

Studii de teoria categoriilor
vol. III

Studies in the theory of categories
vol. III

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

**STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR
VOL. III**

**Coordonatori: Alexandru Surdu
Sergiu Bălan**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2011**

Copyright © Editura Academiei Române, 2011.
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

Adresa: EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie nr. 13, sector 5
050711, București, România
Tel.: 4021-3188106, 4021-3188146,
Fax: 4021-3182444
E-mail: edacad@ear.ro
Adresa web: www.ear.ro

Referenți: acad. Vasile TONOIU
dr. Claudiu BACIU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Studii de teoria categoriilor / coord.: Alexandru Surdu,
Sergiu Bălan. - București : Editura Academiei Române, 2009-
vol.
ISBN 978-973-27-1876-6
Vol. 3. - 2011. - ISBN 978-973-27-2123-0

I. Surdu, Alexandru (coord.)
II. Bălan, Sergiu (coor.)

161.12

Redactor: Magdalena BEDROSIAN
Tehnoredactor: Luiza STAN
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 02.11.2011 Format: 16/70×100
Coli de tipar: 15,25
C.Z. pentru biblioteci mari: 161.12
C.Z. pentru biblioteci mici: 16

CUPRINS

Alexandru Surdu, <i>Supercategoriile autologice ale Subsistenței</i>	11
Evangelos Moutsopoulos, <i>O nouă perspectivă asupra momentelor categoriale ale esteticii kantiene</i>	61
Rodica Croitoru, <i>Devenirea cuplului uman kantian prin triada categorială Adevăr, Bine, Frumos</i>	79
Adrian Niță, <i>Reconstrucția categorială a existenței</i>	87
Loredana Boșca, <i>Conceptul de intelect posibil (al-'aql al-hayulani) la Averroes</i>	115
Dragoș Popescu, <i>Fundamentul categorial al ontologiei la Mircea Vulcănescu</i>	139
Sergiu Bălan, <i>Categorii metodologice în știința religiilor la Mircea Eliade</i>	157
Ștefan-Dominic Georgescu, <i>Hegel despre structura logicii și deducția categoriilor</i>	181
Titus Lates, <i>Evoluția concepției lui Charles Sanders Peirce despre teoria categoriilor</i>	195
Silviu Șerban, <i>Universal și Individual în Agrafa Dogmăta</i>	213
Anca Gabriela Ghimpu, <i>Prefigurarea unei teorii a categoriilor în filosofia lui Platon</i>	231

CONTENTS

Alexandru Surdu, <i>The Autological Categories of Subsistence</i>	11
Evangelos Moutsopoulos, <i>A New Perspective on the Categorical Moments of Kantian Aesthetics</i>	61
Rodica Croitoru, <i>The Becoming of Kantian Human Couple from the Perspective of the Categorical Triad: Truth, Good, Beauty</i>	79
Adrian Niță, <i>The Categorical Reconstruction of Existence</i>	87
Loredana Boșca, <i>Averroes on the Concept of Possible Intellect (al-'aql al-hayulani)</i>	115
Dragoș Popescu, <i>Mircea Vulcănescu on the Categorical Foundations of Ontology</i>	139
Sergiu Bălan, <i>Methodological Categories in Mircea Eliade's Science of Religions</i>	157
Ștefan-Dominic Georgescu, <i>Hegel on the Structure of Logic and Deduction of Categories</i>	181
Titus Lates, <i>The Evolution of C. S. Peirce's Views on the Theory of Categories</i>	195
Silviu Șerban, <i>Universal and Individual in Ágrafa Dogmáta</i>	213
Anca Gabriela Ghimpu, <i>Foreshadowing a Theory of Categories in Plato's Philosophy</i>	231

SUPERCATEGORIILE AUTOLOGICE ALE SUBSISTENȚEI

ALEXANDRU SURDU¹

Abstract: The paper deals with the philosophical category of Subsistence (lat. *subsistentia* > *sub+sisto, sistere, stiti, statum*), both from a historical and a systematic perspective. From a historical point of view, Subsistence has different meanings for pre-classic and classic greek philosophers, for christian philosophy and theology, and for modern and contemporary post-christian and post-modern thinkers. On the other hand, in this paper, the meanings of Subsistence (sometimes identified with Transcendence) are uncovered by means of a comprehensive analysis of its five autologies: the One, the Whole, the Infinite, the Eternity and the Absolute.

Keywords: Subsistence, autology, Transcendence, the One, the Whole, the Infinite, the Eternity, the Absolute.

Problema Transcendenței, precedată de *Introducerea la filosofia pentadică* din *Filosofia pentadică I*², este doar un preludiv al Subsistenței. Un preludiv necesar însă datorită faptului că fiecare dintre categoriile fundamentale ale filosofiei are un trecut, uneori milenar, care trebuie scos din adâncurile uitării. Să ne amintim de grija cu care filosofii de talia lui Immanuel Kant evitau, chiar cu riscul de a produce neînțelegeri, introducerea unor cuvinte noi pentru concepte care, într-un fel sau altul, au mai fost utilizate cândva în istoria filosofiei. De altfel, caracterul fundamental al categoriilor filosofice rezidă și în perenitatea lor. Trecerea de la o etapă la alta nu s-a făcut în filosofie cu schimbarea terminologiei, ci doar cu aprofundarea și întregirea ei, indiferent de limbile în care s-a vorbit.

Mirarea unor neinstruiți întru cele filosoficești, transformată uneori în reproș, este legată și de faptul că în filosofie s-ar vorbi de peste două milenii despre aceleași lucruri. Se vorbește într-adevăr, însă mereu *altfel*, căci se și gândește altfel. Dar, uneori, mai ales în cuprinsul sistemelor filosofice, interesează tocmai această „vorbire” și modul în care s-a făcut. Și astronomii au vorbit mereu despre același Pământ și despre același Soare și nu sunt semne că se vor opri.

Problema Transcendenței, cum a fost expusă, cu aspectele sale istorice, ne oferă materialul de construcție al sistemului. Categoriile subordonate ale Transcendenței, completate și selectate, erodate, am putea spune, prin caracterul lor autologic, ne oferă osatura Subsistenței, căci la *aceasta* s-a ajuns, tot trecându-se dincolo de limitele Existenței. Faptul că ele sunt cinci și numai cinci (Unul, Total,

¹ Membru titular al Academiei Române; director al Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, București.

² Cf. Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007.

Infinitul, Eternitatea și Absolutul) deschide perspectiva pentadică a Subsistenței și circumscrie cadrul acesteia. Ceva asemănător se va petrece și în legătură cu celelalte categorii filosofice ale sistemului (cu Existența, Ființa, Realitatea și Existența reală). Căci nici acestea nu sunt de dată recentă și fiecare își are propria sa istorie. Adică propria sa desfășurare în timp, care nu este altceva decât modalitatea prin care și-a „arătat”, ca să zicem așa, diferitele aspecte „vizibile” la momente prielnice și din locuri potrivite. Cum o fac și astrele rătăcitoare care nu pot fi văzute decât rareori la distanțe convenabile și nu de către oricine și nu oricum. N-ar fi însă corect să nu amintim și relațiile înaintașilor noștri, mai ales că unii au „văzut” ceea ce nouă nu ni se mai arată.

Din relațiile despre categoriile subordonate Transcendenței reiese și modalitatea diferită a raportării acestora față de categoriile obișnuite, semnificația dialectico-speculativă a enunțurilor despre ele, care a și condus adesea la contestarea lor din perspectiva logicii intelectului și a rațiunii. Este vorba despre aspecte ontice, gnoseologice, logice, dar și lingvistice care merită o atenție specială și care marchează caracterul particular al domeniului de referință al Speculațiunii, prin care se va urmări drumul invers transcenderii, nu *de la* Existență, ci *spre* Existență.

Tot în raport cu Existența se conturează clar distincția dintre Transcendență și Transcendentalitate, dintre ceea ce este *dincolo* și ceea ce este *dincoace* de Existență, ambele fiind probleme importante și în filosofia modernă și contemporană și constituind chiar puncte de plecare în cadrul unor sisteme filosofice categoriale.

Interesul pentru problema Transcendenței se face vădit și în științele contemporane, chiar mai mult decât în filosofia propriu-zisă. Aceasta și din cauza *despărțirii* de filosofie a cosmologiei și a cosmogoniei, revendicate astăzi mai mult de astronomie și astrofizică, dar și de *apropierea* fizicii și a microfizicii de filosofie, cu ilustrații exemplare ale caracterului dialectico-speculativ al Transcendenței.

S-ar putea spune că, urmându-l pe Constantin Noica, n-am făcut decât să căutăm ceea ce găsisem deja, adică exemple ilustrative ale unor idei preconceptuate. Faptul că ele au apărut însă, cel puțin unele, cu mult înainte de a ne fi gândit noi la ele, dovedește că există un mers al lucrurilor și, dacă acesta corespunde într-o anumită măsură cu „mersul” pentadic al dreptei filosofării, nu poate decât să ne bucure. Putea să fie și altfel, s-ar putea zice. Să fi fost pierdută, de exemplu, una dintre cele cinci cărți ale lui Moise sau Mahomed să fi uitat unul dintre cei cinci stâlpi ai Islamului. Oricum însă, Jahve sau Allah ar fi însemnat Divinitatea transcendentă, cu semnificația de Supersistență, de Alpha și Omega, însemnând și acestea Protosistența și Episistența care, adăugate Transcendenței și Transcendentalității, alcătuiesc cele cinci ipostaze ale Subsistenței.

Religia în genere, de la *religo, religare*, reprezintă legătura Transcendenței și Transcendentalității cu Existența nemijlocită și trecerea de la una la cealaltă, care presupune o discontinuitate, un salt (*raptus mentis*) pentru persoana umană, cu profunde implicații psihice, logice și lingvistice – o altă modalitate de a gândi și de a vorbi sau de a nu mai spune nimic. Meditația și revelația (mistiche), transcendente

sau transcendente, obiective (de la Divinitate către om) sau subiective (de la om către Divinitate), sunt mijloace de reproducere speculativă (de oglindire, *speculum*=oglindă) a Subsistenței, cu ipostazele sale. Faptul că ele nu se produc la comandă (experimental) oricând, oriunde și pentru oricine nu înseamnă că sunt contestabile. Există meditații și revelații științifice și artistice cu aceleași caracteristici ca și cele mistice, concretizate în descoperiri, invenții și creații, pe care de asemenea nu le are oricine. De ce să le contestăm atunci numai pe motivul că nouă, aici și acum, nu ne-a fost dat să le avem, nu suntem în stare să le avem, sau nici nu merităm așa ceva?

Există multe persoane care stau liniștite, cât nu se găsesc în situații dificile, fără să mediteze la cele mai presus de Existența nemijlocită, înainte și după aceasta, pe tărâmul Subsistenței, dar unui filosof, indiferent dacă le-a trăit sau nu, știindu-le totuși, nu-i este îngăduit să le ignore. Și, în măsura în care practică o filosofie sistematică, trebuie să le găsească locul potrivit. Să-i ofere, în primul rând lui Dumnezeu, ceea ce I se cuvine, adică Totul.

Considerațiuni generale

Abordarea Subsistenței se poate face în mai multe feluri, care nu sunt întotdeauna convergente. Principial, despre Subsistență nu știm astăzi nimic *altceva* și nici *altfel* decât știm despre Transcendență. Dar știm în schimb, mitologic și teologico-religios, că sensul trecerii și al petrecerii autentice nu este de la Existența noastră spre ceea ce a precedat-o. Adică transcenderea și rezultatul ei, Transcendența reprezintă, din perspectiva cunoașterii, calea îndepărtării de noi înșine. Un drum care ne conduce spre ceva nesigur și nu prea îndepărtat în timp, față de „istoria” pământului să zicem.

Din această cauză, nu poate fi vorba despre o simplă parcurgere inversă a „drumului”, adică, așa cum s-a ajuns de la Existență la Transcendență, să se ajungă și de la Transcendență la Existență.

Unul dintre motive îl constituie faptul că transcenderea s-a realizat pe căi *diferite*: metafizice, științifice, psihologice, parapsihologice și teologico-religioase, rezultatele fiind și ele *diferite*, chiar în cadrul marilor religii, care au totuși un obiectiv fundamental comun, realizarea legăturii cu Supersistența. Dacă am porni numai de la una dintre aceste perspective, atunci am ajunge, cum este și firesc, la confirmarea acesteia și la infirmarea celorlalte, ceea ce nu este corect. Un fel de conciliere a lor nu se poate face, căci rezultatele au fost obținute cu *mijloace diferite*: demonstrative, tehnice, intuitive, prin percepție, meditație și revelație.

Încercările de „împăcare” între știință și religie n-au condus la nimic pozitiv, căci s-a constatat că între acestea nici nu era ceva incompatibil. Există astăzi o „știință a religiei”, numită *religiologie*, tot așa cum există o știință a societății, numită *sociologie*. Religiologia este deosebită de *teologie*, căci prima este unică, referitoare la toate religiile, la religiozitate ca stare de fapt sau fenomen, cum îi spunea Nae Ionescu, prefigurând prin „fenomenologia religiei”, și Mircea Eliade

prin „morfologia religiei”, tocmai știința religiei, în timp ce teologia, despărțită pe dogme, este implicit apologetică, exclusivistă etc. Religiologia studiază fenomenele religioase ca stări de fapt, la fel cum face și sociologia cu fenomenele sociale sau istoria cu evenimentele istorice. Ce-i drept, au existat și în ultimele două cazuri încercări de „împăcare” cu științele, mai ales cu cele exacte: matematizarea sociologiei și a istoriei, ultimei, în forma ei tradițională, fiindu-i uneori contestată calitatea de știință.

Dar și în aceste cazuri, având în vedere semnificația tradițional-filosofică, aristotelică a științei, de logică aplicată, li se atribuie *logici diferite*. Se vorbește despre „logica științelor sociale”, cum o face Karl R. Popper (*Die Logik der Sozialwissenschaften*), despre „logica istoriei”, cum a făcut-o în mod exemplar și A.D. Xenopol (*Zur Logik der Geschichte*), dar se vorbește și despre „logica religiei”, cum o face J.M. Bochenski (*The logic of religion*). Ceea ce înseamnă că acestora le vor corespunde și științe diferite, fără nicio tentativă de „împăcare”.

În plus, pare lipsită de șanse, cel puțin până în prezent, mișcarea ecumenistă și, mai general, New Age-istă de unificare a tuturor religiilor, în ciuda oricăror deosebiri dintre acestea.

Cum s-a spus însă, Transcendența, în oricare dintre accepțiunile menționate, este cuprinsă în Subsistență, care este Total. Mai mult, a fost adesea identificată cu Subsistența, căreia i s-au revelat în felul acesta și principalele aspecte supercategoriale cu determinațiile lor dialectico-speculative.

Ceea ce s-a obținut prin diferitele tipuri de transcendere a Existenței nu sunt însă numai aspecte sau componente ale Subsistenței, pe care am putea să le numim „coordonatele” acesteia, ci este Subsistența însăși, atotcuprinzătoare, care poate fi gândită supercategorial, în manieră dialectico-speculativă, ca *find altceva* decât aceste „coordonate”, dar identificându-se, în același timp, cu fiecare dintre ele, ca *nefind* totuși *altceva* decât toate acestea.

Dacă Transcendența este o categorie târzie a filosofiei, Subsistența, cum era și firesc, a fost abordată chiar de la începutul filosofiei grecești, ceea ce nu înseamnă însă prea mult în timp, căci religiile în genere, ca suporturi ale Transcendenței, sunt mult mai vechi. Cert este că ele au influențat la început în mod hotărâtor preocupările filosofice grecești. Așa se explică și faptul că până și Aristotel, pe vremea căruia nu mai stăruiau acele influențe, considera, referitor la începuturile filosofiei grecești, că și iubitorul de mituri (*ho philomythos*) este un fel de filosof. Poate așa se și explică faptul că primii filosofi au fost interesați mai mult de Subsistență, ca început al Universului, decât de Existență.

Începutul filosofiei, sistematică sau nu, nu trebuie să fie însă și începutul Universului, despre care vorbesc religiile, dar Subsistența a fost și trebuie să rămână începutul filosofiei, în măsura în care corespunde „coordonatelor” sale pentadice, identificându-se cu fiecare în parte.

Dacă la începutul filosofiei grecești influențele religioase au fost hotărâtoare și i-au determinat pe filosofi să conceapă variante paralele ale creației divine, situația a durat până la întărirea creștinismului, pe care, uneori, l-a și influențat la

rândul ei, dar primatul Subsistenței a fost înlocuit cu Transcendența, ceea ce a și rămas ilustrativ pentru acțiunea necruțătoare a principiului *pars pro toto*: caracteristicile Subsistenței, care cuprinde Transcendența, adică ale întregului, se regăsesc în propria lui parte. Apoi, după despărțirea treptată și uneori totală a filosofiei de creștinism, a rămas totuși statornică tendința transcenderii, care nu este numai creștină, ci umană în genere și tot mai pregnantă cu trecerea timpului și progresul civilizației. Atât de importantă, încât a pus în umbră preocuparea firească a filosofiei, cel puțin a celei categorial-sistematice, pentru Subsistență, recunoscând uneori, dar tot mai rar, datorită unor scenarii științifico-fantastice și influenței programate a religiilor orientale, creația în accepția *Vechiului Testament*.

Din această cauză, oricât de prețioase au fost primele considerații despre Subsistență, până la ultimii reprezentanți ai neoplatonismului, ele au dispărut aproape cu desăvârșire sau, uneori, au răzbătut cu greu, în forma transcendentaliilor, supraviețuind în marile religii ale lumii și revenind în forță odată cu progresele gândirii teoretice contemporane.

Accepțiunea originar-filosofică a Subsistenței

„Subsistența” este un termen de origine latină, *subsistentia* > *sub*+*sisto*, *sistere*, *stiti*, *statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura etc. sub ceva, a sta la bază. *Sisto* provine din *sto*, *stare*, *steti*, *statum*, cu aceleași semnificații ca și grecescul *histemi* (*histamai* și *histanai*) > *stasis* și *hypostasis* (*hypo*+*histemi* = a sta sub), traducibil prin *subsistare*, dacă vrem să-l distingem de Subsistență, ca și de modernul *hypostază* (*ipostază*) și *ipostas*, care înseamnă stare sub care se găsește ceva sau cineva. Toate acestea provin din rădăcina indoeuropeană *-sta-*, ca și românescul *a sta*, *stare* sau germanul *stehen*, *stand*, *gestanden* și *sistieren* (a *sista*). Este interesant faptul că verbul grecesc *keimai*, prin care se formează ceea ce s-ar putea numi *subsistentul* (pentru a-l distinge de Subsistență și de *subsistare*), respectiv *to hypokeimenon* = cel care stă, se găsește, este plasat sau ascuns sub, adică stă la bază, deși provine din rădăcina indoeuropeană *-kei-*, are infinitivul compus din *kei+sta-*, în forma *keisthai*, ceea ce înseamnă etimologic o dublare a semnificației de *statornicie*, cum i-am putea zice pe românește.

La începutul filozofiei grecești, Subsistența, respectiv *subsistentul*, avea semnificație de substrat natural (*physikon hypokeimenon*), determinat sau nedeterminat (*aoriston*), uneori unic și infinit (*hen kai apeiron*), alteori multiplu; substratul având același înțeles cu element (*stoicheion*) sau principiu (*arche*), care însemna și început. Ulterior, elementele au fost numite și esențe (*essentia*), clasică fiind concepția despre *cele cinci esențe*: focul, pământul, aerul, apa și a *cincea* esență (*quinta essentia*) sau eterul, considerat ca cel mai subtil element (*spiritus mundi*). Din acestea provenea și la acestea se întorcea orice corp.

Indiferent de accepție, substratul natural era infinit și etern, unic sau multiplu, având semnificație clară de Protosistență și Episistență. Chiar dacă avea corespondențe perceptibil-senzoriale (*apa* sau *focul*, să zicem) nu se confunda cu

acestea, față de care era început și cauză pură (esență de apă etc). Adevărata natură a corpurilor era ascunsă (*he physis kryptesthai philei*, cum zicea Heraclit), ceea ce îi conferă caracteristici transcendente față de corpurile existente.

Au fost însă și alte concepții despre Subsistență, care nu mai mizau pe caracterul ei natural. Anaximandros considera că Subsistența (*hypokeimenon*) nu este unul dintre cele cinci elemente (esențe), ci este *dincolo* sau *alături de acestea* (*para tauta*), ceea ce sugerează o transcendență. Principiul, căci nu mai poate fi numit element, este chiar Infinitul, Nemărginitul (*apeiron*), cu aceleași determinații menționate, dar cu adaosul că Infinitul, fiind Unul (*to hen*), cuprinde în sine contrariile, iar corpurile se produc prin separarea contrariilor (*apokrinomenon ton enantion*), ceea ce sugerează caracterul (en)antilogic al Subsistenței față de Existență, care este multiplă și nu presupune *coincidentia oppositorum*, ci, odată separate, confruntarea acestora până în momentul final al reunirii lor, odată cu pieirea corpurilor existente, Infinitul fiind singurul nenăscut și nepieritor, identificat cu Divinitatea.

Pitagoreicii considerau că obiectele provin din numere, primordial fiind Unul, care era considerat ca divinitate, existând zece principii compuse din perechi de contrarii: finit-infinit; par-impar etc., prin care iau naștere numerele, apoi din numere figurile geometrice și, în fine, obiectele fizice.

Se observă faptul transformării atributelor subsistențiale ale elementelor, prin pierderea caracteristicilor naturale (fizice), în superentități absolute: atributul de infinit (să zicem al focului) devine Infinitul, substantivat și cu articol hotărât (*ho apeiron*), față de forma adjectivală (*apeiros, apeiron*), la Anaximandros; iar unic sau unu (*henos, hen*) devine, la pitagoreici, Unul (*to hen*). În ambele cazuri este vorba și de specificul antilogic al Subsistenței față de Existență.

Cele mai însemnate contribuții în această direcție le-au avut însă filosofii din Școala Eleată, începând cu Xenophanes, despre care se spunea că ar fi fost elevul lui Anaximandros. Xenophanes combate părerile lui Hesiod și Homer despre zei, considerând că Divinitatea este numai una (*hena monon einai ton teon*). Mai mult, că Ea este Unul și Totul (*to hen kai to pan*), că este eternă (*aidion*), infinită (*apeiron*), identică cu Sine (*aei homoion*). Faptul că nu respiră (*me anapnein*) înseamnă că nu există ceva diferit de Ea. Accentul cade pe Unul și Totul și pe identitatea lor (*hen einai to pan*). Eternitatea și Infinitatea au numai forme atributive, iar Absolutul este presupus de independența Divinității care este Totul. Reprezentarea Ei sferică se datorează, cum zicea și Aristotel, semnificației comune a Infinitului ca nemărginit, ca sferă și inel. Nemișcarea, ca și lipsa respirației, presupune inexistența unui spațiu diferit de Unul și Totul. Ceea ce contravine părerii obișnuite.

De aici până la contestarea mișcării în genere, ca fiind iluzorie, nu era decât un pas, pe care l-a făcut Parmenides. El concepea Unul, consideră Aristotel, pe cale logică (*kata ton logon*) și căuta argumente contrare evidenței senzoriale. Dar este o mare deosebire între a considera că Unul și Totul nu se mișcă și a considera că „nimic nu se mișcă” (*medan kineisthai*). Aici, după observația lui Simplicius, nu se

tratează numai despre supranatural (*peri hyper physin*), adică despre Subsistență, ci și despre cele naturale, adică despre Existență. Strădania de a demonstra inexistența mișcării în genere a impus o direcție greșită, în ciuda eforturilor depuse, care a și discreditat studiul Subsistenței ca atare.

Sunt remarcabile însă câteva contribuții, cum ar fi aceea a lui Parmenides despre identitatea dintre gândire și Ființă (*to gar auto noein estin te kai einai*), ca diferite față de Subsistență și față de Existență. Ființa (*to einai*), sau faptul de a fi, este una și se spune la singular (*monachos legetai*), pe când Existența (*to on*) are pluralul *ta onta* și este ca atare multiplă. De aceea și traducătorul german (Hermann Diels) folosește *das Sein* pentru *to einai* și *das Seiende* pentru *to (e)on*. Numai că tot Parmenides le va identifica sau, cel puțin, așa reiese din relatările despre el.

Melissos, care, după Aristotel, tratează problemele cu referință la materie (*kata ten hylon*), face observația că ar exista o substanță comună care stă la baza (*hypobeblemenen*) celor patru elemente materiale, iar aceasta este Unul și Totul (*to hen kai to pan*), adică Subsistența, necreată și nepieritoare (*ageneton kai aphtharton*). Pentru a marca diferența față de Existența materială, Melissos considera că Subsistența, ca Unul și Totul, este necorporală (*asomatos*) și, ca atare, indivizibilă și indestructibilă.

Determinativul de *asomatos* este foarte important, căci, pe baza lui, Melissos distinge Subsistența (ca Totul și, respectiv, Unul) de totalitatea Existenței, a Universului (*cosmos*). Totul este infinit, pe când Universul are margine, este născut și pieritor, ca tot ce există în natură. Numai Totul nemuritor este etern, neschimbător, veșnic identic cu sine.

Acestea sunt motive pentru care aporiile lui Zenon împotriva mișcării și multiplicității, care au contribuit la faima Școlii din Elea, sunt de fapt contrare semnificației autentice a Subsistenței. Urmându-l pe Parmenides și calea acestuia (*kata ton logon*), Zenon Eleatul formula argumente raționale (*logikos*) împotriva evidenței senzoriale, considerând, ca și învățătorul său, că simțurile sunt înșelătoare. Dar Unul și Totul, chiar dacă s-ar accepta „fluxiunea nebună” a lui Heraclit, pe care o combate Zenon, pentru întreaga Existență, ar rămâne identice cu ele însele, căci Totul (*to pan*) este *altceva* decât întregul (*to holon*) existențial, care se poate mișca liniștit, căci are, contrar aporiei, în ce să o facă, numai Unul nu poate fi în altceva, căci el este Totul.

