* este aceea care face posibilă interogația asupra interogativității (chestionării) și diferența problematologică proprie oricărui demers supus unei analize de acest tip. Ea va avea în vedere aceste trei mari probleme tradiționale ale metafizicii (identitatea, lumea și alteritatea), dar într-o ordine categorială care diferă esențial de toate soluțiile cu care ne-a obișnuit tradiția. În acest context de noutate, o primă parte a investigației problematologice pe care o prezentăm are în atenție *ordinea răspunsurilor* („*l'ordre des réponses*”).

Două modalități sunt asumate în acest scop. Prima este o *analitică* (în sensul kantian al termenului), ce-și propune o investigare a *ordinii răspunsurilor ca ordine a judecății*, cea de-a doua este o *apocritică*, ce-și propune un demers explicativ asupra *ordinii răspunsurilor ca atare*. Care ar fi diferența dintre cele două modalități de investigare a ordinii răspunsurilor? O *analitică* a ordinii răspunsurilor ia în considerare răspunsul ca judecată și încearcă să stabilească care sunt regulile în baza cărora judecățile se susțin reciproc, stabilind astfel o ordine propozițională izvorâtă din judecăți aparent autonome. O *apocritică* a ordinii răspunsurilor pornește de la ideea că judecățile noastre sunt, de fapt, *răspunsuri la probleme* și ele trebuie evaluate în această calitate. Un

¹ Michel Meyer, *op. cit.*, p. 57.

² Angèle Kremer-Marietti, *Michel Meyer et la problématique*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2008, p. 19;

asemenea demers este mai mult interesat de jocul întrebare–răspuns decât de condiționarea reciprocă a judecăților sau sinteza lor.

Cum e cu puțință ceva nou? Evident printr-un demers critic asupra a ceea ce este. În încercarea de a dezvălui ordinea răspunsurilor ca ordine a judecății, *demersul analitic* de care am amintit are în vedere cunoscutele principii: principiul contradicției, principiul rațiunii, principiul identității și principiul terțiului exclus. Nici unul nu rezistă examenului critic. Principiul contradicției (de fapt, al necontradicției!) se autosusține, cel puțin acesta este fundamentul demonstrației indirecte la Aristotel (dacă cineva respinge acest principiu, el nu o poate face decât în virtutea asumării lui!), principiul rațiunii este atins de eroarea regresului la infinit (dacă totul are un temei, nu ne putem opri niciodată din întemeiere!), principiile identității și terțiului sunt atinse de viciul circularității (ele pot fi deduse din principiul contradicției). Direct sau indirect, aceste principii generează trei categorii de antinomii: *cercul întregului*, *cercul fundamentului* și *ontologizarea ordinii judecății*.¹

Dacă ordinea răspunsurilor ca ordine a judecății determină în ultimă instanță antinomiile de care am amintit și care afectează cunoașterea umană, atunci ea trebuie depășită. Imperativul depășirii se regăsește în analiza *ordinii răspunsurilor ca atare*, ce are drept consecință o încercare de *deducție problematologică a principiilor*. O deducție problematologică a principiilor înseamnă a deduce aceste principii din însăși problema imperativității (chestionării). Asistăm la o reformulare a principiilor de care am amintit în termenii imperativității: principiul identității („ceea ce este în chestiune trebuie să fie distinct și reperabil ca atare fiindcă este conținut în răspunsul care tratează despre ceea ce constituie obiectul chestionării“), principiul rațiunii („temeiul de a fi al răspunsurilor este faptul că există întrebări“), principiul contradicției („este exclus ca posibilitate de răspuns A și –A“), principiul terțiului exclus („în afara relației întrebare–răspuns o a treia posibilitate este exclusă pentru actul de a răspunde“).²

O secțiune importantă a investigației are în vedere discuția asupra *naturii problematologice a principiilor*. Fiind deduse din interogativitatea în act, adică din exercițiul diferenței problematologice, principiile vor acoperi explicativ și predictiv

¹ Michel Meyer, *op. cit.*, pp. 80-81.

² *Ibidem*, p. 94.

tocmai aceste domenii. Principiul rațiunii enunță, în ultimă instanță, din punct de vedere problematologic, că „orice răspuns are un temei, o rațiune“, ceea ce înseamnă că a raționa înseamnă a întemeia soluția unei probleme. În virtutea principiului contradicției, „două răspunsuri opuse la o întrebare sunt contradictorii“. Consecința imediată a acestei exigențe, în ordinea interogativității, este aceea că una dintre aserțiuni nu este de fapt răspuns la întrebarea în cauză. Principiul tertului exclus ne atrage atenția că „nu există alternative în afara diferenței întrebare – răspuns“, de unde ideea că orice răspuns este fie problematologic, fie apocritic.

Deducția problematologică a principiilor nu este, pentru travaliul lui Meyer, un scop în sine. Rezultatul ei – formularea și fundamentarea acestora prin prisma cuplului categorial întrebare–răspuns – constituie temeiul instrumental pentru a răspunde la întrebarea de tip kantian: Cum este posibilă interogativitatea? A ne întreba asupra interogativității, asupra efectivității sale în practica discursivă curentă, înseamnă *a viza în mod direct o analiză a modului de punere în act a diferenței problematologice ca manifestare a lui „a răspunde“*. Iar modul de punere în act a diferenței problematologice nu este și nu poate fi altul decât *modalul* („*le modal*“). Iată textul lui Meyer: „Variația, modularea diferenței problematologice este dată prin modalitate: la o variație nulă în spațiul actului de a răspunde – spațiul apocritic – corespunde necesitatea, care exclude orice alt răspuns decât cel care este considerat ca apodictic. La o variație mai mare corespunde posibilul în spațiul apocritic. Odată ce răspunsul este găsit, odată ce chestiunea nu se mai pune..., avem de-a face cu conceptul de realitate“.¹

Prin urmare, deslușim de aici – atât cât este cu putință dintr-un text filosofic precum acesta – că modalitatea este, într-un fel, barometrul care ne arată *câtă problematicitate avem într-un „act de a răspunde“ („le répondre“)*: deloc (dacă modalitatea efectivă a concretizării diferenței problematologice este „necesarul“), un grad relativ ridicat (dacă modalitatea este „contingentul“ sau „posibilul“).

Alături de *modalitate*, ca manieră de a pune în act diferența problematologică (dualitatea întrebare–răspuns), de a face efectivă interogativitatea, regăsim și *categorizarea*. Pentru Meyer, *a categoriza* înseamnă a instanția tot ceea ce răspunde la

¹ *Ibidem*, p. 115.

întrebarea „Ce este X?” și care constituie obiectul interogației, care indică ceea ce este interogat. Este motivul pentru care *categoriile* sunt considerate „răspunsuri problematologice” la ceea ce este un anumit obiect, un anumit lucru. Un anumit obiect, X, este categorizat dacă, pentru el (sau în legătură cu el), s-a răspuns la întrebarea „Ce este?”. Dacă un obiect este categorizat prin răspunsuri la întrebări prealabile („Ce este?”), interogațiile următoare vor fi mai puțin determinate, pentru că ele nu mai atacă ființa obiectului dat („Ce este?”), ci anumite particularități ale lui („Unde?”, „Când?”) prin *actul atribuției*. Dar toate aceste rezultate ale interogativității se concretizează în *categorii*.

Fără îndoială, testarea interogativității este mult mai amplă, iar un rezultat dintre cele mai interesante al acestui demers este și *schitarea unei table a categoriilor* având drept criteriu distinctiv o așa numită „listă a interogativelor”. Pentru fiecare dintre interogativele investigate cu acribie de Meyer se descoperă funcții importante în natura diferenței problematologice. „De ce?” sau „Cum?” îndeplinesc, fiecare într-un anumit fel, funcția de a asigura calificarea unui dat și de a-l diferenția de ceea ce el nu este. În planul strict al unei relații problematologice, cele două interogative au în comun faptul că vin să explice ceea ce face ca un răspuns să fie ceea ce este, cum se face ca un răspuns să fie răspuns. „Cine?” este interogativul care îndeplinește funcția unei „reduceri problematologice” (dacă punem o întrebare de tip „Cine?” și primim răspuns la ea, în mod evident avem de-a face cu o reducere a problematicității), în timp ce „Cât?” („Câți?”) este un instrument discursiv al cantității, al măsurii și exprimă o diferență numerică.

Partea a doua a acestei ample meditații în marginea interogativității vizează *istoricitatea*. La rigoare, dacă putem să înțelegem subtextul concepției problematologice a lui Meyer, istoricitatea este pânza pe care se țes toate celelalte puncte de sprijin ale demersului problematologic. Meyer declară în mod direct că „interogarea interogativității” nu poate în nici un fel neglija istoria.¹ De ce este istoricitatea atât de importantă pentru înțelegerea interogativității? Din mai multe motive: pentru că însăși interogativitatea s-a manifestat în istorie deplasându-se de-a curmezișul diverselor moduri ale interogației, pentru că istoricitatea șterge pertiniența oricărei diferențe între răspunsuri problematologice și întrebări, între răspunsurile apocritice și soluții.

¹ *Ibidem*, p. 229.

Pe acest fundal al istoricității – cu multe aspecte interesante pe care însă nu le putem discuta aici – sunt investigate o serie de probleme esențiale ale interogativității ca interogativitate: *logica răspunsurilor problematologice* (prin „logică“, în acest caz, înțelegându-se înlănțuirea lor structurală), legea înlănțuirii întrebărilor și *problema echivalențelor problematologice* (echivalența problematologică este una de tip simbolic, în sensul că ea are loc numai între „ceea ce se spune“: „a spune A înseamnă a spune B“ nu implică în nici un fel faptul că A este același lucru cu B: a spune că astăzi este miercuri înseamnă a spune că mâine este joi, dar în nici un caz că miercuri este același lucru cu joi!), *specificitatea deducției problematologice* („o deducție a răspunsului pornind de la întrebarea însăși și nu de la altceva“, o deducție proprie, după autor, raționamentului filosofic), *raportul subiect-predicat ca marcă posibilă a diferenței problematologice* (predicatul este, în general, expresia răspunsului în instituirea diferenței problematologice), *respingerea problematologică și respingerea apocritică* (aceasta din urmă se manifestă prin obsesia permanentă de a căuta certitudinea, demonstrativul, apodicticitatea ca forme ale diferenței problematologice), *raportul dintre respingerea apocritică și științele moderne* (semnificative observații asupra matematizării, asupra naturii diferenței în biologie, chimie, psihologie, lingvistică, politică, economie, sociologie, istorie, dar și tematizări subtile care au în vedere diferite forme ale artei: muzica, pictura, literatura etc.).

De o atenție specială se bucură conceptele de *spațiu și timp*. Să subliniem că spațiul și timpul nu sunt elemente care se tratează în perspectiva istoriei (așa cum sunt celelalte probleme despre care am vorbit), ci sunt cadrele care au o anumită poziționare în raport cu Istoria. Iată un text semnificativ din acest punct de vedere: „Timpul și spațiul sunt forme pe care le ia respingerea istoricității când Istoria se accelerează. Ele permit a nu se referi la Istorie și de a continua a o anula prin gândirea identității în schimbare și în ciuda ei. Spațiul și timpul sunt răspunsuri istorice la Istorie: ele o resping creând o diferență între ea și ele“.¹

¹ *Ibidem*, p. 335.

O analiză a originii problematologice a spațiului și timpului permite autorului să se refere, prin prisma modelului de gândire inițiat, la o multitudine de probleme pe care le implică cele mai înainte pomenite.

Problema întrebării asupra celui care pune întrebări aduce în scenă ideea filosofică a *omului ca problemă*: „întrebarea asupra omului are în mod direct ca răspuns faptul că omul este o întrebare“¹: „A spune că suntem ființe problematice nu este, evident, o soluție, cu atât mai puțin soluția la problema privind ceea ce suntem pentru noi înșine. Acesta nu este decât un răspuns, ceea ce permite a afirma că omul este problema pentru care nici un răspuns nu este soluția. El este ireductibil problematologic și dacă este ceva de care suntem siguri când ne interogăm asupra a ceea ce suntem, aceasta este faptul că suntem ființe care își pun întrebări asupra acestui fapt și care, în consecință, exprimă o problematicitate a cărei rezolvare se joacă altfel decât într-o anumită situație, altfel decât într-un act de a răspunde care arată problema“².

Evident, un tratament cu totul aparte de care beneficiază analiza specificității umane, a condiției umane în spectrul demersului problematologic.

În ce ar consta această problematicitate a umanului? Pentru Meyer, ea are trei componente de bază: *istoricitatea* (întrebarea asupra *sinelui* este fundamentală în acest punct și, în termenii unei ordini a răspunsurilor, ea este dominată de principiul identității), *alteritatea* (întrebarea asupra *altuia* este esențială, iar principiul contradicției este regula de funcționare a domeniului), *efectivitatea* (întrebarea asupra lucrurilor identifică domeniul, iar principiul rațiunii este regula de construcție a acestuia). Aceste trei moduri de structurare a problematicității umane sunt denumite *problemateme* („*problématèmes*“). Un tabel sintetic al aspectelor fundamentale ale problematicității umane vine să întregască și intuitiv un model al receptării omului ca ființă problematică³:

<i>Componen</i> <i>ta</i>	<i>Sinele</i>	<i>Altul</i>	<i>Lucru</i> <i>rile</i>
------------------------------	---------------	--------------	-----------------------------

¹ *Ibidem*, p. 401.

² *Ibidem*, p. 408.

³ *Ibidem*, p. 418.

<i>Sinele</i>	Dorință	Cerință	Nevoie
<i>Altul</i>	Diferență	Identitate	Indiferență
<i>Lucrurile</i>	Utilitate	Valoare	Efectivitate

care este analizat în detaliile sale de autorul pe care-l urmărim.

Una dintre problemele cele mai dramatice ale gândului filosofic este și aceea a *corpului* („care este problema celui care interoghează, ceea ce îl încarnează, adică ceea ce determină individualitatea sa fizică, materială, biologică, dacă nu *corpul?*“). Numai că, paradoxal pentru identificarea specificității umanului este *respingerea corpului* („*le refoulement du corps*“), sursă originară a problemelor noastre (nimeni nu se identifică – adică nu-și dezvăluie specificitatea – prin corpul său și, mai ales, prin plăcerile legate de acesta!). Legând problema corpului de tabelul categorizărilor de bază ale problematicității umane, Meyer face observația conform căreia corpul este locul nevoilor, dorințelor și cerințelor. Dar respingerea corpului înseamnă, din punct de vedere problematologic, o respingere a nevoilor de existență și, pe cale de consecință, o eliberare a omului (a dorințelor și cerințelor sale) de starea de natură.

Dar umanitatea nu se reduce la natura corpului ci ea este și *conștiință*. Din punctul de vedere al liantului problematologic al analizei, conștiința nu este nimic altceva decât spiritul în efectivitatea rezolvării problemelor. Cu aceasta ajungem, în traiectul firesc al lucrurilor, la problema *libertății*. Libertatea este, în această interpretare de tip problematologic, *răspuns-la* („*réponse-à*“), înțelegând prin aceasta faptul că libertatea se înrădăcinează în constrângerile răspunsurilor anterioare, în achizițiile precedente în raport cu care noile răspunsuri trebuie să răspundă cerinței compatibilității.¹ Distincția între o *libertate constituită* („*liberté constituée*“) și o *libertate constituentă* („*liberté constituante*“) marchează distanța dintre *ceea ce este* (libertatea constituită ca libertate trăită) și *ceea ce trebuie să fie* (libertatea constituentă ca aspirație, ca intenționalitate),

¹ *Ibidem*, p. 486.

cea ce constituie un temei suficient de puternic pentru a putea vorbi, în cazul libertății constituite, de *libertăți* (multiple situații instanțiate ale libertății trăite), iar în cazul libertății constituante doar de *libertate*.

Cea de-a treia parte a acestei ample investigații metafizice care are ca intenție impunerea unei noi metode de filosofare (metoda deducției problematologice) este destinată unei analize privind *istoricitatea ca expresie a alterității*. Pentru Meyer, diferența între istoricitate și efectivitate se concretizează în *alteritate*. De fapt, cu investigarea alterității se epuizează tripticul pe care autorul l-a admis inițial ca fundament al investigației sale: *sinele* (istoricitatea), *altul* (alteritatea) și *lucrul* (efectivitatea), pornind de la principiile care prezidează ființarea acestor entități: identitatea, contradicția, rațiunea. Există o diferență esențială, după autorul invocat, între *cel care interoghează istoricitatea* (*sinele*) și *cel care interoghează interogarea istoricității* (*altul*).

Alteritatea este surprinsă prin trei sisteme conceptuale: *economia*, *dreptul* și *religia*. Fără a urma cu strictețe această ordine, autorul face o investigație de tip problematologic cu privire la cele trei sisteme conceptuale ale alterității, încercând să arate, pentru fiecare în parte, natura structural-problematologică, efectivitatea și istoricitatea proprie. Conceptul de *diferență* este pus în funcțiune tocmai pentru a arăta identitatea celor trei sisteme conceptuale ale alterității.

A regăsi identitatea *religiosului* înseamnă a pleca de la ideea de *divin*. Divinul este, pentru comunitatea umană, *diferența pură* și asumarea acestei situații rezultă cu suficiență din tratamentul acordat de om lumii zeilor (frica inspirată de zei determină: ofranda, sacrificiul, incantația etc.). Efectivitatea religiosului (a ceea ce ține de domeniul religiei) se concretizează în *rituri religioase*, deoarece diferența, resimțită ca un dezechilibru, trebuie într-un fel compensată. Istoricitatea religiosului este bine pusă în evidență de diferențele evidente dintre diferite sisteme ale religiosului (interesante analize comparative privind hinduismul, brahmanismul, budismul, confucianismul, dar și creștinismul sau iudaismul).

Ceea ce era divinul pentru identificarea religiosului este *legea* pentru identificarea sistemului juridic. Întrebarea la care se încearcă un răspuns este următoarea: De ce dreptul constituie un sistem conceptual al alterității? Pentru că un sistem juridic încearcă să „rezolve“ *diferența* între problema sinelui ca persoană particulară și persoana altuia în

aceeași calitate. Fiecare individ este diferit de altul iar *diferența îi asigură o anumită identitate*. De aici necesitatea de a se „reglementa“ cumva această diferență. În spectrul religiosului, divinul era cel care reglementa această diferență, în cazul juridicului, legea îndeplinește acest rol: „Dreptul conservă identitatea, o protejează, vizând a compensa diferențele într-o reciprocitate care face ca *eu* să nu fiu nici mai mult dar nici mai puțin decât altul“.¹

Istoria accelerează diferențele dintre indivizi și, de aici, necesitatea continuă de perfecționare a dreptului. Consecința: istoricitatea sistemelor juridice. Efectivitatea unui asemenea sistem de drept se concretizează, cel puțin aceasta este situația în societățile cât de cât organizate, în intrarea în funcțiune a *forței statului*.

Starea de diferență dintre indivizi se manifestă și în ceea ce privește natura și ponderea bunurilor de care au nevoie pentru a trăi. Tendința de eradicare a diferenței se concretizează aici în *posibilitatea schimbului*, posibilitate care dă naștere sistemului economic. Analiza mecanismelor care asigură posibilitatea schimbului (bani, preț, piață etc.) ne arată cu destulă putere că sistemul conceptual economic este dominat de istoricitate. Efectivitatea unui sistem economic este asigurată de raportul dintre cerere și ofertă, una dintre formele cele mai stresante ale relației dintre individ și alteritate.

Fără îndoială, există și alte sisteme conceptuale prin care punem în evidență alteritatea, deși ele sunt și rămân mai puțin instituționalizate. Exemplul cel mai îndemână în acest sens este *morală*. Morala, care ține mai mult de o pragmatică a alterității, vizează problema diferenței în raport cu sistemele de alteritate. Meyer consideră că, la această problemă, s-au dat trei răspunsuri care vizează trei forme de morală: universalitatea pură a lui Kant concretizată în imperativul categoric al legii (forma perversă = totalitarismul), morală dreptului care lasă să se manifeste diferența (forma perversă = invidia), morală meritului, a jocului diferenței pure, ca la Hobbes dar mai ales la Nietzsche (forma perversă = cel mai bun are întotdeauna dreptate).

Nu știm câtă greutate ar avea, acum la început de mileniu și după atâtea încercări și eșecuri de care este plină istoria filosofiei, sentința care constituie chiar titlul comentariului din *Le Nouvel Observateur*. E greu de crezut că chiar autorul a intenționat așa ceva, din moment ce referințele la marile momente ale istoriei filosofiei se regăsesc

¹ *Ibidem*, p. 542.

din abundență. Ceea ce aflăm negreșit la sfârșitul lecturii trudnice a acestei încercări – să recunoaștem, dintre cele mai semnificative pentru timpul de azi – este un răspuns (sau unul dintre răspunsurile) la întrebarea chinuitoare mai ales pentru exegeți (pentru cei care nu construiesc, dar analizează ce au făcut alții!): Cum e cu puțință ceva nou în filozofie?

Propunând un *demers problematologic* drept o depășire a propoziționalismului clasic în tratarea problemelor filosofice, încercarea de față face din *deducția problematologică* (deducția unei probleme din ea însăși) metoda ce mai adecvată și cea mai profitabilă pentru demersul filosofic, capabilă să pună o problemă filosofică în matca ei firească – cea a problematicității – și să o extragă din domeniul *soluției*, un spațiu chinuitor și obsesiv dar nefiresc pentru orice problemă filosofică, fiindcă ea nu este o problemă științifică. Demersul problematologic nu este și nu poate fi, așa cum ne atrage atenția autorul, o încercare de filozofie a Istoriei, ci se vrea mai degrabă o *gramatică a Istoriei*, adică un demers care nu poate prezice nici problemele filosofice care vor fi în vogă la un moment dat, nici discursurile diverse în care ele se vor concretiza, dar care poate spune ceva despre *forma pe care problemele filosofice ar trebui să o ia* în măsura în care ele se vor interogații care se iau pe sine drept obiect.

3. Aplicații categoriale: argumentare și retorică

După apariția cărții *De la problématologie: philosophie, science et langage* (Mardaga, Bruxelles, 1986), în care, așa cum am arătat, s-a creionat concepția problematologică, asistăm la o încercare a autorului de a-și testa modelul teoretic, propunând analiza diferitelor fragmente ale cunoașterii cu ajutorul acestui model. Iar rezultatele nu s-au lăsat prea mult așteptate, unele dintre aceste încercări fiind percepute ca tendințe înnoitoare în domenii în care noutatea era considerată un deziderat ce se lăsa de mult timp așteptată.

O primă propunere aplicativă este aceea care privește domeniul *argumentării*. În capitolul al VI-lea al lucrării *Logique, langage et argumentation*, intitulat *L'argumentation à la lumière de la théorie du questionnement*¹, Meyer ia în discuție

¹ Michel Meyer, *Logique, langage et argumentation*, deuxième édition, Hachette, Paris, 1982, pp. 122-140;

posibila relaționare între problematologie și argumentare. De ce s-ar putea regăsi mai adecvat modelul problematologic în domeniul argumentării? Din mai multe motive. Primul: finalitatea utilizării limbajului. Toată lumea este de acord că utilizăm limbajul în primul rând pentru a intra în relație cu semenii. Avem aici asumția generală cu privire la acest instrument de cunoaștere. Meyer crede că, atunci când intrăm în relație cu alteritatea, utilizăm limbajul *pentru a rezolva problemele comune*. Dar cadrul cel mai firesc al rezolvării problemelor dintre indivizi este dialogul polemic cu ceilalți. Este soluția propusă de Socrate pentru descoperirea adevărului. Vedem cum, încet-încet, argumentarea devine mediul cel mai propice pentru manifestarea productivității unei idei dar și pentru punerea în evidență a caracterului ei problematologic.

Un al doilea motiv ține de faptul că în planul practic al argumentării regăsim, în manifestarea concretă, una dintre cele patru forme ale situației problematologice, pe care și Meyer o consideră esențială: diferența problematologică. Argumentarea este, în esența ei, o relație dialogică. Actorii unei astfel de relații discursive se individualizează, se diferențiază și fiecare are libertatea de a pune întrebări și de a da răspunsuri. Într-o relație dialogică de tip argumentativ nu își găsesc locul întrebările de tip retoric, acelea care s-ar identifica cu răspunsurile lor. Justificarea unei asemenea afirmații vine din faptul că un act argumentativ urmărește să întemeieze. Or, întemeierea înseamnă căutarea, găsirea și administrarea probelor (concretizate în răspunsurile la întrebările oponentului). Există, în actul argumentării, o diferență evidentă între întrebare și răspuns, diferență care constituie fundamentul prezenței diferenței problematologice într-o astfel de secvență discursivă.

Un al treilea motiv în favoarea sublinierii legăturii dintre problematologie și argumentare ține de *funcționalitatea criteriilor* de determinare a situației problematologice. Argumentarea are o formă aproape obligatorie în care apare: dialogul polemic. Secvențele clasice din Platon, din Augustin, ca și alte ilustrări mai mult sau mai puțin cunoscute, se concretizează într-o suită de întrebări și răspunsuri care, în succesiunea lor, se resping unele pe altele în marea lor parte. Prin urmare, dialogul polemic ne avertizează cu destulă claritate că avem de-a face cu natura problematologică a unei astfel de secvențe discursive. Și în privința contextului lucrurile par așezate în aceeași claritate: controversile induse de un dialog polemic nu se pot referi decât la conținuturi (teme, idei, probleme, situații) care au o egală deschidere la interpretări opuse,

care nu sunt tranșate o dată pentru totdeauna, care nu beneficiază de proceduri apte să tranșeze divergențele.

Semnificative aplicații ale concepției problematologice au în vedere domeniul *retoricii*. Ele au fost semnalate deja de exegeți ai operei lui Meyer¹. Două ne-au stat în atenție² și le reluăm în această prezentare pentru a sublinia propensiunea operațională a modelului pe care-l analizăm.

Prima are în vedere interpretarea vechii teme a genurilor oratorice cu ajutorul metodologiei problematologice. Întrucât arta oratorică are în atenție discursul, concepția problematologică – ca instrument metodologic – se poate aplica și în acest domeniu cu intenția unei sistematizări care să ocolească locurile comune. În *Questions de rhétorique*³, autorul invocă și propune chiar acest scop. O spune în mod direct în câteva pasaje din lucrarea mai sus citată: „Nu ar trebui, din contra, să reînserăm retorica în sânul unei teorii a problematicității și chestionării care o concep astfel? [...]. Propoziția nu este unitatea și cu atât mai puțin măsura gândirii. Trebuie mai degrabă să se spună că ceea ce subîntinde rațiunea și discursul, pentru a se preta la contradictoriu ca la univocitate, este *problema* sau *chestiunea*. Se discută de o anumită chestiune și ficțiunea pune în scenă o intrigă. Se va opune la o problemă care, astfel, va constitui un diferend, sau atunci, se va acorda asupra unei chestiuni. Pe scurt, retorica nu vorbește de o teză, de un răspuns-premisă care nu răspunde la nimic, ci mai degrabă de problematicitatea care afectează condiția umană în pasiunile sale ca și în rațiunea sau discursul său”⁴.

Meyer se întreabă dacă nu am putea găsi și alte temeuri ale clasicei tripartiții (deliberativ, judiciar, epidictic), în acord cu unele dintre exigențele problematicității, atât de prezentă în cadrele discursivității. O primă constatare a autorului la care facem trimitere este aceea că distincția dintre cele trei genuri nu este chiar atât de rigidă cum ar putea rezulta din prezentările de manual: indiferent care este tonalitatea dominantă a

¹ Emmanuelle Danblon, „Problematology, Language, Rhetoric“, *Revue Internationale de Philosophie*, No 4, 2007, pp. 365-376.

² Constantin Sălăvăstru, *Mic tratat de oratorie*, Iași, Editura Universității «Al.I.Cuza», 2006.

³ Michel Meyer, *Questions de rhétorique: langage, raison et séduction*, Livre de Poche, Librairie Générale Française, Paris, 1993.

⁴ *Ibidem*, pp. 25-26.

discursului (deliberativ, judiciar sau epidictic), totuși, în fiecare dintre ele regăsim elemente ale celuilalt. E adevărat, poate nu în aceeași măsură sau, mai degrabă, nu cu același rol, dar de găsit găsim.

Dacă, în conformitate cu spiritul concepției problematologice, orice discurs poartă asupra unei judecăți ce deschide o problemă, nu s-ar putea asocia tripartiția genurilor oratorice nivelurile (gradelor) de problematicitate a discursului? Răspunsul lui Meyer la această întrebare pare a fi afirmativ. În concepția autorului invocat, diferența de problematicitate poate fi un criteriu care să facă distincția între cele trei genuri oratorice. Atunci când se deliberează, gradul de problematicitate este maximal, în sensul că un sfat, un îndemn lasă deschidere totală în soluționarea unei probleme: se poate da un sfat dar receptorul poate, pe motive diverse, să nu meargă în direcția lui. Atunci când se judecă o cauză, problematicitatea este la nivel mediu, intermediar: avem o anumită libertate în a trata o anumită problemă dar aceasta este temperată și stăpânită de norma în care cauza trebuie încadrată. A elogia sau a blama înseamnă a arăta interlocutorului o anumită situație, iar în acest caz problematicitatea este minimală. Meyer ajunge la următorul tablou sintetic al analizei genurilor oratorice prin prisma conceptului de problematologie¹:

Problematicitate maximală	Problemă îndoielnică, fără criteriu de rezolvare	Deliberativ (dezbateră politică)	Util	Decizie
Problematicitate mare	Problemă incertă, dar cu criteriu (dreptul)	Judiciar (procesul)	Just	Judecată
Problematicitate mică	Problemă rezolvată	Epidictic (elogiu funebru sau conversația cotidiană)	Verosimil/ Plăcut / Onorabil	Adeziune

¹ *Ibidem*, p. 31.

O problemă la fel de interesantă este sugerată de acest tabel sintetic și variabilele pe care le conține. Criteriul problematicității în stabilirea distincției dintre cele trei genuri oratorice este urmat îndeaproape de criteriul *mecanismului de soluționare* a unei probleme într-o situație discursivă. De fapt, e ușor de constatat că funcționarea criteriului problematicității e condiționată de *natura rezoluției* conflictului discursiv. De ce avem de-a face cu o problematicitate maximală în cazul genului deliberativ? Pentru motivul simplu că, după cum se observă din tabel, aici nu avem un criteriu ferm de soluționare (rezolvare) a problemei. În acest context, disputa poate fi fără de sfârșit, ceea ce pune în evidență un înalt grad de problematicitate. Se poate da un sfat în rezolvarea unei probleme (care, pentru genul deliberativ, înseamnă „construcția” unei decizii pentru o acțiune viitoare), dar un sfat rămâne un sfat, el nu dispune de forță coercitivă pentru a fi urmat.

În cazul genului judiciar, situația este cu totul alta: individul poate face acuzații și poate aduce probe în apărare numai în raport cu două elemente: cauza (fapta săvârșită) și legea (norma în care fapta se încadrează). Orice altceva este superfluu într-un discurs judiciar. De aici gradul de problematicitate mai scăzut în raport cu genul deliberativ. Aici avem de-a face cu prezența criteriilor de rezolvare a unei probleme. În sfârșit, situația este adusă la limitele ei de suportabilitate în cazul genului epidictic. Când faci un elogiu, nu ai alte opțiuni la îndemână decât acelea prin care se pot pune în evidență calitățile celui pe care îl elogiezi (nu se elogiează prin defecte decât în situația specială a ironiei), când arunci un blam în sarcina cuiva, atunci te supui exigențelor acestui gen discursiv și arăți pentru care fapte sau calități dezonorabile împrișinatul merită blamul. Aici productivitatea discursivă este redusă sensibil. De altfel, Meyer va sublinia direct legătura dintre actul rezoluției și genurile oratorice:

„În mod clar, distincția pe care o propune Aristotel între cele trei mari genuri retorice răspunde înainte de toate criteriilor de rezoluție, faptului că răspunsul depinde de o normă” (16: 30).

În sfârșit, dar nu în ultimul rând, există o relaționare, nu știm dacă tot atât de bine fundamentată, între genurile oratorice și *tipul de interogativitate radicală* cu care fiecare

dintre genuri se confruntă. Dacă e să stabilim o dominantă a interogativității pentru fiecare gen oratoric, atunci, după cum ne atrage atenția autorul pe care-l urmărim, pentru genul epidictic întrebarea fundamentală este *despre ce?*, pentru genul judiciar, întrebarea fundamentală ar fi *ce?*, în timp ce genului deliberativ i s-ar potrivi mai bine întrebarea *de ce?* Sigur, nu suntem aici în perimetrul unei delimitări stricte, dar anumite tonalități dominante ale interogativității pot fi identificate.

Constatăm un lucru semnificativ în această încercare de tratament modern a problemei genurilor oratorice. Criteriile de delimitare a celor trei genuri sunt de ordinul *esenței discursului oratoric*: natura problematicității și mecanismul de rezoluție a ei. Dacă, la Aristotel, ca și la mulți dintre continuatorii săi, timpul, instituțiile, finalitatea sau atitudinea auditoriului reprezentau criterii exterioare mecanismelor discursivității, problematicitatea și tipul de rezoluție propuse de Meyer țin de natura intimă a discursului.

Cea de-a doua aplicație la nivelul retoricității constă în *construcția mecanismului problematologic de explicare a impactului limbajului figurat* asupra receptorului. În ce constă acest mecanism de explicare a influenței și deducției prin intermediul unor forme de limbaj figurat? Meditația autorului invocată se centrează – ca, de altfel, întreaga concepție problematologică – pe relația dintre *întrebare* și *răspuns*. Prima observație de la care se poate pleca este următoarea: *orice figură retorică pusă în circulație de un orator în fața publicului este, pentru el cel puțin, un răspuns*. Secvența „Omul este o trestie gânditoare” este un posibil răspuns la întrebarea: „Ce este omul?”, enunțul „Ah, ce deștept ești!” este un răspuns la întrebarea „Este interlocutorul un om deștept?”, versul „O prea frumoasă față” este un răspuns la întrebarea privitoare la frumusețea Cătălinei.

A doua observație: *este răspunsul figurat, concretizat într-o procedură retorică, un răspuns autentic, care satisface exigențele unei astfel de secvențe discursive într-o relație de comunicare?* Evident că nu. Meyer ne atrage atenția că un astfel de răspuns cere întotdeauna să fie înțeles altfel decât literal. Dacă enunțul figurat ne spune că omul este o trestie, receptorul nu trebuie nicidecum să înțeleagă că omul este planta cu pricina, dacă ni se spune că Richard este un leu, nu trebuie să înțelegem că individul în cauză nu ar mai face parte din categoria oamenilor. Prin urmare, răspunsul pe care interlocutorul, publicul în general, îl capătă prin intermediul limbajului figurat (prin intermediul unei

figuri oarecare) este, în terminologia concepției pe care o promovăm, un *răspuns problematologic*.

Ce este un răspuns problematologic? Un răspuns care, pentru receptor, *determină o problemă, adică o stare de intelectie indusă de percepția unei „coincidentia oppositorum”*. Pe scurt, un act de meditație cu privire la situația legăturii dintre elementele care alcătuiesc răspunsul în cauză pentru ca interpretarea și receptarea lui să fie cât mai adecvate. În măsura în care publicul va recepta astfel de enunțuri, în legătură cu care va fi conștient că nu trebuie luate *ad litteram* pentru că sunt figuri retorice, se va declanșa o *reacție de interogație* a relației dintre elementele răspunsului: ce legătură există între noțiunile „om” și „trestie”, între „Richard” și „leu”, între individul cu care discut și ideea de om deștept.

A treia observație: *meditația de tip problematologic se va concretiza într-o formă de raționare în care rolul fundamental îl are relația de identitate*. În definitiv, celebrul enunț al lui Pascal:

Omul este o trestie, cea mai fragilă dintre toate, dar o trestie gânditoare

revine, în termenii utilizați de Meyer, la următorul raționament: omul se aseamănă cu o trestie în ceea ce privește fragilitatea în fața imensității naturii și, din acest punct de vedere, se poate spune că omul este o trestie. Raționamentul în cauză, fiind o formă mai explicită a metaforei utilizate de Pascal, ne arată că elementul comun între noțiunea „om” și noțiunea „trestie” este noțiunea „fragil”. În virtutea acestui element comun, autorul face o extrapolare, un *transcensus* și proclamă identitatea dintre cele două noțiuni:

Omul este o trestie....

A patra observație: avem cu adevărat o relație de identitate, așa cum proclamă autorul? În mod cert nu: omul este fragil, dar nu este nicidecum plantă pentru a putea fi declarat în mod absolut trestie. *Nu avem nici pe departe aici o identitate reală ci o identitate ficțională:*

„Tropul nu face nimic altceva decât să șteargă această diferență și să afirme – prin economie după Lamy – identitatea care, se știe de altfel, este o ficțiune” (16 : 103).

Prin urmare, nu putem să spunem că „Omul este o trestie” în mod real, ci numai în mod figurativ și, urmare a acestui fapt, avem aici o identitate figurală. Diferența între „a spune în mod real” și „a spune în mod figurativ” este o *diferență problematologică*. În condițiile în care nu se spune ceea ce se spune în mod real, ci numai în mod figurativ, înseamnă că avem de-a face cu o problemă de gândire, mai exact de inteliecție, pe relația întrebare-răspuns. Această stare de inteliecție trebuie să-l ducă pe receptor la ideea că enunțul figurat trebuie receptat și asumat în alt sens („sensul figurativ”), diferit de sensul real, literal: „Această identitate figurală degajă astfel un spațiu de problematizare cu care se vede confruntat auditoriul..., o chestiune care este aceea de a ști de ce, în mod just, este supus întrebării ceea ce este spus, dar care nu este spus ca atare”.¹

A cincea observație: acesta este câmpul problematizării în care se află receptorul unui enunț figurat, câmp determinat de diferența dintre sensul literal și sensul figurativ. Dar mai e ceva asupra căruia autorul pe care-l urmărim ne atrage în mod special atenția: există o diferență semnificativă între orator și interlocutorul său și în ceea ce privește *rezoluția problemei*: pentru orator, enunțul figurat înseamnă *soluționarea problemei*, în timp ce pentru receptor, pentru public, enunțul figurat înseamnă abia *punerea problemei*. Pentru receptor, orice limbaj figurat (și, cu deosebire, formele cele mai puternice ale figurilor retorice) este un neadevăr. Dar atitudinea sa nu va fi niciodată aceea de a căuta adevărul, ci de a alege figura cea mai adecvată și a o justifica în continuitatea unui act de problematizare.

Pe de altă parte, din punct de vedere al modelului problematologic, orice secvență de limbaj figurat este o *concentrare de gând* (o condensare, spune Meyer). O figură retorică este ceea ce este tocmai pentru că spune altfel ceea ce se poate spune în mod direct, în gradul zero, și îl obligă pe receptor să mediteze pentru a recepta corect. Limbajul figurat îl lasă pe interlocutor să judece, să problematizeze, să soluționeze rațional și discursiv o problemă. În funcție de aceasta, fiecare va recepta și va reacționa la diferite figuri în mod diferit. Limbajul figurat nu explică. Orice explicație anulează

¹ *Ibidem*, p. 103.

efectele persuasive ale figurilor retorice. Explicația este un demers care intervine în câmpul problematizării receptorului, dar ea nu are nimic comun cu cel care pune în circulație figura retorică. Această concentrare de gând va trebui descifrată (dacă este posibil) de către receptor, de către publicul căruia ne adresăm.

În sfârșit, autorul invocă ne reține atenția cu un alt aspect: limbajul figurat, ceea ce numim tropi în special, sunt „creatori de efect de sens”, în ideea că gândirea în act care derulează un demers problematologic asupra raportului dintre literalitate și figurativitate impune anumite sensuri enunțului în cauză. Sensuri care, evident, diferă de la un receptor la altul deoarece câmpurile lor problematologice sunt diferite.

Să încercăm o aplicație a modelului problematologic de explicare a forței și influenței figurilor retorice, a limbajului figurat în genere. Fie secvența discursivă:

„Mon beau navire ô ma mémoire
Avons-nous assez navigué
Dans une onde mauvaise à boire
Avons-nous assez divagué
De la belle aube au triste soir...”

(Guillaume Apollinaire)

text în care descoperim cu relativă ușurință o alegorie: memoria poetului este asemenea unei nave în derivă. Prima chestiune: versurile sunt un răspuns la întrebarea: „Ce este memoria poetului?”. Răspunsul este, în acest caz, unul de talia lui Apollinaire. Cum nu și-a imaginat să răspundă la întrebare în mod direct și comprehensiv, încercarea se concretizează într-o imagine pe care poetul o asociază memoriei: o frumoasă navă cu care crede că a navigat destul, uneori chiar în derivă. A doua chestiune: pentru poet există o identitate între termenul „memorie” și imaginea pe care o creează pentru a o identifica: nava în derivă. Elementul comun: rătăcirea (o caracteristică și pentru memorie și pentru navele în derivă). A treia chestiune: cine receptează versurile va putea descoperi cu ușurință în câmpul reflecției sale problematologice că relația de identitate nu se susține întocmai: memoria e un proces psihic, nava e un mijloc cu care se deplasează oamenii pe apă. Actul de inteliecție îl determină pe receptor să constate că avem de-a face aici cu o

identitate figurativă. A patra chestiune: are loc punerea problemei: ceea ce pentru poet e o soluționare („memoria e o navă în derivă”), pentru receptor e doar o punere a problemei: nu trebuie să înțelegem că memoria e o navă în derivă (fiindcă realmente nu e), ci e *ca o navă în derivă* (ceea ce realmente e). Rătăcirile constituie elementul real comun celor două entități. A cincia chestiune: în mod cert, lucrul ar fi putut fi spus direct, dar marca limbajului figurat este această concentrare de gând: prin faptul că imaginea navei în derivă spune ceva despre esența memoriei s-a ajuns la extrapolarea acestei relații de asemănare și transformarea ei în relație de identitate.

4. Categoriile problematologice și teatrul

O interpretare inedită propusă construcției și evoluției teatrului din antichitate și până în zilele noastre are în vedere analiza a teatrului prin grila de lectură a problematologiei¹. O spune în mod direct autorul chiar în deschiderea investigației sale: „Dacă s-a scris mult despre comic și tragic, suntem departe de a găsi în toate aceste analize o viziune coerentă bazată pe o raționalitate care să explice evoluția teatrului. Scopul nostru este de a face față acestei provocări fără a cădea în erudiția sistematică ce s-ar transforma în catalog sau spirit enciclopedic. Așa se explică faptul că nu am încercat deloc să analizăm toți autorii și nici toate piesele. Dramaturgi importanți precum Claudel sau Yeats, Montherlant sau Dario Fo, Shaw sau Hauptmann, Duras sau O'Neill adesea nu au fost decât menționați în trecere. Deși au ocupat, și ocupă încă pentru unii un loc important în istoria teatrului, totuși nu au contribuit la reînnoirea lui precum Goldoni, Molière, Shakespeare sau Ibsen. Ceea ce contează în ochii noștri este mai curând să observăm evoluția teatrului în marile momente ale sale și să stabilim care au fost rupturile fondatoare. Dacă până aici ideea noastră este modestă, poate deveni mai interesantă când este vorba să apărăm concepția care servește drept grilă de lectură. Am găsit-o în această nouă formă de gândire pe care am numit-o *problematologie*”.²

Iată deci, expus pe scurt, crezul metodologic care prezidează demersul cognitiv la care s-a angajat autorul: avem o selecție în funcție de criteriile problematologicului,

¹ Michel Meyer, *Le tragique et le comique. Penser le théâtre et son histoire*, Paris, PUF, 2003.

² *Ibidem*, pp. 6-7.

selecție care lasă în afara analizei nume grele ale teatrului pentru motivul important că nu dau satisfacție criteriului pus în joc de autor. De altfel, dacă vom judeca atent chiar titlul încercării, vom constata că autorul ne previne, într-un fel, că nu putem rămâne la înțelegerea de suprafață: e vorba de „a gândi” teatrul și istoria sa. A gândi înseamnă, în concepția problematologică, a problematiza, a interoga asupra esenței.

Punerea în scenă a investigației se face pe două dimensiuni, ambele importante pentru înțelegerea modului în care teatrul poate fi „descriș” prin prisma grilei problematologice. Prima este una ideatică: a descifra modul în care principalele categorii ale modelului problematologic pot fi identificate în construcția generală a teatrului, cu accentul principal pe tragedie și comedie – fața și reversul uneia și aceleiași realități. Cea de-a doua dimensiune este una mai degrabă de ordin ilustrativ: lecturarea câtorva momente esențiale din istoria teatrului pentru a degaja așa-numitele „mituri fondatoare”, elemente de diferență prin care societatea se poate prezenta în identitatea ei în actul cunoașterii. Aceste „mituri fondatoare” vor pune în evidență modalitatea în care, într-o construcție dramatică sau alta, se regăsește „diferența problematologică”, locul esențial al grilei de lectură la care recurge autorul invocat.

Câteva afirmații, adevărate „axiome” ale reflecției problematologice în marginea teatrului, trasează conturul primei părți. Prima dintre ele deschide, de fapt, discuția asupra originii teatrului: originea teatrului trebuie căutată în „*punerea în scenă a diferenței*”. Să explicăm. Nimic nu își poate dezvălui identitatea decât prin afirmarea diferenței. A spus-o răspicat Fichte: eul se cunoaște pe sine prin raportare la ceva diferit de sine. La fel se întâmplă și în cazul grupului: el se constituie ca identitate dar pentru a identifica propria identitate fiecare trebuie să se raporteze la ceva diferit. Acest ceva diferit este *puterea* (întruchipată în ipostaze diverse: rege, împărat, duce). Puterea simbolizează unitatea comunității, dar, în același timp, este percepută ca diferită de către toți ceilalți membri ai comunității. Însă – și acesta este lucrul care trebuie reținut aici – individul diferit („diferența”) este perceput întotdeauna ca un pericol pentru că el sfidează principiul de constituire a societății: identitatea. Concluzia: el trebuie să piară pentru a fi reinstaurată „ordinea identitară” a societății. Soluția? Sacrificarea puterii (regelui, ducelui, tiranului etc.).

În societățile primitive lucrul este posibil. Meyer subliniază că lucrarea lui James Frazer, *Creanga de aur*, este prima care a analizat acest aspect. Ba chiar, subliniază Meyer, mai regăsim urme ale acestei obsesii concretizate în „dorința de a-i vedea pe cei puternici la pământ”: mulțimea de gură cască ce asista la execuțiile publice ale reprezentanților puterii, bucuria nedisimulată și astăzi de a-i vedea pe cei puternici în boxa acuzaților etc. În societățile dezvoltate lucrul nu mai este posibil. Nu discutăm aici de ce. Soluția? Substituția: a găsi și a legitima pe altcineva care să se sacrifice în locul regelui. Înlocuitorul ia înfățișări dintre cele mai diferite: prizonierii, diferite animale care simbolizau regalitatea (șoimul, țapul, mielul). Acest sacrificiu însemna, în plan simbolic, *eliminarea diferenței*, instaurarea identității care asigură stabilitatea societății. Totuși, această sacrificare a diferenței trebuia să treacă din planul realului (prizonieri, animale) în planul pur simbolic. Trecerea s-a concretizat în apariția marilor tragedii ale antichității unde, în genere, cel diferit era sacrificat pentru a se conchide că asemănătorul trebuie să dăinuie pentru stabilitatea comunității: „Destinul regelui este tragic, și nu se *va vorbi* de ei decât atunci când nu vor fi omorâți decât simbolic. Tragicul va fi devenit atunci tragedie: acesta este discursul sacrificiului în și pe locul sacrificiului însuși... Teatrul nu ar exista dacă puterea nu ar fi simțit nevoia să găsească un substitut simbolic gata de a fi sacrificat în și pe locul său pentru a satisface într-un mod spectaculos ritualul abolirii diferenței”.¹

A doua axiomă de la care pornește Meyer ține de ancorarea tripticului retoricii aristotelice la analiza teatrului: *teatrul este o actualizare a etosului, patosului și logosului ca instanțieri ale diferenței*. De altfel, dacă analizăm mai în profunzime tripticul aristotelic, vom constata că el chiar asta pune în scenă: diferența între etos (orator) și patos (auditor) prin intermediul logosului (discurs). Pe un plan metafizic, Meyer identifică, în *Questionnement et historicité*, cu totul altfel această tripartiție: sinele (etos), altul (patos) și lumea (logos).

Aceste trei elemente, remarcă Meyer urmându-l pe Aristotel, se regăsesc și în tragedie și în comedie. În tragedie, *etosul* ne trimite la caracterul și personalitatea personajelor: de obicei, aceste personaje sunt pline de calități iar ceilalți nu le înțeleg și, până la urmă, de aici rezultă sacrificiul lor. De unde și sentimentul de milă, de nedreptate

¹ *Ibidem*, pp. 20, 32.

degajat și indus de astfel de înscenări teatrale. În comedie, dimpotrivă, personajele sunt de-a dreptul ridicole, ceea ce le transformă în obiect al repudierii. *Patosul* se referă la urmările, la consecințele pe care cele două specii ale teatrului le au asupra auditoriului. În tragedie, consecința este sacrificiul, iar scopul lui este acela de a anihila tendința celorlalți de a face la fel. În cazul comediei, nu mai avem de-a face cu sacrificiul (comunitatea nu are nevoie de pedeapsa supremă pentru că nici greșeala nu este fundamentală), ci cu ceea ce Bergson numea „pedeapsa socială”: râsul. În sfârșit, din punctul de vedere al logosului, teatrul este o „representare” a realității, funcția mimetică fiind recunoscută în special de grecii antici.

A treia axiomă pe care o întrezărim în interpretarea propusă de Meyer ține de natura mecanismului de funcționare a teatrului: *teatrul este o lume de identități ficționale*. În general vorbind, ca în orice creație unde figurativitatea este dominantă, teatrul este un produs al metaforicității, înțelegând prin aceasta întreaga gamă a mijloacelor stilistice de care uzează pentru a crea realități simbolice. Or, diferența se manifestă, în acest caz, prin confuzia dintre metaforicitate (ficțiune) și literalitate (realitate). De aici insinuarea problematologică a teatrului, cel puțin în unele dintre instanțierile sale fundamentale. Meyer dă ca exemplu piesa *Andromaca* de Racine: „Este ceea ce li se întâmplă tuturor personajelor din *Andromaca*. Oreste o iubește pe Hermiona, care nu îl iubește pentru că îl iubește pe Pyrrus, care nu o iubește, dar care o iubește pe Andromaca; aceasta din urmă nu îl iubește căci continuă să-și venerateze soțul, Hector, omorât de tatăl lui Pyrrus... În plus, fiecare personaj este prins în legături metaforice de care nu este conștient, prima fiind Andromaca. Nu este îndrăgostită de un mort? Dar, în definitiv, fiecare este orbit de pasiunea pentru un altul, care îl ocolește din motive obiective ce se vor literaliza repede, adică vor apărea ireductibile, așa cum este orice realitate prin definiție”.¹

Teatrul este acela care obligă la trecerea dincolo de lectura literală a lumii în spațiul ficționalității. Meyer va vorbi aici despre „identitățile slabe”, adesea ușor de identificat în teatru, induse în general prin metaforă dar nu numai. Preluând exemplul autorului, identitatea dintre „Richard” și „leu” este o identitate slabă, pentru că numai din punctul de vedere al unui criteriu (curajul) putem să susținem că cele două entități se aseamănă, toate celelalte criterii posibile punând în evidență diferența. În comedie,

¹ *Ibidem*, p. 53.

lucrurile par să se petreacă invers: nu realul este luat ca ficțional ci ficționalul este luat ad literam: râsul determinat de situația comică ori își are originea în perceperea mecanică a unei situații, în baza schemelor algoritmice deja exersate, fără a se observa că realitatea s-a schimbat substanțial și că reacția individului ar trebui să se adapteze acestor schimbări: bătrânul Chericleon este mulțumit (chiar fericit) că poate da în judecată doi câini (deci că își poate continua obsesia procesomană), fără a sesiza că la câini nu e la fel ca la oameni! (Aristofan, *Viespile*).

Cea de-a doua parte a meditației urmărește să descopere marile urme ale grilei problematologice în momentele esențiale ale istoriei teatrului și să încerce o explicare a acestor momente prin modalitățile în care ele întruchipează elementele constitutive ale acestei grile de lectură. De altfel, și titlul acestei a doua părți, *Structuri și rupturi: marile etape ale istoriei teatrului*, sugerează parcă acest joc între identitate (structură) și diferență (ruptură), singurul în măsură să explice ceva din ceea ce este esențial în varii domenii ale creației sau acțiunii umane.

Prima instanțiere este teatrul grec, nu numai cu marile sale tragedii (Eschil, Sofocle, Euripide) care, evident, nu pot fi eludate, dar și cu apariția comediei prin Aristofan. Cum se constituie, structural vorbind, marile tragedii grecești? Prin declanșarea inevitabilă a conflictului între zei și oameni în situația în care aceștia din urmă aspiră la a-și depăși condiția identitară de muritori. Așa se întâmplă în *Prometeu înlănțuit* (Eschil), eroul fiind pedepsit de Zeus pentru că a dat oamenilor focul (cu care să pregătească carnea taurului pentru hrana oamenilor, taurul fiind un animal sacrificial). Așa se întâmplă în *Oedip rege* (Sofocle), unde, deși se iau toate măsurile pentru a nu se îndeplini destinul hărăzit de zei, până la urmă fiul își omoară tatăl și se căsătorește cu mama. Așa se întâmplă în *Medeea* (Euripide), unde eroina este supusă pedepsei pentru fapte care atentează la ceea ce asigură identitatea omenescului (omooară copiii pentru a răzbuna infidelitatea tatălui lor). Lucrul acesta va fi subliniat în mod direct de autor: „Diferențele disprețuite conduc la tragic. Tragedia greacă exprimă răzbunarea zeilor asupra oamenilor care se comportă de parcă ei ar fi zeii”.¹

¹ *Ibidem*, p. 84.

Dacă tragedia greacă metaforizează, poate excesiv, comedia „Neutralizează câmpul metaforic care făcea zilele de glorie ale tragediei”¹. Vom regăsi, în comedie, o privilegiere a literalității, chestiune de principiu distinctiv între cele două forme ale artei teatrale (tragedia și comedia). Chestiunea este mai mult decât vizibilă, ne atrage atenția Meyer, la Aristofan: în *Cavalerii* (guvernul este asociat negustorilor de caltaboși), în *Norii* (viziunea caricaturală a lui Socrate pus în situații de-a dreptul jenante), în *Viespile* (procesomanul incurabil adus în comicul de situație cel mai elocvent).

O parte dintre producțiile teatrale ale sfârșitului antichității și începutului Evului Mediu pot fi explicate prin două concepte: *identitate slabă* și *refulare problematologică*. Ilustrarea autorului are în vedere tema *Amphitryon*, de regăsit de la Plaut până în contemporaneitate la Giraudoux. Despre ce e vorba? Amphitryon, un general plecat în luptă, trimite pe Sosie, servitorul, să o anunțe pe soție, Alcmene, despre victorie. În același timp, Jupiter, care ia înfățișarea lui Amphitryon, merge și o seduce pe Alcmene, care nu știe că a petrecut o noapte de dragoste cu altcineva. Meyer, de la care am rezumat aspectul esențial al piesei, crede că toate versiunile teatrale ale acestei teme (Plaut, Molière, Kleist, Giraudoux) vizează una și aceeași problemă: *ruptura de identitate*. La Plaut, substituția identităților este posibilă datorită zeilor (zeul poate oricând să-l înlocuiască pe om). Identitatea este percepută ca literală, nici chiar Alcmene nu e responsabilă fiindcă, pentru ea, cel cu care a petrecut o noapte de dragoste era Amphitryon. La Molière lucrurile se schimbă: nu mai putem vorbi de o identitate literală, ci de una metaforică. Jupiter nu mai este Amphitryon ci *se dă* drept Amphitryon. Avem aici ceea ce s-a numit *identitate slabă*. La Kleist, problema identității, clasică în mitul lui Amphitryon, stă sub semnul dubitabilității: însăși Alcmene se îndoiește cu privire la identitatea celui cu care a împărțit așternutul. Avem aici o extensie a problematicității care cuprinde până și ultimul personaj ce ar fi trebuit să o facă. În sfârșit, la Giraudoux, distanțele față de originile temei sunt colosale: aici jocul cu succes garantat este lecția pe care eroul o predă soțiilor măritate și fidele!

Cel de-al doilea concept explicativ este cel de *refulare problematologică*. Conceptul exprimă situația unei atenuări a interogației radicale în legătură cu răspunsurile fundamentale la întrebările cunoașterii. Când se manifestă această situație? Atunci când

¹ *Ibidem*, p. 97.

identitățile sunt puternice, când această pronunțată putere a lor nu lasă loc suspiciunii în legătură cu întemeierea. Dar, observă Meyer, identitățile sunt puternice în acele societăți care „cunosc un ritm istoric lent, o stabilitate relativă”¹. În ciuda aparențelor, Evul Mediu a fost o astfel de societate: „În ciuda convulsiilor sale, Evul Mediu a fost marcat de un anume imobilism al mentalităților și al vieții cotidiene. Identitățile erau puternice, așa se explică faptul că era acceptat ad literam ceea ce mai târziu, o dată cu Montaigne de pildă, va fi marcat de scepticism. Superstiția este un fapt al sfârșitului Evului Mediu (Huizinga). Puțină problematicitate afectează răspunsurile ambiante. Acestea sunt produsul echivalențelor la care se aderă fără prea multe întrebări; provin din ideologia ce domnește și asigură pacea sufletului”².

Refularea problematologică se diminuează treptat pe măsură ce ritmul istoriei se întetește și întrebarea revine ca mod firesc de a pune sub semnul criticii ceea ce este. Renașterea este un asemenea pas al întrebărilor întemeietoare și, grație acestei reflexii în planul scrisului teatral, trei vor fi, după Meyer, piesele fondatoare care marchează diminuarea refulării problematologice a teatrului Evului Mediu și trecerea spre Shakespeare și teatrul clasic francez: *Celestina* (Rojas, 1500), *Mandragora* (Machiaveli, 1520) și *Doctor Faustus* (Marlowe, 1589 sau 1593).

Nu este locul aici să stăruim asupra analizelor lui Meyer în marginea acestor piese, de altfel lipsite de greutate pentru cititorul de astăzi și chiar pentru istoria teatrului, dar merită a ne opri asupra „geniului absolut al teatrului mondial”: William Shakespeare. Cadrul problematologic al teatrului shakespearian este subliniat de exeget: „Ființa se slăbește și mai mult, proces însoțit de o metaforizare crescândă care accentuează caracterul enigmatic al răspunsurilor dobândite dar și al celor propuse pentru a le înlocui” (17: 160).³

Aceasta este natura situației în care se derulează teatrul lui Shakespeare în raport cu cel spaniol (Lope de Vega, Calderon) sau cu teatrul clasic francez (Molière, Racine, Corneille). La Shakespeare avem de-a face cu o identificare a întrebărilor cu răspunsurile. Tragediile sale au la origine redescoperirea acestor confuzii. În teatrul spaniol, asistăm la

¹ *Ibidem*, p. 134.

² *Loc cit.*

³ *Ibidem*, p. 160.

o accentuare a metaforizării și, pe indistinția între literal și metaforic, se structurează întregul conflict între personaje. Teatrul clasic francez se fundează pe o metaforizare accentuată a răspunsurilor, teatrul astfel construit devenind un spațiu al retoricii pure. Problema principală aici este următoarea: ce mai rămâne din lumea reală dacă totul este metaforă?

Mecanismul de construcție a tragediilor shakespeariene este, schematizând mult lucrurile, următorul: omul este plin de calități dar mai ales de defecte, nu putem să-l schimbăm, ceea ce ne rămâne de făcut este să-l luăm ca un dat și să-l arătăm lumii așa cum este, pentru ca aceasta să conștientizeze tragismul sub care se manifestă ființa umană. De aceea, mare parte din teatrul lui Shakespeare nu se complică cu subtilități enigmatice: este direct, uneori descurajant de deschis la a aduce în scenă situațiile cele mai impardonabile pentru ființa umană: în *Richard III*, personajul principal o cere de soție pe văduva al cărui soț tocmai îl ucisese. Fără nici un fel de scrupule! Problemativitatea întruchipată în fiecare dintre personajele marilor piese ale lui Shakespeare vine din complexitatea lor și, mai ales, din complicațiile imense pe care le aduc în marginea unui raport posibil cu moralitatea, cu justiția sau cu adevărul. De aici marea problemă a interogativității esențiale, pe care o degajă fiecare dintre scrierile sale însemnate, interogativitate prezentă în epocă dar care dăinuie și în contemporaneitate. Nu rămânem în afara întrebărilor esențiale de fiecare dată când asistăm la un spectacol Shakespeare! La greci, revenirea la identitatea pierdută se realiza prin ideea sacrificiului, la Shakespeare prin confruntarea alternativelor bine delimitate: bine – rău, drept – nedrept. De altfel, destinul tragic al alegerii este bine sugerat în începutul binecunoscutului monolog din *Hamlet* : *to be or not to be* !

Ideea de problematicitate este prezentă și în moștenirea shakespeariană, indiferent de spațiul geografic în care se manifestă provocarea teatrului: de la romantismul german reprezentat de Schiller (*Wilhelm Tell*, *Wallenstein*) sau von Kleist (*Prințul de Hamburg*, *Amphitryon*, *Familia Schroffenstein*, *Ulciorul sfârâmat*) la drama romantică franceză cu Hugo (*Ruy Blas*, *Regele se amuză*) sau Dumas (*Antony*) și până la revoluția realistă a lui Ibsen. Ce este, în fapt, acest teatru realist? Ideea de la care pleacă Ibsen este următoarea: teatrul trebuie să investigheze toate cotloanele vieții, să le pună în valoare, să le aducă în fața publicului fiindcă aceasta este viața reală. Astfel încât, la Ibsen, angrenajul

problematic e dintre cele mai pitorești în fiecare dintre piesele sale: aventurile d-nei Alving (în *Fantomele*), nevinovata concesie a Norei care generează o întregă țesătură de intrigi (în *Casa de păpuși*), relațiile complicate între bătrânul Werle, tânărul Ekdal și soția sa Gina (în *Rața sălbatică*), situația bizară a d-nei Rebekka West (în *Rosmerholm*), aventurile d-nei Hedda Gabler (în *Hedda Gabler*). În genere, piesele lui Ibsen își dezvăluie problematicitatea prin faptul că trecutul reprimat al fiecăruia dintre personaje își face resimțită prezența și reclamă dreptul la a influența deznodământul piesei.

Dacă la Ibsen trecutul alungat în subconștient răbufnește și se răzbună, la Cehov problematicitatea e generată de faptul că prezentul nu a fost exploatat cum se cuvine de către personaje care, datorită acestui fapt, nu și-au împlinit destinul măreț care le era hărăzit: „Cehov și-a fondat teatrul pe această idee că lumea ce va să vie ar permite rataților să parvină chiar în condițiile în care sunt eșecuri ambulante. Dar o dată ajunși în amurgul vieții, ce le mai rămâne de contemplat?”¹

Evident, faptul că nu au ajuns acolo unde ar fi putut să ajungă! Situația este prezentă în *Unchiul Vania* (nici Serebriakov, nici Vania, nici Elena nu sunt mulțumiți de ceea ce sunt), în *Pescărușul* (Trepnev, de exemplu, se crede un scriitor de valoare și e nemulțumit că nimeni nu-l consideră astfel), în *Livada de vișini* (Ranevskaja, mare cheltuitoare, pierde toată averea, ajungând să-și vândă și ultima proprietate, livada cu vișini).

Problematicitatea teatrului este indusă de situația explicită a „cuvintelor fără lucruri și a lucrurilor fără cuvinte”. Un prim exemplu este Luigi Pirandello, la care se pare că tocmai cuvintele devin adevărata realitate: în *Voluptatea onoarei*, în numele onestității, un cuvânt care seduce totul, Baldovino este dispus să facă lucruri care, altfel, nu le-ar fi făcut niciodată. Este în joc aici o „tiranie a formei” care va direcționa fiecare personaj după un parcurs adesea imprevizibil. Indistincția dintre ficțiune și realitate se regăsește și în capodopera lui Pirandello, *Șase personaje în căutarea unui autor*: un „teatru în teatru” în care personajele pretind actorilor să joace drama vieții lor. Dar cine ar putea să joace mai bine drama proprie decât cel care a trăit-o?