Identificarea Subsistenței cu Divinitatea îi conferă caracter de Supersistență, în completarea Protosistenței și Episistenței, dar identificarea ei cu Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul ridică probleme macrocosmice. Nici cele *microcosmice* n-au fost însă neglijate. Elementele sau esențele ar fi alcătuite, la rândul lor, din particule asemănătoare, *homoiomereai*, cum le zice Aristotel, cu întregul pe care îl alcătuiesc. Ele nu sunt perceptibile și pot fi cunoscute, ca și Subsistența parmenidiană, numai *kata ton logon*, cum se crede că a procedat Anaxagoras.

Considerate ca cele mai mici particule ale corpurilor, care nu mai pot fi divizate și deci nu au părți, au fost numite „atomi”. Neperceptivi (transcendenți în mic față de corpurile existente, ca și Totul în mare față de Cosmos), li se atribuie,

pe calea rațiunii, infinitate numerică (la părinții atomismului: Leucip și Democrit), eternitate, Protosistență, față de corpurile pe care le alcătuiesc, și Episistență, față de corpurile care pier prin descompunere în atomi. Nu ne interesează cum erau imaginate aceste procese. Important este faptul că și sufletul (*psyche*) era alcătuit din atomi, ce-i drept sferici (după Democrit), ceea ce înseamnă și înglobarea Transcendentalității în sfera Subsistenței, cel puțin în această perspectivă microcosmică. Numai că sufletul, în accepție atomistă, este muritor, căci se descompune, ca și corpurile fizice, în atomi. Numai aceștia sunt veșnici.

La Anaxagoras însă *nous*-ul, tradus prin *Geist*=spirit, care se identifică și cu sufletul (*tauto legeri psychen kai noun*), fiind de aceeași natură (*psysis*), este etern (*ho nous aei esti*). Mai mult, după Aristotel, Spiritul lui Anaxagoras este Unul (*to hen*), este cauză primă potențială pentru toate (*panta*). După Aëtius și Cicero, Spiritul acesta este Divinitatea (*theos*) sau mintea divină (*mens divina*). În mod explicit, Spiritul este infinit (*apeiron*) și absolut, adică „singur, independent și pentru sine” (*monas autos eph'heautou, allein, selbständig, für sich*, cum traduce Hermann Diels). Ceea ce înseamnă, în terminologia noastră, că Transcendentalitatea, ca parte a Subsistenței, se substituie acesteia (*pars pro toto*), în toate accepțiunile sale, de care Anaxagoras pare să fi fost conștient.

Cu Socrate, care îl aprecia pe Anaximandros pentru faptul că acorda prioritate Spiritului-Suflet, interesul pentru Subsistență, cu determinațiile ei, este abandonat în favoarea sufletescului cunoscător de sine. Cu toate acestea, la Platon apare ceva atotcuprinzător de genul Subsistenței, și anume ființa totală (*pantelos on*) care cuprinde mișcarea, viața, sufletul și gândirea (*kinesis, zoe, psyche kai phronesis*), referindu-se și la domeniul Existenței (în mișcare, naștere și pieire) și al Ființei (în nemișcarea genurilor supreme), dar și al gândirii, al concepției despre natură și despre viață socială, adică al Realității (la Platon ideale). Însă, chiar prin exprimarea metaforică din *Banchetul*, în care Totul se reunește cu sine însuși (*to pan auto hautou syndedesthai*), lumea zeilor și lumea oamenilor, a repausului și a mișcării, Platon scapă de obsesia eleată a nemișcării și eternității, pe care le transferă în lumea ideilor, dar pierde, aproape pentru totdeauna, semnificația Unului absolut în favoarea dualității unu-multiplu, ca și a Infinitului pentru perechea infinit-finit. Ceea ce l-a bucurat pe Hegel, care vedea aici contrariile și unitatea lor. Numai că la Platon, chiar dacă se admit perechile contrare de genuri supreme, ele rămân identice, numai obiectele, care participă la idei, pot trece dintr-o stare în alta (din mișcare în repaus), dar ideea de mișcare nu va trece niciodată în cea de repaus.

Acestea sunt motive pentru care *pantelos on* nu poate fi tradus, cum o fac francezii, prin „ființă absolută”, căci până și Ființa (la Platon ființa) își găsește perechea în neființă (*me on*). În felul acesta, discuția despre Absolut, Aseitate, În Sine este deplasată de la nivelul Subsistenței la nivelul gândirii ipostaziate, în cadrul căreia apar, cu același drept la relevanță, binele și frumosul, la care teologii creștini vor adăuga și adevărul. Ființa totală este astfel atotcuprinzătoare, dar nu mai este absolută și, cu atât mai puțin, Absolutul, căci ultimele genuri supreme

(chiar cele mai elevate dintre idei) sunt totuși relative sau devin relative, ca Unul, care, dacă nu este același cu Totul, se raportează sau este relativ la multiplu.

Situația este și mai evidentă la Aristotel, a cărui strădanie permanentă a fost, kantiană *avant la lettre*, aceea de a se limita la domeniul Existenței și de a reduce orice entitate la aspectele sale categorial-predicative (*kata tinos legetai*). Din această cauză, Unul devine unitate, Infinitatea infinit și Eternitatea etern, având fiecare opusele lor: unu-multiplu; infinit-finit; veșnic-pieritor. Toate cu referință la Existența perceptibilă senzorial și, eventual, interpretabilă extensiv, când este vorba, de exemplu, despre cer (*peri ouranou*). Dar, și în aceste cazuri, Aristotel, oricât de prudent, s-a lăsat antrenat, ca și Immanuel Kant în tinerețe, să alunece pe panta Transcendenței relative.

Cerul întreg (Universul) este pentru Aristotel finit, nenăscut și indestructibil, ceea ce exclude orice presupuneri despre Protosistență și Episistență. El este unul și etern (*eis kai aidios*). Ca și infinitul, unul sau eternul nu este însă separat de cele perceptibile senzorial (*choriston de ton aistheton*) și nici nu poate să fie în sine și prin sine (*auto kath'hauto*), adică nu este absolut și cu atât mai puțin Absolutul. Mai mult, în afara cerului (*exo tou ouranou*) nu mai există corpuri. Cele de acolo (*ta ekei*), adică de deasupra (*hyper*) cerului, ceea ce sugerează Supersistența, reductibilă la Divinitate sau Primul Mișcător, sunt caracterizate prin eternitate atributivă, dar și distributivă pentru întregul cer.

Plasându-și considerațiile pe tărâmul Transcendenței, adică în afara cerului (*exo tou ouranou*), era firesc să ajungă și Aristotel la enunțuri paradoxale. Să considere că acolo ar exista substanță, dar necorporală, veșnică și imuabilă care să constituie Mișcătorul Nemișcat (*kinoun akineton*) sau cauza nemișcată a mișcării. Aceasta, deoarece, dacă s-ar mișca, ar avea, la rândul ei, o altă cauză.

Oricum, Primul Mișcător (*proton kinoun*), mereu în act (*energeia*), cumulează treptat și binele, pe motivul că, fiind necesar, este și bun; este și cauză, dar și principiu al cerului și al naturii; este dezirabilul și cogitabilul (*orecton kai noeton*), iar ca principiu este gândul (*noesis*), dar și gândirea (*nous*). *Nous*, în cazul acesta, nu se mai poate traduce prin Spirit (*Geist*), căci este legat efectiv de actul gândirii, doar atât că aceasta este în sine (*kath'hauton*) și se gândește pe sine (*auton de noi ho nous*). Este, altfel spus, Divinitatea (*ho theos*), înzestrată cu viață (*zoe*), perfectă și eternă.

Se observă ușor că Transcendența, astfel concepută, ca Supersistență, separată de Existență și „cu totul altceva” decât aceasta, este numai o extindere a unora dintre componentele sale absolutizate (cauză, principiu, bine, gândire), care, în afară de Mișcătorul Prim sau Absolut, care imprimă rotația cercului exterior al cerului, nici n-au intervenit și nici nu mai intervin în lume și nici în celelalte lucrări ale lui Aristotel.

Dar acesta este numai aspectul macrocosmic al Transcendenței. Ce-i drept, Aristotel nu este un adept al atomismului și nu urmează linia diviziunii pentru a căuta limite. El este interesat de corporalitate, de întregul alcătuit din materie (*hyle*)

și formă (*morfe*), pe care le exemplifică adesea cu produse ale activității umane. Numai pe cale logică (*kata ton logon*) poate fi despărțită materia de formă; ele fiind ca atare inseparabile. Dar Aristotel mai vorbește și despre substanță (*ousia*) și despre subsistent = *hypokeimenon* sau substrat (*substratum*, în latină).

Cum se întâmplă și cu alți termeni, mai ales în *Metafizica*, despre care Aristotel însuși consideră că au mai multe semnificații și chiar se identifică cu alți termeni, *hypokeimenon* are cele mai multe accepții, el fiind utilizat și în formă verbală (*hypokeisthai*) și în formă adjectivală. Mai ales materia și substanța, dar uneori și forma sunt cele care subsistă sau sunt numite subsistente (*hypokeimene hyle*, de exemplu).

Substanța primă (*prote ousia*) este alcătuită în genere din corpuri, cosmice sau terestre, ca și din elementele (apă, foc etc.) care le alcătuiesc. Și, mai ales în acest sens, subsistentul este substanță (*to hypokeimenon ousia einai*). Dar corpurile sunt compuse din materie și formă care erau, la rândul lor, identificate cu subsistentul, în sensul că le precedă sau stau la baza acestora. Cu toate acestea, Aristotel folosește uneori și termenul de subsistent primar (*hypokeimenon proton*), iar alteori ultim (*eschaton*). În cazurile acestea situația nu mai este așa de simplă, căci primul sau ultimul substrat poate să nu mai fie o substanță anumită (*tode ti*), ci poate fi nedeterminat (*aoristos*), căci substanța în genere este în afara celorlalte categorii (calitate, cantitate etc.) și deci subsistentul ultim în sine (*kath'hauto*) este nedeterminat.

Indiferent de semnificațiile particulare (mai ales cea de substanță și materie), subsistentul prim se dovedește și suportul sau substratul *contrarietății* și al schimbării în genere. Contrarietatea se bazează pe diferență. Obiectele care diferă cel mai mult în cadrul aceluiași substrat sunt contrare, materia contrarelor fiind aceeași (*he hyle he aute tois enantiois*). Schimbarea (*metabole*) presupune trecerea de la un contrariu la altul, dar nu contrariile se schimbă, ci materia, substratul acestora care conține *potențial* ambele contrarii. Fără acest adaos am fi fost tentați să considerăm că Aristotel îi dă dreptate lui Heraclit și vorbește despre unitatea existențială a contrariilor, despre *coincidentia oppositorum*. Chiar dacă ar fi acceptat o astfel de *coincidentia*, aceasta n-ar fi fost localizată în Existență, ci în Subsistență, în cadrul potențialității prin care este caracterizată *kata ton logon* materia primă, separată de formă.

Nu putem vorbi însă la Aristotel, nici în sens microcosmic, despre o Subsistență autentică, ci despre o infinitate de subsistenți (substanțe, materii) care ar sta la baza fiecărui corp, cosmic sau terestru. Așa ar trebui, zice Aristotel, să înțelegem Unul lui Anaxagoras, sau că *toate erau împreună*, după Empedocles, Anaximandros și Democrit, adică erau împreună și contrariile, dar numai potențial și nu în act (*dynamei, energeia d'ou*), ceea ce n-ar fi admis niciunul dintre cei enumerați, dar nici Aristotel în alte contexte, căci pentru el Cerul era etern și, chiar dacă n-ar fi fost, îi lipseau Demiurgul platonian, care să-l treacă de la potențialitate la actualitate și, respectiv, mulțimea de forme separate pentru fiecare lucru în parte.

Aristotel însă, tot certându-l pe Platon, ca și pe cei care l-au precedat, le menționează cu rigoare concepțiile, dar adesea le și împrumută, în ciuda faptului că se și delimitează în permanență de ele. În ansamblu însă, cum era și firesc, cel puțin în *Metafizica* și *De caelo* în mod explicit, Aristotel întreprinde un fel de sinteză a filosofiei grecești, care se dovedește interesată în permanență, mai mult decât filosofii ulterioare, medievale, moderne și contemporane, de problema Transcendenței și de legătura acesteia cu Subsistența.

Ipostazierea gândirii într-o Divinitate încremenită, care se gândește pe Sine, este ecoul *nous*-ului, prin care Transcendența este pătrunsă și condusă de Spiritul transcendențial, producând și la Aristotel enunțuri paradoxale, de tip eleatic, ca și plasarea tocmai acolo (*exo tou ouranou*) a binelui, de inspirație platonice, și chiar a vieții, veșnică ce-i drept, legată însă, firește, în mintea oricui, de moarte. Dar acestea își găsesc locul, ca și contrariile împreunarea, în turbinca fără de fund a Subsistenței, în care încapă Totul, care se dovedește Unul, cu și fără actualitate și potențialitate, care se și preced și se succed reciproc și, în sine și pentru sine (*auto kath' hauto*), deci în mod absolut, presupun Infinitatea și Eternitatea.

Ar fi urmat ca, ulterior, ele să fie regăsite, cu semnificațiile lor originare, adică fără dublurile lor existențiale, ceea ce nu s-a făcut decât în parte.

La Plotin Subsistența apare ca subsistare (*hypostasis*), și anume într-o triplă postură: Unul, gândirea (*nous*, tradus incorect prin „intelect” sau „inteligență”) și sufletul. În plus, Unul, la rândul său, este și primul (*he proton*) și binele. În calitate de primul, subsistarea se dovedește transcendentă. Este principiu, cauză și început (*arhe*) al Existenței, rămânând nedecis dacă primul, cu semnificație de Protosistență, va deveni și ultimul (*Episistență*) sau va rămâne alături de Existență, el nepierzând nimic prin producerea acesteia din sine. Identificarea Unului cu binele este de sorginte platonice și nu-și găsește nicio justificare, ca și considerarea gândirii și a sufletului ca subsistări independente de ființele umane. Gândirea, în această ipostază, este de inspirație presocratică și aristotelică. Oricum, Subsistența ca subsistare își pierde, chiar și prin Unul, identificat cu binele, relevanța originară de a fi Totul. Unul se poate considera doar că *a fost* Totul, și anume înainte de a fi devenit primul, adică de a fi urmat procesul de producere a Existenței, ca și a gândirii și a sufletului.

Nici Eternitatea nu mai este concepută în sine, adică nu mai este subsistentul (*to hypokeimenon*), ci provine din acesta (*ex autou tou hypokeimenon*), cu toate că uneori este identificată cu zeul (*tauton to teo*), ca și Infinitatea (*to apeiron*), pentru faptul că nu îi lipsește nimic. Divinitatea însă este identificată și cu gândirea (în sens aristotelic), fiind și cauza acesteia, ca și Unul și binele.

Având caracteristici transcendente, Unul ca subsistare (*hypostasis*), identificat și cu Divinitatea supremă (față de restul zeităților), este *deasupra* tuturor (*hyper panta*), sugerând Supersistența, fiind, în orice caz, *dincolo* de Existență (*epikeina ontos*). Unul este inefabil (*arreton*), despre el nu avem nici cunoaștere, nici gândire (*oude gnosis oude noesis*), nici vorbire (*logos*). Putem vorbi *despre* el

(*peri autou*), dar nu-l spunem pe el (*auto*), ci spunem numai *ceea ce nu este (ho me estin)* – *En.*, V, 3, 14. Aceasta este considerată prima sursă a teologiei negative.

Plasarea în Transcendență a Unului determină o mulțime de exprimări paradoxale când se vorbește totuși *despre el*: „unul este toate și niciunul”; „nu este multiplu, dar produce multiple”; „unul devine doi și ambii sunt unul”; „este pretutindeni, dar nu este nicăieri” ș.a.m.d.

Șirul creațiilor, pornind de la Unul primordial la gândire și la suflet, se face prin reproducerea parțială a primului, din care și provin toate celelalte, fără ca acesta să fie afectat în vreun fel. Când este vorba însă despre natură, suflet și rațiune (*logos*) și de producerea (*poiesis*) acestora (*En.*, III, 1-8), Plotin introduce termenul de *theoria*, traductibil corect în latină prin *speculatio*, nu prin *contemplatio*, cum se face de regulă. Aceasta, din mai multe motive. Fiind vorba de reproduceri succesive, unele care o fac în mod autentic, altele prin imitație și imagine (*mimesin kai eikona*), nu ne găsim aici într-o situație de contemplare a unui obiect de către un subiect (persoană). De altfel, Plotin utilizează pentru astfel de situații termeni corespunzători: *theomai* = a contempla, *thea* și *thema* = contemplație; *eido* = a privi, a vedea; *katalambano* = a percepe; *katalepsis* = percepție (vizuală); *theoreo* având, în mod obișnuit, mai mult sensul de a cugeta, medita, cerceta (un oracol, de exemplu), starea contemplativă fiind oricum contrară celei producătoare (*poiesases*) a teoriei. Și, fiind vorba de producere prin imitație a ceva superior, de reproduceri succesive până la asemănarea (*homoiosis*) și chiar la identitatea (*syggeneia*) cu Unul, *theoria* înseamnă aici *speculatio*, adică oglindire, platonice vorbind, imitare a unui original (model). Utilizarea unor astfel de termeni ar ușura considerabil traducerea contextului menționat, respectiv a unor enunțuri altfel lipsite de sens: *he poiesis ara theoria* (producerea sau creația este „contemplare”; corect ar fi „imitare”) sau *theorias ta panta onta* (toate lucrurile sunt „contemplații”; corect, platonice, sunt „imitații”).

De altfel, chiar în cazul persoanei umane care tinde spre cunoașterea Divinității, zice Plotin, nu mai este vorba de contemplare (*thema*, nu *theoria*), ci de un alt mod de a vedea (*alla allos tropos tou idein*), care presupune ieșire din sine (*ekstasis*); extazul fiind corespondentul revelației mistice, ca rezultat al meditației, al ogîndirii (*theoria*) Divinității.

Și la Proclus, ca ultim reprezentant al tradiției neoplatonice, apare problema Unului, declarat adesea ca fiind transcendent (*exeremenos*), în sensul că este cauza tuturor (*ton holon*), fiind independent de acestea, de cele multe (*ta polla*), pe care însă le produce din sine și care se întorc la sine. Producerea din sine (*proodos*) și întoarcerea la sine (*epistrophe*) a Unului îi conferă evidente caracteristici subsistențiale, de Protosistență și Episistență. Numai că Subsistența nu se reduce la Unul și nu are nicio legătură cu binele, cum încearcă Proclus să le considere, în accepție platonice, identice.

Rămâne discutabilă producerea multiplelor din Unul, în spirit plotinian, prin asemănare, căci fiecare este una, o *henadă*, sau platonice, prin participarea *henadelor* la Unul. Dar Unul ca atare este dincolo de toate (*epikeina panton*). Aici

interven aspectele dialectico-speculative, căci oscilația între Transcendență (Unul) și Existență (multiple) conduce la enunțuri contradictorii. Unul poate să fie fără multiple, dar numai când este anterior (*proton*) față de acestea. Dar, de când se știe, există ca atare *numai* cele multiple, ceea ce înseamnă că ar fi fost cândva un timp când acestea nu erau. Dacă Unul este însă diferit de multiple, dacă este transcendent, înseamnă că a fost o vreme când nu exista nimic, căci nu există decât cele multiple. Pe de altă parte, se observă că multiplele se produc și se reproduc întruna și, mai repede sau mai târziu, pier. Adică se întorc la Unul. Ceea ce înseamnă că Unul produce și absoarbe mereu multiplele, iar între cele două momente, fiind el însuși multiplu, căci acesta se naște din Unul, Unul există și nu există, căci este *unu* și este *multiplu* în același timp, de unde urmează că nu mai este Unul. Mai precis, având în vedere și starea de transcendență, Unul este simultan același (*auton*) și altul (*heteron*).

O altă caracteristică subsistențială a Unului o constituie superioritatea (*hyperoche*) sa absolută până și față de zei, pe care tot el îi produce. Ceea ce sugerează Supersistența. Totuși, nu se poate vorbi la Proclus de Subsistență. Aceasta, cu toate că folosește și el termenul de subsistare (*hypostasis*), dar ea nu este a Unului, ci Unul o conferă entităților de mâna a doua (*ton deutron hapanton*), adică multiplelor existențiale.

Impedimentul rezidă în faptul că Unul, chiar ca singură componentă a Subsistenței, nefiind și Totul, nu poate fi, în ciuda acceptării enunțurilor contradictorii, în același timp Protosistență, Episistență și Supersistență. Se vorbește în permanență despre Unul, dar de fapt aici apar trei ipostaze (ca să folosim terminologia neoplatonică) ale Unului, față de trei tipuri de entități sau față de sine însuși ca producător al acestora: una, înainte de orice producere, a doua, în postura de propriul său produs, și a treia, în postura de revenire la sine. Este vorba aici de o succesiune de ipostaze care nu pot fi imaginate simultan decât în cadrul Subsistenței autentice în care Unul este Totul, în manieră eleată (*to hen kai to pan*).

A fost remarcată, de asemenea, maniera *triadică* de abordare a procesului de producere, care sugerează, pe diferite niveluri de coborâre ale Unului, cele trei ipostaze (momente) implicite ale acestuia, ilustrative fiind prin evidența terminologică: limita, nelimitatul, amestecul (acestora) – *peras*, *apeiron*, *mikton*. Ceea ce seamănă mult, și l-a încântat pe Hegel, cu triada de mai târziu, în care primele două sunt opuse, iar a treia le unifică.

În fine, datorită transcendenței sale, din prima ipostază, Unul este neperceptibil (*alepton*) și inexprimabil (*arreton*), caracterizabil în stilul apofatic, despre care vor trata filosofii creștini, care îl vor identifica pe Unul cu Divinitatea.

Cele cinci supercategorii autologice

Din perspectivă categorial-sistematică, Subsistența trebuie revendicată terminologic și semantic din filosofia greacă veche. Abandonarea treptată a termenului nu s-a făcut însă cu pierderea semnificațiilor sale originare. Dar acestea

au început, sub acțiunea principiului *pars pro toto*, în măsura aprofundării lor și datorită importanței unora sau chiar a uneia dintre ele, să înlocuiască întregul Subsistenței, cum a fost cazul Unului.

Ceea ce pare curios la prima vedere, și s-a menționat deja, este faptul că, de la început sau mai ales la început, filosofii greci au fost interesați mai mult de Subsistență decât de Existență. Dovadă și enumerarea completă a supercategoriilor autologice, chiar dacă unora le-au dat mai multă importanță (Totul și Unul), dar nu le-au izolat, ci le-au menținut accepția sinergetică. În plus, au reușit să evite jocul antitetic al acestora cu dublurile lor existențiale prin care își pierd relevanța autologică (unu-multiplu; finit-infinit etc.).

Poate că primii filosofi erau mult mai legați, ca și ceilalți oameni din vremurile acelea, de Existență; se identificau cu ea fără să-i preocupe acest lucru, ridicând doar ziduri pentru a se feri de alți oameni, dar îngustându-și astfel orizontul existențial. Ceea ce rămânea neîngrădit, adică liber, era Cerul.

Accepțiile Subsistenței au *revenit* cu multă pregnanță în cadrul Transcendenței, mai ales ca determinații ale Divinității, urmărindu-se în cadrul religiilor chiar legătura cu aceasta prin mijloace speculative (meditație și revelație), sau au fost *redescoperite* cu metode științifice. Problema este aceea de a le repune în contextul Subsistenței, cu eliminarea adaosurilor necorespunzătoare și corectarea aspectelor lingvistice.

În cadrul filosofiei sistematice, categoriile Subsistenței sunt acceptate ca atare, sunt *date*, am putea spune, ca rezultate din *istoria filosofiei*, care oferă materialul de bază al oricărui sistem filosofic autentic. Faptul că istoria filosofiei are numeroase împrumuturi și de la științe, religii, arte este o altă problemă, categoriile fiind deja filtrate în cadrul diferitelor discipline filosofice. Oricum, în filosofia sistematică „se lucrează cu materialul clientului”, ca să zicem așa, adică autorul nu mai este nevoit, în măsura în care cunoaște, firește, istoria filosofiei, să ia totul de la început. Să mediteze, de exemplu, și să aștepte revelații pentru care ar trebui să aibă o pregătire specială și timp disponibil. În orice caz, ceea ce este mult mai grav, nu are voie să improvizeze, adică să se substituie mileniilor de cugetare filosofică.

Subsistența este ceea ce îi spune numele, indiferent de identificarea ei cu un anumit tip de subsistență, materială sau spirituală. Acestea sunt de fapt substanțe sau „materii”, cum li se mai spune. Astăzi se vorbește despre cinci substanțe sau stări de agregare ale uneia singure: solidă, lichidă, gazoasă, biosică și noesică. Dar domeniul acestora ține de Realitatea științifică, adică face parte din cadrul celei de a treia părți a sistemului de filosofie pentadică.

Subsistența are caracter *autologic*, adică este ceea ce spune sau exprimă, în ciuda aspectului *tautologic* al unei formulări propoziționale de tipul „Subsistența este ceea ce subsistă” sau „este subsistentul”, în terminologie aristotelică (*hypokeimenon*), respectiv „ceea ce nici nu se spune despre ceva, nici nu este în ceva”. Dar aceste caracterizări apofatice se referă totuși la un subsistent existențial.

Trebuie să ne gândim mai degrabă la caracterul *inefabil* al Subsistenței, ca și al accepțiilor sale. Ceea ce nu ne împiedică, cum considera și Plotin, să vorbim totuși *despre* ea, fie și în termeni apofatici.

Caracterul inefabil al Subsistenței rezidă în faptul că aceasta, nefăcând parte din Existență, *nu există*, adică nu este ceva determinat în spațiu și timp și, ca atare, nu poate să aibă un nume. Pe de altă parte însă, în măsura în care Subsistența, fiind Totul, presupune și Existența, ea *există* într-o oarecare măsură. Ceea ce dovedește aspectul dialectico-speculativ al enunțurilor negative și afirmative despre Subsistență în raport cu Existența. Aceeași situație este valabilă și în raport cu Ființa, Realitatea și Existența reală. Nefăcând parte din domeniul Ființei, Subsistența *nu este*, dar ea presupune și Ființa și, într-o oarecare măsură, *este*. În același fel, *nu este reală și este reală; nu are Existență reală și totodată are Existență reală*.

Toate acestea, legate de caracterul inefabil al Subsistenței, pun în evidență, de fapt, imposibilitatea exprimării judicativ-propoziționale a Subsistenței, căci, față de aceasta, nu poate fi enunțat copulativ (nici prin „există”, nici prin „este”, nici prin „are”) niciun predicat, astfel încât sau afirmația, sau negația să fie adevărată. În plus, Subsistența nici nu are atribute (determinații, proprietăți) care să fie enunțate despre ea ca predicate. Dacă se face totuși acest lucru, atunci trebuie admise despre Subsistență enunțuri contradictorii, trebuie admisă *coincidentia oppositorum* și, ca atare, o logică dialectico-speculativă. Dar nu este cazul, căci predicția, în această situație, nu este acceptabilă. Adică nu poate fi realizată prin verbe copulative, iar predicatele nu au niciun suport atributiv.

Situația poate fi descrisă și categorial. Supercategoriile, de tipul Subsistenței, sunt asemănătoare genurilor supreme, despre care nu se mai enunță nimic, căci predicția directă se face de la gen la specie. Or, genurile supreme sunt acele genuri care nu mai pot fi specii, deci nici subiecte pentru vreo judecată posibilă. Cu toate acestea, genurile supreme sunt predicate prin excelență despre cât mai multe specii, care, la rândul lor, sunt genuri, dar nu supreme. Pe când supercategoriile (superpredicamentele), ca și *transcendentalia*, care nu se referă la lucruri, *non praedicantur*, nu pot fi nici predicate.

Ar rămâne soluția predicției inverse, de la specie la gen, dar aceasta se face între specii și genuri obișnuite. Dacă este vorba despre enunțul „Omul este muritor”, în predicția directă, *om* fiind specia, iar *muritor* genul, în predicția inversă se obțin, în mod firesc, două propoziții contradictorii: „Muritorul este om” și „Muritorul nu este om”. Niciuna nu este adevărată separat, dar ambele (conjuncția lor) sunt adevărate și pot fi exprimate prin „Muritorul este om și non-om”, căci, într-adevăr, sfera genului *muritor* cuprinde și oameni, și non-oameni (alte viețuitoare care mor). Subsistența nu poate fi însă considerată că *este* și nici că *nu este*, să zicem, Existență, ceea ce nu permite predicția. Și chiar dacă aceasta ar fi permisă, adică Subsistența *ar fi*, Existența nu este o specie a Subsistenței, căci Existența nu este un gen-specie care să cuprindă toate cele existente (*ta ontă*), iar acestea să poată fi cuprinse în toate cele subsistente. Căci cele existente nu sunt

subsistente și nici parte din cele subsistente. Subsistența doar *presupune* Existența, ca manifestare de sine.

În această situație, rămân foarte puține de spus despre Subsistență și, în măsura în care inefabilă fiind, este totuși autologică, trebuie să ne rezumăm la ceea ce spune ea însăși despre sine și mai ales să fim atenți la modul în care transcriem ceea ce „spune” Subsistența. Tot așa cum ar fi trebuit și Hegel, la începutul logicii sale, după cum zicea odată și Constantin Noica, să lase Ființa să vorbească, să-și spună propria poveste. În locul acesteia însă, Hegel ne-a oferit concepția lui *despre* Ființă. Aceasta, și pentru faptul că se considera, și în tinerețe chiar a spus-o, un fel de „trimis al Cerului”!

Oricum, este greu de menținut, fără forțarea inutilă a limbajului, o exprimare nepredicativă despre ceva în genere, nu numai despre Subsistență. S-ar putea considera că ar fi necesar aici un fel de limbaj simbolic speculativ, care să oglindească (de la *speculum* = oglindă) supercategoriile independent de modul predicativ în care vorbim noi despre ele. Aceasta nu înseamnă însă că este preferabil un limbaj neflexionar și, respectiv, o scriere hieroglifică, deoarece primul, ca și unele limbi flexionare, are într-adevăr posibilitatea evitării (în realitate inexistența) copulei predicative („Ivan celovec” = „Ivan om” în loc de „Ivan este om”), dar nu are posibilitatea redării cu articol hotărât a supercategoriilor, ca rostiri, și nu ca simple denumiri, deficiență care apare și în limba latină, inferioară din acest punct de vedere celei grecești.

Nu ne putem însă rezuma la ceea ce „spune despre sine” Subsistența, adică la faptul că se referă la ceea ce subsistă. Pentru menținerea exprimării predicative putem pune în loc de semnul egalității, să zicem: Subsistența = ceea ce subsistă, Subsistența *se referă*, sau *înseamnă*, sau *presupune* ceea ce subsistă, cu toate că niciunul dintre aceste verbe și nici semnul hieroglific al egalității nu sunt întru totul potrivite. Mai potrivită ar fi o linie sau o virgulă, deși linia (sau cratima) sugerează împreunare, iar virgula despărțire. Particula „adică” sună a explicitare și are corespondentul latin predicativ (*id est*).

Subsistența însă presupune cele 5 supercategorii: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul, dar fără să le cuprindă ca pe ceva subordonat, ca specii ale sale. Căci Subsistența se identifică simultan cu fiecare dintre ele.

Cele 5 supercategorii au la rândul lor articolul hotărât, ceea ce exclude, de asemenea, enunțarea lor ca predicate ale Subsistenței, de tipul: „Subsistența este Eternitatea” și, mai grav, dar destul de obișnuit în filosofia medievală, transformarea supercategoriei în atribut predicativ: „Subsistența (de regulă Divinitatea) este eternă.”

Presupunerea celor 5 supercategorii de către Subsistență nu poate fi considerată ca o definiție a acesteia, ci este o explicitare pe baza accepției sale istorico-filosofice. Faptul că Subsistența a fost identificată cu Divinitatea (*per se subsistens*) nu este un impediment, căci Divinitatea, ca Supersistență, este și ea presupusă de Subsistență. Nici faptul că o parte dintre cele 5 supercategorii au fost considerate transcendente, sau regăsite ca transcendente, nu este supărător, ci numai degradarea lor, în special a Infinității și a Eternității, și transformarea lor în

atributele „infinite” și „etern”, adică înglobarea lor în Existență. Dar și mai importantă este eliminarea adaosurilor incompatibile cu cele 5 supercategorii. Este vorba în mod special de *bonum* și *verum*. Primul, chiar în accepție de transcendent, se dovedește nepotrivit, deoarece presupune o raportare la altceva. Bunul, sau să-i zicem bunătatea, este cineva, sau ceva, sau este a cuiva față de altcineva. Chiar în accepția de bunătate în sine, a divinității, care a făcut lumina, este o raportare: „și a văzut Dumnezeu că lumina este bună” (*Et vidit Deus lucem quod esset bona*) și a despărțit-o de întuneric (*et divisit Deus lucem ac tenebris*). A despărțit-o de întuneric, fiindcă a văzut că este bună față de întuneric, și a văzut-o El. Adevărul are însă uneori și altă accepție decât neuitarea (*a-lethe*), care trebuie să fie neapărat a cuiva. Ar putea, cum credea Heidegger, să însemne neascundere, evidență. Dar și aceasta presupune grade, chiar cu referință la alegoria cavernei (*Specus*) a lui Platon, în care apar niveluri existențiale „mai adevărate” (*alethesteron*) și unul care pare a fi „cel mai adevărat” (*alethestaton*), se înțelege că în raport cu celelalte. Când zice Mântuitorul: „Eu sunt calea și adevărul și viața” (*Ego sum via et veritas et vita*), toate acestea sunt relative: „calea” este drumul cel drept față de cele înșelătoare; „adevărul” este opusul minciunii și al profețiilor false, iar „viața” este opusul morții. Adevărul, chiar în astfel de ipostaze, mai puțin obișnuite, față de raportarea pură *ad rem*, este o noțiune relativă, care nu are niciun sens fără opoziția față de falsitate.

Cele 5 supercategorii cu care se identifică Subsistența, fără a fi ceva diferit de fiecare în parte, dar presupunându-le pe toate, în pofida impedimentelor lingvistice și semantice, au fost și pot fi tratate fiecare separat. Ordinea lor nu este importantă, dar presupune totuși o tradiție a enumerării, care se bazează și pe importanța și ponderea care le-au fost acordate în decursul timpului: *Unum, Totum, Infinitum, Aeternitas, Absolutum*.

Semnificația supercategorială a Unului

Unul s-a bucurat, față de celelalte supercategorii ale Subsistenței, de cea mai mare considerație, fiind identificat încă din antichitatea greacă cu Zeul (*to hen einai ton theon*), iar în Creștinism cu Dumnezeu, ca Simbol al monoteismului (*Pisteuo eis Hena Theon*).

Deosebit de pertinentă în această privință, doctrina eleată despre Unul, cu toate consecințele ei inacceptabile, datorate amestecului de planuri, este un exemplu de „exploatare” filosofică a unei tematici în folosul unei întregi Școli. Xenophanes a fost primul care a identificat Divinitatea cu Unul și a făcut din acesta obiect de studiu din perspectiva Subsistenței, cum s-a văzut în capitolul anterior. Aici ne interesează în mod special identificarea Unului cu Totul, faptul că acesta este neperceptibil (*akatalepton*) și, ca Divinitate, este etern, infinit și veșnic identic cu sine (*aei homoion*), ceea ce înseamnă absolut.

Identitatea Unului cu Totul produce și modalități de exprimare specifice Subsistenței, adică nepredicative. *To hen tauto kai pan* este greu de tradus, căci

articolul hotărât se referă la amândoi termenii. Din această cauză, s-a tradus în românește prin „Acest Unul și Totul”. Dar cum se poate ca Unul, care este identic cu sine, să fie și identic cu Totul, presupunându-se că și Totul este veșnic identic cu sine? Nu se ajunge oare și aici la o exprimare contradictorie, că de fapt Unul *este identic* cu sine și *nu este identic* cu sine, ci cu Totul?

Având în vedere semnificația subsistențială a Unului și a Totului, raporturile acestea nu se datorează unor carențe de gândire ale autorului, ci tocmai caracterului specific, dialectico-speculativ al acestor supercategorii. Ce-i drept, celelalte (infini și etern) nu mai apar cu articol hotărât, ci numai ca determinații ale Divinității, care înseamnă Unul și Totul. Divinitatea este nemărginită și veșnică.

Absolutul nu apare nici el ca atare, ci este semnat de identitatea cu sine, de faptul că este „mai presus decât toate” (*tau panton kratiston einai*), ceea ce sugerează și Supersistența. Din păcate, pe linia absolutizării Unului-Totului, Xenophanes îl consideră și nemișcat (*akineton*). Relatările lui Pseudo-Aristotel, după care Xenophanes ar fi spus că Unul nu este nici în mișcare, nici nemișcat, nici finit, nici infinit, nu sunt acceptabile, căci n-au fost preluate de către ceilalți filosofi eleați, care au făcut din nemișcare calitatea supremă a Divinității. Cu toate acestea, Pseudo-Aristotel are dreptate, în spiritul apofatic al contextului, să nege și mișcarea, și nemișcarea Unului, care este în fond apercceptiv.

Legătura dintre Unul și Totul nu este o identitate în sensul obișnuit al cuvântului, căci nu permite exprimări de gen disjunctiv „Unul sau Totul”, deși permite conjuncția „Unul și Totul”, care nu înseamnă însă „Unul, adică Totul”. Formularea potrivită ar fi, când este în discuție Unul, să se spună că „Unul înseamnă sau reprezintă Totul”, dar nu numai Totul, ci și restul supercategoriilor Subsistenței.

Chiar la filosofii eleați s-a văzut avantajul legăturii corecte, identificatoare, dintre Unul și Totul. Când se spune că Unul nu respiră (*me anapnein*), se are în vedere că *nu are ce să respire*, căci el este Totul.

Dar Unul înseamnă și Infinitatea, utilizabilă și ea în argumente, ca acelea folosite de Thomas de Aquino pentru a dovedi că *Dominus Deus unus est*. Este Unul pentru că Infinitatea lui nu mai permite un altul.

Unul înseamnă și Eternitatea, căci aceasta, cum zice, de asemenea, Thomas de Aquino, nu este altceva decât Dumnezeu însuși, care este Unul, sau invers, cum zicea Cusanus, că Dumnezeu este Eternitatea însăși.

Tot la Sf. Thomas, Unul este pus și în legătură cu Absolutul, conceput ca perfecțiune și ca Infinitate, care, la Cusanus, se numește Unul absolut sau Unitate absolută (*unitas absoluta*), datorită Infinității și Eternității absolute pe care le presupune.

Cel mai important lucru este ca Unul să nu fie transpus în contextul existențial al raportării unu-multiplu. Platon, care tratează despre acestea în dialogul *Parmenides*, pornește de la o aporie, presupusă a fi a lui Zenon Eleatul. Acesta, pentru a susține relevanța subsistențială a Unului, neagă multiplul (multiplicitatea sau pluralitatea). Principial însă, Unul, fiind Totul, cum se amintește

și în dialogul citat (*to hen einai to pan*), nu mai poate fi raportat la altceva, respectiv la multiplu, căci Totul conține și multiplul.

În dialogul lui Platon, negarea pluralității presupune faptul că acceptarea ei ar conduce la o contradicție, că obiectele (*ta onta*), dacă ar fi multiple, ar trebui să fie asemănătoare și neasemănătoare (*homoia kai anomoia*) în același timp, ceea ce ar fi imposibil. Soluția personajului Socrate este platonicească, obiectele pot fi opuse prin participare la idei contrare, imposibil este ca ideile sau formele obiectelor – asemănarea și neasemănarea, unul și multiplu, repausul și mișcarea și toate cele de acest fel (*kai panta ta toiauta*) – să fie amestecate, adică asemănarea să fie neasemănare ș.a.m.d.

Aici se remarcă, în primul rând, faptul că personajul Zenon transpune discuția din domeniul Subsistenței (al Unului) în domeniul Existenței (al obiectelor), ceea ce face ca acceptarea uneia să nu însemne contestarea celeilalte. Contradicția, ca motivație a respingerii pluralității, este doar *opozitia*, acceptabilă din perspectivă platonicească în domeniul obiectelor sensibile.

Dar, în al doilea rând, planul ideilor, deși sunt considerate separat (*choris*) de obiectele sensibile, nu este planul Subsistenței. Ideile sunt și ele în sine, adică absolute, nelocalizabile nici *in re*, nici *in mente*, ceea ce i-a determinat pe unii comentatori moderni să le considere transcendente, dar ele, ca prototipuri ale obiectelor sensibile, la care acestea „participă”, nu numai că le dublează, triplează etc. (ceea ce nu-i plăcea lui Aristotel), dar le garantează opoziția prin participare la idei contrare. Unul în sine nu mai este plasat printre obiectele sensibile, ceea ce este corect, dar nici multiplul, considerat tot în sine.

Fiind în sine ambele, dar nu numai ele, ci „și toate cele de acest fel”, sunt absolute, dar niciuna nu mai este Absolutul și, ca atare, niciunul nu mai este Unul. Personajul Parmenide atrage atenția, fără a fi combătut, că, în această situație, ar trebui ca pentru toate obiectele, cele mai banale, ca firele de păr sau petele de gunoi, să existe idei distincte la care acestea să participe. Și, în manieră eleată, se pune problema dacă participă la întreaga idee sau numai la o parte; dacă ceva mic participă la o parte din micul în sine, atunci acesta este mai mare decât cea parte din el, deci micul însuși va fi mare (*auto to smikron meizon estai*). Ceea ce s-ar petrece și cu unul în sine sau cu multiplul în sine.

Dar scopul dialogului nu este acela de a combate parmenidian teoria platonicească a ideilor, cum o sugerează începutul, ci, dimpotrivă, acela de a discredita, deși este condus de către personajul Parmenide, teza eleată a Unului, dar, în mod evident, cu argumente diferite și chiar contrare celor eleate. Principal (zenonian vorbind), dacă multiplul este contrarul Unului, atunci ar fi trebuit să fie respinsă existența multiplului prin ilustrarea consecințelor contradictorii pe care le implică. Platon însă, mimând eleatismul, pune în evidență consecințele aporetice ale acceptării Unului, ceea ce, tot principal, ar însemna acceptarea contrariului, adică a multiplului. Dar nu se conchide în acest sens și mersul discuției sugerează mai degrabă acceptarea ambelor contrare (unu-multiplu), ca și în cazul celorlalte genuri

supreme (asemănare-neasemănare; repaus-mișcare; naștere-pieire; finit-infinit). Dar și acceptarea genurilor contrare este în defavoarea eleatismului.

Se conturează astfel trei planuri: al Unului, ca supercategorie a Subsistenței, al Unului și multiplului, ca genuri supreme contrare ale „lunii ideale” de forme-prototipuri, și al Existenței, compusă din obiecte sensibile care sunt unice (fiecare în parte) și multiple. În primul caz, Unul nu poate să aibă contrar, în al doilea, este contrarul multiplului ideal, în al treilea, devine determinare obiectuală. Pe Platon l-au interesat numai planurile doi și trei, respectiv raportul de participare de la trei la doi, de la existențial la ideal. Toate aspectele contradictorii pe care le implică acceptarea Unului, că: este și nu este, e infinit și nu e infinit, e mișcător și nemișcat, este orice și nu e nimic etc., se datorează amestecului de planuri, mai precis transpunerea Unului din plan ideal în plan existențial.

Dar niciunul ideal nu coincide cu Unul supercategorial, deși este identic cu sine și absolut, atât pentru faptul că are contrar (ideal), cât și pentru faptul că *este*, adică participă la Ființă. Or, Unul nu este și nu există. În plus, unul ideal „și toate celelalte de acest fel” sunt contestabile, ca și presupusa lor „lume” (domeniu, tărâm ș.a.), cum s-a și străduit să dovedească Aristotel.

Pentru Aristotel însă, „Existența și unul sunt identice și de aceeași natură” (*to on kai to hen tauton kai mia physis*). *To on* are aici sensul de Existență, căci se referă la substanța (*ousia*) corporală, la un anumit om (*heis anthropos*), la substanța fiecărui obiect (*he ekastou ousia*), pe care Aristotel o numește, în același context, „primă” (*prote*), despre care zicea în *Categorii* că se referă la câte un anumit obiect (*tode ti*) individual și unul la număr (*atomon kai hen aritmo*). Pentru acceptarea însă a contrariilor (egal-inegal; cald-rece etc.) trebuie să existe mai multe obiecte individuale (cel puțin două: unul cald și altul rece). Ceea ce înseamnă că unul existențial presupune multiplul (*plethos*) existențial, iar unul și multiplul sunt principiile contrariilor (*archai ton enantion*).

Acestea sunt motivele pentru care Aristotel consideră că Existența (*to on*) și unul (existențial) nu sunt identice pentru toate obiectele și nici separate (*choriston*) de acestea. Altfel spus, nu sunt idei platonice. Dar atunci înseamnă că, din perspectivă aristotelică, nu se poate vorbi despre Unul în sine, deși sintagma (*auto to hen*) apare uneori (*Metaph.*, X, 2), pentru a-l distinge pe unul ca atare de unul determinat (*ti to hen*) în fiecare dintre cele zece genuri de categorii. Dar unul nu este, cum nu este nici ființa (Existența), un gen de categorii, căci ambele sunt mai cuprinzătoare decât genurile, care, la rândul lor, nu sunt entități (naturi) determinate și nici substanțe separate (*choristai*) față de celelalte.

În aceste condiții, Aristotel enumeră patru dintre cele mai importante accepții ale unului: continuul simplu sau natural (*physei*); întregul; indivizibilul sau individualul, adică obiectul determinat, *hoc aliquid, per se existens*, cum zice Bonitz; specia (*eidos*) infimă, care nu mai poate fi divizată în alte specii (spre deosebire de gen). Ultima însă, cu atât mai puțin decât genul, nu poate fi nicio entitate determinată și nici separată de sau altceva decât indivizii pe care îi

cuprinde. Unul existențial are aceeași esență cu indivizibilul, al cărui opus este divizibilul, de aceeași esență cu multiplul. Unul se determină ca opus al multiplului și invers, multiplul având chiar anterioritate logică (*to logo proteron to pletos*) față de unul, ca și divizibilul față de indivizibil (anterior însă fizic, *te physei*). Oricum, din perspectivă existențială aristotelică, unul se raportează la multiplu, ca indivizibilul la divizibil, egalul la inegal, asemănătorul la diferit ș.a.m.d.; unul și multiplul pierzându-și caracteristicile ideal-platonice, iar unul, ca atare, pe cele supercategoriale.

Aristotel mai vorbește și despre unul în sine (*kath'hauto*), unul prim (*to proton hen*) sau primordial, fie cu semnificație de substrat unic, nediferențiat, fie cu semnificația pitagoreică de început al numerelor, după care ar urma diada și triada. În ambele cazuri însă unul, chiar prioritar fiind, își pierde calitatea (discutabilă la cei care nu admiteau un singur substrat, cât și la cei care admiteau și diada ca prioritară) de a fi sau de a rămâne singurul, chiar dacă va fi fost cândva așa. Căci unul acesta admite și altceva sau chiar produce altceva și, ca atare, nu mai este Totul. În plus, dacă se discută despre început, trebuie să apară cândva și sfârșitul, adică unul final sau ultimul unu (*to eschaton hen*), despre care nu mai vorbește Aristotel, dar a făcut-o cu mult înainte Musaios, care zicea că toate provin din unul și se destramă în acesta (*ex henos ta panta ginestai kai eis tauton analeuesthai*). Acestea sunt cazuri de accepții determinate ale Unului, ca Protosistență și Episistență. Însă Unul subsistențial, care este și Totul, le presupune și pe acestea, dar *nu numai* pe acestea. Problema producerii unicatelor (henadelor) din unu primordial și reîntoarcerea lor la acesta a fost tema predilectă a lui Proclus, de factură evident existențială.

Unul a fost apoi treptat redus la unitate (*unitas*): formală, materială, rațională etc., toate referindu-se la raportul clasic *Einheit-Vielheit*, kantianizat în tabela categoriilor. După care a urmat diversificarea pe diferite domenii: unitate a conștiinței, a experienței, a naturii etc.; subiectivă, obiectivă; analitică, sintetică; noetică, noematică ș.m.a.

Constantin Noica (*Unu și multiplu*, în „Izvoare de filosofie”, 1942) a încercat să facă un fel de sinteză a variantelor filosofice ale relațiilor existențiale dintre unu și multiplu, pe care le scrie totuși cu majuscule inițiale. Aceasta, pentru faptul că există și alte dualități sau cupluri contrare „derivate” din unu-multiplu, respectiv „degradate”, cum ar fi dualitatea „unitate-pluralitate”.

Sufixul *-tate* semnalează caracterul categorial filosofic al cuvintelor, ca și germanul *-heit* (om, umanitate; *Mensch, Menschheit*). În cazul de față raportul este de la *unu* la *unitate*, ceea ce sugerează relevanță categorială. Supercategorial ar trebui să fie Unul. La Noica apare însă Unu (și Multiplu), ceea ce sugerează doar faptul că nu ne găsim pe plan ideal-platonic, dar totuși pe o treaptă de generalitate superioară (categorial existențială). Unitatea, consideră Noica, este o categorie derivată, cu semnificație cantitativă (*Einheit*), cum apare și la Hegel, care îi zice uneori și unul (*das Eins als Einheit*), și care este încă dominantă, ca și în secolul

al XIX-lea, la care se referă autorul. Unitatea, zice acesta, concepută matematic este repetabilă, iar organic individuală, ceea ce, contrar lui Aristotel, nu are legătură cu unu adevărat, și îl dă ca exemplu pe Dumnezeu „în viziunea metafizică monoteistă”, care nu poate fi gândit „cu repetiție” și nu are „atributele individualității”. (Nu intrăm în amănunte, dar referința la Schelling – „oceanul liber al Absolutului” – vizează altceva decât unul existențial).

Oricum, Noica propune o „descriere pură a unului și multiplului” pornind de la „forme degradate, spre a se ridica până la forma desăvârșită a acestei dualități”. Este demnă de remarcat maniera *pentadică* de investigație prin postularea următoarelor *cinci* moduri posibile: 1) unu și multiplul realizat din repetiția lui unu; 2) unu și multiplu realizat prin variația lui unu; 3) unu și regăsirea lui în multiplu; 4) unu și multiplu; 5) unu multiplu.

Se dă ca exemplu o temă muzicală, considerată ca unu, care poate să producă un multiplu 1) prin repetarea ei; 2) prin variațiuni pe aceeași temă; 3) prin regăsirea ei într-o „varietate sonoră mai liberă”; 4) prin coexistența ei cu cel puțin o altă temă muzicală. Modul al cincilea (unu multiplu) n-ar fi posibil aici.

În cazul 1) ar fi vorba de o procedură aritmetică, în 2) de una mecanică, în 3) de una organică (multiplul este liber, dar se lasă organizat de unu). Se consideră că abia cu 3) ar fi vorba cu adevărat de unu și multiplu. Este evident însă că ne aflăm pe plan existențial. În primele două cazuri nu ar fi vorba despre unu pur, căci el implică de la început pluralitatea: extern, fiindcă „se lasă repetat”; intern, fiindcă „se lasă alcătuit din mai multe elemente”.