O situație specială are, din punctul de vedere al problematicității, teatrul absurdului. La Ionesco, izvorul absurdului este cotidianitatea: dacă vrem să găsim

¹ *Ibidem*, p. 283.

absurdul în stare pură, nu avem decât să inspectăm cu atenție ce se întâmplă în realitate. Evidențierea pentru celălalt a absurdului realității se realizează prin rostirea paradoxală: cel mai lipsit de logică este logicianul (în *Rinocerii*), cel mai imoral în acțiune este profesorul (în *Lecția*), cea mai absurdă conversație se poartă între femeie și bărbat (în *Delir în doi*). Absurditatea dezvoltată de teatrul lui Ionesco dă naștere, de multe ori, efectelor comice. Situația se schimbă însă la Beckett, unde suntem în prezența unui tratament mai reflexiv privind absurdul realității: așteptarea devine o temă gravă de meditație (în *Așteptându-l pe Godot*).

Ce semnifică evoluția teatrului? O diminuare a refulării problematologice, răspunde Meyer. Teatrul a înaintat, la scara istoriei vorbind, ca un proces de amplificare a interogației radicale cu care individul s-a confruntat. Indiferent de modalitățile de construcție pe care le-a asumat, teatrul a problematizat. Cu cât a problematizat mai mult și mai profund, cu atât a lăsat urme mai adânci în conștiința publicului și a exegeților.

5. Câteva concluzii

O serie de sublinieri și remarci am vrea să facem în continuare. Prima: concepția problematologică atrage atenția asupra *datului prim* al oricărei meditații filosofice: *problema*. Orice ai discuta în filozofie (ființa, cunoașterea, cauza, substanța, adevărul, sinele, devenirea etc.) nu poți să o faci decât *ca problemă*, ca act de intelectie ce presupune interogații radicale și răspunsuri problematologice. Ceea ce e rămâne important într-o discuție filosofică este *fenomenologia problemei* indusă de „starea de fapt“ care face obiectul cunoașterii împreună cu celălalt și nu *istoriologia problemei*, adică evoluția în timp a explicațiilor cu privire la această stare de fapt. Chiar dacă spiritului comun o asemenea distincție i-ar scăpa din punctul de vedere al importanței, atragem atenția că distincția și sublinierea pe care ea o aduce se situează *în planul esenței* cunoașterii adevărului: esența cunoașterii unui „dat“ stă în „destructurarea“ lui și nicidecum în cunoașterea evoluției lui. Chiar dacă evoluția poate spune, uneori, ceva important despre un dat !

A doua: concepția problematologică atrage atenția că lucrurile esențiale care se petrec în cunoaștere se situează la intersecția unui cuplu categorial fundamental: *întrebare – răspuns*. Și interogațiile și răspunsurile lor posibile sunt semnele cele mai

evidente că ceva de domeniul esenței se petrece în actul de intelcție al întrebătorului sau al respondentului, ca să folosim terminologia aristotelică din *Topiques*. Există o cunoaștere autentică în afara actului de a întreba ? Dificil de dat un răspuns tranșant, chiar dacă înclinația ar fi spre negativitate. Există act de a întreba fără un răspuns ? Dificil de dat un răspuns tranșant din moment ce, se spune adesea, și tăcerea este un răspuns, uneori mai concludent decât răspunsul! E un echilibru fericit, e o armonie încântătoare să situăm cunoașterea autentică a esenței la egală distanță între întrebare și răspuns! Pentru asta Meyer trebuie invidiat. Dar, ne putem întreba, poate el menține această armonie la nivelul perfecțiunii? Poate că nu. Din tot ce a teoretizat, din accentele care se dezvăluie uneori, se pare că are o simpatie aparte în beneficiul interogativității: pentru el, întrebarea aduce mai mult spor în cogniție decât răspunsul! În contradicție cu opinia comună, care vede în răspuns îndreptarul ce ne-ar putea ghida fără greș în viitor. Îl luăm ca aliat pe Herman Parret: „Teza pe care Meyer o dezvoltă cu sistemicitate și sofisticare constă în a spune că orice enunț, orice acțiune, orice comportament este un răspuns, că fiecărui enunț, acțiune sau comportament se poate asocia o problemă, că activitatea umană, teoretică sau practică, trebuie văzută ca un proces de chestionare a sensului. Progresul cunoașterii însăși, în cercetarea științifică și filosofică, este un proces de chestionare...”¹

Dar nu putem ignora nici ceea ce afirmă *Le Monde* (14 noiembrie 2008), în deschiderea unei prezentări a concepției lui Meyer și a lucrării sale *Principia Rhetorica*: „Filosof atipic : el este teoreticianul «problematologiei» : în ochii săi, interogațiile sunt mai importante decât răspunsurile pe care le putem primi.”

A treia: concepția problematologică are meritul esențial de a se *constitui ca o sinteză* din lucruri spuse adesea, în epoci trecute sau chiar azi, dar în mod disparat, fără a da seama de funcționalitatea și cerințele unui „tot“ explicativ, incapabile deci să se manifeste ca întreg și să participe (*au sens platonicien du terme*) la o concepție generală a gândirii și cunoașterii. Chiar Meyer recunoaște astfel de „vizionari“, din moment ce îl consideră pe Socrate drept singurul filosof care ar avea ceva în comun cu gândirea problematologică: „Socrate este considerat, pe drept cuvânt, la originea filosofiei

¹Herman Parret, „Le problématologique devant la faculté de juger“, *Revue Internationale de Philosophie*, No. 3, 1990, pp. 352.

occidentale prin faptul că el consideră interogativitatea drept valoare supremă a gândirii¹.

Dar nu e singurul Socrate care poate fi adus în discuție. *Topicele* lui Aristotel sunt pline de analize semnificative privind posibilitatea fundării întrebărilor în calitate de premise dialectice al dezbaterilor între interlocutori, iar partea din *Topice* intitulată *Despre practica dialecticii și practica în dialectică* conține destule indicații practice referitoare la modul cum se pun întrebările cele mai potrivite într-o discuție cu ceilalți. Putem adăuga și considerațiile lui Augustin din *De Dialectica*, iar în zilele noastre, numele lui Collingwood și Gadamer sunt adesea invocate.

A patra subliniere pe care am vrea s-o facem: *exagerarea rolului și posibilităților* acestei noi deschideri explicative nu ar fi, credem, nici în spiritul presupuzițiilor cu care ea a pornit la drum atunci când s-a înfiripat și constituit și nici în beneficiul rezultatelor rezonabile pe care le așteptăm de la un asemenea model teoretic și de la instrumentul de lucru pe care el îl pune la îndemână! Credem că am putea să aducem în discuție aici o extensie a spiritului de prevedere gödelian, valabil, cum bine știm, la nivelul axiomaticilor formalizate: nu putem face totul cu o construcție teoretică, orice succes pe o direcție înseamnă o limitare a productivității pe o altă direcție! Pornind de la sugestia lui Gödel, un logician român de o mare subtilitate intelectuală, Petre Botezatu, a instituit ideea de *antinomie metodologică*, aptă să explice această temperare a virtuților și limitelor metodei deductive! Idee care poate fi extrapolată, cu oarecari precauții firește, la orice construcție explicativă, chiar la orice creație umană. Ideea de bază a problematogiei – dacă am prins exact spiritul demersului originar – este aceea a *permanentizării problemei prin intermediul interogației radicale*, din rațiunea că o interogație asupra problemei este starea de a fi a căutării esenței problemei! Astfel încât, în opinia noastră, ceea ce poate face metodologia problematologică atunci când este pusă la lucru este un *act de deschidere* a unei probleme. Atât! Dar e puțin? Ni se pare a fi chiar un rezultat remarcabil. Aplecările lui Meyer cu instrumentul problematologic asupra filosofiei, asupra retoricii și istoriei ei, asupra teatrului, asupra concepției kantiene, concretizate în

¹Michel Meyer, *De la problématologie: philosophie, science et langage*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1986, p. 81; PUF, Paris, 2008, p. 71.

lucrări de referință astăzi, constituie, în spiritul a ceea ce am afirmat, deschideri de probleme. Cu modestia necesară, ne-am bucura dacă încercarea noastră ar fi asociată unui asemenea demers și unui asemenea rezultat. Dar numai cititorul atent și avizat, supremul nostru judecător până la urmă, poate să dea o judecată dreaptă. Până atunci ar trebui, poate, să ne consolăm cu gândul lui Alain: „Adevărurile care nu-și au obârșia în eroare se aseamănă cu niște oameni care n-au avut parte de copilărie“.

CATEGORII LOGICO-ONTOLOGICE ÎN ESTETICA LUI GEORG LUKÁCS

VASILE MACOVICIUC

Problematica artei este asumată de Georg Lukács într-un cadru care depășește sensibil centrul de interes și puterile teoretico-metodologice ale esteticii propriu-zise. Sursele, configurația specifică, valoarea și misiunile artei sunt încorporate unei ontologii a umanului. Astfel, în *Ontologia existenței sociale*, felurite opere sunt folosite în infrastructura ilustrativ-argumentativă a multor teze filosofice referitoare la ireductibilul *ontos*-ului uman. Pe de altă parte, în *Estetica, praxis*-ul artistic este abordat ca domeniu fertil construcției efective a coordonatelor ontologiei umanului. Acest orizont teoretic nu mai este vizat doar pentru exemplificarea, testarea sau amplificarea unei viziuni ontologice deja constituite, ci ca angajând însăși elaborarea unei viziuni globale despre condiția umană dinăuntru universului problematizant atașat valorilor/obiectivațiilor estetice/artistice. Nu întâmplător, dar, însăși atitudinea estetică suportă o schimbare radicală de accent: inserția sa în orizontul raporturilor generale subiect-obiect o dezmarginalizează/dezmărginește, evidențiindu-i privilegii incontestabile. Perspectiva este promițătoare sub raport teoretic: se poate, de pildă, lesne constata că analizele genetice și sensibilitatea la diferențieri valorice sunt mult mai pronunțate în estetica lukácsiană decât în *Ontologia existenței sociale*.

Mutația de optică are consecințe și în planul conceperii structurii și rosturilor obiectivității/obiectivațiilor estetice, întrucât arta este introdusă în câmpul de forțe al unor *constrângeri ontologice*.

Aplecarea asupra sensului câtorva *tematizări lukácsiene* e făcută cu intenția de a trece, prin interpretări active, dincolo de expansiunea stufoasă a textului – pigmentat cu reveniri, angajări conjuncturale, polemici cu poziții minore, exerciții hermeneutice pe un material artistic/cultural caduc, înlănțuiri disociative care își uită premisele ș.a. –, astfel încât dominantele atitudinal-teoretice să-și dezvăluie adevăratul potențial explicativ și

implicațiile subterane care minează suprafața asumată ideologic. Prin aceasta, însăși producția de critică literară a lui G. Lukács poate fi pusă – dincolo de acomodările exprese la anumite situații concret-istorice, și cu toate eventualele infidelități ce derivă de aici – într-un referențial mai favorabil.

1. Constituirea subiectivității estetice

1.1. Viața cotidiană și obiectivațiile

„Trebuie accentuat mereu că despre adevărata origine istorică a artei nu știm aproape nimic”¹ – precizează Georg Lukács. În consecință, metoda sa istorico-genetică – altfel spus: genético-ontologică – se integrează demersurilor hermeneutice. Aparatul conceptual-metodologic mântuit de Marx în *Capitalul*, unde avea o valoare științifico-explicativă, devine operațional în sfera reconstruirii apariției și autonomizării atitudinilor estetice, științifice, magico-religioase. Această arheologie a spiritului se desfășoară sub semnul unor ipoteze descriptiv-interpretative. Consistența modelului teoretic lukácsian este, însă, asigurată prin implicarea – nu doar în calitate de sisteme de referință, ci și ca repere ce urmează a-și dovedi valoarea prin urmărirea auto-constituirii lor în sfera particulară a esteticului – a unor teze filosofice ce vizează cupluri categoriale aparținătoare ontologiei umanului: determinism obiectiv – instituiri teleologice, realitate – alternative, dialectica obiectivă a socialului – dialectica subiectivă, conștiință despre... – conștiință de sine ș.a. Aceluiași teritoriu aparține raportul dintre viața cotidiană și obiectivații. Ni se impune aici *o evidență ontologică* înăuntrul căreia devine posibilă detectarea unor precipitări tendențiale care aparțin ontogenezei artei și științei. Sursele artisticității și artei, filioanele celor *două mari serii estetice* (abstractizant – evocativă și mimetic – evocatoare) sunt desprinse prin urmărirea atentă a dialecticii trebuințelor socioumane – obiectivații, nemijlocire – mijlociri în spațiul vieții cotidiene. Excursul sumar în acest set problematic este relevant nu doar sub aspect genético-structural, ci și pentru a evidenția argumentele în virtutea cărora funcționalitatea și funcțiile artei, misiunea sa umanistă sunt supuse, în sistemul lukácsian, unor exigențe de ordin ontologic.

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I. București, Edit. Meridiane, 1972, p. 285; cf. și p. 95

Viața cotidiană, care cuprinde cea mai mare parte a vieții umane, nu cunoaște obiectivații încheiate, de tipul științei și artei, dar această stare de fapt nu trebuie înțeleasă în sensul lipsei de obiectivații, căci însăși condiția umană nu poate fi concepută în afara acestora. Munca și limbajul au un asemenea caracter. Munca, de pildă, nu poate fi înțeleasă decât ca act teleologic și, de aceea, presupune un anumit grad de reflectare justă a realității obiective. Când această reflectare aparține gândirii și vieții cotidiene, problema obiectivațiilor, formarea lor imperfectă, uneori neclară, chiar proteică, trebuie înțeleasă suplu, nuanțat, pentru a-i surprinde acele caracteristici și tendințe specifice care pot fi elocvente, în urma unei evoluții complexe, și dătătoare de seamă pentru mutațiile structurale ce apar. Astfel, un fel de obiectivație ia naștere în produsul muncii, dar și în procesul efectiv de muncă: o acumulare de experiențe, deprinderi, exerciții spirituale ș.a.m.d., cu un caracter mai variabil, fluid, imprecis, comparativ cu fixitatea celor din știință și artă. Aceasta se datorează faptului că, în cazul muncii, legăturile dintre obiectivații și viața cotidiană sunt pătrunse de o nemijlocire funciară, întrucât apar și se mențin numai pe fondul orientării acțiunii spre stări și situații singulare de viață, ceea ce le stabilește consistența și capacitatea de fixare, spre deosebire de știință unde există totdeauna mijlociri, mai mult sau mai puțin depărtate și/sau sesizabile. Aplecarea, din interes, spre concretul imediat are ca efect invers posibilitatea ca fixarea structurală a obiectivației să nu fie reflexul (dorit, de altfel) al obiectualității obiective, ci să aibă o fundare/întemeiere subiectivă. Din aceste motive, gândirea cotidiană nu poate avea niciodată o atitudine științifică, deși poate și este necesar să absoarbă elemente ale științei, după cum, pe de altă parte, sensibilitatea cotidiană nu poate exercita o atitudine contemplativ-estetică specializată, deși se lasă modelată de exigențele artisticității. De fiecare dată, asimilarea obiectivațiilor superioare înseamnă transformarea unor mijlociri în noi nemijlociri. „Ține de economia necesară a vieții cotidiene că în general oamenii receptează și judecă întregul lor mediu ambiant – atât timp cât el funcționează – numai pe baza funcționării lui practice (și nu pe baza esenței lui obiective)”¹. Așadar, existența și gândirea cotidiană sunt caracterizate prin legătura nemijlocită dintre teorie și practică: „Împrejurările îi silesc pe oameni, ba chiar în majoritatea cazurilor, la o acțiune imediată. Firește, rolul social al culturii (în primul rând acela al științei) constă în aceea că ea

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I., ed. cit., p. 105

descoperă mijlociri între o situație previzibilă și forma optimă de acțiune corespunzătoare și intercalează apoi aceste mijlociri. Dar odată ce acestea există și au intrat în uzul general, ele pierd pentru omul care acționează în viața cotidiană caracterul lor de mijlociri, și nemijlocirea descrisă de noi intră din nou în vigoare.”¹

Viața cotidiană este privită ca „strat mai îndepărtat, mai adânc, fundamental și mediator”², punct arhimedic pe traiectoria de intervenție a obiectivațiilor înăuntrul totalității intensive și extensive a socialului. Circulația valorico-ideatică are loc în dublu sens, fără a suprima specificitatea straturilor existențiale în discuție, dar cu efecte de potențare și fertilizare reciprocă. Această motivație teoretică îi permite lui Lukács, în ontologia sa, integrarea științei și artei în dialectica generală a momentului ideatic, întrucât, de pildă, acestea sunt analoge sub raport funcțional curentelor subterane de reacții emoționale, opinii, luări de poziții ș.a. care participă, în spațiul cotidianului, la autoreglarea și reproducția întregului social-istoric. Pe de o parte, „acțiunea stimulativă pe care o exercita unele nevoi insuficient conștientizate asupra celor mai importante obiectivații ale vieții sociale poate deveni mult mai importantă decât este ea considerată de obicei“, întrucât „chiar și cel mai însemnat gânditor, politician, artist etc., trăiește personal o viață cotidiană ale cărei probleme îl asaltează neîncetat prin evenimentele de zi cu zi din bucătărie, camera copiilor, piață etc.; toate acestea îi devin prezente și declanșează în el decizii, chiar și de natură spirituală.”³ Pe de altă parte, „însăși viața cotidiană este mult mai puternic îmbibată de anumite obiectivații, valoroase sau nevaloroase, progresiste sau reacționare etc., decât ar lăsa să se presupună”⁴. Însă, în depășirea și soluționarea nucleelor problematice ale cotidianității sunt angajate forțe intelectuale și structuri valorico-ideatice care aparțin unui alt orizont de prelucrare spirituală și elaborare specializată.

În consecință, formațiile spirituale iau ființă tocmai pentru că aduc soluționări mai adecvate unor probleme și trebuințe concrete ale vieții cotidiene. Ele nu împlinesc doar o simplă negare a nemijlocirii, ci o suprimare, conservare și ridicare-la-un-nivel-mai-înalt.

¹ *Loc cit.*

² Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, II., București, Edit. Politică, 1986, p. 421

³ *Ibidem*, p. 422-423.

⁴ *Ibidem*, p. 422.

Deci, aceste specializări psiho-spirituale se constituie și funcționează numai sub presiunea orizontului de preocupări și necesități propriu cotidianului, pe care îl ridică, însă, la un nivel superior, deși distanțarea calitativă de structurile acestuia este în afară de orice îndoială. De pildă, sensibilitatea și gândirea cotidiană se pot împotrivi cu succes, pot opune o rezistență victorioasă anumitor formule artistice – eventual, pseudo-novatoare – sau unor achiziții științifice, însă, cu toate acestea, nu e vorba decât de un simplu refuz întreținut de și prin spontaneitatea și nemijlocirea vieții de fiecare zi. „Pentru ca știința (sau arta) care nu mai e conciliabilă cu cerințele vieții să poată fi învinsă cu adevărat, este necesar ca dintr-o negație spontană să ia naștere un nou tip de știință (sau artă), ceea ce înseamnă că terenul vieții cotidiene trebuie din nou părăsit”¹.

Această stare de fapt care, în virtutea considerațiilor genetico-ontologice, situează obiectivațiile de tip științific și artistic în prelungirea unor tendințe – chiar dacă obscure – ale vieții cotidiene localizează și tipurile de exigențe care li se aplică. Astfel, sub raport gnoseologico-ontologic, obiectualizările științifice și artistice trebuie să-și asume constrângerile categoriale ale adecvării, fără ca, prin aceasta, să le fie alterată, desigur, identitatea spirituală. Într-o evidentă dependență de aceste coordonate funcționalitatea lor se infiltrează/insinuează în generalizările spontane, arareori controlate sau controlabile, ale bunului simț, dovedind astfel o oarecare eficiență în practica vieții cotidiene. Aceste restricții – opționale, nicidecum normative – sunt vizate de Lukács în analizele *mimesis*-ului și ideologiei.

De fapt, gândirea cotidiană, știința și arta reflectă aceeași realitate obiectivă și structurează formal conținuturile prin aceleași categorii, dar, în funcție de tipurile concrete de finalități ce decurg din viața socială, conținutul și forma reproducerii sunt diferite. O anumite folosire a analogiei, de exemplu, poate avea rezultate însemnate în artă, dar nu și în știință. Acest aspect este o confirmare a faptului că în viața cotidiană, la fel ca și în orice obiectivație superioară, este angajat omul întreg/integral. În orice activitate umană, sunt antrenate/activate toate capacitățile umane – fapt care, însă, nu exclude de la sine contradicțiile. Specificul atitudinii oamenilor depinde în esență de gradul de obiectivare a activității lor. Așadar, acolo unde aceasta atinge nivelul cel mai înalt, adică în știință și artă, legile obiective ale acestora determină atitudinea oamenilor față de

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I. ed. cit., p. 132

asemenea formațiuni create de ei înșiși. Aici, Lukács introduce o distincție între „omul întreg” și „omul integrat”. Acela care se exprimă într-o formă specializată este întotdeauna omul întreg, dar cu deosebirea dinamico-structurală foarte importantă că – spre deosebire de cazurile medii din viața cotidiană – însușirile sale unitare mobilizate se concentrează oarecum în acel vârf care este îndreptat spre obiectivația avută de el în vedere. De aceea, când e vorba de atitudini care produc obiectivații determinate, se va vorbi de omul integrat, spre deosebire de omul întreg al vieții cotidiene care, figurat vorbind, se întoarce cu întreaga suprafață a existenței sale către realitatea imediată.

În viața și gândirea cotidiană apar mijlociri tot mai multe, mai bogate, mai complicate și mai depărtate, dar tot sub forma nemijlocirii caracteristice vieții cotidiene. Societatea dezvoltă sisteme de obiectivații care au o independență pronunțată față de cotidian, dar care sunt în relații reciproce cu acesta. Viața cotidiană nu ar putea exista în afara acestor noi asimilări, dar nici acestea în afara vieții cotidiene. Aici, Lukács are în vedere, în ultimă instanță, procesul civilizatoriu, care constă în transformarea celor mai mijlocite obiectivații în nemijlociri. Cu toate acestea, sursele obiectivațiilor diferă sensibil. Astfel, tendința dezanropomorfizantă, care culminează în știință, este inerentă *praxis*-ului cotidian; ea se impune ca de la sine, întrucât cu această condiție finalizarea practicii însăși poate fi înfăptuită. Necesitatea socială a artei nu are, însă, rădăcini la fel de firești: este necesară eliberarea de trebuințele cotidiene, de o desprindere de alte obiectivații antropomorfizante: magice, religioase ș. a. Utilitatea nemijlocită poate fi pusă între paranteze numai după o îndelungată evoluție și specializare a simțurilor umane consonantă cu geneza unor noi trebuințe socio-umane ce pot fi satisfăcute numai prin plâsmuiri cu o eficacitate de un cu totul alt ordin.

1.2. Seria ornamenticii: aspecte ontologico-genetice

Teoriile estetice își circumscriu, în virtutea principiilor în care se concretizează opțiuni valorico-interpretative, un orizont al exemplificărilor predilecte. Astfel, muzica, poezia lirică, ornamentica etc., sunt, de obicei, invocate de teoriile vertebrale pe ideea gratuității artei, după cum romanul, prin excelență, confirmă idealul orientărilor realiste. Mai interesante sunt, însă, demonstrațiile pe invers, adică testarea tezelor estetico-filosofice pe acele terenuri în care argumentarea lor are mai puține șanse de reușită. Deși

se pierde din evidență, există un incontestabil câștig în planul consistenței punctelor de vedere. Validarea unei teorii estetice – ca, de altfel, a multor alte demersuri de tip hermeneutic – trebuie urmărită prin punerea la probă în deschiderea oferită de falsificaționalismul popperian.

Din acest punct de vedere, este interesant de sesizat poziția nuanțată a lui Georg Lukács: din chiar punctul de pornire încearcă să preîntâmpine eventuale obiecții. De aceea, apelează la exemplificări și analize care indică ocolirea sistematică a confortului teoretic. În consecință, teza privitoare la virtuțile cognitiv-reflectorii ale artei este încercată și pe terenul puțin favorabil și neprimitor al ornamenticii, adică pe un teren ce pare a ilustra indiscutabil discursul obișnuit asupra plăcerii estetice: absența dependenței de realitate și a referințelor la aceasta, ruperea de sfera finalităților centrifugale ș.a.m.d.

Interpretarea lukács-iană este structurată polemic: împotriva formalismului kantian, al intelectualismului – grăbit să identifice plăcerea estetică cu actul recunoașterii unor proporții/proprietăți geometrice – și împotriva obișnuinței utilitariste de a reduce ornamentica la perfecțiunea tehnică. Discursul este de factură ontologico-tipologică, altoit pe interesante considerații genetica-reconstitutive. Identificăm aici unul din filioanele teoretice care, alături de surse ideologice, delimitează spațiul lukács-ian al luărilor de poziție în raport cu anumite orientări din arta contemporană. De fapt, Lukács urmărește *procesul de autonomizare al seriei artisticității abstractizante*. Sistemul de referință îl reprezintă viața cotidiană din conținuturile căreia se desprind contradictoriu principiile structurale proprii *praxis*-ului estetic. Evoluția constă în evidențierea crescândă – motivată sub raportul trebuințelor umane – a gratuității, fără, însă, a-i putea fi anulată – ci doar specificată – dimensiunea cognitiv-valorizatoare. Astfel, esteticitatea ritmului germinează, în perimetrul vieții cotidiene, în măsura în care munca solicită o cheltuială mai redusă de efort, provocând astfel, și tocmai de aceea, o senzație plăcută de ușurare, sentimentul stăpânirii sinelui și al obiectelor implicate. Însă, în această ipostază, ritmul nu este decât un însoțitor al proceselor practice, utilitare. Diferențierile apar și se generalizează în celelalte domenii de activitate în dependență de trăiri și experiențe permise de randamentul sport; tendințele spre autonomizare sunt potențate de acompanierea ritmului mișcărilor cu exclamații nearticulate precis adaptate acestuia, ulterior cu melodii, dar mai ales de folosirea ritmului în evocările magice. Abia acum se

produce o primă mare desprindere de utilitate, întrucât magia presupune imitarea – conform unor finalități specifice – a unor fapte efective de viață. Din moment al vieții reale, ritmul devine o reflectare a acestui moment. Valențele reproductiv-reflectorii aparțin nivelului formal: nu vizează conținuturi reale, ci forme determinate care articulează și ordonează în mod obiectiv conținuturi, făcându-le utilizabile pentru om. Însuși caracterul evocativ al ritmului implicat în ritualul magic capătă autonomie abia după desprinderea de conținuturile respective.

Lukács sesizează că, în analiza genezei esteticului, ne ciocnim de relația dintre agreabil/util și frumos. Însă, în același timp, se îndepărtează de punerea kantiană a problemei. Dacă agreabilul presupune o situație înăuntrul existenței concrete, atitudinea estetică implică o detașare de vizările practice. Dar, dacă acest aspect era pus de Kant¹ în termenii indiferenței față de obiect, Lukács sesizează că este vorba doar de o desprindere procesuală în și prin care centrarea interesului asupra imaginii de reflectare ca atare nu suprimă raportarea la obiectul-referință. Dăruirea deplină, în receptare, față de lumea plăsmuită are loc pe fondul ne-indiferenței față de conținuturile reale. Lukács găsește punți de legătură între util și frumos, esteticul însuși luând naștere prin autonomizarea structurală și funcțională a unor tendințe care în activitățile utile sunt accesorii, colaterale, de interes secund, chiar secundar. Exemplară este, în acest sens, problema ornamenticii.

Există o serie estetică – de la împodobirea corpului, trecând prin decorarea uneltelor până la acel punct de ruptură – care exprimă/semnifică (în)tocmai procesul distanțării de practica vieții cotidiene. Faptul că, de obicei, ornamentica este subordonată arhitecturii, contribuind la organizarea simbolică a spațiului, nu falsifică situația, pentru că ornamentica, prin însăși lipsa ei de cosmicitate, acceptă o asemenea subordonare/integrare. Ornamentica este lipsită de cosmicitate tocmai pentru că ignorează conștient obiectualitatea și conexiunile lumii reale, așezând în locul lor îmbinări abstracte de natură preponderent geometrică, rezultate firesc din capacitatea formelor abstracte de reflectare (ritm, simetrie) de a constitui, prin ele însele, plăsmuiri estetice de un gen aparte.

¹ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, București, Edit. Științifică și enciclopedică, 1981, p. 97,

În considerațiile sale asupra ornamenticii, Georg Lukács se află pe terenul favorit al exemplificărilor kantiene și croceene privind frumusețea liberă/pură.

Ornamentica poate avea intenție evocativă, deși referențialul concret pare a fi total absent. „Receptorul se găsește nemijlocit sub acțiunea unor efecte formale care trec însă în cursul trăirii lui imediat în sfera conținutului, astfel încât el se socotește cucerit de efectele de conținut”¹. Această metamorfoză este urmărită de Lukács sub dublul său aspect. În primul rând, în termenii esteticii filosofice – respectiv simbioza conținutului cu forma –, este recunoscută capacitatea structurilor formale de a genera un orizont semantic; prin urmare, tehnicile formal-combinatorii nu sunt și nu pot fi neutre sub raportul sensului. Ritmul, proporția, simetria etc. se supun legităților general-estetice ale formei. Astfel, ritmul – ca element formal – are funcții unificatoare – în măsura în care omogenizează conținuturi eterogene –, selective, creatoare de atmosferă, atașându-și, prin chiar aceste trăsături specificante, *un telos evocativ*. Întrucât are „un pronunțat și nemijlocit caracter afectiv”², precizează și intensifică un câmp al stimulilor ce produc stări, pasiuni, dominante emoționale. În al doilea rând, ansamblurile din seria artisticității abstractizante intră în raza de acțiune a codurilor culturale și ideologice ce permit interpretări motivate istoric, chiar dacă arbitrare. În intuitivitatea senzorial-nemijlocită a ornamenticii, se află (con)topit un strat conceptualizabil ce angajează decodificări alegorice. Relaționările motivate expresiv ignoră, suprimă sau violentează structurile obiectiv-obiectuale; în consecință, sensurile nu se pretează la fundarea ontică, ci iau ființă numai prin activarea unor convenții psiho-socio-culturale. În ornamentică ne aflăm, (așa)dar, nu în fața lipsei totale de conținut, ci a unui conținut abstract, adică a unei forme extrem de specializate a conținutului, care cere, prin însăși aura sa de alegoric și exotic, o interpretare concretă a generalității abstracte, o reducere la obiectualitate. Desigur, formele geometrice nu sunt legate organic de nici o obiectualitate concretă, și, dacă astfel de forme (plante, animale, oameni) apar în ornamentică, nu pot avea nici ele o existență – întocmai – astfel, concret-senzorială, individualizată, ci trebuie să reprezinte simple hieroglife ale sensului lor, abreviații abstracte ale existenței lor. Aceasta cu atât mai mult cu cât, în ornamentică, sunt scoase din conexiuni și relații reciproce cu mediul natural și

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I., ed. cit., p. 356.

² *Ibidem*, p. 303.

transpuse în relaționări accidentale. Din aceste motive, conținutul spiritual al unei plăsmuiri pur ornamentale nu poate fi decât unul alegoric.

Cu toate că, datorită unor motive istorice și/sau estetice, granița dintre arta ornamentală și cea figurativă poate fi estompată, apărând inevitabile formule de tranziție, delimitările pot fi operate în plan teoretic cu suficient de mare ușurință. Luând ca etalon al împlinirii artistice seria *mimesis*-ului – singura care poate avea deschidere și șanse în sensul constituirii, pe calea artei, a unei conștiințe de sine –, Georg Lukács precizează: „acolo unde obiectele lumii exterioare concret-reale sunt încorporate unor sisteme estetice, ceea ce importă este mai întâi dacă aceste obiecte sunt reproduse primar conform structurii lor interne autonome sau dacă sunt transformate în ornamente în sensul formelor abstracte, dacă așadar ele sparg prin adâncimea lor reală bidimensionalitatea formei ornamentale sau dacă obiectualitatea lor originară este redusă la indicarea abstractă, atât cât este necesar aici, a esenței lor; în al doilea rând, dacă obiectele reale, care în realitate și de aceea în reflectarea concretă există independent de mediul lor real, sunt reprezentate în plăsmuirea artistică drept părți ale unor asemenea împletiri, sau sunt smulse din aceste relații, pentru a fi transformate în momente abstract-decorative ale corelațiilor abstracte”¹. După cum se observă, cele două criterii conduc spre circumscrierea pozitivității estetice a ornamenticii prin descripții negative, respectiv prin evidențierea a ceea ce lipsește ornamenticii sau, mai bine zis, a ceea ce are ea în minus. Nu este vorba de carențe estetice, ci doar de limitele înăuntrul cărora pot avea loc performanțele sale artistice. Astfel, ornamentica *nu are adâncime*; în sens literal: este bidimensională. În sens metaforic: ocolește, în/prin plăsmuire, problemele și tensiunile vieții reale. Prin revers, *adâncă* este arta capabilă „să configureze în mod veridic caracterul contradictoriu al vieții în toate determinările lui hotărâtoare, în dinamica lor pe deplin desfășurată. Cu cât tensiunea adusă la unitate a unor astfel de contradicții concrete este mai mare, cu atât opera de artă va fi mai adâncă”². Totodată, înfățișarea contradicțiilor dinamice și concrete presupune *relevarea* și asumarea, în manieră estetică, a *negativității*. Orice ocolire a negativității sau orice compromis în fața acesteia produce aplatizarea plăsmuirii, îndulcirea sterilizantă a imaginii lumii și non-realismul atitudinal-

¹ *Ibidem*, p. 337.

² *Ibidem*, p. 358.

valoric. Ornamentica nu cade, însă, în raza de acțiune a acestui principiu, întrucât particularitățile sale structural-funcționale o situează *dincoace* de respectivele exigenței dilematice, făcând-o aptă pentru plâsmuiri cu efecte feerice, reprezentări ce preced disonanța, stilizări ce restituie realității paradisul pierdut, pendularea între determinații supuse unei ordini afective neproblematizante ș.a.m.d. Privarea obiectelor de concretețe, de mediu propriu și relaționări compoziționale specificante are darul de a le înnobila cu o idealitate evocativă ce se pretează lecturii simbolice. De aceea, ornamentica nu este reductibilă la sistemul relațiilor pur formale, neangajate sau vag angajate semantic, ci ia naștere din impulsul de a comunica conținuturi esențiale; structura formală este vehicol și produs, totodată, al acestei aptitudini.

„În spatele fiecărei activități artistice – menționează Georg Lukács –, se ascunde întrebarea: în ce măsură lumea aceasta este cu adevărat o lume a omului, o lume pe care este în stare să o aprobe ca fiind a lui proprie, adecvată naturii sale de om?”¹. Această constatare ne permite disocierea ornamenticii veritabile de stările sale inadecvate. Astfel, ornamentica propriu-zisă e analizată de Lukács într-un cadru care depășește, sub raport interpretativ, orizontal întrebărilor privitoare la natura sa formală. În măsura în care geneza componentelor (ritmul, proporția, simetria ș.a.) este situată pe terenul vieții cotidiene, seria estetică a ornamenticii este încapsulată într-un sistem categorial aparținător ontologiei umanului. E de ajuns să ne gândim, de pildă, la faptul că proporționalitatea este analizată ca o categorie a vieții sociale, fiind exemplificată și prin „calea de mijloc” a eticii aristotelice. „Ar fi superficial să obiectăm că proporția este aci doar o metaforă. Este de fapt mult mai mult. Acolo unde frumosul este o categorie a vieții și a artei, trebuie să ia naștere o atare legătură: nici în viață, nici în artă *frumusețea* nu poate fi bazată pe valori estetice sau etice trecătoare sau relativă; ea *trebuie să determine în mod esențial structura omului*” (subl. n.)². Astfel, principiul proporționalității impune ornamenticii supunerea la obiectivitatea lumii socio-umane în referențialul căreia trebuie să devină semnificativă. Fără îndoială, în alți termeni se pune problema artelor care – deși chemate, prin esența lor, să plâsmuiască o „lume” (pictura, operele epice și dramatice etc.) – eșuează în formulele unei ornamenticii deghizate. Asemenea tendințe abstractizante

¹ *Ibidem*, p. 276.

² *Ibidem*, p. 332.

în artele ce cad sub incidența principiului *mimesis*-ului, deși pot fi motivate, sunt inacceptabile, întrucât deturneză sensurile istorice și estetice ale ornamenticii autentice. Firească este integrarea principiilor abstracte ale experienței estetice – care numai în configurații de tipul ornamenticii pot duce prin ele însele la plăsmuiri autonome valide estetic – în structuri artistice mai complexe unde dominant este principiul *mimesis*-ului; acesta, întrucât dispune de raportări de conținut la om și lume, este capabil să atingă treptele conștiinței de sine. Ritmul, armonia, proporția, simetria etc. – ca forme abstracte – suportă transfigurări în funcție de imperativele acestei serii artistice alternative, diferite de la gen la gen, de la operă la operă ș.a. Însă, substituirea cosmicității cu norme specifice ornamenticii este nelegitimă și, de aceea, este simptomul unei lumi alienate/alienante.

1.3. Cosmogeneza seriei *mimesis*-ului

Exprimările mimetice din perimetrul vieții cotidiene sunt înconjurate cu o aură a evocării sentimentului. În primul rând, pentru că orice comunicare socială se îndreaptă de la omul întreg la omul întreg, și, ca atare, nu se poate mărgini la simpla transmitere de conținuturi conceptuale, ci apelează și la afectivitate; chiar asimilarea spiritului științific de către structurile cotidianului nu schimbă radical situația, chiar dacă există o incontestabilă specializare a conținuturilor. În al doilea rând, întrucât, de obicei, comunicarea are și o infrastructură persuasivă, tinzând să convingă partenerul de o anume stare de lucruri, să-l determine la acțiune etc., există un recurs necesar la potențele meșteșugului evocativ. Aceste tendințe evocative ale *mimesis*-ului cotidian devin hotărâtoare în *mimesis*-ul magic de care se va desprinde apoi cel artistic.

Magia este esențialmente evocativă. Mai întâi, pentru simplul motiv că numai efectele evocative cât mai potențate produc și întrețin, înăuntrul colectivității, credința necondiționată în valoarea ceremonialurilor magice. Fără această fixare afectivă, obținută cu mijloace evocative, ritualul magic își suspendă semnificația culturală. Totodată, însăși natura reprezentărilor magice despre relația omului cu mediul său duce la intenții evocative. De aceea, după cum remarcă Lukács, între funcționarea vieții cotidiene și aceea a magiei nu este nevoie de nici o schimbare de direcție, de nici o transformare calitativă, ci numai de o extindere și intensificare a trăsăturilor deja existente.

În magie există convingerea că, prin imitarea unor procese sau obiecte din realitate, aceasta însăși poate fi influențată în sensul dorit. Lukács face distincție între această imitare pentru care *cel puțin punctul de plecare este realitatea însăși și reflectarea abstractizantă a unor simple elemente ale vieții, ca în ornamentică. De aceea, reprezentarea mimetică nu este lipsită de cosmicitate, precum ornamentica; chiar dacă conținutul ei trece în fantastic, în ceva ce nu a fost văzut sau auzit niciodată, cele astfel constituite ridică pretenția de a fi realitate, de a fi o imagine a lumii.* De aceea, dimensiunea evocativă dobândește în magie o poziție centrală.

În timp ce în cotidian structura acțiunii coincide cu desfășurarea temporală, reproducerea ei mimetică în magie pleacă tocmai de la punctul final, grupând și modelând mișcările și elementele care duc spre el, astfel încât produce asupra receptorului un efect convingător evocând ideile, sentimentele etc. dorite. Aceasta implică o înlăturare a accidentului, o ordonare specifică și o accentuare a punctelor nodale. Totuși, în acest punct nu apar încă principii radical noi, pentru că omiterea detaliilor ne semnificative din perspectiva teleologică specifică a acțiunilor etc. este o constantă a cotidianului. Dar, întrucât ansamblul este prelucrat consecvent din acest unghi, are loc o trecere a cantității în calitate, un salt de la formele de comunicare obișnuită spre constituirea unei plăsmuri închise în sine, care vizează efecte evocative determinate. Acest aspect îi permite lui Lukács constatarea că liniile de plecare ale *mimesis*-ului magic și ale celui artistic converg, la început, până la fuzionare. În chiar acest salt pe care îl face *mimesis*-ul magic față de comunicarea cotidiană este cuprinsă în germene divergența dintre mit și artă sub zodia căreia se va produce mai târziu desprinderea și autonomizarea artei, deși în acest stadiu nu există nici cea mai elementară conștiință a acestei divergenți. Aceasta constă în recunoașterea obiectului ca immanent sau transcendent, ceea ce determină intenția fundamentală a *mimesis*-ului. Recunoașterea finalității imanente a *mimesis*-ului echivalează cu orientarea efectului evocativ spre receptivitatea omului, deși imaginea despre realitate este concepută ca reflectare. Finalitatea transcendentă presupune ca omul să urmărească prin *mimesis* influențarea unor forțe imaginare ce stăpânesc situațiile reale, efectele evocative fiind simple accesorii. Distanța între cele două finalități nu poate provoca însă situații problematice și nu pot influența geneza *mimesis*-ului magic, pentru că, pe treapta istorică respectivă, oamenii nu

pot urmări scopuri estetice autonome, iar, pe de altă parte, finalitatea transcendentă nu poate fi realizată cu succes decât prin urmărirea unui efect imanent. Lukács subliniază că, în mod paradoxal, transcendența magică se exprimă practic și nemijlocit printr-o imanență foarte apropiată de estetic. Plăsmuirea magică implică o scoatere a elementelor trebuincioase evocării din continuitatea normală a cotidianului, acestea nemaifiind componente ale vieții reale, ci reflectări ale unor părți rotunjite în întreguri bine delimitate de cotidian. Dirijarea conștientă a elementelor evocative către un scop determinat, combinarea, aranjarea, ierarhizarea etc. acestora sunt, în viața cotidiană, aspecte accesorii în ansamblul comunicării, referindu-se doar la întregul conținutului de fapte și sentimente comunicat și nu la forma comunicării și, mai ales, nu la ordonarea strictă a detaliilor. *Mimesis*-ul evocativ în ipostaza cotidiană este numai o verigă mijlocitoare foarte importantă pentru ca realitatea să poată fi trăită, dar nimic mai mult: relația nemijlocită cu reflectarea este depășită, interesând în ultimă instanță aspectul cognitiv. Aceasta este însă, în concepția lui Lukács, baza pe care poate apărea saltul calitativ spre o dirijare pur evocativă. Acest salt, după cum am mai subliniat, produce schimbări în însăși reflectarea mimetică.

În cotidian, reflectarea este imediat comparată cu realitatea, iar efectul ei evocativ poate exista numai între limitele care nu alterează această raportare. Saltul pe care îl avem în vedere suspendă această nemijlocire concretă a relației, dar nu relația ca atare, căci detaliile plăsmuirii mimetice vor fi comparate cu exigențele receptorului, raportarea la realitate făcându-se, dar, într-un alt mod: nu mai este vorba de o episodizare concretă, ci de reproducere a totalității realității sau a unei părți din aceasta în forma unei lumi.

Magia facilitează diferențierea tendințelor estetice ale cotidianului de acest cotidian tocmai pentru că urmărește reproducerea unui proces unitar și încheiat al vieții, fapt care permite dezvoltarea spontană a categoriilor estetice. Această reproducere rotunjită în chip de lume este făcută atât sub aspectul conținutului, cât și formal. *Plăsmuirea mimetică urmărește în mod necesar să transforme simpla succesiune a situațiilor date într-o desfășurare obligatorie a derivării unora din altele. Lukács consideră că aceasta nu constituie, însă, mai mult decât reflectarea fidelă a structurii cauzale a realității obiective, a conexiunilor ei cauzale reale. Aceasta din urmă trebuie păstrată în conținuturile ei esențiale, pentru ca plăsmuirea mimetică să aibă valoarea unei*

reflectării a realității, ceea ce, după cum am putut observa, este condiția hotărâtoare a efectului evocativ.

Determinarea *din afară* a *mimesis*-ului magic va fi menținută structural și în estetic. Caracteristicile și structura atitudinii estetice apar, așadar, în mod inconștient și spontan în virtutea necesității imanente realizării consecvente a *mimesis*-ului magic. Categoriile estetice se pot dezvolta și sub un înveliș magic. Procesul ulterior de desprindere este declanșat de conținuturi sociale care, prin natura lor, tind spre o evocare mimetică și, de aceea, preiau și remodelează din perspectiva noilor scopuri formele estetice, întorcând, astfel, elemente dezvoltate sub înveliș magic împotriva magiei înseși. Aceste noi conținuturi favorizează transformarea în act a acelei contradicții dintre imanență și transcendță proprii *mimesis*-ului magic încă de la apariția sa.

Cosmicitatea operei de artă are, deci, o cosmogeneză. Configurația estetică se autonomizează prin desăvârșirea a ceea ce este estetic în sincretismul magic. Principii și tehnici de autocentrare a plămuirii se desprind, treptat, de finalitățile *praxis*-ului magic. Sub aspect formal, temeurile se află în reconstituirea atmosferei evocative, dominanta antropomorfizantă, detașarea de spațio-temporalitatea cotidiană, sugestiile generalizării tipizante, mecanisme de concentrare expresivă, selecție, pregătire, episodizare, contrast, întârziere ș.a. mânuite cu intenția, chiar dacă nemărturisită, de a dirija trăirile receptorului. Din punct de vedere subiectiv, lumea reprezentată este raportată exclusiv la om, iar, sub aspect obiectiv, este vorba de o receptare a totalității intensive proprii realului în concretețea semnificativă și plurisemnificantă a lumii operei. Aici se află secretul puterii și eficienței autonome a plămuirii artistice.

1.4. Exigența supunerii la obiectivitate

Majoritatea problemelor ontologiei lukácsiene sunt soluționate efectiv – sau primesc deschideri interpretative cu șanse de reușită – pe baza unei analize minuțioase a procesului muncii. Astfel, prin demonstrații strânse și disocieri fine, Georg Lukács reușește să contureze aria unor teme filosofice – precum libertatea, obiectivitatea valorilor ș.a. – prin apel insistent la acest sistem de referință, separând – uneori chiar cu o siguranță vehementă – aspectele lor autentice de orizonturile pseudo-interogative. Munca

este considerată model al oricărei practici sociale, întrucât este exemplară ontologic pentru înțelegerea raporturilor subiect-obiect.

„Arta, ca practică socială (ideologică), poate fi înțeleasă, în ultimă instanță, numai după modelul praxisului, care este munca. Am putut constata că fiecărui act practic de muncă trebuie să-i premerge o reflectare mentală cât mai fidelă cu putință a procesului tehnologic și a lumii sale obiectuale. Această întrepătrundere a instituirilor teleologice – practice cu observarea fidelă a realității caracterizează și subiectul creator din domeniul artei, precum și – mutatis mutandis – receptivitatea artistică”¹. Având în vedere contextul în care apar multe asemenea afirmații lukácsiene, putem spune că nu este vorba, în nici un caz, de normarea validării gnoseologice a obiectualității artistice (ceea ce ar fi o nepermisă reducere!), dar nici de constructe teoretice cu intenție explicativă. Lukács propune doar un model care indică aspectele cheie și direcțiile în care ar trebui să înainteze interpretarea operei de artă. Constructul său hermeneutic permite dezvăluirea inserției produsului estetic în lume și în raport cu aceasta. În fond, se fixează doar nucleul unei ontologii a subiectivității estetice în perimetrul interesului teoretic pentru stratul existențial specific umanului. Căci, pentru Georg Lukács, definirea esenței esteticului este echivalentă cu stabilirea poziției acestuia în sistemul relațiilor dintre om și realitatea înconjurătoare. Or, este evident că specificul subiectivității estetice nu poate fi elucidat decât după o prealabilă integrare în coordonatele unei teorii generale asupra subiectivității. Raporturile dintre complexe teleologice și șirurile cauzale obiective, așa cum apar în chiar cel mai elementar act de muncă, pot fi luate *ca model* pentru interpretarea genetico-funcțională a oricărui alt tip de instituire. Așadar, nu este vorba de a urma calea unei reducerii. Lukács apelează la modelul respectiv doar pentru a trasa un unghi de atac, fiind, de fapt, preocupat să pună de acord două tendințe contrarii ale instituirii artistice: pe de o parte, calitatea de act antropomorfizant, faptul că împinge în față cu necesitate, oriunde și oricând, momentul subiectiv; pe de altă parte, pretenția sau aspirația la valabilitate. Soluția e întrevăzută tocmai în sensul potențării subiectivității estetice, ceea ce adâncește delimitarea sa de subiectivitatea cotidiană, propulsând-o ca alteritate calitativă a acesteia. Momentul personal-psihologic-subiectiv al subiectivității devine consistent-intensiv numai prin dăruire față de și priză la realitate. Punctul de

¹ Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, II, ed. cit., p. 602.

vedere lukácsian este îndreptat polemic atât împotriva înțelegerii artei ca oglindire fidelă, „mecanică“ a unor situații de viață, cât și a înțelegerii ei ca produs al unei subiectivități pure. O subiectivitate care face sistematic abstracție de lumea obiectului sfârșește în formalism, pentru că eludează tocmai matricea care îi modelează profunzimea și bogăția.

În muncă – și, de altfel, în multe acțiuni cotidiene – unitatea dintre subiectivitate și obiectivitate e menținută doar în măsura în care, mereu, transformarea obiectului nu poate fi operată în lipsa unei proiecții subiective a structurii sale. De obicei, predomină un aspect sau altul: fie obiectul (în secvențele alienante), fie subiectivitatea își revendică o atotputernicie pe care, de fapt, nu o are (în tendințele mitologizante). Întrucât sunt de neocolit aceste pendulări – generate de accentuarea unui moment sau a celuilalt –, unitatea invocată nu există decât ca principiu regulator: asigură coeziunea procesului însuși orientat spre o anumită obiectivitate. Valabilitatea sa este fragmentară, întrucât atingerea scopului îi determină suprimarea sau doar suspendarea. Chiar atunci când această unitate este menținută într-o înlănțuire de acte și/sau acțiuni, continuitatea e structural condiționată de procesul practic.

În artă, însă, unitatea subiectivitate-obiectivitate este încapsulată, menținută, fixată și singularizată – în concretețea ei imutabilă – într-o obiectualitate. Gesturile artistice de obiectualizare/exteriorizare urmăresc deliberat o astfel de finalitate. Ambele momente ale unității în discuție suportă o potențare peste nivelul cotidian, devenind, așa cum am arătat, alterități calitative ale acestuia. Are loc o schimbare de natură a conținuturilor. Astfel, obiectivitatea este alta decât cea vizată de atitudinea dezanthropomorfizantă, întrucât vizarea de tip estetic soliciță descoperirea și sondarea în realitatea însăși a straturilor care îi desconsfiră adecvarea la om și complicitatea cu omul; pornind de aici, această vizare își asumă sarcina de a le dezvolta. Este, deci, o obiectivitate marcată uman. Iar subiectivitatea „nu este nici adaos, nici comentariu, nici măcar o atmosferă ambiantă a obiectelor, ci un moment structural integrant al obiectualității lor însăși, o componentă inalienabilă, ba chiar fundamentul existenței-lor-întocmai-astfel“.¹ Georg Lukács consideră că teza hegeliană a înstrăinării de sine a subiectului și reintegrarea în subiect oferă descrierea cea mai adecvată a acestor metamorfoze. În acest domeniu sunt valabile teze din *Fenomenologia spiritului*, în

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I., p.559.

măsura în care acestea sugerează și conturează mai clar și profund specificul relației dintre subiectivitate și obiectivitate; însă, Lukács le schimbă intenția și sensul într-un context marxist de abordare a problematicii esteticului. Hegel – lecturat, deci, în paradigmă marxistă – este folosit în special pentru faptul că transformă „obiectul conștiinței“ în obiect al conștiinței de sine. Cunoașterea la Hegel nu este o receptare a substanței în conștiință, prin care ar deveni bun al subiectului, ci este sinonimă cu însăși transformarea substanței în subiect, deci este conștiință de sine. „Această substanță – arată Hegel – care este spiritul, este *devenirea* sa la ceea ce spiritul este *în sine*; și numai ca fiind această devenire reflectându-se pe sine el este într-adevăr *Spiritul*. El este în sine mișcarea, care este cunoașterea, transformarea aceluia *în sine* în *pentru sine*, a *substanței* în *subiect*, a obiectului *conștiinței* în obiect al *conștiinței-de-sine*, adică într-un obiect tot pe atât de depășit, adică în *concept*. Această mișcare este cercul ce se reîntoarce în sine, care presupune începutul său și îl atinge numai în termenul final“¹.

Opoziția dintre conștiință și conștiința de sine este similară celor două procese complementare: înstrăinarea de sine a subiectului și reintegrarea în subiect. În atitudinea estetică ambele acte formează o unitate imutabilă. Modelul hegelian este apt să explice demersul acestor momente ale subiectivității estetice. Înstrăinarea de sine este echivalentă cu pierderea de sine a subiectului în lumea obiectului, reintegrarea în subiect producând mutații în fiecare din aceste elemente: o depășire a obiectivității stricte prin subiectivizarea acesteia, și o amplificare a potențelor creatoare până la stadiul în care subiectivitatea individuală este depășită prin orientarea spre genericul uman.

Rodnicia acestei supunerii a subiectivității estetice la proba existenței ca atare se observă în faptul că apropierea, sesizarea, fixarea și luarea în posesie a lumii – în general spus – este făcută astfel încât aceasta devine perceptibilă intuitiv în componentele sale adânci și, totodată, într-o nemijlocire existențială.

În același timp, subiectivitatea însăși suportă o mișcare împotriva propriilor conținuturi subiective singularizante, o descentrare. Altfel spus, e vorba de *calea unei desubiectivizări înăuntrul subiectivității*.

1.5. Cosmicitatea operei de artă

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Edit. Academiei R.S.R., 1965, p. 453.

Deși estetica lukácsiană lasă mereu impresia că gnoseologizează, uneori până la saturație, fenomenul artistic, trebuie observat că, în egală măsură, acordă prestigiu/interes teoretic și aspectelor valorice ireductibile. Cosmogeneza seriei mimetice a avut menirea de a surprinde acele noduri și praguri ce asigură mutații esențiale în sensul constituirii obiectivației estetice; specializările atitudinale afectează planuri formale și de conținut. Cu toate acestea, opera de artă nu poate fi redusă la geneză. „O atare plăsmuire îi stă (receptorului - n.n.) în față nu numai ca sistem închis, dar și ca ceva care nu poate fi schimbat, ceva existent independent de conștiința sa, pe care-l poate, ce-i drept, respinge – în totalitate ca și în detalii –, dar în desfășurarea căruia nu poate interveni”¹. Ea este o existență suficientă sieși. Procedeele și tehnicile formale sunt acționate astfel încât „să apară o lume independentă, care stă față în față cu omul, deși creată de el, o *realitate* autonomă, care, asimilând întreaga viață intelectuală și afectivă a omului, o înalță, o sporește, o adâncește, o intensifică”². Obiectualitatea estetică propune o altă realitate, ordonată și construită după norme și intenții specifice, a cărei validare nu depinde de confruntarea cu o realitate pre-existentă. Pentru a înțelege la adevărata lor semnificație nuanțările lukácsiene în această privință, trebuie menționat că obiectualizarea și obiectualitatea de tip estetic urmăresc deliberat efecte evocative, iar acest fapt presupune împlinirea caracterului de totalitate închisă și autonomă. Am observat că încă *mimesis*-ul magic angajează o distanțare de cotidian și suprimarea raportării practice, fixarea definitivă într-o structură independentă al cărei centru de greutate nu stă în exactitate, ci în provocarea evocării nemijlocite. Aceste determinații vor fi accentuate în atitudinea estetică propriu-zisă.

Se poate spune că *mimesis*-ul este, în viziunea lui Lukács, doar un principiu de interpretare a condițiilor de eficiență umană a producțiilor dinăuntrul unei serii estetice. Atât și nimic mai mult. „Individualitatea operei este totdeauna ceva definitiv”³. Mai mult chiar: considerate în nemijlocirea lor, operele, marcate de individualitate, „sunt monade fără ferestre”⁴. Ele expun un soi de existență-întocmai-astfel cu o necesitate întemeiată și

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I., p. 438.

² *Ibidem*, p. 445.

³ Georg Lukács, *Estetica*, II, București, Edit. Meridiane, 1974, p. 270.

⁴ *Ibidem*, p. 271.

intangibilă. Sub aspect formal, această autonomie se concretizează în rotunjirea și desăvârșirea interioară a plăsmuirii. Corespondentul în planul conținutului este lumea artistică, încapsulată în infinității intensive a operei ca microcosm. În ambele sensuri, este vorba de o prezență pe deplin autarhică. Totuși, trecând dincolo de acest moment – evident, dar nesatisfăcător pentru a contura misiunea umanistă a artei –, constatăm că „adevărul formei artistice se bazează – în ultimă instanță – pe aceea că neanulabila ei concretețe spațial-temporală, senzorial-sensibilă, individualitatea ei indestructibilă este mai mult decât un simplu „aici“ și „acum“ și „întocmai astfel“, în măsura în care, fără a sparge imanența prezenței concrete, fără a transcende imanența încheșată a lumii operei, în ea sunt conținute implicit acele momente prin care câte o întâmplare personală se află în conexiune cu procesul evoluției umanității. În felul acesta, ceea ce este semnificativ într-una din fazele ei este încorporat memoriei, conștiinței de sine a genului uman“¹.

Opera poartă în propriile-i structuri dovada nemijlocită și motivarea consistentă a autenticității sale. Nu e nevoie de o comparație cu un presupus prototip spre a-și dovedi veracitatea. Respectivele puteri nemijlocite ale operei de artă sunt constatabile, mai întâi, în faptul că trăirile receptorului, în măsura în care captează intențiile evocative, își au sursa exclusivă în configurația formală a operei individuale. Această nemijlocire este, dacă nu anulată, cel puțin depășită odată cu actualizarea conținuturilor, fază în care atitudinea estetică originală este părăsită în favoarea eventualelor raportări la întâmplări, stări, personaje etc., care au intervenit sau ar putea interveni în viața efectivă a receptorilor. Ca moment al procesului de influență – dinspre operă spre viață –, comparația este inevitabilă și dezirabilă. Dacă, însă, este menținut numai la acest nivel, actul receptor ignoră specificul estetic al produsului artistic, coborându-l la calitatea de simplu document al cunoașterii lumii – ceea ce, dacă nu este chiar inexact, este prea puțin. Suntem, de pildă, încă pe terenul artei atunci când apreciem că Shakespeare sau Balzac au descoperit și modelat tipuri artistice relevante pentru epoca lor, sau că opera lui Tolstoi are autenticitate istoriografică. Dacă această tendință de asimilare a lumii artistice cu referințele heteronome este dusă până la capăt, se fixează o eroare. Sensibil la nuanțe, Lukács precizează: „Imanența nemijlocirii se încheie la un nivel superior: la cel al trăirii „lumii“ proprii, incomparabile – și în acest sens din nou monadice – a operei

¹ *Ibidem*, p. 272.

respective¹. Substanța spirituală aparține operei ca definitiv fixată și, în felul ei, desăvârșită, în sensul că își este suficientă sieși. Prin urmare, segmentul de umanitate pe care îl ridică la rangul conștiinței de sine îi este intrinsec, fiind întrupat după exigențele formal-evocative ale artisticității. Prezența sa în conținuturi concentrate și cu semnificații puternic accentuate determină ca trimiterile/raportările la realitatea extrinsecă să fie necesare – căci, de ce nu, arta iluminează realul –, dar și integrate unui circuit de întoarcere spre plăsmuirea însăși. Astfel, omul integrat este afectat de impactul cu lumea operei, iar reverberațiile modificatoare asupra omului total al vieții cotidiene sunt dincolo de orice îndoială. Plăsmuirea estetică servește exclusiv țelului de a-l lămuri pe om asupra condiției sale; ridicându-l deasupra cotidianității, îi oferă calea luării în posesie a propriei lumi. Mai întâi, în sensul că promovează omenescul din om. Apoi, în sensul că amănuntul – întâmplător, poate – este intensificat până la rangul de univers semnificativ necesar în el însuși. În sfârșit, realul este trezit la o existență estetică, întrucât, fără a opera transcenderii spre a localiza sfera de aplicare a sensului artistic, intră în funcțiune modelele ele inteligibilizare sensibilă a spațio-temporalității cotidiene.

Acești centri nervoși ai esteticii lukácsiene apără autonomia artei mai puternic decât orice variantă estetistă. De pildă, ideile de „cosmicitate a artei“, „om integrat“, „mediu omogen“ prezintă curioase analogii – consecințele teoretice fiind însă deosebite – cu reflecțiile lui Dufrenne privitoare la obiectul estetic, evoluția percepției de la contactul nemijlocit cu sensibilul spre lumea reprezentată și cea exprimată ș.a. Tratatul aplicat de Lukács problemei ireductibilului valoric al operei de artă pare a sugera că ipostazierea acesteia în termenii disputei „autonomie sau heteronomie“, „artă pentru artă – artă cu tendință“ este lipsită de sens și orizont interpretativ. Ea este exagerată antinomic din considerente ce depășesc interesele teoretice ale esteticii, în ceea ce se poate numi, în sens larg, ideologii culturale. Căci supunerea la obiectivitatea reală este doar un imperativ al adâncirii subiectivității creatoare și receptoare, după cum originarea substanței spirituale a operei este situată în afara acesteia. Totuși, încatenarea lor estetică trece în ceva calitativ deosebit: subiectivitatea obiectualizată și conținuturile transfigurate estetic suferă o deplasare structurală în direcția autotelismului valoric. Or, aici se aplică legea nontransponibilității.

¹ *Ibidem*, p. 275-276.

2. Arta – formă a conștiinței de sine

2.1. Un cuplu categorial: „antropomorfizare“ – „deantropomorfizare“

Estetica lui Georg Lukács poate fi apreciată ca tentativă de elaborare, dintr-o perspectivă particulară, a unei ontologii a umanului. Aceasta pentru că își propune nu doar să diferențieze numai la nivel logic esteticul de celelalte forme ale spiritualității, ci urmărește în primul rând, modul în care se constituie, în istorie, tipurile fundamentale de instituiți și funcțiile acestora în raport cu condiția umană. Metoda istorico-sistematică (ontologico-genetică) îi permite, astfel, depășirea cadrului strict al analizei atitudinii estetice spre o conturare a coordonatelor unei ontologii particulare a umanului. Lukács studiază, de fapt, relația subiect–obiect în general, evidențiind particularitățile, specificul, autonomia esteticului în ansamblul relațiilor prin care omul se afirmă în lume, în-raport-cu-lumea-ca-parte-a-lumii. În acest context, cuplul categorial „antropomorfizare–deantropomorfizare“ și „om total-om integrat“ au un statut ontologic aparte, cu profunde implicații pentru o teorie marxistă a valorii. În primul rând, pentru înțelegerea valorii ca raportare specific umană la realitate. În al doilea rând, pentru argumentarea nuanțată a conceptului „subiect axiologic“ și a modului în care funcționează în valorizările individuale criterii extra-individuale, condiționate social-istoric, și, deseori, cu o semnificație general-umană (deși nu întotdeauna există conștiința acestui fapt). În al treilea rând, întrucât aceste atitudini sunt analizate atât în funcționalitatea lor cotidiană, cât și specializată (în obiectivațiile superioare), teoria lui Lukács oferă puncte de sprijin pentru unificarea tacită a unei teorii generale a valorii cu teoriile valorilor particulare, și mai mult, cu cercetările psihologice, sociologice, etc., asupra faptelor și acțiunilor cotidiene prin care se concretizează valorile.

Vom sugera, în acest sens, doar câteva direcții de argumentare.

Deantropomorfizarea constă în epurarea reflectării realității de conținuturi subiective: coloratură afectivă, voință și dorințe, credințe, speranțe ș. a., care însoțesc orice acțiune umană. Știința tinde spre un asemenea model de cunoaștere: deantropomorfizantă și deantropomorfizată, adecvată însușirilor, relațiilor și conținuturilor obiective. Necesitatea ei derivă din exigențele practicii: orice inacdevare la obiect este sursă de eșec.

Raporturile subiect-obiect au însă întotdeauna și o răsfrângere în planul subiectivității. Omul raportează propriile rezultate, acțiuni, obiectele și lumea în totalitatea ei la condiția sa: apreciază, ierarhizează, ordonează etc., în raport cu trebuințe, necesități, impulsuri, aspirații (reale, dorite sau iluzorii) ce-i aparțin și-l definesc. Acest tip de atitudine este studiat de Lukács în măsura în care îl conduce spre desprinderea de cotidian și autonomizarea crescândă a esteticului, dar implicațiile sunt mult mai largi, întrucât sugerează un tip de atitudine specifică ființei umane: valorizarea.

Desigur, Lukács analizează antropomorfizarea și dezantropomorfizarea ca stări ideale menite să explice statutul obiectivațiilor superioare în raport cu viața cotidiană, dar, de fapt, nu le rupe total de viața nemijlocită. Argument: omul este întotdeauna un om total, înzestrat cu rațiune, voință, capricii, dorințe, idealuri, convingeri, pasiuni, ș.a.; aceste facultăți nu sunt separate unele de altele, ci formează o totalitate complexă, cu interacțiuni, influențe și presiuni reciproce; ca atare, specializarea conștiinței (în cazul științei, de exemplu) este doar o relativă punere între paranteze a unor capacități și accentuarea altora, dar fără ca celelalte să fie anihilate sau total pasive: așadar, cunoașterea științifică are, de fapt, întotdeauna o fundamentare axiologică (în punctul de pornire, orientare, elaborare și finalizare).

Antropomorfizarea, în viziunea lui Lukács, cuprinde grade distincte (cotidian – obiectivație specializată; individualitate strictă – subiectivitate de clasă – general uman) și modalități distincte prin care se manifestă (artă, religie, magie, filosofie – în analiza lukácsiană; în sens mai larg – totalitatea valorilor particulare). Importante, în acest sens, ni se par următoarele constatări: a) profunzimea și bogăția subiectivității depinde de gradul în care aceasta poartă în sine povara, încărcătura lumii reale, de multitudinea relațiilor/contactelor cu realitatea; b) general-umanul se afirmă în/prin umanitatea concret-istorică; c) subiectul axiologic este condiționat istoric (model cultural, clasă, națiune etc.), etnic, biologic etc.; d) valorile reprezintă, în măsura în care depășesc prin semnificații interese conjuncturale, instrumente ce propulsează colectivitățile concret-istorice în direcția universalizării generice.

Analiza gradelor de antropomorfizare permite nuanțarea relațiilor dintre valorizări și valori, a descentrărilor succesive în actele de valorizare pentru a le conferi autenticitate. Combinarea modalităților efective de realizare a antropomorfizării cu paleta

complexă a necesităților și aspirațiilor umane contribuie la stabilirea unui tablou al valorilor.

Pentru Lukács, atât subiectul epistemic cât și subiectul axiologic nu se confundă cu subiectul real, ci reprezintă specializări, în direcții și cu intenții precise a capacităților subiectului real. Mai mult, această concluzie este susținută, în primul rând, de faptul că antropomorfizarea și dezantropomorfizarea sunt atitudini cognitive distincte ce răspund celor două necesități umane fundamentale: cunoașterea realității propriu-zise și cunoașterea de sine.

„Valorile – remarcă Lukács – pot lua naștere numai prin procesul de obiectualizare – exteriorizare”¹. Aceasta înseamnă că antropomorfizarea și dezantropomorfizarea au calitatea de elemente active ale existenței sociale când vertebreează acele instituiri care sunt răspunsuri – din perspectiva unor trebuințe și aspirații validate social-istoric – la alternative concrete. Valoarea este încorporată obiectualității în/prin care instituirea este realizată adecvat. Obiectivitatea valorii aparține într-o asemenea măsură obiectului social care a declanșat instituirea încât, observă Lukács, „la nivelul vieții cotidiene nemijlocite ia naștere (...) tendința de a contopi ontologic existența (obiectivitatea, ca și obiectualizarea) și valoarea”². Având ca model geneza ontologică a valorii în procesul muncii – unde alternativa folositor-nefolositor este instituită ca problemă a utilității –, Lukács adâncește analiza caracterului concret al raportului valoric, semnificațiile și reperatele axiologice fiind puse – ca urmare a ecuației trebuințe-obiectivații/obiectualități corespunzătoare – în formula ipotetico-deductivă „dacă..., atunci...”. O consecință importantă pentru estetică se desprinde de aici: opera de artă va fi confruntată cu trebuințe estetice de nivelul conștiinței generice. Georg Lukács pune în fața artei rigori similare imperativului categoric din etica lui Kant.

2.2. În-sinele și pentru-noi-ul estetic

Prin categoriile de în-sine și pentru-noi, Lukács analizează suportul gnoseologic al raporturilor valorice. Instituirea valorii autentice este dependentă de modul în care are loc apropierea cognitivă a obiectului de către subiect, fără, însă, a fi reductibilă la

¹ Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, II, p. 407.

² *Ibidem*, p. 434.

această dimensiune/exigență. Respectivul categorii sunt considerate de Lukács doar ca invarianți structurali de nivel elementar ai oricărei imagini asupra lumii, în sensul că nu e posibil – nici în viață, nici în știință sau artă – un act care să aibă drept conținut relațiile oamenilor cu lumea și cu aspectele lor semnificante/semnificative – practic și/sau valoric – decât dacă e constituit pe o anumită viziune despre în-sine și pentru-noi. Prin aceasta, actele și activitățile capătă o întemeiere mentală și afectivă. Categoriile de în-sine și pentru-noi exprimă, așadar, acel raport existențial care generează ireductibilul condiției umane. De fapt, este vizat stratul în care devine posibilă joncțiunea subiect-obiect și, desigur, autoconstituirea subiectului ca subiect. În același timp, disocierile teoretice permit evidențierea trăsăturilor care le propulsează într-un orizont al relevanței ontologice.

O primă constatare lukácsiană este privitoare la caracterul eterogen al în-sinelui și pentru-noi-ului: tendința reproducerii juste a realului – ca exigență ontic-ontologică de supunere la obiectivitate – coexistă cu felurite conținuturi și accente sufletești – firești, în măsura în care problemele ce se pun sunt intim legate de existența concretă a omului. Momentele mentale și afective se pot fixa ca dominante cu acțiune divergentă. Este suficient să ne gândim, de pildă, la elaborările mitologizante ale în-sinelui. În general, fetișizarea acestuia are ca sursă necunoașterea potențată subiectivist, iar epurarea de humusul psihologic al unor asemenea concepții presupune intensificarea, alternantă, a tendinței contrarii.

De fapt, orice imagine a lumii este legată – evident sau mediat – de dorința de orientare în realitate; în consecință, nevoile practice și teoretice sunt indisolubil atașate gamei trebuințelor sociale, fie acestea etice, religioase, ideologice. Lukács fundează relevanța ontologică a obiectivațiilor ce se înscriu în cele două serii atitudinale – cea dezantropomorfizantă și, respectiv, antropomorfizantă – prin atenția acordată mișcărilor posibile ale subiectivității împotriva ei însăși. Astfel, pentru-noi-ul este conceput ca un corelat subiect al în-sinelui, întrucât în-sinele însuși implică un model al comportării subiective față de el, și, mai mult, trăsăturile generale ale unei tipologii a pentru-noi-ului sunt conținute, cel puțin ca latență, în diferențierile tipologice ale în-sinelui. Se poate observa, în acest sens, că știința amplifică intenția de obiectivitate, anihilând caracterele emfatic-subiective care distorsionează imaginea în-sinelui ca atare. Atitudinea științifică

tinde să asimileze obiectivitatea lumii ruptă de încărcături subiective, impunând concluzia practică în virtutea căreia în-sinele înseamnă independența existenței față de conștiință. Abia astfel, concluzionează Lukács, „în universul real și în cel gândit, pământul și omul capătă poziția care le revine în mod obiectiv”¹.

În-sinele poate fi definit, arată Lukács, numai printr-o disociere netă între ființă și conștiință; în acest plan, el este sesizabil în formula unei generalități gnoseologice, ca o abstractitate fără trimiteri la conținuturi, deci ca punct de plecare al oricărei comprehensiuni aplicate realului obiectiv spre a-i restitui veridicitatea la nivelul concreteții însușite spiritual. Pentru noi-ul – ca pol coordonat subiectiv al în-sinelui – cuprinde modele, localizabile sub raportul conținutului, ale în-sinelui, fiind mărturii obiectualizate ale modului în care acesta este asimilat, înăuntrul unui spațiu social-istoric, de ansamblu comportamentelor posibile ale omului față de realitate. Dacă în-sinele este preponderent o categorie a ființei în genere, pentru-noi-ul evidențiază pregnant ființa-întocmai-astfel. Distincția nu este însă exclusivă, mai ales în cazul artei. Atitudinea estetică vizează lumea omului. Pentru subiectivitatea individuală, această lume este o existență în sine, produs, însă, al activităților conștiente. Acest ultim aspect – tranzitoriu pentru știință, întrucât lumea omului este studiată ca obiect ce interesează prin structurile sale obiective, oricâte diferențe s-ar invoca spre a-i circumscrie specificitatea – este punctul de încercare al oricărei arte. Tocmai de aceea în-sinele nu mai poate apărea în forma lui abstractă ce-i exprimă autonomia, ci ca ferment omniprezent într-o concretețe intuitivă. În punerea sa estetică, în-sinele conține elemente ale pentru-noi-ului, realitatea vizată trimite la om, fără a fi vorba de o simplă impresie subiectivă, întrucât facerea-de-sine a omului este un proces obiectiv ce se desfășoară independent de conștiința celor implicați în el. „În actul de încatenare estetică – subliniază Georg Lukács –, în-sinele se află totodată pretutindeni și nicăieri, determinând imperativ orice moment individual și ascuns neconținut – deseori până la imperceptibilitate – de activitatea creatoare”². Pe această cale, arta salvează ceea ce știința anulează: aspectul subiectiv al creării de sine a umanității, respectiv destinul individualității implicate – conștient sau nu – într-un proces ce-l depășește, întrucât aparține obiectivității sociale, dar pe care și-l asumă ca

¹ Georg Lukács, *Estetica*, II, p. 242.

² *Ibidem*, p. 258.

aparținându-i. O asemenea individualitate manifestă o tendință de universalizare în direcția genului, dar fără a-și anula determinațiile prin care este întocmai-astfel, ci refuză doar să fie prizonierul orizontului unei subiectivități strict private. „Din punctul de vedere al acestei conștiințe de sine (căci despre aceasta este vorba – n.n.), toate sentimentele, toate convingerile sau faptele, fie ele bune sau rele, își au adevărul lor, cu condiția numai să nu se confunde în acest flux fără urmă, ci să devină momente ale modificării lui”¹.

Deconspirând ceea ce știința pune deliberat între paranteze, arta își desfășoară o vocație, nicidecum o limită, are o tendință divergentă, dar, simultan, constructiv-valorică, neurmărind nicidecum suprimarea obiectivității în-sinelui. Mai întâi, pentru că momentul subiectiv invocat trebuie să devină vizibil înăuntrul în-sinelui ca parte integrantă a lui, organică, interioară și imanentă. Așadar, subiectivitatea care face obiectul artei nu are altă menire decât aceea de a facilita trăirea nemijlocită a omenscului ca în-sine. „Căci – precizează Lukács – conștiința de sine trezită de evocarea artistică ar fi o autoînșelare, o frază goală, ba chiar o impostură, dacă conținutul ei nu ar fi – în ultimă instanță – un moment semnificativ pentru evoluția umanității, și anume întocmai astfel cum a fost sau cum e în sine”².

Deși suportă metamorfoze profunde, esențiale, chestiunea în-sinelui rămâne probantă și pentru atitudinea estetică. Acest fapt va permite lui Georg Lukács să surprindă suportul gnoseologic al valorii estetice și, în prelungire, să atribuie artei de mare calibru calitatea de conștiință de sine a omensului, desigur, în contexte și cu mijloace social-istorice. În același timp, oferă deschideri promițătoare în sensul delimitării unor trăsături ale subiectului estetic, privit ca subiect axiologic determinat. Astfel, dacă subiectul epistemic presupune o performanță în sensul dezantropomorfizării, subiectul artistic ia ființă printr-o purificare înăuntrul subiectivității, suprimând numai ceea ce este privat-particular în subiect. Radicalizarea e orientată spre eliminarea arbitrarului subiectivist, dar cu o conservare și potențare a subiectivității înseși. Acest subiect ajută și pune o lume să se ilumineze, să se perceapă și priceapă; fiind o prezență discretă în structurile operei, nu se expune vehement, nici nu ajustează în-sinele după canoane emfaticе. În același timp, propune lumea operei ca model al în-sinelui – deci ca un posibil

¹ *Ibidem*, p. 266.

² *Cf. ibidem*, p. 260.

pentru-noi – intangibil pentru o subiectivitate aleatoare. O precizare de principiu în analiza valorii estetice este astfel posibilă, chiar dacă dificil de mânuit în plan operațional: „în opere se poate constata cu exactitate unde această luptă a subiectivității cu sine însăși a eșuat, tot așa și în reflectarea științifică pot fi despărțite una de alta adevărul și eroarea”¹.

Afirmând primatul în-sinelui și exigența adecvației pentru-noi-ului la acesta, Lukács acceptă o infrastructură gnoseologică a oricărei valori, inclusiv a celei estetice. De aceea, însuși conceptul de *mimesis* va căpăta o semnificație ontologică ce înglobează – și, deci, depășește, evident – sfera esteticului. Acest demers este în perfectă consonanță cu postularea muncii ca model al oricărei practici sociale. În cadrul acesteia, „existența pentru noi a produsului muncii devine o însușire a lui obiectuală, existentă în mod real, tocmai acea însușire prin care acea existență pentru noi își poate îndeplini funcția ei socială dacă este corect instituită și realizată. Prin aceasta ea devine valoroasă (în cazul eșecului, lipsită de valoare, opusă valorii). Numai prin obiectualizarea reală a existenței pentru noi pot să apară în mod real valori. Faptul că pe trepte superioare ale societății valorile îmbracă forme mai spirituale nu suprimă importanța fundamentală a acestei geneze ontologice”². Acest model teoretic ni se pare destul de sugestiv pentru a explica și valoarea estetică, dar, totuși, insuficient.

Indiscutabil, Lukács reușește să convingă atunci când analizează modul în care extensiunea în-sinelui (respectiv umanitatea concret-istorică) este însușită de, în și prin intensiunea pentru-noi-ului estetic (opera). Poate, însă, fi redusă opera de artă doar la calitatea unui pentru-noi, aidoma altor obiectualități care încorporează valori? Fără a-și pune explicit întrebarea, Lukács intuiește dificultățile ce survin. De aceea, oscilează: „Dacă vrem să reducem această conformație specifică a operei de artă la termeni categoriali (...), categoria de pentru-noi tinde de la sine în primul plan”³; numai înainte, însă, afirmase: „opera constituie în mod primar și firesc pentru-noi-ul în reflectarea estetică, însă un pentru-noi care – nemijlocit – întrunește în el caracteristici importante

¹ *Ibidem*, p. 259.

² Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, Edit.politică, 1975, p. 308.

³ Georg Lukács, *Estetica*, II, p. 276.

ale în-sinelui¹. Opțiunea este pentru această ultimă variantă. Chestiunea pe care o punem este de o importanță decisivă pentru clarificarea modului în care Lukács înțelege dimensiunea reflectorie a artei. Pentru-noi-ul ridică pretenția confruntării imaginii cu realitatea, ceea ce atrage după sine presiunea fidelității. A accepta că opera de artă are caracteristicile unui în-sine presupune a-i valida autonomia. Oscilațiile textului lukácsian – situate dincolo de nuanțări! – provin fie din intenții și delimitări polemice – deseori aluzive sau în subtext –, fie din căutarea unei soluții de mijloc prin care să salveze și specificitatea artei, dar și infrastructura sa gnoseologică. Considerațiile privitoare la cosmicitatea operei de artă și la determinația logică a pentru-sinelui conturează o soluție plauzibilă. Se poate afirma că, în viziunea lui Lukács, obiectualitatea estetică *solicită și are dimensiune referențială*, în raport cu realitatea umană, *dar nu acceptă și nu poate avea referent*. Și aceasta pentru că, deși trimite mereu la/spre/în real, trimite, de fapt, de fiecare dată, spre propria sa lume: cea a plăsmurii. Închiderea sa nu înseamnă izolare și dezinteres față de oamenii concreți și destinele lor, nici indiferență față de efecte. În-sinele real este asimilat și suprimat ca moment în imanența plăsmuirii. Opera, deci, își anihilează alteritatea (lumea, realul) prin asumare, refuzând pe această cale o confruntare limitativă. Mai mult: este în opoziție fățișă cu ceea ce îi este deosebit, pentru că numai astfel își menține profilul calitativ. Totodată, opera regăsește în lume ceea ce deja are și dăruiește lumii, după cum lumea (ca umanitate reală) accede în operă la o conștiință de sine. Astfel, acel pentru-noi din în-sinele condiției umane – caracterizat ca tendință de a releva omenescul din om – este împlinit prin conștientizare artistică. Subiectivitatea însăși – care nu este doar evocată, și nu se actualizează în stricta-i individualitate privată și privativă – suportă o amplificare, capătă o intensitate, un orizont de căutări și interogații imposibil de atins în viață sau prin alte tipuri de obiectivații. Asemenea argumente par a sta la baza caracterizării operei de artă ca un pentru-sine. În toate aceste delimitări este prezentă/invocată referențialitatea, deși lipsește referentul. De aceea, deși valoarea estetică are o indiscutabilă infrastructură gnoseologică, virtuțile operei de artă provin din faptul că aceasta este, după cum spune Lukács, „modul suprem, cel mai bogat

¹ *Loc cit.*

și cel mai desfășurat de manifestare al subiectivității umane. Puterea ei de a face ca subiectivitatea să ajungă în oameni la expresie, la înflorire, este în sine nelimitată¹.

2.3. În căutarea genericului

Georg Lukács realizează în estetica sa elaborarea unei concepții asupra condiției umane dintr-o perspectivă particulară. Tezele ontologice care constituie fundamentul esteticii sale privesc două aspecte: 1) dependența bogăției și profunzimii creatoare a subiectivității de raporturile sale cu obiectivitatea; 2) diferențierea atitudinilor prin care progresează și se dezvoltă genul uman de actele prin care acesta devine conștient de sine.

Marea artă este conștiință de sine a omenirii, fapt condiționat de faptul că: a) obiectivitatea însăși care este vizată conține în sine amprenta subiectivității; selecția elementelor și situațiilor semnificative pentru modul specific uman de existență este sinonimă conștientizării unui moment din crearea de sine a genului uman; b) în procesul înstrăinării de sine a subiectului în lumea obiectului are loc o depășire a stricteii particularității înspre generic.

Interpretarea marxistă desfășurată de Georg Lukács definește condiția umană nu numai prin acele trăsături distinctive, ireductibile calitativ, care singularizează existența omului în raport cu alte specii, ci și prin aptitudinea de a întreține momentul reflexiv asupra propriei naturi. Desigur, conștiința este inerentă oricărei activități omenești. Însă, în activitatea practică, științifică etc., trebuie să predomină obiectivitatea, conștiința subiectivă neavând, în final, o importanță decisivă. Aceasta este indispensabilă în geneza creațiilor generic-umane, dar abia creațiile însele sunt, în obiectivitatea-obiectualitatea lor, indici și purtători ai modului uman de ființare. Anumite atitudini (angajate de artă, filosofie, etică) nu mai ating suprimarea subiectivității în obiectivitate – ca în muncă, de pildă –, ci o suprimă ca subiectivitate în ea însăși, ridicând-o pe trepte în care se intuiește sau se pune deja apropierea individualului de generic. Particularitatea nu este anihilată, ci devine conștientă de imanența genericului. Acest proces este, în practică etică, structural fundat pe subiectivitate, căci, chiar dacă subiectul se știe răspunzător pentru consecințele actelor sale – ceea ce presupune dezideratul cunoașterea situației concrete așa cum este în ea însăși –, lumea obiectivă este lăsată ca neatinsă, deși stările de fapt sunt însușite.

¹ *Ibidem*, p. 285.

Dihotomia subiectivitate-obiectivitate rămâne o condiție esențială a actului etic. Comportamentul estetic se distinge tocmai prin faptul că obiectivitatea – în general, spus – devine material, substanță în care subiectivitatea se înstrăinează, se autocontemplă, înobilându-se cu un alt tip de generalizare în sensul conștiinței de sine. Ca atare, intenționalitatea genericului nu se realizează numai în subiectul însuși, ci se obiectivează într-o lume – plăsmuită –, ca replică și alternativă a lumii reale.

În general, conștiința genericului nu se obține prin simpla adâncire în ea însăși a subiectivității, ci numai printr-o asimilare a straturilor ne-evidente ale subiectivității. Dar, în artă, nu e vorba nici de o simplă conștiință subiectivă cu privire la o lume obiectivă. Obiectualitatea estetică suprimă în ea însăși această dualitate. De aceea, Lukács va sublinia mereu că adevărata conștiință de sine a subiectivității estetice este împlinită în opera însăși, în produsul artistic, cele două ipostaze (creatoare și receptoare) fiind derivate. „Prin aceasta, *mimesis*-ul se înfățișează din nou ca fenomen original și al subiectivității estetice”¹. Sunt, aici, interpretate anumite teze hegeliene în paradigmă marxistă. În *Fenomenologia spiritului*, Hegel arată: „conștiința este pentru ea însăși, este o deosebire a ce nu e deosebit, adică conștiința de sine. Eu mă deosebesc pe mine de mine însumi, și în aceasta este nemijlocit pentru mine că acest deosebit nu este deosebit. Eu, omonimul, mă resping de la mine însumi; dar acest deosebit, pus ca neaceiași, întrucât este deosebit, nu este pentru mine nimic deosebit”². Această dialectică a deosebitului și nedeosebitului se aplică atât subiectivității cât și obiectivității, întrucât – așa cum am mai arătat – integrarea în subiect este echivalentă atât cu o potențare a subiectivității, cât și cu o păstrare a acelor aspecte ale obiectivității care – pătrunse de subiectivitate, selectate, altfel spus, plăsmuite ca lume – sunt adaptate unor exigențe de ordin generic.

Efortul lui Georg Lukács în această problemă este îndreptat spre a distinge ceea ce este viabil, durabil de accidentalul istoric în evoluția speței umane, fără a opera însă, pe de altă parte, o artificială dislocare a însușirilor general-umane de existența și funcționalitatea lor concret-istorică. Pe acest fond, propune o separare a creațiilor spirituale cu valoare și funcționalitate social-istorică restrânsă de cele care depășesc o

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I, p. 571.

² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, ed. cit., p. 99.

epocă sau alta și sunt incluse în tezaurul spiritual peren al umanității. Criteriul care permite sesizarea diferențelor dintre operele artistice cu valoare istorică limitată și operele în care este asumat destinul omului ca *homo humanus* este profunzimea subiectivității creatoare. Georg Lukács distinge grade ale subiectivității dependente de adâncimea metamorfozelor pe care aceasta le suportă prin aplecarea asupra lumii reale.

„*Genul – arată G. Lukács – se află subiectiv și obiectiv încontinuu în mijlocul unui proces; el este un rezultat ce nu rămâne niciodată identic cu sine însuși, al interrelațiilor dintre colectivitățile omenești mai mari sau mici, mai apropiate sau mai depărtate de natură, respectiv superior organizate, coborând până la faptele și sentimentele fiecărui individ, care se varsă toate în rezultatul final, modificându-l*”¹. Acțiunile indivizilor au loc întotdeauna înăuntrul unor grupuri sociale concrete (comunitate etnică, națiune, clasă socială, familie), având semnificații și implicații transformatoare în raport cu istoricitatea însușirilor și activităților umane generice. Generalitatea speciei omenești se constituie, corectează și dezvoltă numai în și prin experiența istorică. Subiectivitatea depășește orizontul „purei” individualități în procesul creației, în funcție de profunzimea situării în miezul realului, rămânând la stadiul particularității (de grup, clasă, națiune etc.), când se exprimă în opere cu valoare limitată istoric – în măsura în care răspunde doar unor sarcini ideologico-sociale de moment, sau reușește să exprime conștiința de sine a umanității, într-o perioadă determinată a evoluției sale, în opere care depășesc prin valoare conjunctura istorică.

„*Subiectul particular al artistului, în vederea transformării subiectivității sale – trebuie să se arunce à corps perdu în procesul creației. Reușita acestuia – presupunând talentul – depinde tocmai de faptul dacă, și în ce măsură, artistul este capabil nu numai de a șterge din el ceea ce este numai particular și de a găsi și desluși în sine nivelul generic, ci, mai curând, de a-l face pe acesta accesibil trăirii ca esență tocmai a personalității sale, ca centru organizator al relațiilor ei cu lumea, cu istoria, cu momentul dat din procesul de dezvoltare al omenirii și cu perspectiva ei ele mișcare-și, anume, tocmai ca expresia cea mai adâncă a reflectării lumii însăși*”². Creatorul nu poate avea certitudinea absolută de a fi exprimat în opera sa conștiința de sine a genului uman, numai istoria fiind aceea care disociază accidentul de durabil.

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I, p. 657.

² *Ibidem*, p. 575.

Numai prin contacte multiple și decisive cu lumea subiectivitatea umană poate trăi, discerne și orienta creații semnificative pentru evoluția umanității. „Tocmai împreunarea obiectivității în centrarea pe ce e mai esențial și mai lăuntric în om este caracteristica decisivă a reflectării estetice a realității. Participația îndreptățită și rodnică pe care o are subiectivitatea omenească în acest *mimesis* constă tocmai în instituirea acestei raportări, desigur *nu în chip de adaos subiectiv la o lume a obiectelor străină în sine de subiect, ci în așa fel încât această orientare către om să se manifeste ca o însușire inerentă, ființând în sine, a obiectelor reflectate*“¹.

În creația artistică, aplecarea asupra realității nu înseamnă o copiere a acesteia, ci luarea în considerație a problematicei umane reale – ca prezent semnificativ și șanse de împlinire –, depășirea solipsismului iluzoriu al subiectivității prin asumarea unei atitudini. Subiectivitatea nu operează numai o selecție în cadrul obiectivității, ci se impregnează elementelor luate din realitate, introducând ierarhii în vederea unei clare disocieri a esenței de fenomen din perspectiva unei concepții despre lume al cărei nucleu îl constituie umanismul. „*Misiunea specială a artei în continuitatea omenirii este cea descrisă de noi mai sus: ea poate păstra pentru întreaga omenire ca momente ale evoluției acesteia, ca momente ale devenirii omului ca om, acele momente (oameni și destine, cauze și motive) precum și reacții afective față de acestea etc. care, în singularitatea lor individuală, întrupează această legare indisolubilă cu ceea ce este general și durabil și în care devine evident, în mod nemijlocit că omul, în acest context, nu cunoaște numai lumea sa proprie, produsă de el, adică de omenirea din care face parte, ci o și trăiește ca pe a sa*“². Mesajul umanist al mării arte este legat indisolubil de capacitatea acesteia de a fi conștiință de sine a genului uman. Întrucât operele de artă transformă în prezent trăit momente trecute din istoria speței umane, ele trezesc, formează și dezvoltă conștiința de sine a genului uman, ca reflecție estetică a omului asupra creării de sine. Valențele umaniste ale operei de artă nu pot fi rupte de efectul cathartic al acesteia, de influența modificatoare asupra sensibilității umane și, în general, asupra atitudinii generale în viață a omului total.

¹ *Ibidem*, p. 759.

² *Ibidem*, p. 526.

2.4. Observații asupra efectelor ideologice

Ca „formă de prelucrare mentală a realității care servește conștientizării *praxis*-ului social al oamenilor, determinându-i pe aceștia la acțiune“¹, ideologia cuprinde acele ipoteze, concepții, teorii, credințe, aspirații ș.a. care – independent, oarecum, de natura, adevărul sau falsitatea lor – au calitatea de a se erija în mijloace, ideatice sau practice, de rezolvarea prin luptă/dispută a unor conflicte sociale, stări și situații problematic-tensionante, fie ele mari sau mici, fundamentale sau episodice. Exteriorizările explicit ideologice, precum și cele care, pe lângă intenționalități specifice (știința, de pildă), pot funcționa și ca ideologii, sunt caracterizate prin două aspecte dominante: pe de o parte, conținutul lor este determinat de către trebuințe (reale sau imaginare) vitale înrădăcinate în *hic et nunc*-ul social; pe de altă parte, sunt operate generalizări spontane – necontrolate și incontrolabile, deși bazate pe evidențe factuale –, astfel încât actul personal este reprezentat – prin intenții și realizare – ca soluție la imperative de ordin existențial, social. Asemenea generalizări legate de *praxis*-ul cotidian, fapt care le asigură și marea forță de pătrundere în conștiințe, concretizează deschideri spre genericitate. Generalizările de tip superior – proprii ideologiilor pure (filosofia și arta) – nu tind și nici nu sunt capabile să exercite astfel de influențe real-nemijlocite, ci aparțin nivelului la care o umanitate concret-istorică își poate elabora conștiința de sine. Determinațiile instituirii artistice – respectiv: antropomorfizarea intenționat conștientă înăuntrul unui mediu omogen specific, crearea imaginilor mimetic-evocatoare ș.a. – urmăresc în mod evident declanșarea anumitor efecte, chiar dacă acestea nu se referă la și nu implică *praxis*-ul imediat.

Desprinderea artei de instituirile magice se produce atunci când se amplifică nevoia cunoașterii de sine a omului: „aceasta se întâmplă pe o treaptă de dezvoltare în care simpla confruntare cu normele propriei comunități nu mai putea da individului, din punct de vedere obiectiv, o suficientă siguranță de sine internă“². Plăsmuirile artistice *pot* deveni eficace în clarificarea și depășirea conflictelor ideologice. O subspecie – de la arta decorativă la beletristică – se rezumă la a fi simplu ecou al actualității efemere: „ea poate pentru moment să declanșeze impresii puternice, să joace un anumit rol în rezolvarea

¹ Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, II, p. 451.

² *Ibidem*, p. 531.

conflictelor sociale actuale, dar, după un anumit timp, dispare fără urmă¹. Artă autentică e supusă, însă, unor experiențe de ordin filosofic.

Apropierile artă–filosofie sunt făcute de Georg Lukács cu suficientă prudență, astfel încât să nu fie alterată specificitatea esteticului. Iată câteva texte revelatoare în acest sens: „*orice filosofie importantă tinde să dea o imagine globală asupra lumii, imagine care – de la cosmologie până la etică – caută să sintetizeze toate conexiunile, astfel încât din ele să rezulte decizii considerate a fi momente necesare care determină soarta omenirii*“. „*Marea artă își pune întrebările la același nivel de vizare a generalității, numai că aici apar în prim plan, în calitate de pol opus care completează și concretizează acele tipuri ale individualizării omului prin ale căror convingeri și acțiuni poate fi eliberată, în criza respectivă, tentința către genericitatea în sens istoric-universal*“². Efectul de durată al unor produse artistice – contemporaneitatea perpetuă cu evoluția istorică și deschiderea la reinterpretări – depinde de măsura în care valoarea estetică emană dintr-o lume în care probleme generice centrale sunt situate pe terenul concretizat al problemelor ce frământă existența cotidiană a unui colț de umanitate. Perspectiva nu poate fi decât cea a totalității nemutilante, căci numai astfel momentul concret-istoric poate fi conștientizat astfel încât să devină, cel puțin prin posibilități, eficient în continuitatea dezvoltării umanității. Conținuturile operei intuiesc și/sau sugerează o interpretare spirituală doar în măsura în care singularitatea lor – mai bine zis, existența-lor-întocmai-astfel – devine simbolică în planul genericității. „Artă propriu-zisă, artă autentică, – precizează Lukács – urmărește să dezvăluie modul în care omul, trăindu-și destinul său generic, se ridică la acea individualitate – eventual prin declinul existenței particulare – care, tocmai pentru că este totodată generică, poate deveni o piatră de construcție indispensabilă și de durată a speciei concret-umane. *Din acest raport ontologic fundamental derivă acele trăsături specifice ale mimesis-ului artistic*“³.

Georg Lukács operează interesante distincții între diferitele stări ale dimensiunii ideologice în artă. Astfel, însăși atmosfera valorizatoare care însuflețește substanța operei este contaminată ideologic: ca dovadă, valorizările lui Brutus de către Shakespeare și, în

¹ *Ibidem*, p. 532.

² *Ibidem*, p. 543.

³ *Ibidem*, p. 533.

antinomie, de către Dante au o motivație ce trebuie căutată în trebuințele prezentului lor, independent, oarecum, de interesul corespondenței cu adevărul istoric; la fel, aprecierea lui Prometeu ca nelegiuit pedepsit de zei (la Hesiod) și ca binefăcător ce aduce lumina (începând cu Eschil). Mai mult: efectele ideologice ale lumii operei nu se identifică, în nici un caz, cu cele intenționate de autor: opera lui Balzac propune o critică a civilizației capitaliste, dincolo de evidentele simpatii regaliste ale omului-Balzac. Există, totodată, o separație între manipularea și/sau ajustarea ideologică a unei opere, și, pe de altă parte, dimensiunea ideologică imanentă. Totuși, deși efectele marii arte depind de și sunt provocate de conținuturile lumii plăsmuite, contextul de receptare este cel care permite actualizarea. Este vorba, deci, de capacitatea artei de a propune modele de inteligibilizare și soluționare a gamei de trebuințe spirituale ce frământă pe oamenii concreți în momentul și locul receptării. Refuzând, deci, derivarea mecanică a efectelor imediate sau de durată ale artei din universul semnificant al produselor estetice, Lukács acceptă faptul că există totdeauna un set de așteptări în percepția culturală, coduri și sedimentări care, deși discrete și, uneori, vagi, au puterea constrângerilor semiotice. De obicei, lucrările rămase în afara atracției acestui magnet psiho-valoric au circuit provizoriu, fiind receptate din perspectiva unor interese locale și ușor identificabile. E simptomatică, de pildă, situația unor producții științifice obligate la viață efemeră pentru un grup restrâns de auditori, sau soarta unor inițiative artistice experimentaliste. Se poate motiva că aceasta este soarta producțiilor specializate, menite unui public avizat. Și, desigur, nu se poate nega faptul că aici intră în funcțiune coduri specializate, inaccesibile oricui. Însă, nu e mai puțin adevărat faptul că activarea lor înăuntrul climatului cultural general – stimulată de preconcepții, precipitări ideologice și orizonturi entelehiale – poate să valorifice o forță de percuție pe care și operele strict științifice – prin intenții și realizare – o posedă.

2.5. Mimesis-ul estetic și problema realismului

Georg Lukács remarcă într-un eseu că „realismul nu este un stil între alte stiluri, ci baza însăși a întregii literaturi“, că „celelalte stiluri nu pot să apară decât înăuntrul realismului“¹. Afirmăția, paradoxală la un prim contact, își dezvăluie adevărata semnificație abia prin integrarea ei în contextul concepției sale estetice. Această

¹ Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 89.

accepțiune vizează realismul ca o configurație psihic-atiudinal-estetică a operelor ce indică profunzimea angajării creatorului în raport cu liniile de forță ale istoriei. Totodată, constituie poziția de principiu în aprecierile critic-constructive ale lui G. Lukács asupra unor curente artistice contemporane. Menționăm însă că acest gânditor operează și cu un sens mai restrâns – dar nu neapărat și restrictiv –, implicat în analiza *mimesis*-ului estetic. Întrucât acest sens îl luminează pe primul, considerăm că, în estetica lukácsiană, înțelesurile „realismului estetic“ nu pot fi precizate decât în paralel cu cele ale *mimesis*-ului. Numai astfel pot fi evidențiate atât trăsăturile care disting realismul de celelalte modalități artistice, cât și trăsăturile prin care se deosebește realismul autentic de cel lipsit de calități estetice.

Aristotel, arătând că arta are ca domeniu posibilul, verosimilul, surprindea un aspect definitoriu al realismului: aceea de a avea o structură izomorfă realității, de a fi *analogon* al realului. Aristotel pune un accent deosebit pe obiectivitate, pe raportul operei de artă cu realitatea – în caracterizarea *mimesis*-ului –, insistând asupra ideii că artistul trebuie să pună puțin conținut subiectiv într-o creație. Experiența artistică a Greciei clasice este dominată de înțelegerea artei ca plăsmuire idealizatoare, suficient de bine delimitată de ceea ce modernii, începând cu G. Vico, vor numi „imaginație creatoare“. *„Imaginația artei grecești – remarcă Deonna și Ridder – nu evadează prin reverie în lumea himerelor și a fantasticului. Ea este întotdeauna ținută în frâu de realitate“*¹.

Pentru clasici, caracterul simbolic al creațiilor artistice este apreciat în strânsă legătură cu vocația artei de a fi imitație, copie a unui model real (ființă, lucru, acțiune). Însă, acceptarea *mimesis*-ului ca principiu unic, capabil să explice exhaustiv natura artei, atât timp cât nu acordă atenție rolului decisiv al subiectivității umane în elaborarea valorii estetice, nu reușește decât să sondeze dificultățile problemei, și, astfel, să pregătească terenul unor reflecții cu șanse mai mari de reușită. *„Imitația artistică – menționează Tzvetan Todorov – este (...) o noțiune paradoxală, ea dispare în același moment în care atinge perfecțiunea“*². Supunând arta exigențelor de fidelitate și adecvare față de real, de

¹ W. Deonna, A. de Ridder, *L'art en Grèce*, La Renaissance du Livre, 1924, p. 238.

² Tzvetan Todorov, *Théories du symbole*, Seuil, 1977, p. 142; în trad. rom. – *Teorii ale simbolului*, București, Edit. Univers, 1983, p. 174.

fapt, se pierde din vedere că ea trebuie, în primul rând, să răspundă unor norme interne, de realizare estetică: maxima corespondență a imaginii cu obiectul implică minima exigență în fața izbutirii artistice. Tocmai de aceea ei acceptă grade ale abaterii operei de artă de la imitarea fidelă a naturii. Semnificative, în acest sens, sunt pozițiile care acordă importanță modificărilor în operația de reflectare (imitația să nu fie perfectă, ci selectivă, încât prin prezența unor aspecte și omiterea altora să se obțină o armonie de ansamblu în stare să provoace plăcere) sau modificării operate asupra obiectului imitat (idealizarea acestuia spre a deveni „*belle nature*” sau prototip platonician al realului). Astfel, alături de imitație este introdus un principiu concurent: frumosul – inerent raporturilor de simetrie, armonie, echilibru stabilitate în interiorul operei. Acest fapt este, desigur, punct de plecare al unor reflecții mai constructive asupra imitației, însă, în general, cele două noțiuni (*imitația și frumosul*, iar ca echivalenți *adevărul și farmecul armoniei*) nu se articulează: se presupune o coexistență neproblematică între ele, iar eventualele conflicte sunt atenuate în favoarea imitației. Critica principiului imitației a relevat că, luat *sui generis*, duce la absurd, iar ajustat prin introducerea unui principiu secund (respectiv: frumosul) este inoperant în raport cu specificul *artistic* al operei de artă, întrucât nu se dau suficiente mijloace pentru a înțelege frumosul și a-l debarasa de virtuțile justițiare ale confruntării cu realitatea. De aceea s-a impus o nouă direcție care operează nu pentru acomodarea principiului imitației (imitație totală, selectivă, frumoasă), nici pentru calificarea obiectului său („*belle nature*“, idealul) – așa cum se procedase până acum –, ci prin schimbarea subiectului atașat verbului „a imita”: *nu opera imită, ci autorul*. Prin urmare, *mimesis-ul nu există decât ca poiesis*. Acest unghi de abordare pregătește concluzii elocvente cu privire la a-practicitatea și autonomia artei.

Estetica lukácsiană completează abil ideile lui Aristotel cu aspectele privitoare la specificul estetic al *mimesis*-ului. Lukács acordă o atenție deosebită subiectivității, considerând-o problema centrală pe care o ridică fundamentarea esteticului. Supunerea la obiectivitate fundează o subiectivitate care nu se rezumă la simpla percepere selectivă a realității, ci e angajată într-un travaliu creator, deopotrivă imaginant și reconstituitiv, fixat pe orbita re-modelării complexității fenomenice a unei lumi imanente, dar și cu secrete impulsuri de transcendere. Subiectivitatea nu „copiază“, nu „stenografiază“, ci imaginează o lume în care viziunea personală se impregnează elementelor reale vizate

spre a constitui subiectul operei de artă. În arta mimetică, aspecte ale realului sunt ansamblate în relații care oscilează în jurul celor efective, fără însă ca artistul să le înlocuiască prin altele arbitrare, pur imaginare. Această asemănare dintre opera de artă – ca încarnare a unuia din infinitele modele simultan *subiectiv-obiective* și particulare analoge realității – și existența concretă permite calificarea artei mimetice ca realistă. Artistul redă în operă structura causală obiectivă, dar, pentru ca opera delimitată spațio-temporal să dea impresia vieții nelimitate în sine, trebuie să renunțe la o serie de relații și să intensifice, în schimb, legăturile reținute în reflectare printr-o justă plasare a accentelor, o concentrare formală și de conținut *subiectivizat* capabilă să redea esența unor stări reale *prin prisma trăirilor personale* și a unei concepții despre om.

Desigur, artistul imaginează. Dar profunzimea și realismul atitudinii estetice este dependentă de gradul în care subiectivitatea sa poartă povara lumii concrete, este formată printr-un contact permanent cu realitatea umană. Realistă este acea operă în care o asemenea subiectivitate crează o lume – *subiectivizată* și subiectivizantă – *asemănătoare* din punct de vedere structural lumii reale. Aceste exigențe, care privesc deopotrivă nivelul realizării estetice și cel al rosturilor social-istorice ale artei, indică *asimilarea*, în estetica lukácsiană, a imperativelor ideologiei marxiste. Lukács face apel continuu la principiile politice care solicită realism artei, dar, totodată, este împotriva reducerii acesteia la o propagandă imediată. El reacționează ferm împotriva realismului plat, schematic, numindu-l „pseudo-literatură fără relief”¹. Artistul este un *creator*, nu *descriptor*, iar opțiunile sale moral-politice nu sunt expres formulate, ci transfigurate estetic, emanând din universal unic al operei în care se reconstituie coerent, omogen, structurile de profunzime ale realității umane. Concepția lukácsiană asupra „marelui realism” se distanțează, până la un subiacent conflict – sub raportul teoriei estetice, nu al ideologiei – de doctrina politică a realismului socialist în formularea propusă de A. Jdanov și Stalin². Aceasta se datorează exclusiv modului foarte nuanțat de înțelegere a raporturilor artei cu realul, viziunii, subtil elaborate, asupra dimensiunilor estetic-autonome proprii producției artistice de calitate.

¹ Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed. cit., p. 92.

² Cf. Ehrhard Bahr, *La pensée de G. Lukács*, Editions Edouard Privat, 1972, p. 44-45.

Putem afirma că *realismul are la Lukács două ipoteze distincte și ierarhizate*. Primul sens – cel avut în vedere în analiza *mimesis*-ului estetic și a artei ca formă a conștiinței-de-sine – este destul de generos încât să fie operant în raport cu o parte din arta contemporană și să evite, în același timp, unilateralitatea unor concepții care pun accent pe fidelitatea reflectării în virtutea unor programe ideologice neconvertite estetic; dar, în același timp, suficient de bine delimitat încât să polemizeze eficient cu încercările de extindere a semnificației realismului spre a îngloba și cele mai moderne experiențe artistice. Cel de-al doilea sens se referă la operele cu virtuți artistice care satisfac doar cerințele unei subiectivități cantonate în individualitate, sau ale unui grup social. Umanismul artei are veleități axiologice și profunzime în dependență strictă de aceste nivele ale realizării estetice, care sunt și niveluri ale realismului.

3. Estetica lukácsiană și arta contemporană

3.1. Mimesis-ul – strat de angajare interpretativă

Atitudinile sunt, de obicei, sceptice când se încearcă explicarea unor maniere artistice actuale din perspectiva unei estetici de tipul celei lukácsiene, care pune un accent deosebit pe relația subiectivității creatoare – implicit, a operei de artă – cu lumea reală. Dar acceptarea acestei relații ca principiu interpretativ pentru fenomenul artistic nu înseamnă, așa cum am arătat, un cult al realității, o subordonare a lumii artistice criteriului concordanței stricte cu situația concretă.

După cum remarcă Guido Morpurgo-Tagliabue, estetica lukácsiană pune la îndemâna publicului „o concepție care poate servi la constituirea unui model de artă la care să se raporteze și acele forme artistice care se îndepărtează de model”¹. Ea formulează criteriile unui gust căruia îi motivează bazele istorico-sociale și consecințele umaniste. Raza lor de acțiune nu poate fi restrânsă doar la domeniul operelor de artă analizate și preferate de Lukács. Aceste criterii au valoarea unor principii interpretative care nu pot fi reduse la – sau judecate în funcție de – actualizările critice. Se poate spune în acest sens că opera critică a lui Lukács vizează mai ales statutul sociologic al viziunilor

¹ Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, București, Edit. Meridiane, 1976, II, p. 36-37.

despre lume. În măsura în care aprecierile sunt dispersate în câmpul de forță al unor presiuni ideologice, numeroase teze estetice rămân în stadiul de potență interpretativă.

Mimesis-ul estetic include serioase nostalgii pentru modelul frumuseții clasice. De altfel, Lukács asimilează anumite distincții hegeliene, astfel încât seria ornamenticii are numeroase analogii cu arta simbolică – acea „simplă căutare a figurării”¹, cum spune Hegel, ce se pretează lecturii alegorice –, iar în ipostazele sale moderne, numite de Lukács „pseudo-ornamentice”, se apropie de arta romantică (în sens hegelian), ca tipologie în care decisivă este orientarea spre „interioritatea vie”². Lukács înțelege frumosul ca formă particulară a plămuirii estetice „posibilă numai în condiții social-istorice deosebit de favorabile”³. Dacă avem, însă, în vedere caracterizarea frumosului de către Cernîșevski: „o plenitudine a vieții”⁴, și afirmațiile lui Hegel despre forma clasică⁵ (adevarea formei cu conținutul artistic, armonia, proporționalitatea), putem spune că *mimesis*-ul estetic are ca dominantă aspirația și/sau nostalgia clasicității. Sugestiile discursului hegelian pot fi detectate în ideile lukácsiene privitoare la opera de artă ca totalitate intensivă, importanța categoriei de particularitate (ca medie, nu mediere, între general și singular) ș.a. Explicit, tendința de a invoca arta clasică în calitate de model al izbutirii estetice este prezentă în desele aprecieri lukácsiene despre scurttimea perioadelor clasice în literatură, artă și filosofie. „O armonie estetică care nu poată niciodată să fie fundată pe o falsificare a realității sau pe o evaziune în fața contradicțiilor depinde de condiții sociale care sunt rareori durabile. Or, numai unitatea frumosului cu adevărul cel mai riguros constituie esența clasicismului autentic în opoziție cu formele sale decadente și academice”⁶.

¹ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, I, București, Edit. Academiei R.S.R., 1966, p. 82-84.

² *Ibidem*, p. 87; 528; 537.

³ Georg Lukács, *Estetica*, I, p. 333.

⁴ Herzen, Belinski, Cernîșevski, Dobroliubov, Pisarev, *Despre cultura estetică, valorile artistice, creația literară*, antologie de Ion Ianoși, București, Edit. politică, 1987, p. 99.

⁵ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, I, p. 84 și urm.

⁶ Georg Lukács, *Brevè histoire de la littérature allemande*, Les Editions Nagel, 1949, p. 51.

În consecință, ni se pare pertinentă apropierea modelului „marelui realism“ de concepția clasică asupra modului de reprezentare a realului în opera de artă¹. Nu întâmplător, Georg Lukács precizează, de pildă, că „*perspectiva dezvoltării romanului istoric depinde (...) de reluarea tradițiilor clasice, de abordarea fertilă a moștenirii clasice*“, desigur, în condițiile în care conținuturile sociale sunt cu totul altele, nefiind necesară imitarea formală a modalității creatoare de factură clasică, ci orientarea spre „*concrețea artistică superioară a formei*“². Filosofia artei este elaborată de un gust estetic format la și cantonat cu predilecție în operele clasicilor germani. Tendința clasicistă a esteticii sale se detașează de excesele fantastic-ferice, sau accentuat stilizante, abstract improbabile, decorative, fiind preferate operele în care articularea mijloacelor expresive edifică o plenitudine interioară, o structură sensibil-evocatoare, închisă în sine, capabilă să surprindă caracteristicile defnitorii pentru o realitate social-umană. Cu toate acestea, Lukács acceptă și alte maniere de creație. Dominanta clasică (dar nu clasicizantă!) implicată în analiza *mimesis*-ului este, de fapt, exemplificarea cea mai semnificativă a teoriei sale estetice generale asupra misiunii social-istorice a artei, asupra dimensiunilor umaniste pe care subiectivitatea estetică și le dezvoltă în raporturile cu obiectivitatea. Cercetarea metamorfozelor suportate de subiectivitate în deschiderea ei spre lume – în ceea ce are esențial – circumscrie și zona de acțiune a criteriilor ideologice în aprecierea umanismului estetic veritabil. Observăm, totodată, că efortul teoretic de o asemenea maximă generalitate devine mai consistent când este plasat pe terenul *mimesis*-ului estetic.

Polemica lui Georg Lukács cu unele curente artistice contemporane se desfășoară în planul viziunii despre om și lume, lăsând deschisă posibilitatea unei receptări în ceea ce privește revoluționarea actuală din planul formal-stilistic-estetic. Prin urmare, concepția lukácsiană cu privire la subiectivitatea estetică este aptă să încadreze – dintr-o perspectivă justă, cu exigențe de autenticitate artistică și angajare umanistă – multiple inovații tehnic-formal-creatoare (acestea privite, desigur, *sub raportul posibilităților de*

¹ Cf. Ehrhard Bahr, *La pensée de G. Lukács*, ed.cit., p. 55; René Wellek, *Conceptele criticii*, București, Edit. Univers, 1970, p. 232, 250-251.

² Georg Lukács, *Romanul istoric*, II, București, Edit. Minerva, 1978, p. 285.

încarnare a valorii estetice, și nu numaidecât sub cel al rezultatelor la care au condus în creația de avangardă).

Pe fondul acestor considerații cu statutul de ipoteză, menționăm că arta mimetică nu coincide cu întreaga sferă a raporturilor dintre subiectivitate și obiectivitate, ci numai cu acele relații în/prin care subiectivitatea imaginează lumi menite să ne îngăduie/stimuleze recunoașterea structurii celei reale. *Opera realistă va fi, deci, unul din modelele posibile – particulare și subiectivizate – cuprinse în interiorul limitelor între care structura obiectivității poate accepta deformări, concentrări, eliminări, schimbări, fără însă a se schimba în esență.* Datorită accentului deosebit pe care Lukács îl pune pe subiectivitatea creatoare, *mimesis*-ul estetic *nu include norme riguroase* de tip figurativist sau de corespondență simbolică. Calitatea de analogon al realului pe care o are lumea operii – în contextul recunoașterii mediilor, a sensibilității și atitudinii artistului – prefigurează doar exigența re-cognoscibilității unei problematice umane delimitate istoric în structura imaginilor artistice, ceea ce presupune *doar* evitarea situației într-un spațiu imaginar nelimitat. Ca atare, arta mimetică *nu ilustrează, ci dezvăluie o lume.* *Mimesis*-ul – după cum arată Stefan Morawski – „nu are nici o legătură cu reprezentarea unei realități imediate. Dimpotrivă, el privește dialectica cea mai profundă și mai complexă a societății, poziția omului în lume, legătura care există între viața individuală și procesul istoric. De aceea ideea de tipicitate (...) este întotdeauna pusă în legătură cu totalitatea concretă, cu substructurile ei și cu mediațiile ei dinamice într-un determinat moment spațio-temporal”¹. Ca urmare, *mimesis*-ul lukácsian are virtuți explicative încă neexplorate în raport cu o bună parte din *stilurile* artistice contemporane. Tipul relației subiectivitate-obiectivitate care rămâne în afara celei proprii *mimesis*-ului poate constitui un punct de plecare pentru înțelegerea altor curente ale artei contemporane. Astfel, ipostaza în care opera ca „lume“ are o structură neizomorfă realității (esențial modificată, divergentă) poate fi relevantă în raport cu un curent de tipul cubismului (înainte de a evolua spre abstracționism). Atunci când subiectivitatea reflectă în mod abstract realitatea, adică în opere lipsite de cosmicitate, se poate apela cu succes la tezele formulate de Lukács în analiza ornamenticii.

¹ Stefan Morawski, *Marxismul și estetica*, II, București, Edit. Meridiane, 1977, p. 182.

3.2. Aventurile subiectivității

Lukács subliniază în întreaga sa estetică: „*aventurile subiectivității au întotdeauna cauze obiective*“¹; „*toate criteriile și determinările, al căror punct de plecare îl constituie o subiectivitate păstrată cât mai pură cu putință (o subiectivitate care face metodologic abstracție de lumea obiectului), trebuie să sfârșească în formalism*“²; „*în artă – ca și în viață – bogăția și adâncimea subiectivității nu poate fi atinsă decât printr-o cucerire a lumii exterioare. Chiar și cea mai interiorizată lirică, una care – direct – nu exprimă decât stări sufletești, n-ar putea, în nici un chip, să se cristalizeze până la dobândirea unei forme, fără a se sprijini pe o reflectare a lumii exterioare, fără a invoca o imagine a acesteia, fie și numai ca prilej sau ca orizont îndepărtat (uneori estompându-se abstract)*“³. Acest mod de a concepe capacitatea creatoare a subiectivității determină – așa cum am văzut – delimitarea critică a lui Lukács față de Kant în înțelegerea ornamenticii. Deși ornamentica este lipsită de cosmicitate, pentru că ignoră conștient obiectivitatea și conexiunile lumii reale, înlocuindu-le cu îmbinări abstracte de natură precumpănitor geometrică – fapt care duce la interpretarea alegorică, de obicei arbitrară, – nu justifică conceperea ei ca lipsită de conținut, ci necesită surprinderea condiționării ornamenticii de către concepția despre lume, ideologie etc. Arta modernă, arată Lukács, crează o pseudoornamentică.

Lukács critică arta modernă nu pentru înnoirile de tehnică artistică pe care aceasta le aduce, ci pentru mesajul ideologic neadecvat, pentru viziunea asupra lumii, implicită sau explicită, care nu vehiculează un umanism autentic, și, în general, pentru înlocuirea valențelor comunicative și umaniste ale artei cu facilitatea jocului formal⁴. Desigur, nu poate fi negată funcția demistificatoare a artei avangardiste în raport cu alienarea specifică civilizației contemporane, nici capacitatea acesteia de a investiga cu succes, în cazul unor artiști de talia lui Kafka, incertitudinile omului modern și zona de irațional din lumea actuală. Dar atitudinea antiacademică se rezumă, în mare parte, la refuzul tehnicilor stilistice tradiționale – ordinea și armonia clasică fiind interpretate ca similare

¹ Georg Lukács, *Estetica*, I, p. 391.

² *Ibidem*, p. 345.

³ *Ibidem*, p. 643.

⁴ Cf. Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed. cit., p. 26, 29, 35.

conformismului¹, ceea ce impune – arată Galvano Della Volpe – „*idolatria formei-casenzualitate-pură*“, îndepărtarea sau indiferența față de mesaj, reglementarea funcțiilor artei exclusiv pe „terenul idealist al subiectivității creatoare și al individualismului exasperat“, „*revolta-evaziune*, întrucât predispoze la îndepărtarea artei de solul fertil al valorilor umane, fiind asimilată de structurile sociale pe care vrea să le depășească“². Această artă are o valoare nu numai decorativă, ci socială, când subiectivitatea creatoare pornește de la premise ideologice, sociale compatibile cu momentul istoric. Menționăm, în același sens, că Lukács definește naturalismul nu ca reflectare cu caracter de copie fotografică a realității, ci reflectare în care – din motive ideologice – tendința este de a face să dispară conflictele psiho-valorice, de a anula opozițiile și diferența dintre esență și fenomen. Lukács impută artei moderne iluziile unui solipsism al subiectivității și, prin urmare, mărginirea acesteia în creație numai la capacitatea combinatorie a elementelor de limbaj. Ca atare, în concepția lui Lukács, aplecarea subiectivității asupra obiectivității este certificată nu numai și nu în primul rând de reflectarea elementelor realității în operă, ci de ordonarea, pătrunderea și potențarea lor de către subiectivitatea unui om total, astfel încât să constituie o luare de atitudine rotunjită în chip de lume în raport cu problematica umană a prezentului.

Putem spune că estetica lukácsiană are o valoare inestimabilă și încă neexplorată în raport cu arta contemporană tocmai pentru că *reușește o explicație unitară a atitudinii estetice prin dezvăluirea modului în care subiectivitatea capătă profunzime și viziuni realiste*. Legarea capacității acesteia de creație de gradul înstrăinării de sine în obiectivitate – așa după cum am mai subliniat – nu înseamnă o limitare a creației, ci doar surprinderea fundamentului său autentic – neînțeles de mulți esteticieni care definesc arta abstractă pornind de la iluzia unei subiectivități pure. Deși Lukács manifestă rezerve față de arta modernă și uneori o tratează global, nediferențiat, considerăm că prin această teorie sa estetică nu-și pierde din valoare în explicarea acestei arte. Analizele critice sunt folosite de Lukács pentru a-i ilustra doctrina estetică, dar principiile acestei doctrine nu sunt reductibile la exemple și analize critice.

¹ Cf. H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, București, Edit. politică, 1977, p. 478; Theodor W. Adorno, *Autour de la théorie esthétique: Paralipomena. Introduction première*, Paris, Klincksieck, 1976, p. 14.

² Galvano Dalia Volpe, *Critica gustului*, București, Edit. Univers, 1975, p. 201, 202.

Georg Lukács afirmă că problemele formale ale artei apar în strictă dependență de contextul civilizației și de problemele social-istorice, dar nu este preocupat de dezvoltarea acestui principiu în raport cu înnoirile de ordin tehnic ale artei moderne. Important este, însă, faptul că, în principiu, le acceptă. Polemica sa cu arta modernă nu exclude decât transformarea formalismului în scop al artei și concepțiile despre lume subiacente curentelor de avangardă.

Lukács sesizează suficient de nuanțat că între operele marelui realism și avangarda literară nu există opoziții radicale de ordin tehnic (maniera scriiturii, procedee de punere în formă ș.a.m.d.), ci diferențe sensibile între imaginile despre lume comunicate prin operă. Georg Lukács polemizează – de pe pozițiile unei teorii estetice care recunoaște artei misiunea de a fi conștiință-de-sine a genului uman – cu atitudinile avangardiste față de real, cu modalitatea neconstructivă de a sesiza miezul problematicii umane, cu judecățile de valoare asumate. Subiectivitatea creatoare se situează, în cazul acestor practici artistice, sub *orizontul posibilităților abstracte*, cultivând detașarea de lumea concretă și explorarea bogăției sufletului omenesc, fără a viza influențarea personalității umane. Viziunea despre lume și viață deschide creatorului perspectiva din care selectează materialul faptic și/sau imaginativ pentru a edifica universul operei. Or, în curentele de avangardă, remarcă Lukács, atitudinea negatoare în raport cu anumite realități social-umane se concentrează asupra formei de exprimare, în special asupra tehnicii combinatorii, a unor detalii realiste, în stare să releve paradoxul și absurdul.

3.3. Tensiunile configurării

Afirmațiile lukácsiene privitoare la opera de artă ni se par a fi dispersate în cel puțin trei straturi analitice: structura propriu-zisă a obiectualității estetice, universul/lumea operei și viziunea despre lume. Interdependența lor refuză disocierea. Cu toate acestea, cel puțin în principiu, există o subordonare a statului formal de către intențiile valorico-semnificante. Ideea de totalitate capătă, astfel, nuanțări și dominante interpretative pe măsura trecerii de la nivelul configurării spre lumea intensivă a operei și orizonturile sale atitudinale. Respectivul ipostaze sugerează înlănțuiri inevitabile a două câmpuri de forțe: tehnic-formale și de conținut. Însă, întrucât Lukács acceptă ambiguitatea funciară a obiectualității estetice, deschiderea sa semantică – ceea ce am

numit, cu alți termeni, funcția referențială fără referent precis localizabil –, se poate spune că *mimesis*-ul are mai puternice exigențele configurării și nu ale corespondenței, accentuează norma de autenticitate a plămuirii și nu vocația liniar-reproductivă, motivează intensificarea sensurilor umane înăuntrul totalității nemutilante a lumii operei – ceea ce generează și eficiența sa social-istorică –, dar nu justifică validarea acestei lumi prin mijloace gnoseologico-reducționiste.

Dintr-un asemenea unghi, pot fi spulberate ezitățile interpretative care constată – în concepția lukácsiană despre arta contemporană – amestecul uimitor de adevăr și rigiditate, deschidere de principiu și verdicte fără drept de apel, intuiție critică, sensibilitate receptoare, dar și intoleranță atitudinală, calificative suspecte de unilateralitate și pledoarii *pro domo*. Guido Morpurgo-Tagliabue e tentat să găsească inconsecvențe care alimentează un paradox. Astfel, reelaborând catharsisul aristotelic în sensul unei terapeutici sociale, „plecând de la un obiectivism gnoseologic (teoria reflectării!), Lukács se putea îndrepta spre o estetică sociologică descriptivă. Totuși, datorită unei serii de criterii *a priori* – criteriul metafizic al realului (dialectica), criteriul gnoseologic al particularului (tipicul), criteriul structural al formei (unitatea multiplului), – el a ajuns la contrariul, la o estetică normativă, socială, axiologică¹. Pe de altă parte, „teoria tipurilor a lui Lukács, când este vorba să fie aplicată pentru a ieși dintr-o interminabilă discuție preliminară asupra prezumțiilor doctrine fundamentale care îi unește pe artist, critic, teoretician, sau politician, pretinde un *concept al realismului absolut formal*, așa cum a fost dezvoltată de E. Auerbach“ (subl. n.)². Sunt, în aceste afirmații, ajustări preconceptuate ale concepției lukácsiene. Considerăm, de pildă, că estetica sa nu este normativă decât în măsura în care orice teorie filosofică privitoare la artă probează principii valorico-selective ce degajă o aură de normativitate fără norme; și aceasta întrucât constructele interpretative conturează un ideal al izbutirii estetice, sau, în alte cazuri, se operează cu un model de exemplaritate artistică. Însă, în raport cu creația și receptarea, aceste principii – alături de postulate, implicate și derivate ale ontologiei umanului ce saturează estetica lukácsiană – alcătuiesc *un cadru hermeneutic*, nicidecum un sistem valorico-socio-normativ desfășurat în program de politică culturală și/sau

¹ Guido Morpurgo-Tagliabue, *Estetica contemporană*, II, p. 35.

² *Ibidem*, p. 37.

ideologia literară. De aceea, probabil, și aparența că Lukács ar mânui „un concept al realismului absolut formal“. Astfel, se poate spune că Lukács pledează pentru concretețea configurării – în sensul de intensitate expresivă –, și pentru perspectiva posibilităților concrete – ce se pretează, în cazul artei, la analogii cu „imaginația sociologică“ a lui C. Wright Mills¹ –, singura ce face posibilă conștiința-de-sine. Primul aspect sugerează o singură restricție: pot fi acceptate toate inovațiile și mijloacele stilistic-formale care întrunesc calitățile sistemului de semnalizare l': acesta exteriorizează imaginația – facultatea spontan-creatoare, distinctă de gândire – prin limbaje ce mențin caracterul nemijlocit al impresiilor senzoriale și-l intensifică, întrețin o generalizare intuitiv-sensibilă, fără a accede la înțelegere conceptuală (de pildă, tensiunea dintre reprezentare și sensurile raționale în limbajul poetic), făcând, astfel, posibilă, prin evocare, trăirea/retrăirea și conștientizarea inexprimabilului ca infinitate intensivă și plenitudine a lumii efective și/sau a lumii operei².

Problema perspectivei – care ființează numai în și prin viziunile despre lume, viață și om – angajează, la Georg Lukács, o traiectorie ontologică a discursului.

3.4. Problema negativității și critica imaginației istorice

Lukács respinge stările unilaterale la care poate adera subiectivitatea încorporată operei de artă; dăruirea necondiționată față de realitate, și, respectiv, nemulțumirea față de ea, încercarea de a o transcende, anula sau depăși. În aceste cazuri, momente și aspecte, care sunt definatorii și relevante numai înăuntrul totalității tensionate a realului, sunt dislocate, valorizate și opuse realității ca atare. Sub raportul conștiinței de sine, asemenea unilateralizări sunt ilegitime și comportă simulări atitudinale. Desigur, arta are caracterul unei ficțiuni duse până la capăt³, provoacă, întreține și conține iluzia⁴, dar nu ca mijloc de înșelare sau autoînșelare, ci ca dăruire față de puterile estetice ale unui complex evocativ. În măsura în care *mimesis*-ul se lasă definit prin funcția evocatoare a plăsmuirii,

¹ Cf. C. Wright Mills, *Imaginația sociologică*, București, Edit. politică, 1975, p. 32, 34, 46.