În cazul 3) apare unitatea organică, expresia singulară a unei pluralități, unitatea individuală, unitatea *totului* (de fapt a *întregului*), privit ca un organism.

În cazul 4) apar unu și multiplu diferențiați și coexistenți. Nu se mai implică, nu se mai întrepătrund, ci stau în cumpănă.

Cazul 5), în care unu este multiplu, zice Noica, nu poate fi căutat în „regiunile existenței obișnuite”, ci în „regiuni privilegiate”, se înțelege că tot ale Existenței. Se fac referințe la domeniul algebric și la unele reprezentări grafice („scheme”), în care unu multiplu apare totuși ca o repetare a cifrei arabe unu, față de unu inițial, redat ca repetare a unui fragment de dreaptă. Unu multiplu ar fi „termenul algebric”, „pentru că ia toate formele”, „este multiplul”.

Independent de exemple, ar exista trei tipuri de unu-multiplu care se regăsesc în istoria filosofiei și care determină „trei tipuri de a face metafizică”: unu în multiplu, unu și multiplu și unul multiplu. Noica îl urmează aici pe H. Heimsoeth, constatând în treacăt că „Parmenide proclamă Unul, dar la el există ființă și aparență”, ceea ce ar însemna că admite multiplul ca „ființă și aparență”. Or, Parmenide, chiar și după Platon, respinge multiplul și nu se încadrează în cele trei tipuri de metafizică. Cu toate acestea, Noica insistă, considerând că „Procesul de dualizare [unu și multiplu] se petrece totuși în gândirea greacă, poate [începând] cu Parmenide și eleații...”. În orice caz, rezultă că restul filosofilor, până în zilele noastre, pot fi încadrați în cele „trei tipuri de a face metafizică”, cel mai elevat fiind determinat de varianta unu multiplu. „Dincolo de unu multiplu, zice Noica, nu mai

poate fi unu și multiplu. E sau unu, sau multiplu, adică neființă și neînțeles”. Dar Unul supercategorial nu este niciunu și nici multiplu, căci Unul în sine nu există și nu este, ci subsistă, în ciuda neființei și a neînțelesului care-i pot fi atribuite.

Față de cele trei tipuri de metafizică, determinate de dualitatea unu-multiplu, trebuie totuși, cel puțin de la Kant citire, adăugate și variantele *triadice*: unitate, multiplicitate, totalitate. Posibilitatea lor nu este luată în discuție, deși apare sugerată astfel: „Fiind unu și multiplu, sunt două, zice Noica, iar atunci pare necesară o unitate superioară. Dar problema de aici e tocmai a unei dualități fundamentale...” Kant zicea însă altfel: „Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei, ceea ce dă de asemenea de gândit, fiindcă altfel toată diviziunea *a priori* prin concepte trebuie să fie o dihotomie. La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi. Astfel, totalitatea (*Alheit, Totalität*) nu este altceva decât multiplicitatea (pluralitatea, *Vielheit*) considerată ca unitate (*Einheit*).”

Găsindu-ne pe tărâmul Existenței este firesc să apară obișnuitele probleme ale opoziției binare (preferată aici de către Constantin Noica) sau triadice (sugerată de Kant și urmată apoi de Fichte, Schelling și Hegel). Problema Unului supercategorial este însă tocmai „dincolo de unu multiplu” și de toate problemele legate de raportarea acestora.

Unul în sine înseamnă Totul, fără nicio referință la altceva, înseamnă Eternitatea și Infinitul, adică Absolutul, Subsistența, chiar dacă în istoria filosofiei se consideră că nu s-a vorbit (cu excepția eleaților) sau că nici nu s-ar fi putut vorbi despre Unul independent de multiplu sau de pluralitate.

Totul, întregul și totalitățile

Dacă Unul nu ar însemna și Totul, atunci și-ar pierde accepția subsistențială. Nu zicem că „decade” sau „coboară” în Existență, dar, în opoziție cu multiplul, devine altceva, adică, în ciuda stranietății expresive, devine *un unu* alături de *alți unu*. Ce se întâmplă însă cu Totul față de Unul și care sunt accepțiile sale nesubsistențiale?

Tot Xenophanes este cel care instituie și raportarea inversă a Totului față de Unul (*hen einai to pan*), prin care îi revin și Totului aspectele supercategoriale. Fiindcă nici Totul nu poate să fie Absolutul, dacă nu este mai presus de orice (*ek tou panton kratiston einai*), cum este Unul. Din această cauză, Totul este veșnic identic cu sine (*to pan aei homoion*). Nenăscut fiind, adică etern, Totul este și „mai înainte de toate” (*protiston panton*).

Dar Totul înainte de orice sau de toate (*ta panta*), cel puțin în traducerile uzuale, mai ales că include un superlativ (*protiston*) inexistent în limba română („cel mai dintâi”), amintește de unul primordial (*to hen proton*) din care provine orice, adică și ceea ce nu ar fi unul. Dar ce ar mai putea să provină din Totul, adică să nu fie deja în acesta? Aici intervine accepția subsistențială a Totului care înseamnă și Infinitul, și Eternitatea. Totul nu a fost numai *înainte* de toate, ci și *împreună* cu toate (cu orice), pe care le presupune Infinitul, și mai ales *după* toate

(cele existente), ceea ce presupune Eternitatea. Parmenides a insistat asupra faptului că Totul este etern (*aidion*) și infinit (*apeiron*), existând, cel puțin la Melissos, și conștiința deosebirii dintre Totul infinit și cosmosul mărginit (*to pan apeiron, ton de cosmon peperanthai*), ceea ce sugerează distincția dintre accepția subsistențială a Totului față de accepția existențială a Universului (*cosmos*), ca totalitate a corpurilor. În felul acesta se explică și aparenta inconsecvență a lui Xenophanes care considera că Totul nu este născut, ci etern (*ou geneton all'aidion*), dar zicea că toate [corpurile] se nasc din pământ (*ek tes ges phynai hapanta*), căci se poate admite că toate (*ta panta*) se nasc din pământ (ca element substanțial), chiar și astrele și întregul cosmos, și, de asemenea, că pot pieri odată cu acesta, în timp ce Totul rămâne de-a pururi neclintit (*pampan akineton*). Se pare că eleații au avut conștiința acestei situații, pe care n-au înțeles-o însă nici contemporanii lor și nici comentatorii mai târzii, Aëtios, de exemplu. Acesta, după ce menționează situația în aparență stranie la Xenophanes (Totul nenăscut, cosmosul născut), emite și enunțul greșit că, după Xenophanes, nu Totul, ci cosmosul ar fi nenăscut, ceea ce ar însemna lipsă de consecvență. În fapt, el, Aëtios, identifică nepermis Totul cu cosmosul, adică Subsistența cu Existența. Mai precis, o reduce pe prima la ultima și transpune discuția despre mișcare, cum au făcut-o uneori și Parmenides și, mai ales, Zenon, în domeniul existenței corporale.

Pentru Platon, în afara considerațiilor despre Heraclit și Parmenides, care considerau Totul (*to pan*) în mișcare și, respectiv, în nemișcare, apărând, la Platon, și varianta *ta panta (kineisthai)*, adică „toate”, în loc de „totul”, discuția este transpusă pe plan existențial. În același context este vorba despre tot, întreg (*holon*), toate, parte (*meros*), element (*stoicheion*), ceea ce a creat și dificultăți de traducere. A. Diès traduce *pan* prin „sumă”, *panta* prin „totalitate” și *holon* prin „tot”, în loc de „tot”, „toate” și „întreg”. Oricum i-am zice, aici părțile (literele, în exemplul dat de Platon) alcătuiesc ceva (silaba) care le cuprinde, de unde rezultă „o anumită formă unică”, ceea ce face legătura și cu unul în accepție existențială. De altfel, raportarea tot (întreg) și parte este un reflex al raportării existențiale unu-multiplu și, respectiv, unitate-pluralitate.

Aristotel, fără să-l menționeze pe Platon, reia discuția despre părțile silabei, făcând distincția dintre parte (*meros*) și element (*stoicheion*). Elementele sunt părțile de același fel ale corpurilor. Părțile alcătuiesc ceva unitar (*hen ti*). Dacă ordinea și poziția părților sunt indiferente, ele alcătuiesc un tot (*pan*), pe când părțile corpurilor naturale (ale trupului uman, de exemplu) alcătuiesc un întreg (*holon*). În mod curios, cel puțin pentru limba română, traducătorul francez al *Metafizicii* (J. Tricot) l-a urmat pe traducătorul lui Platon (A. Diès) și a tradus *holon* prin „tout” și *pan* prin „somme”. În context aristotelic greșeala nu este gravă, căci ambele, „totul” și „suma”, se referă la ceea ce alcătuiesc părțile, respectiv componentele existențiale (fizice, vocale sau mentale), fiind menționat și cazul în care acestea alcătuiesc, în același timp, și un *pan*, și un *holon*, un *panholon* sau „totul întreg”. Dar dacă Totul (*to pan*) este tradus prin *la somme*, se pierde orice aspect supercategorial al discuției. Ceea ce s-a și întâmplat după Aristotel.

În accepție existențială, totul nu se identifică numai cu întregul, ci și cu *totalitatea*, care sugerează într-adevăr „suma” sau ansamblul părților, existând însă o infinitate de totalități, pe când Totul este Unul. În germană, deși se confundă întregul cu totul (= *das Ganze*), totalitatea este multiplă: *Totalität, Ganzheit, Gesamtheit, Allheit*. Toate au semnificație existențială, chiar în accepția de *Inbegriff*, de cuprindere a orice, de Univers (*unum in diversum*) sau de *Alleinheit* (*hen kai pan, Unomnia*) care are și semnificație divină. Această împreunare existențială de unul și totul este tradițională în filosofia germană (*Unum, quod idem est cum multis, dicitur totum*, la Christian Wolff).

Totalitățile infinite au semnificație speculativă, ca și procesualitățile infinite, căci presupun transcenderea, trecerea dincolo de limitele existențiale, în extensiune sau intensiune (macro- sau microcosmice), spre începuturi sau sfârșituri cognoscibile numai prin revelație. Este vorba despre totalitățile care, abordate nespeculativ, produc situațiile antinomice, inacceptabile din perspectiva kantiană a rațiunii. Kant le numește „totalități absolute” și consideră că acestea sunt numai idei, cărora nu le corespunde nicio reprezentare. Totalitatea absolută a tuturor fenomenelor și ființa tuturor ființelor sunt totalități infinite, dar, ideale sau nu, ele nu se identifică cu Totul.

Mulțimea tuturor mulțimilor care conduce la paradoxele logico-matematice nu este altceva decât o totalitate infinită; kantian vorbind, o idee; după Vaihinger, o ficțiune, ca orice întreg sau totalitate care nu poate să fie altceva decât elementele pe care le conține ca părți. O mulțime care conține două mulțimi cu câte cinci elemente nu este altceva decât cele zece (cinci plus cinci) elemente. Când mulțimile sunt infinite, situația se schimbă, mai precis se schimbă raportul dintre întreg și părți, astfel încât partea devine (în mod paradoxal pentru rațiune) egală cu întregul.

Despre raporturi speciale dintre întreg și parte, în care întregul este în fiecare parte, o parte reprezintă întregul sau acesta se descompune în părți din care nu era compus, s-a tot vorbit (J. W. Goethe, F.W.J. Schelling, Novalis; la noi: Nae Ionescu și Octav Onicescu despre „colective” și Constantin Noica despre întregul-parte sau „holomer”). Toate se referă la totalități determinate obiectuale, naturale, organice, sociale, mentale, adică existențiale, cu sau fără particularități dialectico-speculative.

Aceeași situație este valabilă și cu referință la diferitele considerații „științifice” despre Univers, care plasează însă discuția la nivelul Realității, adică al concepțiilor despre un Univers care, după cum zicea Constantin Noica, nici nu există, ceea ce percepem noi fiind o infimă parte a unui întreg necunoscut, dar imaginat „științific”, adică în funcție de concepțiile cosmologice și cosmogonice la modă într-o anumită perioadă. Dovadă și diversitatea acestora. Aspectele dialectico-speculative ale unor astfel de teorii ipotetice despre Univers se datorează Transcendenței cosmice pe care o implică orice considerație despre ceea ce este *dincolo* de timpul sau de spațiul perceptibile (indiferent de aparatură).

Dacă Universul (Cosmos) observabil ar fi considerat ca totalitate a Existenței, căruia i s-ar adăuga și Transcendența cosmică (spațial) și cosmogonică

(temporal) cu elemente de Proto- și Episistență (ipotetice firește), tot nu s-ar obține, nici cantitativ, nici calitativ, vreo „imagine” cvasicompletă a ceea ce zicea Xenophanes că se produce din pământ, idee pentru care a fost combătut, fiind mai potrivit focul (chiar și pentru ipotetica „explozie” originară). Dar toate acestea, care puteau să nici nu se producă sau, după Heraclit, să se tot aprindă și să se tot stingă, după măsură sau nu, n-ar însemna aproape nimic față de Totul, care este și Eternitatea, și Infinitul și, mai cu seamă, Absolutul.

Infinitul și infinitățile

Față de Unul (*to hen*) și Totul (*to pan*), Infinitul (*to apeiron*) are forma verbală negativă, însemnând ne-mărginitul, cu semnificație spațială, contrar limitatului sau limitei (*to peras*). Cu toate acestea, a fost utilizat chiar de la începutul filosofiei grecești ca atribut, în formă adjectivală (*apeiros*), cât și în formă articulată la singular, cu accepție supercategorială. Apa, la Thales, era considerată infinită ca mărime, oferindu-i Divinității, considerată Spiritul Universului (*nous tou kosmou*), posibilitatea de a crea toate lucrurile.

După Anaximandros, Infinitul ca atare stă la baza elementelor care alcătuiesc Universul. Sunt demne de remarcat încercările comentatorilor și istoricilor, din antichitate până în zilele noastre, de a pune Infinitul, prin interpretări personale, nu la baza (ca Subsistență) elementelor, ci alături de acestea (în cadrul Existenței). Cauza o constituie și faptul că ei se referă, în același context, la filosofi greci naturaliști (*physiologoi*), care dădeau prioritate unuia sau mai multora dintre cele patru elemente: apa (Thales), aerul (Anaximenes), focul (Heraclit), pământul (Xenophanes). Este vorba de marea deosebire dintre accepția substantivală (cu articol hotărât singular), autologică a *Infinitului*, și cea adjectivală, atributivă de *infinit*. Despre fiecare element se poate spune că „este infinit”, dar despre Infinit nu se mai poate spune nimic. Este și motivul pentru care, tot până în zilele noastre, și tot pe linie substanțială, materială, s-a considerat că *apeiron* nu ar fi Infinitul, ci o substanță (element) nedeterminată; că ar fi chiar nedeterminatul (*to aoriston*). Ceea ce Anaximandros n-a susținut însă.

Punând Infinitul alături de cele patru elemente, Simplicius, de exemplu, consideră că acesta ar fi o altă substanță naturală (*heteran tina physin apeiron*), cu toate că, urmându-l probabil chiar pe Anaximandros, spune mai departe că Infinitul, spre deosebire de elemente, este substratul (*hypokeimenon*) acestora, altceva decât ele și dincolo de ele (*ti allo para tauta*), ceea ce înseamnă Subsistență și Transcendență. În consecință, Infinitul cuprinde contrariile (*enantia*), fiind Unul (*to hen*), din care provin toate celelalte, multiplele (*ta polla*), prin intermediul mișcării eterne (*dia tes aidu kineseos*).

Identificarea Infinitului cu Unul nu este explicată, aici intervenind (la Simplicius) referințe la *Fizica* lui Aristotel, în care acesta considera că Anaximandros, spre deosebire de Empedocles și Anaxagoras care spun că există unu și multiplu (*hen kai polla phasin einai*), considera contrariile ca fiind inerente Unului din care

se desprind (*ek tou henos enousas tas enantiotetas ekrinesthai*). Ceea ce înseamnă că Unul este conceput supercategorial, subsistențial, și nu existențial (ca unu-multiplu). Rămâne mai puțin evidentă identificarea cu Infinitul.

Infinitul are însă semnificație explicită de Proto- și Episistență, de început și de sfârșit, de naștere și pieire (*genesis kai phthora*), el, ca atare, nefiind afectat de acestea, ceea ce presupune referința la Eternitate. Existența, respectiv Universul, este pieritoare (*phtharton*), pe când Subsistența (Infinitul) este eternă, nenăscută și nepieritoare (*ageneton kai aphtarton*). De aceea spune Aristotel că Infinitul este principiu, care înseamnă și început (*arche*); el nemaiputând să aibă un alt principiu, este nemuritor și nepieritor (*athanaton kai anolethon*). Toate acestea însemnând că Infinitul este *etern*, ceea ce n-ar însemna prea mult, față de apa lui Thales, să zicem, ci doar o deplasare în Transcendență, *dincolo* de acestea (*para tauta*). O sintagmă însă echivalentă cu Infinitul este aceea de Eternitate infinită (*ho apeiros aion*), care pare (la Theophrast) o inversare, sugerată de context, a lui *to aionion apeiron*, a Infinitului etern. Dar aceasta, întâmplătoare sau nu, înseamnă o echivalare, cel puțin hermeneutică, a Infinitului cu Eternitatea.

Aristotel, de data aceasta fără interpretare, consideră că Infinitul, la Anaximandros, le cuprinde pe toate și le conduce pe toate (*panta*), fără să admită vreo altă cauză în afară de Infinit. Ceea ce înseamnă că Infinitul, fără s-o spună direct, înseamnă Totul.

În fine, tot la Aristotel, cu referință la Infinitul în accepția lui Anaximandros, diferită de cele cinci accepții uzuale (existențiale) ale infinitului, apare și identificarea primului cu Divinul (*to theion*); ceea ce sugerează Absolutul.

Astfel prezentată, doctrina lui Anaximandros despre Infinit pare deosebit de elevată. Cel puțin după datele disponibile, el nu face concesii doctrinelor uzuale despre diferitele tipuri de infinități: spațiale, temporale, numerice etc., și nu-și pune întrebările, firești pentru Aristotel, dacă infinitul există sau nu și dacă există, ce este? Căci Infinitul nu există și nu este, ci *subsistă*. Numai infinitățile *există* și *sunt* spațiale, numerice ș.a.m.d. Infinitul subsistențial sau Subsistența ca Infinit nu se raportează la entitățile infinite, ci la supercategoriile cu care se identifică: Unul, Totul, Eternitatea și Absolutul.

Direcția contrară, existențială a infinităților a fost inaugurată de pitagoreici pe linie numerică, ajungându-se în mod firesc la perechea finit-infinit, transpusă și obiectelor perceptibile senzorial corespunzătoare numerelor. Finitul și infinitul apar alături de celelalte nouă perechi de contrare, care sunt, cum le zice și Aristotel, principii ale celor existente (*archai ton onton*), infinitatea numerică fiind localizată, ca și numerele, în obiectele sensibile (*en tois aisthetois*). Infinitatea aceasta opusă finitului, la pitagoreici și la Platon, după relatarea lui Aristotel, este considerată un principiu în sine (*kath'hauto*), ceea ce sugerează de asemenea Absolutul, dar este totuși o substanță (*ousia*). Ultima afirmație se referă însă numai la concepția pitagoreică, în dezacord cu infinitul ca atribut sau accident a ceva (*symbebekos tini*), căci la aceștia numerele nu pot fi separate de obiectele sensibile. Pe când la Platon este vorba de ideea de infinit, mai precis genul (suprem), absolută ce-i drept,

dar separată (*charis*) de obiectele sensibile. În plus, infinitatea pitagoreică în sine ar exista în afara cerului (*exo tou ouranou*), pe când, după Platon, în afara cerului nu există niciun corp (*soma*) și nici idei, căci acestea nu există în niciun fel (*mede pou einai*). Altfel spus, pitagoreicii plasează infinitatea în Existență, în cosmos (cer) și în afara cerului, iar Platon o consideră, ca idee, separată de Existență, fără vreo localizare, dar, pe de altă parte, consideră că obiectele, respectiv entitățile în genere (*to onta*), în măsura participării la idei, sunt infinite, finite sau amestecate, în măsura în care admit pe „mai mult” sau „mai puțin”; Aristotel amintind, la Platon, de două infinituri (infinități): mare și mic (*to mega kai to mikron*).

Dar la Platon, deși separat de Existență, infinitul nu are accepție subsistențială (chiar în sine fiind), căci, la fel ca unu, cu perechea multiplu, are ca pereche finitul. Ceea ce este firesc pentru Platon, căci altfel obiectele sensibile n-ar putea să fie finite sau infinite, adică să aibă, aristotelic vorbind, aceste atribute. În timp ce Infinitul subsistențial nu are niciun contrar care să fie *altceva* decât el însuși, căci Infinitul înseamnă Totul, Unul etc.

Aristotel, care cunoștea problemele referitoare la Infinit și infinități, face pasul înapoi, *spre* Existență, un pas care, din perspectiva științifică a fizicii, a științei naturii (*physis*), i-a permis considerațiunii valabile până în zilele noastre, numai că acestea nu mai țin nici de Subsistență, nici de Existența ca atare, ci de Realitate, adică de *cunoștințele* noastre *despre* Existență, respectiv despre anumite componente finite sau infinite ale acesteia. Principial nu mai este vorba despre Infinitul în sine subsistențial, ci despre accidentul, proprietatea sau atributul de *infini*t (sau *finit*) al vreunei entități existențiale (*kata symbebekos ara hyparchei to apeiron*). Merită menționate însă *cele cinci motive* care îndreptățesc, după Aristotel, convingerea sau credința (*pistis*) că ceva este infinit: 1) timpul, care este fără sfârșit; 2) diviziunea, care poate fi mereu continuată; 3) producerea și distrugerea, care au loc fără încetare; 4) limitatul, care se mărginește cu alt limitat și 5) orice număr care are un alt număr mai mare. Dar toate acestea sunt exemple de infinități: temporale, spațiale (mici și mari), numerice etc. (Aristotel însuși continuă enumerarea), care pot deveni și chiar au devenit obiecte de studiu științific. Când este vorba însă de infinitatea cauzelor (*regressus ad infinitum*), Aristotel devine finalist, observând astfel implicit limitele gândirii raționale în domeniul speculativului, nu neapărat subsistențial, ci transfinit. Tot el semnalează, urmat de Plotin, dificultatea (care va conduce ulterior la paradoxe) conceperii infinitului în sine (*autoapeiron*) pentru faptul că și partea acestuia (*to meros autou*) este infinită.

În Evul Mediu, infinitul este considerat atribut al lui Dumnezeu (*Deus dicitur infinitus*), făcându-se însă și diferențieri existențiale între *infini*tus *per se* (Dumnezeu) și *per accidens* (cu semnificații: spațiale, temporale, numerice etc.). Imperceptibile, în orice accepție, infinitățile sunt considerate uneori (cele potențiale) inteligibile, altele (în special cele actuale) inconceptibile, apărând și ideea finitudinii Universului creat.

Descartes introduce distincția dintre infinit și indefinit, numai Dumnezeu fiind infinit (*solus Deus est infinitus*), ca și la Spinoza (*ens absolute infinitum*),

ridicând probleme diviziunea, care este infinită și la obiectele finite. Într-un fel sau altul, la început teologică, apare ideea legăturii dintre Infinit și Absolut. Leibniz considera că infinitul real este Absolutul însuși (*das Absolute selbst*), care nu este format din părți, ci din obiecte care au părți, ceea ce înseamnă totuși că, aici, prin „real” se înțelege *existențial*. Spre deosebire de acesta, „adevăratul infinit” nu este *decât* în Absolut, care „este anterior oricărei compuneri și nu este format prin adăugarea părților”. Infinitul acesta, care presupune ideea de Dumnezeu, nu este corelat numai cu Absolutul, ci și cu Eternitatea, care nu mai este o simplă prelungire a timpului. În același context, Divinitatea este numită și „ființă primordială”, adică Protosistență. În rest, finitul și infinitul sunt moduri ale cantității, iar conceperea infinitului, ca un întreg compus din părți (infinit actual), conduce la *contradicții*, menționate și de către alți filosofi dinainte și de după Leibniz, Ploucquet vorbind chiar despre „antinomiile infinitului”.

Kant rezolvă antinomiile principial, considerând că spațiul și timpul sunt forme *a priori* ale sensibilității, infinitul și eternitatea neputând exista în sine, cum nu poate exista în genere nicio totalitate absolută. Când acestea sunt acceptate în sine, conduc la enunțuri contradictorii de tipul antinomiilor.

Tot principial, acceptând contradicția, Hegel recunoaște infinitul și eternitatea, care însă, datorită identității dintre ideal și real, devin implicit și existențiale, adică, într-un fel sau altul (dialectico-speculativ), presupun și dublurile lor: finitul și temporalitatea. Infinitul însă nu trebuie identificat cu „progresul infinit” (*unendlicher Progress*), care este „infinitatea rea” (*schlechte Unendlichkeit*), obținută prin „adăugare”, cum zicea Leibniz, a finitului la finit. Oricum, la Hegel infinitul nu este transcendent, nici proto-, nici episistent, ci ideal-existent, Divinitatea, Ideea sau Absolutul, este rezultatul propriului său proces infinit de autoproducere, de manifestare, adică de existențializare. Infinitul transcendent este considerat ca vid și lipsit de interes filosofic, filosofia ocupându-se cu ceea ce este „concret absolut prezent” (infinitate actuală). Chiar și despre Dumnezeu, ca esență abstractă, transcendentă, Hegel are cuvinte grele: *caput mortum* al intelectului! Căci, într-adevăr, *dincolo* de Existență nu mai există nimic, cel puțin pentru noi. Dar prin „dincolo” se înțelege și *înainte de* și *după* Existență, adică ceea ce subsistă, chiar dacă n-ar exista (n-ar fi existat sau n-ar mai exista) nimic. În mod special, unitatea opozițională dintre finit și infinit care conduce la enunțuri contradictorii, fără nicio semnificație pentru Infinitul în sine, care este Totul față de „concretul absolut prezent”. Așa cum a fost și Dumnezeu *înainte* de facerea Lumii și va fi *după* sfârșitul acesteia: în sine (Absolutul), pretutindeni (Infinitul) și oricând (Eternitatea).