² Despre specificul limbajului artistic din punctul de vedere al unei psihologii reflexologice în *Estetica*, II, , p. 21-24, 39, 55, 77, 88, 142-145.

³ Georg Lukács, *Estetica*, II, p. 278 .

⁴ *Ibidem*, p. 426.

poate fi angajat, în raport cu arta contemporană, printr-un strat tehnico-formal și structural-configurativ a cărui deschidere interpretativă este indiscutabilă. Important de sesizat ni se pare, însă, faptul că acest strat este încapsulat într-o viziune despre lume și e purtătorul unei visiuni. Deci, el nu are și nu poate avea neutralitate axiologică. De aceea, Lukács evită să vorbească despre avangardă în termeni de ordin formal. Din punctul de vedere al scriiturii și procedeele minime de punere în formă sunt, de pildă, detectabile analogii între James Joyce și Thomas Mann: monologul interior, asociația liberă ca tehnică narativă și instrument de caracterizare a personajelor etc. Contrastele radicale apar în alt plan: „la Joyce, libera asociație, departe de a se reduce la o tehnică stilistică, constituie forma însăși pe care autorul o dă descripțiilor epice, a situațiilor și caracterelor”¹. Kafka antrenează detaliile realiste ca suport pentru irealități fantomatice, lumi de coșmar, proiecții angoasante în și prin care realul efectiv e anulat, prin unul oniric².

Ideea realismului artei aparține, la Lukács, nu unui umanism prospectiv sau proiectiv, nici nu poate fi dizolvată în considerații și/sau consecințe ideologice, ci e pivotul unui *raționalism profilactic*, cu implicații la nivelul ontologiei umanului. Artei experimentaliste îi este refuzată ontologia individualistă subiacentă: solitudinea, gustul pentru patologic și angoasa autodizolvantă, protestul abstract și vid, reducerea reacției anticapitaliste la un antifilistinism romantic, dislocarea formei logice și cultivarea parabolei irelevante ș.a.m.d. Întrucât realitatea nu este fragmentară, aranjamentul ludic permite pigmentări de sens, mascând totalitatea extensivă și intensivă a omului, și, astfel, se face complicele forțelor corozive. Lukács vorbește, în acest sens, de „contradicția internă dintre non-conformismul suprafeței și conformismul, în ultimă analiză, al atitudinii de bază”³: nemulțumirea față de realități efectiv alienante e cantonată într-un „non-conformism formal”, în gândire speculativă și reprezentare, ce se concretizează în formulele unui conformism deghizat cu privire la problemele hotărâtoare ale vieții⁴. Când

¹ Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed.cit., p. 27.

² Cf. *ibidem*, p. 43.

³ Georg Lukács, *Estetica*, II, p. 681.

⁴ Mai pe larg, *ibidem*, p. 678.

califică asemenea atitudini ca inițiind „negarea fanfaronardă a realității”¹, apropiindu-le în premise și consecințe ideologice de teoriile „antiumanității artei”², Georg Lukács are mereu în vedere caracterul de totalitate pe care trebuia să și-l asume, în produsul estetic, subiectivitatea creatoare.

Georg Lukács apreciază că avangarda proliferează, în principiu, cel puțin, inovația mijloacelor formale și expresive pentru „deformările echilibrice-experimentale”³. „Prin multe aspecte, aceste căutări experimentale de factură formală sunt necesități de cea mai mare importanță pentru orice scriitor care dorește să reflecte, în ceea ce ele au efectiv specific, trăsăturile care definesc lumea actuală”⁴. În avangardă, însă, ele se subsumează plâsmuirilor dominate de posibilitățile abstracte. „Pretinzând a recunoaște în această bogăție iluzorie adevărata plenitudine a sufletului omenesc, subiectivismul modern încearcă în fața sa o melancolie plină de admirație și simpatie, în timp ce întâmpină realitatea, care împiedică să se realizeze tot acest posibil, cu un soi de dezgust la fel de melancolic”⁵. La antipod, „descrierea literară a posibilității concrete presupune mai întâi descrierea concretă a oamenilor concreți, în raportul lor concret cu lumea exterioară. Numai în această interacțiune, însuflețită și concretă, a omului cu mediul înconjurător posibilele concrete ale unui individ se pot separa de cele abstracte, se relevă ca realități concrete care condiționează pe drept acest individ particular, la acel nivel anume al evoluției sale. Aici trebuie căutat singurul principiu de selecție care poate să extragă concretul din imensa masă a abstractelor. Ontologia subiacentă concepției despre om care se găsește în literatura decadentă exclude, din capul locului, un asemenea principiu de selecție”⁶.

Angajând în dispută principiul *dynamis*-ului aristotelic⁷, este evident că Lukács nu reduce chestiunea artei moderne la capriciile gustului, ci vine cu etaloanele ontologiei umanului spre a-i sensibiliza vocația umanistă. Din aceleași motive, luările de poziție față

¹ *Ibidem*, p. 679.

² Georg Lukács, *Estetica*, I, p. 367.

³ Georg Lukács, *Estetica*, II, p. 679.

⁴ Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, ed. cit., p. 93.

⁵ *Ibidem*, p. 35.

⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷ Cf. Georg Lukács, *Ontologia existenței sociale*, II, p. 591.

de literatură interferează cu delimitările critice de Heidegger, Worringer ș.a. Așa cum precizează Jacques Brun, „realismul este criteriul imaginației istorice. Opera fiind o sarcină care se inventează în funcție de viața reală, gradul realismului este echivalent gradului de autenticitate”¹. Lukács pledează pentru concretețe și consecvență în tratarea negativității, ceea ce presupune nu doar protestul abstract, detașarea de empiric, evaziunea în disperare și absurd, ci restituirea, în manieră estetică, fără compromisuri, a complexelor dinamice de contradicții prin care se dezvăluie un colț de umanitate și se deschide un orizont al valorilor propulsoare. De aceea, Thoman Mann – ale cărui personaje ajung la sănătatea socială printr-o maladie individuală – ea preferat lui Kafka – a cărui personaje evadează din mizeria societății burgheze prin singurătatea egoistă a patologiei. Umanismul artei este probant numai atunci când oferă, dacă nu sugestii de soluții, cel puțin un model de conștientizare complexă a lumii omului, neocolind situațiile de criză, dar fără să dispare, chiar dacă acestea par sau sunt irezolvabile; rămân cel puțin căutările și speranța unor posibile deschideri, dislocări sau frământări constructive. Lukács nu acceptă dispersarea care îmbrățișează prea lesne și pe îndelete absurdul. Lumea operei trebuie să dea senzația de lume: cu precaritățile, plenitudinea, complexitatea, adâncimea și intensitățile sale. Principiul kafkian de reprezentare e „lumea concepută ca alegorie a Neantului transcendental”². De aceea nu e preferat ca model, deși resorturile îi sunt înțelese cu o aleasă sensibilitate valorică. Nu altfel înțelege Adorno: „Puterea operei lui Kafka constă în acest sentiment negativ al realității”. Numai că valorizarea diferă: „ceea ce lui îi apare fantastic în absurditate este chiar așa cum este”³.

Estetica lui Adorno – puternic marcată de resorturile demistificatorii ale artei în condițiile societății de consum – face corp comun cu avangardismul, prin absolutizarea dublei negativități: în raport cu tradiția și în raport cu realitatea socială alienantă. Cultul lukácsian al totalității și al posibilităților concrete i se pare a fi o abdicare în fața realului și o sanctificare a acestuia, o încercare de conciliere a spiritului cu lumea și descalificarea potențelor subversive și negatorii ale creațiilor artistice. Prin urmare, o radicalizare

¹ Jacques Brun, *Un germaniste engagé – Georg. Lukács*, Thèse présentée devant L’Université de Paris III, le 13 mars 1977/1979, p. 230.

² Georg Lukács, *La signification présente du réalisme critique*, p. 99.

³ Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, p. 33.

trebuie operată prin emancipare față de funcția simbolică și constituirea unui domeniu antitetic la realitatea empirică și la semnificațiile sale¹, prin *epoché*-ul empirial și prezentarea unui non-empiric ca și cum ar fi empiric², ceea ce înzestrează experimentarea formală cu virtuți negatoare: „Conceptul de construcție, care aparține în mod esențial modernismului, implică întotdeauna primatul procedeele constructive asupra imaginației subiective. Neprevăzutul nu este numai efect, ci posedă, în mod egal, un aspect obiectiv“³. Negativitatea lui Adorno – eșuată în ceea ce Lukács numește frondă romantic-anticapitalistă⁴, cu care el însuși a cochetat – ni se pare a aparține nu structurilor experienței estetice, ci reflecției teoretice asupra acesteia, fiind, deci, o coordonată atașată operelor de artă prin programe-manifest, ideologii, interpretări speculative ș.a. În procesele creatoare și receptoare propriu-zise, pozitivitatea și negativitatea „nu constituie mărimi stabile în dialectica socială a artei și societății, ele putându-se lense converti în contrariul lor, dată fiind schimbarea de orizont ce intervine pe parcursul procesului istoric al receptării“⁵. Astfel, continuă Jauss, opere de avangardă devin clasice, întărind tradiția autoritară pe care au sfidat-o, protestul se convertește în instrument de desfătare. Aceasta amortizare a provocării și sfidării concordă cu ceea ce Lukács numește conformism deghizat.

Desigur, așa cum remarcă Lucien Goldmann, „în societatea liberală reificarea constă mai ales în dispariția din conștiință a totalității transindividuale în favoarea unui individualism, iluzoriu în măsura în care se voia absolut, dar care totuși este în parte real“⁶. Totalitatea pentru care optează Lukács presupune aceste stări și lipsa acută de omogenitate a realităților umane. Ceea ce indică pentru experiența artistică este tocmai ca aceasta să-și asume rolurile unei autentice demistificări.

¹ *Ibidem*, p. 132.

² *Ibidem*, p. 33.

³ *Ibidem*, p. 39.

⁴ Cf. Georg Lukács, *Teoria romanului*, București, Edit. Univers, 1977, p. 29-31. Mai pe larg, în Gavril Maté, *Georg Lukács și epopeea lumii moderne*, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1979, p. 11, 31-33.

⁵ Hans Robert Jauss, *Experiența estetică și hermeneutică literatură*, Edit. București, Univers, 1983, p. 63.

⁶ L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, 197, p. 4.

CATEGORIA DE CULTURĂ ÎN PERSPECTIVA CONTEMPORANEITĂȚII

MARIN AIFTINCĂ

Preambul

Una dintre categoriile fundamentale proprii gândirii filosofice contemporane este *cultura*. Nu se poate vorbi despre om și raportarea lui la realitate fără a ne referi, într-un fel sau altul, la cultură. De aceea, spunem că omul și cultura alcătuiesc elementele constitutive ale unei relații biunivoce, care se impune prioritar reflecției filosofice. Cu toate acestea, filosofarea asupra naturii și ființării omului a străbătut o lungă perioadă istorică, fără tematizarea culturii. Abia sfârșitul veacului al XIX-lea și începutul celui următor au adus „clipa prielnică” pentru conceptul de cultură, încât el devine obiect distinct al filosofării și se configurează o nouă disciplină a spiritului, care este filosofia culturii. Astfel, conceptul în discuție se impune cu rapiditate, focalizând atenția tuturor disciplinelor ce se raportează, într-un fel sau altul, la cultură. Ca urmare, sintagma „științele culturii” (*Kultur-wissenschaften*) subminează profund ubicuitatea expresiei „științele spiritului” (*Geisteswissenschaften*), căreia i se va substitui¹.

Interesul practic pentru conceptul de *cultură* se atenuează în jurul anilor '30 ai secolului XX, odată cu apariția antropologiei filosofice, animată de aspirația tratării unitare a problematicii privind natura, poziția și destinul omului în lume, după modelul științelor naturii. În replică, filosofii orientați spre cercetarea domeniilor spiritului pun temelia antropologiei culturale – disciplină ce cunoaște îndată o evoluție eclatantă, cu

¹ Referitor la evoluția conceptului de *cultură* vezi: Herbert Schnädelbach, *Die Kultur im Philosophie. Ein grundkurs (Cultura, în vol. „Filosofie”*. Curs de bază) trad. din germană coordonată de Mircea Flonta, București, Editura Științifică, 1999; Marin Aiftincă, *Filosofia culturii*, București, Editura Academiei Române, 2008; Mircea Malița, *Zece mii de culturi, o singură civilizație*, București, Editura Nemira, 1998, cap. II.

precădere în America de Nord, fără a izbuti, însă, redobândirea priorității pe care conceptul de *cultură* o deținuse inițial. Acestei etape îi urmează, așa cum arată Herbert Schnädelbach, o seamă de ezitări generate de politizarea „culturalului” de către național-socialismul german, ceea ce a făcut ca, după al doilea război mondial, conceptul de *cultură* să fie considerat ca fiind depășit în plan științific sau ca expresia unor convingeri conservatoare în plan politic și, ca urmare, este învăluit în tăcere. Cutremurați de ororile războiului, unii intelectuali, precum Theodor Adorno, nu au ezitat chiar să califice întreaga cultură ca fiind un „gunoi”¹.

De pe la începutul anilor '50, o serie de schimbări social-politice petrecute în lume, precum și influența neomarxismului, a teoriei critice a Școlii de la Frankfurt au impus prioritar cuvântul *societate*, devenind un concept universal, suspectat totuși de „situare la stânga”. Se considera că teoria societății îmbrățișează integral lumea omului și implicit cultura. În consecință, conceptului de *societate* i se atribuia o superioritate intelectuală și moral-politică, fiind apreciat ca modern, în vreme ce conceptul de cultură era socotit învechit, depășit. După eșecul mișcărilor revoluționare din 1968 și izbucnirea a ceea ce s-a numit „războiul culturii” în Europa de Vest și Statele Unite ale Americii, conceptul de *societate* nu mai este atractiv, încât din anii '70, noțiunea de *cultură* își recapătă locul privilegiat. Această schimbare de optică este determinată și de aportul teoretic al structural-funcționalismului american și structuralismului francez, care au refortificat demnitatea științifică a noțiunii de *cultură* și i-au consolidat valoarea de concept filosofic fundamental.

Mileniul al treilea a debutat sub semnul provocărilor fenomenului globalizării și postmodernismului, care au pus față în față universalizarea piețelor și relativismul culturilor, accelerând contactele dintre culturile Estului și Vestului. În consecință, *cultura* deține un *prius* în abordările teoretice², călăuzite de interesul pentru apărarea identității

¹ Theodor Adorno, *Teoria estetică*, trad. din lb. germană de Andrei Corbea, Gabriel H. Decuble, Cornelia Eșianu, Pitești, Paralela 45, 2005, p. 439.

² Vezi între altele: Lucrările celui de al XXII-lea Congres Mondial de Filosofie de la Seul (30 iulie-5 august 2008) și Conferința Internațională „Emergența filosofiei din cultură” desfășurată tot la Seul (27-29 iulie, 2008). Numai în ultimele două decenii s-au publicat numeroase cărți și studii pe tema culturii; UNESCO a proclamat „World Decade of Cultural Development” (1988-1997); a lansat proiectul „The Future of Culture”; a elaborat „Rapport of the World Commission on Culture and Development” (1995); FISP

culturale și promovarea comunicării interculturale, precum și pentru găsirea unei noi paradigme culturale, ca alternativă la fenomenul globalizării. Fără îndoială, cei ce folosesc acum conceptul de cultură se plasează în miezul interogațiilor contemporaneității, vizând atât crizele prezentului, cât și condiția, destinul omului în lume.

Delimitări

Dimensiune esențială a ființei umane, cultura alcătuiește o realitate ce se impune prin uimitoare profunzime și vastitatea orizontului său de cuprindere. De aceea, ea este cercetată din varii perspective și cu finalități specifice de numeroase ramuri ale științei ca: istoria, etnografia, etnologia, antropologia culturii, sociologia, psihologia, lingvistica, teoria și istoria culturii, istoria artelor, a literaturii, religiilor, de discipline filosofice ca etica, estetica, semiotica etc. Toate acestea sunt considerate ca științe ale culturii¹. Specificul lor s-a reliefat cu destulă claritate la finele veacului al XIX-lea și începutul celui următor, în contextul unei ample dezbateri referitoare la statutul istoriei ca știință și, în genere, a tuturor științelor spiritului puse sub expresia *Geisteswissenschaften*, în antiteză cu științele naturii. Caracteristicile celor două grupe de științe sunt bine cunoscute astăzi, de aceea nu le reluăm aici.

Deși toate disciplinele menționate mai înainte sunt științe ale culturii, conținutul și opera lor de cunoaștere nu acoperă cultura în întregul ei, ca totalitate. Acest rol și-l asumă filosofia culturii, care se află la un nivel de generalizare mult mai înalt decât științele particulare ale culturii. Dacă acestea din urmă au un caracter descriptiv-interpretativ și abordează numai o formă sau o latură a culturii, filosofia culturii are un caracter reflexiv generalizator și cercetează cultura, în dimensiunea ei categorială. Ea se interoghează asupra culturii în perspectivă ontologică și în strânsă legătură cu valorile, într-o încercare

(International Federation of Philosophical Societies) a publicat volumul colectiv „Philosophy and Cultural Development” (1993); The Council for Research in Values and Philosophy, de pe lângă Catholic University of America, Washington, sub conducerea Profesorului George F. McLean, a organizat, în diferite mari orașe ale lumii, din 1970 până în 2009, numeroase conferințe internaționale consacrate culturii și a publicat 200 de volume pe tematica filosofică a culturii.

¹ Marin Aiftincă, *op. cit.*, pp. 22-36.

de a descifra natura, unitatea, multiplicitatea, identitatea și pluralismul culturii. A încerca să surprindă caracterul și esența culturii, raporturile sale cu natura și societatea, ca factori ce o condiționează și o delimitează, procesul de creație și rezultatul acestuia obiectivat în opere, în faptele de cultură; dimensiunile locală sau națională și universală ale culturii; tradiția și identitatea culturală în raport cu fenomenul globalizării; unitatea și pluralismul culturii; circulația valorilor și comunicarea interculturală – toate aceste complexe teme nu le preiau științele culturii. Ele intră în sfera de preocupări ale filosofiei culturii, legitimându-i capacitatea de a le privi și înțelege ca un întreg organic fundat pe categoria *cultură*.

Dincolo de empiric, originile metafizice ale culturii sunt ancorate în existența umană însăși, care nu încetează și nu va înceta vreodată să incite meditația filosofică. Ca atare, timpul istoric străbătut de lumea contemporană lansează noi provocări culturii și, evident, criticii filosofice orientată spre această realitate, chemând-o să formuleze întrebări și să caute răspunsuri adecvate, pentru ca persoana umană și omenirea în ansamblu să nu se îndepărteze irecuperabil de sensul autentic al existenței sale.

Abordări conceptuale

Dacă pornim de la adevărul că, în genere, cultura este o formă specifică de manifestare a omului ca ființă unică în univers, atunci nu putem evita o întrebare esențială ce se impune imediat: cum poate fi definită cultura? În căutarea răspunsului adecvat vom lăsa deoparte accepțiunile curente ale noțiunii de cultură, întrucât exced finalitatea urmărită aici. Vom focaliza demersul nostru pe abordările filosofice ale culturii, înțeleasă ca întreg, ca totalitate, decelând principalele orientări în domeniu.

Realitate eteromorfă, extrem de bogată în sensuri și semnificații, cultura nu poate fi cuprinsă lesne într-un concept pe deplin satisfăcător. Mărturie stau numeroasele încercări întreprinse, precum și marea diversitate a perspectivelor de abordare. O primă sistematizare a acestora face posibilă observația potrivit căreia definirea conceptului de *cultură* urmează două mari direcții. Prima privește cultura într-un sens restrâns, limitând-o la cele mai elaborate valori teoretice și artistice, lăsând deoparte numeroase aspecte ale fenomenului; a doua direcție înțelege cultura într-un sens extensiv, incluzând toate manifestările vieții sociale. Este vorba despre un mod de a înțelege cultura „mult mai larg

și mai dinamic” care include întregul domeniu al valorilor vieții de fiecare zi a unui popor¹. Această accepțiune s-a dat culturii grație eforturilor depuse de UNESCO, în special după Conferința de la Viena (1970) consacrată politicilor culturale. Din atare perspectivă cultura, având o coerență internă, este coeziunea unui set de valori, atitudini, credințe, obiceiuri și deprinderi comportamentale prin care un popor se raportează la sine și la lume, la societate și la alți indivizi. Cu alte cuvinte, cultura este un *domeniu al semnificațiilor*. Toate aceste semnificații exprimă o ordine a Universului și a locului deținut de om în Univers. Ambele direcții nu sunt scutite de observații incomode. Critica filosofică concepută ca modalitate de «a distinge» și „a judeca pe baza unor criterii ce pot fi expuse”², decelează o serie de orientări în abordarea culturii între care: metafizică, raționalistă, istoristă, funcționalistă, activistă, semiotică, axiologică. În continuare, să ne oprim pe scurt la fiecare dintre acestea.

Ceea ce s-a numit *concepția metafizică* despre cultură se originează în tradiția greco-latină, unde cultura era înțeleasă ca un proces de educație a omului și rezultatul unui atare proces. În această viziune, cultura rezidă în cultivarea spiritului (sufletului), ceea ce vizează formarea persoanei în acord cu un ideal umanist. Este un proces formativ pe care Cicero îl asemuia cu cel de cultivare a câmpiilor. Analogia dintre *cultura animi* și *cultura agrorum* implică *Παίδεία* – concepția despre educație din Grecia elenismului târziu, unde cultura era însușită în școlile filosofice: *cultura animi philosophia est*. Platon considera că, în esență, cultura trebuie să fie fundată pe Adevăr, Frumos și Bine, valori fundamentale cărora le corespund logica, estetica și etica. Într-un anume fel, aceste discipline constituie o lungă perioadă istorică fundamentul culturii noastre. În această perspectivă, cultura însemna *eruditio et institutio in bonas artes*, adică erudiția și inițierea în artele bune, utile, precum și formarea, cultivarea celor mai nobile virtuți ale sufletului (areté), care se finaliza cu eurhythmia – armonia superioară a personalității umane. Cu acest înțeles, *Παίδεία* este tradusă prin *humanitas*, care devine întâia oară „sub acest

¹ Cf. A.J. Van der Staay, *Speech*, în *The Cultural Dimension of Development*, Netherlands National Commission for UNESCO, 1985, The Hague, p. 23.

² Herbert Schnädelbach, *op. cit.*, p. 410.

nume obiect al gândirii și năzuinței în timpul republicii romane”¹. Opus lui *homo barbarus*, aici *homo humanus* este „romanul care înalță *virtus romana* și o înnobilează”. Astfel, interferențele dintre elenismul târziu și latinitatea clasică, la Roma, au dat naștere întâia oară umanismului ca formă elevată de expresie a culturii, care vizează recuperarea esenței omului. De aceea, Heidegger, consideră că orice umanism, întrucât implică o determinare a esenței omului, „se întemeiază pe o metafizică, sau devine el însuși temei al uneia”².

Accepțiunea la care ne-am referit a conceptului de cultură și-a extins granițele, mai târziu, prin includerea unor semnificații noi, precum capacitatea de expresie, deschiderea spiritului către un larg orizont de trăire și cunoaștere, către toate artele și metafizică. Cultura este asociată, astfel, unui ideal de perfecțiune umană, echivalent cu dobândirea unui maximum de umanitate în om. Din acest unghi de vedere, conceptul de cultură are determinări de conținut și calitative de esență umanistă, formă în care ni s-a transmis până astăzi.

Critica filosofică și conștiința istorică au atacat această viziune despre cultură care, deși rămâne măreață ca un templu grec, este totuși limitată din punctul de vedere al gândirii actuale și al exigențelor timpului nostru. Criza metafizicii tradiționale este acompaniată de o profundă schimbare a conceptului de cultură.

Concepția raționalistă a culturii este fundată pe tradiția istorică și creștină, referitoare la o natură general umană, rațională. Pe această bază s-a conturat concepția unei naturi raționale și divine specifică omului, pentru a indica sensul universal și invariabil al aspirațiilor sale³.

Subliniind în mod deosebit ideea de natură omenească, concepția raționalistă este conexasă cu filosofia luminilor din veacul al XVIII-lea, care susținea că două condiții

¹ Martin Heidegger, *Scrisoare despre „umanism”*, în vol. „Repere pe drumul gândirii”, trad. și note: Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 303. În legătură cu aceeași temă, mai vezi: George Uscătescu, *Ontologia culturii*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, pp. 34-35; Paolo Filiasi Calcano, *Cultura ed esistenza*, în „Filosofia”, fascicola I, p. 1-5; *Enciclopedia de Filosofie și științe umane*, trad. colectiv, București, All Educațional, 2004, pp. 207-208.

² *Op. cit.*, p. 304.

³ Referitor la concepția raționalistă și cea istorică a culturii, vezi: Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în „Opere 8”, ediție de Gelu Ionescu și George Gană, București, Editura Minerva, 1979.

determină opera culturii: prima consistă în ideea unei naturi omenești anterioare operei culturii; a doua rezidă în ideea că această natură, fiind prin esența ei bună, umanitatea urmează să se dezvolte după indicațiile acestei unice valori. Astfel, în viziunea lui J.J. Rousseau și Condorcet, rostul culturii este acela de a realiza propria natură bună și rațională a omului.

Ridicarea omului de la existența inconștientă și instinctivă, la o treaptă superioară de raționalizare este înțelesul pe care îl dă culturii Fichte. În concepția lui, cult este omul care se poate elibera de influența a tot ceea ce nu este rațional, stăpânindu-se pe sine și natura înconjurătoare. În această perspectivă, cultura impune: 1) afirmarea cu precădere a rațiunii asupra celorlalte funcțiuni sufletești, precum și posibilitatea ei de a se impune în mod absolut; 2) existența libertății sau, cu alte cuvinte, putința de a proiecta idealuri raționale și a le extinde asupra altora. Ca urmare, libertatea devine o supoziție și o componentă a culturii.

Ipoteza susținută de concepția raționalistă a culturii este întâmpinată de observația critică a istorismului, care pretinde că nu există o cultură dezvoltată dintr-un substrat omeneșc general și perfect în sine. Nicăieri nu poate fi regăsită așa-numita natură omenească; peste tot găsim numai culturi călăuzite de valori deosebite. Ca urmare, există culturi diferențiate după sistemul de valori proprii felurilor popoare și epoci istorice. Astfel, *concepția istoristă* accentuează îndeosebi ideea de valoare în constituirea culturii și reliefează independența culturilor, diferențiate după sistemul propriu de valori. În această concepție, cultura este definită prin raportare la natură.

Cu anumite concesii, în această orientare se înscrie concepția lui Herder despre cultură. El susține că ceea ce s-a numit norma naturală nu poate fi găsită nicăieri în umanitate; oriunde, există culturi omenești alcătuite din valori autonome introduse în realitate. Scopul fiecărei culturi se poate realiza în fiecare om, care devine om numai prin educație, prin dezvoltarea armonioasă a felului său de a fi potrivit determinărilor de climă și rasă. În concepția lui Herder, *umanitate* înseamnă realizarea armonioasă a tuturor

posibilităților pe care natura le fixează în om și în afara lui. Umanitatea în om este fericirea la care speța umană poate aspira¹.

Prin urmare, Herder concepe cultura ca înflorire armonioasă a tuturor însușirilor în om, nu doar a rațiunii. După el, rațiunea care îl definește în mod eminent este trezită în om de opera Providenței; ajungem cu toții la rațiune numai prin limbaj, prin tradiție, prin credința în cuvântul părinților. Oamenii se disting prin rațiune, care îi face egali între ei, dar „inegalitatea lor nu este atât de mare de la natură, pe cât devine ca urmare a educației”², după cum felul unuia și aceluiași popor o arată sub diferite regimuri politice.

În mod distinct față de abordările metafizică, raționalistă și istorică a culturii, dar preluând câte ceva de la fiecare, s-a configurat o *concepție activistă a culturii*. Preluată de la Goethe și Kant, această concepție este dezvoltată, în România, de Tudor Vianu, care definește cultura în strânsă legătură cu scopurile omenești³. El afirmă că în lumea cauzelor mecanice, specifice procesului natural, omul introduce scopuri care alcătuiesc cultura, ceea ce înseamnă acțiune. Ca atare, cultura poate fi concepută ca acțiune de promovare a omului la rangul de agent creator al destinului său. În acest sens, Vianu consideră că este „cult” omul ori societatea care încearcă să domine datul natural și să îl folosească potrivit scopurilor și idealurilor ce îi luminează conștiința. „Cultura este deci un act de afirmare a libertății omenești”⁴, iar această libertate valorează atât pentru mediul natural, cât și pentru cel social.

Viziunea activistă, faustică, despre cultură trebuie amendată în sensul că libertatea de acțiune a omului, vizând modificarea ori „stăpânirea” mediului natural în conformitate cu scopurile ce îl animă, se cere corelată cu o temeinică moralitate. Aceasta din urmă ar putea să tempereze abuzul de libertate și acțiune împotriva naturii, spre salvarea echilibrului vieții pe pământ.

¹ Vezi: Johann Gottfried Herder, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii; Scrisori privind promovarea ideii de umanitate; Despre om și umanitate; Despre educație*, în vol. *Scrieri*, trad. și prefață de Cristina Petrescu, București, Editura Univers, 1973.

² Idem, *Idei cu privire la filosofia istoriei omenirii*, în vol. citat, p. 171.

³ Vezi: *Sociologia culturii*, în *Opere 8*, ediția citată.

⁴ *Ibidem*, p. 351.

Cercetările antropologice și etnologice au edificat *concepția funcționalistă a culturii*. Studiind comunitățile primitive, cercetătorii au folosit cuvântul *cultură* pentru caracterizarea tradițiilor proprii diferitelor grupuri etnice, în alternanță cu cel de *civilizație*, pe care îl atribuiau societăților primitive așa-zis „evolute”. Cele două noțiuni au fost atrase, astfel, în plasa unor confuzii. Antropologul britanic Edward B. Tylor a formulat o definiție extensivă și descriptivă a culturii, care a căpătat un prestigiu referențial¹. În accepțiunea lui, „cultura sau civilizația” este un ansamblu complex ce încheie cunoașterea, credința, arta, dreptul, morala, tradițiile și orice alte capacități și obiceiuri pe care omul și le-a însușit ca membru al societății. Această concepție este centrată pe ideea potrivit căreia cultura implică toate manifestările de viață ale unui popor. Insuficient de cuprinzătoare, teoria lui Tylor lasă fără răspuns unele întrebări referitoare la natura și esența culturii. Ca urmare, au apărut alte încercări conceptuale și definiții ale culturii (R. Linton, G. Roheim, B. Malinowski etc.) în cadrul antropologiei. În concluzie, abordările de tip funcționalist ale culturii, deși propun o configurație complexă și fecundă a acestei probleme, sunt incomplete, întrucât exclud perspectiva valorică, axiologică a culturii.

Privind ansamblul concepțiilor și definițiilor filosofice ale culturii, nu poate fi ignorată *concepția semiotică*, care aduce cultura sub conceptele de simbol, semn, semnificație. Avem în vedere aici în primul rând pe Ernst Cassirer. Critica filosofică a diverselor forme de viață spirituală conduce la ideea că toate sunt activități formative de tip simbolic². Spre deosebire de alte viețuitoare, omul a descoperit un mod specific de adaptare la mediu, numit *sistemul simbolic*, ce conferă vieții umane o nouă dimensiune a realității. El nu mai trăiește într-un univers pur material, ci în unul simbolic, pe care el însuși îl făurește³, încât caracteristica sa dominantă nu este esența metafizică, ci opera sa. Înțeleasă ca un sistem al activităților ce determină cercul „umanității”, opera omului cuprinde limbajul, mitul, arta, religia, știința, istoria cu toate formele și expresiile lor simbolice, care nu sunt altceva decât cultura însăși sau, cum îi spune Cassirer, „pânza

¹ *The Origins of Culture*, Vol. I, New York, Harper and Row Publishers, 1951, p. 1.

² Vezi: Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Yale University, New Haven, 1953.

³ *Idem, An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, 1944, tradusă în românește și publicată în 1994.

simbolismului”. Realitatea materială pare să dea înapoi în fața activității simbolice sau pe măsura extensiei culturii. Între om și realitatea imediată se interpun formele culturii aflate într-o neostoită luptă pentru afirmare. Astfel, omul își crează un mediu artificial, înconjurându-se de forme lingvistice, imagini artistice, simboluri mitice, rituri religioase prin care privește și cunoaște lumea. În multiplicitatea lor nelimitată, formele culturii se întâlnesc în unitatea procesului creator. Cassirer este de părere că esența omului rezidă tocmai în procesul creator obiectivat în simboluri sau în opere, iar acestea, creația și opera, luate împreună alcătuiesc cultura.

Între alți reprezentanți ai concepției semiotice despre cultură îl considerăm, cu anumite riscuri, și pe Michel Foucault. Cercetând particularitățile științelor umaniste, el aduce în discuție dificultățile generate de conflictele dintre o analiză genetică și o analiză structurală, respectiv dintre o *explicație* și o *înțelegere* a culturii. Astfel, Foucault își reprezintă omul ca o ființă ce îndeplinește funcții, o ființă conflictuală aptă să stabilească un ansamblu de reguli, formând un sistem de *semne* și *semnificații*¹. Focalizând analiza „arheologică” pe întreaga epistemă clasică, el fundează definiția culturii pe conceptul fundamental de *semnificație*. Considerate împreună, conceptele de valoare, normă și semnificație trebuie să constituie temeiul unei definiții actuale a culturii, în care cunoașterea celuilalt este o exigență a modernității noastre.

În contextul schimbărilor generate de evoluția științelor teoretice și expansiunea tehnologiei și informației, amplificarea fenomenului globalizării, conceptul de cultură a cunoscut, în ultimele decenii, importante modificări, nu lipsite de contradicții, și o extensie permanentă. Acest fenomen s-a produs pe orizontală, urmând cu precădere sensul funcțional al culturii, în defavoarea profunzimii sale, unde își are izvoarele explicația ontologică și axiologică a culturii, ca realitate unică produsă de om. De aceea, ni se pare justificată observația gânditorului român Vasile Băncilă, conform căreia „aderența metafizică a omului ce face esența culturii a dispărut ori s-a anemiât. Și astfel s-a ajuns la criza culturii”².

¹ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, tradusă în românește și apărută la București, Editura Univers, 1996.

² *Filosofia vârstelor*, București, Editura Anastasia, 1997, p. 56.

Stimulată de ideea transcenderii unilateralităților proprii altor abordări ale fenomenului în discuție, *concepția axiologică* este fundată pe dependența culturii de valori. Un gânditor reprezentativ, cum este H. Rickert, afirma la începutul veacului XX, că, în esență, „cultura este o noțiune axiologică”¹, întrucât realitatea vieții culturale și interpretarea sensului său angajează probleme ale valorii. Mai exact, cultura este „esența bunurilor pe care le apreciem pentru valoarea lor”².

Punctul de vedere axiologic în definirea și critica culturii are o largă înrăurire, postulând ideea că valoarea constituie un concept fundamental în definirea culturii. Pe această linie menționăm, în afară de Rickert, încercările lui Bidney, Parsons, dar și ale altora, precum și din țara noastră, Tudor Vianu și o întreagă serie de gânditori care i-au urmat, până în prezent.

În prelungirea poziției teoretice în discuție, considerăm că, în fapt, conceptul de cultură poate fi definit mai adecvat din perspectivă axiologică, care întrunește posibilitățile de a depăși limitele concepțiilor menționate mai sus. Așadar, noi susținem că, în genere, *cultura este ansamblul valorilor și bunurilor realizate de om, în procesul devenirii sale întru umanitate*³. Spunem valori și bunuri întrucât nu toate valorile se istovesc în bunuri, dar toate bunurile sunt uniri de lucruri cu valori sau lucruri valorizate. Punând în relief procesualitatea realizării valorilor și bunurilor în corelație cu ideea de *umanitate*, această definiție surprinde caracterul istoric și cumulativ al culturii, înțeleasă ca totalitate, precum și idealul care o îndrumă, anume *umanitatea* privită ca dezvoltare armonioasă a tuturor însușirilor pozitive în om; armonia superioară a personalității. Totodată, definind astfel cultura, subliniem dubla ipostază a omului, ca subiect și obiect al culturii.

Proiectat în sens axiologic, conceptul de cultură depășește contradicțiile interioare ale domeniului și se circumscrie exigențelor filosofării actuale, care accentuează caracterul său holist. Sfera lui cuprinde omul cu toate manifestările sale filosofice, creative și de viață, integrat pe deplin în societate și în orizontul cosmic. Putem conchide

¹ H. Rickert, *Grundprobleme der Philosophie*, Tübingen, 1936, p. 154.

² Idem, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, 1924, Apud George Uscătescu, op.cit., p. 56.

³ Vezi: Marin Aiftincă, op. cit., p. 67.

astfel că, în esență, cultura este o lume a omului în care el se proiectează și se recunoaște pe sine, numai această oglindă critică îi oferă cu fidelitate imaginea sa proprie.

Cultură și natură

Categoria filosofică *cultură* își dezvăluie mai limpede conținutul dacă o gândim în relație cu natura și comunitatea umană ori societatea. Cu privire la prima relație, aceea dintre cultură și natură, trebuie să precizăm dintru început că prin intermediul omului și al acțiunii sale asupra naturii ia naștere realitatea culturii, ca urmare a unei permanente provocări reciproce.

Focalizând reflecția filosofică pe relația dintre natură și cultură, se cuvine să facem mențiunea că aici luăm cultura în accepțiunea de tot ceea ce ține de lumea umanului, de viața produsă și reprodusă de oameni. Considerăm că natura este tot ceea ce nu ține de creația omului și scapă cuprinderii sale. Acest înțeles îl are conceptul clasic al naturii, care vine de la grecescul *phýsis* și latinescul *natura*. Așa cum remarcă Schnädelbach, opoziția „*phýsis – thésis*” este folosită încă de luminismul sofist, cu intenția de critică a culturii, în măsura în care cerceta orice realitate culturală în elementele sale naturale și non-naturale¹, adică în elementele ce trimit la condiția umană.

Filosofarea asupra relației cultură-natură recunoaște faptul că uneori s-a insistat pe rolul naturii în definirea culturii. Îndeosebi este cazul romanticilor, care cereau ca legea culturii și educației să respecte legea naturii, nu să o încalce; ei socoteau că fericirea autentică rezidă în revenirea omului la sine. Alteori, mai ales în perioada modernă și în contemporaneitate, grație dezvoltării spectaculoase a științei și tehnicii, s-a dat prioritate elementelor ce îl îndepărtează pe om de natură, constituind ceea ce s-a numit un cosmos cultural.

Dacă antropologia filosofică își centrează atenția pe *omul cultivat*, nu înseamnă că ființarea naturală a omului trebuie neglijată complet. Fiindcă, indiferent de nivelul de cultură atins, omul rămâne „un fragment al naturii”. În ființa umană, natura se prelungește sub forma biologicului. Cultura nu poate lua naștere și nici exista, dacă nu este *realizată* de omul care trăiește în mod natural. Prin urmare, deși cultura este net

¹ Cf. Herbert Schnädelbach, *op. cit.*, p. 412.

diferită de natura pură, ea nu poate fi desprinsă, totuși, de natura omului. Pentru a fi în stare să trăiască și să acționeze ca ființă cultivată, el trebuie să trăiască mai întâi în mod natural. Viața naturală reprezintă o condiție *sine qua non* pentru viața culturală. În acest sens, natura nu poate fi considerată ca indiferentă axiologic. Omul se naște ca o ființă naturală, iar însușirile lui naturale nu pot fi schimbate prea mult de către cultură. Totuși, cultura acționează asupra subiectului său, netezindu-i asperitățile, demolându-i instinctele, dezvoltându-i virtuțile, ridicându-l astfel la rangul de om cultivat, de *homo humanus*.

Din cele afirmate până aici rezultă o idee de esență teleologică: instituim cultura ca scop și considerăm viața naturală (natura) ca mijloc pentru atingerea acestui scop. Astfel, natura are o valoare care o primește de la cultură. Ea dobândește o semnificație considerabilă pentru sensul vieții omenești. Natura unită cu valoarea sau natura pusă în valoare constituie cultura. Trebuie să recunoaștem, însă, că natura există independent de cultură, chiar poate fi indiferentă față de ea; în schimb, cultura nu poate exista independentă de natură. Aceasta din urmă constituie, până la un anumit punct, substratul permanent al alcătuirilor spirituale.

Trecând peste alte aspecte importante ale relației în discuție, reținem ideea referitoare la *cultură ca înstrăinare a omului de natură*. Cultura sau mai exact acțiunea culturală l-a îndepărtat pe om de natură; nu s-a rupt complet de aceasta, ci l-a înstrăinat doar. După cum se știe, Rousseau este de părere că omul, părăsind starea naturală, nu și-a pierdut natura proprie și relația cu natura exterioară lui, ci numai s-a înstrăinat de ea. Teoria înstrăinării trebuie să explice, însă, cum este posibil ca, părăsind starea naturală și pierzându-și propria-i naturalitate, omul are încă acces, în contextul culturii, la natura „adevărată”. Același Rousseau susține că înstrăinarea nu este ceva ce-i este străin omului, ci ceea ce-i aparține, devenit străin și de aceea poate fi, în principiu, recunoscut ca atare¹. În această situație, gânditorul caută posibilitatea ca, prin cultură, omul să-și regăsească drumul către o viață în armonie cu propria natură.

Tema înstrăinării a fost tratată, la rândul lor, de Kant și Hegel, în sensul susținerii autonomiei culturii, a libertății rațiunii față de instincte și ca premisă a culturii. Marx a

¹ Vezi: J.J. Rousseau, *Emil sau despre educație; Contractul social; Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*.

vorbit despre înstrăinarea omului mai întâi în sens rousseauist, apoi o identifică cu imaginea unui domeniu al libertății, care stăpânește peste cel al necesității. Dincolo de aceste orientări filosofice, atrage atenția înstrăinarea omului contemporan de natură, ca expresie a încrederii nelimitate în puterea rațiunii, ipostaziată în știință și tehnologie, a setei nepotolite de profit economic, ceea ce a dus la desconsiderarea naturii și provocarea unor efecte dezastruoase asupra culturii și vieții. Purtând marca luciferismului, modernul vede un raport de opoziție netă între natură și cultură. Pentru el, cultura este echivalentă cu progresul, libertatea, rațiunea, confortul, pe când natura înseamnă opacitate, primitivism, obtuzitate. Este o viziune care explică, pe lângă alți factori, criza culturii actuale generată de dizlocarea omului din unitatea ansamblului realității, din acea armonie cosmică¹, sugerând că el a răătăcit sensul autentic al vieții.

În problema cuplului conceptual analizat mai sus rezultă că a opune cultura față de natură este cel puțin o eroare. Cultura se adaugă naturii, dar nu pentru a i se opune, ci pentru a o prelungi și sublima natura, facilitând subtila armonizare între om și esența ultimă a lucrurilor. A concepe altfel raportul cultură-natură înseamnă a ajunge la contradicții și confuzii primejdioase. În acest sens, unele semnale îngrijorătoare ne vin dinspre empiric, ceea ce înseamnă că restabilirea și protejarea echilibrului dintre om și natură este un imperativ imediat.

La finalul acestor succinte considerații, ni se pare oportun să mai adăugăm că distincția dintre natură și cultură a devenit un temei pentru critica culturii, în sensul că o atare distincție face disponibil culturalul din punct de vedere intelectual, instituind astfel o relație internă între cultură și critica culturii, în sensul de evaluare pe bază de criterii de comparație. Din clipa în care oamenii au învățat să deosebească lumea vieții lor de natură, ei au făcut din cultură o temă de reflecție, la care s-au raportat critic.

Cultură și societate

Un corelat fundamental al culturii este comunitatea umană sau societatea. Dacă înțelegem cultura ca un „imperiu al valorilor”, atunci existența, obiectivarea și funcționalitatea acestora presupun inevitabil societatea. Aceasta din urmă reprezintă

¹ Cf. Vasile Băncilă, *op.cit.*, p. 103.

condiția esențială a unor fapte și procese naturale în fapte și procese culturale. Trecerea de la nivelul adaptării biologice, pasive, la adaptarea dinamică, culturală nu este posibilă în afara societății. Aceasta reliefează caracterul social, care definește cultura.

La rândul ei, cultura este un factor foarte activ de socializare, care nu reprezintă altceva decât procesul complex al devenirii omului ca ființă socială, prin însușirea unor valori și norme, a unor roluri sociale. Altfel spus, socializarea este mecanismul prin care se realizează influența culturii asupra vieții sociale. Modalitățile socializării se structurează treptat prin asimilarea primelor forme ale experienței sociale, în cadrul interacțiunii individului cu mediul social de viață.

Legătura indestructibilă dintre cultură și civilizație ni se dezvăluie și dintr-un alt punct de vedere: cultura ia ființă filo- și ontogenetic, în dialogul activ al omului cu natura. În atare ipostază, cultura este coextensivă cu societatea însăși. Este un aspect deictic ce arată că, în realitate, cultura nu poate fi concepută în afara socialului. În acest sens, mai avem în vedere, pe de o parte, faptul că actul cultural, al cărui autor este individul sau un grup social, are întotdeauna un destinatar: altă persoană sau comunitate; pe de altă parte, rezultatul actului cultural, obiectivat într-un bun cultural, trebuie să fie difuzat, să circule pentru a fi cunoscut și a-și produce efectele, ceea ce implică mecanisme sociale adecvate. Din cele expuse până aici, nu se poate concluziona că între cultură, societate și lumea umanului există raporturi de identitate. Cultura reprezintă o ipostază majoră a socialului și umanului. Fiecare dintre ultimele două nivele se regăsește obiectivat în cel dintâi, care este cultura.

Cultură și civilizație

Critica filosofică pune în lumină un fapt aparent paradoxal, care ține de structura interioară a culturii: anumite aspecte și segmente ale sale sunt delimitate și opuse unele altora, în pofida unității ontologice a culturii. A apărut astfel și s-a impus dualismul *cultură – civilizație*, care a generat diverse abordări, adeseori contradictorii și nu puține confuzii.

Ca și cel de cultură, conceptul de *civilizație* are origini și semnificații greco-latine, vizând comportamentul civilizată al omului trăitor în polis ori în cetate, care era organizată după un model superior de viață. Cu înțelesul de astăzi, conceptul de civilizație este o

creație a veacului XVIII, îndeosebi a lui Voltaire și a enciclopediștilor francezi. Ei au pus în antiteză civilizația cu feudalismul, dându-i conotații iluministe. În gândirea modernă, conceptul de civilizație s-a impus odată cu dezvoltarea cercetărilor istorice, nu în sens evenimential, ci interpretativ, raportându-l la societate, cu toate aspectele sale. În consecință, noțiunea de civilizație s-a aplicat diferitelor componente ale vieții și existenței sociale, încât avem de-a face astăzi cu o tipologie a civilizațiilor stabilită pe baza unor criterii specifice de interpretare. Trecând peste aceste probleme, ca și peste cele ce vizează hățișul abordărilor controversate și controversabile ale defnirii conceptului de civilizație, vom stărui asupra punctului de vedere filosofic.

În perspectivă filosofică, conceptul de civilizație s-a precizat și definit prin raportare la cultura propriu-zisă, afirmându-se că în vreme ce cultura este interioritate, spirit, educare profundă a omului, civilizația nu este decât o perfecționare a mijloacelor și condițiilor de întreținere a vieții lui. Potrivit acestui mod de gândire, cultura își are valoarea în sine, pe când civilizația reprezintă un lucru bun întotdeauna numai în funcție de altceva: domeniul mijloacelor opus domeniului scopurilor.

Reflecția filosofică pe tema relațiilor dintre cultură și civilizație a structurat, în genere, două direcții de abordare. O direcție identifică civilizația cu ansamblul bunurilor materiale sub aspect utilitar, comportamentele, plasând-o la un nivel inferior, în raport cu planul înalt al culturii, rezervată creațiilor spirituale. Ca urmare, între cele două domenii ar exista o ireconciliabilă opoziție. A doua direcție privește cultura și civilizația ca având o geneză comună și fiind componentele interrelate ale aceluiași întreg, ce exprimă modul propriu al omului de a fi în lume.

Tematizarea opoziției dintre cultură și civilizație are o lungă tradiție teoretică pornită îndeosebi din spațiul de cultură german, de unde a iradiat în lume. Pentru Kant, de exemplu, opoziția dintre cultură și civilizație este determinată de moralitate. El consideră că există o identitate între însușirea culturii și dobândirea calităților morale. Civilizația, însă, nu poate realiza singură aceasta. Pentru a se putea vorbi de cultură este nevoie ca civilizația să-și adauge moralitatea, care presupune voința de a face ceea ce este bun și drept, întrucât este folositor cuiva. Reducerea moralității, însă, la aspectul său pragmatic,

„la ceea ce ține de moravuri în privința onoarei și a bunei-purtări exterioare constituie doar civilizația”¹.

Procesul civilizării este înțeles de Kant ca o „predispoziție pragmatică” a omului, destinat să trăiască în uniune cu semenii săi, și este posibil numai prin cultură, care înseamnă *formare* lăuntrică prin educație și instrucție. „Omul este destinat prin rațiunea sa să trăiască în societatea oamenilor, să se cultive, să se civilizeze și să se moralizeze prin artă și știință”².

Păstrând distincția netă dintre cultură și civilizație, dar fără a le opune una alteia, Wilhelm von Humboldt concepe cultura, în tradiție kantiană, ca formare (*Bildung*), modelare interioară a persoanei, având ca temei educația morală, întrucât aceasta vizează modul de a gândi, în concordanță cu „aspirația morală”. Acest concept al „formării” a inspirat și gândirea lui Goethe din care va evolua, în secolele XIX și XX, ideea neumanistă de formare ce include idealul perfecționării morale a omului. În curând, însă, acest ideal va trece în plan secund, întrucât opoziția cultură-civilizație va fi caracterizată, în genere, de opoziția dintre formarea lăuntrică și formarea ce urmărește doar modelarea aspectelor exterioare ce țin de comportament. Civilizația este pusă, astfel, în legătură cu dobândirea „bunei purtări și a onorabilității în societate”, ca însușirile ce nu modifică nucleul profund al personalității.

Aproape aceeași orientare teoretică este urmată de Rickert, care face deosebirea între valorile intrinseci ale culturii și valorile ei condiționate³ și susține că civilizația este exprimată de bunurile care contribuie la păstrarea naturală a vieții, precum și ceea ce servește drept mijloc pentru atingerea unor scopuri semnificative sau valoroase. O accepțiune aproximativ similară o dă civilizației și Lucian Blaga, afirmând că spre deosebire de cultură, creația de civilizație este o plăsmuire a spiritului omenesc, în vederea satisfacerii intereselor vitale, al asigurării securității și confortului. De aceea civilizația are un aspect stilistic accesoriu⁴.

¹ Immanuel Kant, *Werke*, vol. VI, p. 44, Apud: Herbert Schnädelbach, *op. cit.*, p. 422.

² *Idem*, *Antropologia în perspectivă pragmatică*, trad. de Rodica Croitoru, București, Editura Antaios, 2001, p. 265.

³ H. Rickert, *op. cit.*

⁴ Vezi: Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii; Orizont și stil; Spațiul mioritic*.

Opoziția cultură – civilizație ca model al criticii culturii o regăsim la Nietzsche, care desparte conceptul *cultură* de conotațiile lui morale. În viziunea lui, cultura autentică presupune „unitatea stilului”, care poate fi percepută numai estetic. „Cultura unui popor, afirmă profetul lui Zarathustra, în opoziție cu acea barbarie, a fost cândva definită, pe bună dreptate cred, ca unitate a stilului artistic în toate formele de viață”¹. Este vorba nu de contrastul dintre barbarie (ca divizare, fărâmițare proprie civilizației contemporane) și *stilul frumos*, ci de unitatea deplină între conținut și formă, între interioritatea spiritului nostru și lumea exterioară; o unitate vie „de ordin mai înalt” fundată pe o educație profundă, formatoare de personalități. Nietzsche socotește că cultura reprezintă în întregime un fenomen estetic, nu moral și trebuie judecată în mod corespunzător. Ceea ce nu corespunde exigențelor estetice în cultură echivalează cu decadența acesteia și se traduce prin civilizație. Cultura nu se confundă cu mijloacele dizolvante ale civilizației, care împing cu necesitate spre decadență. Nietzsche devine astfel fondatorul estetismului în filosofia culturii.

Formulând conceptul decadenței ca determinant al alunecării în civilizație², autorul „voinței de putere” va inspira una dintre marile scheme ale culturii configurată de Spengler, în lucrarea de referință *Der Untergang des Abendlandes*. După autorul acestei monumentale construcții teoretice, cultura înseamnă interioritate vie, creatoare, profunzime de suflet, înălțime metafizică; civilizația este exterioritate, acțiune, derizoriu. „Cultură și civilizație – iată corpul viu al unui suflet și mumia lui (...) Omul de cultură are o viață îndreptată spre înăuntru, în vreme ce sufletul celui civilizat se îndreaptă spre în afară, spre spațiul exterior, către corpuri și «fapte». Ceea ce primul simte ca destin, celălalt înțelege ca o înlăturare de cauze și efecte”³. Între cultură și civilizație apare astfel o ireconciliabilă opoziție.

Istoria este ca un complex de culturi unice și irepetabile, afirmă Spengler. Folosind metafora romantică a organismului, el consideră că fiecare cultură se naște, trăiește, îmbătrânește și moare, ceea ce a indus opinia că gânditorul german „biologizează

¹ Friedrich Nietzsche, *A doua considerație inoportună. Despre folosul și neajunsurile istoriei*, trad. de Amelia Pavel, București, Ararat, 1994, p. 40.

² Vezi, Marin Aiftincă, *Nietzsche: Ființă și valoare*, Cluj-Napoca, Argonaut, 2003.

³ Oswald Spengler, *Declinul Occidentului*, trad. de Ioan Iliescu, Craiova, Editura Beladi, 1996, p. 484.

cultura”. Punctul de plecare al sistemului spenglerian nu este nașterea culturii, ci ideea decadentei culturii occidentale, care este stadiul civilizației. „În loc să privim în sus, ca Eschil, Platon, Dante, Goethe, perspectiva necesității zilnice și a realității prezente înseamnă ceea ce eu numesc *schimbarea perspectivei vulturului cu perspectiva broaștei*. Este exact ceea ce provoacă decăderea unei culturi în stadiul de civilizație”¹. Fiecare cultură, spune Spengler, are un suflet și un simbol primar, ale căror imagine se reflectă în creația sa spirituală purtând pecetea unui stil. Civilizația exprimă „intelectul”, mentalitatea perioadei de declin în care arta se anchilozează, devine pură imitație, producție destinată pieței; stagnare în viața politică, imobilitate socială, spirit de castă, domnia banului, birocratie, cosmopolitism și megalopolis etc. Civilizația înlocuiește sufletul stins al culturii. Nici o cultură nu poate evita etapa civilizației, care poate dura uneori milenii, marcând împlinirea și, totodată, moartea ei.

Oarecum în continuarea viziunii spengleriene, opoziția dintre cultură și civilizație este susținută, în chip diferit, de Arnold Toynbee, într-o lucrare impresionantă în 12 volume². Analiza desfășurată de istoricul englez este structurată pe trei interogații esențiale: geneza sau temeiul culturilor; cauza sterilității și morții unora și a durabilității ori supraviețuirii altora; cauza dezintegrării și distrugerii lor definitive. Concluzia lui afirmă că, în genere, culturile iau naștere și apoi se dezvoltă grație unor răspunsuri adecvate la provocări succesive ale istoriei. În momentul în care se confruntă cu o provocare în fața căreia eșuează, o cultură intră în colaps și apoi se dezintegrează și moare. La fel ca Vico și Spengler, Toynbee crede că progresul tehnic implică regresul culturii. Totuși, spre deosebire de antecesori, el consideră că dacă există mai multe civilizații există și un efort cultural comun, un fel de cultură ideală, la care participă mișcarea dinamică a tuturor civilizațiilor.

În veacul trecut, s-au elaborat și pus în circulație mai multe scheme și teorii ce instituie opoziția dintre cultură și civilizație, minimalizând până la condamnare pe cea din urmă. Dimpotrivă, alte construcții teoretice, ordonate sub sintagma „concepției istorice optimiste”, susțin că civilizația, privită ca o formă ce exprimă întregul sistem social, este

¹ *Ibidem*, p. 487.

² *A Study of History*, volumes I-XII, London, Oxford University Press, 1934-1961. În această faimoasă lucrare, Toynbee folosește termenii *cultură* și *civilizație* ca fiind sinonimi.

superioară culturii în perspectiva înfăptuirilor umane. În același orizont de evaluare se plasează și cei ce socotesc civilizația, raportând-o la ideea de progres, ca un stadiu superior al dezvoltării culturale a unui popor (Malinowski, L.H. Morgan, Engels, Aron, Toffler).

Critica filosofică a temei în discuție reține o altă concepție, care afirmă *unitatea și complementaritatea dintre cultură și civilizație*, recunoscând, totodată, diferențierea lor. În acest sens, Tudor Vianu, respingând opoziția dintre cultură și civilizație, pledează cu argumente convingătoare pentru unitatea structurală a celor două entități. În opinia lui, „civilizația nu este de fapt decât o cultură definită prin sfera ei, o cultură socială, parțială, din punctul de vedere al unei singure valori, și anume din punctul de vedere al valorii tehnico-economice”¹. Concepută astfel, „civilizația nu este o entitate care s-ar opune culturii; este numai unul dintre aspectele ei”². Prin urmare, nu trebuie să condamnăm la distrugere civilizația, păstrând cultura; este nevoie „cel mult să dorim completarea ei” și, mai ales, să asigurăm un echilibru firesc între ele. Dacă observăm că „într-un anumit mediu valorile civilizatorii propriu-zise au crescut, trebuie să ne întrebăm dacă o asemenea orientare este suficientă și dacă nu cumva trebuie completată cu urmărirea celorlalte finalități culturale ale omenirii”³.

Concepția filosofică a lui Vianu pretinde să nu disprețuim civilizația, ci să acționăm pentru completarea efortului cultural, încât mai multe direcții. Deschiderea sufletului nostru către toate valorile este un ideal căruia merită să ne consacram viața. Ideea unității și complementarității culturii și civilizației are mulți promotori între care menționăm pe Ion Petrovici și spaniolul Miguel de Unamuno⁴. Nu stăruim aici asupra punctelor de vedere ale celor doi gânditori; mai important ni se pare să atragem atenția asupra unei alte poziții teoretice actuale, care se circumscrie aparent orientării în discuție.

¹ *Filosofia culturii*, în: *Opere 8*, București, Editura Minerva, 1979, p. 158.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

⁴ Vezi: Ion Petrovici, *Puterile culturii*, în vol. *Deasupra sbuciumului*, București, Tipografia «Ion C. Văcărescu», 1932; Miguel de Unamuno, *Despre sentimentul tragic al vieții la oameni și la popoare*, trad. Constantin Moise, Iași, Institutul European, 1995.

Într-o amplă sinteză a teoriilor mai vechi și mai noi, Mircea Malița consideră cultura ca un sistem de credințe potențate de valori specifice, care devin atitudini și definesc mentalități. Culturile sunt socotite astfel ca fiind subiective și greu transferabile; ele sunt exclusiviste și subliniază diferența¹. În schimb, civilizația este o structură specială, constituită pe cunoștințe, tehnici și proceduri cu aplicație universală. Malița este de părere că civilizația și cultura nu sunt opuse, ci intercondiționate. Obiectivul civilizației este realizarea unității ei globale; obiectivul culturilor este acela de a se multiplica în libertate. Urmărirea simultană a celor două scopuri rezumă programul *geomodernității*, care țintește spre depășirea tensiunilor dintre cultură și civilizație, prin efortul de restabilire a unei rezonanțe mutual potențatoare între ele. Punctul de vedere formulat de Malița este interesant, dar amendabil întrucât extrapolează cu subtilitate importanța și rolul civilizației dintr-o perspectivă pur pragmatică. Fără a minimaliza abordările de acest tip, nu trebuie să ometem adevărul că tensiunile dintre cultură și civilizație sunt generate tocmai de tendința supraevaluării civilizației, în detrimentul modelării profunde a interiorului persoanei umane, care este un atribut al culturii. Soluția consistă în asigurarea echilibrului între cele două entități, păstrând poziția supraordonată a culturii, a spiritului față de materie. În fond, civilizația este integrată în cultură și, din această poziție, ea trebuie să o servească, fiind componenta sa pragmatică.

O Altă perspectivă, mai rodnică, în tratarea disputei dintre cultură și civilizație, credem că este cea axiologică, pe care o susținem aici. Definind cultura, așa cum am procedat mai sus², din punctul de vedere al valorii, dihotomia tranșantă cultură-civilizație și polemicele intraculturale pot fi surmontate mai ușor. Prin urmare, înțelegem cultura ca expresie a tuturor valorilor, realizate de om, de la cele morale, estetice, teoretice, religioase, care sunt scopuri ale vieții, până la valorile vitalității, economice, politice, juridice, care sunt mijloacele pentru atingerea scopurilor și idealurilor ce dau sens existenței omului. Nu putem elimina ori minimaliza mijloacele, a căror totalitate corespunde civilizației, pentru a conserva și apăra scopurile și idealurile spirituale ce alcătuiesc conținutul profund al culturii. Aici problema se pune cu totul altfel, fiind vorba despre raportul dintre scopuri și mijloace, adică dintre cultură și civilizație. Raportul

¹ Vezi: *Zece mii de culturi, o singură civilizație*, București, Editura Nemira, 1998.

² Vezi: *supra*, p. 13.

firesc dintre aceste entități rezidă în păstrarea ascendenței valorilor morale, estetice, teoretice și religioase asupra celor utilitare, fără disprețuirea celor din urmă, pentru menținerea echilibrului interior al ființei umane și evoluția sa în sensul depășirii de sine, potrivit cu idealul cultural. Destructurarea acestui raport și prevalența utilitarului, a instrumentalului, ajunsă în prezent la un nivel îngrijorător, explică actuala criză a culturii, care prevestește un alt fel de barbarie ale cărei semne sunt vizibile îndeosebi în comportamentul moral și creația estetică.

Cultură și culturi

Categoria filosofică *cultura* aduce în atenție un alt cuplu conceptual: *cultură* și *culturi*, în spatele căruia descifrăm o temă mai veche și mereu actuală – unitatea și pluralitatea culturii. Se apreciază de către unii autori¹ că a folosi termenul *cultură* la singular este un semn al discursului tradițional, pe când a-l folosi la plural este o dovadă a „emancipării noastre” și o caracteristică a discursului modern. A nu porni de la diversitatea culturilor în contextul cercetării științifice este o probă de neștiințificitate. Într-adevăr, termenul *culturi* acoperă ideea de pluralitate a culturilor, care nu este și nu poate fi contestată, întrucât reflectă o realitate empirică și teoretică dominantă. Numai că recursul la *culturi* nu exclude conceptul general de cultură, care este o expresie fundamentală a umanului. Dimpotrivă, îl presupune cu necesitate, ca întregul ce justifică partea.

În accepție metafizică, există o singură cultură care definește ființarea specifică a omului în lume, ipostaziată într-o realitate ce nu se opune naturii, ci o prelungește și o sublimează prin spirit și creație. Astfel, putem vorbi de o unitate ontologică a culturii. În aceeași direcție a întregului și integralității, ne îndrumă și perspectiva axiologică, care, așa cum am arătat mai sus, concepe cultura ca fiind realitatea alcătuită din totalitatea valorilor, de la cele ale vitalității și utilitare, până la cele spirituale inclusiv, care dau sens vieții omenești. În acest sens, oriunde mergem, în orice așezare umană de pe Pământ întâlnim semne ale culturii.

¹ Vezi: Herbert Schnädelbach, *op. cit.*, p. 407.

Dacă privim lucrurile la nivel empiric, vom observa că realizarea culturii este marcată de condiționările temporale și spațiale. Aceste condiționări au determinat relativizarea și pluralizarea culturii. În consecință, există în lume o multitudine de culturi constituite de-a lungul unui proces istoric tensionat, într-o mare diversitate a condițiilor istorice și de mediu.

Integrați în comunități diferite, oamenii au trăit și trăiesc în medii diverse, care le solicită rațiunea și le modelează sensibilitatea. În orice epocă sau etapă a evoluției sale, cultura întreține respectul față de anumite valori, specifice timpului și aspirațiilor fiecărei societăți. De aceea, „chiar dacă admitem o evoluție unitară și progresivă a culturii omenеști”¹, idealul cultural, mai înainte de a fi general valabil pentru întreaga umanitate, este propriu anumitor societăți și anumitor epoci”². Se poate adăuga că forța lui spirituală modelează cultura oricărui neam, imprimându-i însușiri care îi definesc identitatea în contextul universalității. Prin urmare există un complex de factori spațiali, temporali, de mediu, spirituali și axiologici care dau specificitate fiecărei culturi naționale. Și întrucât națiunea își sublimează energiile spirituale în valori originale, ea constituie încă suportul identității culturale. De aceea, vorbim în primul rând de o identitate culturală națională, și abia apoi, prin derivare în sens extensiv, de o identitate culturală regională (europeană, asiatică, africană, arabă, balcanică etc.) sau, prin comprimare, individuală sau de grup.

Temeiurile arătate legitimează specificitatea și diferența, care explică diversitatea culturilor în istorie apărute pe substratul ontologic comun tuturor. Acest substrat asigură unitatea culturii, care nu este periclitată de existența și dinamismul formelor pluralizării sale. Folosind cuplurile *cultură* și *culturi* sau *unitatea* și *pluralitatea* culturii, critica filosofică, sfirmându-și înțelegerea democratică a lumii, aduce sub lumina conceptului o realitate contradictorie, în care întregul și partea coexistă indestructibil. Sub raza aceluiași unghi de vedere intră și cuplurile *universal* și *național*, *general* și *particular* în cultură asupra cărora nu insistăm acum.

Având determinațiile constitutive arătate mai sus, culturile nu sunt niște unități monolitice și complet separate între ele, cum credea Spengler. Dimpotrivă, păstrându-și

¹ Tudor Vianu, *Filosofia culturii*, în ediția citată, p. 292.

² *Ibidem*, p. 293.

identitatea, alimentată de „nucleul etico-mitic”¹ sau de vocația unui popor, după expresia unui filosof român², orice cultură are un caracter deschis, permeabil, care permite oricând să primească, să asimileze ori să respingă influențe din afara și, la rândul ei, să ofere altor culturi ceva demn de atenție. Acest fenomen contrazice opiniile unor orientări congruente pluralismului cultural, inclusiv relativismul și postmodernismul, care susțin că nu este posibilă cunoașterea și valorizarea altor forme de viață și creație culturală, pe temeiul unor criterii raționale, universale axiologice, ceea ce induce un anumit scepticism. Față de antichitate, când izolarea era condiția normală a culturilor, astăzi „izolarea a devenit practic imposibilă; comunicarea este prezentă oriunde iar schimbul de persoane, bunuri, tehnologii, informații, idei, idealuri nu sunt mai puțin interconectate ca evenimentele politice. Aceasta este condiția actuală a lumii noastre”³. De altfel, istoria umanității este plină de fapte ce probează comunicarea dintre culturi. De la răspândirea marilor religii, la circulația motivelor și modelelor artistice și ideilor filosofice, de la templele hinduse și cele grecești, la sinteza arhitecturală a Washingtonului de astăzi avem o impresionantă gamă de mărturii în favoarea comunicării dintre culturi.

Dacă fenomenul comunicării interculturale este indubitabil, dificultățile apar atunci când analizăm modul cum și nivelul până la care se produce comunicarea între culturi. Este ca un proces firesc, determinat de cerințele spirituale și de viață ale comunităților umane, reprezentând o componentă fundamentală a dinamicii culturii universale sau este o acțiune direcționată unilateral, uzând de mijloace coercitive, violente sau nonviolente, pentru impunerea valorilor unei culturi asupra alteia sau altora, ceea ce induce tensiuni și conflicte interculturale? Se pare că celei de a doua părți a interogației îi corespunde „cultura globală” – noțiune apărută în ultimul deceniu, desemnând o realitate generată de fenomenul globalizării. Constituită din bunuri și simboluri produse în unul sau câteva centre de putere tehnologică și financiară, „cultura globală” se diseminează cu sprijinul noilor tehnologii de comunicare și al instrumentelor

¹ Paul Ricoeur, *L'histoire et vérité*, Paris, Edition du Seuil, 1955, p. 286.

² C. Rădulescu-Motru, *Vocația, factor hotărâtor în cultura popoarelor*, București, Editura Casa Școalelor, 1934.

³ Evandro Agazzi, *Cultural Development as a Goal for Mankind*, în „Philosophy and Cultural Development”, ed. Ioanna Kuçuradi and Evandro Agazzi, Ankara, 1993, p. 28.

coercitive specifice economiei de piață, fiind destinată *consumului*. Într-o perspectivă postmodernă, Rorty consideră că este o largă opoziție teoretică, între cultura privită ca sinteză teoretică centrată pe „spirit” sau „esență” și culturile distincte. Ca urmare, el consideră că o „reală construcție a unei utopii globale multiculturală” va fi realizată „în cursul următoarelor câteva secole” de acele popoare care se vor destrăma în culturi (structurate profesional, zone de locuit, preocupări academice, științifice, structuri religioase etc.) ce vor alcătui o multiplicitate, în care fiecare va fi parte. Se va promova, astfel, o „unitate în varietate” caracterizată printr-o adaptare și toleranță rațională¹.

Simțindu-și identitatea amenințată, culturile de tradiție istorică reacționează în mod firesc, respingând „cultura globală”, în care văd o formă de impunere a unor credințe și stiluri de viață inadecvate. În locul acesteia s-a propus și este susținut de către cel de-al XXII-lea Congres Mondial de Filosofie (Seul, 2008) un proiect cultural de anvergură universală, numit *cosmopolitism*, fundat pe dialogul autentic și comunicarea interculturală desfășurată pe principiile umanismului². Astfel, în opoziție cu multiculturalismul de tip rortian, *cosmopolitismul* este înțeles ca un *Cosmos* al civilizațiilor inspirat din respectul față de cultura comunităților naționale, libertatea și demnitatea persoanei, tratându-i pe oameni, potrivit ideii kantiene, ca scop, nu ca mijloace. În această viziune, noul proiect cultural este conceput ca o civilizație globală bazată pe echilibrul dinamic între globalizare și culturile naționale, asigurând posibilitatea valorificării potențialului creativ al umanității. Realizarea unui proiect de acest tip sau altele întrevăzute de critica culturii contemporane trebuie să se producă în limitele rațiunii, singura în măsură să anticipeze idealul și să facă diferența.

¹ Richard Rorty, *A Pragmatist view of Rationality and Cultural Difference*, în „Philosophy and Cultural Development”, ediția citată, pp. 102-103.

² Vezi: Marin Aiftincă, *Regândirea filosofiei*, în „Symposion”, tomul VI, nr. 2(12), 2008, pp. 255-256.

CONSISTENȚA, INCONSISTENȚA ȘI PARACONSISTENȚA CONCEPTELOR

IANCU LUCICA

1. Problema

Putem vorbi despre starea logică a unui concept tot așa cum vorbim despre starea logică a unei propoziții, respectiv, despre starea logică a unui raționament?

Înțeleg prin starea logică a unei propoziții calitatea propoziției de-a fi adevărată sau falsă, iar prin starea logică a unui raționament, calitatea raționamentului de-a fi valid sau nevalid.

Revin atunci la întrebare: putem vorbi și în cazul conceptelor despre o astfel de stare logică?

Am pus pentru prima dată această problemă în studiul meu *Logica conceptelor paraconsistente* în care am încercat să arăt că predicatul metateoretice de consistență, inconsistență și paraconsistență pot fi transferate, cu modificările de rigoare, de la nivelul teoriilor la cel al conceptelor.

În lucrarea de față revin asupra problemei încercând să aduc în favoarea tezei mele și alte argumente. Răspund cu această ocazie și la câteva din obiecțiile care mi-au fost aduse, în special celor legate de ideea de concept paraconsistent.

2. Consistența și inconsistența conceptelor

Înainte de-a vorbi despre paraconsistența conceptelor se cere lămurită problema consistenței lor, respectiv a inconsistenței, așa că voi porni discuția cu întrebarea: ce înseamnă că un concept este consistent și ce înseamnă că este inconsistent?

Un prim răspuns ar putea fi acesta: de vreme ce orice concept poate fi dezvoltat ca un sistem organizat de propoziții, consistența conceptului nu este altceva decât

consistența sistemului de propoziții asociat lui. Dacă respectivul sistem de propoziții este consistent, inconsistent sau paraconsistent, tot așa va fi și conceptul pe care îl configurează el. Conceptul intuitiv de mulțime, de exemplu, este un concept paraconsistent pentru că teoria intuitivă a mulțimilor este ea însăși o teorie paraconsistentă.

Aceasta ca idee generală. În particular, însă, un concept A este consistent dacă poate fi exemplificat, dacă există cel puțin un obiect la care conceptul se poate logic aplica. În simbolismul logicii predicatelor acest lucru poate fi exprimat simplu prin:

$$\text{Cons}(A) =_{\text{df}} (\exists x) A(x) \quad (1)$$

unde $\text{Cons}(A)$ nu este altceva decât o prescurtare pentru proprietatea consistenței lui A . Dar $(\exists x) A(x)$ se deduce din propoziția singulară $A(a)$ prin regula de inferență:

$$\frac{A(a)}{\therefore (\exists x) A(x)} \quad (2)$$

astfel că, din combinarea lui (1) cu (2) obținem următoarea compunere de raționamente:

$$\begin{array}{l} \text{Din } A(a) \text{ se deduce } (\exists x) A(x) \\ \text{și} \\ \text{Din } (\exists x) A(x) \text{ se deduce } \text{Cons}(A) \quad (3) \\ \text{deci} \\ \text{Din } A(a) \text{ se deduce } \text{Cons}(A) \end{array}$$

Concluzia raționamentului nostru justifică o nouă regulă de inferență (de fapt, o metareglă) în care consistența conceptului A este pusă în dependență de adevărul propoziției $A(a)$:

$$\frac{A(a)}{\therefore \text{Cons}(A)} \quad (4)$$

Concret, pentru că propoziția Socrate este om este adevărată, conceptul om este consistent; și invers, conceptul om este consistent, deci există cel puțin un individ x pentru care propoziția Om(x) este adevărată.

Regula extensionalității cu privire la negație, aplicată definiției (1), conduce la definiția inconsistenței:

$$\text{Incons (A)} =_{\text{df}} \overline{(\exists x)A(x)} \quad (5)$$

Un concept A este inconsistent dacă nu poate fi exemplificat, dacă nu există nici un obiect x pentru care aplicarea conceptului să ducă la o propoziție adevărată. Însă atât inconsistența lui A, ca și inconsistența lui \bar{A} , poate fi exprimată cu ajutorul cuantorului universal, deci putem introduce mai departe definițiile:

$$\text{Incons (A)} =_{\text{df}} \overline{(\forall x) \bar{A}(x)} \quad (6)$$

$$\text{Incons}(\bar{A}) \equiv (\forall x) A(x) \quad (7)$$

În logica tradițională conceptele care nu se aplică nici unui obiect sunt numite vide, numai că există două specii de concepte vide – concepte factual vide și concepte logic vide. Conceptele factual vide sunt vide datorită stării de fapt, ele sunt vide într-un moment și nevide într-altul, depinde de starea lucrurilor din acel moment. Conceptele logic vide, în schimb, sunt vide indiferent cum evoluează lucrurile. Aceste concepte, fie conțin o contradicție, fie implică o contradicție.

Contradicția unui concept poate să apară în însăși expresia conceptului, ca în conceptul cerc pătrat, sau poate fi ascunsă în “pliurile” conținutului, ca în conceptul eter sau perpetuum mobile.

“Nu întotdeauna, spune Frege, faptul că un concept conține o contradicție este atât de evident încât să nu reclame o investigație”¹.

¹ G. Frege, *Fundamentele aritmeticii*, în Frege G., *Studii logico-filosofice* (trad. S. Vieru) p. 123.

Într-adevăr, cele două concepte s-au dovedit până la urmă a fi contradictorii însă acest lucru s-a constatat în timp, prin investigații speciale care au condus în fizică la modificări dintre cele mai adânci.

Și încă ceva. Din obișnuință noi apreciem conceptele drept vide, nevide, consistente etc. însă trebuie spus că aceste predicate nu se aplică la concept nediferențiat, ele nu vizează conceptul în același fel. Distincția vid-nevid, de exemplu, se referă la sfera conceptelor în timp ce consistent-inconsistent se referă la conținutul lor. Se pune deci problema cum își corespund aceste predicate, cum se implică ele și cum se exclud?

Tot ce putem spune din punct de vedere logic este că dacă sfera conceptului este nevidă, atunci conținutul lui este consistent, adică necontradictoriu, și dacă conținutul este contradictoriu, adică inconsistent, atunci sfera conceptului este vidă. De unde deducem că logic vide sunt numai conceptele inconsistente, acestea fiind conceptele vide ca sferă și contradictorii în conținut. Deci logica tradițională recunoaște distincția consistent-inconsistent cu privire la concepte, dar într-o altă formă și în alți termeni.

Cum afectează negația consistența unui concept?

Negația poate afecta consistența, respectiv inconsistența conceptului, poate afecta conceptul sau le poate afecta pe ambele. Vor rezulta șase forme de negație:

- | | |
|--|---|
| (i) $\overline{\text{Cons}(A)}$, | (iii) $\overline{\text{Incons}(A)}$, |
| (ii) $\text{Cons}(\bar{A})$, | (iv) $\text{Incons}(\bar{A})$, |
| (v) $\overline{\overline{\text{Cons}(A)}}$, | (vi) $\overline{\overline{\text{Incons}(A)}}$. |

Pentru că negația consistenței este inconsistența, și invers, putem aserta fără alte comentarii echivalențele:

$$\overline{\text{Cons}(A)} \equiv \text{Incons}(A) \tag{8}$$

$$\overline{\text{Incons}(A)} \equiv \text{Cons}(A) \tag{9}$$

Relativ la negațiile (ii)-(vi) lucrurile sunt însă ceva mai complicate. Am putea judeca în felul următor. Dacă nici un obiect nu cade sub A, deci conceptul A este inconsistent,

atunci \bar{A} nu poate fi și el tot inconsistent, deci inconsistența lui A atrage după sine (implică) consistența lui \bar{A} . Și invers, dacă nimic nu cade sub \bar{A} , deci \bar{A} este inconsistent, atunci este consistent A.

În schimb, dacă A este consistent, nimic nu poate fi dedus cu privire la (in)consistența lui \bar{A} și nici din consistența lui \bar{A} nu putem deduce ceva cu privire la (in)consistența lui A (din faptul că a cade sub A și nu cade sub \bar{A} nu putem deduce inconsistența lui \bar{A} , acest \bar{A} poate fi la fel de consistent ca și A). Prin urmare, relativ la negațiile (ii) și (iv) funcționează doar implicațiile:

$$\text{Incons (A)} \rightarrow \text{Cons } \bar{(A)} \quad (10)$$

$$\text{Incons } \bar{(A)} \rightarrow \text{Cons (A)} \quad (11)$$

(negațiile (v), (vi) nu fac decât să reproducă echivalențele (8) și (9) când locul lui A este luat de \bar{A}).

Definițiile (1), (6) și (7) dau posibilitatea interpretării propozițiilor de predicatie a, e, i, o prin consistență și inconsistență. După cum se vede și din tabelul de mai jos, interpretarea în logica conceptului a celor patru propoziții de predicatie reproduce întocmai interpretarea lor prin diagramele Ven:

Propoziția	Interpretare în LP	Interpretare în Ven	Interpretare în LC
SaP	$\forall [Sx \rightarrow Px]$	$S\bar{P} = \emptyset$	Incons (S & \bar{P})
SeP	$\forall [Sx \rightarrow \bar{P}x]$	$SP = \emptyset$	Incons (S & P)
SiP	$\exists x [Sx \& Px]$	$SP \neq \emptyset$	Cons (S & P)
SoP	$\exists x [Sx \& \bar{P}x]$	$S\bar{P} \neq \emptyset$	Cons (S & \bar{P})

Tab. 1

O problemă interesantă ridică și construcția $(\exists A) (\exists x) (Ax)$ din logica predicatelor de ordinul doi. Înlocuind în această expresie pe $(\exists x) (Ax)$ cu $\text{Cons}(A)$, conform definiției (1), obținem $(\exists A) \text{Cons}(A)$ care s-ar traduce prin consistența consistenței lui A. Într-un sens mai slab, acesta fiind sensul unei interpretări intuitive, putem aserta un principiu de reducere cu privire la dubla consistență:

$$\text{Cons}(\text{Cons}(A)) \equiv \text{Cons}(A) \quad (12)$$

Potrivit echivalenței (12), consistența consistenței conceptului A este totuna cu consistența lui A însă trebuie spus că această echivalență nu are o justificare corespunzătoare în logica predicatelor de ordinul doi unde expresia $(\exists A) (\exists x) (Ax)$ nu este echivalentă cu $(\exists x) (Ax)$. Prin urmare, dacă acceptăm principiul de reducere (12) o facem din considerente de alt gen.

În fine, o serie de proprietăți ale consistenței conceptelor pot fi obținute prin introducerea conceptelor compuse. Ceea ce vreau să arăt în continuare este că din concepte simple pot fi formate concepte compuse cu ajutorul operațiilor și relațiilor logice $\neg, \&, \vee, \rightarrow, \equiv$, la fel ca în logica propozițiilor.

Să urmărim definițiile:

- D1.** Pentru orice x și pentru orice A, dacă x nu cade sub A, atunci x cade sub \overline{A} și dacă x nu cade sub \overline{A} , atunci x cade sub A.
- D2.** Pentru orice x și pentru orice A, B, obiectul x cade sub $A \vee B$ dacă și numai dacă x cade sub A sau x cade sub B.
- D3.** Pentru orice x și pentru orice A, B, dacă x cade sub $A \& B$, atunci x cade sub A și x cade sub B.
- D4.** Pentru orice x și pentru orice A, B, dacă conceptul A implică conceptul B (simbolic, $A \rightarrow B$), atunci din faptul că x cade sub A rezultă că x cade sub B.
- D5.** Pentru orice concept A și orice concept B, conceptul A este echivalent cu conceptul B, simbolic $A \equiv B$, dacă și numai dacă $A \rightarrow B$ și $B \rightarrow A$.

Fie conceptele poet și matematician. Individul a poate să cadă sub conceptul poet, sub conceptul matematician, sau poate să cadă sub conceptul poet & matematician. Dacă a cade sub conceptul poet & matematician, deci conceptul poet & matematician este consistent, atunci a cade atât sub poet cât și sub matematician. De aici implicația:

$$\text{Cons (A \& B)} \rightarrow [\text{Cons(A) \& Cons (B)}] \quad (13)$$

Reciproca nu este valabilă pentru că dacă sub A și sub B, luate individual, cade ceva, nu este obligatoriu ca și sub A & B să cadă ceva. Deci nu poate fi asertată reciproca implicației (10).

O implicație reciprocă putem aserta, în schimb, la disjuncție unde lucrurile sunt ceva mai simple: a cade sub conceptul poet \vee matematician dacă și numai dacă a cade sub conceptul poet sau a cade sub conceptul matematician:

$$\text{Cons (A \vee B)} \equiv \text{Cons (A) \vee Cons (B)} \quad (14)$$

În același mod se definesc relațiile „ \rightarrow ”, „ \equiv ”. Dacă a cade sub conceptul om, atunci a cade sub conceptul animal și deci $\text{om} \rightarrow \text{animal}$. Prin urmare, $\text{om} \rightarrow \text{animal}$ implică $\text{Cons (om)} \rightarrow \text{Cons (animal)}$. În general, implicația nu este reciprocă, însă dacă se dovedește a fi reciprocă, ca în exemplul $\text{om} \rightarrow \text{rațional}$ și $\text{rațional} \rightarrow \text{om}$, atunci $\text{om} \equiv \text{rațional}$ și deci $\text{Cons (om)} \equiv \text{Cons (rațional)}$.

Despre implicația și despre echivalența conceptelor am vorbit pe larg într-o altă lucrare, aici doresc să atrag atenția asupra operației de negare a conceptelor având în vedere confuzia frecvent întâlnită dintre negația unui concept și conceptele negative. Neom, de pildă, este concept negativ (din conținutul conceptului om lipsesc anumite note) în timp ce non-om este cu totul altceva, el este negația conceptului om (un individ poate fi om și neom în același timp dar nu poate fi în același timp om și non-om).

În orice caz, și conceptele pot fi simple (atomare) sau compuse (moleculare), la fel ca propozițiile, astfel că problema consistenței/inconsistenței poate fi pusă atât în raport cu unele, cât și cu celelalte.

În formă simbolică, definițiile D1 – D4 se exprimă după cum urmează:

$$\mathbf{DD1.} \text{ Cons } (A) \equiv \overline{\text{Incons}(A)},$$

$$\mathbf{DD2.} \text{ Incons } (A) \equiv \overline{\text{Cons}(A)}$$

$$\mathbf{DD3.} \text{ Cons } (A \vee B) \equiv \text{Cons } (A) \vee \text{Cons } (B),$$

$$\mathbf{DD3.} \text{ Cons } (A \& B) \rightarrow [\text{Cons}(A) \& \text{Cons } (B)],$$

$$\mathbf{DD4.} (A \rightarrow B) \rightarrow [\text{Cons } (A) \rightarrow \text{Cons } (B)].$$

Din logica predicatelor provin alte două proprietăți în care sunt angajați cei doi cuantori, universal și existențial:

$$\mathbf{DD5.} \text{ Cons } (\forall x) A \rightarrow \forall x (\text{Cons } A).$$

$$\mathbf{DD6.} (\exists x) \text{Cons } (A) \rightarrow \text{Cons } (\exists x)(A)$$

Alte proprietăți ale consistenței pot fi deduse din aceste definiții și din reguli. Dacă păstrăm principiul de reducere (12), ceea ce este de discutat, atunci volumul propozițiilor deduse va fi mult mai mare. Mă rezum iarăși la câteva exemple:

$$\mathbf{Propoziția 1.} \text{ Incons } (\text{Incons } (A)) \rightarrow \text{Cons } (A).$$

Demonstrație:

$$1. \text{ Incons } (\text{Incons } (A)) \rightarrow \text{Cons } (\overline{\text{Incons}(A)}) - (10),$$

$$2. \text{Cons } (\overline{\text{Incons}(A)}) \equiv \text{Cons } (\text{Cons } (A)) - 1, (9).$$

$$3. \text{Cons } (\text{Cons } (A)) \equiv \text{Cons } (A) - 2, (12).$$

$$\text{Deci Incons } (\text{Incons } (A)) \rightarrow \text{Cons } (A).$$

$$\mathbf{Propoziția 2.} \text{ Incons } (A \& B) \rightarrow \text{Cons}(\overline{A}) \vee \text{Cons } (\overline{B}).$$

Demonstrație:

$$1. \text{Incons } (A \& B) \equiv \text{Cons } (\overline{A \& B}) - (10).$$

$$2. \text{Cons } (\overline{A \& B}) \equiv \text{Cons } (\overline{A} \vee \overline{B}) - 1, \text{ rel. de Morgan.}$$

3. $\text{Cons}(\bar{A} \vee \bar{B}) \equiv \text{Cons}(\bar{A}) \vee \text{Cons}(\bar{B}) - 2, \text{DD3.}$

Deci $\text{Incons}(A \& B) \rightarrow \text{Cons}(\bar{A}) \vee \text{Cons}(\bar{B}).$

Propoziția 3. $[A \rightarrow B \& \text{Cons}(A)] \rightarrow \text{Cons}(B).$

Demonstrație:

1. $A \rightarrow B$ – supoziție.
2. $(A \rightarrow B) \rightarrow [\text{Cons}(A) \rightarrow \text{Cons}(B)]$ – DD4.
3. $\text{Cons}(A) \rightarrow \text{Cons}(B)$ – 1,2, modus ponens.
4. $\text{Cons}(A)$ – supoziție.
3. $\text{Cons}(B)$ – 4, 3, modus ponens.

Deci $A \rightarrow B$ și $\text{Cons}(A)$ implică $\text{Cons}(B).$

Propoziția 4. $[A \rightarrow B \& \text{Incons}(B)] \rightarrow \text{Incons}(A).$

Demonstrație:

1. $A \rightarrow B$ – supoziție.
2. $\text{Cons}(A) \rightarrow \text{Cons}(B)$ – 1, DD4.
3. $\overline{\text{Cons}(B)} \rightarrow \overline{\text{Cons}(A)}$ – 2, contr. impl.
4. $\text{Incons}(B) \rightarrow \text{Incons}(A)$ – 3, (8).
5. $\text{Incons}(B)$ – supoziție.
6. $\text{Incons}(A)$ – 5, 6, modus ponens.

Deci $A \rightarrow B$ și $\text{Incons}(B)$ implică $\text{Incons}(A).$

Propoziția 5. $\text{Incons}(A \vee B) \rightarrow \text{Cons}(\bar{A}) \& \text{Cons}(\bar{B}).$

Demonstrație:

1. $\text{Incons}(A \vee B) \rightarrow \text{Cons}(\overline{A \vee B})$ – (10).
2. $\text{Cons}(\overline{A \vee B}) \equiv \text{Cons}(\bar{A} \& \bar{B})$ – 1, rel. de Morgan.
3. $\text{Cons}(\bar{A} \& \bar{B}) \rightarrow \text{Cons}(\bar{A}) \& \text{Cons}(\bar{B})$ – 2, DD3.

Deci $\text{Incons}(A \vee B) \rightarrow \text{Cons}(\bar{A}) \& \text{Cons}(\bar{B}).$

Propoziția 6. $(A \rightarrow B) \rightarrow [(Cons(\bar{B}) \rightarrow Cons(\bar{A}))]$

Demonstrație:

1. $(A \rightarrow B) \rightarrow [Incons(B) \rightarrow Incons(A)]$ – prop. 4, contr. impl.
 2. $A \rightarrow B$ – supoziție.
 3. $Incons(B) \rightarrow Incons(A)$ – 1, 2, modus ponens.
 4. $Incons(B) \rightarrow Cons(\bar{B})$; $Incons(A) \rightarrow Cons(\bar{A})$ – DD2.
- Deci $(A \rightarrow B) \rightarrow [(Cons(\bar{B}) \rightarrow Cons(\bar{A}))]$.

Propoziția 7. $Incons(Cons(A)) \rightarrow Cons(\bar{A})$

Demonstrație:

1. $Incons(Cons(A))$ – supoziție.
 2. $Incons(Cons(A) \rightarrow Cons(\overline{Cons(A)}))$ – 1, (10).
 3. $\overline{Cons(A)} \equiv Incons(A)$ – 2, (8).
 4. $Incons(A) \rightarrow Cons(\bar{A})$ – 2, (10).
- Deci $Incons(Cons(A) \rightarrow Cons(\bar{A}))$.

Propoziția 8. $Incons(\bar{A}) \vee Incons(\bar{B}) \rightarrow Cons(A \vee B)$.

Demonstrație.

1. $\overline{Cons(\bar{A}) \& Cons(\bar{B})} \rightarrow \overline{Incons(A \vee B)}$ - prop. 5., contr. impl.
 2. $\overline{Cons(\bar{A})} \vee \overline{Cons(\bar{B})} \rightarrow Cons(A \vee B)$ – 1, rel. de Morgan, (9).
 3. $\overline{Cons(\bar{A})} \vee \overline{Cons(\bar{B})} \equiv Incons(\bar{A}) \vee Incons(\bar{B})$ – 2, (9).
- Deci $Incons(\bar{A}) \vee Incons(\bar{B}) \rightarrow Cons(A \vee B)$.

În termenii consistenței logice pot fi reformulate mai toate operațiile și relațiile logicii tradiționale a conceptului. Operația de intersectare a conceptelor, de exemplu, poate fi redată prin $Cons(A \& B)$, contrarietatea prin $Cons(\bar{A} \vee \bar{B})$, subalternarea prin $Cons(A \rightarrow B)$ și așa mai departe.

Observăm apoi că logica conceptului este izomorfă logicii predicatelor de ordinul întâi. Înlocuind acest sistem logic cu o logică de alt tip – o logica intuiționistă, de exemplu, sau o logică modală. – obținem o logică intuiționistă a conceptului, o logică polivalentă sau modală, o logică relevantă etc. În logica intuiționistă a conceptului, de exemplu, nu este valabilă propoziția 1 și nici alte propoziții din teoria clasică a conceptului.

3. Consistența și proprietatea existenței

Cu privire la concept, nota același Frege, trebuie să știm dacă sub el cade ceva, și anume, ce. Nu știm, de exemplu, să existe viață extraterestră, acest concept pare să fie factual vid, dar este el și logic vid? În general, putem noi aprecia numai prin analiză logică dacă sub un concept cade ceva anume?

Părerea mea este că nu și că aici avem de-a face cu o altă față a raportului dintre existență și contradicție. Adaptat la logica conceptului, acest raport pune două mari întrebări: 1) consistența (necontradicția) conceptului implică obligatoriu existența obiectului? 2) existența (realitatea) obiectului implică obligatoriu necontradicția conceptului?

La prima întrebare se poate răspunde în două moduri: a) consistența conceptului înseamnă doar posibilitatea obiectului; b) consistența conceptului înseamnă chiar existența obiectului (este vorba, evident, de existența, respectiv posibilitatea existenței obiectului la care se aplică conceptul).

Exprimate în formă simbolică, cele două răspunsuri dau o logică modală bazată pe posibilitate (răspunsul a) și o logică modală existențială (răspunsul b):

$$(a) \text{ Cons (A) = Pos (A)}$$

$$(b) \text{ Cons (A) = Ex (A)}$$

Proprietățile formale ale consistenței se vor transfera corespunzător celor două modalități, după cum urmează:

Logica posibilității	Logica existenței
$A \rightarrow \text{Pos} (A)$	$A \rightarrow \text{Ex} (A)$
$\text{Pos} (A \& B) \rightarrow \text{Pos} (A) \& \text{Pos} (B)$	$\text{Ex} (A \& B) \rightarrow \text{Ex} (A) \& \text{Ex} (B)$
$\text{Pos} (A \vee B) \equiv \text{Pos} (A) \vee \text{Pos} (B)$	$\text{Ex} (A \vee B) \equiv \text{Ex} (A) \vee \text{Ex} (B)$
$(A \rightarrow B) \rightarrow [\text{Pos} (A) \rightarrow \text{Pos} (B)]$	$(A \rightarrow B) \rightarrow [\text{Ex}(A) \rightarrow \text{Ex} (B)]$
.....

Tab. 2

În logica posibilității, operația de negație dă naștere la trei noi modalități – imposibilitatea, necesitatea și contingența – pe care le vom nota cu Imp, Nec, Ctg și pe care le definim în maniera cunoscută:

$$\text{Imp} (A) = \overline{\overline{\text{Pos}(A)}} \quad (17)$$

$$\text{Nec} (A) = \overline{\overline{\overline{\text{Pos}(A)}}} \quad (18)$$

$$\text{Ctg} (A) = \text{Pos} (\overline{A}) \quad (19)$$

Împreună cu operațiile și relațiile logice \neg , $\&$, \vee , \rightarrow , \equiv , aceste definiții dau un sistem modal izomorf sistemului modal T (sau M, la von Wright) în care este definită relația de implicație strictă. Aceeași relație o definim ca relație între concepte:

$$A \prec B =_{\text{df}} \overline{\overline{\overline{\text{Cons}(A \& B)}}} \quad (20)$$

Conceptul A implică strict conceptul B dacă și numai dacă nu este consistent conceptul A $\&$ \overline{B} . Cu alte cuvinte, dacă nimic nu cade sub A $\&$ \overline{B} , deci conceptul A $\&$ \overline{B} este vid, atunci A se conține în B și deci tot ce este A este în același timp B. În aceste condiții

spunem că A îl implică strict pe B. Însă, în logica conceptului, implicația strictă nu se deosebește de implicația logică obișnuită.

Închid paranteza și revin la prima noastră întrebare: consistența (necontradicția) conceptului implică obligatoriu existența obiectului?

Din punct de vedere formal, cel puțin, nu văd să existe o deosebire prea mare între cele două răspunsuri a) și b) însă am sentimentul că există și câteva specii de concepte pentru care nici prima întrebare, nici cea de-a doua nu duce la răspunsul scontat. Este vorba de conceptele paraconsistente pe care le-am anunțat în introducere și pe care voi încerca să le descriu foarte pe scurt în cele ce urmează.

Ce sunt aceste concepte?

Sunt conceptele care întrunesc concomitent condițiile conceptelor consistente și pe cele ale conceptelor inconsistente.

Dar poate exista așa ceva?

Din punctul de vedere al teoriei clasice a conceptului, evident nu, însă acest lucru nu ține de teoria ca atare, ci de o stare de fapt. Dacă în starea de fapt există lucrurile care alcătuiesc sfera unui anumit concept, teoria nu poate decât să ia act de existența respectivelor lucruri. Un precept popperian spune că în lupta dintre teorie și fapte, învingătoare până la urmă vor ieși faptele. Prin urmare, nu vorbim din rațiuni speculative despre conceptele paraconsistente, speculația nu are ce căuta în această discuție, ci din rațiuni pur pragmatice. Vreau să spun că unele stări de lucruri pot fi descrise mai simplu și – de ce nu? – mai logic admitând concepte de acest gen.

În studiul invocat am vorbit despre trei specii de concepte paraconsistente: 1) concepte contradictorii dar nevide, 2) concepte vide dar necontradictorii, și 3) concepte provenite din concepte contrare.

Din prima categorie fac parte conceptele paradoxale, cum este conceptul impredicabil din paradoxul lui Russell (sunt numite impredicabile, conceptele care nu se aplică lor înșile).

Fiind un concept nevid, impredicabil este consistent. Pe de altă parte, impredicabil duce la contradicție, deci ar trebui să-l declarăm inconsistent. Pentru că este consistent și inconsistent în egală măsură, vom spune despre impredicabil că este paraconsistent. La fel este conceptul de mulțime, conceptul de lume posibilă, conceptul de funcție și

probabil că lista va trebui să rămână deschisă (ar fi interesant de văzut la ce nivel se plasează contradicția în funcționarea acestor concepte, pentru că, deși contradictorii, ele nu sunt afectate de contradicție în același fel).

Cea de-a doua specie de concepte paraconsistente este dată de conceptele vide ca sferă dar al căror conținut este necontradictoriu. Întâlnim și aici condițiile conceptelor consistente și inconsistente deși într-o altă formă și cu altă finalitate.

Acestui gen de paraconsistență i se subsumează mai multe tipuri de concepte însă de referință sunt așa numitele conceptele ideale. Mișcare rectilinie și uniformă, corp absolut alb (sau absolut negru), ciocnire perfect elastică, gaz ideal, iată doar câteva exemple de asemenea concepte. Deși sunt vide ca sferă – se poate arăta simplu că nu există corpuri absolut negre și nici mișcări rectilinii și uniforme – conceptele în cauză sunt totuși necontradictorii. Îmbinând trăsăturile conceptelor consistente și inconsistente, le-am inclus în categoria conceptelor paraconsistente.

În fine, există și o a treia specie de concepte paraconsistente – conceptele provenite din concepte contrare – cea mai importantă și mai interesantă specie de concepte paraconsistente.

Reamintesc că două concepte A și B sunt contrare (sau în raport de contraritate) dacă nu pot fi afirmate despre unul și același obiect, dar pot fi negate. Nu putem spune despre o figură geometrică că este triunghi și pătrat în același timp, în schimb, s-ar putea să nu fie nici triunghi, nici pătrat, să fie trapez, de exemplu. Prin urmare, triunghi și pătrat sunt concepte contrare.

Notăm contraritatea conceptelor cu A/B (se mai spune despre A și B că sunt incompatibile) și introducem definiția:

$$A/B = \text{df} \begin{cases} A \rightarrow \bar{B} \\ B \rightarrow \bar{A} \end{cases} \quad (21)$$

Conceptele contrare sunt speciile aceluiași gen. Dacă A și B sunt concepte contrare, atunci există un concept C care este genul lor. Aceasta înseamnă că atât A cât și B îl implică pe C; nu și invers.

Să presupunem mai departe că F este notă din conținutul conceptului A, iar G este notă din conținutul conceptului B. Deci $A \rightarrow F$ și $B \rightarrow G$. Întrucât A și B sunt concepte contrare se pune problema cum vor fi din punct de vedere logic conceptele: AB, AG, BF și FG?

Să le luăm pe rând.

Conceptul AB nu poate fi decât vid, chiar logic vid. Presupunând că este nevid, un presupus obiect din sfera lui AB ar trebui să fie atât A cât și B, ceea ce contravine definiției.

Conceptul AG ar trebui să fie și el vid dacă G este notă din conținutul specific al conceptului B (pentru că $G \rightarrow \bar{A}$, un presupus obiect care ar cădea sub acest concept ar trebui să fie A și \bar{A} în același timp); și tot astfel conceptele BF și FG.

Aceasta pare să fie regula logicii clasice cu privire la conceptele provenite din concepte contrare. Și totuși...

Dacă A este conceptul mamifer și B conceptul pasăre, regula de mai sus nu se mai aplică. La fel, dacă A este conceptul metal și B un alt concept în conținutul căruia intră nota lichid.

Printre notele conceptului mamifer este și aceea de-a naște pui vii, iar printre notele conceptului pasăre este și aceea de-a fi zburător. La rândul lui, conceptul metal implică proprietatea de-a fi solid.

Înseamnă deci că printre conceptele AG, BF și FG vom întâlni concepte precum: mamifer care zboară, pasăre care naște pui vii, metal lichid și altele de acest fel. Pentru că niciunul dintre conceptele enumerate nu este vid, regula conceptelor contrare nu se mai aplică în astfel de cazuri sau se aplică într-un mod mult mai particular. Or, tocmai acest „mod mult mai particular” de-a pune problema ne îndeamnă să introducem o nouă categorie de concepte paraconsistente, pe care, în lipsa unui termen mai potrivit, le-am numit concepte provenite din concepte contrare.

Să recapitulăm.

1) Consistența, inconsistența și paraconsistența sunt proprietăți de concepte. Ele nu sunt proprietăți formale, ci materiale (de conținut).

2) Din punct de vedere logic este totuna dacă spunem despre conceptul A că este consistent, nevid, sau că există ceva care să fie A. Și la fel dacă A că este inconsistent, vid, sau dacă nu există nimic care să fie A.

3) Proprietatea paraconsistenței reunește elemente definatorii ale consistenței și inconsistenței, cum ar fi: contradictoriu dar nevid, contrar și nevid, vid dar necontradictoriu și altele.

Nici de data aceasta nu este vorba de o proprietate logic formală pentru că nu din rațiuni de ordin formal există păsări care nasc pui vii, mamifere care zboară, metale lichide etc., tot așa cum nu din rațiuni de ordin formal există oameni, numere sau planete. Aceste lucruri trebuie pur și simple admise, și, odată admise, ele trebuie analizate la fel ca toate celelalte. Și nu lucrurile se adaptează conceptelor, ci invers, conceptele trebuie să se adapteze lucrurilor. Înțelese astfel, conceptele paraconsistente nu sunt altceva decî rezultatul acestui efort de adaptare logică la lucruri.

Două obiecții au fost aduse ideii de concept paraconsistent: 1) conceptele paraconsistente nu admit distincția inconsistent dar netrivial, care este o distincție specifică teoriilor, nu conceptelor, 2) conceptele paraconsistente nu pun problema principiului *ex falso quodlibet*.

După părerea mea, nici una dintre obiecții nu atinge fondul problemei.

În legătură cu prima obiecție, inconsistente dar netriviale sunt într-adevăr teoriile. Însă nu orice teorie inconsistentă este netrivială, ci doar acele teorii inconsistente care nu permit deducerea oricărei propoziții. Logica paraconsistentă ar fi atunci logica unei teorii inconsistente dar netriviale.

Exact același lucru îl putem afirma despre concepte dacă privim conceptul ca sistem organizat de propoziții. Dacă privim conceptul în mod obișnuit, cum am făcut în acest studiu, atunci inconsistente dar netriviale sunt conceptele inconsistente în conținut dar nevide ca sferă (este una din speciile de paraconsistență analizată mai sus). Conceptul de lume posibilă, ca să mă rezum doar la acest exemplu, este inconsistent dar netrivial în timp ce conceptele de eter și de perpetuum mobile sunt trivial inconsistente. La fel este conceptul de cerc pătrat, conceptul de trapez cu toate laturile egale și multe altele. De aici rezultă și răspunsul la cea de-a doua obiecție: dacă un obiect a este cerc și pătrat în același timp, atunci el poate fi orice altceva nu numai cerc și pătrat (*ex falso quodlibet*).

4. Paraconsistența și raționamentele nonmonotonice

Proprietatea de monotonicitate (sau de monotonicitate) a raționamentelor constă în faptul că oricâte premise adevărate am adăuga unui raționament valid, concluzia lui nu se schimbă. În raționamentele nonmonotonice (sau nemonotonice) lucrurile stau cu totul altfel, aici concluzia se schimbă fie la adăugarea de noi premise, fie la adăugarea anumitor premise.

În logica raționamentelor nonmonotonice sunt incluse astăzi mai multe tipuri de raționamente care fac obiectul unor teorii logice speciale – *default logic*, *logic of defeasible reasoning*, *paraconsistent logic*, *conditional logic* și multe altele.

În finalul acestui articol voi prezenta două astfel de raționamente nonmonotonice. Primul este silogismul exceptiv, iar cel de-al doilea este un raționament nonstandard (atât primul cât și al doilea raționament au fost prezentate în câteva din lucrările mele anterioare).

Voi pleca de la faptul de observație că, în limbaj, conceptele din zona paraconsistenței se exprimă printr-un gen aparte de propoziții – așa numitele propozițiile exceptive. Este vorba de propozițiile universale „Toți A, cu excepția lui X, sunt B” și „Niciun A, cu excepția lui X, nu este B”.

Propozițiile particulare nu pot fi exceptive, ci doar exclusive: „Unii A, exclus X, sunt B” și „Unii A, exclus X, nu sunt B” (aceleași propoziții le putem exprima prin „Unii A, dar nu X, sunt B”, respectiv, „Unii A, dar nu X, nu sunt B”).

Atât în universală afirmativă, cât și în particulară afirmativă, excepția se definește fel: $X = A\bar{B}$, în timp ce în universală negativă și în particulară negativă, $X = AB$.

În *Logica conceptelor paraconsistente* (2004) și *Logica*, (2008) am afirmat că, relativ la universalele exceptive, conceptele A și B sunt simplu consistente în timp ce excepțiile $A\bar{B}$, respectiv AB, sunt concepte paraconsistente.

Astăzi nu aş mai susține acest lucru. Este drept că printre conceptele în cauză figurează vechile noastre cunoștințe – metal care nu se oxidează, metal lichid etc. – însă nimeni nu ne dă dreptul să facem din aceasta o regulă. De pildă, în propoziția „Toți profesorii, cu excepția celor de matematică, sunt creștini”, ar trebui ca profesor necreștin să fie un concept paraconsistent, ceea ce nu este cazul. În plus, am văzut că proprietatea

paraconsistenței nu este o proprietate logic formală, cum este validitatea, de exemplu, ci materială și deci nu putem declara un concept paraconsistent doar după criterii formale.

Ce inferențe se pot face cu propozițiile exceptive și eclusive? În general, care este comportamentul logic al acestor propoziții?

Întâi de toate se cuvine menționat că propozițiile exceptive nu respectă raporturile pătratului logic. Din universală exceptiv afirmativă „Toți A, cu excepția lui X, sunt B” se deduce particulară negativă “Unii A nu sunt C”, tot așa cum din exceptivă negativă „Niciun A, cu excepția lui X, nu este B” se deduce particulară afirmativă “Unii A sunt C”. Aeste fapte sunt suficiente pentru a modifica substanțial logica propozițiilor de predicăție.

Dar atunci care este contradictoria universalei exceptive ”Toți A, cu excepția lui X, sunt B”?

După părerea mea, candidatul cu cele mai bune șanse ar fi: ”Unii A, dar nu X, nu sunt B” (analog pentru propozițiile negativ exceptive).

Nici silogismul nu rămâne același. Modul Barbara din figura întâi, de exemplu, va avea două forme, în funcție de numărul premiselor exceptive:

Toți C cu excepția lui X sunt B,
Toți A sunt C, _____
Toți A, cu excepția lui X, sunt B.

Toți C, cu excepția lui X sunt B,
Toți A, cu excepția lui Y, sunt C,
Toți A, cu excepția lui X și Y sunt B.

Și tot două forme va avea modul Celarent din aceeași figură:

Nici un C cu excepția lui X nu este B,
Toți A sunt C, _____
Nici un A, cu excepția lui X, nu este B.

Nici un C, cu excepția lui X, nu este P,
Toți A, cu excepția lui Y, sunt C
Nici un A, cu excepția lui X și Y, nu este B.

În modurile particulare, de pildă în Ferio sau în Darii, concluzia nu este exceptivă, ci exclusivă:

Toți M, cu excepția lui X, sunt P,	Nici un M, cu excepția lui X, nu este
P,	
<u>Unii S sunt M</u>	<u>Unii S sunt M</u>
a	
Unii S care nu sunt X sunt P,	Unii S care nu sunt X nu sunt P.

Silogistica exceptivă – am numit astfel teoria inferențelor cu propoziții exceptive – adaugă la regulile generale ale silogismului câteva reguli noi, cum ar fi:

- Concluzia într-un silogism este exceptivă dacă cel puțin una din premise este exceptivă.
- Dacă ambele premise sunt exceptive, concluzia însumează excepțiile.
- Dintr-o concluzie exceptivă și una particulară rezultă o concluzie exclusivă.
- În modurile existențiale, concluzia exclusivă însumează excepțiile.

Să revenim la propozițiile exceptive.

Într-o universală exceptivă, cum este propoziția “Toți A, cu excepția lui X, sunt B”, accentul cade pe A care este subiectul logic al propoziției. Dar dacă vrem să accentuăm nu subiectul, ci excepția, atunci formulăm o altă propoziție: “Deși X este A, X nu este B”, “Cu toate că X este A, X nu este B”. Aici nu mai este vorba despre A, ci despre X, el este în acest caz subiectul propoziției noastre. De exemplu, în propoziția „Deși liliacul este pasăre, liliacul nu zboară”, subiectul propoziției este „liliacul”. La fel în propozițiile: „Deși mercurul este metal, mercurul este lichid”, „Cu toate că monotremele se înmulțesc prin ouă, monotremele nu sunt păsări” etc.

Iată deci o nouă formă propozițională: “Deși P , Q ”, respectiv, “Deși P , $non-Q$ ” (reformulat: ”Cu toate că P , are/nu are loc Q ”).

Când sunt adevărate aceste propoziții și când sunt false? Și ce fel de raționamente se pot face cu ele?

Cu privire la prima întrebare, adevărul propoziției “Deși P , Q ” cere existența unei legi sau reguli. Această lege/regulă se exprimă fie printr-o implicație, fie printr-o

propoziție universală (de ex. ”Toate metalele oxidează”, ”Toate mașinile poluează”, ”Dacă ceva este mamifer, el seînmulțește prin pui vii” etc.).

Regula împreună cu propoziția exceptivă dă raționamentul:

Oricare ar fi x , dacă x este A , x este B .

Deși a este A , a nu este B .

Același raționament reformulat cu ajutorul universalei afirmative:

Toți A sunt B ,

Cu toate că a este A , a nu este B .

Ca și în cazul precedent, A și B sunt simplu consistente, în timp ce $A\bar{B}$ este (sau poate fi) paraconsistent. Aceasta face ca raționamentul nostru să fie din capul locului opus silogismului, pentru că, într-un silogism obișnuit, din ”Toți A sunt B ” și ” a este S ” rezultă ” a este B ”. În raționamentul nostru lucrurile stau exact invers, ceea ce obținem aici nu este propoziția ” a este B ” ci „ a nu este B ”.

Avem de-a face, așadar, cu un alt tip de raționament în care nu mai vorbim de premise și de concluzii, ci de *reguli* și de *excepții*. Este un raționament nonstandard, specific conceptelor paraconsistente, în care propoziția ”Toți A sunt B ” se numește *regulă*, propoziția ” a este A ” se numește *condiție*, iar propoziția ” a nu este B ” se numește *excepție*.

Excepția nu se deduce și nu se induce din regulă și condiție, acest lucru trebuie foarte bine înțeles, ea doar *are loc* când are loc regula și condiția. Dacă aceste elemente nu ar exista, se înțelege că nu ar exista nici excepția.

Să urmărim acum următorul raționament:

Toți oamenii sunt muritori;

Deși Socrate este om, Socrate nu este muritor.

Formal, nu există nici o deosebire între acest raționament și raționamentele examinate mai sus, și totuși, raționamentul nu este valabil.

De ce?

Pentru simplul motiv că într-un astfel de raționament operăm cu concepte obișnuite (le-am numit simplu consistente) unde regulile nu înregistrează excepții. Or, raționamentele noastre sunt cu totul altceva, ele sunt raționamente destinate exclusiv recunoașterii excepțiilor.

SARCINA CATEGORIALĂ A SUFLETULUI ÎN DIALOGUL *PHILEBOS* AL LUI PLATON

RODICA CROITORU

Pentru teoria cunoașterii formulată de Platon în dialogul de față important este, în primul rând, faptul că reperele categoriale trasate de el, chiar dacă nu sunt concepute spre a alcătui un sistem și nici nu sunt gândite într-un mod unitar, sunt destinate, în primul rând, să unească **lumea vizibilă** cu **lumea inteligibilă** sau, mai exact, să justifice rolul de copie a lumii devenirii, creată după un model original; și, în al doilea rând, ele sunt destinate să sistematizeze manifestările lumii vizibile, de la cele superioare care antrenează **intelectul**, până la cele inferioare care antrenează **simțurile**. Ca urmare a celor două scopuri urmărite prin ele, valoarea cognitivă a categoriilor va avea un temei ontologic, datorită căruia ele vor putea asimila structura de idei prime: **frumos - bine - adevăr**. Spre a satisface aceste scopuri vor fi necesare două instrumente, dintre care unul are roluri ontologic-cognitive, respectiv **intelectul**, iar celălalt are, pe lângă rolul general de coordonare, și roluri existențiale multiple, respectiv **sufletul**. Pentru a da credibilitate modelului oferit de lumea inteligibilă și a impactului său continuu asupra lumii vizibile, Platon recurge la imaginarea apropierii celor două în timpurile străvechi. Se spune că atunci oamenii se aflau, prin forța împrejurărilor, mai aproape de zei și puteau avea informații credibile asupra lumii lor inteligibile. Cea mai importantă informație pe care acei oameni au primit-o în dar de la zei ca **revelație** este aceea că cele existente în eternitate conțin în sine, unite de la natură, **Unul și multiplul**¹. Metafora oamenilor cu o poziție privilegiată ontologic ne arată că Platon și-a reprezentat lumea inteligibilă, pentru început, într-o manieră creștină *avant la lettre*, care constă dintr-o revelație, privată însă de excepționalul revelației creștine, întrucât aparține unei întregi mulțimi de oameni, nu unor anumiți indivizi particulari. Datorită universalității acestei revelații, noi putem merge pe urmele ei și investiga prezența Unului în multiplu (fie ca prezență indivizibilă,

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

fie ca prezență divizibilă asimilată multiplicității), având totodată datoria de a pune aceste cunoștințe la dispoziția generațiilor viitoare printr-o prelucrare corespunzătoare unei adresări pe termen lung.

Alegerea Unului drept abstracția cea mai înaltă, care concentrează în sine totul - inteligibil și vizibil - are, în primul rând, o **valoare ontologică**; prin Unu, lumea inteligibilă identică cu sine se regăsește în lumea vizibilă supusă non-identității cu sine, adică devenirii, datorită forței Unului de a sintetiza modelul. Și, în al doilea rând, întâlnirea Unului în multiplicitatea tuturor celor ce există are o **valoare cognitivă**, prin care se urmărește formarea abstracției conceptuale și categoriale. Și dacă valoarea ontologică a Unului poate fi dedusă din contextul mai larg al ontogenezei platonice¹, asupra valorii sale cognitive Platon se exprimă expres chiar în acest dialog. Și ceea ce este important pentru început, în ordine cognitivă, este necesitatea de a reduce diversitatea de obiecte, calități și stări la unitatea genului lor, prin sublinierea existenței „Omului unu”, a „Boului unu”, a „Frumosului unu”, a „Binelui unu”². Întrucât aceste entități nu există ca atare în lumea devenirii, problema care se pune aici este aceea a statutului lor de existențe reale, problemă care a dat de gândit unei întregi pleiade de filosofi, începând cu Aristotel și culminând cu susținătorii realismului medieval. Dar dincolo de miezul disputei asupra realității, respectiv a idealității acestor entități și de longevitatea ei, valoarea operațională a acestor entități, de abstracții ce facilitează operațiile mentale, s-a dovedit a fi mult mai importantă. Din ea a reieșit că Platon a fost primul gânditor care a pus problema necesității abstracției conceptuale și categoriale, pe care a dedus-o din identitatea cu sine a modelului conceput ca o unitate primă, după care a fost creată lumea devenirii. Prin valoarea operațională a abstracției, Platon a reușit să dea o utilitate universală informației originare date de zei muritorilor, informație care, prin efortul său, s-a putut transmite pe termen lung generațiilor ulterioare.

O altă informație care vine să o completeze pe cea anterioară, provenită de asemenea din revelația colectivă a oamenilor din vechime, este aceea că lucrurile eterne

¹ Ontogeneza platonice este expusă în dialogul *Timaios*, care face parte din aceeași perioadă de mijloc a dialogurilor platonice, la fel ca *Philebos*, care îl precede la mică distanță. A se vedea: Platon, *Opere* VII, București, Edit. Științifică, 1993, Traducere, lămuriri preliminare și note de Cătălin Partenie.

² Op. cit., p. 26, 15a.

conțin în sine **Unul** și **multiplul** într-o unitate cu caracteristicile lor, care sunt **nelimitarea** și **limita** (ultimele două atât ca specii separate ce includ mai multe genuri, cât și unite). Pentru ca această unitate originară să își poată exercita rolul ordonator în cunoaștere, noi trebuie să fim siguri dintru-nceput de identificarea unității, respectiv „să stabilim o singură Idee în legătură cu orice”¹. În acest scop se propune luarea în considerație a tuturor situațiilor în care se poate distinge unicitatea de dublet sau triplet, pentru ca Unul inițial, și numai el, să vie văzut deopotrivă ca unitate, ca multiplicitate, ca nelimitare, dar și ca mulțime determinată numeric² (cu un statut intermediar, între obiectele sensibile și obiectele inteligibile sau ideile). O astfel de relație pe care universalitatea unității o întreține cu diversitatea de cazuri particulare sub care ne apare multiplicitatea poate fi întâlnită după Platon, între altele, la emisia vocală a ființei umane (fie însoțită de sunet în muzică, fie lipsită de sunet în gramatică); ea satisface, din punct de vedere logic, relația dintre universalitate și particularitate, întrucât există la toți oamenii în genere, dar este unică la fiecare în parte. Lucrurile se schimbă din punct de vedere ontologic, unde spre deosebire de abstracția maximă reprezentată de Unul originar, care este un obiect inteligibil, specificarea sa este un obiect sensibil și poate fi supusă observației și investigației. Deosebirea dintre cele două niveluri ale investigației are și un avantaj: în pofida diluării obiectului inteligibil prin specificarea sa la un obiect sensibil se dă o șansă, chiar și redusă, ca printr-o fenomenologie a cunoașterii *avant la lettre*, Unul să facă obiectul cunoașterii printr-un substitut, atunci când ființa umană nu dispune de un instrument mai puternic de acces către inteligibil. Alături de distingerea abstracției conceptuale și categoriale în care Unul este regăsit în genul lucrurilor, Unul inteligibil care își găsește corespondente sensibile spre a fi supuse investigației deschide calea unei fenomenologii a cunoașterii, mult înainte ca aceasta să devină o metodă bine conturată în epoca modernă și să înflorească în epoca contemporană. Pentru acest cadru

¹ Ibidem, p. 28, 16d.

² E. Moutsopoulos consideră că cele două ordini ale ființei desemnate prin Unu și multiplu „indică faptul că teoria ideilor a fost, în momentul formării sale, tributară celei a Numerelor... Începând de atunci, noțiunea de suflet al lumii care corespunde noțiunii de Număr, se apropie evident de sensul platonice al conceptului de armonie, care desemnează combinarea, coerentă și de asemenea perfectă pe cât posibil, a doi opuși fundamental cu ajutorul unui al treilea element, care este existența” („Le caractère dialectique de l'idée de l'âme du monde”, În: *Diotima*, nr. 3, 1975, p. 13).

fenomenologic deschis de Platon va avea sens cea mai mare parte a reperelor categoriale expuse în dialogul de față.

În urma Unului nelimitat și multifuncțional, o altă idee a lumii inteligibile vine să sistematizeze reprezentarea noastră asupra Universului; ea este una dintre determinațiile entității prime care este Unul, din punctul de vedere al **corpului universal** pe care îl reprezintă din poziția sa de model. Calitățile acestuia corespund, în genere, calităților corpului terestru sau lumii devenirii, în virtutea statutului său de copie realizată după modelul oferit de cel dintâi; tot astfel, sufletul subzistent în corpul terestru prezintă similitudini cu ideea de **suflet universal**, ce nu se deosebește de primul decât prin frumusețea trăsăturilor sale, pe care le posedă în măsura în care participă la ideea originară de frumos. Corespondențele terestre ale corpului universal și ale sufletului universal sunt, în primul rând, încercări de validare a copiei după modelul originar și, în al doilea rând, sunt încercări de a arăta că pentru ființa umană cunoașterea este posibilă numai ca **fenomenologie** sau numai ca acces la reflexul ideilor originare. Și dacă ființa umană are neșansa de a nu pătrunde însinele lucrurilor și doar șansa unei cunoașteri fenomenologice, trebuie trecută între șansele sale cognitive creația Demiurgului printr-o activitate de modelare, din care a rezultat similitudinea corpului și a sufletului universal cu corespondențele lor terestre, unde numai calitatea frumosului face diferența; iar distingerea celor două lumi prin calitatea frumosului este o altă șansă a ființei umane, întrucât excelența pe care o dă **frumosul** poate fi actualizată prin facultatea umană a **imaginației**.

În acest proces de fenomenologizare a cunoașterii prin evidențierea similitudinilor elementelor prime cu corespondențele lor secunde, terestre, în speță ale corpului terestru cu sufletul care îi dă viață și ale corpului universal cu sufletul corespunzător, Platon stabilește, în cele ce urmează, pe lângă entitățile destinate unirii nivelului însinelui cu nivelul fenomenologic, alte entități cu funcție categorială, care sistematizează numai lumea vizibilă ca atare. Ele sunt: **genul comun** și **genul cauzei**. Primul se referă la necesitatea de a ordona lucrurile prin genul care se bucură de cea mai mare generalitate, prin genul care este comun multiplicității în genere, iar al doilea se referă la necesitatea de a actualiza permanent relația cauzei celor multiple cu efectele lor; despre genul cauzei

se spune că induce sufletul în corpul uman, asigurându-i o condiție bună¹, protejează corpul prin arta medicală și înțelepciune, datorită cărora lucrurile se mențin în limitele lor sau se poate da curs rostului lor în lume.

Spre a asigura accesul către lumea inteligibilă în general și, în special, către Unu și multiplu, **intelectul** este considerat un instrument eficient în care ne putem pune încrederea ca în „regele cerului și al pământului”², ce pune ordine în tot ce există și își reprezintă Universul cu tot ceea ce conține: pământ, aștri și cer. Eficiența sa îl face să treacă drept un **bine**, după cum participări la bine se spune că sunt și activitățile în care se regăsește el, cum ar fi știința specializată, înțelegerea în genere, arta, precum și cele înrudite cu acestea, care trebuie dobândite prin strădania proprie, căreia intelectul îi dă girul său. Se spune că limita, nelimitatul, cauza din Univers pot fi reduse în totalitate la **înțelepciune** și la forma sa specializată, care este **intelectul**, dat fiindcă el poate pune ordine în tot ce există în Univers; cu o astfel de putere, intelectul intră într-o relație cauzală nelimitată cu tot ce există. Dar fiind vorba despre un intelect nelimitat, la fel ca Universul pe care îl ordonează, desigur că nu ființa umană este cea care dispune de el, ci ființa eternă, care este zeul. Caracterul cosmic al zeului zeilor întreține relația cea mai bună cu înțelepciunea, datorită excelenței calităților sale; celelalte calități ale zeului sunt, de asemenea, perfecte. De aceea se spune că: „...în natura lui Zeus, sufletul este regal, că intelectul este regal și el prin virtutea cauzei, iar în alți zei există alte virtuți frumoase, potrivit cu ceea ce se spune că este fiecăruia pe plac”³. Prin „plac” noi trebuie să înțelegem ceea ce convine fiecărui lucru, ceea ce îi dă un rost între celelalte sau limita sa, pe care i-o impune divinitatea supremă. Nivelul de excelență își marchează calitatea, peste tot, prin frumusețe. Recursul înțelepciunii umane la zeul suprem reprezintă momentul de tradiționalism al gândirii platonice; în reprezentarea sa intelectualistă, deasupra tuturor intelectul domină Universul din eternitate. El nu este doar un instrument de investigare a abstracției, ci este deopotrivă o cauză universală; iar din punctul de vedere al conceptelor generale care sunt categoriile se poate spune că intelectul aparține **cauzei tuturor**. În calitatea sa de cauză a tuturor celor ce există, intelectul se înrudește cu

¹ *Op. cit.*, p. 46, 30b.

² *Ibidem*, p. 43, 28c.

³ *Ibidem*, p. 46, 30d.

genul cauzei tuturor celor existente. Datorită acestei poziții duble, **intelectului** specializat și **gândirii** („cugetării”) în forma sa nespecializată trebuie să li se acorde o importanță maximă; definite în termenii domeniului inteligibil, aceste două entități sunt considerate cele mai frumoase și asociate celor mai frumoase realități (printr-o astfel de frumusețe noi trebuie să înțelegem un fel de iradiere a perfecțiunii, care să fie receptată printr-o plăcere superioară). De aceea, **intelectul** și **gândirea** prin care se exercită sunt recomandate ca cele mai potrivite să facă joncțiunea lumii vizibile cu lumea inteligibilă, dat fiindcă ele trimit către „gândurile referitoare la ceea-ce-este-cu-adevărat”¹, care existență adevărată caracterizează numai elementele prime. Între cele două însă, intelectul se bucură de o poziție favorabilă, datorită performanței sale, care îl prezintă ca pe „lucrul cel mai adevărat”, care atunci când își asociază știința dobândește în plus măsură, și chiar în cel mai înalt grad². Și se întâmplă astfel, pentru că zeii înșiși dispun de intelect, drept care intelectul nu este numai instrumentul adevărului sau cel mai apropiat de adevăr, ci se spune că este chiar identic cu el. Datorită apartenenței sale la lumea pură a inteligibilului, **adevărul** rezultat din gândire nu poate fi combinat cu nicio entitate a lumii vizibile, pentru că acea entitate nu ar mai participa la devenire, la fel ca adevărul care, în calitatea sa de entitate primă, nu poate fi supus devenirii. În pofida avantajului stabilității pe care adevărul îl prezintă în raport cu devenirea, ca și al avantajului perfecțiunii iradiante prezentat de frumos în raport cu corpul și cu sufletul universal, reiese că **binele** este totuși superior celor două din punct de vedere funcțional, pentru că el dispune de o calitate mai importantă, care este **autosuficiența**.

Spre deosebire de valoarea instrumentală și categorială superioară a intelectului, **plăcerea** are o poziție categorială inferioară, datorită implicării reduse a intelectului și a gândirii în receptarea sa, cu toate că și plăcerea participă la o categorie importantă, precum este **nelimitarea**. Și plăcerea participă la nelimitare în sensul că ea aparține genului ce nu are început, mijloc, sfârșit³, fiind definit ca **genul comun**, pe care plăcerea îl împărtășește cu durerea. În acest gen sunt plasate atât elemente ale corporalității, cum ar fi **sănătatea**, cât și elemente provenite din sufletul care generează **armonia**, ambele

¹ *Ibidem*, p. 85, 59c.

² *Ibidem*, p. 92, 65d.

³ *Ibidem*, p. 47, 31a.