Dezvoltarea științelor contemporane a însemnat și preluarea conceptelor din filosofia naturii și particularizarea lor în funcție de specificul fiecărui domeniu, ceea ce a coincis și cu scientifizarea ontologiei. Spațiu, timp, mișcare etc. sunt concepte care nu mai pot fi abordate fără referințe la semnificațiile lor fizice. Iar determinațiile sau „modurile” acestora (accidentele lor, în sens aristotelic), printre care și finitul și infinitul, referitoare și la entitățile matematice, au condus la

„spargerea” infinitului în infinități, primul pierzându-și orice semnificație independentă de ultimele. Hegelian vorbind, asistăm la o proliferare a „infinităților rele”: potențiale sau actuale, mari sau mici, extensive sau intensive, prin adăugare sau divizare. Faptul că se proceda, tot hegelian vorbind, prin reducerea infinităților la finități, a și condus la apariția paradoxelor în teoria mulțimilor (totalități infinite supuse relațiilor de incluziune valabile numai între totalități finite). Datorită construcțiilor de sisteme formaliste ale domeniilor matematice (aritmice sau geometrice), infinitățile corespunzătoare acestora au încetat să mai aibă semnificații ontice determinate, ele depinzând de restricțiile formale pe baza cărora sunt acceptate în contexte necontradictorii. Ele se dovedesc însă funcționale din perspectivă gnoseologică, regulative sau constitutive, cum le considera Kant, având ca atare și semnificații logico-matematice. Principial, se petrece un fel de „alungare” a infinităților din domenii matematice reale (finite) în domenii cvasiplatonice ideale, reductibile sau nu la primele. În fine, ca un ecou al procesualității infinite hegeliene, poate fi amintită aici concepția intuiționistă despre succesiunile numerice infinite în devenire care se produc treptat prin acte libere de alegere a elementelor, succesiuni care alcătuiesc un fel de „mediu al devenirii libere”.

Mult mai diverse au fost și mai sunt concepțiile cosmologice, cosmogonice și microfizice, amintite și în *Filosofia pentadică I, Problema Transcendenței, IV*, despre infinitățile spațiale, temporale și divizionare, bazate fiecare pe cunoștințele fizice, astronomice, astro-fizice, matematice și chiar bio-fizice din fiecare perioadă, ajungându-se adesea la aberații științifico-fantastice, ca descrierea pe fracțiuni de secunde a unor procese cosmice „numărabile” în miliarde de ani. Din perspectiva infinităților, când acestea sunt acceptate, căci există și concepții după care Universul este finit și neevolutiv, rămân problemele deschise ale transcendenței cosmice, respectiv ce a fost *înainte* de începutul și ce va fi *după* sfârșitul Universului, sau chiar ale infinităților de universuri, ajungându-se și aici la enunțuri paradoxale despre infinități de infinități, finități de infinități sau infinități de finități.

În ciuda faptului că, tradițional, cel puțin în ultimele secole, concepțiile despre Univers au fost numite „teorii” (și datorită „îmbrăcării” lor în veșminte matematice, cu invocarea a numeroase legi și legități, cu tot felul de formule fizico-chimice, scheme etc.), iar cele mai noi sau mai șocante sunt impuse în învățământul general, adesea până și autorii lor le numesc *ipoteze* și sunt de fapt (și cele din microfizică) simple *modele*, uneori chiar vizuale, fără nicio semnificație existențială.

În ambele cazuri, macro- și microcosmic, avem de-a face cu „infinități rele”, obținute prin adăugare sau divizare, spre necuprindere sau nedeterminare. Spre semnificația originară populară a infinitului ca nemărginire, care trebuie să fie a cuiva sau a ceva. Spre decăderea Infinitului ca Subsistență, care înseamnă Totul, la infinitul ca atribut, adică la infinitățile determinate. În măsura în care ele sunt modele, țin de domeniul Realității și vor fi discutate în funcție de concepțiile, mai mult sau mai puțin explicite, despre principiile logice pe care se bazează construcția lor. Din această cauză, nu ele ar fi, în accepție kantiană, idei regulative sau constitutive, ci sunt efectiv rezultatul unor astfel de idei, sunt construcții,

ridicate pe fundalul cunoștințelor despre Existență și pe coordonatele gândirii teoretice despre Ființa acestora. Acestea sunt și motivele pentru care unele „teorii”-modele sunt acceptate numai de către cei care dispun de cunoștințe fizice corespunzătoare și gândesc într-o anumită manieră. În cazuri contrare, „teoriile”-modele respective sunt considerate aberații, la fel cum le consideră și adepții acestora pe toate celelalte. Mai precis, sunt nevoiți să le considere așa.

Este foarte importantă distincția dintre Infinitul subsistențial și infinitatea Lumii, ca un fel de sumă a infinităților, care nu sunt altceva decât concepțiile noastre despre diferitele tipuri de infinități. Cu alte cuvinte, diferența dintre accepția subsistențială și accepția reală a infinitului. Infinitatea lumii presupune, uneori, cel puțin în acele ipoteze-teorii care oferă modele evolutive sau nu (statice) ale Universului fără început și fără sfârșit, și o raportare a infinitului fizic la eternitatea acestuia. Celelalte, ca ipoteza *big-bang*-ului, sfârșesc prin reducerea infinității la finitate, chiar dacă ea rămâne nedeterminată la ambele „capete”. Aceasta, din perspectiva Eternității. Ipotezele-teorii despre pluralitatea „lumilor” sau chiar despre infinitatea acestora lasă fără răspuns atât problema Totului, cât și problema Absolutului, și conduc vizibil la paradoxele obișnuite ale mulțimii infinite a tuturor mulțimilor infinite de lumi care se conțin sau nu se conțin ș.a.m.d. Totul aici fiind totalitate sau întreg. Iar Absolutul fiind ierarhizat în „absoluturi” de „absoluturi”, devenind adică un șir infinit de „absoluturi relative”, chiar dacă raportarea s-ar face numai între ele.

Acestea sunt motivele pentru care Infinitul, chiar dacă presupune, prin uzanță, în mod special Eternitatea, atunci când este autentic, nu poate fi redus totuși la aceasta, căci trebuie să fie Totul și Unul; în caz contrar, permițând și altceva în afara lui, care să fie, la rândul său, mai mult sau mai puțin infinit, adică o *altă* infinitate, el însuși fiind „coborât” la rangul acesteia sau nemaifiind, altfel spus, Absolutul.

Eternitatea și temporalitățile

Eternitatea reprezintă un caz aparte față de perechile anterioare: Unul-unitate; Totul-totalitate și Infinitul-infinitate, în cadrul cărora numai primul termen este subsistențial, al doilea fiind „decăzut”, cum zicea Constantin Noica, în Existență, dovadă și acceptarea formelor la plural: unități, totalități, infinități. Eternitatea, în ciuda terminației categoriale, în -tate, lat. *Aeterni-tas*, reprezintă termenul subsistențial și nu este utilizat la plural, față de gr. *ho aion*, care apare frecvent și ca adjectiv (*aion*), în loc de *aionion*, *aidion* și *aei*, cu pluralul *ta aiona* = cele veșnice.

Perechea existențială, pentru Eternitate, este *temporalitate* sau chiar *timpul*, cu nesfârșitele lor varietăți, până la acceptarea situației că fiecare trăiește în propriul său timp.

Eternitatea nu s-a bucurat nici mitologic și nici filosofic de un interes special, spre deosebire de timp (*chronos*), care a fost chiar zeificat (*Kronos*). La Xenophanes, Eternitatea apare, ce-i drept, frecvent, dar în formă atributivă față de Divinitate, de Unul și de Totul. Expresiile uzuale sunt: *aidion* (veșnic), *agenetos* (nenăscut), la

Parmenides apărând pentru zeități și *athanatos* (nemuritor). *Aidion* este un corespondent atributiv potrivit pentru entitățile eterne (veșnice), dar „nenăscut” și „nemuritor” corespund numai relativ. Căci „nenăscut”, cum consideră Aristotel că este cerul, poate să fie totuși pieritor, iar „nemuritor” poate să fie și ceva care s-a născut (cazul zeilor). Din această cauză, Parmenides, când vorbește despre ființa absolută sau supremă (*kyrios*), adică despre Subsistență, care este și Divinitatea, și Unul, și Totul, spune că aceasta nu este numai nenăscută, ci este și nepieritoare (*ageneton kai anolethon*), adică eternă. Termenii „nenăscut” și „nepieritor” apar datorită identificării Unului și Totului cu Divinitatea care le personalizează, cel puțin în contextul poetic al exprimării lui Parmenides, fără să cadă totuși în capcana „minciunilor homerice” (*homeropates*), pe care le criticase Xenophanes.

În același context, Parmenides consideră că Subsistența (Ființa supremă) nici nu era, nici nu va fi, căci este acum Totul, Unul împreună, fără întrerupere. În felul acesta se face distincția dintre Eternitate și timp în genere. Eternitatea, ca Subsistență, chiar considerată atributiv, nu are trecut și viitor, adică nu este timp. În măsura în care Ființa *este* (*esti*, persoana a III-a singular a verbului *a fi* la prezent), s-ar putea considera că Eternitatea este prezentul lipsit de trecut și de viitor, ceea ce ar sugera și biblicul *Ego eimi ho on*, respectiv răspunsul Ființei absolute (al Subsistenței), dacă ar fi întrebată cine este. „Eu sunt Cel ce este”, tradus uneori și prin „Eu sunt Cel ce sunt” (*Ego sum qui sum*), pentru a marca și mai mult prezentul, care pare să excludă trecutul și viitorul, dar poate să le și presupună. *On*, din formularea grecească, este participiul lui *a fi*, traductibil relativ prin „fiind” sau „cel ce (care) este”, cu toate problemele celebrului *to on* (*ta onta*), spre deosebire de *to einai* (fără plural).

În contextul parmenidian este importantă însă identificarea Ființei absolute cu Unul și Totul, ceea ce plasează discuția în mod evident la nivelul Subsistenței și are ca „întăritor” al prezentului *estin* pe *nun* (=acum), ceea ce nu mai apare în formularea biblică, dar și pe acel „fără întrerupere” (*syneches*). Textul complet este: *oude pot' en oud' estai, epei nun estin homou pan, hen, syneches*. Fragmentul este redat în versuri, ceea ce presupune exprimare concisă, dar formularea „Totul, Unul”, în loc de „Totul și Unul”, întâmplător sau nu, este speculativă și, având în vedere introducerea ulterioară a punctuației, textul putea fi redat prin „Totul-Unul”, *syneches* fiind tocmai expresia asamblării, reunirii acestora, care îl întărește pe *homou* (=împreună). Dar *syneches* are și înțelesul de „durată continuă”, adică fără împărțire în trecut, prezent și viitor, cu toate că *nun* înseamnă totuși „acum”. Traducătorul german a simțit nevoia unei duble echivalențe pentru *syneches*, *Zusammenhängendes* (*Kontinuierliches*), ceea ce face ca referința lui *syneches* să poată fi și la *acum*, adică la prezentul continuu, dar și la interdependența Totul-Unul. În primul caz ar fi vorba de un continuu temporal, în al doilea de unul spațial, ceea ce produce dificultăți dacă textul nu este interpretat dialectico-speculativ, căci aici este vorba simultan despre patru accepții ale Subsistenței: Unul, Totul, Infinitul și Eternitatea, care și determină calificativul atribuit aici Ființei, respectiv *kyrios*, adică suprem sau absolut.

Melissos, a cărui lucrare se numea *Peri physeos e peri tu ontos*, pe baza căreia s-a considerat că, în mod evident (*delon*), prin *to on* se înțelegea natura, adică Existența și nu Ființa, pentru care eleații foloseau *to einai*, pune altfel problema Eternității, adică nu prin excluderea trecutului și a viitorului în favoarea prezentului continuu, ci prin cumularea acestora ca eterne: „etern era ceea ce era” (*aei en ho ti en*), etern este (*aei esti*) ceea ce este și etern va fi (*aei estai*) ceea ce va fi. El afirmă în plus că Eternitatea este, în același timp, și Totul (*pan esti*), și infinită (*apeiron estin*), la el apărând și sintagma de „infinit etern” (*apeiron aei*). Pe baza acestora, Melissos aduce argumente în favoarea Unului (*to hen*), ceea ce înseamnă că, fără a trata separat despre Eternitate, respectiv neatributiv, o pune în relație cu toate accepțiile Subsistenței. Dar nu numai Unul și Totul sunt eterne, ci și Infinitul; Eternitatea, la rândul ei, fiind, ca și Unul și Totul, infinită.

Raportarea Eternității la Infinit, cu subînțelegerea Unului-Totul, este fundamentală pentru accepția subsistențială a Eternității și constituie criteriul de apreciere a teoriilor ulterioare, în special a teoriei ideilor a lui Platon. Acesta a fost considerat, adesea prea ușor, ca parmenidian, pentru faptul că ideile sunt dotate, într-adevăr, cu anumite atribute care amintesc de caracterizarea parmenidiană a Subsistenței. Fiecare idee este, cum s-a mai amintit, în sine și pentru sine (*auto kath'hauto*), adică absolută, necorporală și necoruptibilă, identică cu sine etc., dar nu este unică și, cu atât mai puțin, Unul. În plus, separată (*choris*) sau nu de obiectele sensibile, împreună cu toate ideile din tărâmul lor supraceresc (*en hyperouranio topo*), nu constituie Totul, deși fiecare idee este o „entitate eternă” (*aei on*). Aici *on* nu mai poate să aibă nici semnificația de existență, referitoare la obiectele sensibile, de care ideile sunt separate, și nici semnificația de ființă sau de esență (*to einai, to ti esti*) a obiectelor, cum sunt gândurile, căci ideile, la Platon, sunt prototipurii (*paradeigmata*) ale acestora (*ante rem*), și nu imagini (*eide*) ale lor (*post rem*).

Cel puțin în caracterizarea ideii de frumos, Platon consideră că aceasta este „în primul rând o entitate eternă” (*proton men aei on*), eternitatea ideii fiind aici considerată prioritară față de toate celelalte atribute de inspirație parmenidiană. Ceea ce lipsește însă la Platon, din perspectiva eleată în genere, este Infinitul. Se vorbește despre ideea de infinit (*idea tou apeirou*), dar nu despre infinitul ideii, nici despre infinitatea ideilor (cum încearcă s-o facă Aristotel din perspectivă neplatoniană), și nici despre infinitatea Universului fizic (sferic, la Platon, și limitat).

Cu toate acestea, întregul cer sau cosmos, care este o copie (*eikon*) după modelul entităților eterne, pe care a făcut-o cândva Demiurgul, este unic și nu mai există nimic în afara lui (*nihil extra*); parmenidian vorbind, nu are ce să respire. O spune chiar Platon prin personajul Timaios. Ceea ce, chiar în lipsa Infinității și a Eternității, sugerează Totul. Pe de altă parte însă, chiar dacă nu au existență fizică, rămân pe dinafară ideile, cu eventuala lor „lume”, ca și Demiurgul plus zeitățile, născute, dar nemuritoare. Prin voința lui, Demiurgul le poate distruge, atât pe cele fizice, cât și pe cele divine, adică pe cele produse (născute), care, până atunci, sunt parțial eterne, respectiv temporare, cu excepția ideilor.

Vorbind despre Universul copie și despre modelul etern, personajul Timaios numește modelul când viețuitoare eternă (*zoon aidion*), datorită dotării sale cu suflet (*psyche*), când Eternitatea (*ho aion, aeternitas*). Ultima accepție, după câte știm, reprezintă prima menționare a Eternității în formă lingvistică supercategorială (cu articol hotărât singular, *ho aion*), spre deosebire de forma adjectivală (*aidion*).

Demiurgul creează o copie mobilă a Eternității (*eikon kineton aionos*), care se desfășoară prin număr (*kat'arithmon*) și se numește timp (*chronos*). Spre deosebire de Eternitate, timpul este alcătuit din trecut, prezent și viitor, care țin de mișcare. Eternitatea, pentru Platon, nu mai este nici prezentul continuu, fără trecut și viitor, nici cumularea acestora, căci Eternitatea nu este timpul, nicio parte a timpului și nici întregul timp (*ho pas chronos*). Distincția dintre Eternitate și timp este corectă, dar separația lor și plasarea Eternității *dincolo* de timp înseamnă pierderea caracterului subsistențial. Eternitatea nu mai este infinită și, cu atât mai puțin, Infinitul, Totul sau Unul, căci și Universul, chiar dacă este unic și atotcuprinzător pe plan fizic, este totuși născut (creat) și posibil pieritor.

Pentru Aristotel, dimpotrivă, Universul (tot cerul, *ho pas ouranos*) este unul și etern (*heis kai aidios*), nenăscut și nepieritor, fără început și fără sfârșit. El conține și cuprinde în sine timpul infinit (*echon de kai periechon en hauton ton apeiron chronon*). Ceea ce înseamnă că Eternitatea, nefiind concepută separat și nici ca atare (*ho aion*), este pusă în legătură cu Unul și Totul (tot cerul, în afara căruia nu mai este nimic, *meden exo tou ouranou einai*) și, prin intermediul timpului, pe care îl cuprinde, cu Infinitul. Ultima relație se datorează faptului că timpul nu mai este fragmentat în trecut, prezent și viitor, ci este considerat cu necesitate etern (*ananke aei einai chronon*). Aici mai intervine un aspect, fundamental pentru filosofia lui Aristotel, că cerul atotcuprinzător, mai ales în extremitatea superioară, cuprinde și tot ce este divin (*to theion pan*). Aici este localizat, cu oarecari oscilații de separație, primul mișcător nemișcat (*to proton kinoun akineton*); un fel de substanță (*ousia*), identificată cu Divinitatea (*theos*) însăși, a cărei activitate este gândirea (*ho nous*), o gândire care, fiind Totul, se gândește pe sine (*hauton de noi ho nous*). Dar aceasta este totuși o accepție particulară, globalizatoare a gândirii aristotelice, care apare numai în cartea a XII-a a *Metafizicii*, care sugerează, chiar terminologic uneori, prin subsistentul prim (*to proton hypokeimenon*), Subsistența însăși, căci gândirea gândirii (*noeseos noesis*) este Absolutul sau Însinele, identic cu sine, Absoluitatea, Supremitatea (*to kratiston*).

Ceea ce i s-ar putea obiecta aici ar fi lipsa de perspectivă a distincțiilor dintre Supersistență, Transcendență și Transcendentalitate. Prima, ca divinitate neoperantă, în ciuda activismului absolut, ultimele, ca oscilații între acceptarea *nous*-ului ca spirit (*Geist*) universal și a sufletelor (*Seelen*) pentru astre și viețuitoare. Dar, mai ales pentru lipsa distincției clare dintre Subsistență și Existență, sugerată uneori ca domeniu al sublunarității (*hyposelenes*, cum ziceau comentatorii).

De regulă însă, neoperând cu Eternitatea, atributul de *etern* (*aidion*) rămâne pentru cer, astre și pentru tot ceea ce este necesar (*anankaion*), spre deosebire de

corpurile sublunare, plante și viețuitoare, care sunt perisabile ca individuale, dar nu ca specii. Se revine adică la semnificația existențială, atributivă a eternității opusă vremelniciei, ca și unul opus multiplelor, infinitul infinităților și totul totalităților.

Rămâne însă, cu toate acestea, o încercare memorabilă de integrare a Eternității într-un cadru, cel puțin sugestiv, al Subsistenței, dacă nu în identitate, cel puțin în complementaritate cu Infinitul, Totul, Unul și Absolutul, în contextul tratatului *Despre Cer*, care, principial, trebuia să fie unul despre Existența cosmică. În continuare, se va vorbi, într-adevăr, și despre eternitatea lumii (*de mundi aeternitate*), dar mai ales despre eternitatea lui Dumnezeu (*aeternitas Dei*).

Plotin reia însă problema Eternității aproape în termenii lui Parmenides, făcând distincția dintre Eternitate și timp și legând-o pe prima de subsistentul (*hypokeimenon*) însuși, care nu a fost și nu va fi, ci doar este (*mete en, mate estai, alla esti monon*). Cu toate că, fiind Totul (*to pan*), Eternitatea, fără să fie redusă la timp, ar trebui să-l cuprindă și pe acesta, căci altfel s-ar ajunge și la infirmarea eleată a mișcării, incontestabilă în domeniul de referință al timpului (cerul întreg și Universul). Acceptarea Eternității nu înseamnă contestarea timpului și, odată cu acesta, a mișcării, a cărei măsură este. Dar Plotin, mergând și mai departe pe linia identității cu sine a vieții (de inspirație platonice), care este mereu prezentă în totalitatea sa, consideră că aceasta reprezintă perfecțiunea lipsită de părți (*telos ameres*), ceea ce amintește și de contestarea eleată a multiplicității.

Dar și timpul, fără să fie eternitate, poate să fie nelimitat, ca și lumea (*kosmos*), și Plotin introduce un termen care va face carieră în filosofia medievală. Alături de eternitate (*aion*), vorbește și despre perpetuitate sau sempiternitate (*aidiotes, sempiternitas*). Eternitatea revine lui Dumnezeu, perpetuitatea revine creației Sale. Plotin, care considera Eternitatea identică cu zeul (*tauton to teo*), spune că ea însăși este zeu (*ho aion teos*), că, nelipsindu-i nimic (*meden analiskei*), este Infinitul și Totul, neavând, firește, nici trecut, nici viitor. Mai mult, el face legătura și cu Unul, în preajma căruia (*peri to hen*) și în care (*en henî*) rămâne Eternitatea. Doar atât că, tot în aceeași manieră platonice, le identifică pe toate cu viața (*he zoe*), amintind de viețuitoarea eternă (*zoon aidion*) a lui Platon, care era și gânditoare (*noeton zoon*), iar la Aristotel era gândirea însăși (*ho nous*). Ceea ce înseamnă îndepărtare de semnificația subsistențială a Eternității și un fel de reîntoarcere la semnificația originară a eternității, legată de viață în genere (viață veșnică, veșnicie).

Considerând însă că timpul este o imagine a Eternității, o imitație a acesteia, ca și lumea sensibilității față de cea a gândirii, Plotin nu confundă planurile Existenței, ale temporalităților eterne (perpetue) sau nu, cu Subsistența (cu Unul și Totul), dar le lasă totuși în afara ei.

Boethius insistă pe diferența dintre *aeternitas* și *sempiternitas* (*perpetuitas*), între actualitatea permanentă a lui Dumnezeu și durata nelimitată a lumii. Sempiternitatea va fi numită frecvent și *eternitatea lumii*, constituind o problemă referitoare filosofic la Existență, iar teologic, la creația acesteia.

Filosofic, oricât de extinsă în timp și, respectiv, în spațiu ar fi concepută Existența (Univers, Cosmos, Lume), ea nu poate să fie eternă, ci doar mai durabilă decât domeniul fluctuant al sublunarității. Cu toate acestea, cum zicea și Thomas din Aquino, Eternitatea nu poate fi cunoscută decât prin timp, absolutul prin relativ, nemișcarea prin mișcare (timpul fiind măsura mișcării). Dar, dacă se admite că Dumnezeu este creatorul Eternității (după Sf. Augustin), atunci El ar fi etern și chiar mai mult (*aeternum et ultra*), dar în Eternitate nu există trecut, prezent sau viitor și nici mai mult sau mai puțin. Din această cauză, Sf. Thomas conchide, în spirit supercategorial, că Eternitatea este Dumnezeu însuși, adică, exprimat în termeni predicativi, Dumnezeu nu este etern (*aeternum*), ci este Eternitatea (*Aeternitas*). Și, într-adevăr, etern este și focul iadului, și Pământul, dar nu se identifică cu Eternitatea. Distanța este remarcabilă, mai ales că Sf. Thomas face referință, în același context, și la Infinitate. Cu toate acestea, la Sf. Thomas, Dumnezeu nu se identifică nici cu Infinitul (deși Dumnezeu este infinit) și nici cu Unul (deși Dumnezeu este „maximul unu”), ci numai cu Eternitatea.

Evul (*aevum*) ar fi un intermediar între Eternitate și timp. Eternitatea nu are nici început, nici sfârșit; evul are început, dar nu are sfârșit, iar timpul are și început, și sfârșit, ca toate temporalitățile celor create. Sf. Thomas vorbește însă și despre mai multe evuri, apropiindu-se de semnificația modernă a termenului „ev”, adică *eră* sau epocă, ceea ce înseamnă *perioadă de timp*, uneori cu sfârșit nedeterminat (era noastră, care nu se știe când se va termina; astrologic = ere zodiacale: era peștilor, era vărsătorului etc.).