împărtășindu-se deopotrivă din plăcere. Asemănătoare ultimei este plăcerea însoțită de durerea corespunzătoare, ce nu este pusă în relație directă cu corpul, care de altfel este supus unor afecte, dintre care cele interne dispar înainte de a ajunge la suflet, iar altele afectează atât corpul cât și sufletul. Plăcerea independentă de corp aparține **sufletului** și este **pură**, necombinată cu nicio dorință sau așteptare existențială. La modul general însă, plăcerea reprezintă o devenire, fiind prezentă în lumea devenirii pentru ființa imperfectă, al cărei intelect nu îi oferă satisfacții cognitive pe măsura dorinței sale de cunoaștere și are nevoie, spre compensare, de oarecare satisfacții sensibile.

Pentru o teorie a cunoașterii bazată pe cunoștințele neempirice ale reamintirii este important de distins **memoria de reamintire**; unde memoria este păstrătoarea unei senzații sau cunoștințe și, în general, o colaboratoare a corpului unei persoane existente în viața prezentă, în timp ce reamintirea este o redobândire a unei senzații sau a unei cunoștințe de către suflet, chiar și după pierderea memoriei¹, care dispare odată cu încetarea existenței corpului a cărui funcție este. Față de memorie, reamintirea se produce, în contextul cognitiv prezent, într-un corp diferit, datorită faptului că transferul de informații pe care îl ocazionează se face dintr-o existență trecută într-o existență prezentă. Pentru a sublinia distincția dintre cele două procedee psiho-cognitive, Platon invocă existența unei specii de plăcere ce aparține nemijlocit sufletului în calitatea sa de **principiu activ** al omului, plăcere ce apare cu ajutorul memoriei. Aceasta din urmă stimulează **dorința** prin afect. În colaborare cu senzațiile și afectele rezultate din ele, memoria antrenează sufletul în vederea cunoașterii, drept care se spune că împreună ele „par a scrie cumva cuvinte în sufletele noastre”². Iar dacă ajută la fixarea cunoștințelor, ea poate fi considerată un preambul categorial. Și plăcerea se dovedește a fi un instrument cognitiv nu lipsit de importanță, dată fiind universalitatea **dispoziției spre plăcere**, care se întâlnește – spune Platon - la o mulțime de oameni cu o mare diversitate de temperamente și predispoziții cognitive: de la cel cu o necumpătare excesivă până la cel cu o cumpătare exemplară, de la cel înzestrat intelectual până la cel neînzestrat, de la cel cu opinii și speranțe până la reversul lor³; drept care se poate conta pe universalitatea

¹ *Ibidem*, p. 51, 34b-c.

² *Ibidem*, p. 58, 39a.

³ *Ibidem*, p. 23 12 c-d.

plăcerii, chiar dacă prin subiectivitatea ei constitutivă ea nu poate spera la o valoare categorială, ci doar la o participare categorială indirectă. Și nu numai că ea se întâlnește în mod natural, dar se și cultivă, pentru că este considerată un bine pentru ființa umană, după cum un bine sunt considerate, de asemenea, intelectul și gândirea.

În marea diversitate de plăceri, aparținând în general corporalității care le pregătește prin dorințele corespunzătoare, în sufletul uman se află și „plăceri false”, ce imită prost plăcerile adevărate, și tot la fel de false sunt și reversul manifestărilor lor, care sunt durerile. Și mai există plăceri paradoxale, pe care sufletul le urmărește în contradicție cu corpul, unde plăcerea ajunge să se contopească cu suferința¹. Acest gen de combinație paradoxală se întâlnește în artă. Alt fel de plăceri sunt cele primitive, lipsite de gândire², precum și reversul lor, care constă din gândirea autosuficientă, care nu simte nevoia validării ei sensibile prin plăcere; ea este specifică, de obicei, îndeletnicirilor intelectuale. Potrivite filosofiei sunt numai plăcerile adevărate³ și pure, de genul celor care însoțesc sănătatea și cumpătarea, necesare pentru a menține în stare bună funcțiile celei mai importante facultăți, care este intelectul. Un alt gen de plăceri superioare, ca și cele compatibile cu filosofia, este dat de plăcerile ce însoțesc **virtutea** și, prin ea, **binele** (dar nu binele în sine, care este autosuficient și perfect); ele au specificul lor, prin faptul că trebuie să se regăsească într-o combinație care se cuvine să aibă măsură și proporție, altfel virtutea se distruge cu necesitate pe sine, distrugând totodată și elementele combinate⁴, inclusiv plăcerea și binele scontat ca efect, despre care se spune că este atras de regulă către frumos; iar frumusețea și virtutea se dezvoltă din măsura și proporția

¹ *Ibidem*, p. 69, 47c-d.

² Thomas M. Tuozzo consideră acest gen de plăceri rezultate doar din senzație un epifenomen al refacerii armoniei naturale a corpului sau a sufletului, lipsit de un obiect intențional; aceste plăceri se deosebesc de cele „reflexive”, care pot fi exemplificate cu plăcerile anticipative și emoționale, care sunt cauzate de „anumite imagini complexe ce implică reprezentarea mentală a unor astfel de refaceri” a armoniei corporale sau psihice („The General Account of Pleasure in Plato’s *Philebus*”, În: *The Journal of the History of Philosophy*, 34, nr. 4, 1996, pp. 497, 504).

³ Thomas M. Tuozzo le consideră pe acestea plăceri „reflexive”, ce se prezintă ca „proces psihice conștiente determinate de întreținerea propriilor reprezentări sau imagini mentale în condițiile în care cineva (gândește să) produce plăcere” (*ibidem*, p. 497).

⁴ *Op. cit.*, p. 91, 64d.

constitutive frumosului. În această dialectică a binelui și frumosului, adevărul vine să întregască triada supracategorială, recomandându-se drept entitatea cognitivă cea mai autorizată. Acolo unde există **frumos**, proporție și **adevăr**, calitatea elementelor pe care și le subordonează este asigurată; ea își asociază **binele**, realizând împreună un maximum cognitiv, care își subordonează într-un mod activ cadrul categorial cu care este însărcinat sufletul.

Continuând seria elementelor cognitive cu funcție categorială, în ordine descendentă întâlnim elemente cantitative și calitative cu un grad de generalitate din ce în ce mai restrânsă, cum ar fi forme ce determină lucrurile din punct de vedere **cantitativ**: „măsura, măsurabilul, oportunul” sau ceea ce poate fi măsurat și cuantificat în vederea delimitării, și ceea ce trebuie să găsească momentul favorabil măsurării sau aplicării a ceva. Lor li se asociază expresia lor numerică, cum ar fi „egalul și egalitatea...dublul și orice ar fi număr”¹. Este de menționat faptul că setul de categorii exprimabile prin număr favorizează prin măsură armonia; el este subsumat limitei, cu toate că lui nu i se impun aceleași restricții ca și unui alt reper categorial care se intersectează cu aceasta și care este adevărul, pentru că în adevăr trebuie să se regăsească stabilitatea celor aparținătoare lumii inteligibile. Or, ceea ce cade sub incidența măsurii nu se poate bucura de stabilitate. Acestui set i se adaugă cele asemănătoare lui; ele sunt valabile pentru toate domeniile cunoașterii. Dimpotrivă, abstracții precum „mai mult”, „mai puțin”, „mai mare”, „mai mic” și altele asemănătoare sunt subsumate nelimitării², pentru că lor le lipsește relativitatea măsurabilului, exprimat prin „cantitatea determinată”³. După cum se vede, Platon nu a intenționat să dea o listă bine delimitată de categorii ale **ființei** sau ale **existenței**, care să exprime, concentrat, proiectul său filosofic, după cum vor proceda ulterior Aristotel sau Kant. El a urmărit, în primul rând, multiplicarea Unului în repere ale gândirii ce abordează ființa și devenirea; lipsa intenției de exhaustivitate se observă din faptul că el lasă deschise seriile de abstracții considerate, rămânând la latitudinea cititorului completările ulterioare cu cele aparținătoare genului în care se încadrează ele, desemnate prin „cele asemănătoare” lor. În al doilea rând, Platon propune elementele care

¹ *Ibidem*, p. 39 25a.

² *Ibidem*, p. 39, 25 c.

³ *Ibidem*, p. 38, 24 c.

generează o determinare **cantitativ-calitativă** din nevoia de a întreține perfecțiunea sferei create conform modelului, cum ar fi cele de „proporție, de frumos, de desăvârșit, de adecvat” și cele ce aparțin genului lor, care se bucură, de asemenea, de un grad ridicat de generalitate. Dacă frumosul este prezentat categorial în urma măsurii și a măsurabilului e un semn că s-a avut în vedere frumosul creat ne-originar, destinat întreținerii perfecțiunii creației, după ce perfecțiunea acesteia fusese asigurată prin forma sferică și prin mișcarea circulară imprimată lumii create. Dar fie că este vorba despre frumosul original, fie că este vorba despre cel ne-originar, trebuie reținut că frumosul ca **formă** căreia i se asociază proporția, desăvârșirea, potrivirea, este o idee originală care poate fi investită totodată cu valoare categorială. Pe locul al treilea se ordonează determinarea **calitativă**, dată de instrumentele cognitive cele mai importante, ca „intelectul și cugetarea” (respectiv gândirea), care subliniază apartenența acestor entități facultății sufletului; pe locul al patrulea aria se restrânge de la instrumente la rezultate ale activității sufletului care sunt, de asemenea, **calități**, cum ar fi domeniile ale strădaniei umane: „științele, artele și opiniile socotite drepte”. Este de menționat faptul că „opiniile socotite drepte” îndeplinesc, pe lângă științe și arte, rolul celor care participă la genul lor sau, după cum se exprimă Platon însuși, al „celor asemănătoare” sau, mai exact în cazul de față, al celor care le întrețin și mijlocesc. Prin faptul că ele trec drept corecte pentru comunitatea umană, avem un temei să le considerăm mai înrudite cu **binele** rezultat din cele ce au utilitate pentru specia umană, decât cu **plăcerea** rezultată din aprecierea frumosului. În al cincilea rând aria categorială se restrânge la o latură a sensibilității cenzurate de intelect, alcătuită din „plăcerile definite ca neproducătoare de dureri, numite pure și ținând doar de sufletul însuși”; unele dintre ele sunt asociate științelor, altele se mențin la un nivel inferior, datorită dependenței lor de senzații. După cum am văzut cu ocazia detalierii lor, ele sunt subsumate **genului comun**. În al șaselea rând, considerarea plăcerii ca afectivitate proiectată asupra unei activități artistice a sufletului, definită ca „podoaba cântării”¹ este, de asemenea, o determinare **calitativă**, întrucât desemnează o excelență. În această diversitate descendentă ce pornește de la Unu către concepte și non-concepte investite cu funcție categorială este greu de urmărit un fir conducător; ceea ce se distinge cu claritate este o direcție **verticală**, venită dinspre ontologic către cognitiv, susținută de

¹ *Ibidem*, p. 93, 66 a-d.

intelectul care evidențiază trecerea de la model la lumea creată; de aici direcția va evolua pe **orizontală**, numai în limitele lumii create, cuprinzând domeniile principale ale activității sufletului uman, fie teoretice, fie practice, fie artistice. Investigația categorială va trece treptat din sarcina **intelectului cosmic**, în sarcina **sufletului uman**. Cuprinsă între aceste două instanțe cognitive, schema categorială din dialogul *Philebos* ne apare inegală din punctul de vedere al valorii fiecărei entități în parte și al funcției îndeplinite. Ea se întrepătrunde cu marea triadă de idei prime formată din **frumos-bine-adevăr**, care va reuși să definească proiectul filosofic platonice.

Aristotel, care este primul comentator al proiectului categorial platonice, îl va regândi și extinde, echilibrându-l prin analiza contrariilor entităților supuse discuției. Contribuția sa specifică va fi renunțarea la aspectul ontologic al Unului, care va continua să fie considerat ca indivizibilitate calitativă, totuși cu o mare diversitate de fațete; el însă va reprezenta **ființa**. Alături de **relația** dintre Unu și multiplu ca unitate și pluralitate, ca indivizibil și divizibil, respectiv ca **ființă** și **non-ființă**, Aristotel va sublinia, de asemenea, necesitatea de a aduce totul la unitate, precum și distingerea diadei, triadei, dar și a pentadei și decadei. Alte propuneri categoriale platonice care și-au găsit ecoul în sistemul categorial aristotelic sunt: măsura, mărimea (distinsă în sensibilă și matematică), știința ca „măsură a lucrurilor”, genul, dar nu ca element, ci văzut ca principiu al lucrurilor și ca genuri ale ființei; tot astfel mai marele, mai micul, egalul, numărul, armonia, limita (pusă în raport cu mărimea), adevărul existent dar nu în lucruri, nici ca idee, ci existent în gândirea despre lucruri. Insistența lui Aristotel asupra principiilor și a definițiilor (însăși filosofia va fi considerată știința principiilor prime) va face sistemul său categorial¹ mai puțin vulnerabil criticilor. Dintr-un astfel de principiu el a respins triada valorică platonice, pe temeiul că participarea elementelor sale la Unu ar duce la consecințe nedorite pentru contrariile lor, fără de care nu sunt de conceput abstracțiunile categoriale.

¹ Aristotel, *Metafizica*, Traducere de Șt. Bezdechi, Studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Edit. Academiei R.P. Române, 1965.

DOCTRINA ARISTOTELICĂ DESPRE CATEGORIA TRANSCENDENȚEI

MIHAI D. VASILE

Aristotel este acela care a conferit noblețe filosofiei, deoarece filosofia este singura știință liberă între științe, fiindcă numai ea este cunoaștere pentru cunoaștere, și fiindcă numai Dumnezeu posedă acest privilegiu – afirmă Aristotel însuși – deoarece El este cauza și principiul a toate și de aceea o și posedă singur, dar de o așa manieră încât știința divină să îi revină și omului, astfel ca omul să caute această știință divină, cât este ea pe măsura lui și, ca și lumina luminând ea nu scade, ci este binele suprem. *Theologia* nu este nimic altceva – în viziunea lui Aristotel – decât acea parte a filosofiei unde „*ideea de Dumnezeu nu apare ca fiind absolutul unic, ci ea se înfățișează tot ca ceva particular, la locul ei alături de altele, dar ea este tot adevărul*”¹, pe care cunoscându-l – completează Evanghelistul prin cuvintele Mântuitorului – „*adevărul vă va face liberi*” (Ioan, 8: 32).

Transcendența teologică la Aristotel este punctul suprem în care posibilitatea (δύναμις), activitatea (αὐτεργεία) și finalitatea (αὐτελέχεια) sunt unite, întrucât activitatea conține ceea ce trebuie să devină posibilitatea ca intelect (νοῦς), iar conținutul activității este scopul (εὖδος) activității, realizat de activitate (αὐτεργεία) ca finalitate (τέλος). În Dumnezeu, posibilitatea (δύναμις) și activitatea (αὐτεργεία) sunt o dată universalul pasiv și de cealaltă dată, universalul activ. Întrucât acest universal este ceea ce pune în mișcare, El se numește cauză, ...ρχή, iar întrucât acest universal este scop, El este temeiul, ἀΐτία. G. W. F. Hegel, pentru care Aristotel a fost maestru și model, sintetizează esența teologiei aristotelice într-o definiție lapidară: „*Dumnezeu este substanța care posedă în posibilitatea ei și realitatea sa, a cărei esență (potentia) este activitatea însăși, în care acestea nu sunt separate; în ea posibilitatea nu este deosebită de formă; ea este aceea*

¹ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, trad. de D. D. Roșca, 2 vol., București, Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1963, vol. I, p. 577.

care își produce sieși conținutul său, determinațiile sale”; ca substanță absolută, Dumnezeu este ceea-ce-este-în-sine-și-pentru-sine, în felul că este ceea ce este nemișcat, imobil și etern, dar care în același timp pune în mișcare, este activitate pură, *actus purus*¹.

Așa cum sunt două tipuri de universal, activ și pasiv în Dumnezeu, Aristotel deosebește în sufletul omenesc două tipuri de νοῦς, activ și pasiv: „Noi nu avem memorie [cu intelectul activ] deoarece el este neafectabil, pe când intelectul afectabil [pasiv] este pieritor și fără el [ființa gânditoare, omul] nu cugetă nimic”². Hegel interpretează universalul activ și pasiv în Dumnezeu în sensul că: „Noῦς ca pasiv nu este altceva decât ceea ce este în sine, ideea absolută considerată în sine, Tatăl; dar numai ca un ce activ acest ‘în-sine’ este pus. Totuși, acest prius, acest nemișcat, ca deosebit de activitate, ca pasiv este totodată, ca absolut, activitatea însăși. Acest νοῦς este în sine totul, dar el este adevăr numai prin mijlocirea activității”³. În Dumnezeu, νοῦς este deci a se gândi pe sine însuși, νοῦς este gândul gândului gândit (νόησις νοήσεως νόησις)⁴. În νοῦς – ul divin, gândul (νόησις) și temeiul (λόγος) sunt una, „deoarece gânditul și νοῦς nu diferă unul de altul, întrucât n-au ὕλη, ele sunt identice; și există numai un singur gând al gânditului”⁵.

Transcendența divină ca gândire care se gândește etern pe sine însăși, este cel mai mare bine din univers. Iar cel mai mare bine este în același timp cea mai perfectă ființă în fiind, astfel că Aristotel pune „#Ἐν ...ρχῶν” – la începutul lumii și al filosofiei – nu Binele în sine (αὐτοῦ τῆ ...γαθόν) sau Binele cel mai înalt (τῆ ἤριστον), ca Platon, ci ființa cea

¹ *Ibidem*, p. 584–585.

² Aristotel, *De anima (Despre suflet)*, III, 5, 430 a 5–25, trad. N. I. Ștefănescu, ed. a doua, Oradea, Aion, 1996, p. 72–73.

³ G. W. F. Hegel, *loc. cit.*, p. 589.

⁴ Aristotel, *Metaphysica*, XII (Λ), 9, 1074 b 10–15, în: *Aristotelis Opera omnia*. Graece et Latine. Cum indice nominum et rerum absolutissimo. Volumen I–IV. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Franciae Typographo, 1848–1857; vol. 2, MDCCCL, p. 609: „Ἀὐτὸν ἴσα νοεῖ, ἕπερ αὐτῆ τῆ κρῆτιστον, καὶ ἔστιν ἴσα νοήσις νοήσεως νόησις. *Se ipsam ergo intelligit, si est quidem quod optimum est: et est intellectio, intellectionis intellectio*”.

⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 591.

mai perfectă – medievalul *ens perfectissimum* – din care face principiu prim și punctul de plecare al oricărei mișcări¹.

Gândul acesta trebuie văzut în univers ca natură, și cer; iar în om, ca rațiune gânditoare. „*De aici Aristotel trece la divinitatea vizibilă, la cer. Dumnezeu, ca Dumnezeu viu, este universul; în univers, Dumnezeu se revarsă ca Dumnezeu viu. El se înfățișează aici ca manifestându-se sau ca punând în mișcare*”². No×ς-ul pasiv este natura capabilă să primească ideea, forma, în interioritatea sa cea mai concretă. Natura este un vo×ς capabil să devină totul și, conform posibilității, este ceea ce este. În natură este însă și un alt vo×ς ca universal, ca activitate fără materie, care nu este real decât întrucât gândește, întrucât este cauză și ceea ce este activ, capabil să facă totul ca forță activă, „iar acest intelect este separat (*χωριστός*), neafectabil (...παθός) și neamestecat (...μυτός), fiind prin natura sa act”³. Și numai acest vo×ς activ este etern și nemuritor, pe când intelectul (vo×ς) pasiv este pieritor, și fără vo×ς-ul activ, vo×ς-ul pasiv nu este nimic și nu gândește nimic; vo×ς-ul activ este forma formelor, conținătorul ideilor ca forme în acțiune conform entelehiei. „Acest vo×ς activ este în sine și pentru sine neamestecat

¹ Eugene E. Ryan, *The Notion of Good in Books Alpha, Beta, Gamma and Delta of the Metaphysics of Aristotle*, Copenhagen, Munksgaard, 1961, p. 12.

² G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 592.

³ Aristotel, *De anima*, III, 5, 430 a 30, în: *Aristotelis Opera omnia*. Graece et Latine. Cum indice nominum et rerum absolutissimo. Volumen I–IV. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, Institutu Franciae Typographo, 1848–1857; vol. 3, MDCCCLIV, p. 468. Formularea lui Aristotel este următoarea: „Καὶ οὐτός ἰ vo×ς χωριστός καὶ ...παθός καὶ ...μυτός τ' οὐσί• ἄν αεργεῖ•. *Et is intellectus separabilis est et non mistus passionemque vacat, quum sit substantia sua actu*”. Pare evidentă influența textului aristotelic asupra formulării dogmatice a unirii ipostatice, adoptată de sinodul al patrulea ecumenic de la Calcedon în 451: „*mărturisim cu toții pe Unul și același Hristos, Fiu, Domn, Unul-Născut, cunoscut în două firi (αὐν δύο φύσεων), unite în chip neamestecat (...συγχύτως) și neschimbat (...τρέπτως), neîmpărțit (...διαιρέτως) și nedespărțit (...χωρίστος), deosebirea firilor nefiind distrusă prin unire, păstrându-se însușirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană și un singur ipostas*” (*apud* H. Denzinger et Cl. Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, 32 Aufl., hrsg. von A. Schönmetzer, Freiburg im Breisgau, Bâle, 1963, text paralel grec și latin, p. 65–67); *cf.* pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 25–26; *idem*, *Definiția dogmatică de la Calcedon*, în: „Ortodoxia”, III (1951), nr. 2–3, p. 295–440; pr. prof. Ioan G. Coman, *Definiția doctrinară a Sinodului de la Calcedon și acceptarea ei în Biserica Ortodoxă*, în: „Ortodoxia”, XXI (1969), nr. 4, p. 499–506.

(χωριστός) și nepasiv, deoarece, conform substanței lui, el este activitate”¹. Dumnezeu ca gândire absolută este νοϋς divin, spirit în forma sa absolută, gândire a gândirii a ceea ce este mai bine, „a ceea ce este scop în sine și pentru sine; tocmai acesta este νοϋς-ul care se gândește pe sine, astfel încât νοϋς și νοητὶν sunt tot una”². În El, esența, οὐσία, este νοϋς-ul, fiindcă ceea ce El gândește este οὐσία, gândul, iar gândirea Lui este activitate și produce ceea ce apare ca fiind gândit. Totalitatea acțiunii νοϋς-ului divin constituie divinul.

În transcendența divină gândirea este absolută și de aceea Dumnezeu este totdeauna în plină activitate gândindu-Se numai pe Sine Însuși, deoarece El este tot ce este mai bine, este gândul gândului în sensul de gândire a gândului cu scopul final absolut al νοϋς-ului care se gândește pe sine însuși, și acesta este binele spre care tinde și omul uneori, fiindcă alteori omul gândește și altceva decât gândul gândului și anume lucrul cel mai rău. Scopul final absolut al omului este νοϋς-ul ce se gândește pe sine însuși, anume Dumnezeu, de dragul Lui însuși care este Binele, la care gândirea omului se ridică numai uneori.

Starea teologică, în care Dumnezeu se află totdeauna, deoarece gândirea și gânditul în El sunt una, în sensul că El se gândește pe Sine Însuși³, este numai uneori prezentă la om ca speculație (θεωρία), cu două componente: prima, ca *imitatio Dei*, ca știință divină „cea mai vrednică de cinste ,..., pe care o posedă prin excelență divinitatea”⁴, deci ca gândire omenească a gândirii de către gândire; iar a doua, ca gândire a lui Dumnezeu.

¹ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 632.

² *Ibidem*, p. 634.

³ Aristotel, *Metaphysica*, XII (L), 7, 1072 b 40, în: Aristotelis *Opera omnia*. Graece et Latine. Cum indice nominum et rerum absolutissimo. Volumen I–IV. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, Institutum Franciae Typographo, 1848–1857; vol. 2, MDCCCL, p. 605: „Αὐτὸν δὲ νοεῖ ἰ νοϋς κατὰ μεταλήψιν τοῦ νοητοῦ νοητὶς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῦν, ἅστε τὰὐτὸν νοϋς καὶ νοητὶν. *Se ipsum vero intellectus intelligit assumptione intelligibilis. Intelligibilis namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile sit*”.

⁴ *Idem*, *Metaphysica*, I (A), 2, 983 a 20, *ibid.*, p. 471: „Ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη ... ἐν τε γὰρ μάλιστα ἔν Ἐεῖς ἰχοι, θεία τᾶν αἰπιστημᾶν αἰσί, κἄν εἶ τις τᾶν θείων εἶη. *Quae enim divinissima, eadem honorabilissima est ... Nam et illa, quae maxime Deus habeat, divina scientiarum est, et si qua est quae divinorum sit*”.

Ascensiunea vo×ς-ului uman, activ, etern către vo×ς-ul divin introduce la Aristotel dualitatea „ființă supremă (*Dumnezeu*) – ființă umană (ființă oarecare)”, precum și perspectiva metafizică a umanului asupra divinului.

Dualitatea „ființă supremă (*Dumnezeu*, ca subiect clasic al metafizicii) – ființă umană (oarecare)” este sesizabilă în celebrul prolog al *Metafizicii* (A, 1–2), unde este introdusă de Aristotel pentru a analiza ideea tradițională de *filosofie*. Este, de asemenea, clar că aici *filosofia* este o cunoaștere de tip științific ce se ridică deasupra senzațiilor prin intermediul imaginației, a memoriei și a primei forme de generalizare, care este experiența. Este la fel de clar că *filosofia* este o cunoaștere teoretică ce depășește tehnicile utilitare datorită caracterului ei dezinteresat. Aici Aristotel este de acord cu Platon, când situează *mirarea* ca punct de plecare al filosofiei, dar adaugă în plus două caracteristici riguroase care transformă cunoașterea filosofică în înțelepciune.

Astfel, în particular, filosof este acela care cunoaște mai mult decât lucrurile, care cunoaște – precizează Aristotel – universalul, deoarece acela care cunoaște universalul „cunoaște cu certitudine și toate cazurile particulare care se subsumează universalului” (A; 982 a 20–25). Dar filosof este și acela care cunoaște „lucrurile cele mai înalte și mai dificile” (*ibid.*, 982 a 10), lucruri care își au sfârșitul (scopul) în ele însele și a căror cunoaștere este cea mai exactă, precisă, distinctă. Această cunoaștere este orientată, are ca obiect principiile și cauzele, iar dintre ele, numai pe cele prime. Deci filosofia, ca înțelepciune, este cunoaștere a totului, a universalului și a primului.

Până aici, Aristotel a expus distincțiile *filosofiei* în contextul analizei dezbaterilor prearistotelice despre *filosofie*. *Metafizica* lui Aristotel propune două definiții ale *filosofiei* ca „știință divină”, de unde rezultă și definiția și specificul *teologiei* ca tip de reflecție a gândirii umane. Astfel, prima definiție prezintă știința divină ca știință a ființei ca fiind, mai precis, o știință a ființei acolo unde ființa este ființă și numai ființă, nu și „număr, linie sau foc” (Γ; 2, 1004 b 5–10). O astfel de știință este opusă pe de-a-ntregul, încă din primele rânduri ale cărții Γ, științelor particulare care se referă la un gen particular de ființe. Cartea Γ începe *ex abrupto* cu enunțul: „Există o știință care studiază ființa ca fiind (τὴ Δν ἰ Δν), care îi aparține de drept ca obiect. Această știință nu este identică cu nici una dintre științele particulare, căci nici una dintre ele nu ia în considerare în mod universal ființa ca ființă, ci fiecare decupează o parte din ființă studiindu-i accidentul necesar; acesta este

cazul matematicilor. Dar, fiindcă noi cercetăm principiile și cauzele ultime, este evident că ele trebuie să aparțină unei anumite științe prin ea însăși” (Γ, 1, 1003a 20–30). Metafizica are deci, ca orice știință, un obiect formal bine determinat. Ea studiază toate ființele în măsura în care ele țin de ființă și de proprietățile ființei ca fiind. Unitatea metafizicii ca știință absolut universală este garantată prin faptul că este posibilă ordonarea tuturor ființelor sub o formă comună și descoperirea unei esențe cu care ele comunică și care este în mod precis ființa¹.

Însă în alte texte, știința divină (metafizica), numită cu prețiozitate *filosofia primă*, este asimilată *theologiei*, considerată de Aristotel o știință particulară printre alte științe, deși ea are ca obiect „genul cel mai eminent” (E; 1, 1026 a 20–25).

Theologia, la Aristotel, este, împreună cu fizica (numită și filosofie secundă) și cu matematicile, una din cele trei științe teoretice în care se împarte filosofia în ansamblul ei. Dar, în timp ce știința ființei ca fiind se deosebește de toate celelalte științe prin universalitatea sa, *theologia* se impune prin întâietatea sa, datorită particularităților obiectului ei eminent. S-ar părea, deci, că este vorba de două științe diferite și nu de două definiții diferite ale aceleiași științe.

După Aristotel, s-a ajuns foarte repede la confundarea acestor două științe de către comentatori, sub numele unic de *metafizică*. Numele de *metafizică* nu a fost dat de Aristotel, ci corespunde ordinii ediției operelor lui Aristotel, stabilită de Andronicos din Rodos și a constituit un motiv în plus pentru confundarea filosofiei prime cu teologia, însemnând la comentatorii post-aristotelici, fie știința post(după)-fizică, în care fizica se prelungește în sensul unei abstractizări crescute, fie știința care studiază realitățile trans-fizice.

În plan teologic, această asimilare, deja sugerată de grupul de texte ordonate de editorii antici, nu era cu totul lipsită de justificare. Fiindcă, dacă cele două științe numite *filosofie primă* (sau *ontologie*, ulterior) și *theologie* (nume dat de Aristotel) sunt definite prin metode diferite, ele nu vor mai fi de fel concurente și nici identice. Dacă știința ființei ca fiind este definită, în întregul său, prin universalitatea sa, ea pretinde la rândul ei

¹ A. Mansion, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*, în: *Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 2, Place Cardinal Mercier, 1955, p. 153.

întâietate. În fapt, conform schemei din *Analitice*, în baza căreia universalul conține în potență particularul, știința cea mai generală, știința principiilor universale este în același timp fundamentul științelor particulare pe care le precede în ordinea inteligibilității.

Dar și invers, *theologia* definită mai întâi prin întâietatea sa, vizează, de asemenea, universalitatea; ea este știința primului principiu, care este Dumnezeu. În același timp, ea cunoaște totalitatea, datorită a ceea ce este principiul său, înțelegând că este vorba de principiul prim, de care depind toate lucrurile, și cerul și natura în întregime (Λ; 7, 1072 b 10–15). Fiecare dintre cele două științe, fiind deci atât universală cât și primă, a dat naștere tentației comentatorilor de a le confunda prin asimilarea obiectelor lor. Astfel, ființa ca fiind ar fi totuna cu ființa eminentă sau cu ființa divină.

Această asimilare tradițională a ființei eminente (divine, Dumnezeu) cu ființa ca fiind ocoltează, din nefericire, dualitatea problematică „metafizică-teologie” și ignoră distincția, devenită ulterior scolastică, în germene însă la Aristotel, între o *metaphysica generalis* ca știință a ființei comune (*ens communae*) și o *metaphysica specialis* ca știință a unei ființe particulare dar supreme (*summum ens*, Dumnezeu), anume *theologia*.

Sir David Ross – unul dintre comentatorii clasici ai lui Aristotel – considera că „Aristotel a dat numele de teologie celei mai înalte dintre științe, știința despre acel fel de ființă care combină existența substanțială, auto-dependentă cu independența față de orice fel de schimbare; și tocmai în această carte găsim singurul său eseu sistematic de teologie”¹. Aprecierea comentatorului pare justificată de un fragment păstrat din *Protreptikos* unde este scris că „filosoful trăiește cu ochii fixați asupra naturii lucrurilor – πρὶς τῶν οὐρανῶν – și asupra divinului – κατὰ πρὶς τῆ θεοῦ”².

În arhitectonica stoică a științelor, *theologia* apare ca ultima din cele șase părți în care Cleanthes împarte *filosofia*, celelalte cinci fiind: dialectica, retorica, etica, politica și fizica³.

¹ Sir David Ross, *Aristotel*, trad. de Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, București, Humanitas, 1998, p. 170.

² Aristotelis *Fragmenta*, ed. W. D. Ross, Oxford, Methuen & Co., 1955, fr. 13, p. 48.

³ Cleanthes, *Fragm. I. 482*, în: Hans Friedrich August von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 34 vol. Lipsiae, in aedibus E. G. Teubneri, 1903–1924.

Plutarchos din Cheronea Beoției este citat adesea cu o anticipare a doctrinei medievale despre filosofie ca *ancilla fidei*, în mod eronat însă, fiindcă, trebuie subliniat că și la el, *theologia* este echivalentă cu metafizica în sens restrâns, care îl are pe Dumnezeu ca obiect de studiu¹.

Proclus din Xanthos utilizează termenul *theologie* în sens aristotelic, ca sinonim pentru filosofia primă sau *metaphysica*, spre deosebire de *physike*. Justificarea lui Proclus este că stoicii au tratat *theologia* ca „știință naturală – Στοιχείωσις Φυσική”, în timp ce ea este o știință divină și, în consecință, trebuie tratată ca Στοιχείωσις Θεολογική². Un alt motiv la fel de justificat este că, de vreme ce toate lucrurile sunt, pentru neoplatoniști într-o oarecare măsură divine, granița dintre Θεολογική și Φυσική (sau Φυσιολογία) nu este rigidă, ultima putând fi numită „un fel de *theologie*”³.

În lumea creștină, juxtapunerea *metafizicii* și a *theologiei* în concepte perfect individualizate a dobândit deplină legitimitate, în thomism în special, ca fiind de fapt discipline, obiecte de studiu, respectiv concepte în complementaritate firească, dar cu precizarea că *theologia* este de fiecare dată altceva în funcție de obiect (Dumnezeu, primul motor, ființă ca fiind, zei, primele principii, ether, cer, suflet); în același timp, trebuie admis că există o *theologie* ca doctrină sacră deosebită de filosofia primă sau metafizică.

Definiția *theologiei* ca „știință sacră” sau „doctrină sacră”, unde este demonstrată existența lui Dumnezeu ca ființă necesară omului în scopul mântuirii sale, a fost clasicizată de Toma d’Aquino. Încă din prima pagină a monumentalei sale lucrări *Summa Theologica*, Sfântul Toma răspunde la întrebarea despre utilitatea *theologiei* printr-o aserțiune fără echivoc: „Răspund prin a spune că este mai necesară pentru mântuirea omului, fiindcă este doctrină dată prin revelație divină, decât disciplinele filosofice, care sunt rezultatul cercetării omenești”⁴. Apariția și diversificarea disciplinelor teologice în

¹ Plutarch, *De defectu oraculorum*, 2, în : *Œuvres morales*, ed. J. Defradas, R. Flacelière, tom. I–XII, în 17 vol., Paris, “Les Belles Lettres”, 1974–1993.

² Proclus, *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 187.

³ *Ibidem*, p. 145.

⁴ *Summa Theologica S. Thomae Aquinatis, Divinae voluntatis interpretis Ecclesiae Catholicae Doctrina Universalis, in tres partes ab auctore suo distributa*, Lugduni, Sumptibus Anisson & Joannis Posuel,

Evul Mediu l-au determinat pe Toma d'Aquino să admită că *theologia* se definește în mod diferit în funcție de aspectul divin la care se referă, astfel că există (cel puțin) o *theologie* „care face parte din doctrina sacră” și o altă disciplină teologică – parte a metafizicii (*ibid.*).

Distincția (până la ruptură) între teologie și metafizică a generat două programe teoretice concurente, care au pus problema creditelor reciproce dintre cele două discipline și au inventat formule de confiscare de tipul *philosophia prima, ancilla theologiae* etc. Opoziția dintre metafizică și teologie a produs, însă, și un beneficiu epistemologic al ambelor. Astfel, pe de o parte, metafizica a dezvoltat o construcție aporetică de tip ontologic în care rațiunea, prin aplicație la sine însăși, își justifică puterea de a institui, în mod necogniționist, absolutul; pe de altă parte, teologia a dezvoltat o construcție logică de tip apofatic a în-sinelui ca agnostos¹. Cel mai recent hermeneut al programului metafizico-teologic, Martin Heidegger, „concepe problema relației dintre teologie și filosofie cu totul altfel și anume ca întrebare privitoare la relația dintre două științe”, pe care le distinge ca diferență între „studiul ființei în genere” și „studiul ființei supreme”, în sensul că „filosofia este corectivul ontologic, cu funcție de trimitere formală, al conținutului ontic (precreștin) al conceptelor teologice fundamentale”².

Problema unității ființei, de la comun la suprem, este de fapt problema stării sau situației particulare a lui Dumnezeu, de a fi în același timp imanent și transcendent lumii. Ea alterează întrebarea despre o știință unică a ființei care ar avea ca obiect ființa ca atare. Aristotel analizează raporturile filosofiei prime cu teologia în cartea Γ a *Metafizicii*.

Dificultatea majoră ține de constatarea – devenită leitmotiv al metafizicii aristotelice – că „ființă se spune într-o pluralitate de sensuri” (Γ; 2, 1033 a 30–35), sensuri ce se degajă foarte ușor din analiza verbului copulativ *a fi* în propoziția atributivă. Fiindcă nu se spune în același sens: „Socrate este om” și „Socrate este drept” și „Socrate este înalt

M.DCC.II., Cum privilegio regis Christianissimi. Prima Pars Summae Theologicae, Quaestio Prima, De sacra doctrina, Articulus Primus, Conclusio, p. 1.

¹ Gheorghe Vlăduțescu, *O enciclopedie a filosofiei grecești*, București, Paideia, 2001, p. 265–266.

² Martin Heidegger, *Fenomenologie și teologie*, în: Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, p. 405 ș.u.

de doi metri” și, „Socrate *este* mai bătrân decât Critias” etc. Alexandru Surdu, cel mai avizat hermeneut român al (onto)logicii aristotelice, precizează: „*Aristotel însuși repetă de câteva ori faptul că termenul „ființă” are mai multe semnificații, dar, dintre toate, ea semnifică în primul rând esența (to ti estin), care la rândul ei semnifică substanța (ousia). Deci, ființa semnifică esența și aceasta substanța. Trebuie remarcat aici faptul că, în greacă, legătura dintre acești termeni este realizată prin forma gramaticală, căci toți provin din verbul a fi (eimi): ființa (to on = participiu prezent neutru); esența (to ti estin = prezentul substantivat neutru al întrebării „ce este?”); substanța (he ousia provine din he ousa = participiu prezent feminin „cea care este, fiindă”). Aristotelic vorbind, toate aceste disocieri se fac în cadrul lui a fi, care nu trebuie uitat că înseamnă și a exista”¹.*

În primul caz din exemplul „Socrate”, verbul *a fi* desemnează esența; în al doilea, calitatea; în al treilea, cantitatea; în al patrulea, relația etc. Aceste sensuri ale lui *a fi* sunt numite de Aristotel *categorii* (de la grecescul *kategoria*, care înseamnă *atribuire*). Categoriile sunt, prin urmare, moduri diferite de semnificare în care copula *a fi* leagă predicatul de subiect într-o propoziție logică. Celor patru categorii deja amintite, Aristotel le adaugă încă șase: timpul, locul, situarea, acțiunea, pasiunea și posesia. Numărul lor contează mai puțin, fiindcă enumerarea lor este empirică și nu se supune nici unui principiu de clasificare. Dar, odată constituit tabelul categoriilor, el formează un sistem și contează nu numai conținutul propriu al fiecărei categorii, cât diferența și opoziția fiecăreia în raport cu toate celelalte.

Deși categoriile au fost obținute de Aristotel printr-o analiză a sensurilor verbului copulativ *a fi* în actul atribuirii, ele sunt, în aceeași măsură, categorii ale ființei și nu numai ale judecății, fiindcă propoziția nu face decât să dezvăluie un adevăr anterior actului judecării. Aristotel afirmă explicit: „*Un lucru nu este alb fiindcă noi judecăm că este alb, ci noi judecăm că un lucru este alb fiindcă este alb*” (Θ; 10, 1051 b 5–10).

Aristotel numește categoriile *genuri* ale ființei sau *genuri supreme* ale ființei. El vrea să spună prin aceasta că toate cele zece categorii sunt genurile cele mai generale, dincolo de care nu mai există nimic și deci nici atribuire, nu există decât unitatea cuvântului *ființă*. Genurile supreme – afirmă Aristotel – sunt incomunicabile, fiindcă ele nu pot fi atribuite unele altora și nici subordonate unei unități superioare. Orice discurs

¹ Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, București, Editura Academiei Române, 2005, p. 47.

care trece dincolo de universalitatea determinată a unui gen (în cazul discursului științific, știința ca act de cunoaștere se referă numai la un singur gen), riscă să rămână verbal și vid.

A spune că universalitatea ființei (comună tuturor lucrurilor) este mai mare decât cea a unui gen, înseamnă a recunoaște că nu există un conținut circumscris și nici obiect semnificat în afara discursului enunțat despre acel obiect. În consecință – recunoaște Aristotel – știința ființei ca fiind (metafizica; ontologia), ca și teologia, se găsesc în situația de a discuta despre un obiect cu vacuitate prezumată. Pentru a salva o astfel de știință (teologia), Aristotel argumentează că sensurile (categoriile) multiple ale *ființei*, deși sunt ireductibile unele la altele, comportă o anumită unitate, în măsura în care ele „se spun în raport cu un principiu unic”, care este esența: „Anumite lucruri sunt numite ființă fiindcă ele sunt esențe, altele fiindcă sunt afectări ale esenței, sau negații a uneia dintre ele, sau a esenței însăși, sau căi către esență, sau distrugerii, sau calități, sau agenți, sau generatori ai esenței, sau a unei categorii care se spune despre esență” (Γ; 2, 1003 b 5–10).

Întărit în urma analizei, Aristotel conchide că știința ființei ca fiind sau teologia sau știința divină pot fi numite *una*, de un anumit tip, în măsura în care „problema *ce este ființa?* se reduce la întrebarea *ce este esența?*” (Z; 1, 1028 a 2). Distincția dintre ființă și esență este formulată cu o perfectă claritate într-un pasaj din *Organon*: „Nu este același lucru a fi acesta sau acela (εὐναι τε τᾶ) cu a fi în mod absolut (εὐναι †πλᾶς)”¹. Este de remarcat faptul că ființarea absolută (εὐναι †πλᾶς) nu este opusă esenței propriu-zise semnificată prin εὐναι τᾶ, ci relației atributive exprimată prin verbul *a fi* (εὐναι) care conectează la subiect o calificare, sau, mai general, un accident. Oricâte interpretări s-ar da doctrinei despre *ființă* și *esență*, introdusă într-un capitol al cărții Λ din *Metafizica* unde se face vorbire de mai multe substanțe imateriale (8, 1073 a 20-b 10), ceea ce contrastează puternic cu tendințele monoteiste exprimate în restul cărții, pentru Aristotel există o singură substanță imaterială în care ființa coincide cu esența și care este perfect desemnată prin conceptul de οὐσία, și anume Dumnezeu. Dumnezeu este în fiind tot ceea ce este, fără ca în El să existe vreo materie care se întâlnește în orice substanță sensibilă. De unde rezultă că materia nu este în mod necesar constitutivă substanței, și că,

¹ Aristotel, *Despre respingerile sofistice*, 5, 167 a 2.

deci, εἶδος sau forma este οὐσία sau substanța. Dumnezeu este Formă pură și în această ipostază este Realitate primă, Substanță, Individ, unitate divină într-o individualitate prin formă¹.

Theologia la Aristotel are ca obiect problematica ființei, *binele* și *cauzalitatea*, *primul motor* și *doctrina generării*, *universul* și *doctrina etherului*, *principiul prim* și *doctrina arheilor*, în măsura în care toate aceste teme de reflecție comune metafizicii sunt legate de subiectul fascinant al teologiei care este *Dumnezeu*.

Tradiția a fost foarte încântată cu distincția *ființă-esență*, atribuindu-i lui Aristotel, sub numele de *analogia ființei*, o teorie după care ființa se răspândește fără să-și piardă unitatea și fără a se epuiza în diversitatea ierarhizată a realului, fiecare lucru primindu-și ființa sau participând la ființă în măsura perfecțiunii sale. O astfel de doctrină nu este aristotelică, ci plonică, unde ființa totală este o ipostază a Demiurgului. Analogia ființei la Aristotel constă în faptul că ființa, în care se regăsesc toate ființele particulare, poate fi numită universală, dar de un tip particular de universalitate: ea este universală pentru că este primă și fundament al analogiei. Ființa ca fiind, deoarece este primă, devine tip și este imitată de către toate celelalte ființe. Fiecare dintre ființele particulare se ordonează după ea în mod real și nu numai logic. Ființa ca tip este un individual ca formă pură (Dumnezeu) cu funcția de a întemeia și explica celelalte ființe, așa cum mulțimea particularelor este întemeiată și explicată prin genul lor proxim. De aceea, adevăratul nume al filosofiei prime – care are ca obiect forma pură ca individual – este *theologie*².

Aristotel cunoștea, desigur, noțiunea de *analogie* (v. *Ethica nic.*, 5, 3, 8; *Politica*, 3, 13, 5) care desemnează la el ceea ce în matematică se numește *proporție*: egalitatea a două rapoarte. Dar Aristotel nu aplică această definiție la elucidarea raporturilor pe care le întrețin între ele sensurile *ființei*, ci numai pentru raportul pe care îl întrețin cu *ființa* alte noțiuni universale, cum ar fi *binele* sau *cauzalitatea*. Și în cazul lui Aristotel ființa, ca gen suprem, este o ipostază a lui Dumnezeu, dar în alt fel. Universalitatea sa se fundează pe necesitatea (aseitatea) sa, καθ' ἑαυτὴν pe καθ' αὐτὴν. Toate existențele, în care ea se

¹ J. Moreau, L'Être et L'Essence chez Aristote, în: Autour d'Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 2, Place Cardinal Mercier, 1955, p. 198–199.

² O. Hamelin, *Le Systeme d' Aristote*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920, p. 405.

repetă și care o imită, nu o primesc în aceeași măsură, totuși ele toate se raportează la ea, de așa manieră că universalitatea ființei nu este în ele decât o identitate de raport sau o analogie. În fiecare individ, substanța este în atributele sale așa cum în individul suprem substanța este în atributele sale¹. Astfel, *binele* are o pluralitate de sensuri analoge sensurilor *ființei*, de exemplu, ceea ce *binele* după timp (sau ocazie) îi este *timpului*; ceea ce *binele* după relație (sau utilitate) îi este *relației*; ceea ce *binele* după calitate (sau virtute) îi este *calității* etc. Aristotel nu explică însă de ce există temporalitate, relație, calitate, cantitate etc. și nu există numai esențe; și nici de ce categoriile secunde aparțin și ele *ființei*, deși nu acced la demnitatea esenței ființei.

Aristotel se mulțumește numai cu o descriere a stării plurale a ființei și cu enunțul că unitatea este de căutat în raportarea tuturor categoriilor, altele decât esența ființei însăși. Aristotel nu întreprinde niciodată o deducție a categoriilor plecând de la categoria primă, și nici nu încearcă o explicație a lumii plecând de la un principiu unic (Dumnezeu). De aceea, pluralitatea sensurilor *ființei* induce o sciziune inexplicabilă în ființă, și în nici un caz ca o manifestare a fecundității ei.

Studiul mișcării ca problemă metafizică îl conduce pe Aristotel la o altă ipostază a divinității, anume divinitatea ca prim motor. Demersul aristotelic pornește de la observația empirică a mișcării astrelor. Astele se mișcă ele însele, fie fiindcă se consideră că materia lor, *etherul*, are ca natură mișcarea perpetuă (*De Caelo*, 1, 3), fie deoarece ele sunt locuite de un suflet căruia îi este proprie automișcarea, după cum spune tradiția pitagoreico-platonică.

Totuși, Aristotel pare nemulțumit cu această explicație. În cartea a VIII-a a *Fizicii* și în cartea Λ din *Metafizica*, el se preocupă să demonstreze eternitatea mișcării, cerută la rândul ei, de eternitatea timpului, care este „*ceva din mișcare*”. Astfel, în cartea Λ din *Metafizica*, Aristotel elaborează schița unui tratat al eternității, plecând de la reflecția asupra actului mișcării a cărei experiență este pentru ființa umană rară și fugitivă, dar care constituie activitatea permanentă a vieții divine. În pofida caracterului lor fragil și limitat, actele caracteristice inteligenței umane acced din când în când la imobilitatea divină care le face să se susragă timpului. Prin simplitatea obiectului său ca și prin

¹ Léon Robin, *Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 108–109.

imaneța operației sale, activitatea umană intelectuală este asemenea cu eternitatea activității divine căreia îi sesizează plenitudinea transcendentă¹.

Eternitatea asumată nivelului mișcărilor astrale ridică probleme la nivelul mișcărilor discontinue și dezordonate ale ființelor sublunare, care sunt de tipul mobilelor, când în repaus când în mișcare, fără a poseda mișcarea în act (*in actu*). Este nevoie, deci, de o cauză motrice în act pentru fiecare dintre mișcările din lumea sublunară, și această cauză motrice nu poate fi decât distinctă, și, a unui mobil care nu are mișcare decât în potență. Numai legat de mobilele din lumea sublunară, Aristotel formulează principiul: „*Tot ceea ce se mișcă este mișcat de ceva anume*” (*Fizica*, VII, 1; VIII, 4).

În virtutea acestui principiu, mișcatul însuși își primește mișcarea de la un motor anterior. Este totuși necesară oprirea regresiei și postularea unui „prim motor”, ca principiu prim al mișcării, care mișcă el însuși fără a fi mișcat, altfel spus, un Prim Motor imobil. Acest Prim Motor imobil poate fi asimilat fără dificultate cu Dumnezeu transcendent, a cărui existență Aristotel pare să o presimtă de-a lungul structurii inteligibile (de fapt, matematice) a cerului înstelat.

În cartea a VIII-a din *Fizica*, transcendența Primului Motor pare dificil de conciliat cu descrierea întregii mecanici, dată în raport cu mobilul ei: mișcarea este descrisă ca „*împingere sau tracțiune*”, ceea ce presupune că există continuitate, sau cel puțin contact, între motor și mobil. Primul Motor nu ar fi, deci, în afara lumii, ci „*la periferia universului*” (*Fizica*, VIII, 10).

În contextul expres teologic al cărții Λ din *Metafizica*, Aristotel nu ezită să se ridice deasupra premiselor fizice ale raționamentului său. Aici, noncorporalitatea și caracterul neîntins al Primului Motor care, în ultima carte a *Fizicii*, par greu compatibile cu localizarea lui la „*periferia universului*”, sunt în mod clar afirmate, ca și „*separația*” sa de ceea ce el mișcă.

Tot aici, Aristotel afirmă că Primul Motor nu mișcă în mod mecanic, în maniera mișcărilor din lumea sublunară, ci, după o analogie împrumutată de Aristotel din experiența psihologică, Primul Motor mișcă asemenea „*dezirabilului*” (Ἐρεκτόν), ca „*subiect al iubirii*” (ἀρωμῶνον – *Metafizica*, Λ ; 7), sau, în termeni mai abstracti,

¹ Jacques Marcel Dubois, *Le temps et l' instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 366–367.

Primul Motor mișcă asemenea unei cauze finale. Numai astfel se poate înțelege cum poate Primul Motor să miște fără a fi mișcat. Și numai analogia cu dorința nonreciprocă permite înțelegerea paradoxului unui motor care „mișcă”, în sensul de „a emoționa”, fără a fi mișcat el însuși (*De generatione et corruptione*, I, 6).

Nu trebuie ignorat, totuși, faptul că și cauza finală este activă numai într-un sens metaforic (*ibidem*, I, 6, 323 b 14) și că această celebră doctrină a lui Aristotel, negând în fapt orice acțiune eficientă a lui Dumnezeu asupra lumii, așează divinul într-o prelungire și o transcendență pe care ființele lumii pot cel mult „să o imite” (*Metafizica*, Θ; 8, 1050 b 25–30), cu mijloacele de care dispun. Motor îndepărtat, Dumnezeul lui Aristotel este idealul imobil (ca *telos*) în care se originează și din care decurg mișcările regulate ale sferelor celeste, alternanța anotimpurilor, ciclul biologic al nașterilor, vicisitudinile acțiunii și ale muncii omenești. Nu există nimic care să semene mai puțin cu Dumnezeul iubirii din creștinism, decât Dumnezeul „iubitor” al lui Aristotel: „*teoria motorului dezirabil consacără radicalitatea chorismos-ului. În ciuda zelului pios al nenumăraților interpreți, este foarte limpede că Zeul demn de iubire al lui Aristotel nu prevestește nici direct, nici indirect pe Dumnezeul iubirii, că mișcarea sa imobilă nu se poate compara prin nimic cu harul creștin: Zeul lui Aristotel nu apelează nici măcar la el însuși. El este, deci nu are nevoie să acționeze; am putea spune că acțiunea sa nu este decât extrinsecă: ea nu emană de la el, ci către el. Cât privește lumea, ea nu provine din el, nici măcar nu este modelată de el, cum era cazul Demiurgului platonician, ci se mulțumește să tindă către el. Aristotel căuta un principiu, un început al lumii și al discursului nostru despre ea; dar transcendența acestui principiu, mereu inaccesibilă și doar întrevăzută, îl obligă să nu-l mai considere decât un scop final (τέλος)*”¹.

Fizica lui Aristotel este departe de a se limita la tratatul său numit *Fizica*. Astfel, tratatul *De Caelo* nu studiază fenomene astronomice particulare, ci este mai degrabă un studiu general al universului și al elementelor care alcătuiesc corpurile din univers, completat prin tratatul *De Generatione et de Corruptione*. În *De Caelo* se află majoritatea tezelor al căror comentariu și amplificare își vor găsi expresie în fizica medievală: perfecțiunea universului comparabil cu un organism viu; finitudinea

¹ Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, trad. rom., București, Teora, 1998, p. 287.

universului în spațiu și înfinitatea universului în timp; unicitatea și sfericitatea cerului, în afara căruia nu există nimic, nici chiar loc și nici vid.

Micul tratat *De Caelo* este dominat de ideea, fatală fizicii medievale, că legile fizicii sublunare sunt diferite, prin natura lor, de legile lumii siderale, fiindcă legițile lumii sublunare se rezumă la a exprima ceea ce se produce cel mai adesea, în mod repetitiv, în timp ce legile lumii siderale sunt exacte și matematic exprimabile. Diferența dintre cele două clase de legi are drept consecință teoria aristotelică a elementelor. Celor patru elemente reținute de la Empedocle, pământ, apă, aer, foc, Aristotel le adaugă un al cincilea element, numit mai târziu de scolastici *quintessentia*, dar pe care el îl numea „primul corp” sau *ether*. Astfel, generarea circulară a elementelor, posibilă datorită faptului că ele comunică unul cu altul printr-una din calitățile lor (frigul pentru pământ și apă; umiditatea pentru apă și aer; căldura pentru aer și foc; uscăciunea pentru foc și pământ) explică schimbările de nivel din lumea sublunară. *Etherul*, substanța constitutivă a astrelor, este imuabilă, deși imuabilitatea ei participă la mișcarea eternă a astrelor.

Doctrina celui de-al cincilea element, inalterabil și care nu se amestecă în nici un fel cu celelalte patru, îi permite lui Aristotel să afirme transcendența mișcătorului nemișcat (Prim Motor, Principiu Prim, Dumnezeu) în opoziție cu fizica stoică, pentru care principiul vital, numit de asemenea *ether*, este imanent lumii pe care o animă. Doctrina naturii inalterabile și inepuizabile a celui de-al cincilea element, *etherul*, care nu se amestecă în nici un fel cu celelalte patru elemente, deși toate cele cinci elemente participă la unitatea ființei, ca și doctrina unirii vo×ς-ului activ cu vo×ς-ul pasiv în Dumnezeu, au constituit izvorul de inspirație pentru teologia dogmatică creștină a primelor patru sinoade ecumenice în elaborarea dogmei și a doctrinei unirii ipostatice a celor două naturi – divină și umană – în persoana istorică a lui Iisus Hristos¹.

Cartea A din *Metafizica* și Cartea I din *Fizica* sunt dedicate confruntării cu predecesorii în ceea ce privește numărul și natura principiilor. Dezbaterea aristotelică pune problema posibilității unei fizici, ca știință a ființelor naturale, pe care Aristotel o asimilează în mod tacit cu știința ființelor în mișcare sau susceptibile de a se mișca.

¹ Cf. E. De Strycker, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*, în: *Autour d' Aristote. Recueil d'Études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain 2, Place Cardinal Mercier, 1955, p. 131.

Aristotel intenționează să arate că, dacă se asumă un singur principiu, mișcarea devine imposibilă – eroare de care sau făcut vinovați eleații, pentru care ființa este unul, neavând altă realitate decât esența. Unei astfel de ființe nu i se poate întâmpla nimic. În mod reciproc, luarea în considerare a mișcării constrânge gândirea la a recunoaște că ființa este totodată și unu și multiplu, unu *în act* și multiplu *în potență*. Eleații au eșuat în fața acestei dificultăți, fiindcă nu au reușit să înțeleagă și nici să explice cum poate proveni ființa din neființă. De altfel, Aristotel se distanțează de vechii „fizicieni” și „teologi” prin crearea cuvântului „θεολογική” (*Metafizica*, E, 1, 1026 a 15–20), pentru a diferenția *theologia* sa nouă, savantă, descursivă, de *θεολογία* mitică a vechilor teologi (θεολόγοι). De aceea, Aristotel utilizează în sens peiorativ termenii „θεολογία, θεολόγος, θεῶ-λογω” atunci când se referă la predecesori.

Aristotel face față dificultăților eleate admitând că, într-un anumit sens, este adevărat că neființa nu poate genera ființa și că, deci, ceea ce *este, era deja* în mod necesar. Dar constrângerea experienței are ca rezultat recunoașterea a două semnificații ale *ființei*: există *ființa-în-potență* și *ființa-în-act*, și deci, se înțelege că ființa-în-act provine din ceea ce nu era în act, dar era deja în potență.

Eleații reprezintă – argumentează Aristotel – maxima fidelitate față de univocitatea logică a discursului. Dar experiența mișcării constrânge metafizica (asemenea și teologia) să-și deschidă limbajul spre ființă în pluralitatea semnificațiilor ei, ca *ființă-în-potență* și *ființă-în-act*, *ființă-prin-sine* și *ființă-prin-accident*, *ființă-după-diferite-categorii*. Dacă se asimilează *ființa* cu *Dumnezeu*, atunci apar nuanțări necesare.

Pluralitatea semnificațiilor *ființei* reflectă sciziunea operată de mișcare în ființă. Dumnezeu, însă, nu poate fi dihotomizat, după cum mai înainte dovedise Platon. În consecință, sciziunea operată de mișcare afectează numai o zonă a ființei. Deci Dumnezeu nu este identic cu ființa, ci numai cu acea zonă a ființei neafectată de mișcare. De unde rezultă în mod evident identitatea dintre Dumnezeu și mișcătorul nemișcat sau Primul Motor. Mișcarea, afirmă Aristotel, este extatică, în sensul că determină ființa să iasă din sine însăși, constrângând-o să fie nu numai esență, ci și accidente sale, ceea ce înseamnă o abundență parazită, inutilă, nonnecesară, chiar contradictorie a determinărilor ființei și deci o deficiență ontologică. Dumnezeu, însă, nu poate suferi vreă scădere ontologică, fiindcă El este în mod necesar, și deci cu atât mai mult

Dumnezeu nu este identic cu toată ființa, ci numai cu zona necesară a ființei și anume cu esența.

În *Metafizica* (B; 1, 996 a 9–11; B; 6, 1003 a 5 sq; K; 2, 1060 b 20–23), se poate citi că știința are ca obiect universalul și calitatea. Numai zona neafectată de mișcare poate fi un astfel de obiect. Zona ființei unde are loc sciziunea operată de mișcare este numită de Aristotel *substanță*. Substanța nu este un universal, ci dimpotrivă, este ceva care se vede în mod izolat (τόδε τᾶ χωριστόν). Deci, cu prețul recunoașterii unei pluralități de sensuri ale ființei, este dobândită în același timp posibilitatea fizicii și a teologiei ca discipline riguroase: teologia definită ca știință a eternului, iar fizica definită ca știință a efemerului.

În concluzie, există o regiune a ființei unde *ființa* este numită într-o manieră univocă cu numele de *divin*. Dumnezeu (divinul) nu este efectiv decât esența, neavând nici cantitate, nici calitate, nefiind nici în spațiu (loc), nici în timp, neîntreținând nici o relație, nefiind nici în situație, neavând nici o nevoie de a acționa și nesuferind nici o pasiune. Existența unei astfel de regiuni nu poate fi pusă la îndoială, deoarece îi sunt sesizate manifestările imediate prin observație astronomică. Astfel astrele, caracterizate prin imaterialitatea, regularitatea, circularitatea și eternitatea mișcării lor, sunt: „*ceea ce este vizibil din lucrurile divine*” (*Metafizica*, E; 1, 1026 a 17).

Aristotel a sesizat un punct comun unde metafizica (filosofia primă) coincide cu teologia. Drept probă de confirmare sunt numeroase aserțiuni întâlnite în *Metafizica* (E; 1, 1026 a 15; K; 7, 1064 a 33 sq; Λ; 1, 1069 b 1); în *Fizica* (II, 2); în *De anima* (I, 1), care atribuie filosofiei prime, ca obiect, studiul astrelor de pe firmament, etherul și ființa particulară, separată și imobilă a lui Dumnezeu. Aserțiunile sunt dezvoltate ca doctrină în pasaje din *Metafizica* (E; 1, 1026 a 19 sq; K; 7, 164 b 3 sq), unde Aristotel dă *filosofiei prime* (σοφία) numele de *theo-logie* și îi atribuie ca obiect cea mai elevată ființă dintre toate ființele în ceea ce privește demnitatea și excelența, și anume Dumnezeu¹. Dumnezeu, ca ființă particulară, este ființa supremă ale cărei atribute sunt: Dumnezeu este o formă pură pe de-a-ntregul în act; este etern; este gândire care se gândește pe sine și care, neputând să gândească lucruri imperfecte, este într-adevăr separat de o lume pe care, dacă ar gândi-o ar înceta să fie act pur; Dumnezeu este o realitate la care este conectat, totuși, întregul univers printr-o imensă aspirație de a se

¹ Léon Robin, *Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944, p. 107.

ridica spre forma supremă ca scop și sfârșit (desăvârșit) al existenței; Dumnezeu este dezirabilul din ființă, obiectul iubirii ființelor, motorul imobil a tot ceea ce se mișcă.

Transcendența Dumnezeului lui Aristotel este de așa manieră încât pune la îndoială însăși posibilitatea unei *theo-logii*, ca discurs al omului despre Dumnezeu. Și deși în Cartea Λ (1075 a 10–15), Aristotel pare să sugereze că Dumnezeu există atât immanent cât și transcendent lumii, așa cum natura Totului cuprinde Supremul Bine; și dacă Binele există deopotrivă ca spirit transcendent și ca ordine immanentă, totuși Dumnezeu nu există în aceste două moduri. Când ia în considerare natura lui Dumnezeu ca natură a Totului, Aristotel nu-i atribuie lui Dumnezeu nici o finalitate practică în lume deoarece L-ar coborî din perfecțiunea Sa, ci Îl menține în transcendența Sa perfectă. Când vorbește despre ordine ca fiind datorată lui Dumnezeu, Aristotel sugerează că astfel „Dumnezeu acționează cu adevărat în lume și că este în acest sens immanent”¹.

Singurul predicat care se poate atribui în mod corect lui Dumnezeu este esența. Orice alt predicat cere corecții (amendări) care sfârșesc prin a istovi sensul *divinului*. Astfel, *Dumnezeu* poate fi numit *viu* numai cu condiția de a înțelege că este vorba de o viață care ignoră oboseala, îmbătrânirea și moartea drept cele mai proprii caracteristici ale oricărei vieți biologice. La fel, *Dumnezeu* poate fi numit *gândire* numai cu condiția de a preciza că gândirea divină nu este gândirea a ceva anume, cum este gândirea umană care trece în act numai dacă primește un obiect spre a fi gândit. Gândirea umană este dependentă de obiectul gândit, dar în cazul divinității, dependența față de obiect este nedemnă de Dumnezeu.