Apariția mai multor planuri, supraordonate (Divinitatea) și subordonate (timpul și evul) Eternității, era firesc să conducă, prin raportare, la enunțuri contradictorii, căci ele presupun transpuneri ilicite de probleme din Existență în Subsistență, făcând abuz de faptul că Dumnezeu poate să facă orice: ca trecutul să fie în viitor sau viitorul să fi fost deja; să creeze ceva care să fi existat din totdeauna, adică să creeze ceva care să nu aibă început în timp, cum este Eternitatea. Pe această cale se poate ajunge ușor la enunțuri care „includ în sine o contradicție” (*includit in se contra dictionem*), cum ar fi enunțul că Dumnezeu fiind cauză nu este necesar să fie anterior efectului său; mai mult chiar, ca începutul și sfârșitul unei acțiuni să fie simultane pentru Divinitate, începutul și sfârșitul lumii, să zicem, care este ca și făcut pentru Dumnezeu. Numai că ceea ce *se face*, *se produce*, *precede* sau *succede* sunt operante numai în domeniul Existenței, pe când Eternitatea ține de Subsistență. În plus, ceea ce se face, se face din altceva, care la rândul său s-a făcut din ceva. Depășirea însă sau transcenderea Existenței spre Protosistență conduce la facerea din nimic (*ex nihilo*), din ceva inexistent încă, iar transcenderea spre Episistență conduce la anihilare (revenirea la nimic), adică la ceva existent cândva. Pare evident, cel puțin schematic, faptul că cele două „nimicuri”, proto- și episistente, sunt identice față de Subsistență, ca și față de Dumnezeu, ca Supersistență, și nu înseamnă într-adevăr nimic. Dumnezeu a făcut lumea din nimic, deoarece Lumea este Existența, care nu poate fi precedată de altă

Existență, ci de NonExistență, și, paradoxal (adică incluzând în sine o contradicție), nimicul, din care provine Lumea, este Totul (și Unul, și Infinitul, și Eternitatea, și Absolutul, adică Subsistența). Depinde însă ce limbaj vorbim și cum gândim cu acest limbaj, căci, dacă acceptăm că „din nimic nu se face nimic” (*ex nihilo nihil*), atunci ar trebui să acceptăm că „nici nu s-a făcut nimic”, deoarece nici nu se putea face ceva, dar dacă s-a făcut, și este evident că s-a făcut, căci altfel nici nu s-ar mai putea discuta, nu s-a făcut din altceva făcut (Existență), ci din ceva nefăcut încă (Protosistență, care nu este Existență, adică este Nonexistență = nimic). Și Sf. Anselm spune că cele făcute cu adevărat de către Dumnezeu (Cerul și Pământul) „sunt făcute din nimic, adică nu sunt făcute din ceva” (*ex nihilo facta sunt, idest non ex alique*), respectiv din „ceva existent anterior”. Această „facere cu adevărat” (*erse quidem factum*), adică facere din nimic, ar trebui să fie exprimată diferit de ceea ce se face din ceva sau altceva existent anterior. În unele traduceri românești ale *Genezei* se face distincție între faptul că Dumnezeu „la început (*en arche*) a făcut (*epoiesen, creavit*) Cerul și Pământul” [din nimic] și faptul că l-a făcut (*plămădit, zidit-format* pentru *eplasen, formavit*) pe om din pulberea pământului [preexistentă], aceasta în *Gen.*, 2,7, dar în *Gen.*, 1,27 se vorbește despre faptul că Dumnezeu l-a făcut (*epoiesen, creavit*) pe om prin închipuirea Sa și prin asemănare, și nu *din ceva* anume (preexistent).

Orice există (Cerul, Pământul, omul) este fie creat din nimic, ca Existența din Subsistență (Protosistență), din ceea ce nu există în prealabil, fie plămădit din ceva existent. Dar Eternitatea, ca Subsistență, și Dumnezeu, ca Supersistență, nu sunt nici create, nici plămădite, căci ele nu există, ci subsistă. Ceea ce face ca enunțurile aparent paradoxale, de genul „Dacă Dumnezeu a făcut totul, atunci înseamnă că s-a făcut și pe sine”, să fie lipsite de sens, căci numai ceea ce ține de Existență se face.

Datorită legăturii atributive sau nu a Eternității cu Dumnezeu (transcendent la creștini), aceasta este adesea despărțită de timp și temporalități (*Deus est omnio extra ordinem temporis*), care țin de Existență (Lume), creată de Dumnezeu (deci cu început cert și sfârșit posibil). Dar, despărțită de timp, Eternitatea n-ar mai ține de Subsistență, adică n-ar mai fi Totul, căci i-ar lipsa ceva, și, fiind și altceva decât Eternitatea, Ea n-ar mai fi Unul.

Cusanus, care gândea dialectico-speculativ, ce-i drept triadic, vorbește despre una și, în același timp, întreita Eternitate, care presupune unitatea (Unul), dar și diversitatea față de Eternitate (temporalitatea) și conexiunea acestora (Totul, Totalitatea), sub deviza generală că, la nivelul Subsistenței, „toate (Totul) sunt Unul” (*omnia sunt unum*), ceea ce sugerează dificultățile gândirii obișnuite (nespeculative) în astfel de cazuri inacceptabile din perspectiva Existenței sau a Lumii.

Filosofii moderni transpun într-un fel sau altul discuția chiar în cadrul Existenței, cum procedează Spinoza, identificându-l, coborându-l pe Dumnezeu, cum zice Hegel, pe treapta naturii, a substanței și a Existenței în genere, motiv pentru care va înțelege prin Eternitate Existența însăși (*per aeternitatem intelligo*

ipsam existentiam), mai precis, va considera că Existența este eternă, adică o va concepe *sub specie aeternitatis*, cum o vor face și alții, pe motivul că aceasta nu are un început și un sfârșit determinabile. Sau, pe linie substanțialist atomistă (monadologică), are la bază o substanță eternă, pe care a crea-o Dumnezeu sau *din care* a creat Lumea. Toate acestea vor conduce la enunțurile contradictorii care constituie antinomiile kantiene, căci amestecurile de planuri (subsistențiale și existențiale) incompatibile determină și echivalarea afirmațiilor și a negațiilor (a maximului și a minimului, despre care vorbea Cusanus, când „toate sunt Unul”): „lumea are un început în timp” și „lumea nu are început”, adică este și nu este eternă. La care se poate răspunde că „nici (este), nici (nu este) eternă”, căci Eternitatea ține de Subsistență, nu de Lume. După Hegel însă, pe linie dialectico-speculativă existențială, răspunsul ar fi că „și este și nu este eternă”, după cum despre orice există ar trebui să spunem că „este și nu este”, căci toate sunt în devenire. Numai că devenirea se face în timp, nu în Eternitate, motiv pentru care la filosofii de după Hegel Eternitatea a fost din nou transpusă în domeniul Absolutului – unde o poziționase Fichte, incorect totuși ca „viață eternă” (*ewiges Leben*) – ca lipsă de temporalitate (*Zeitlosigkeit*) sau „supertemporalitate” (*Überzeitlichkeit*).

Legătura Eternității cu Absolutul, identic sau nu cu Divinitatea, înseamnă o revenire pe „tărâmul” Subsistenței și, implicit sau explicit, raportarea Eternității în primul rând la Infinit cu toate conotațiile sale spațializante. Lipsa de început și de sfârșit a Eternității, ca „totalitate absolută” (Totul), este identică, la Karl Rosenkranz, de exemplu, cu „continuum-ul absolut al spațiului”, respectiv cu Infinitatea, ceea ce înseamnă o menținere pe poziția de tip kantian a legăturii dintre Eternitate și timp și a legăturii dintre Infinit și spațiu, cu identificarea ambelor pe planul Absolutului. Aceasta, firește, cu tot felul de reveniri la unele dintre pozițiile amintite deja, cum face, de exemplu, W. Wundt, când vorbește despre „Eternitatea atemporală” (*zeitlose Ewigkeit*) suprapusă temporalității, față de alții, care o consideră la baza acesteia ș.a.m.d.

Pentru evitarea oricăror concepții mărginite despre Eternitate, respectiv de abandonare a perspectivelor existențialiste, chiar dacă sunt cumulate cu viziuni infinit-spațializante sau absolutizante, trebuie redobândită semnificația subsistențială de Unul și Totul, fără de care Eternitatea este coborâtă la simpla determinare atributivă pentru altceva decât ea însăși, adică își pierde calitatea de supercategorie autologică.

Absolutul ca atribut și supercategorie

Absolutul este contrariul relativului, dar, cum toate sunt relative, toate pot fi absolutizate. Ca adjectiv, „absolut” înseamnă desăvârșit, complet, perfect, independent, nelimitat, necondiționat. Principial, orice poate fi desăvârșit, completat, perfecționat etc., sau poate fi imaginat, conceput, ca desăvârșit. Dar și invers, ceea ce este absolut poate să devină relativ, adică poate să sufere transformări, alterări, dacă are existență fizică în spațiu și în timp. Din această cauză, au fost considerate absolute, în sine

sau ca atare, numai entitățile din domeniul Ființei, esențele și quidditățile, în accepția aristotelică, obținute prin abstractizare (*ex aphairesis*) și generalizare (speciile și genurile), ale căror definiții rămân aceleași, indiferent de existența sau nu a individualelor (indivizilor=*atoma*) la care se referă și din care au fost „desprinse”, abstrase mental. Dar acestea sunt entitățile *post rem*, în accepție medievală, spre deosebire de cele *ante rem*, de origine platoniciană, de Ideile modele sau prototipuri (*paradeigma*) ale individualelor existente.

Ideile sunt prin excelență absolute, adică perfecte, imuabile, dar și eterne, nenăscute și nepieritoare. Spre deosebire însă de gândurile obișnuite (specii și genuri, chiar și genurile supreme = *ta megista ton genon*), care nu sunt eterne, fiind precedate de individualele existențiale, dar sunt transcendente, adică *dincoace* de noi (*in mente, en te psyche*), Ideile sunt transcendente, adică *dincolo* de noi. Ele nu sunt numai anterioare față de individuale (inclusiv viețuitoarele, cu oameni cu tot și cu sufletele sau mințile acestora), ci și despărțite sau separate (*choris*) de acestea. Ceea ce le conferă și calitatea de a fi în sine și pentru sine (*auto kath' hauto*), având și atributul de simplu (*haplos*), ca și gândurile, necompuse din altceva.

Prin Eternitate și Transcendență, Ideile sugerează Subsistența, ca și prin multiplicitatea lor, ca modele ale tuturor individualelor, care sugerează și Infinitatea, dar, pe de altă parte, acestea și contrarele lor, sunt tot Idei: finitul și infinitul, ca și unul și multiplul.

În plus, ca și gândurile simple care, prin legătură (*kata symplokes*) unele cu altele, pot alcătui judecăți și raționamente, Platon vorbește și despre un fel de amestec al Ideilor (*mixis ton eidon*), despre combinația acestora și chiar despre participarea (*methexis*) lucrurilor la Idei, ceea ce ne îndepărtează de planul Subsistenței.

De altfel, grecii nu aveau un cuvânt pentru „absolut”. Simplu, în sine, ca și desăvârșit sau total (*pantelos*), sunt termeni care doar aproximează absolutul, dar se mențin la nivel atributiv-adjectival, fără să fie substantivați. *Pantelos*, de exemplu, este folosit de către Platon în legătură cu ființa supremă sau totală (*pantelos on*), pe care o numește viețuitoare desăvârșită (*panteles zoon = animal absolutum*) și *teleotaton kai noeton zoon* (cea mai perfectă și cugetătoare), având și atributul eternității. Dar toate acestea țin de Supersistență, care, în postura Demiurgului, precedă lumea (*cosmos*), ca Protosistență, și poate să contribuie, ca Episistență, la sfârșitul acesteia, numai Ideile fiind indestructibile. Absolutul însă, ca atare, Absolutitatea nu are corespondent la Platon, deși, regresiv, se pornește de la condiționat spre necondiționat, spre ceea ce este lipsit de orice supoziție (*anhypotetos*, tradus adesea prin „absolut”), cum sunt Ideile în sine care nu mai presupun nimic anterior. Principial însă, chiar dacă ființa totală (*pantelos on*) sugerează Totul (*to pan*), adică: mișcarea, viața, sufletul, gândirea (*Soph.*, 248e), ea nu mai este în același timp și Unul (*to hen*). Aceasta, din două motive: primul, deoarece separația rigidă dintre idei și lucrurile existente (prin participare sau nu) împiedică orice sinteză, și, al doilea, deoarece Unul este coborât la rangul de Idee (unu), alături de multiplu. Adică unul în sine (idee) nu este Unul, sau unul este absolut, dar nu este Absolutul. Iar totul, care nu este Unul, reprezintă doar întregul (*to holon*), care, în cazul ființei

totale (integrale), este suma, în termenii noștri, a Existenței (lucruri sensibile), a Ființei (cu specii-idei, genuri-forme și genuri supreme) și a Realității ideale (natura ideală și statul ideal), alături de care rămâne neîncadrabilă Supersistența cu elementele transcendente. Aceasta, făcând abstracție, firește, de componentele autentice ale Subsistenței (Intelectul, Rațiunea și Speculațiunea la nivelul Ființei; Realitatea propriu-zisă și Existența Reală).

La Aristotel, cel puțin în interpretarea lui Hegel, ar fi suplinite aceste lipsuri, căci, într-un fragment din *Metafizica* (XII, 7), el ar prezenta Absolutul ca fiind Divinitatea (*ho theos*), identică cu Ideea = Dumnezeu eternă care ființează în și pentru sine (*an und für sich*), se manifestă, se produce și se bucură veșnic [de sine] ca Spirit absolut. Și există, într-adevăr, unele asemănări între textul citat de Hegel și propria lui concepție despre Absolut, dar există și multe deosebiri.

Cea mai frapantă asemănare o constituie plasarea gândirii speculative (*nous theoreticos*) în afara Universului și, ca atare, și în afara gândirii obișnuite a omului, pe care o studiase în lucrările de logică și de psihologie (*noesis, dianoia și phronesis*). Și, mai ales, aprecierea gândirii speculative ca superioară acestora. Dar aceasta înseamnă o revenire la poziția lui Anaxagoras, care nu avea cunoștințe logico-psihologice despre gândire, și care, chiar după relatările lui Aristotel, identifica gândirea cu sufletul (*nous einai tauton to psyche*) și considera că prima pune Universul (totul) în mișcare (*to pan ekinese nous*), neavând însă nimic în comun cu acesta, ci, separată (*choristos*) fiind, gândirea este cea care mișcă și tot restul este mișcat.

Nu este de mirare că mulți traducători și interpreți au considerat că Anaxagoras n-ar fi înțeles prin *nous* gândire, rațiune, intelect sau inteligență, ci mai degrabă spirit, *Geist* (nu al omului, ci al lumii), Spirit universal, cum îi plăcea lui Hegel, dar n-ar fi trebuit să-i placă lui Aristotel.

Acceptarea „mișcătorului nemișcat”, care l-a încântat pe Hegel, ca ilustrație a unității contrariilor, pare cu totul străină concepției aristotelice și este în mod evident de inspirație anaxagorică. Încercările demonstrative ale lui Aristotel nu sunt convingătoare. Făcând abstracție de acceptarea sferelor cerești, pe care le consideră mișcătoare prin evidență, dar eterne fără justificare, Aristotel caută o explicație a stării de fapt, utilizând analogii nepermise între mișcările sferelor cerești, la dimensiuni cosmice, și mișcările corpurilor din lumea înconjurătoare, bazate pe cauzalitate evidentă. Mișcările cosmice fiind eterne nu mai necesită nicio cauză, dar, considerând mișcarea ca un efect, trebuie postulată totuși o cauză, chiar dacă aceasta nu precede efectul, căci nimic nu precedă ceva etern. Cum zice și J.L. Ackrill, aici nu este vorba de vreo demonstrație, ci, mai degrabă, de căutarea unei explicații (cum s-ar zice ulterior, raționale).

Într-adevăr, toate dificultățile în care intră Aristotel se datorează faptului că încearcă să pătrundă pe tărâmul Transcendenței cosmice cu mijloacele gândirii raționale. Încearcă să explice inexplicabilul. O cauză ultimă a mișcării trebuie să fie nemișcată, căci altfel ar necesita o altă cauză ș.a.m.d., ceea ce este valabil în lumea terestră, dar îndoielnic pe plan cosmic. Acceptarea acestor explicații implică însă un șir de afirmații bazate pe demonstrații indirecte, care dublează gradul de

suspiciune a întregului eșafodaj. De la o simplă presupunere se ajunge la certitudinea existenței unui Prim mișcător (*proton kinun*) sau Mișcător nemișcat (*kinun akineton*), care, pentru producerea mișcării, este în veșnică activitate sau acțiune. Prin absurd: dacă n-ar fi așa, atunci ar exista posibilitatea (*dinamis*) de întrupare a mișcării, dar mișcarea este eternă, deci: Primul mișcător e în veșnică acțiune (*energeia*). Prin urmare este și *necesar* să fie așa, căci altfel nici nu se poate. Dar necesitatea (*ananke*) se identifică cu binele (*kalos*) și este ca atare principiu (*arche*), un principiu universal de care depind cerul și natura (*ho ouranos kai he physis*). Acesta este mersul neconvingător al argumentării lui Aristotel.

Dar lucrurile nu se opresc aici, ci urmează o enumerare de atribute antropomorfe ale Principiului care, zice Aristotel, are viață (*diagoge*), ce-i drept, eternă, spre deosebire de clipele noastre; activitatea lui este plăcere (*hedone*); iar cea mai mare plăcere este gândirea (*noesis*), prin care se înțelege de fapt gândirea speculativă sau speculațiunea (*theoria*). Fără distincția dintre gândirea speculativă și gândirea obișnuită, textul devine greu de înțeles, căci Aristotel folosește aceiași termeni (*nous, noesis*) din logică și din psihologie și pentru caracterizarea contextului dialectico-speculativ, amintind numai în treacăt faptul că aici este vorba despre altceva. Întâmplător, s-ar putea considera că și gândirea obișnuită (*noesis*) este o plăcere, dar nu cea mai mare plăcere, cum este gândirea speculativă, numită, în manieră platoniană, și gândirea în sine (*kat'hauto*). Numai aceasta, tot în manieră platoniană, este gândirea binelui în sine, și tot ea este, ca atare, adică în sine, gândirea care se gândește pe sine (*hauton de noi ho nous*), mai precis *speculațiunea care se speculativizează pe sine* (*hauton de theorei he theoria*), spre deosebire de gândirea obișnuită care gândește altceva (ceva diferit de sine). Activitatea aceasta a gândirii (în sine) pare (*dochei*) să-i confere caracter divin (*theion*), iar speculațiunea (*theoria*) este cea mai plăcută și cea mai bună îndeletnicire. Noi avem parte de ea numai în anumite momente, pe când Divinitatea (*ho theos*) întotdeauna (*aei*). După care Divinității îi este atribuită, ca și omului, viață, căci activitatea gândirii este viață (*zoe*); viața divină fiind însă cea mai bună, continuă și eternă. Și Aristotel conchide, în manieră pur platoniană, că există o substanță eternă, imuabilă și separată de cele sensibile.

Entitățile în discuție din acest capitol (*Metaph.*, XII, 7) sunt: (1) Primul mișcător sau Mișcătorul nemișcat; (2) Principiul; (3) Gândirea în sine; (4) Divinitatea; (5) Substanța eternă. După modul de traducere a textului și după comentarii, reiese că ar fi vorba de o singură entitate căreia Aristotel îi spune în mai multe feluri, în funcție de diferitele referințe. Față de sferile cerești, pe care le mișcă, el este Primul mișcător; față de întregul Univers, pe care îl determină, este Principiu; față de cel mai mare bine și cea mai plăcută activitate, este gândire în sine (care se gândește pe sine); față de tot restul, pe care îl depășește prin relevanță, este Divinitate; față de substanțele sensibile, perisabile, este Substanță eternă. Din textul ca atare nu reiese însă așa ceva, căci Aristotel ar fi avut prilejul, dacă aceasta îi era intenția, să le echivaleze. Oricum, *ho theos* nu este Dumnezeu în accepția

curentă, ci Divinul sau Divinitatea. O divinitate care nu are nicio legătură cu Universul, care este etern ca și ea, pe care nu l-a făcut și în care nu se amestecă. S-ar putea zice, pe linia identificării entităților, că Divinitatea mișcă Universul, dar Aristotel n-o zice. Cel care mișcă, fără să fie mișcat, este în relație numai cu ultima sferă cosmică. Dar într-o relație mai mult telepatică, fără niciun contact. Nu se poate spune însă, cum se face uneori, că Divinitatea, la Aristotel, este Primul Motor. Nici că acesta este Principiu sau Substanță (*ousia*). Sau, uitând de toate acestea, că este gândire, cum îi place lui Hegel. Și, în fine, că Divinitatea, care ar fi gândire, se gândește pe sine.

La Aristotel, Divinitatea nu este gândire, ci are parte de gândire, ca și omul, dar mai mult decât acesta. Nu este corect nici măcar cum zice Eduard Zeller că aici ar fi vorba de „gândirea lui Dumnezeu” (*das Denken Gottes*) care se gândește pe sine, căci tocmai de aceasta, ca speculațiune, are parte și omul, dar într-o măsură mult mai mică. În plus, și acesta este lucrul cel mai important, chiar dacă Dumnezeu (Divinitatea la Aristotel) ar fi gândire și s-ar gândi pe sine, n-ar avea nicio legătură cu Lumea, adică nu s-ar produce pe sine, ca Natură, și nu s-ar bucura de sine, ca Spirit. Ceea ce înseamnă că, etern fiind, nu ar fi infinit, căci este substanță fără materie; nu ar fi Unul și nici măcar unic, căci ar fi alături de Lume, față de care este separat. În fine, nu ar fi nici pe departe Absolutul, prin care ar trebui să se înțeleagă Totul. Ceea ce nu înseamnă că multe dintre „explicațiile” lui Aristotel nu s-au perpetuat la gânditorii care i-au urmat.

Cel mai apropiat de această perspectivă a fost Plotin, interpretat și el greșit, tot în manieră hegeliană. De data aceasta este vorba despre *unul*, foarte asemănător cu Unul subsistențial, căci este etern, dar nu este Eternitatea, este infinit, dar nu este Infinitatea, și este mai ales absolut (*haplos, teleios, autos*), fără a fi însă Absolutul. Aceasta, din mai multe motive, cel mai important fiind acela că unul lui Plotin nu este Totul (*to pan*), chiar dacă le produce pe toate (*ta panta*) prin propria sa activitate reproductivă (speculativă, *theoretikos*). În acest sens, unul este primul (*to proton*) față de toate celelalte și principiu (*arche*), dar se și deosebește de acestea, este *dincolo* de ele (*epekeina tauton*), adică este transcendent, dar și supersistent (*to hyper panta*). Din această cauză, Hegel consideră că, la Plotin, unul este Dumnezeu (*Gott*). Mai prudent, Eduard Zeller îi zice Divinitate (*Die Gottheit ist das absolute Eins*), existând și părerea lui Émile Bréhier, cu totul contrară, că *Plotin ne prononce jamais le nom de Dieu (sauf dans un texte suspect) à propos du premier principe*. Situația este asemănătoare cu interpretarea Divinității la Aristotel. Doar că Plotin vorbește adesea despre zei, despre mulțimea acestora (*malista ton teon*) și chiar despre un fel de rege (*basileus*) al zeilor (termenul de „rege” fiind împrumutat de la Platon, din *Scrisoarea a II-a*, ca determinație metaforică pentru Primul, *to proton*, care este și *unul*). Numai că *unul* este considerat, la Plotin, mai mult (*pleon esti*) decât orice zeu sau demon, cu sau fără „regii” lor.

În plus, Plotin vorbește și despre gândire (*nous*) și despre suflet (*psyche*), prima gândindu-se pe sine, ca la Aristotel. Ceea ce ar însemna, cu identificările respective, că Dumnezeu se gândește pe Sine, și, hegelian, că, gândindu-se pe Sine,

crează totul. De fapt, nu este vorba despre Dumnezeu, ci despre *unul*, care nu este gândire (*ou nous*) și nici nu gândește (*me noein*), deși din el se naște gândirea și apoi, din aceasta, sufletul. Ceea ce sugerează, principial, că nu este vorba despre gândirea obișnuită, imposibil de conceput fără un suflet (cu partea sa rațională = mintea) și, respectiv, fără un individ uman care să-l posedez. Dar și „Sufletul” acesta este anterior individului uman.

Gândirea și sufletul, ca „ipostaze” ale omului, dar diferite de *unul*, care este dincolo (*epikeina*) de ele, pot fi reunite în două maniere: prin elevație și absolutizare în *unul*, à la Hegel, sau, dimpotrivă, prin reîntoarcere la individul uman, la mintea și la sufletul acestuia, din care au fost desprinse. Istoric s-au petrecut ambele alternative.

Numenius, de exemplu, considerându-l pe unul sau primul ca rege (*basileus*) și pe al doilea drept creator (*poietes*), zei sau nu, deschide perspectiva reunirii acestora într-un singur principiu, cugetător și creator în același timp, abandonând pista neproductivă a gândirii de sine. Aceasta, cu riscul de a pierde caracterul transcendent al Divinității, care dobândește în schimb și gândirea supremă, numită frecvent „intelectul suprem sau inteligența supremă”, și forța demiurgică, creatoare a lumii. Din perspectivă neoplatonică, Divinitatea își dobândește prin gândire, care este supremă (*to ariston*), și identificarea cu Binele și caracterul absolut, doar atâta cât, păstrându-și prioritatea (*to proton*), chiar dacă îl cuprinde și pe al doilea (*to deutron*), față de al treilea, care este creatul, îi oferă lui Proclus ocazia, tocmai din cauza acumulării acestor caracteristici absolute, să reafirme că *unul* este transcendent (*exeremenon*).

Sinteza *unului* și a gândirii a fost numită de către Moderatus „rațiunea unitară” (*ho henaios logos*) care garantează geneza lucrurilor (*genesis ton onton*), oferindu-le formă, figură și înfățișare (*eidosis, schema, morphe*). Pentru Proclus este însă mai important faptul că le oferă unitate.

Unul în sine (*en to auto*), fiind superior (*hyper*) și separat de toate substanțele (*choriston hapases ousias*), este absolut (*haplos*) și are chiar unele atribute ale Absolutului (infini și etern), dar nu este Totul. Aici apare însă o situație deosebit de plăcută pentru Hegel, căci Proclus practică un fel de „dialectică triadică” și, cel puțin în principiu, *unul* absolut ar cuprinde (potențial) totul, care nu este altceva decât o emanație (*aporrhoeia*) a *unului*. „Procesul dialectic”, cum îi zice Fr. Überweg, ar avea trei momente, etape sau faze. Primul moment este al unității nediferențiate (*mone*), al doilea este acela al despărțirii (diferențierii) de sine și al prohodirii (*proodos=pro+hodos*), al pornirii la drum, iar al treilea al reîntoarcerii (*epistrophe*) la sine (*Rückkehr*). Hegel nu le tratează împreună, poate tocmai pentru asemănarea prea frapantă cu momentele dialecticii sale, dar insistă asupra faptului că fiecare dintre cele trei momente (ale trinității, zice Hegel) ar fi identice, pe când la Proclus ele sunt doar asemănătoare (*homois*), cele secundare imitându-le (platonice vorbind) pe cele superioare. În plus, reîntoarcerea (care nu este o simplă sinteză) se face tot prin trei momente.

„Procesul dialectic” se repetă apoi în diferite triade determinate cu reîntoarcerile lor posibile. Dar toate acestea sunt procese ipotetice de relativizare a *unului* absolut, chiar dacă se consideră că acesta n-ar pierde nimic prin ceea ce „iese” din sine și nici n-ar câștiga prin reîntoarcere. În plus, chiar dacă și-ar menține caracterul demiurgic, cu toate că este nemișcat și identic cu sine (ca mișcătorul nemișcat al lui Aristotel), platonian vorbind, îi rămân în afară gândirea și sufletul, cu semnificațiile lor superumane, pe care le-ar fi emanat. „Dialectica”, de altfel, se manifestă la Proclus nu numai procesual, ci și entitativ, prin determinării contrare de ființă și neființă, cum este și cazul individului uman care este și nu este divin, având șansa, de exemplu, de identificare cu divinitatea prin *epistrophe*, idee cu rezonanțe creștin-eretice până la Meister Eckhart.

Termenul „absolut” (*absolutus*) apare în limba latină cu semnificația de perfect, desăvârșit, față de relativ, dar și cu semnificația de superlativ, ca și *maximus, supremus, extremus*. Acestea devin, în filosofia creștină, determinării ale lui Dumnezeu sau ale atributelor sale. Se vorbește chiar și despre absolutitatea (*absolutissima*) acestora, dar nu despre Absolutul ca atare.

Tot în legătură cu Dumnezeu sunt și considerațiunile lui Nicolaus Cusanus despre *unul* absolut, maximitatea absolută, entitatea absolută, necesitatea absolută. Entitățile absolute sunt și infinite, și eterne, iar unitatea absolută este triadică, toate fiind *unul* (*omnia sunt unum*) și *unul* absolut fiind toate (*et ipsum unum omnia*). Dar acestea fiind aspecte ale lui Dumnezeu, chiar dacă este considerat Absolutul și Eternitatea, nu este Totul, ci doar este în toate (*in omnibus*).

Absolutul, cu semnificație atributivă, a fost utilizat și în filosofia modernă, într-un fel sau altul, tot în legătură cu Dumnezeu și cu atributele Sale, fie pe linia obișnuită a perfecțiunii, folosită și în cadrul demonstrațiilor pentru existența lui Dumnezeu, pornind de la exemple geometrice (triunghiul perfect), sau pe linia tradițională grecească a însine-lui (*to kath'hauton*), care a condus și la conceptul de *aseitate*.

Ceea ce este în sine (*in se*) este și prin sine (*per se*), aristotelic vorbind, *kath'hauto* are ca opus *kata symbebekos*, adică prin accident, care a determinat acceptarea lui *per se*, mai ales la Sf. Thomas, în loc de *in se*, și, implicit, legătura acestora cu problema cauzalității; *per se* conducând, până la Spinoza, la *causa sui*, față de *per aliud*, dar și legătura, prin cauzalitate, cu necesitatea și cu independența, ultima sugerând libertatea. Abandonarea treptată a Binelui absolut (binele în sine), în manieră platonice, a impus, în manieră aristotelică, Necesitatea și apoi Libertatea (mai ales în teologia creștină), absolutizate și acestea ca determinării ale lui Dumnezeu.

Aseitatea (*aseitas*, de la *a se*), spre deosebire de *ab alietas* (de la *ab alio*), ca determinării a lui Dumnezeu, se pare că a fost introdusă de Duns Scotus (*a se – ab alio* în loc de *per se – per aliud*), devenind cu timpul atributul fundamental, metafizic al lui Dumnezeu (*essentia metaphysica, ens a se*), ceea ce înseamnă independența extremă a lui Dumnezeu ca absolut față de restul Universului, față de relativ. Dumnezeu, ca absolut, față de orice altceva, este absolutitatea, superlativul absolutului (*absolutissimus, perfectissimus*). Independența înseamnă și separație, transcendență, iar din perspectiva aseității superlativiste înseamnă Supersistență.

În consecință, Dumnezeuul teologilor creștini este apogeul absolutității, dar nu este Absolutul, căci nu este Totul.

Filosofii laici, din motive mai mult sau mai puțin sistematice, au încercat să-l reproprie pe Dumnezeu de oameni și de Lume, conferindu-le și acestora din urmă câte ceva din măreția absolutului: perfecțiune, necesitate, libertate, într-o oarecare măsură firește.

Descartes, care tratează despre Dumnezeu, suflet și lume, face legătura dintre primele două prin „substanța cugetătoare” care îi asigură și sufletului nemurirea, iar entităților matematice cogitabile – perfecțiunea, absolutitatea însă rămâne atributul unui Dumnezeu transcendent. Spinoza îl va identifica însă cu substanța și cu natura, având ca atribute absolute: infinitatea, potențialitatea, existența, necondiționalitatea (*causa sui*), prioritarea (cauza primă absolută) și, spre deosebire de Cartesius, întinderea și gândirea. Concepția lui a fost considerată panteistă, ceea ce ar presupune implicit o identificare a lui Dumnezeu cu Totul, ceea ce nu ar fi însă corect. Dumnezeu este absolut ca suma atributelor sale absolute în permanentă raportare la cele relative, a căror cauză este, dar cu care nu se mai identifică. Dumnezeu, la Spinoza, nu este Totul și nici măcar toate, deși, întrucât sunt substanțiale, toate (cu rebuturi și deșeuiri cu tot) ar trebui să fie în Dumnezeu (*omnia in Deo sint*) sau, mai degrabă, să depindă de acesta (*ab ipso ita pendent*). Ar fi totuși forțat să considerăm că Dumnezeu, la Spinoza, fiind identic cu natura, s-a făcut astfel pe Sine. Căci natura se împarte în *naturans* și *naturata*, dar despre Dumnezeu nu se poate spune că este „creator” și „creatură”, adică nu este Totul și nici Absolutul.

Mai apropiat de această viziune ar fi fost Leibniz, care vorbea despre nașterea monadelor prin fulgurații continue ale Divinității, doar că și Divinitatea, la rândul ei, era tot o monadă (monada monadelor), adică un univers cu propria sa armonie prestabilită ca necesitate absolută (*necessitas absoluta*), imposibil de conceput altfel (*cuius oppositum implicat contradictionem*), care este perfectă ca și Dumnezeu (perfecțiunea supremă = absolut infinită). Dar nu numai Dumnezeu este absolutul astfel conceput, ci orice substanță (monadă), ca un fel de oglindă (*miroir*) vie a Universului, multiplicat astfel și multiplicându-se astfel și mai departe prin pierderea firească a semnificației majore de Unul și Totul, datorată mai ales substanțializării absolutului, ca și a Divinității, în vederea unei raționalizări a cunoașterii sale. Mai ales Jacobi se îndepărtează de această linie (urmată și de către Cristian Wolff) și consideră spinozismul ca ateism. Absolutul, ca Unul și Totul, ca Dumnezeu totuși, nu mai poate fi cunoscut cu mijloace raționale, demonstrative, ci numai prin „cunoaștere nemijlocită”, prin credință și revelație, asupra căreia va reveni, abia după restrângerea influenței kantiano-hegeliene, Schelling în filosofia revelației (*Philosophie der Offenbarung*).

Kant nu tratează în mod special despre absolut, dar a contribuit la încetățenirea termenului de *Ding an Sich selbst* (obiect în sine însuși, tradus în românește incorect prin „lucrul în sine însuși”), care conține sintagma „în sine”,

obișnuită pentru exprimarea clasică a ceea ce este absolut. Opus față de fenomen, de obiectul cunoașterii (*Gegenstand*), obiectul în sine este cu totul necunoscut și ca atare nu poate avea nicio legătură cu Absolutul sau cu vreunul dintre atributele acestuia. Interpretarea după care obiectul în sine ar fi realitatea absolută (*die absolute Wirklichkeit*) nu este corectă, din moment ce nu știm despre el nimic. Obiectului în sine însuși, care este transcendent, adică *dincolo* de orice experiență posibilă, îi corespunde, din perspectivă gnoseologică, subiectul în sine însuși (*Subjekt an sich selbst*), care este transcendent, adică *dincoace* de orice experiență posibilă.

În măsura în care ambele sunt necondiționate (*unbedingt*), Kant le numește și *absolute*, considerând însă că prin „absolut” se înțelege și ceea ce este superlativ (*das meiste ist*): absolut posibil, absolut imposibil, necesitate absolută, totalitate absolută, unitate absolută. Or, tocmai aceste unități și totalități absolute, care par să fie extrem de paradoxale (*äusserst paradox*), vor constitui paralogismele, antinomiile și idealurile rațiunii: unitatea absolută a subiectului; totalitatea absolută a seriei condițiilor pentru un fenomen dat; unitatea absolută a tuturor ființelor (Sufletul, Lumea și Dumnezeu). Contradicțiile la care se ajunge pe această cale nu sunt altceva decât consecințele interpretării raționale (cu ajutorul raționamentelor, *Vernunftschlusse*) a unor supercategorii dialectico-speculative. Dar niciuna dintre acestea, absolute fiind, n-a fost considerată Absolutul, la care Kant nu s-a referit niciodată.

A făcut-o însă Fichte, care alege una dintre alternativele kantiene, și anume subiectul în sine sau eul, care nu este doar absolut, ci este chiar absolutul. El are, într-adevăr, la Fichte toate semnificațiile subsistențiale: este unul și singurul, căci este cel care se pune pe sine însuși și se întoarce la sine însuși; este totul, căci în afară de sine nu mai există nimic; și este astfel dintotdeauna și pentru totdeauna, fiind etern și infinit. El nu este însă Absolutul nici măcar pentru Fichte, care simte nevoia să-i spună eului când idee à la Kant, când Dumnezeu, adică plasează absolutul când în sub-, când în supersistență; ideea fiind ceva de natura *nous*-ului aristotelic, iar Dumnezeu, un creator al lumii din sine, în stilul emanației, așa cum o face și eul absolut care produce din sine non-eul. Hegel considera că această producere, aplicată divinității, conduce la un fel de „Dumnezeu pierdut”, condamnat la creația eternă. În plus, recunoașterea acestui absolut necesită și o cunoaștere absolută, care ar trebui să fie un fel de hibrid între sensibilitate și intelect, numită „intuiție intelectuală”, respinsă de către Kant și inacceptabilă în genere, ca și absolutul în toate variantele lui Fichte. Ceea ce a realizat însă Fichte, în legătură cu orice absolut, este metoda trecerii de la acesta, prin opoziția cu sine, la altul sau, și apoi, la împreunarea lor, termenii utilizați, de proveniență kantiană, fiind: *Thesis*, *Antithesis* și *Synthesis*, care înseamnă de fapt: punere, opunere și compunere, și care au rămas caracteristice pentru dialectica speculativă triadică.

Dacă ar fi vorba despre o istorie a filosofiei centrată pe tema Absolutului, punctul culminant al acesteia l-ar constitui filosofia lui Schelling, care, în toate variantele sale, este „filosofia absolutului”. Chiar în perioada de început, când a

scris sub influența lui Fichte, Schelling vorbea despre „eul absolut” și despre „libertatea lui absolută”, identificând eul cu Dumnezeu. Hegel observă că aici este vorba deja de o identificare a necesității cu libertatea și de accepția, de tip kantian, ca necondiționat (*das Unbedingte*) a absolutului, care, chiar în postura eului, zice Hegel, „este păstrat ca identitate originară” și prefigurează „filosofia identității”. Este vorba, în mod special, de identitatea dintre obiectiv și subiectiv, a căror dezvoltare, hegelian vorbind, a condus la cele două direcții de investigație ale lui Schelling: filosofia naturii, subiect-obiectul obiectiv, și filosofia gândirii, numită și „inteligentă” (*Intelligenz*), respectiv subiect-obiectul subiectiv, care nu se mai reduce la eu, după cum nici filosofia naturii nu mai este non-eu. Dar Schelling realizează cu această ocazie ceva mult mai important decât îi recunoaște mereu criticul Hegel. Natura, după Schelling, tinde către gândire și gândirea către natură, adică obiectivul către subiectiv și invers. Dar filosofia naturii și filosofia gândirii sunt discipline teoretice (pe care le numește chiar „științe”), care nu mai tind una către cealaltă și nu se fac de la sine, ci trebuie să fie astfel concepute. Iar Schelling le concepe, într-adevăr, pe amândouă dialectico-speculativ, și anume triadic. Din această cauză el nu vorbește numai despre filosofia naturii (*Philosophie der Natur*), ci și despre „fizica speculativă” (*spekulative Physik*), care este de fapt o fizică dialectico-speculativă triadică. Or, tocmai în această direcție obține Schelling rezultate spectaculoase datorită legăturilor neașteptate dintre forțele opuse, de exemplu, ca ilustrații potențiale ale dedublării (*Entzweiung*), fiind urmat de fizicieni de renume (ca Volta și Oersted), care au descoperit și ilustrațiile reale. Ele au confirmat caracterul absolut al speculațiunii, numită totuși „rațiune absolută” (*absolute Vernunft*), valabilă și pentru natură, și pentru gândire, adică pentru identitatea absolută a acestora, numită uneori și „indiferență” (*totale Indifferenz*) sau „totalitate absolută”, ca la Kant, *absolutes All*, care este, după Schelling, tocmai Absolutul.

Dar, din perspectiva acestei „filosofii a identității” (*Identitätsphilosophie*), atât pe linia naturii, cât și pe linia gândirii, absolutul nu este decât un rezultat (*die letzte, d.h. bloss logische, Emanation dieses Systems*). Filosofia identității, cu ambele sale direcții, este considerată de către Schelling, după moartea lui Hegel, filosofie negativă (*negative Philosophie*). Schelling l-a urmărit pe Hegel câteva decenii și i-a îndurat cu resemnare atitudinea de bufniță cărtitoare a Minervei, dar, supraviețuindu-i cu 24 de ani, și-a permis să-i menționeze limitele: să-l plaseze, ca discipol al său, din faza filosofiei negative, care n-a făcut altceva decât să-i dezvolte în mod exagerat știința rațiunii (*Vernunftwissenschaft*) prin *Wissenschaft der Logik*, în detrimentul filosofiei naturii; să inverseze raportul firesc dintre natură și gândire și să ajungă la același rezultat (în *Filosofia Spiritului*) la care ajunsese în tinerețe Schelling (*die Weltseele*), rămânând, deci, pe treapta filosofiei negative.

Filosofia pozitivă nu este o continuare a celei negative, al cărei rezultat este absolutul abstract, dar nu în varianta lui Hegel, ca idee absolută, ci ca identitate a naturii și a gândirii. Filosofia pozitivă pornește de la absolutul concret, real (*wirklich*), care este Dumnezeu, creatorul (*Schöpfer*) naturii și al gândirii, nu

interpretul acestora. El este Începutul (*der Anfang*), este Primul (*das Erste*) și are determinațiile clasice greco-latine, enunțate uneori ca atare: subsistent (*hypokeimenon*) și primul subsistent (*proton hypokeimenon*); ființă desăvârșită, totală (*pantelos on*); existența însăși (*auto to on*); în sine (*an sich, a se*); *actus purus* și altele, fără să uite eternitatea (*Ewigkeit*) și, în mod special, faptul că este Totul-Unul (*All-Eine*). Această împreunare de supercategorii (*das Alles* și *der Eine*), care apare în formă articulată *der All-Eine*, nu mai este o enunțare atributivă, chiar dacă este exprimată propozițional, a lui Dumnezeu (*Gott ist also der All-Eine*), ci o identificare a Lui cu acestea, în spiritul filosofiei identității a lui Schelling. Mai importantă este însă alăturarea supercategoriilor, care este proprie Absolutului ca atare, respectiv Subsistenței, și nu lui Dumnezeu, adică Supersistenței. De altfel, Schelling părăsește terenul Absolutului, în ciuda descrierii lui excelente, în favoarea lui Dumnezeu în accepție creștină.

Hegel, oriunde l-am încadra, înainte sau după Schelling, nu aduce nimic nou în privința Absolutului, ca supercategorie, principial, deoarece respinge „învățătura” (*Lehre*) despre Totul-Unul (*All-Eins*), adică desparte absolutul de cele mai importante supercategorii și îl exclude ca atare din domeniul Subsistenței, și, întrucât absolutul este și Dumnezeu îl exclude implicit și din Supersistență, ceea ce este valabil și despre Ideea absolută, și despre Spiritul absolut. Această multitudine de expresii în legătură cu absolutul, făcând abstracție de faptul că în denumirile respective absolutul este utilizat numai atributiv (or, Hegel însuși zicea că *das Attribut ist das nur relative Absolut*), la care am putea să adăugăm seria de-a dreptul descurajantă de așa-numite „definiții” ale Absolutului (*die Reihe von Definitionen des Absoluten*) pentru fiecare treaptă diferită a Ideii logice: ca ființă și chiar ca nimic (*Definition des Absoluten als das Nichts*), cantitate, calitate, concept, judecată, raționament, obiect, ar putea să ne conducă exact la sintagma, deosebit de jignitoare și cu totul nejustificată, prin care Hegel caracterizează accepția de absolut a lui Schelling, drept „noaptea în care toate vacile sunt negre”. La el situația fiind și mai gravă, căci „toate vacile sunt absolute”!

Această pulverizare a absolutului, care face cuvântul lipsit de sens sau îi atribuie orice sens, se datorează tezei hegeliene, cu totul discutabile, după care „fiecare parte a întregului [sistem] este ea însăși întregul”. Absolutul fiind întregul, iar acesta fiind infinit, este compus dintr-o infinitate de absoluturi. Identitatea acestora ar fi „absolutul absolut” (*das Absolut-Absolute*). Mai concret, Hegel pornește, în privința absolutului, exact de la Schelling, de la noaptea aceea de pomină, adică de la acea identitate sau „indiferență”, cum îi mai zice Schelling, în care ființa este nimic și nimicul este ființă sau și mai „nocturn”: ființă și nimic este același lucru (*Sein und Nichts ist dasselbe*), ambele fiind absolutul, ca și identitatea lor, și se ajunge la identitatea absolută (*das Absolute selbst ist die absolute Identität*), ceea ce se spunea și în filosofia identității a lui Schelling. Nu intrăm în amănunte, dar mai ales „definiția”, considerată prima și cea mai pură (*aerste, reinste*) a absolutului, cu toate că în desfășurarea logicii lui Hegel este precedată de

încă două (*die erste Definition des Absoluten: Das Absolute ist das Sein; die zweite Definition des Absoluten, dass es das Nichts ist*), care a fost preluată însă și repetată, tocmai pentru straniețea ei, este că absolutul ar fi „identitatea identității și a nonidentității” (*Identität der Identität und der Nichtidentität*). Ceea ce pare un *lapsus calami*, care l-a obligat pe editorul Georg Lasson să facă o notă, iar pe traducătorul român la *Wissenschaft der Logik* să-l corecteze prin omiterea primelor două cuvinte (*Identität der*) ale „definiției”. Numai că Hegel nu greșise și nici editorul, iar „definiția” a rămas ca atare, prilejuind adversitățile ulterioare contra absolutului, ca și contra întregului sistem filosofic al lui Hegel, pe care Schopenhauer îl considera o simplă trăncăneală (*leeren Wortschall*).

Dar cea mai serioasă greșeală logico-metodologică a lui Hegel, din perspectivă dialectico-speculativă, este aceea de a considera că o supercategorie, ca Absolutul, ar avea vreo definiție, căci a zice că „Absolutul este Nimicul”, de exemplu, nu reprezintă, prin subiectul (*das Absolute*) și predicatul (*das Nichts*) articulate, decât o substituție a lui „=” cu „este”, pe care o ironizează Hegel: $A=A$; $Eu=Eu$ și, firește, $Eu=Non-Eu$, ale răbdătorului Schelling, care nu le numea însă definiții. Dar nu numai Hegel obișnuia să umble încălțat prin sanctuare, au făcut-o atâția alții, cu metode logico-clasice, până la discreditarea totală a „absolutului”, considerat o vorbă goală sau o simplă ficțiune, tocmai pentru faptul că, în orice accepție, presupunea contradicții (*Widersprüche*), uitându-se că el reprezintă tocmai *coincidentia oppositorum*. Pe de altă parte, identificarea frecventă a Absolutului cu Dumnezeu a dat apă la moară ateștilor, începând cu Nietzsche, care îl considera o simplă superstiție (*Aberglaube*), alături de toate celelalte „absoluturi”, multe de sorginte kantiană: obiectul în sine, necondiționatul, cunoașterea absolută ș.a.

Filosofia revelației a lui Schelling a avut însă influență asupra filosofilor existențialști. Jaspers considera cursul lui Schelling din 1841-1842 „ultimul mare eveniment universitar” al Germaniei. Și chiar l-a urmat în unele privințe pe Schelling. Existența propriu-zisă (*eigentliche Existenz*) este înrudită în mod evident cu ceea ce numea Schelling *die Existenz selbst* sau *das Existierende (auto to on)* față de „existența oarbă” (*das Blindseiende*), neluminată. Schelling face referință directă la Prologul Evangheliei după Ioan, în care „Logosul este viață și viața este lumina oamenilor”. Și se referă la distincția dintre „lumina care strălucește în întuneric” (*phos en te skopia phainei, lux in tenebris lucet*) și „lumina cea adevărată (*to alethinon*) care iluminează (*photizei, illuminat*) pe tot omul care vine în lume”. Căci, zice Schelling, este o mare deosebire între „a străluci” și a „ilumina”. Or, Jaspers consideră că tocmai „iluminarea Existenței” (*Existenzerhellung*) este modalitatea de trecere, prin salt (*Sprung*), de la existența obișnuită (oarbă), la existența propriu-zisă (*iluminată*), „absolut extatică”, cum îi zice Schelling. Aceasta însă este Absolutul (*das Absolute*) sau Transcendența, în lumea noastră găsiindu-se doar „cifrurile” acestuia (*Chiffren des Absoluten*). Legătura absolutului cu transcendența denotă influența creștină, evidentă la Schelling, ca și la existențialști

creștini: Gabriel Marcel, care înlocuiește iluminarea cu „participarea”, Nicolai Berdiaev și Leon Șestov, care adoptă chiar *revelația*.

Ceva asemănător se petrece și la Sören Kierkegaard, care l-a audiat pe Schelling și de la care s-au păstrat notele de curs la filosofia revelației. Și el este interesat de cele două tipuri de existență, dar mai ales de realitatea (*Wirklichkeit*) pe care o promitea Schelling. Pornind de la același verset din Evanghelia după Ioan, că „Logosul este viață și viața este lumina oamenilor”, pe Kierkegaard îl interesează mai mult viața, dar nu cea „total nepersonalizată” (*ganz unpersönlich*), cum îi zicea Schelling, ci aceea personalizată (*das Persönliche*), strict individuală, existența ca trăire. Trecând prin mai multe stadii ale vieții, omul poate să ajungă și la ultimul, care este stadiul religios (față de cel estetic și cel etic), stadiul credinței în Dumnezeu, la care ajunsese și maestrul Schelling și pe care îl recomanda prin filosofia pozitivă. Tendința către Absolut, care este Transcendența, de la finit la infinit și de la timp la eternitate, este concretizată, mai ales în ultima lucrare a lui Kierkegaard (*Școala creștinismului*), de viața sau trăirea creștină a vieții, nu atât prin apropierea omului de Dumnezeu, cât printr-o trăire exemplară, cu recunoașterea și evitarea păcatelor, astfel încât să merite să fie atras la Sine de către Cel care S-a înălțat de la Pământ, după promisiunea relatată tot în Evanghelia după Ioan (12,32).

Absolutul, ca și celelalte supercategorii ale Subsistenței, n-a mai prezentat niciun interes filosofic, apărând doar accidental printre atributele, mai mult antropologice, ale lui Dumnezeu în teologiile creștine. Absolutul a sfârșit prin a fi identificat, și din perspectivă filosofică, cu Dumnezeu. Nu ar exista concepții deosebite despre absolut, ci despre Dumnezeu, care are atributul de „absolut”. „Adevăratul Dumnezeu”, cum îi zice Max Scheller.

Datorită alăturării permanente a absolutului și a lui Dumnezeu s-a ajuns, și în filosofie, la identificarea lor. Filosofia absolutului a lui Max Scheller se împarte în trei modalități de cunoaștere a lui Dumnezeu (*drei Arten der Gotteserkenntnis*): una metafizic-rațională, alta naturală și una pozitivă. În prima este vorba despre absolut în legătură cu existența, care ar fi de două feluri: absolută (*ens a se*), care este *causa prima* (*Weltursach*) față de restul entităților contingente (*ens ab alio*). Cunoașterea naturală a absolutului este, în fond, cea religioasă, care nu se mai sprijină pe rațiune, ci pe credință. Absolutul nepersonal, cum îi zicea Schelling (*unpersönlich*), devine Dumnezeul personal (*persönlicher Gott*), ceea ce era absolut devine sacru sau sfânt (*heilig*). Cunoașterea pozitivă, tot ca la Schelling, este cea istorică (*geschichtlich*), prin revelație (*Offenbarung*). Analogia și mai importantă, pe linia filosofiei identității și a celei pozitive, o constituie așa-numitul „sistem al conformității” (*Konformitätssystem*), care nu înseamnă, ce-i drept, chiar identitate între metafizica și religia absolutului, dar înseamnă paralelism, compatibilitate și completare reciprocă, cum o fac și reprezentanții lor: unul este cercetător și predă la școală, celălalt este preot și predică la biserică.