Pe de altă parte, analizând ipoteza în care gândirea divină ar avea totuși un obiect, Aristotel se întreabă „*cum ar putea fi un astfel de obiect?*”. În primul rând – consideră Aristotel – obiectul gândirii divine nu ar putea fi decât superior lui Dumnezeu, fiindcă nu se poate presupune că Dumnezeu este atât de „condescendent” încât să gândească ceva inferior, de exemplu lumea, ceea ce ar exclude providența. Un alt posibil obiect al gândirii divine ar fi Dumnezeu însuși. Și cum nimic nu poate fi superior lui Dumnezeu, rezultă că Dumnezeu Se gândește pe Sine Însuși, că El este gândirea care se gândește pe sine (*Metafizica*, Λ; 7). Descrierea (definiția) lui Dumnezeu ca gândire care se gândește

¹ Sir David Ross, *Aristotel*, trad. de Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, București, Humanitas, 1998, p. 174–175.

pe sine – „gândirea gândirii de către gândire”, cum spune Hegel – nu este rezultatul unei intuiții triumfătoare, cum s-a încetățenit în tradiția aristotelică ulterioară, ci este mai degrabă o formulă paradoxală reziduală, ce intenționează numai să-L ridice pe Dumnezeu în afara gândirii laborioase și heteronome care este pecetea și stigmatul umanității.

Plotin nu face decât să-l prelungească pe Aristotel, cu dificultate, atunci când spune că Primul și Unicul „nici nu gândește”, fiindcă dualitatea subiect-obiect există și în cazul în care subiectul se ia pe sine ca obiect, dar este incompatibilă cu unitatea subzistentă a lui Dumnezeu. Aristotel este, mult mai mult decât lasă să se creadă o lectură superficială a teologiei sale, adevăratul precursor al *teologiei negative* (teologia apofatică), dezvoltată mai târziu în școala neo-platonice alexandrină și în tradiția creștină de către Dionisie Areopagitul, în conformitate cu care omul nu poate vorbi despre Dumnezeu decât prin negații¹.

Ontologia lui Aristotel este un discurs de elucidare a *ființei-în-mișcare*, din lumea sublunară. Teologia sa, în ceea ce are ea durabil, cel puțin din punct de vedere uman, îl gândește pe Dumnezeu în mod negativ, plecând de la experiența mișcării. De aceea, granița dintre fizică și teologie nu este totdeauna foarte clară, astfel că permite afirmația că obiectul teologiei nu este decât problema-limită a unei fizici ale cărei consecințe au fost desfășurate până la capăt de către metafizică.

¹ W. K. C. Guthrie, *The Development of Aristotle's Theology*, în: „Classical Quarterly”, 27 (1933), p. 162–171; 28 (1934), p. 90–98.

CATEGORIILE HEGELIENE ÎNTR-O INTERPRETARE ANALITICĂ

SERGIU BĂLAN

1. Prejudecata conform căreia relația dintre filosofia analitică și aceea numită „continentală” trebuie să fie una tensionată din motive care țin de înseși fundamentele acestor două mari orientări care domină astăzi scena filosofică occidentală este una extrem de bine înrădăcinată. Acest lucru este mai mult decât evident în ce privește opinia general împărtășită după care filosofii din tradiția analitică nu se pot raporta decât în maniera cea mai critică la idealismul german și la diferitele școli de gândire care constituie posteritatea acestuia.

Temeiurile care stau în spatele acestei situații sunt unele istorice: ele țin de ceea ce se consideră a fi actul de naștere al filosofiei analitice, ori, dacă este să reluăm inspirata formulare a lui Steve Gerrard, de „mitul creației” acestei orientări. Gerrard arată că dogma fundamentală a acestui „mit” a fost formulată de către Russell într-una dintre scrierile sale autobiografice, și ar consta în ideea după care „cu ajutorul argumentării filosofice întemeiate pe noua lor logică, Russell și Moore au ucis dragonul idealismului” adică au izbutit să combată cu succes cele două doctrine fundamentale ale idealismului: „prima dintre acestea este o formă extremă de holism: abstracția înseamnă întotdeauna falsificare. Adevărul poate fi predicat în mod îndeptățit numai despre absolut, nu și despre vreunul dintre constituenții săi... Cea de-a doua doctrină idealistă este aceea care spune că relațiile externe dintre lucruri nu au realitate”.¹

Într-adevăr, există mai multe variante ale acestei declarații de intenții aparținând lui Russell.² Dacă inițial fusese adeptul unei „metafizici semi-kantiene și semi-hegeliene”, la finele anilor 90 ai secolului XIX, în contextul în care lucra la cartea sa despre Leibniz, Russell ajunge să descopere o problemă despre care a fost de părere că

¹ S. Gerrard, *Desire and Desirability: Bradley, Russell and Moore Versus Mill*, în W.W. Tait (ed.), *Early Analytical Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein*, Chicago, Open Court, 1997, p. 40.

² Cf. B. Russell, *My Mental Development*, în P. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, Northwestern University Press, 1946; *idem, My Philosophical Development*, London, Allen and Unwin, 1959.

afectează în mod esențial nu doar sistemul leibnizian, dar și pe cele ale lui Spinoza, Hegel și Bradley.¹ Aceasta era problema relațiilor, concretizată în ceea ce el numește „axioma relațiilor interne”, conform căreia „fiecare relație își are temeiul în natura termenilor relaționați”, idee ce ar reprezenta o consecință imediată a presupuziției lui Leibniz după care „fiecare propoziție atribuie un predicat unui subiect și (ceea ce lui i s-a părut aproape același lucru), că fiecare fapt constă dintr-o substanță care are o proprietate”.² Această idee reprezintă, după Russell, consecința adoptării modelului aristotelic al judecății categorice (subiect-predicat), eroare care s-ar găsi la fundamentul tuturor metafizicilor idealiste: „Astfel, doctrina lui Hegel după care propozițiile filosofice trebuie să fie de forma «Absolutul este așa și pe dincolo» depinde de credința tradițională în universalitatea formei subiect-predicat... Acesta este cel mai important aspect al modului în care Hegel asumă în mod necritic logica tradițională.”³

În locul concepției tradiționale cu privire la judecata categorică, Russell propune, după cum se știe, o nouă logică, întemeiată pe cercetările lui Frege, care este un calcul propozițional de ordinul întâi, dublat de o teorie a cuantificării, și care e mai degrabă o logică a propozițiilor, decât una a termenilor, cum era aceea aristotelică. În fapt, după cum subliniază Paul Redding, reacția lui Russell la adresa idealismului nu constă într-atât în negarea axiomei centrale a acestuia și înlocuirea ei cu una nouă, ci mai degrabă în asertarea contrariului acesteia: „înlocuirea ideii că relațiile sunt de natură internă cu aceea că ele au o natură externă”.⁴

Mai mult decât atât, Russell se plasează în mod premeditat pe poziții cu totul extremiste în raport cu tradiția idealistă: „Ajungând la convingerea că argumentele hegeliene împotriva cutărui sau cutărui lucru erau invalide, am reacționat în mod extrem și am început să cred în realitatea a tot ceea ce nu putuse fi infirmat” de către hegelianism, ceea ce l-a condus până la „a crede tot ceea ce nu credeau hegelenii”.⁵

¹ B. Russell, *My Philosophical Development*, London, Allen and Unwin, 1959, p. 48.

² *Ibidem*, p. 43, 48.

³ *Idem*, *Our Knowledge of the External World*, London, Allen and Unwin, 1914, p. 48.

⁴ P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 3.

⁵ B. Russell, *My Philosophical Development*, ed. cit., p. 10, 48.

Nu vom intra aici în amănunte privitoare la conținutul pozitiv al gândirii lui Russell, dezvoltată în consecința acestei atitudini critice, deoarece ne interesează doar impactul pe care l-a avut acest „mit fondator”. Consecința cea mai importantă, observă Redding, a fost aceea că această prezentare tendențioasă și caricaturală a idealismului pe care a făcut-o Russell a avut un asemenea succes la nivel retoric, încât generații întregi de filosofi analitici au acceptat în mod necritic ideea lui, ceea ce a condus la o discreditare generală și de lungă durată a filosofiei idealiste, care a mers cu mult dincolo de orice justificare posibilă (spre exemplu, de justificările întemeiate pe exigența clarității limbajului – lipsa acesteia fiind cel mai frecvent reproș pe care filosofia analitică îl formulează la adresa idealismului).¹

Cu toate acestea, în ultimii ani, o serie de autori preocupați de istoria mișcării analitice au început să facă eforturi pentru a înlocui mitul cu adevărul, evidențiind faptul că acel Hegel pe care Russell îl considera ținta criticii sale nu este decât un „Hegel imaginar” (*shadow Hegel*), după cum inspirat îl denumește Richard Watson, care deconstruiește mitologia nașterii gândirii analitice, arătând că „Hegel-ul lui Russell făcuse niște evidente erori pe care filosofia zilelor de atunci era în stare să le îndrepte. Imaginarul Hegel era stânca pe care atomismul logic o putea întrebuița drept trambulină... iar sistemul său autentifica filosofia care apare ca să îl corecteze”.²

Pe de altă parte, există și un număr de reprezentanți ai filosofiei analitice care au mers și mai departe, încercând să întreprindă o adevărată reconciliere cu idealismul. Primul dintre aceștia a fost Wilfrid Sellars care, încă din 1956, în prelegerile susținute la University of London a căutat să recupereze o serie de teme hegeliene³, instituind un spațiu intelectual care avea să fie îmbogățit și de revirimentul interesului exegetic pentru opera hegeliană. În acest sens, putem aminti spre exemplu cartea lui Robert Pippin *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (1989) în care, inspirându-se din lucrările exegeților germani de după al doilea Război mondial, autorul ne prezintă un Hegel înțeles în primul rând ca un gânditor care duce mai departe critica formulată de

¹ P. Redding, *op. cit.*, p. 8.

² R.A. Watson, *Shadow History in Philosophy*, în „Journal of the History of Philosophy”, no. 31, 1993, p. 95-109.

³ Cf. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA, Ridgeview, 1991.

Kant la adresa metafizicii tradiționale, precum și argumentele antinaturaliste, antiraționaliste și antiempiriste ale acestuia.¹

Acest nou climat intelectual avea să producă, în 1994, două lucrări considerate reprezentative pentru filosofia analitică, în care se pune un accent deosebit pe sublinierea continuei relevanțe pe care o are filosofia hegeliană: *Mind and World*, a lui John McDowell și *Making It Explicit* a lui Robert Brandom. Atât pentru McDowell, cât și pentru Brandom, drumul filosofiei analitice către recuperarea lui Hegel trebuie să treacă mai întâi prin gândirea kantiană și inovațiile aduse de aceasta. Mai înainte se considerase că filosofia kantiană este susceptibilă de a fi integrată în gândirea analitică mai ales pentru faptul că aceasta ar fi circumscris idealismul între limitele mai rezonabile impuse de cunoașterea prin experiență, în timp ce neo-hegelianismul ar fi mai dificil de acceptat tocmai pentru că a eliberat din nou „monstrul idealismului”, adică a redeschis din nou minții domeniul de dincolo de lumea empirică. Or, subliniază Redding, tocmai acesta este motivul pentru care atât McDowell, cât și Brandom argumentează că filosofia contemporană trebuie să urmeze pasul pe care Hegel îl face, ieșind dintre limitele trasate de către Kant, dacă vrea să dezvolte ideea lui Sellars conform căreia este nevoie să fie exorcizat un alt mit al gândirii secolului XX, instituit de asemenea de către Russell, „mitul datului”.²

În aceste condiții, nu trebuie să surprindă – așa cum s-ar putea întâmpla la o privire superficială asupra problemei – faptul că lucrarea lui Robert Brandom amintită mai înainte a fost considerată de către Rorty „o încercare de a propulsa filosofia analitică de la stadiul său kantian la cel hegelian”³, deși nu e deloc vorba de o carte despre Hegel, ci de una deosebit de tehnică din domeniul filosofiei limbajului. În această lucrare, Brandom caută să reconcilieze hegelianismul cu tradiția inaugurată de Frege și Wittgenstein, încercând să instituie un spațiu comun, de dialog, pentru cele două direcții de gândire, prin intermediul a ceea ce el însuși numește „o teorie holistă și inferențialistă

¹ R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

² P. Redding, *op. cit.*, p. 12.

³ R. Rorty, *Introduction*, în W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, p. 8-9.

a conținutului semantic al conceptelor”. În cele ce urmează, vom încerca să expunem pe scurt acele aspecte ale viziunii lui Brandom legate de teoria normelor și conceptelor, pentru a putea să vedem ce consecințe au ele asupra modului în care acesta înțelege categoriile hegeliene.

2. Concepția lui Robert Brandom cu privire la statutul normelor și conceptelor este, după opinia lui Stephen Houlgate, una pragmatistă și inferențialistă.¹ Ea se întemeiază pe ideea după care trăsătura specifică a ființelor umane este aceea că ele nu se supun doar legilor naturii, precum restul lucrurilor și ființelor vii, ci și anumitor norme care le determină convigerile și acțiunile. Aceste norme se prezintă uneori sub formă implicită, iar alteori explicită, ca principii sau reguli, însă Brandom este de părere că toate, chiar și acelea care sunt explicite, se întemeiază pe unele norme care sunt implicite în contextul activităților noastre practice ori judicative și inferențiale: „Normele explicite ca reguli presupun norme implicite în acțiunile practice, deoarece o regulă ce specifică cum anume se face corect un lucru (cum trebuie utilizat un cuvânt sau cum trebuie acordat un pian) trebuie să fie aplicată în circumstanțe particulare, iar aplicarea unei reguli în circumstanțe particulare este ea însăși un lucru ce poate fi făcut corect sau incorect.”²

Aceste norme implicite în activitățile raționale ale unei societăți, însă, nu pot fi decelate prin simpla observare a modului în care membrii săi se comportă de obicei. Regularitățile comportamentale ne arată doar ceea ce fac oamenii îndeobște, iar nu și ceea ce ei consideră că ar trebui să facă. Pentru a vedea ce anume oamenii cred că ar trebui să facă ori să nu facă este necesar, conform lui Brandom, ca în loc să studiem comportamentul explicit al indivizilor să avem în vedere mai degrabă modul în care sunt sancționate normativ acțiunile. Cu alte cuvinte, trebuie să observăm care acțiuni determină acordarea și retragerea anumitor permisiuni și îndreptățiri de către societatea respectivă: „O acțiune corectă poate fi răsplătită cu acordarea unui privilegiu special sau

¹ Cf. S. Houlgate, *Hegel and Brandom on Norms, Concepts and Logical Categories*, în E. Hammer (ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, London, Routledge, 2007, p. 137-152.

² R.B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 20.

cu scutirea de o obligație oneroasă... O acțiune incorectă poate fi pedepsită cu retragerea permisiunii de a acționa într-un anumit fel ori cu impunerea unei obligații extraordinare”.¹

În viziunea lui Brandom, normele nu sunt deci simplele regularități vizibile în comportamentul uman social, ci mai degrabă ideile privitoare la ceea ce este considerat propriu ori impropriu (*proprieties*) într-o societate anume, care sunt instituite de atitudinile de natură practică ale membrilor societății respective. Aceasta înseamnă că ele își dobândesc statutul prin faptul că, în practică, li se atribuie explicit rolul de a indica ceea ce este propriu ori impropriu. Normele nu „există” în maniera în care există obiectele, ci sunt reale doar măsura în care sunt acceptate și recunoscute de către membrii societății, astfel încât statutul lor este acela al unor „realizări sociale” (*social achievements*).

Brandom preia ideea hegeliană după care a trata pe cineva ca pe o persoană, ca pe un alt „eu”, și nu ca pe un lucru, înseamnă a-i atribui atitudini normative, adică a considera că își poate lua angajamente, în raport cu care manifestă responsabilitate. Astfel încât, admite el, „una din ideile fundamentale ale lui Hegel este aceea că statutul normativ, adică faptul de a avea angajamente și responsabilități – și deci de a avea statut de agent epistemic și moral – trebuie înțeles ca o realizare socială”² Dacă legile naturii ne determină în mod necesar, indiferent de faptul că ne dăm sau nu seama de asta, normele au autoritate asupra noastră numai în măsura în care înțelegem și acceptăm această autoritate. Din acest motiv, afirmă Brandom, „ceea ce face ca normele să fie constrângătoare este tocmai faptul că noi le considerăm a fi constrângătoare”.³ Normele sunt întemeiate fiindcă sunt luate drept norme. Totuși, acest lucru nu trebuie să se petreacă în mod explicit, sub forma unei declarații de principii: cel mai adesea, noi admitem în mod implicit normele, atunci când facem anumite afirmații cu privire la comportamentul nostru ori al altora. Pe de altă parte, nu trebuie să credem nici că întotdeauna înțelegem ce anume ne impun aceste norme, așa încât de multe ori se

¹ *Ibidem*, p. 43.

² R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, p. 216.

³ *Ibidem*, p. 219.

întâmplă ca ele „să o ia înaintea (*to outrun*) înțelegerii noastre”, adică să le asumăm și să le aplicăm înainte chiar de a le fi conștientizat pe deplin.

După opinia lui Bandom, acest fapt se petrece deoarece normele și ideile privitoare la ceea ce este propriu și impropriu care sunt implicite în practicile noastre includ nu doar ceea ce conștientizăm, ci și ceea ce ar trebui să fi conștientizat (deși de multe ori nu o facem), date fiind lucrurile pe care deja le acceptăm. Spre exemplu, putem admite în practicile noastre că ar trebui să ne protejăm cu mai multă grijă sănătatea, fără a conștientiza și că acest lucru pretinde să ne alcătuim dieta cu mai multă grijă decât o facem realmente.

În acest caz, se ridică întrebarea ce anume determină ce norme și obligații decurg din ideile privitoare la ceea ce este propriu și impropriu pe care le asumăm implicit în practicile noastre? În lucrarea *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Bandom arată că putem găsi la Hegel un răspuns pentru această întrebare: „Ideea lui Hegel este aceea că determinarea conținutului aceluia lucru în raport cu care te-ai angajat – partea care nu depinde de tine în același fel în care faptul de a te angaja în raport cu el depinde de tine – este asigurată de atitudinea celorlalți, a căror autoritate o recunoști măcar implicit”¹.

Mai departe, consideră Bandom, Hegel are meritul de a fi subliniat aspectul dual al instituirii normei: pe de o parte, individul dispune de o anumită autonomie în ceea ce privește angajarea sa în raport cu anumite norme, care nu dețin autoritate în raport cu el în absența acestei angajări libere. Pe de altă parte, însă, prin chiar exercitarea acestui act autonom, individul se pune într-o relație de dependență în raport cu atitudinile celorlalți, care iau act de angajamentul respectiv și, în consecință, îl consideră responsabil de respectarea altor norme, de care el este posibil să nu fie în mod imediat conștient. În consecință, în acțiunile noastre sunt prezente în mod implicit două categorii de norme și idei privitoare la ceea ce este propriu și impropriu: cele pe care le asumăm în mod conștient și liber, dar și cele care ne sunt atribuite de către ceilalți în temeiul angajamentelor noastre. Aceasta înseamnă că, în principiu, nu determinăm noi înșine în mod exclusiv normele prezente în mod implicit în acțiunile noastre, ci această determinare se produce printr-un proces care implică o negociere între noi și semenii

¹ *Ibidem*, p. 220.

noștri, care ne atribuie și ei o serie de astfel de norme.¹ În decursul acesteia se cristalizează înțelegerea determinată a ceea ce este în realitate implicat de acțiunile noastre: „Care anume este *în sine* conținutul unei acțiuni ori afirmații a cuiva e un lucru care rezultă atât din ceea ce acesta este *pentru ceilalți*, cât și din ceea ce este *pentru sine* [adică, pentru acea persoană – n.n., S.B.]. Consider această explicație pe care Hegel o oferă procesului de negociere normativă între autoritățile reciproc constrângătoare, prin care conținuturile conceptuale determinate sunt instituite și aplicate, drept principala sa contribuție filosofică, cel puțin așa cum este ea privită din unghiul de referință al preocupărilor noastre contemporane. Acest proces de negociere a pretențiilor normative concurente este ceea ce Hegel numește experiență (*Erfahrung*)”.²

A face explicit ceea ce în acest proces este implicit înseamnă tocmai a evidenția modul în care instituirea normelor conceptuale este legată de aplicarea lor reală în recunoașterea, atribuirea și asumarea anumitor angajamente întemeiate conceptual, atât acțiunile, cât și în actele noastre reflexive. În opinia lui Brandom, acest proces este unul continuu și fără un final definit, care să fixeze niște norme ultime, definitive: „Nu va exista niciodată un răspuns ultim cu privire la ceea ce este corect; totul, inclusiv concepțiile noastre privitoare la o astfel de corectitudine este în sine un subiect deschis dialogului, întemeierii, criticii, apărării și corectării.”³

În consecință, Robert Brandom consideră că împărtășește cu Hegel această concepție pragmatistă cu privire la norme, adică ideea că normele sunt instituite prin faptul că le considerăm a fi purtătoare de autoritate, le urmăm în practică, iar ceilalți ni le atribuie. În aceste condiții, așa după cum a observat Robert Pippin, Hegel devine „cel mai promițător brandomian *avant la lettre*”, în aceea că la el s-ar găsi pentru prima dată formulată coerent ideea primatului normativității, adică a aspectului fundamental al procesului de dobândire a statutului normativ social recunoscut și constituit din atitudinile noastre normative.⁴ Dar Brandom merge și mai departe, considerând că Hegel

¹ S. Houlgate, *op. cit.*, p. 139.

² R. Brandom, *op. cit.*, p. 221.

³ *Idem*, *Making It Explicit*, ed. cit., p. 647.

⁴ R.B. Pippin, *Brandom's Hegel*, în E. Hammer (ed.), *op. cit.*, p. 153-180.

este de asemenea un precursor al său și în ceea ce privește maniera inferențialistă de a gândi conceptele și categoriile.

3. Pentru Brandom, conceptele și categoriile sunt norme care se aplică în judecată: „Conceptele sunt reguli, și ele exprimă necesitatea naturală în același mod în care normele exprimă necesitatea morală”¹. Atunci când formulăm judecata „Socrate este muritor”, utilizăm cele două concepte, „Socrate” și „muritor”, însă în viziunea lui Brandom, despre care el afirmă că o împărtășește cu Kant și Hegel², nu trebuie să gândim conceptele ca pe niște imagini mentale ale obiectelor ori ale proprietăților acestora. Dimpotrivă, conceptele și categoriile reprezintă norme care reglementează ce anume trebuie să fie considerat ca fiind Socrate sau muritor, adică reguli ce delimitează ceea ce se numește „sferă” sau „extensiune”. Cu alte cuvinte, conceptul este o normă care stabilește ce anume condiții trebuie să îndeplinească un lucru pentru a putea cădea sub acel concept.

În ceea ce privește judecățile, Brandom consideră, tot în spiritul lui Kant, că trăsătura care distinge judecata morală și pe aceea cognitivă în raport cu simplul răspuns la stimuli exteriori (de care sunt capabile și animalele) „nu este nici relația lor cu vreun lucru anume, nici transparența lor specifică, ci mai degrabă faptul că noi suntem într-un mod anume *responsabili* de ele. Ele exprimă *angajamentele (commitments)* noastre: angajamente de care suntem responsabili în sensul că *îndreptățirea* noastră de a le formula poate fi întotdeauna chestionată; angajamente care sunt *raționale* în sensul că indicarea îndreptățirii pe care o avem de a le formula este o problemă de a oferi *temeiuri raționale (reasons)* pentru ele.”³

În consecință, conceptele care apar într-o judecată sunt cele care indică cu exactitate angajamentele și convingerile noastre care ne permit să o formulăm. A înțelege sensul unui concept nu înseamnă a construi o imagine mentală a lucrului care stă sub acel concept, ci a cunoaște care sunt asumțiile care stau în spatele lui: „A spune că un lucru

¹ R. Brandom, *op. cit.*, p. 624.

² Cf. *idem.*, pp. 79-80; *Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 212.

³ *Idem*, *Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. 80.

este așa sau așa înseamnă a face un angajament articulat *inferențial* (*inferentially articulated commitment*)... A înțelege un concept care este aplicat într-o astfel de explicitare înseamnă a stăpâni utilizarea sa *inferențială*: a ști (în sens practic, de a fi capabil să distingi, un fel de a ști cum [*knowing how*]) – la ce alte lucruri subscrii atunci când aplici conceptul, ce anume te îndreptățește să procedezi astfel, și ce anume ar putea anula o astfel de îndreptățire”.¹ Aceasta înseamnă că, ori de câte ori formulăm o judecată, conceptele pe care le utilizăm ne constrâng să intrăm într-un adevărat lanț de angajamente cognitive. În același timp, însă, ele servesc și drept reguli care asigură corectitudinea trecerii de la un pas la următorul în acest lanț inferențial, de la o asumție la alta, și astfel instituie algoritmul pe care îl avem de urmat pentru a înțelege ceva, date fiind judecățile pe care le-am făcut.

Pentru Brandom, conținutul conceptelor este conferit tocmai de către angajamentele pe care le facem în mod conștient în activitățile noastre cognitive, ori de cele despre care alții consideră că le-am făcut. Numai în măsura în care considerăm că angajamentul pe care ni-l asumăm atunci când formulăm o judecată implică alte angajamente ulterioare, reușim să înțelegem conținutul conceptelor cu care am construit judecata respectivă. Aceasta este teza pragmatistă a lui Brandom, sau, după expresia sa, „teza pragmatist-semantică”, conform căreia „*utilizarea* conceptelor este cea care determină *conținutul* lor, sau cu alte cuvinte conceptele nu au alt conținut afară de cel conferit de utilizarea lor.”² Abia după ce conceptele au fost determinate, chiar și numai temporar, ele ajung să stabilească mai departe conținutul angajamentelor pe care ni le asumăm atunci când formulăm o judecată, și astfel să funcționeze în calitate de norme ce reglementează acțiunile și convingerile noastre.

La fel ca și în cazul normelor, Brandom consideră că nici asupra conceptelor care ne determină activitățile ce țin de gândirea teoretică nu avem un control exclusiv, așa încât, chiar și atunci când ne asumăm în mod liber și conștient un anumit angajament, formulând o judecată, nu controlăm întrutotul consecințele acestui fapt, adică acele angajamente pe care suntem constrânși să le facem în consecință. Angajamentul cognitiv inițial ne forțează la alte angajamente ulterioare, chiar și în cazul în care nu ne dăm seama

¹ *Ibidem*, p. 11.

² *Idem*, *Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 210.

de acest lucru. Conținutul acestor angajamente ulterioare este determinat de conceptele pe care le utilizăm în judecata pe care am formulat-o la început.

Această legătură necesară a angajamentelor, conceptelor și judecăților noastre este numită de către Brandom „relație inferențială”¹. Asumându-ne un anumit angajament, instituim o premisă a unui șir de inferențe care ne conduce la asumarea altora. Acest șir se găsește deja în mod implicit în conținutul asumpției pe care o facem, și este determinat de conceptele pe care le utilizăm atunci când formulăm judecata care exprimă respectiva asumpție. Din această perspectivă, conceptele trebuie înțelese ca norme care determină care anume inferențe decurg cu necesitate din judecățile și aserțiunile care conțin respectivele concepte, astfel încât conținutul oricăruia dintre ele este determinat de conexiunile inferențiale pe care le are cu sistemul celorlalte concepte, ceea ce ne conduce la o viziune holistă asupra lor: „Prin contrast [cu semantica atomistă – n.n., S.B.], semantica inferențialistă este în mod hotărât *holistă*. Din punctul de vedere al unei teorii inferențialiste a conținutului conceptelor, nu putem avea *nici un* concept, dacă nu avem *mai multe* concepte. Aceasta deoarece conținutul fiecărui concept este articulat de către relațiile sale inferențiale cu celelalte concepte. În consecință, dobândim în mod necesar conceptele sub formă de pachete (deși asta nu înseamnă deocamdată că trebuie să fie vorba de un singur mare pachet). Holismul conceptual nu este o asumpție pe care să avem motive să o facem în mod independent de considerațiile care ne conduc la perspectiva inferențială asupra conceptelor. Este mai degrabă o consecință imediată a acesteia.”²

Pe de altă parte, nu trebuie să considerăm conținutul unui concept ca pe ceva pur și simplu dat, deoarece el este configurat de conexiunile inferențiale despre care cei ce îl utilizează consideră că le are cu alte concepte. Aceasta înseamnă că niciodată conținutul unui concept nu este fixat în mod definitiv, ci este mereu aproximat printr-un proces de negociere. Acesta îi are drept parteneri pe cei care fac în activitățile lor asumpția că un anumit concept implică anumite inferențe și pe cei care consideră că el presupune alte inferențe, astfel încât conținutul unui concept este modelat continuu, într-un proces de interacțiune socială și istorică între cei care îl utilizează.

¹ *Idem, Tales of The Mighty Dead*, ed. cit., p. 622.

² *Idem, Articulating Reasons*, ed. cit., pp. 15-16.

Din punctul de vedere al lui Robert Brandom, Hegel împărtășește această perspectivă inferențialistă asupra conceptelor, în sensul că relația de mediere dintre categorii și concepte trebuie înțeleasă drept una de conexiune inferențială: „Luându-și drept punct de plecare rolul pe care termenul mediu îl joacă într-un silogism clasic, Hegel utilizează termenul «mediere» (*Vermittlung*) pentru a discuta despre articularea *inferențială* a conținuturilor induse de relațiile de negație determinată”¹.

Mai mult decât atât, filosoful american subliniază ideea că Hegel susține și o altă teză apropiată de viziunea sa, anume aceea după care legăturile inferențiale dintre concepte nu sunt de natură logică (nici subiectivă sau psihologică), ci materială, reală, obiectivă: „A fi articulat *conceptual* înseamnă tocmai a sta în relații materiale de incompatibilitate și (astfel) de consecvență (inferență). În acest sens, articularea conceptuală este o chestiune perfect obiectivă”². Corectitudinea lor depinde nu atât de forma logică pe care o au, cât mai ales de conținutul non-logic al conceptelor utilizate, mai exact de conexiunile materiale dintre conceptele care apar în premise și în concluzie: „Inferențele în chestiune nu sunt (doar) inferențe valide din punct de vedere formal sau logic, cum este silogismul, ci de asemenea inferențe corecte din punct de vedere material, care sunt implicite în premisele lor. Acestea sunt inferențe a căror valoare depinde de (și articulează) conținutul non-logic al conceptelor utilizate... Un bun exemplu este inferența de la «Pittsburg este la vest de New York» la «New York este la est de Pittsburg». Date fiind proprietățile materiale ale inferențelor, adică de articulare a conceptelor, diferite categorii de inferențe formal valide pot fi înțelese ca proprietăți materiale care rezistă bine la tipurile corespunzătoare de substituții.”³ După cum se vede, corectitudinea inferenței oferite ca exemplu de către Brandom derivă din conținutul conceptelor de „est” și „vest”. Filosoful american accentuează, în acest context, faptul că „formularea acestor inferențe reprezintă un aspect al înțelegerii sau stăpânirii acelor concepte, oarecum separat de orice competență *logică* specifică”⁴. Aceasta înseamnă că, pentru a fi siguri că am produs o inferență materială corectă nu avem nevoie să posedăm o înțelegere

¹ *Idem, Tales of The Mighty Dead*, ed. cit., p. 181.

² *Loc cit.*

³ *Ibidem*, p. 390, nota 27.

⁴ *Idem, Articulating Reasons*, ed. cit., p. 52.

implicită ori explicită a relațiilor logice sau a regulilor inferenței deductive, ci doar să înțelegem bine ce anume idei, concepte sau judecăți ne asumăm – sau se consideră de către ceilalți că ne asumăm – atunci când utilizăm concepte cu un anumit conținut particular.

Dar dacă pentru a putea gândi rațional nu este nevoie să posedăm o cunoaștere implicită ori explicită a regulilor logicii, se ridică întrebarea privitoare la rolul pe care această disciplină îl mai are de îndeplinit. Preluând ideea fundamentală expusă de către Frege în *Begriffsschrift*, Brandom susține că rolul logicii este unul „expresiv”, anume acela de a face explicite inferențele a căror validitate este implicită în conținutul non-logic al conceptelor ce le compun. Scopul logicii este „clarificarea [conceptelor – n.n., S. B.] prin explicitarea conținutului lor. Este de a *spune* care este rolul lor inferențial: ce decurge din aplicabilitatea fiecărui concept și din ce anume decurge această aplicabilitate”¹.

În viața cotidiană, arată Brandom, prin judecățile pe care le facem și prin comportamentul nostru, subscriem la diverse inferențe materiale, însă dintre toate aceste inferențe implicite unele sunt corecte, altele nu. Pentru a putea decide asupra corectitudinii lor, este nevoie să le facem accesibile unei investigații din partea celorlalți, adică trebuie să facem așa încât structura lor inferențială să fie explicită. Acesta este rolul logicii: punând o inferență implicită în forma „dacă p, atunci q”, ne permite să ne prezentăm inferențele într-o formă ce permite celorlalți să le supună dezbaterii raționale. Prin urmare, logica nu este necesară pentru înțelegerea și asumarea unor judecăți, ci pentru expunerea lor într-o formă care să permită implicarea celorlalți într-o discuție rațională asupra valorii lor.

În consecință, pentru filosoful american, a fi rațional înseamnă a înțelege la ce anume ne angajează conținutul material al conceptelor pe care le utilizăm, ceea ce nu pretinde să avem și o înțelegere explicită a relațiilor logice formale, precum aceea dintre antecedent și consecvent ori dintre particular și universal.² El consideră că împărtășește cu Hegel această concepție privind raționalitatea cotidiană „material-inferențională”, în sensul că nici pentru filosoful german categoriile logice și vocabularul nu ar fi condiții

¹ *Idem, Making It Explicit*, ed. cit., p. 109.

² S. Houlgate, *op. cit.*, p. 142.

constitutive ale ei, ci joacă doar un rol secundar, explicativ. Conform cu mărturisirea sa explicită, „una dintre asumptiile metodologice fundamentale care întemeiază modul în care îl înțeleg pe Hegel este aceea că scopul construirii unei înțelegeri adecvate a acestor concepte categoriale este acela ca ele să poată fi utilizate pentru a face explicit modul în care funcționează conceptele empirice”¹. Dacă instrumentele logicii formale în genere au rolul de a ne facilita exprimarea inferențelor materiale sub formă explicită, categoriile logicii hegeliene (în interpretarea lui Brandom) sunt destinate să facă explicit modul în care se construiește sistemul conceptelor determinate, empirice: „Pentru Hegel, lucrurile stau diferit în cazul conceptelor logicii [categoriilor – n.n., S.B.], a căror sarcină expresivă specifică este aceea de a face explicit procesul prin care sistemul conceptelor și judecăților determinate – Conceptul – progresează și se dezvoltă”². În acest mod, categoriile ne asigură posibilitatea de a reconstitui istoria apariției conceptelor determinate, empirice, fără ca prin aceasta să trebuiască să le considerăm niște precondiții implicite ale utilizării acestora.

4. În lumina celor arătate mai înainte, desigur că ne putem aștepta ca o astfel de perspectivă să suscite o multitudine de observații critice. După opinia mai multor exegeți, dintre care îl vom aminti aici pe Stephen Houlgate, interpretarea propusă de către Brandom ridică o serie de probleme, mai ales din cauza modului specific în care acesta îl înțelege pe Hegel.

În primul rând, arată Houlgate, pentru Hegel, rolul categoriilor nu este doar acela de a face explicit modul în care funcționează conceptele empirice. Ele reprezintă, de asemenea, precondițiile utilizării acestor concepte și ale inferențelor materiale care sunt compuse din concepte materiale și articulează conținutul acestora. Pentru Hegel, stăpânirea sistemului categoriilor este condiția esențială a întregii activități cognitive a omului.³ Aceasta nu înseamnă că punctul de vedere al lui Hegel exclude interpretarea lui Brandom, în sensul de a nega existența inferențelor materiale, ci doar că nici o inferență materială nu poate fi pur materială, de îndată ce corectitudinea acestor inferențe nu

¹ *Idem, Tales of The Mighty Dead*, ed. cit., p. 211.

² *Ibidem*, pp. 386-387, nota 13.

³ S. Houlgate, *op. cit.*, p. 143.

depinde doar de conținutul conceptelor empirice, ci și de stăpânirea prealabilă a unor categorii logice, precum „ceva”, „altul”, „identitate”, „diferență”, „necesitate”.

În al doilea rând, se ridică problema dezvoltării sistemului categoriilor. Brandom consideră că logica lui Hegel oferă doar o istorie reconstruită rațional a modul în care sistemul categoriilor și conceptelor *ar fi putut* să se dezvolte în timp (și nu *singura* istorie posibilă), iar pe de altă parte, că sarcina reconstituirii acestei istorii nu este una esențială pentru filosofie (mai degrabă ar trebui pur și simplu să ne limităm la a utiliza categoriile pentru a face explicit modul în care sunt produse conceptele empirice). Prin contrast, arată Houlgate, intenția explicită a lui Hegel a fost aceea de a oferi în logica sa o derivare apriorică a categoriilor, care urmează singurul parcurs posibil și necesar, în timp ce sarcina de a reconstitui această istorie a dezvoltării categoriilor e una esențială pentru filosofie, una care, dacă nu e dusă la îndeplinire, ne va repune pe poziția necritică a lui Kant, anume aceea de a accepta în mod nereflectat o anumită listă de categorii, fără o întemeiere a lor.¹

În al treilea rând, Houlgate consideră că interpretarea lui Brandom este afectată de un pragmatism excesiv. Concepția lui Hegel cu privire la conceptele empirice poate fi interpretată drept una pragmatistă, după cum felul în care se modifică de-a lungul istoriei modul în care gândim categoriile logicii ar putea fi, de asemenea, înțeles ca rezultatul unui proces de negociere pragmatică. În mod hotărât, însă, procesul prin care ajungem în cele din urmă să descoperim cum anume ar trebuie să fie concepute categoriile nu este unul de negociere pragmatică, ci unul dialectic, de derivare apriorică, iar concepția hegeliană despre categorii (spre deosebire de aceea privind conceptele empirice) nu este una pragmatistă.²

În fine, o observație trebuie făcută și asupra modului în care sunt interpretate normele. Atât Hegel, cât și Brandom, consideră Houlgate, înțeleg filosofia ca un demers de a face explicite normele conceptuale care determină activitățile noastre practice și cognitive. Dar dacă pentru Brandom aceste norme sunt constructe istorice și sociale, în viziunea lui Hegel, în timp ce normele conceptuale empirice pot fi într-o mare măsură produse ale vieții sociale, normele categoriale fundamentale cărora ne supunem cu

¹ *Ibidem*, pp. 144-145.

² *Ibidem*, pp. 146sq.

necesitate își au sursa și temeiul în însăși natura gândirii.¹ Categoriile nu sunt produse ale negocierii sociale, și nici nu au vreo întemeiere transcendentă. Ele au un caracter necesar, care derivă din caracterul dialectic al gândirii și al ființei înseși.

¹ *Ibidem*, p. 149.

CATEGORIA DE VALOARE LOGICĂ

MARIUS DOBRE

1. Problema adevărului este una decisivă în știința logicii, fie că e vorba de logica clasică sau de cea modernă. La prima vedere, ea ar ține de domeniul epistemologiei și este realmente tema principală a epistemologiei care se ocupă de definirea, sursele sau criteriile adevărului, însă contribuțiile dinspre domeniul logicii nu pot fi deloc neglijate: „Ca știință exactă, logica oferă răspunsuri de autoritate la o serie de întrebări care angajează procesul de cunoaștere. Astfel prin piesele sale centrale, teoria deducției și teoria inducției, logica determină cu precizie condițiile formale care prezidează la obținerea propozițiilor adevărate prin demonstrație ori verificare. Acestea constituie pentru epistemologie date fundamentale în teoria adevărului, pe care trebuie să le accepte ca puncte de plecare. Se instituie în acest mod o asociație strânsă între epistemologie și logică, o subordonare reciprocă, deoarece fiecare dintre aceste două discipline, rămânând distinctă, se construiește cu ajutorul celeilalte. În consecință teoria adevărului, deși în principiu aparține gnoseologiei, se proiectează și ca un important capitol de metalogică”¹.

Importanța pe care o capătă în logică valoarea de adevăr sau valoarea logică (după cum se va vedea și în cele ce urmează) prin diriguirea tuturor construcțiilor teoretice din acest câmp conduce la instituirea ei în calitate de categorie (în sens filosofic) a acestui domeniu.

2. O dezbatere explicită și amănunțită asupra adevărului apare pentru prima dată în opera aristotelică. Modalitatea prin care abordează problema adevărului, îl detașează încă o dată pe Aristotel din rândul gânditorilor Antichității.

Pledoaria sa asupra unei viziuni „sănătoase” (*hygies*) despre adevăr include, mai întâi, diverse comentarii la concepțiile anterioare lui, printre acestea evidențiindu-se critica făcută adeptilor lui Protagoras, lui Heraclit și lui Antisthene.

¹ Cf. Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 57.

Dacă vom considera precum sofistii¹, arată Stagiritul, că judecățile contradictorii sunt adevărate în același timp, vom ajunge la situația în care, de pildă, judecata „Omul nu este corabie” să fie adevărată și contradictoria „Omul este corabie”, deci, s-ar putea afirma și nega în același timp orice. Mai departe, dacă tot ce este alb este totodată și non-alb, atunci tot ceea ce este ființă este și neființă. Dacă nu se face nici o distincție între adevărat și fals, atunci nu am mai putea spune nimic și nici nu ar mai exista nimic²; în această situație, dacă totuși s-ar spune ceva, atunci toată lumea ar spune adevărul și ar minți în același timp.

Aristotel se opune și viziunii lui Heraclit³, conform căreia totul este și nu este, ce are drept consecință teza că „Totul este adevărat” (*panta einai alethe*); această teză se anulează pe sine: spunând că „Totul este adevărat” se conferă valoare de adevăr și judecății „Totul este fals”, ceea ce înseamnă că și prima judecată este falsă.

Concepția lui Antisthene, după care „ceva nu se spune despre altceva” sau nu se poate afirma decât același despre același, adică despre om să se spună om, despre alb să se spună alb, dar să nu se spună despre om că este alb, are neajunsul că în această situație nimic nu ar mai fi fals⁴. Așadar, noțiunile judecății trebuie să fie identice, obținând astfel numai judecăți adevărate. Dar noi spunem în cele mai multe cazuri ceva despre altceva, și obținem fie ceva fals, fie ceva adevărat⁵.

¹ Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1007 b.

² Vezi și Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1008 a.

³ Aristotel, *Metafizica*, IV, 7, 1012 a.

⁴ Vezi și Alexandru Surdu, *Judecata ca principiu formal*, în vol. *Teoria formelor logico-clasice*, Editura Tehnică, București, 2008, p. 133-136.

⁵ Aristotel, *Metafizica*, V, 29, 1024 b. O critică asemănătoare în privința doctrinei lui Antisthene găsim și la Platon, în *Sofistul* (251 a-b): „Spunem, bunăoară, cuvântul om, dându-i alte determinări; îi atribuim culori, forme, mărime, virtuți și vieți. Prin toate aceste determinări și prin altele nenumărate, noi afirmăm nu numai că e om, dar că e și bun și alte epitete nespuse de multe, și tot așa cu multe alte lucruri. Despre fiecare spunem că e unul și, apoi, iarăși că e o pluralitate, determinându-l prin o mulțime de nume. Prin această operație, am dat, cred, un ieftin prilej de dispută tinerilor și bătrânilor autodidacți înapoiați. Într-adevăr, astfel îi e lesne și primului venit să aducă obiecția că este peste putință ca unul să fie multiplu și multiplul să fie unul. Le face, de bună seamă, plăcere să ne oprească de a spune că omul este bun, de exemplu ei pretind că trebuie să spunem doar: omul este om, bunul este bun”.

3. Aristotel leagă adevărul de ceea ce există („fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la ființă”¹, ceea ce a dat formula medievală *Unumquodque quantum habet de entitate tantum habet de veritate*), adevărul trebuie să se sprijine pe real, dar „falsul și adevărul nu sunt în lucruri, ci în gândire” (*en dianoia*)²; în domeniul obiectelor sensibile nu se poate vorbi de adevăr și fals, ci de existent și non-existent. Sensul profund al adevărului și falsității este relativ la existența sau non-existența stării de lucruri descrisă: „Ființă și Neființă se spune mai întâi despre diferite forme ale categoriilor; apoi despre putința și actul acestor categorii sau despre contrariile lor; și, în fine, în sensul de adevărat și fals, care e sensul lor de căpetenie. Aceasta depinde, cât privește lucrurile, de însușirea lor de a se prezenta ca unite sau despărțite și, prin urmare, calea adevărului aparține celui care socoate drept despărțit ceea ce este în realitate despărțit și ca unit ceea ce este unit, precum este în eroare acela ce gândește contrar de cum sunt lucrurile în realitate. Se pune acum întrebarea: când are loc ceea ce numim adevărat sau fals? Aceasta e chestiunea ce trebuie examinată. Într-adevăr, tu, de pildă, nu ești alb pentru că noi credem pe drept cuvânt că ești alb, ci pentru că tu ești alb, suntem pe cale adevărului când afirmăm acest lucru”³.

Mai trebuie adăugat că „existența sau non-existența stării de fapt determină adevărul sau falsitatea propoziției, pe când adevărul sau falsitatea propoziției nu pot determina existența sau non-existența stării de fapt”⁴, iar acest principiu este exprimat explicit de Aristotel⁵.

Se poate constata, nu numai ca o paranteză, că adevărul și falsul nu au același statut ierarhic, doar adevărul putând avea corespondență ontologică⁶. Și, mai departe, Aristotel face o ierarhizare și între afirmație și negație, oferind afirmației superioritate în fața negației, deoarece (1) în demonstrația afirmativă se admite numai că ceva este, în

¹ Aristotel, *Metafizica*, II, 1, 993 b.

² Aristotel, *Metafizica*, VI, 4, 1027 b. (Am folosit aici și în majoritatea cazurilor traducerea lui Șt. Bezdechi, reeditată și la Editura Iri, București, 1999.)

³ Aristotel, *Metafizica*, IX, 10, 1051 a-b.

⁴ Vezi Alexandru Surdu, *Logică clasică și logică matematică*, Editura Științifică, București, 1971, p. 62.

⁵ De pildă, în *Categorii*, 12, 14 b.

⁶ În privința acestei idei insistă și Anton Dumitriu, în *Teoria logicii*, Editura Academiei Române, București, 1973, p. 191-193.

timp ce în cea de a doua se admite că ceva este și altceva nu este, (2) nu se poate trage nici o concluzie dacă ambele premise sunt negative (una trebuind, aşadar, să fie afirmativă), (3) chiar dacă demonstrația se dezvoltă cu mai mult de două premise, nu poate exista decât o premisă negativă în orice silogism, restul fiind afirmative, (4) majora fiind principiul sau judecata dată ca nemijlocită a silogismului, iar judecata afirmativă este anterioară și mai bine cunoscută decât negativa, rezultă că principiul demonstrației afirmative este superior principiului demonstrației negative¹.

Aceste ultime considerente nu trebuie să ne conducă la o inadmisibilă confundare a afirmației cu adevărul și a negației cu falsul (pe temeiul că noi avem de obicei tendința de a afirma, de a accepta, de a susține ceea ce este adevărat, și de a nega, de a respinge ceea ce este fals), mai ales că deseori (îndeosebi în logica modernă) afirmația și negația sunt folosite ca semne pentru adevăr, respectiv pentru fals. Nu există o identitate între afirmație și adevăr, pe de o parte, și între negație și fals, pe de altă parte, chiar dacă, uneori, prin convenție, adevărul poate fi redat prin afirmație, iar falsul prin negație.

4. Adevărul și falsul presupun o legătură a gândurilor (*symploke noematon*), care se poate realiza prin afirmație și negație. Mai trebuie spus că gândul simplu (noțiunea) nu poate fi adevărat sau fals, ci doar gândul compus (judecata), iar legătura dintre gândurile compuse (raționamentul) are relevanță nu doar din perspectiva corectitudinii logice, ci și din cea a adevărului judecăților ce îl compun. Tradiția logicii clasice a preluat concepția aristotelică conform căreia doar judecata, *ca raport între noțiuni*, poate primi valori de adevăr. Potrivit lui Aristotel, „(...) atât adevărul, cât și eroarea implică neapărat unire și separație. Numele și verbele, dacă nu li se adaugă nimic, sunt niște gânduri nici unite, nici separate; astfel, «om» și «alb», ca termeni izolați, nu sunt nici adevărați, nici falși. Ca probă, luați cuvântul «cerb». El are, desigur, un înțeles, dar înțelesul nu poate fi nici adevărat, nici fals, dacă nu i s-a adăugat că el «este», ori «nu este», fie în genere, fie în anumit timp»². Aceasta este însă forma principală, cea mai întâlnită, pe care o îmbracă

¹ Aristotel, *Analitica secundă*, 25, 86 b.

² Aristotel, *Despre interpretare*, I, 16 a. (După traducerea lui Mircea Florian, reeditată la Editura Iri, București, 1997.)

judecata, întrucât s-ar putea vorbi și despre judecăți cu un singur termen sau judecăți impersonale, cum au mai fost numite, de tipul „Plouă”, „Tună” etc.¹.

Nici la nivelul domeniului prejudicativ nu se poate vorbi de atribuirea de valori de adevăr². Raporturile dintre entitățile prejudicative (individualul – *res*, proprietatea – *in re*, determinația – *cum re*, expresia – *de re*) sunt stări de fapt, dintre care unele, *in esse* și *inter esse*, se petrec între entități ontice, altele, ce țin de relația *dicitur de*, se petrec între entități ontice și entități lingvistice, iar altele, ce țin tot de *dicitur de*, se petrec între entități lingvistice. O judecată însă este adevărată dacă ea corespunde unei stări de fapt (relație prejudicativă) sau mai multor stări de fapt. De exemplu, judecata „Socrate este alb” se referă la relații prejudicative diferite, exprimabile prin relațiile:

in esse – „Albul este în Socrate”

dicitur de – „Albul se spune despre Socrate”

pertinere ad – „Socrate aparține clasei indivizilor albi”

Așadar, revenind la Aristotel, cel mai simplu spus, judecata este unirea unor idei, este un act prin care se afirmă sau se neagă raportul dintre idei. El numește judecata și *logos apophanticos*³, prin care vrea să-i evidențieze caracterul declarativ sau enunțiativ, întrucât nu orice exprimare poate primi valori de adevăr, ci doar vorbirea enunțiativă: „Orice vorbire are un înțeles (...). Totuși, nu orice vorbire este un enunț, ci numai aceea care este adevărată sau falsă. Astfel, o rugămintă este o vorbire, dar ea nu este nici adevărată, nici falsă”⁴.

Cel mai simplu spus, într-o judecată, unim un subiect de un predicat; dacă această unire corespunde realității (*adequatio rei et intellectus*), judecata este adevărată, dacă nu corespunde, judecata este falsă (și evident se întâmplă la fel cu expresia ei lingvistică,

¹ Vezi în acest sens și Al. Posescu, *Teoria logică a judecății*, Editura Garamond, București, 2003, p. 29-30.

² Cf. Alexandru Surdu, *Actualitatea relației gândire-limbaj. Teoria formelor prejudicative*, Editura Academiei Române, București, 1989, p. 119-131.

³ Pentru mai multe amănunte în această direcție, vezi și Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, vol. I, Editura Tehnică, București, 1993, p. 204.

⁴ Aristotel, *Despre interpretare*, 4, 17 a.

propoziția). Cu vorbele lui Aristotel: „(...) există adevăr atunci când între subiect și predicat există o unire potrivită realității și există neadevăr atunci când această unire nu corespunde realității”¹.

Rezumând concepția aristotelică asupra judecării, se poate spune că²:

1. Judecata trebuie să fie afirmativă sau negativă
2. Judecata trebuie să fie adevărată sau falsă
3. Judecata trebuie să fie sinteza unor componente

Filosofia scolastică va urma îndeaproape aceste idei:

„(1) adevărul reprezenta pentru toți filosofii Evului Mediu o *adequatio rei et intellectus* – era *a parte rei*;

(2) falsul, nefiind o asemenea adecvare, nu era *a parte a rei* și nu reprezenta deci o stare, adică nu reprezenta nimic;

(3) afirmația, ca expresie a adevărului, era *a parte rei*, implicând prezența obiectului despre care se vorbește și a subiectului care vorbește, adică era în același timp și *a parte animae*;

(4) negația, ca expresie a falsului, nu era *a parte rei* și, prin urmare, nu era decât o atitudine a subiectului fără conținut obiectiv, era *a parte animae exclusiv*”³.

De asemenea, numai judecata indicativă (sau enunțiativă, cum am spus mai sus) poate primi valoare de adevăr, spre deosebire de alte judecări precum cea imperativă.

În fine, mai trebuie spus că, fiind cea căreia i se atribuie valoare de adevăr, judecata (propoziția) capătă un statut special (și nu numai în logica clasică): „*Valoarea de adevăr* (sau *valoarea logică*, cum i se mai spune), prin care se înțelege capacitatea propoziției de a fi adevărată sau falsă, constituie o caracteristică esențială a propoziției. Aceasta este și un semn distinctiv al propoziției, deoarece la nivelul conceptului are preț *exactitatea*, iar la treapta raționamentului interesează (mai mult – n.n.) *validitatea*. Întrucât cunoașterea umană și în special cunoașterea științifică urmărește captarea

¹ Aristotel, *Metafizica*, IX, 10, 1051 b.

² Vezi și Alexandru Surdu, *Judecata ca principiu formal*, p. 153.

³ După Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, p. 194-195.

adevărului și denunțarea falsității, propoziția, ca deținătoare a acestor valori, se situează în mod firesc în centrul atenției. (...) Din această perspectivă, termenii și inferențele apar doar ca unelte auxiliare în scopul determinării propozițiilor adevărate (legi și teoreme)¹.

5. Așa cum am spus deja în trecut, stabilirea valorii de adevăr a unei judecăți este decisivă în raționarea logică, pe lângă stabilirea corectitudinii raționamentului. Un raționament este concludent dacă îndeplinește aceste două condiții, ca în cazul celui de mai jos (Barbara, Figura I):

Toți oamenii sunt muritori

Toți grecii sunt oameni

Toți grecii sunt muritori

Dacă vom discuta în termenii logicii moderne și vom privi silogismul ca pe o implicație, în care premisele să fie antecedent (mai precis, conjuncția premiselor), iar concluzia consecvent, se va vedea că Aristotel exclude doar cazul când antecedentul este adevărat, iar concluzia falsă (întocmai ca în logica propozițională modernă)²:

$\top M$

$\top m$

$\perp R$

unde M reprezintă notația pentru premisa majoră, m pentru minoră, R pentru concluzie, \top pentru adevărat, iar \perp pentru fals³. Astfel, „Aristotel construiește sintactic modurile silogismului, întrucât el exclude posibilitatea ca, prin înlocuire de variabile, antecedentul

¹ Petre Botezatu, *Introducere în logică*, p. 56.

² Ilustrarea acestei idei este făcută de Alexandru Surdu și Niels Offenberger în *Problema adevărului în „Analiticile prime”, II, 2-5*, în vol. *Teoria formelor logico-clasice*, p. 211-223.

³ *Ibidem*, p. 212.

să fie adevărat și consecventul fals. În acest fel, acordul gândirii cu sine însăși (corectitudinea), ca și adevărul, nu suferă vreo atingere”¹.

6. Asemenea considerațiuni au fost făcute desigur pentru o logică în care se utilizează doar două valori de adevăr. Așa stau lucrurile în logica clasică bivalentă de sorginte aristotelică, ghidată de *principiul terțului exclus*. Acest principiu merge mai departe decât principiul non-contradicției, care introducea imposibilitatea ca două judecăți contradictorii să fie împreună adevărate în același timp, și introduce necesitatea după care, din cele două judecăți contradictorii, numai una este adevărată, cealaltă fiind cu necesitate falsă. El poate fi formulat astfel:

Orice judecată este sau adevărată sau nu este adevărată, a treia posibilitate este exclusă.

Simbolic:

$$p \vee \sim p$$

Există și alte formulări ale principiului terțului exclus, precum:

Orice propoziție este sau adevărată, sau falsă

Sau:

Într-un sistem de propoziții dat, orice propoziție este acceptată sau nu este acceptată, a treia posibilitate este exclusă.

În formularea lui Aristotel:

¹ *Ibidem*, p. 222.

„Este imposibil să se enunțe despre același obiect în același timp judecăți contradictorii”¹.

7. Logica modernă va respecta principiul bivalenței în multe și magistrale construcții sistematice (ce va culmina cu cel al lui Russell și Whitehead din *Principia mathematica*), chiar dacă criteriul adevărului nu va merge totdeauna în continuarea logicii aristotelice. Se știe că în sistemele moderne de logică adevărul este stabilit coerentist prin raportarea propozițiilor unele la altele; încă Frege, părintele logicii moderne, indică clar această modalitate: o lege logică este adevărată dacă poate fi redusă la alte legi logice. În sistemul lui Russell, de pildă, deși se pornește de la propoziții elementare care exprimă ceva ce se poate constata empiric (precum „Muntele este înalt”, „Vremea este frumoasă”) și notate cu litere p, q, r, \dots , conținutul propozițiilor nu va interveni în desfășurarea sistemului, fiind o logică formală. Mai relevante în acest context sunt *funcțiile de adevăr*, care sunt expresii formate din variabile propoziționale și care pot lua două valori de adevăr – adevărat și fals². Astfel, negația, conjuncția, disjuncția sau implicația, ca funcții de adevăr, pot fi adevărate sau false, dar aceasta depinde de valorile de adevăr ale variabilelor componente, și nu de conținutul acestor variabile. Vor rezulta, după cum se știe, următoarele condiții de adevăr (unde 1 reprezintă valoarea adevărat, iar 0 fals):

- (i) Negația: o expresie $\sim p$ ia valoarea 1 dacă și numai dacă p ia valoarea 0 și ia valoarea 0 dacă și numai dacă p ia valoarea 1.
- (ii) Conjuncția: o expresie $p \& q$ ia valoarea 1 dacă și numai dacă atât p , cât și q iau valoarea 1; $p \& q$ ia valoarea 0 dacă și numai dacă una din componentele sale ia valoarea 0.
- (iii) Disjuncția: o expresie $p \vee q$ ia valoarea 1 dacă și numai dacă cel puțin una din componentele sale ia valoarea 1; $p \vee q$ ia valoarea 0 dacă și numai dacă atât p , cât și q iau valoarea 0.

¹ Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1007 b.

² Bertrand Russell, Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1970, p. 88-137.

- (iv) Implicația: o expresie $p \rightarrow q$ ia valoarea 1 dacă și numai dacă p ia valoarea 0, indiferent de valoarea lui q ; $p \rightarrow q$ ia valoarea 0 dacă și numai dacă p ia valoarea 1 și q ia valoarea 0.
- (v) Disjuncția exclusivă: o expresie $p \equiv q$ ia valoarea 1 dacă și numai dacă p și q au aceeași valoare logică; $p \equiv q$ ia valoarea 0 dacă și numai dacă p și q au valori diferite

Cele de mai sus pot fi redată și prin intermediul binecunoscutelor tabele sau matrici de adevăr:

$\sim p$	$p \& q$	$p \vee q$	$p \rightarrow q$	$p \equiv q$
10	111	111	111	111
01	100	110	100	100
	001	011	011	001
	000	000	010	010

În logica propozițională bivalentă, 1 sau valoarea de adevăr *adevărat* este semnul legilor logice, acestea având întotdeauna valoarea 1, indiferent de interpretarea variabilelor propoziționale din care sunt alcătuite. Din acest motiv, 1 poartă numele de *valoare desemnată*, iar oricare altă valoare (inclusiv cea de posibil din logica polivalentă) poartă numele de *valoare nedesemnată*.

Îndepărtarea de intuitiv a logicii moderne va culmina cu teoria sintaxei logice a limbajului, expusă de Rudolf Carnap în *Logische Syntax der Sprache*. Ideea lui de pornire este că orice sistem științific este un limbaj ce poate fi reconstruit formal-sintactic cu ajutorul unor reguli precise. Consecința conceperii pur convenționale, formale a sistemului logic este excluderea conceptelor de adevărat și fals și înlocuirea lor cu altele precum construcții corecte și construcții incorecte. Astfel, într-un asemenea sistem, adevărat și fals nu mai au un sens autentic, căci „din proprietățile formale ale unei propoziții nu se poate vedea dacă este sau nu adevărată”¹. La Carnap, edificiul logic nu mai are susținere în real, rămânând doar cu regulile de formare și de transformare ca

¹ Rudolf Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Viena, 1934, p. 164.

puncte de sprijin și de lucru. În fapt, pentru Carnap, adevărul dobândește o nouă accepție, fiind redus la structura analitică compatibilă a expresiilor simbolice, în timp ce falsul devine contradicția unor asemenea expresii. Demersul pur sintactic reduce adevărul la demonstrabilitate sau necontradicție, astfel că a fost privit ca pe un experiment logic, deoarece conduce la separarea construcțiilor logice de realitate.

Îndepărtarea de intuitiv va trezi nemulțumiri și nevoia de a restabili sensul original, clasic, al adevărului. În această direcție se remarcă Alfred Tarski cu teoria semantică a adevărului ce are drept scop „să dea dreptate intuițiilor care se leagă de concepția clasică aristotelică a adevărului”¹ și care, la nivelul logicii și metalogicii, a fost considerată „cea mai promițătoare”². Definiția adevărului poate pleca de la vechea formulă: o propoziție este adevărată dacă este în acord sau corespunde cu realitatea, dacă desemnează o stare de lucruri existentă. Tarski merge mai departe și își propune să facă această definiție și mai precisă, adică să aibă „adecvare materială” și „corectitudine formală”.

Să luăm următoarea expresie:

x este adevărat dacă și numai dacă p

Dacă $x =$ „zăpada este albă” (între ghilimele pentru a arăta că este doar o expresie și nu un fapt material), iar $p =$ faptul material că zăpada este albă, atunci expresia de mai sus devine:

„Zăpada este albă” dacă și numai dacă zăpada este albă

Substituind astfel de fiecare dată lui p un fapt material și lui x exprimarea acelui fapt material, vom obține o echivalență ce explică ce înseamnă a fi adevărat. Toate echivalențele ce urmează prima expresie conduc către o definiție a adevărului adecvată.

¹ Alfred Tarski, *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*, în vol. *The Semantics and the Philosophy of Language*, University Illinois, 1952, p. 15.

² Petre Botezatu, *Introducere în logică*, p. 58.

Tarski consideră mai departe că definiția unei propoziții adevărate nu poate fi făcută decât într-un metalimbaj. El ajunge în cele din urmă la următoarea definiție pe care o consideră material-adekvată și formal-corectă și care permite demonstrarea legilor contradicției și terțului exclus:

O propoziție este adevărată dacă este satisfăcută de toate obiectele și falsă în caz contrar.

8. Discuția în jurul adevărului și falsității nu se termină însă aici. Încă Aristotel deschidea o poartă prin care arăta că cele două valori de adevăr nu sunt aplicabile universal. Este vorba de cunoscutul capitol despre viitorii contingenți din *Despre interpretare*¹: „Orice în lume este necesar să fie sau să nu fie, în prezent sau în viitor, dar nu este totdeauna necesar a susține care dintre aceste alternative se va realiza. Să ilustrez aceasta cu un exemplu. Este necesar ca o luptă navală să aibă loc sau să nu aibă loc mâine, dar nu este necesar ca să aibă loc mâine, și nici nu este necesar ca să nu aibă loc. Necesari sunt însă ca ea să aibă loc sau să nu aibă loc mâine. Întrucât propozițiile adevărate corespund lucrurilor, este evident că, atunci când în lucruri există o alternativă reală și o posibilitate în direcții contrare, și propozițiile contradictorii corespunzătoare să se comporte la fel.

Așa stau lucrurile cu tot ce nu este totdeauna existent, sau totdeauna neexistent. Una dintre cele două propoziții, în astfel de cazuri, trebuie să fie adevărată și cealaltă falsă, dar noi nu putem spune precis care anume este adevărată sau falsă, ci trebuie să lăsăm alternativa nedecisă. Una este probabil mai adevărată decât cealaltă, dar ea nu este nici actual adevărată, nici actual falsă. Este de aceea limpede că nu este necesar ca, dintre o afirmație și o negație, una să fie adevărată și cealaltă falsă. Într-adevăr, la ceea ce este potențial, nu actual, nu se aplică regula valabilă pentru ceea ce este actual, ci se aplică regula arătată mai sus”.

La prima vedere, avem de-a face cu o infirmare a principiului terțului exclus, cu o situație de excepție în care acesta nu se aplică. Interpretări se împart în două: unii afirmă că nu poate fi vorba de vreo infirmare a principiului terțului exclus, întrucât, la o citire

¹ Aristotel, *Despre interpretare*, 9, 19 a – 19 b.

mai atentă, se observă că Aristotel spune clar că bătălia navală pe mare cu necesitate are loc mâine sau nu are (una din două sigur se va întâmpla) și că amândouă sunt doar posibile actual; alții susțin că este realmente o infirmare a respectivului principiu, astfel că se deschide calea spre logici mai apropiate de stările de fapt – logicile polivalente, ce admit mai multe valori de adevăr (cel puțin trei). Cei ce fac distincția între principiul bivalenței și cel al terțului exclus susțin că Aristotel îl neagă de fapt pe primul (deși nu l-a formulat nicăieri, după știința noastră, așa cum apare el în formă modernă), pentru a-l salva pe cel de al doilea: „Aristotel încearcă să aserteze legea terțului exclus negând în același timp principiul bivalenței”¹.

Semnificația cea mai importantă a acestui capitol din *Despre interpretare* este, credem, alta: Aristotel, contrar opiniei lui Lukasiewicz, dar și a altora, deschide o poartă pe care va intra cu succes logica polivalentă (s-a spus chiar că el ar fi *sugerat* o a treia valoare de adevăr în acel capitol din *Despre interpretare*²), ceea ce înseamnă că logica tradițională de sorginte aristotelică nu mai poate fi considerată o piedică în dezvoltarea logicii moderne, așa cum s-a spus de multe ori. În realitate, se vede, mai multe tendințe din logica modernă, nu doar aceasta, au fost anticipate de Stagirit.

La origine, însă, problema viitorilor contingenți a fost o replică dată megaricilor care credeau că principiul non-contradicției se aplică pretutindeni și oricând, că nu există potențialitate, ci numai actualitate, că posibilul nu există, ci numai necesarul și imposibilul, că posibilul, în fine, e doar o ficțiune filosofică.

9. Mai apropiat de zilele noastre, problema terțului exclus capătă o nouă amploare, datorită ivirii unor situații din matematică, dar și din alte zone, când unele propoziții nu puteau fi declarate nici adevărate, nici false, întrucât în oricare din cazuri se ajungea la contradicții.

Logica bivalentă apărând ca nesatisfăcătoare din acest punct de vedere, rămânea soluția elaborării unor logici polivalente. Astfel, se numește *logică polivalentă* orice

¹ William și Martha Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1966, p. 48. Pe larg despre această variantă, a se vedea Petre Bieltz, *Asupra controverselor terțului exclus*, în vol. „Probleme de logică”, Editura Academiei Române, București, 1977, p. 169-182.

² A.N. Prior, *Formal Logic*, Oxford, 1962, p. 240.

logică ce folosește mai mult de două valori de adevăr; ea poate fi numită și *trivalentă* dacă folosește trei valori de adevăr, *tetravalentă* dacă folosește patru valori etc. Ele mai sunt cunoscute și sub denumirea (conferită de Jan Lukasiewicz) de *logici ne-chrysipiene*, după numele filosofului antic Chrysippos, cel care a susținut cu mai multă feroare decât Aristotel principiul terțului exclus. Apariția unor asemenea logici a fost comparată de Lukasiewicz cu descoperirea geometriilor neeuclidiene.

De asemenea, în cadrul logicii moderne s-au mai consacrat câteva denumiri: pentru logica cu două valori de adevăr, se folosește și termenul de *logică bivalentă standard* sau, mai simplu, *logică standard*¹. Logica polivalentă ce utilizează operatorii logicii bivalente standard se va numi *logică polivalentă standard*, iar cea care introduce operatori diferiți de cei ai logicii standard se va numi *logică polivalentă non-standard*. De remarcat, ca o scurtă paranteză, că tautologiile din logicile cu mai multe valori (standard sau non-standard) sunt tautologii și în logica standard, reciproca nefiind valabilă.

O altă distincție terminologică operată în literatura de specialitate este aceea dintre logica modală și logica polivalentă, deși apariția lor are la bază aceeași nevoie de extindere pe care nu o oferea aparent sau nu logica standard: în prima se consideră explicit modalitățile propozițiilor (posibil, necesar, imposibil etc.) și legăturile dintre ele, în cea de a doua, se ia în considerare faptul că o propoziție poate avea mai mult de două valori de adevăr (altele, pe lângă adevărat și fals), rezultând o logică în care studiul modalităților nu este din capul locului explicitat.

Jan Lukasiewicz² susține că, pentru a fi o logică modală, un sistem formal de logică propozițională trebuie să aibă printre conectivele lui doi operatori cu un singur argument, unul de posibilitate (să-l notăm cu Δ) și unul de necesitate (notat cu Γ), așa încât, dacă mai notăm cu N negația, să avem următoarele:

- (i) Γp implică totdeauna p , dar nu și invers
- (ii) Γp nu este totdeauna falsă; deci $N\Gamma p$ nu este totdeauna adevărată, adică nu este o teoremă

¹ După R. Ackerman, *Introduction to many valued logics*, Routledge & Kegan Paul, London, New York, 1967, p. 15.

² Jan Lukasiewicz, *A system of modal logic*, în: „Journal of Computing Systems”, vol. I, nr. 3, 1953, par. 1.

- (iii) P implică totdeauna Δp , dar nu și invers
- (iv) Δp nu este totdeauna adevărată, astfel că nu e o teoremă
- (v) Γp este echivalentă cu $N\Delta Np$

Lukasiewicz considera că toate logicile modale trebuie să fie polivalente, încercând să arate că modalitățile nu pot fi abordate într-un sistem de logică bivalentă, cel puțin din perspectiva demonstrației sale formale din acest sens care conducea la contradicții.

Înainte de a discuta câteva teorii logice polivalente¹, este de menționat faptul că dezvoltările logicii polivalente au fost posibile doar în interiorul logicii moderne: „(...) deși logica generală (logica clasică, în terminologia folosită de noi până acum – n.n.) ajunge sub diferite forme la recunoașterea existenței unor propoziții incerte sub aspectul valorii lor de adevăr (problematicele terțului exclus, teoria clasică a propozițiilor modale, raționamentele plauzibile sau cele inductive), totuși, datorită mijloacelor tehnice de care dispune, ea nu reușește să constituie o teorie satisfăcătoare asupra problematicii probabilității. La nivelul logicii generale, unele dintre cele mai importante aspecte logice ale propozițiilor probabile sunt trecute cu vederea, deși rezultatele pe care le obține pe linia unor deschideri spre o teorie filosofică asupra probabilității nu sunt deloc neglijabile. În schimb, logica simbolică (logica modernă², de asemenea în terminologia noastră de până acum – n.n.), beneficiind de metode de investigație mult mai eficiente, a reușit, fără a renunța total la perspectiva filosofică, să pătrundă mult mai adânc în dezvoltarea aspectelor logice ale propozițiilor probabile și ale inferențelor la care acestea participă, reușind să aducă o contribuție esențială (...) la teoria generală a probabilității”³.

10. La baza cercetărilor de logică polivalentă stau contribuțiile logicianului polonez Jan Lukasiewicz.

¹ Cele modale vor face obiectul unei a doua părți a acestui studiu.

² Se știe, un termen generic pentru logica simbolică sau logica matematică, deși și aici pot apărea diferențieri: vezi, de pildă, diferențierea făcută de Nicholas Rescher redată și de Alexandru Surdu în studiul *Perspectivile logicii moderne*, în vol. „Probleme de logică”, vol. VII, Editura Academiei Române, București, 1977, p. 183-190.

³ Petre Bieltz, *Logici polivalente*, în vol. *direcții în logica contemporană*, Editura Științifică, București, 1974, p. 100.

Logica bivalentă în general, clasică sau modernă, – susținea Lukasiewicz – nu poate da seama de toate propozițiile¹. De pildă, propoziția „Este posibil să fiu la Varșovia pe 21 decembrie”, pronunțată azi, 30 noiembrie, să zicem, nu este nici necesară, nici adevărată sau falsă. Pentru astfel de propoziții, trebuie introdusă o a treia valoare, anume *posibilul* (notată cu M, iar în matrici cu 1/2).

Astfel, negația (N) va avea următoarea matrice:

<u>p</u>	0	1/2	1
Np	1	1/2	0

Deci, dacă p este o propoziție adevărată, atunci Np este o propoziție falsă (dacă p = 1, atunci Np = 0); dacă p este o propoziție posibilă, atunci Np este tot o propoziție posibilă (dacă p = 1/2, atunci Np = 1/2); dacă p este o propoziție falsă, atunci Np este o propoziție adevărată (dacă p = 0, atunci Np = 1). Deosebirea importantă față de logica bivalentă constă în valoarea lui Mp: aici Mp are valoarea 1/2, iar NMp tot valoarea 1/2. Celelalte valori rămân ca în logica bivalentă. Tot așa stau lucrurile și în ce privește matricea implicației (C):

<u>C</u>	0	1/2	1
0	1	1	1
1/2	1/2	1	1
1	0	1/2	1

Pentru valorile 0 și 1 ale componentelor implicației, valoarea implicației este la fel ca în logica propozițională bivalentă, fiind adevărată în toate cazurile, cu excepția celui în care prima propoziție este adevărată și a doua falsă. În privința posibilului, în cazul în care prima componentă are valoarea posibil (1/2), iar a doua are valoarea fals, implicația are valoarea posibil (1/2); în cazul în care prima componentă are valoarea posibil (1/2), iar a doua posibil (1/2), implicația are valoarea adevărat (1) ș.a.m.d. Ceilalți operatori – conjuncția (K), disjuncția (A) și echivalența (E) – au următoarea caracterizare:

¹ După Anton Dumitriu, *Logica polivalentă*, Editura Enciclopedică Română, București, 1971, p. 173-184.

<u>K</u>	<u>1</u>	<u>1/2</u>	<u>0</u>
1	1	1/2	0
1/2	1/2	1/2	0
0	0	0	0

<u>A</u>	<u>1</u>	<u>1/2</u>	<u>0</u>
1	1	1	1
1/2	1	1/2	1/2
0	1	1/2	0

<u>E</u>	<u>1</u>	<u>1/2</u>	<u>0</u>
1	1	1/2	0
1/2	1/2	1	1/2
0	0	1/2	1

Definiția posibilității este preluată de Lukasiewicz de la elevul său Alfred Tarski:

$$Mp = CNpp$$

ceea ce înseamnă: „p este posibil” este același lucru cu „dacă non-p, atunci p”. CNpp este falsă doar când p este falsă, în celelalte cazuri CNpp fiind adevărată:

$$M0 = 0$$

$$M1/2 = 1$$

$$M1 = 1$$

Necesitatea este definită astfel:

$$NMNp = NCpNp$$

ceea ce înseamnă „ p este necesar” este același lucru cu „nu este adevărat că, dacă p , atunci non- p ”.

Desigur, se pot construi logici cu patru valori, cu cinci, cu șase..., dar, pentru Lukasiewicz, două cazuri sunt interesante: cea cu trei valori și cea cu o infinitate de valori.

11. Și sistemul logicianului american C.I. Lewis (expus în lucrările *A survey of Symbolic Logic, Symbolic Logic*) reprezintă o logică polivalentă ce introduce posibilitatea ca nouă valoare de adevăr, dar sistemul implicației stricte (cum l-a numit el însuși) are o mai mare relevanță din perspectiva noii sale definiții a implicației (prin comparație cu implicația „materială” din sistemul lui Russell). Mai interesantă, pe palierul logicii polivalente, din punctul nostru de vedere, este logica intuiționistă.

În logica intuiționistă, referitor strict la domeniul matematicii transfinite, este suspectat din nou principiul terțului exclus, urmat de legea dublei negații și, plecând de la acestea, demonstrația indirectă (*reductio ad absurdum*). Este vorba doar despre faptul că principiile în discuție nu sunt universal valabile și nicidecum că ar fi false (de pildă, în domeniul transfinitului, nu putem verifica dacă o propoziție este adevărată sau falsă pentru a putea preciza că o a treia posibilitate este exclusă, așa cum cere *tertium non datur*). S-a văzut însă că și în domeniul finitului sunt unele enunțuri imposibil de verificat, chiar dacă aici nu se poate vorbi de o infinitate de enunțuri de verificat. După L.E.J. Brouwer, logica trebuie să fie o teorie în care terțul exclus, dubla negație, reducerea la absurd și formulele derivate din ele să nu fie tautologii. Astfel, logica matematică practică în manieră logicistă conduce la paradoxe, întrucât ia în considerare principiul terțului exclus, or paradoxele apar tocmai datorită admiterii valabilității universale a legii terțului exclus. Contestarea acestei valabilități universale a terțului exclus devine una din tezele fundamentale ale doctrinei intuiționiste¹. (L.E.J. Brouwer admite însă că există sisteme finite în care principiul terțului exclus este valabil.)

¹ Vezi Alexandru Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, Editura Academiei Române, București, 1976, p. 19.

Brouwer a prezentat și unele variante ale terțului exclus sau, mai precis, formulări ale unor aplicații matematice ale principiului în domenii mai mult sau mai puțin restrânse. Așa, de pildă, este „principiul *simplu* al terțului exclus”, legat de entitățile matematice și proprietățile lor¹:

„Fiecare atribuire T a unei proprietăți raportate la o entitate matematică poate fi judecată, adică poate fi demonstrată sau redusă la absurd”.

Aici, *tertium non datur* e valabil doar când e vorba de o anumită entitate dată: dat fiind un număr real „ r_1 ”, pentru aserțiunea „ r_1 este rațional” se poate dovedi fie adevărul, fie falsul. Repetăm, trebuie să fie vorba despre un anumit număr real, deoarece altfel aserțiunea e contradictorie.

Referitor la această orientare inedită pe scena logicii moderne, se poate spune că „obiectivul principal al intuiționismului propriu-zis a fost și a rămas profesarea unei matematici intuitive, pure, independentă de limbaj și logică. Intuiționiștii nu au fost însă adversari ai logicii în genere, ci numai ai logicii matematice în accepție logicistă sau formalistă. Intuiționistic vorbind, este cu totul îndreptățită profesarea unei logici simbolice, adică a unei logici în formă de calcul, cu condiția ca aceasta să nu fie aplicată la matematici, nici pentru fundamentarea (poziția logicistă) și nici pentru construcția lor formală (poziția formalistă), ci, dimpotrivă, matematicile trebuie să constituie fundamentele logicii, să fie aplicate la logică, după ce au fost construite intuitiv”².

Au fost elaborate, urmând aceste considerente, sisteme de logică intuiționistă, dintre care cel mai cunoscut este cel polivalent al lui A. Heyting, care precizează totuși că „matematica intuiționistă este o activitate a gândirii pentru care orice limbaj, chiar și cel formalist, nu este decât un mijloc auxiliar de comunicare. În principiu, este imposibilă construcția unui sistem formal care să fie echivalent cu matematica intuiționistă, căci

¹ L.E.J. Brouwer, On the significance of the principle of excluded middle in mathematics, especially in function theory, în: „From Frege to Gödel”, Harvard University Press, 1967, p. 336.

² Alexandru Surdu, Elemente de logică intuiționistă, p. 19.

posibilitățile gândirii nu pot fi reduse la un număr finit de reguli stabilite în prealabil”¹. De asemenea, este de notat elaborarea, la noi, a unei logici a matematicii intuiționiste, în forma unei teorii intuitive, neaxiomatică, ce respectă toate tezele intuiționiste².

Cel mai cunoscut sistem de logică intuiționistă, cel al lui A. Heyting, este inedit mai întâi prin faptul că variabilele și constantele desemnează numai propoziții matematice, și apoi prin schimbarea semnelor obișnuite pentru operațiile logice, sugerând că au altă semnificație decât cea formalistă, mai ales pentru că nu se pot defini unele prin altele. Sunt introduse trei valori de adevăr: adevărat (notat cu 0), fals (notat cu 1) și încă una care reprezintă valoarea unei propoziții ce nu poate fi falsă, dar al cărei adevăr nu poate fi dovedit (notată cu 2). Vom avea următoarele matrici pentru negație (\neg), implicație (\supset), conjuncție (\wedge), disjuncție (\vee):

a	0	1	2
$\neg a$	1	0	1

$a \supset b$	0	1	2
0	0	1	2
1	0	0	0
2	0	1	0

$a \wedge b$	0	1	2
0	0	1	2
1	1	1	1
2	2	1	2

$a \vee b$	0	1	2
0	0	0	0
1	0	1	2

¹ A. Heyting, *Die formalen Regeln der intuitionistischen Logik*, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, 1930, p. 42, apud Alexandru Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, p. 36.

² Construită de Alexandru Surdu și expusă pe larg în *Elemente de logică intuiționistă*, p. 45-98.

$$2 \quad 0 \quad 2 \quad 2$$

Cu ajutorul acestor matrici se poate respinge terțul exclus ($a \vee \neg a$), care nu este o tautologie în logica intuiționistă: dacă a ia valoarea 2, vom avea:

$$2 \vee \neg 2 = 2 \vee 1 = 2$$

La fel, și dubla negație, tot pentru valoarea 2:

$$\neg\neg 2 \supset 2 = \neg 1 \supset 2 = 0 \supset 2 = 2$$

Deci, în acest sistem, dacă negăm de două ori o propoziție nu se ajunge la o afirmație.

În fine, se mai poate aminti faptul că construcția intuitivă din matematica intuiționistă (asupra căreia noi nu am insistat aici) nu presupune „falsul real”, adică nu pot fi construite „irealități”. De aici pornește F.C. Griss când spune că teoria intuiției a lui Brouwer nu presupune negația¹, în condițiile în care în logica matematică negația este uneori identificată cu falsul. Se poate spune că, „într-adevăr, pornind de la datul senzorial și făcând abstracție de toate determinațiile obiectelor, în afară de succesiunea lor, obținem abstracul pozitiv, intuiția de bază a matematicii”². Astfel, în cadrul logicii intuiționiste, negându-se valabilitatea universală a terțului exclus, se poate merge nu spre o logică polivalentă, ci spre ceea ce Octav Onicescu numește „logică cu o singură valoare”, adică o logică a adevărului, unde nu încap falsul³.

¹ F.C. Griss, *La mathématique intuitioniste sans negation*, Nieuw Archief voor Wiskunde, (3), III, 1955, p. 135.

² Alexandru Surdu, *Neointuiționismul*, Editura Academiei Române, București, 1977, p. 166-167.

³ Vezi Octav Onicescu, *Principes de logique et de philosophie mathématique*, București, 1971.

FORMĂ SIMBOLICĂ ȘI UNITATE SINTETICĂ LA ERNST CASSIRER

CLAUDIU BACIU

Ernst Cassirer (1874-1945) poate fi considerat unul dintre ultimii mari umaniști ai secolului XX, un adevărat *uomo universale*, având în vedere imensa cuprindere a operei sale: el stăpânește cu aceeași precizie fizica einsteiniană și filosofia hegeliană, cultura Renașterii și opera lui Goethe, istoria religiei și istoria științei. Metoda lui este o sinteză între filosofia kantiană și (aparent, în mod paradoxal) cea hegeliană pe de o parte și gândirea structural-funcționalistă a științei, pe de altă parte. Format în școala neokantianului H. Cohen și considerat elevul cel mai bun al acestuia, el duce mai departe ideile lui Cohen, fiind considerat de aceea el însuși un neokantian, este drept, de o factură specială. Acest neokantianism a fost de altfel și motivul pentru care, în Europa cel puțin, Cassirer s-a aflat un timp într-un con de umbră. Interesul pentru opera lui a revenit pe măsură ce în ea au fost descoperite anticipări ale structuralismului și postmodernismului.

Multe dintre cărțile sale par lucrări de istoria ideilor, simple prezentări ale operelor și ideilor autorilor din trecut. În ciuda imensei sale erudiții, Cassirer nu este însă doar un simplu istoric al ideilor, ci un gânditor original, la care apelul la trecut este mai degrabă, așa cum o mărturisește el însuși, un prilej de recunoaștere și valorificare a contribuțiilor înaintașilor săi la dezvoltarea unei anumite idei sau discipline. Oricărei probleme pe care o tratează, Cassirer încearcă mai întâi să-i traseze istoria și să prezinte diferitele abordări pe care aceasta le-a cunoscut de-a lungul timpului. În acest fel, el reușește nu doar să obțină o foarte bună prezentare a problemei în discuție, dar și să arate condiționarea sa istorică, modul în care diferitele concepții anterioare au influențat starea sa actuală. Trebuie să subliniem această particularitate a metodei sale de lucru, care

corespunde concepției sale filosofice de ansamblu, filosofiei formelor simbolice. El însuși se revendică într-o anumită măsură de la fenomenologia hegeliană, respectiv de la o „știință a experienței conștiinței”¹ (așa cum suna primul titlu al celebrei lucrări hegeliene), așadar de la o știință în care sunt prezentate experiențele pe care le traversează conștiința (spiritul uman, în sens larg) pentru a ajunge la stadiul în care se găsește în prezent. Filosofiei formelor simbolice a lui Cassirer îi este specifică în mod *necesar* această dimensiune istorică, pentru că prin ea se reliefează tocmai desfășurarea unitară a unei anumite forme simbolice. Istoricitatea rămâne așadar și la Cassirer (ca la Heidegger, de pildă) o trăsătură fundamentală a ființei umane. Această istoricitate pare însă paradoxală atunci când auzim că Ernst Cassirer este considerat un neokantian, pentru că este destul de greu să înțelegi cum preeminența științei și a logicului (așa cum era această preeminență interpretată de neokantianism în genere) poate fi așezată pe aceeași treaptă și se poate asocia cu istoricitatea omului.

Atunci când, la Davos, M. Heidegger îi reproșează lui Cassirer neokantianismul său, acest reproș pornește de la ideea că acest curent de gândire interpretează opera lui Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, ca pe un simplu tratat de epistemologie, respectiv ca o lucrare menită să ofere doar o întemeiere pentru știința fizicii matematice a naturii. În continuarea acestei interpretări, neokantianismul ar considera, potrivit lui Heidegger, că singurul domeniu al culturii care poate fi privit ca fiind obiectul veritabil al filosofiei rămâne acest tip de știință: „Putem înțelege trăsătura comună a neokantianismului, spune Heidegger, doar reflectând asupra originii sale. Această origine semnifică situația jenantă în care se găsește filosofia atunci când se confruntă cu întrebarea ce-i mai rămâne de făcut în ansamblul cunoașterii. Tot ceea ce părea să-i rămână era tocmai această cunoaștere a științei, mai degrabă decât ceea ce este. Această perspectivă a determinat întreaga mișcare realizată sub lozincă «Înapoi la Kant». Kant era privit doar ca teoreticianul unei epistemologii matematico-fizice.”² Printr-o asemenea orientare a neokantianismului, înțelegem din cuvintele lui Heidegger, toate celelalte domenii ale

¹ G.W.Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Anmerkung der Redaktion), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, p. 596.

² C.H. Hamburg, *A Cassirer-Heidegger Seminar*, în „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 25, No. 2 (Dec., 1964), p. 214.

culturii ar fi devalorizate ca simple jocuri gratuite ale spiritului. Cunoașterea autentică s-ar concretiza numai în știință, iar modelul oricărui adevăr ar rămâne adevărul de tip științific, care este unul „universal” și „necesar”, precum la Kant. Răspunsul pe care-l dă Cassirer este însă extrem de sugestiv pentru poziția lui: „Statutul științelor matematice ale naturii reprezintă numai o paradigmă pentru mine iar nu problema filosofică în totalitatea sa. Există totuși un punct, asupra căruia Heidegger și cu mine suntem de acord și acesta este importanța centrală a imaginației productive la Kant. Am ajuns la această înțelegere prin lucrarea mea despre formele simbolice. Imaginația este relația oricărei gândiri cu intuiția, o *synthesis speciosa*. Sinteza este capacitatea fundamentală a oricărei gândiri pure.”¹ Așadar, pentru Cassirer, problematica filosofiei depășește sfera științelor matematice ale naturii, *chiar dacă ele reprezintă totuși un model pentru filosofie*. Sensul în care însă se întâmplă acest lucru este redat de ultima afirmație citată care, credem noi, surprinde chiar esența concepției lui Cassirer. Pentru el, într-adevăr, *sinteza* este energia fundamentală a oricărei gândiri, problematica filosofiei fiind prin urmare cercetarea acestei „capacități fundamentale” de sinteză a spiritului uman *în toate domeniile sale de concretizare*. Acest program este, de altfel, în continuarea eforturilor lui H. Cohen. Tocmai de aceea, spune Cassirer, „nu consider dezvoltarea mea intelectuală ca fiind o dezertare de la programul lui Cohen”², care pentru el nici nu este doar un epistemolog. Sintetizând intențiile lui Cohen de a cerceta acea „capacitate fundamentală a spiritului”, intenții pe care le va dezvolta el însuși, Cassirer spune: „Trebuie să dovedim și să elaborăm în mod complet primatul activității asupra posibilului, a elementului spiritual autonom asupra elementului sensibil de tip reic. Orice apel la ceva care este doar dat trebuie îndepărtat; în locul oricărei întemeieri în lucruri trebuie să punem pura întemeiere a conștiinței cugetătoare, volitive, artistice și religioase. Astfel, logica lui Cohen a devenit o logică a originii.”³ Cohen deja afirmase că înțelegerea activității conștiinței nu trebuie restrânsă, așa cum ar fi făcut-o Kant, doar la științele matematice ale naturii, iar unitatea conștiinței, înțeleasă ca *unitate a conștiinței culturale*, trebuie să devină obiectul de

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*.

³ J. Habermas, *The German Idealism of the Jewish Philosophers*, în *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, edited by Ed. Mendieta, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 42,

cercetare al filosofiei¹. Cohen vedea unitatea conștiinței, în sens kantian, ca o unitate *sintetică*, iar ideea unei unități culturale a conștiinței înseamnă la el faptul că întreaga cultură umană este produsul actului sintetic al conștiinței și trebuie cercetată ca o concretizare a acestuia. Ce înseamnă însă această unitate sintetică a conștiinței, respectiv conceptul de „sinteză”, care era considerată de Cassirer drept capacitatea fundamentală a gândirii pure, a spiritului?

Acest concept provine din filosofia kantiană, unde joacă rolul unei adevărate chei de boltă a întregului sistem kantian. Se știe că filosofia kantiană distinge între lucrul în sine și fenomen, iar pe temeiul acestei distincții conceptul de cunoaștere cu care operează Kant este unul valabil numai pentru fenomene: noi cunoaștem fenomenul, nu însă și lucrul în sine. Cunoașterea, la rândul ei, presupune o materie a cunoașterii (senzațiile) și o formă a cunoașterii (conceptele). În sensul cel mai general, activitatea conceptuală este pentru Kant o activitate de ordonare a „diversului intuițiilor”. Această activitate de ordonare presupune însă un criteriu, un mijloc de operare, prin care din diversul nedeterminat al intuițiilor sunt compuse reprezentările noastre, care alcătuiesc astfel întotdeauna o *unitate*, ele nu apar în interiorul conștiinței într-o manieră haotică. Această compunere este rezultatul unei duble activități a sufletului uman: a) a imaginației productive, cea care așează intuițiile noastre în diferitele raporturi concrete unele cu altele, așa cum vedem acest lucru în experiența noastră curentă; și b) a intelectului, care asigură înțelesul acestor reprezentări. „Înțelesul” reprezentărilor noastre este conceptul, iar acesta este de fapt o funcție, adică rezultatul unei activități de aducere a mai multor reprezentări *sub* una comună: „Toate intuițiile, spune Kant, ca sensibile, se întemeiază pe afecțiuni, iar conceptele pe funcții. Înțeleg însă prin funcție unitatea acțiunii de a ordona reprezentări diverse sub una comună.”² Se poate spune că autorul celor trei *Critici* este cel care introduce în tradiția filosofică termenul de „funcție”. Funcția este însă doar unul dintre aspectele activității spiritului uman. Celălalt, corelat cu el, este sinteza. Iată cum descrie Kant acest dublet: „Dar prin *sinteză* înțeleg, în sensul cel mai general al acestui

¹ A. Görland, *Index zu Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, Verlag von Bruno Cassirer, 1906, p. 15.

² Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, traducere de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Ed. Științifică, 1969, p. 102-103.

cuvânt, acțiunea de a adăuga unele la altele diverse reprezentări și de a concepe diversitatea lor într-o cunoștință. [...] Sinteza în genere este, așa cum vom vedea mai târziu, simplul efect al imaginației, al unei funcții oarbe, dar indispensabile a sufletului, fără care nu am avea niciodată și niciunde o cunoaștere, dar de care numai rareori suntem conștienți. Dar a aduce această sinteză la concepte este o funcție care aparține intelectului și prin care el ne procură mai întâi cunoștință în înțelesul propriu al acestui cuvânt.”¹

Sinteza, așadar, ca procedeu al imaginației (productive), combină imagini, alcătuieste din diverse reprezentări o nouă reprezentare, de pildă, dintr-o succesiune de percepții ale unui munte imaginea intuitivă *unică* a muntelui. Funcția intelectului este însă aceea prin care această diversitate este *recunoscută* și înțeleasă ca alcătuiind un singur obiect, muntele. De aceea, considerând cunoașterea umană ca un proces de continuă aducere a mai multor reprezentări sub una comună, respectiv ca o activitate funcțională care nu poate să aparțină *decât* omului, respectiv intelectului uman, Kant poate afirma că rațiunea umană nu este un simplu elev al naturii (așa cum s-ar părea atunci când ne gândim că cunoaștem doar ceea ce ni se arată), ci un judecător al acesteia: „Rațiunea trebuie să se apropie de natură ținând într-o mână principiile ei, conform cărora numai fenomenele concordante pot dobândi valoarea de legi, și în cealaltă experimentul, pe care și l-a imaginat potrivit acelor principii, pentru a fi ce-i drept instruită de ea, dar nu în calitate de școlar, căruia dascălul îi poate spune ce vrea, ci de judecător în exercițiul funcțiunii, care constrânge martorii să răspundă la întrebările pe care el li le pune.”² Acest concept de cunoaștere exclude astfel ideea de simplă oglindire, exclude interpretarea cunoașterii ca o activitate de reflectare a exteriorului în interiorul omului. Cunoașterea umană nu este o reflectare, ci o construcție. Totuși, ea nu este o construcție *arbitrară*.

În discursul din *Critica rațiunii pure* se acordă, fără îndoială, un loc privilegiat științei matematice a naturii, respectiv fizicii newtoniene. Acest lucru nu este însă întâmplător. Comparând metafizica cu alte discipline ce pretind că realizează o cunoaștere a realității, Kant observă că în metafizică avem de-a face cu un dezacord, în timp ce în științe, dimpotrivă, avem de-a face cu un acord al cercetătorilor aparținând acelor științe. Fiind el însuși un iubitor al metafizicii, interesul lui Kant pentru științe

¹ *Ibidem*, p. 109.

² *Ibidem*, p. 22.

provine din intenția sa de a descoperi ce anume face posibil acest acord, pentru a aplica ulterior această condiție de posibilitate și în domeniul metafizicii. Iar acordul respectiv înseamnă că toate cunoștințele științifice au un caracter „universal” (sunt admise de toți) și „necesar” (admiterea lor ca fiind adevărată este rezultatul unei constrângerii raționale, de la care nimeni nu se poate sustrage). Construcția kantiană are așadar, într-adevăr, la bază *faptul* științei newtoniene (asociat, desigur, matematicii), precum și disciplina logicii, care în istoria sa milenară nu a cunoscut transformări majore. Cunoașterea este pentru Kant o cunoaștere veritabilă, abia în momentul în care ea a reușit să intre „pe drumul sigur al unei științe”¹. Or, asemenea discipline erau pe vremea sa doar fizica newtoniană, matematica și logica. Caracterul lor științific consta în caracterul lor deductiv. Acest caracter deductiv este explicat de Kant ca fundamentându-se într-o structură transcendentă a intelectului (intuiții pure și categorii), care sunt aplicate în aceste discipline, determinând de la bun început obiectul și trasând astfel orizontul în care el trebuie cercetat. Faptul că logica nu a mai cunoscut completări majore din antichitate, îl face pe Kant să creadă că funcțiile supreme ale intelectului, pe care el le va identifica cu categoriile, sunt date de tipurile de judecăți pe care le-a descoperit deja Aristotel. Și asta pentru că în aceste judecăți avem de-a face cu o sinteză a mai multor reprezentări sub una comună. Kant se crede astfel îndreptățit să afirme că există o structură *imuabilă* a cunoașterii, o *rațiune pură universală*, prezentă în toți oamenii. Cunoașterea de sine a acestei rațiuni nu are loc în mod nemijlocit, ci numai prin activitatea sa: rațiunea se descoperă pe sine în adevărata sa identitate pe de o parte prin erorile sale, iar pe de altă parte prin științele pe care reușește să le dezvolte de-a lungul timpului. Abia prin reflecția asupra acestor științe rațiunea înțelege despre sine că este o facultate a priori, care deține anumite principii „înnăscute” cu ajutorul cărora ea unește (sintetizează) tot ceea ce vine din afară, tot ceea ce îi pune la dispoziție sensibilitatea. Numai întrucât există asemenea principii „înnăscute” sau a priori care determină un anumit tip de sinteză a diversului intuitiv își poate Kant explica posibilitatea predicțiilor științifice: aceste predicții nu sunt altceva decât recunoașterea sintezei operate permanent de intelect și de imaginație, doar că la un nivel inconștient. Orice judecată științifică nu face astfel decât să exprime explicit operațiile inconștiente ale spiritului. Iar descoperirea „drumului sigur al unei

¹ *Ibidem*, p. 22.

științe”, respectiv a acelor operații ale spiritului, are loc prin intermediul istoriei, adică prin activități de încercare și eșec, așa cum se întâmplă în toate acțiunile umane. Istoricitatea ființei umane este astfel o componentă importantă și a concepției kantiene.

Și pentru Cassirer, așa cum am văzut, ideea sintezei kantiene cât și aceea a funcției (intelectului) rămân noțiuni fundamentale. De fapt, cele două, dat fiind faptul că reprezintă aspecte diferite ale unui același act, sunt adeseori folosite, chiar de Kant, ca noțiuni interjanjabile. Și pentru Cassirer, cunoașterea are un caracter funcțional, constă cu alte cuvinte în aducerea unui divers de reprezentări sub o reprezentare comună. Spre deosebire de Kant, această activitate nu exprimă însă operațiile inconștiente ale spiritului, ci mai degrabă este o activitate prin care obiectul însuși este creat. În lucrarea sa *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Cassirer introduce o distincție care va deveni fundamentală pentru întreg secolul XX. Această lucrare este dedicată constituirii conceptelor noastre, atât ale celor din domeniul științelor cât și ale celor empirice. Cassirer pornește de la prezentarea modului în care era explicată de către Aristotel această constituire: conceptele noastre reprezintă reflectarea asemănărilor existente în realitate. „Pentru Aristotel, cel puțin, conceptul nu mai este doar o schemă subiectivă în care noi reunim elementele comune ale unui grup oarecare de lucruri. Această selecție a ceea ce este comun ar rămâne un simplu joc de reprezentări dacă la baza lui nu s-ar afla ideea că ceea ce se obține astfel este de asemenea *forma* reală care asigură conexiunea cauzală și teleologică a lucrurilor concrete. Aspectele comune reale și ultime ale lucrurilor sunt de asemenea forțele creative din care ele apar și potrivit cărora ele se configurează. Procesul de comparare a lucrurilor și de clasificare a lor potrivit unor criterii de corespondență, așa cum se exprimă mai întâi acest lucru în limbă, nu conduce la ceva nedefinit ci, atunci când este realizat cum trebuie, la stabilirea conceptelor despre esențele reale. Gândirea doar izolează tipul de specie care este conținut ca factor activ în realitatea concretă și oferă diferitelor forme concrete modelul general. Specia biologică semnifică deopotrivă scopul spre care tinde forma de viață individuală, cât și forța imanentă care coordonează dezvoltarea sa. Forma logică a constituirii conceptelor și a definiției poate fi stabilită doar din perspectiva acestor relații fundamentale ale realului. Determinarea conceptului pornind de la genul proxim și diferența specifică redă procesul prin care substanța reală se desfășoară succesiv în modurile sale specifice de a fi. Astfel,

această categorie a *substanței* este aceea la care teoriile pur logice ale lui Aristotel se raportează permanent. Sistemul științific complet al definițiilor științifice ar fi deopotrivă expresia completă a forțelor substanțiale care stăpânesc realitatea.”¹ Așadar, pentru Aristotel, a cărui concepție ontologică se va menține până la sfârșitul Evului mediu, conceptele noastre reflectă substanțele reale, acele substanțe care sunt cu adevărat *in re*. Între cunoaștere și realitate nu există o barieră insurmontabilă precum la Kant. Această înțelegere a cunoașterii a făcut ca știința antică și medievală să aibă un caracter preponderent calitativ, spre deosebire de știința modernă, care are unul cantitativ. Știința antică și medievală tind să surprindă substanțele din lucruri, iar nu relațiile dintre ele. Ba chiar matematica, știința acestor relații, era considerată un instrument care împiedică o asemenea sesizare de către Aristotel.

Cu toate acestea, în matematică și în geometrie avem de-a face cu un alt tip de formare a conceptelor. Conceptele matematice nu reflectă realități exterioare, nici numărul, nici formele geometrice neputând fi considerate asemenea reflectări. În matematică avem de-a face, dimpotrivă, cu o punere (*Setzung*) a conceptelor, cu o creare a conceptelor. Și același lucru se întâmplă în întreaga știință modernă a naturii. Această știință, care se desprinde cu greu de sub dominația concepției substanțialiste, a unei înțelegeri de sine ca o cunoaștere a substanțelor reale, pune la baza întreprinderii sale anumite construcții conceptuale, cu ajutorul cărora ea va cerceta ulterior realitatea. Prin aceste concepte fundamentale, puse de omul de știință, are loc o *selecție* a trăsăturilor realității care urmează să fie cercetate. În toate științele are loc o asemenea selecție, argumentează Cassirer, ba mai mult, ea are loc chiar la nivelul percepției noastre cotidiene. Astfel că în toate activitățile noastre noi „întâlnim” realitatea pornind de la conceptul prealabil a ceea ce urmează să întâlnim. Acesta este noul model *funcțional* de înțelegere a cunoașterii pe care-l susține Cassirer, un model în care realitatea ne este dată în funcție de conceptul pe care îl deținem dinainte despre ea: „Fără un asemenea proces de aranjare în serii, fără inventarierea diferitelor momente nu ar putea apărea conștiința conexiunii lor generice și astfel conceptul abstract. Această trecere de la un membru la altul presupune însă în mod evident un principiu potrivit căruia ea se realizează și prin

¹ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin, Verlag von Bruno Cassirer 1910, p. 9.

care se stabilește forma de dependență care există între un membru oarecare și membrul succesiv. Astfel, și din acest punct de vedere se vedește că orice constituire a unor concepte este legată de o anumită formă de alcătuire a unor serii.”¹ „Conexiunea membrilor seriei se realizează de fiecare dată pe baza unei anumite legi generale de ordonare, conform căreia se stabilește o regulă completă de succesiune. Ceea ce unește elementele a, b, c,... ale unei serii nu este la rândul său un element nou, care să fie contopit cu ele în mod obiectiv, ci este regula progresiei însăși, care rămâne aceeași indiferent de membrul în care ea se exprimă. Funcția $F(a,b)$, $F(b,c)$,... care stabilește tipul de dependență dintre membrii succesivi, nu poate fi în mod evident, la rândul ei, prezentată ca un membru din interiorul seriei care apare și se dezvoltă conform acelei funcții.”² Și în sfârșit: „Căci orice funcție prezintă o lege universală, care, în virtutea valorilor succesive pe care le poate lua variabila, cuprinde sub sine deopotrivă toate cazurile particulare pentru care ea este valabilă. Dacă se recunoaște acest lucru, pentru logică se deschide un domeniu de cercetare cu totul nou. Logicii bazate pe concepte-gen, care, așa cum am văzut, exprimă punctul de vedere și dominația conceptului de substanță, i se opune acum *logica conceptului matematic de funcție*. Domeniul de aplicare al acestei forme de logică nu este restrâns doar la matematică. Dimpotrivă, ea se extinde și asupra domeniului cunoașterii naturii: pentru că conceptul de funcție conține în sine deopotrivă schema generală și modelul după care conceptul modern al naturii s-a configurat în cursul dezvoltării sale istorice progresive.”³

Transformarea pe care o vedem astfel în concepția lui Cassirer privind funcția în raport cu aceea a lui Kant constă în faptul că funcția nu mai reprezintă conștientizarea conceptuală a unei activități „inconștiente” a spiritului, ci este un proces care nu mai este tratat în raport cu nici un fel de fundal exterior lui: „Așadar, spune Cassirer, în interiorul perspectivei critice, nu putem concluziona pornind de la unitatea pre-existentă sau presupusă dinaintea unui *substrat* metafizic sau psihologic cu privire la unitatea *funcției*, și nici nu o putem întemeia pe aceasta din urmă în prima, ci trebuie să pornim exclusiv de la funcția însăși. Dacă se descoperă în ea, în ciuda tuturor modificărilor diferitelor

¹ *Ibidem*, p. 19.

² *Ibidem*, p. 21-22.

³ *Ibidem*, p. 27.

motive, o «formă internă» relativ stabilă, atunci nu vom concluziona pornind de la ea asupra unei unități substanțiale a spiritului, ci această unitate va fi pentru noi, tocmai prin aceasta, constituită și desemnată. Unitatea apare, cu alte cuvinte, nu ca un temei, ci doar ca o altă expresie a acestei determinări formale. Aceasta trebuie să poată fi concepută ca o determinare pur immanentă, fără ca astfel noi să trebuiască să răspundem la întrebarea cu privire la temeiurile ei, fie transcendente sau empirice.¹ Dacă raportăm concepția kantiană la concepția substanțialistă a lui Aristotel, putem spune că substanțialismul acestuia din urmă a fost la Kant interiorizat, că „substanțele” deși nu mai sunt *in re*, ci numai *in mente*, sunt privite ca având o oarecare existență separată de cunoașterea realizată, și anume în sfera acțiunilor inconștiente ale spiritului. De aceea și poate Kant să reformuleze formula adevărului ca adecvare, în sensul adecvării cunoașterii la actele inconștiente ale spiritului: „[...] noi cunoaștem despre lucruri a priori numai ceea ce noi înșine punem în ele”² Dar ceea ce punem în ele, sunt condițiile însele ale unei experiențe în general, condițiile care fac posibilă relația noastră cu obiectele: „Condițiile *posibilității experienței* în genere sunt în același timp condiții ale *posibilității obiectelor experienței* și de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică a priori.”³

Kant interiorizează condițiile de posibilitate ale obiectelor, însă admite existența unui subiect uman care are o structură transcendentă (ansamblul condițiilor care fac posibile experiența noastră cu obiectele) universală. Pentru Cassirer, o asemenea structură nu mai există. Un subiect uman universal presupune o manieră universală de formare a conceptelor, și anume prin simpla sesizare a asemănărilor dintre ele. Kant admite în continuare că noi *ajungem în posesia* conceptelor noastre în maniera explicată de Locke, pornind de la impresiile cele mai simple și ajungând, printr-o abstractizare treptată, la conceptele cele mai generale: „O astfel de investigare a primelor străduințe ale facultății noastre de cunoaștere, pentru a ne ridica de la percepții particulare la concepte generale, prezintă fără îndoială o mare utilitate, și o datorăm renumitului Locke, care cel dintâi i-a

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil, *Das mythische Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 17.

² Imm. Kant, *Op. cit.*, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 187.

deschis calea.”¹ Ce-i drept, această manieră nu explică valabilitatea obiectivă a conceptelor noastre, însă explică istoria lor, este astfel numai o *questio facti*, o explicare a posesiunii² lor. Schimbând perspectiva, Cassirer renunță la premisa kantiană a primatului *experienței nereflectate*, a existenței unei experiențe despre obiecte, experiență care trebuie mai întâi să ne fie dată pentru a putea ulterior reflecta asupra ei și a ne forma conceptele despre obiectele din interiorul ei. Argumentul lui, după cum am văzut, este acela că nici o știință, adică nici o cunoaștere „veritabilă” nu procedează în acest fel, ci dimpotrivă, prin faptul că ea pune, instituie anumite concepte, ea își și deschide un anumit orizont obiectual, un anumit plan de obiecte *care nu existau anterior și independent de conceptul respectiv*: „Lucrul individual nu este pentru fizician nimic altceva decât un sistem de constante fizice; în afara acestor constante fizicianul nu posedă nici o posibilitate și nici un instrument de a caracteriza caracterul specific al obiectului său.”³ Orice știință, prin principiile sale fundamentale *crează* un domeniu de obiecte pe care îl va cerceta în cursul dezvoltării sale. Aceste principii nu mai sunt, ca și la Kant, condiții ale unei experiențe universale, ci ale unei experiențe speciale, experiența (adică relația cu obiectele) particulară a științei în cauză, care nu este reductibilă la nici un fel de altă experiență. În acest sens, chiar termenul de fenomen se schimbă: fenomenele nu mai sunt obiectele determinate intelectual și conceptual în general, pe care le găsim în toate experiențele noastre, ci fiecare domeniu științific are de-a face cu un tip special de fenomene. Prin intermediul principiilor și al conceptelor sale, o știință creează o rețea prin care ea își creează propriile fenomene, adică propriile obiecte care sunt gândite și descrise pornind de la acele principii: „Numai întrucât știința renunță să mai ofere o imagine directă, senzorială a realității, ea poate prezenta această realitate ca o conexiune necesară de temeuri și consecințe. Numai întrucât depășește cercul a ceea ce este dat, știința își poate procura instrumentul intelectual pentru a prezenta legitatea a ceea ce este dat. Căci momentele pe care se sprijină ordinea logică a percepțiilor, nu apar niciodată ca niște componente individuale în percepție. Dacă sensul științei naturii ar consta în faptul de a repeta pur și simplu realitatea care este dată în senzațiile concrete, aceasta ar fi, într-

¹ *Ibidem*, p.118.

² *Ibidem*, p. 118.

³ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ed. cit., p. 196.

adevăr, un efort zadarnic și inutil: căci ce fel de copie, oricât de perfectă, ar putea egala în privința exactității și a siguranței originalul? Cunoașterea nu are nevoie de o asemenea dublare, care ar lăsa neschimbată *forma logică* în care ni se prezintă percepțiile noastre. În loc să-și imagineze o nouă existență în spatele lumii percepțiilor, care, cu toate acestea, ar fi construită numai din materialul senzației, știința se mulțumește să construiască schemele intelectuale universal valabile, în care trebuie să poată fi prezentate complet relațiile și conexiunile percepțiilor. Atomul și eterul, masa și forța nu sunt decât exemple ale unor asemenea scheme și își îndeplinesc scopul cu atât mai bine cu cât mai puțin păstrează ele în interiorul lor din conținutul percepției directe.”¹

Întrucât știința gândește orice obiect pornind de la principiile și schemele sale de bază, inducția, care este procedeul fundamental al științei nu generalizează într-o manieră nepermisă și incomprehensibilă, ea nu este o extindere, o generalizare a unor date particulare, observabile la început la un număr redus de cazuri, pentru o clasă întregă. Orice inducție, spune Cassirer, are la bază conceperea într-un anumit fel a „cazului individual”, cu alte cuvinte, de la bun început inducția proiectează în cazul individual un conținut care-l depășește radical, transformându-l într-un exponent al unei reguli ideale. Adăugarea prin observație empirică a unor noi cazuri concrete nu face altceva decât să adeverească regula, existentă de la bun început în gândirea cercetătorului, iar nu aceste cazuri ar conduce pur și simplu treptat la sesizarea regulii: „Actul logic al «integrării», care, așa cum s-a arătat, este prezent și activ deja în orice judecată inductivă autentică, nu mai conține astfel nici un paradox și nici o dificultate interioară: generalizarea de la individual la universal, care pare să aibă loc aici, este posibilă întrucât raportarea la întreg nu numai că nu era exclusă de la bun început în cazul individual, ci dimpotrivă, era reținută, având nevoie doar de o explicitare conceptuală separată.”² Astfel, toate obiectele cu care are de-a face o anumită știință nu sunt doar fenomene – concept care accentuează numai diferența dintre conținutul cunoașterii (care doar „apare”, așa cum spune conceptul) și realitate –, ci sunt „simboluri”, adică entități care există întrucât exprimă o regulă imanentă: „Fiecare element individual al experienței posedă astfel un caracter simbolic, în măsura în care prin el este pusă și avută în vedere legea întregului care

¹ *Ibidem*, p. 217-218.

² *Ibidem*, p. 329.

cuprinde totalitatea acelor elemente. Concretul apare ca o diferențială care nu poate fi înțeleasă și determinată complet fără referința la integrala sa.”¹ Orice știință generează astfel un câmp simbolic propriu, ba mai mult, omul, prin întreaga sa activitate și viață este, așa cum va spune Cassirer mai târziu, un *animal symbolicum*², cu alte cuvinte, în fiecare compartiment al activității sale el întâlnește obiectele *numai* întrucât le-a pus deja la bază o anumită formulă, o anumită schemă de înțelegere, un anumit sens, le gândește într-un anumit mod. De aceea, existența unui strat al experienței care să premerge gândirea și instrumentul acesteia, judecata, este respinsă de Cassirer: „Faptul că pentru noi nu există nici un conținut al conștiinței care să nu fi fost configurat și structurat conform anumitor relații, dovedește că procesul perceperii nu poate fi separat de cel al judecării.”³ Ajungând la ideea că percepția, actul elementar al psihicului uman, este impregnată de un caracter simbolizator, pe de o parte, și la ideea că diferitele științe au *fiecare* o abordare simbolică proprie, ireductibilă, a obiectului lor (așadar că există o *pluralitate* ireductibilă de acte simbolizatoare), Cassirer este în măsură să generalizeze această idee a caracterului simbolic și să conceapă omul în general ca o ființă simbolică, ca o ființă care, prin tot ceea ce întreprinde, proiectează în jurul său o rețea de sine stătătoare de semnificații. El nu dezvoltă această idee în lucrarea *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, dar mărturisește că a ajuns la ea în timp ce lucra la această carte⁴.

Concretizarea ideii amintite anterior o găsim în ceea ce avea să fie opera sistematică a lui Cassirer, expresia concepției sale filosofice, avem în vedere cele trei volume ale *Filosofiei formelor simbolice*. La începutul primului volum, Cassirer spune că proiectul început în lucrarea despre conceptul de substanță și cel de funcție se cerea dus mai departe, în sensul că trebuia prezentat nu doar modul în care activitatea simbolică a omului se desfășoară în științele naturii, ceea ce făcuse el în acea lucrare, dar și în alte domenii ale existenței umane. Trebuia, cu alte cuvinte, cercetate diferitele modalități prin

¹ *Ibidem*, p. 399.

² E. Cassirer, *Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane*, trad. rom. de C. Coșman, București, Edit. Humanitas, 1994, p. 45.

³ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ed. cit., p. 453.

⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil, Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. V.

care omul întâlnește „lumea” și articularea lor. De asemenea, se cerea prezentarea specificității lor și a ireductibilității lor la alte facultăți ale spiritului.

În sens general, „printr-o formă simbolică, trebuie să înțelegem orice capacitate a spiritului prin care un conținut mental de semnificație este asociat unui semn concret, senzorial și făcut să adere intern la el.”¹ Termenul de „formă simbolică” are trei semnificații în filosofia lui Cassirer. În primul rând, el are în vedere „relația simbolică”, cu alte cuvinte relația care se stabilește între simbolurile specifice unui domeniu, Cassirer vorbind în acest sens de existența unui „concept simbolic”, a unei „funcții simbolice”, sau pur și simplu a „simbolicului” (*das Symbolische*). Un alt sens al termenului în discuție se referă la marile domenii ale culturii în care se concretizează aceste relații simbolice: mitul, arta, religia, limba și știința. În sfârșit, „forma simbolică” se referă la categoriile gândirii (spațiu, timp, cauză, număr etc.), categorii care dobândesc o constituție specifică în fiecare dintre domeniile culturii amintite anterior². Am văzut anterior că simbolul este conceput în sensul în care este întrebuințat acest termen în științe, respectiv ca un semn care stă într-o relație predefinită cu un ansamblu de semne. Simbolul nu este atât un semn care stă în legătură cu un real pe care-l înlocuiește, ci este un semn care își dobândește semnificația numai datorită relației sale intrinseci cu un ansamblu de semne din care face parte. Pentru Cassirer este valabilă afirmația lui Husserl, potrivit căreia semnificarea nu este un tip de existență care semnifică în sensul unei indicări spre un lucru³. Prin urmare, semnul însuși nu există prin el însuși, ci este produs de o lege de generare, de un „principiu generativ” care produce acel ansamblu de semne din care face parte orice simbol particular. Acest principiu generativ care este însăși „funcția simbolică” stă la baza constituirii marilor domenii ale culturii. Însă fiecare domeniu al culturii cunoaște o funcție simbolică specifică, o lege de generare proprie⁴. Numai din punct de vedere formal se poate vorbi despre o universalitate a funcției simbolice, cu alte cuvinte doar

¹ E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956, p. 175.

² C.H. Hamburg, *Cassirer's Conception of Philosophy*, în P. A. Schilpp (Ed.) *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston, Illinois, The Library of Living Philosophers, Inc., 1949, p. 77.

³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, Halle, Max Niemeyer, 1901, p. 23,

⁴ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache*, ed. cit., p. 12.

întrucât toate domeniile culturii presupun existența unui act oarecare de relaționare a conținuturilor lor, însă actul de relaționare dintr-un domeniu este cu totul diferit de actul de relaționare al unui alt domeniu, ceea ce face ca aceste domenii să fie absolut ireductibile unele la altele. Astfel, limba nu este reductibilă la simpla transformare în sunet lingvistic a unei reacții emoționale față de realitate. Chiar dacă ea este și acest lucru, faptul că omul, în acest stadiu inițial al dezvoltării sale, reacționează emoțional *diferit* față de diferitele aspecte ale realității, dovedește existența unei activități de selecție în raport cu conținuturile realității, selecție care, pentru Cassirer, nu este posibilă, așa cum am văzut, decât în prezența unei funcții. Tot astfel, conținuturile mitului nu sunt reductibile nici la limbaj (așa cum vroia o anumită direcție de interpretare a originii miturilor), nici la alte facultăți ale spiritului uman. Mitul este produsul unei activități simbolice autonome. Astfel, filosofia formelor simbolice, spune Cassirer, „nu caută, categoriile conștiinței obiectuale doar în sfera teoretic-intelectuală, ci pornește de la premisa că astfel de categorii trebuie să acționeze pretutindeni acolo unde, în general, din haosul impresiilor se formează un cosmos, o « imagine despre lume » caracteristică și tipică. Fiecare asemenea imagine despre lume este posibilă doar prin acte specifice de obiectivare, de transformare a « impresiilor » simple în « reprezentări » determinate și modelate în sine.”¹

Relația unui simbol concret (a unui conținut simbolic oarecare) față de realitate este mediată prin urmare întotdeauna de principiul generativ al domeniului din care face parte acel simbol, principiu care realizează sinteza tuturor „impresiilor” noastre. „Indicarea” lucrului real este posibilă numai pe baza acestei medieri. De aceea, lucrul „real” indicat este de la bun început un exponent al funcției simbolice, iar nu un existent de sine stătător.

După cum am văzut, mitul este și el o „formă simbolică”. Ca urmare, gândirea mitică nu poate să fie o simplă reflectare „deformată” a unei realități existente în sine, ea nu poate fi expresia unei atitudini de frică a omului în fața realității sau expresia unei raționalități care nu dispune încă de mijloace suficiente (moduri în care a fost adeseori interpretată originea miturilor). Asemenea interpretări ar reduce mitul la alte facultăți ale omului, răpindu-i specificitatea. Cassirer consideră că prin abordarea sa el oferă nu o

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*, ed. cit., p. 39.

interpretare antropologică a mitului, ci o „teorie filosofică” a acestuia¹. Pornind de la distincția kantiană dintre *questio juri* și *questio facti*, am putea spune că pentru Cassirer teoria filosofică a mitului explică în ce rezidă *conținutul de adevăr* al acestuia, în vreme ce interpretarea antropologică încearcă să arate cum au apărut diferitele reprezentări mitice pornind de la o structură generală a facultăților omului (și de la presupuziția unei naturi imuabile a omului de-a lungul istoriei).

Dimensiunea simbolică nu înseamnă doar formarea unei unități funcționale de semnificații, ci este și un proces de *obiectivare*. Termenul de „obiectivare” provine din epoca idealismului german. Îl întâlnim la Goethe, la Fichte, dar mai ales la Hegel. Aici se vorbește despre o obiectivare a spiritului, despre faptul că spiritul care are o existență în sine se obiectivează prin creațiile sale, respectiv prin activitatea sa. În filosofia lui Cassirer, unde nu există ipoteza unui asemenea spirit în sine, obiectivarea înseamnă doar că un anumit conținut oarecare al conștiinței devine un obiect al ei. Faptul că o emoție „se obiectivează” înseamnă că ea devine un obiect al conștiinței, că ea este dată conștiinței ca un obiect, conștiința putând lua astfel act de ea, putând-o sesiza și cunoaște. Însă conținutul obiectivat nu este identic cu presupusul conținut dinaintea obiectivării. „Expresia emoției nu este emoția însăși, ci este o emoție transformată într-o imagine. Acest fapt implică o schimbare radicală. Ceea ce până atunci era simțit doar confuz și vag dobândește o formă clară; ceea ce era o stare pasivă devine un proces activ”² Astfel, percepția atunci când este obiectivată prin limbă dobândește o cu totul altă realitate, ea devine un obiect, este dată conștiinței ca un obiect. Prin această obiectivare, percepția nu mai este deloc ceea ce era într-o posibilă condiție pre-lingvistică. Obiectivarea, ca transformare în obiect, are loc însă potrivit legilor funcționale ale domeniului în care ea se desfășoară. Obiectul care apare nu se constituie spontan, în lipsa oricărei condiționări, ci se constituie pornind de la condițiile care fac posibil (respectiv *inteligibil*) în general un obiect în domeniul respectiv. „Prin limbă noi ne obiectivăm percepțiile simțurilor. Aceste percepții nu mai sunt niște elemente izolate; ele își pierd caracterul individual; ele sunt aduse sub anumite clase conceptuale care sunt indicate prin «nume» generale. Actul de a «numi» nu adaugă pur și simplu doar un semn convențional unui lucru gata făcut, unui

¹ E. Cassirer, *The Myth of State*, New Haven and London, Yale University Press, 1974, p. 4.

² *Ibidem*, p. 43.

obiect cunoscut dinainte. Mai degrabă, acest act este o condiție prealabilă a oricărei conceperii a obiectelor, a formării unei idei despre o realitate empirică obiectivă.”¹ Putem extinde această descriere a obiectivării lingvistice la toate tipurile de forme simbolice. Fiecare dintre ele, în momentul în care preia în interiorul ei un anumit conținut și-l obiectivează, îl subsumează conceptului propriu de obiect, îi conferă astfel o semnificație pe care nu o avea anterior și îi dă la o parte caracterul individual, particular. Însă devenind „obiect” respectivul conținut poate fi acum cunoscut din ce în ce mai bine, trăsăturile sale se pot articula din ce în ce mai bogat în cursul experienței cu el. Astfel, pornind de la cercetările lui Usener, Cassirer spune că divinitățile panteoanelor evolute derivă din zeități originare care erau nedeterminate și care apăreau subit, ca zeități momentane. Ele semnificau, în viziunea lui Cassirer, mai degrabă o seamă de stări mai deosebite, interpretate ulterior ca prezențe divine. Determinarea și atribuirea de calități din ce în ce mai complexe acestor divinități originare are loc prin experiență, presupune deci istoricitatea ființei umane². De fapt, „zeitățile momentane” presupun un strat al mitologicului care este anterior religiei articulate, adică anterior unei personalizări a divinității, fiind ancorat în reprezentarea de „mana”. Această reprezentare constituie o categorie a gândirii mitico-religioase, respectiv acea „formă”³ care permite realizarea unui tip cu totul specific de unitate a experienței umane ca experiență religioasă. Ca reprezentare originară a gândirii mitice, reprezentarea de *mana* semnifică o „mirare”⁴, indică faptul că un anumit lucru este ieșit din comun, îi atrage atenția în mod subit primitivului. Însă, spre deosebire de animal, această proeminență calitativă a lucrului nu conduce doar la frică sau curiozitate față de acel lucru, respectiv la o emoție care nu are decât un conținut psihic, ci este deopotrivă „pragul unei noi spiritualități”⁵. Reprezentarea de *mana* reprezintă astfel nucleul categoriei de „sacru”, categoria fundamentală a religiei. Prin dezvoltarea sa, se ajunge la o împărțire a lumii în două sfere: una a „sacruului” și cealaltă a profanului (a obiectelor față de care emoțiile noastre nu cunosc o accentuare

¹ *Ibidem*, p. 45.

² E. Cassirer, *Language and Myth*, New York, Dover Publications Inc, 1953, p. 15-23.

³ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Zweiter Teil, *Das mythische Denken*, ed. cit., p. 96.

⁴ *Ibidem*, p. 99

⁵ *Ibidem*.

deosebită). Obiectul perceput inițial ca *mana* este astfel investit treptat cu o seamă de trăsături, care vor conduce ulterior la dezvoltarea unei reprezentări din ce în ce mai articulate despre o divinitate sau alta. „Toate formele derivate și mijlocite ale concepției mitice despre lume rămân, oricât de diferit se modelează ele și la ce înălțime spirituală se ridică, sunt condiționate într-un fel sau altul de această primă împărțire [între sacru și profan – nota C. B.]. Întreaga bogăție și întreaga dinamică a formelor de viață mitice se sprijină pe faptul că «accentuarea» existenței, care se exprimă în conceptul sacrului, se manifestă complet, integrând treptat noi domenii și conținuturi ale conștiinței. Dacă urmărim această evoluție, se observă că între constituirea lumii obiectuale a mitului și constituirea lumii obiectuale empirice există o analogie incontestabilă. În ambele este vorba despre depășirea *izolării* datului nemijlocit, de conceperea faptului că tot ceea ce este individual și particular se «țese în imaginea unui întreg».”¹ Datorită acestei integrări diversele percepții nu rămân la stadiul de „agregat” (de mulțime dezordonată), ci avansează treptat spre condiția unui „sistem” (al unei mulțimi organizate intern)². Obiectivarea este astfel punerea într-o formă determinată (în știință, într-o formă „conceptuală”) a unei impresii oarecare. Această punere în formă nu este aleatorie, ci ea are loc potrivit unei logici specifice domeniului respectiv. Fiecare dintre formele simbolice nu este astfel nici o reproducere fidelă a realității, dar nici o creație *arbitrară*. Ea are o logică internă, are loc în baza unei „ordini fundamentale a esențelor” (pentru a întrebuința termenul lui Max Scheler), respectiv a unei ordini de întemeiere, de determinare *sincronică dar și diacronică* a semnificațiilor. Tot ceea ce a fost obiectivat la un moment dat influențează *întreaga* experiență viitoare a individului și a omului în general: „Căci lumea „«Spiritului», spune Cassirer, alcătuiește în întregime o unitate concretă: în așa fel încât chiar opușii cei mai extremi, între care ea se mișcă, apar cumva ca niște opuși între care există o anumită mijlocire. În această lume nu există nici o ruptură sau salt, nici un *hiatus* prin care ea s-ar dizolva în «părți» disparate. Mai degrabă, fiecare configurație pe care o traversează conștiința spirituală în general, aparține într-un anumit fel conținutului său peren. Depășirea unei anumite forme este posibilă numai prin aceea că această formă nu dispare pur și simplu, nu este eradicată complet, ci ea rămâne

¹ *Ibidem*, p. 100-101.

² *Ibidem*.

și este păstrată în continuitatea întregului conștiinței. Căci unitatea și totalitatea Spiritului este asigurată tocmai de faptul că în interiorul său nu există un «trecut» absolut, ci trecutul este păstrat în interiorul său și se menține ca prezent.»¹

Orice formă simbolică, este așadar rezultatul unei raportări *sui generis* la realitate. Noi putem doar descrie această raportare, modul în care ea *se dezvoltă* în orizontul interior, nu putem însă descoperi și cauzele apariției sale. Forma simbolică este o lume de sine stătătoare, iar așa cum la Kant, orice încercare de determinare a unei origini a lumii ne conduce la o dialectică a rațiunii, adică la un impas teoretic, tot astfel și încercările de a o explica prin alte potențe sufletești nu fac decât să o anuleze. Numai prin recunoașterea specificului său o anumită formă simbolică poate fi așezată în continuitate cu celelalte manifestări ale omului și poate contribui la o mai bună înțelegere a acestuia.

¹ E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil, *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 92.