Dumnezeu este absolutul, în ambele accepții, este însă imanent (*immanentia Dei in mundo* sau *immanentia mundi in Deo*) și reprezintă un regres față de

concepțiile transcendentaliste și, evident, față de accepția subsistențialistă a Absolutului, ceea ce recunoaște parțial și Max Scheller, cu referință însă la Dumnezeu: „Adevăratul Dumnezeu nu este atât de gol și de rigid ca cel din metafizică, dar nici atât de strâmt și de viu ca cel din simpla credință.”

S-au mai făcut considerațiuni despre absolut, cu sau fără legătură cu Dumnezeu, din partea scepticilor și mai ales a pozitivistilor, făcând abstracție de atești, despre caracterul irațional, neconceptibil, antinomic al acceptării ideii de absolut, ceea ce denotă specificul său dialectico-speculativ, dar și lipsa de interes pentru astfel de probleme în filosofia contemporană. Cu semnificația de Dumnezeu însă, dar fără considerațiuni independente de această semnificație, deci fără legătură cu problema Subsistenței, absolutul persistă ca atribut în majoritatea teologiilor creștine sau nu.

*

Insistența, chiar sumară, asupra semnificațiilor istorice ale supercategoriilor denotă că acestea au constituit obiective principale ale filosofiei și mai constituie încă pentru filosofii complexe, sistematice, care, tradițional (cele neatomiste, de exemplu) sau nu, includ și preocupări teologice.

Dezinteresul pentru fiecare supercategorie în parte, din perspectiva Subsistenței, se datorează tratării lor izolate, ceea ce a permis acceptarea lor cu semnificații secundare și, uneori, chiar studiul intensiv al acestor semnificații, cum este cazul infinităților de tot felul, studiate în matematici, fizică, cosmologie și cosmogonie, cu pierderea însă totală a semnificației supercategoriale a Infinitului, sau studiul timpului în detrimentul Eternității.

Un alt motiv al acestei situații îl constituie tradiția studiului categoriilor din perspectivă aristotelică și kantiană, pe bază de „table” ale categoriilor, cu excluderea sistematică a supercategoriilor. Adolf Trendelenburg, care face o istorie a teoriei categoriilor (*Geschichte der Kategorienlehre*), nu amintește, în mod bizar, vorbind despre „dialectica eleată” (*eleatische Dialektik*), tocmai despre Unul și Totul, prin care au intrat eleații în istoria filosofiei. Rezumând această situație, filosoful român Constantin Noica vorbește despre cele 27 de trepte ale realului, care sunt categoriile: la Platon (5), la Aristotel (10) și la Kant (12). În rest, ca și la ceilalți exegeți ai categoriilor, nu există noțiunea de supercategorie și, respectiv, de Subsistență. Ceea ce nu înseamnă că ele n-au constituit și nu mai constituie încă osatura, respectiv suportul solid al oricărei construcții filosofice sistematice, eșafodajul acesteia și, vectorial vorbind, centrul din care pornesc „radiațiile” filosofice spre cele mai îndepărtate zone lipsite, în aparență, de orice legătură între ele. Doar Unul, care este Totul și le cuprinde pe toate, din totdeauna și de pretutindeni, căci este Eternitatea și Infinitul, poate să constituie Începutul și Sfârșitul. Iar această expansiune este, în același timp, o reîntoarcere la Sine, căci întru Sine se face Totul, care este Absolutul, fără de care ar fi fost Nimicul, despre care n-ar mai fi existat nimeni care să facă vorbire.

O NOUĂ PERSPECTIVĂ ASUPRA MOMENTELOR CATEGORIALE ALE ESTETICII KANTIENE¹

EVANGELOS MOUTSOPOULOS²

Abstract: As a substitute for the impossibility to deal with concepts in the field of the aesthetic appraisal expressed in a subjective judgment, Kant used to introduce a series of „moments” corresponding to the four moments of the theoretical judgment, playing a similar function. In E. Moutsopoulos’s book on *Form and Subjectivity in Kant’s Aesthetics*, whose first chapter is presented now in part, we will meet with a fine examination of the main aesthetics concepts as the beautiful and the sublime from the point of view of these four moments of soul (*Gemüth*), together with a series of under categories derived from the agreeable and another one derived from good.

Keywords: aesthetic judgment, beautiful, sublime, agreeable, good, concepts.

În paginile următoare vom expune traducerea parțială a capitolului al doilea al cărții *Formă și subiectivitate în estetica kantiană (Forme et subjectivité dans l’esthétique kantienne, nouvelle édition, Athena, Institutions Philosophiques Réunies, 1997, 198 p.)*, semnată de academicianul Evanghelos Moutsopoulos, vicepreședintele Societății de Studii Kantiene de Limbă Franceză. Lucrarea este în curs de apariție la Casa Editorială Floare Albastră, ocazie cu care cititorul român se va putea bucura de construcția interpretului grec în jurul *formei și subiectivității* unei mari paradigme estetice, în totalitatea ei. De această dată, vom lua cunoștință, printr-o expunere clară și concisă, de așteptările pe care trebuie să le avem de la „categoriile estetice”, într-un domeniu în care Kant însuși nu le-a acceptat, după cum a procedat în domeniile clasice ale teoreticului și practicului. Datorită subiectivității aprecierii estetice, judecata care o include, numită și judecată de gust, nu se poate exprima în forme obiective precum sunt categoriile, folosindu-se ca substitut al acestora de patru „momente” cu funcție categorială. În acest sens, vom lua cunoștință de o examinare a frumosului din punctul de vedere al acestor substitute categoriale ale *sufletului (Gemüth)*, care în text apare ca *spirit*, conform manierei interpretative franceze, în limitele căreia a fost gândită lucrarea de față). În cadrul acestei abordări categoriale apar totodată sateliți categoriali constituiți din gradele kantiene ale unui derivat al frumosului, care este *agreabilul* (grațios, fermecător, drăgălaș, vesel), iar altă serie sub-categorială apare din relația agreabilului cu *ceea ce este bun*, cu care are în comun aprecierea întemeiată pe un concept. (R.C.)

¹ Traducere din limba franceză și cuvânt introductiv de Rodica Croitoru.

² Membru al Academiei de Științe din Atena, membru de Onoare al Academiei Române.

De la raportarea la judecată la categoriile estetice fundamentale

Afirmația după care „judecata de gust determină obiectul, independent de concepte referitoare la satisfacție și la *predicatul de frumusețe*” ar fi insuficientă și privată de sens, dacă nu ar fi pusă în discuție o accepțiune nouă, în interiorul filosofiei kantiene, a noțiunii de Estetică care, aplicată judecății de gust, nu mai are, în *Critica facultății de judecare*, același sens ca în *Critica rațiunii pure*. În cea din urmă, Estetica va fi studiul critic al datelor sensibilității, în timp ce, în *Critica facultății de judecare*, termenul de Estetică este luat în accepțiunea sa mai precisă, conformă lui Baumgarten (1735), cea de studiu al aspectelor judecății ce apreciază frumosul. Predicatul de frumusețe este atribuit de judecată unui obiect demn de procurarea unei satisfacții, doar prin forma sa.

Această afirmație presupune un întreg mecanism de operare a spiritului, care face posibilă o judecată de gust și care totuși nu s-ar baza pe un principiu obiectiv. Așadar, „criticii [...] nu pot aștepta motivarea judecății lor de la forța argumentelor, ci numai de la reflecția subiectului asupra propriei sale stări (de plăcere sau neplăcere) neacordând atenție nici prescripțiilor, nici regulilor. [...] Ei trebuie totuși [...] să explice prin exemple finalitatea subiectivă reciprocă a cărei formă [...] constituie frumusețea obiectului într-o reprezentare dată. Astfel, critica gustului însuși nu este decât subiectivă cu privire la reprezentarea prin care ne este dat un obiect. [...] Ea trebuie să explice și să justifice principiul subiectiv al gustului ca principiu *a priori* al judecății.” Predicatul de frumusețe nu este deci aplicat unui obiect decât în măsura în care acesta este o cauză a plăcerii sau neplăcerii pentru subiect.

De altfel, este imposibil să concepem reguli, relații funcționale; căci, dacă putem constata, de altfel *a posteriori*, cazuri în care obiecte ale unei judecăți estetice pozitive ar putea aparține unei clase de obiecte bine determinate, este totuși sigur că judecata estetică cu privire la un obiect oarecare, aparținând unei astfel de clase de obiecte privilegiate, nu ține seama decât de efectul său nemijlocit, a cărui cauză este situată în afara noastră, în forma obiectului. Orice conceptualizare a acestei forme ar fi ulterioară acestei stări particulare a spiritului și ar distruge caracterul estetic al obiectului. O leala nu place datorită raporturilor matematice ce guvernează formele sale sau culorilor petalelor și tulpinii; judecând-o frumoasă, noi nu ținem seama de aceste date, ci de sentimentul de plăcere procurat de aprehensiunea sa. Este deopotrivă de absurd să afirmăm că un tablou este frumos pentru că dimensiunile sale ne amintesc de raportul precis al secțiunii de aur sau că o simfonie muzicală este frumoasă pentru că prezintă patru mișcări sau că o statuie este frumoasă, pentru că analogiile sale sunt conforme celei ale *canonului* lui Polyclet, foarte discutat de altfel din Antichitate. Sentimentul de plăcere cauzat de un obiect estetic nu este conceptualizabil; căci, în acest caz, el ar deveni un obiect al judecății matematice, de exemplu. În cele din urmă, principiul necesar al

judecății este un principiu *a priori* al finalității care, adăugat oricărei necesități de conceptualizare propriu-zisă a obiectului, o raportează la o anumită comprehensiune a formei sale.

Acest principiu al finalității poate fi explicat într-un mod uniform, universal, cu ocazia unui oarecare obiect estetic de care luăm cunoștință prin simțuri; el rămâne totuși subiectiv, căci se referă la stări de conștiință trezite de emoții particulare, traduse printr-o plăcere sau neplăcere estetică. Să semnalăm importanța pe care o dobândește elementul subiectiv al judecării datorită principiului pe care se întemeiază. În cele din urmă, reprezentarea unui obiect estetic îl face asimilabil calitativ principiului finalității, fără să recurgă la vreun concept oarecare. Dimpotrivă, obiectul estetic dobândește o preponderență și o unicitate reflectate respectiv de caracteristicile subiective și universale ale judecării. Kant precizează această orientare a gândirii sale afirmând că „judecata de gust [...] seamănă cu (judecata logică) [...] în aceea că ea pretinde de asemenea universalitate și necesitate; dar această caracteristică nu depinde de concepte obiective, ci, în consecință, doar subiective[...].“ Așadar, principiul finalității, fiind un principiu *a priori* al gustului și al judecării în genere, prezintă o caracteristică a subiectivității, la fel precum predicatul frumseții nu are sens și valoare decât odată ce i s-a atribuit o formă precisă. Astfel, „pentru a distinge dacă un lucru este frumos sau nu, noi nu raportăm reprezentarea obiectului prin intermediul intelectului în vederea unei cunoașteri, ci la subiect și la sentimentul de plăcere și neplăcere prin intermediul imaginației [...] (judecata de gust) [...] este [...] estetică; prin aceasta voim să spunem că principiul său determinant nu poate fi decât subiectiv. Orice raport al reprezentărilor, chiar și al senzațiilor, poate fi obiectiv (el semnifică atunci ceea ce este real într-o reprezentare empirică); dar nu raportul sentimentului de plăcere sau de neplăcere care nu desemnează nimic în obiect și datorită căruia subiectul simte felul în care el însuși este afectat de reprezentare.”

Această atitudine pune anumite probleme, pe care nu vom putea să nu le considerăm din punctul de vedere al perspectivei pe care o presupun. Mai întâi, pentru a ne afla într-un acord constant cu ceea ce afirmă el de altfel asupra activității facultății de judecare, întemeiată doar pe date subiective, și anume plăcerea sau neplăcerea caracteristice cauzate de obiectele estetice, Kant susține că referirea la aceste obiecte unice trebuie să fie făcută prin reprezentarea pe care o avem; or, aceasta este, pe de-o parte, o imagine mentală a unui obiect perceput și, pe de altă parte, o plăcere (sau o neplăcere) caracteristică. Există, deci, pe parcursul formării oricărei reprezentări a unui obiect estetic, concordanța a două elemente subiective, dintre care atât unul, cât și celălalt sunt produse de acțiunea reciprocă a spiritului asupra obiectului și a celui din urmă asupra subiectului ce reflectează. Reprezentarea estetică nu este deloc reprezentarea unei materii (în acest caz am avea de-a face cu o conceptualizare a *conținutului* obiectului, ceea ce ar face imposibilă orice judecată de reflecție) ci, mai ales, reprezentarea formei obiectului, care constituie natura estetică, căci ea realizează modul cel mai lăudabil al

finalității acestuia, finalitate pe care noi o aprobăm în realizarea sa cu atât mai mult cu cât corespunde mai strict finalității existente în noi ca principiu *a priori*. Reprezentarea obiectului estetic este deci formală și totodată subiectivă; ea se referă doar la forma unui obiect și se manifestă datorită unei mulțumiri trezite de *concordanța* finalității obiectului cu principiul finalității, care guvernează propria noastră facultate de judecare. În acest caz nu este vorba deloc de *cunoașterea obiectului* ca atare, ceea ce ar presupune conceptualizarea sa, fără de care nu ar fi sesizat de intelect, dar mai ales de a *cunoaște reprezentarea*, altfel spus, de a formula o judecată asupra unei plăceri subiective.

În cele din urmă ar trebui să subliniem problema acordului dintre intelect, ca facultate de cunoaștere și imaginație, ca facultate de reprezentare, acord involuntar, realizat grație judecării de reflecție. De altfel, nu afirmă Kant existența unui loc între toate facultățile spiritului, fie că sunt cognitive, fie practice, grație facultății de judecare? Astfel, unită cu intelectul, imaginația îi procură un substitut de concept, spre a-i dobândi asentimentul cu privire la propria sa activitate.

În al treilea rând, s-ar putea stabili o distincție între reprezentarea estetică și reprezentarea logică, ce permite sesizarea sensului diferenței dintre judecata de reflecție și judecata determinativă. Ambele sunt specifice subiectului, ambele se raportează la obiecte externe, dar, în timp ce reprezentarea logică se referă la obiecte conceptualizate, fără să ia în considerație binele întemeiat al elementelor lor conform unei finalități formale, reprezentarea estetică oferă imaginea particulară a unei stări calitativ deosebite, cauzate de aprehensiunea unui obiect și datorată luării în considerație a finalității, exprimată prin forma sa, care determină propriul său acord (sau eventualul său dezacord) cu principiul *a priori* al finalității de care facultatea de judecare ține întotdeauna seama. În cazul în care acordul menționat este efectiv, rezultă o plăcere estetică; în cazul contrar, o neplăcere cu atât mai pronunțată cu cât dezacordul apare mai radical. Diferența dintre reprezentarea logică și reprezentarea estetică este, deci, calitativă înainte de a fi cantitativă; căci, dacă este permis să se formuleze o judecată estetică asupra totalității unei clase de flori, de exemplu, dimpotrivă, este absolut imposibilă înfățișarea unei flori independent de impresia pe care mi-o procură reprezentarea pe care o am asupra ei, în afara afectării pe care mi-o provoacă aspectul său, contururile, culorile.

O ultimă problemă, cea a *predicativului frumuseții*, se referă la o calitate a obiectului estetic, care îi este recunoscută nu direct, ci prin sentimentul de plăcere suscitată de el, conform procesului care s-a precizat. Nu există, în obiectul propriu-zis, nimic care să justifice esteticitatea sa, în afara faptului că acest obiect se adresează gustului prin intermediul plăcerii pe care i-o procură forma sa. Această apreciere este aproape inconștientă, pe temeiul interpretării plăcerii estetice între obiect și facultatea de judecare care îi atribuie calitatea de frumos. Dacă judecata estetică s-ar referi direct la finalitatea obiectului și la principiul *a priori* al finalității căreia îi corespunde cea dintâi și cu care ea concordă, s-ar forma într-un plan al

conceptelor și ar risca să ajungă la o oarecare conceptualizare a obiectului estetic, fără să se mai refere la esteticitatea sa. După cum am văzut, așadar, o oarecare obiectivare pur și simplu a judecății de gust nu va ține deloc seama de plăcerea estetică, care este totuși un fapt real. Or, plăcerea estetică este subiectivă și ca atare ea trebuie să fie considerată în aprecierea obiectului care a ocazionat-o. Caracterul de *frumos* nu poate fi deci atribuit unui oarecare obiect, fără ca judecata să se refere în prealabil la satisfacția pe care el o trezește. Numai filosoful, datorită anatomiei faptului estetic prin care procedează, este în măsură să vorbească cu ajutorul conceptelor, căci pe bună dreptate el *analizează* fără să facă o judecată asupra unui obiect precis. Așadar, obiectul estetic este, ca și satisfacția pe care o trezește și ca și judecata de gust prin care această satisfacție este explicată, un obiect al analizei filosofice; începând de atunci, el încetează să fie un obiect estetic. Nu există judecată de gust care să nu fie întemeiată pe satisfacția estetică subiectivă la care se referă el în primul rând. Predicatul frumuseții restabilește simplu contactul indirect al facultății de judecare cu obiectul estetic, în lipsa căruia doar obiectul unei astfel de judecăți va da satisfacția care a ocazionat judecata.

Considerațiile precedente sunt confirmate și clarificate printr-o precizare terminologică: „pe [...] sentimentul de plăcere sau de neplăcere [...] se întemeiază o putere deosebită de a discerne și de a judeca, ce nu contribuie cu nimic la cunoaștere, ci nu face decât să apropie reprezentarea dată în subiectul oricărei facultăți de reprezentare de care spiritul ia cunoștință în sentimentul stării sale.” Or, reprezentarea estetică a unui obiect este, de asemenea, plăcerea pe care el ne-o procură nouă, nu numai simpla sa imagine mentală; o astfel de imagine poate fi considerată ca fiind logică (în orice caz psihologică), dar deloc fiind ea însăși o imagine estetică a obiectului; caracterul estetic al unei reprezentări depinde, în primul rând, de corespondența finalității obiectului reprezentat cu principiul finalității date *a priori*, astfel încât această corespondență să genereze implicit, fără să recurgă la un oarecare concept, o satisfacție particulară, acea plăcere calitativ specifică numită estetică.

Intelectul, facultate de cunoaștere, are aprehensiunea fenomenelor printr-o judecată determinativă; dimpotrivă, facultatea de judecare este o facultate de calificare a obiectelor; dacă ea sfârșește prin a fi deopotrivă o facultate de cunoaștere este datorită intelectului cu care se asociază ulterior; ea procedează prin reflecție, cu toate că se raportează la obiecte indirect, prin satisfacția estetică încercată. De aceea judecata de gust este esențialmente întemeiată pe un fapt subiectiv, care este satisfacția personală, astfel încât „reprezentările date într-o judecată pot fi empirice (deci estetice), dar judecata care este formulată prin intermediul lor este logică, dacă acestea nu se raportează în judecată decât la obiect. Invers, dacă înseși reprezentările date ar fi raționale, dar s-ar raporta într-o judecată doar la subiect (la sentimentul acestuia), ele ar fi în această măsură întotdeauna estetice.” Judecata de gust este deci estetică în măsura în care ia în considerație senzațiile prin care este semnalată prezența obiectelor externe și

sentimentele particulare prin care se exprimă implicit acordul nostru cu obiectele în discuție, unde aceste sentimente sunt reprezentările subiective cele mai directe.

Judecata de gust se raportează, în primul rând, la frumusețea din natură sau artă. Dar, pentru a putea aprecia valoarea frumosului, este indispensabil să îl definim prin considerarea sa succesivă, din patru unghiuri diferite, ce corespund categoriilor fundamentale ale spiritului, conform cărora este gândit orice obiect al intelectului. Frumosul ar risca aici să devină obiect, nu al facultății de judecare, ci mai ales al intelectului; această transpunere este totuși permisă, examinarea filosofică a unei probleme neputând fi făcută în afara conceptelor. Studiarea condițiilor apariției și aprecierii frumosului nu înseamnă judecarea acestuia; în fiecare caz, termenul este luat într-un sens particular; pe de-o parte, el este considerat ca o valoare, ca o categorie estetică; pe de altă parte, doar ca o calitate eminentă. Acestea fiind spuse, ne putem referi la patru categorii fundamentale ale gândirii, și anume *calitatea*, *cantitatea*, *relația* și *modalitatea*, frumosul fiind examinat conform fiecăreia dintre ele. În *Critica facultății de judecare*, cele două forme *a priori* ale sensibilității, după cum sunt definite în *Critica rațiunii pure*, nu joacă niciun rol important, spre a completa, ca în limitele ultimei lucrări, cele patru categorii în discuție; ele s-ar fi putut afla mai ales înaintea diviziunii și clasificării artelor frumoase în arte ale spațiului și arte ale timpului. Or, diviziunea artelor frumoase se face, la Kant, după criterii deosebite, și anume *cuvântul*, *gestul* și *tonul*, ceea ce permite distingerea artelor în arte ale articulării, arte ale gesticulării și arte ale modulării. Totuși, cele două forme *a priori* ale sensibilității, spațiul și timpul, sunt cadrele necesare în interiorul cărora percepem obiectele experienței și, în consecință, obiectele estetice.

Niciun temei particular nu împiedică urmărirea ordinii conform căreia Kant examinează frumosul în funcție de patru categorii fundamentale ale spiritului. Vom aborda deci, în primul rând, studiul în funcție de categoria *calității*. Am insistat deja asupra faptului că, pentru estetica kantiană, satisfacția provocată de obiectul unei judecăți de gust este deosebită. La satisfacția non-estetică ne aflăm în prezența agreabilului. Cel din urmă este obiectul judecăților relative la atitudinea subiectului față de fenomene și legată necondiționat de o dispoziție „intențională” a acestuia. Plăcerea estetică nu va fi definită decât negativ, în raport cu alte plăceri care sunt calitativ diferite față de ea; plăcerea obișnuită prin excelență fiind cea care rezultă din agreabil, în raport cu aceasta comparația plăcerii estetice s-ar putea face cel mai eficient. Această plăcere, legată de activitatea vitală a subiectului, corespunde unei atitudini *interesate* a lui. Definierea agreabilului ca „ceea ce place simțurilor în senzație” înseamnă indicarea caracterului principal într-un mod oarecum incomplet, căci frumosul ar fi putut fi deopotrivă definit, mai întâi, astfel.

Există totuși o diferență care antrenează, în plan conceptual, o distincție fundamentală între cele două noțiuni pe care nu le putem deosebi prin limitarea la definiția precedentă; plăcerea simțurilor nu rezultă doar din agreabil și frumos, ci, de asemenea, și din alte categorii estetice. Așadar, „se spune că orice satisfacție [...]

este ea însăși o senzație (de plăcere); deci, tot ceea ce place, exact pentru că place, este agreabil (și conform gradelor diferite sau de asemenea raporturilor existente cu alte senzații agreabile, *grațios, fermecător, drăgălaș, vesel* etc.). Dacă suntem de acord cu aceasta, impresiile simțurilor care determină înclinația, principiile rațiunii care determină voința sau doar formele reflectate ale intuiției care determină judecata au absolut aceeași valoare în ceea ce privește efectul asupra sentimentului de plăcere, căci acesta va fi agreabilul pe care îl resimțim ca urmare a stării în care ne aflăm; și după cum în cele din urmă orice efort al facultăților noastre trebuie să tindă către practic și să se concentreze ca spre scopul său, nu li s-ar putea atribui nicio apreciere a lucrurilor și a valorii lor în afară de aceea care constă din agreabilul promis de acestea. Cum se ajunge la ele contează prea puțin în final, și după cum numai alegerea mijloacelor poate face aici o oarecare diferență, oamenii ar putea foarte bine să se acuze reciproc [...] de inteligență, dar niciodată de viclenie [...], pentru că așadar toți, fiecare după felul său de a vedea lucrurile, aleargă către un singur scop care este pentru toți plăcerea.” Datorită acestui fapt, agreabilul nu este numai ceea ce place simțurilor în senzație; ar trebui să indicăm diferența care îl deosebește de frumosul care place, de asemenea, simțurilor în senzație, subliniind noțiunea de interes, corespunzătoare sentimentului pe care îl trezește în subiect, interes a cărui intenționalitate este desemnată de Kant prin termenul de *înclinație*.

Dar în afara acestor diferențe există o alta, la fel de importantă, care diferențiază sensurile posibile ale termenului de senzație folosit pentru a desemna ceea ce resimt eu plecând de la un obiect care îmi este agreabil sau mai degrabă plecând de la reprezentarea a ceea ce ar putea fi un obiect al judecății de gust: „atunci când reprezentarea sentimentului de plăcere sau de neplăcere este numită senzație, acest termen desemnează cu totul altceva decât senzația, care este pentru mine reprezentarea unui lucru (prin simțuri ca receptivitate în vederea cunoașterii). Căci în acest ultim sens, reprezentarea se raportează la obiect, în primul doar la subiect și nu servește niciunei cunoașteri, nici chiar celei prin care subiectul însuși se cunoaște pe sine.” O a doua distincție este deci stabilită (în sânul celei dintâi), referitoare la obiectul senzației, după care aceasta este considerată o etapă a procesului de cunoaștere sau mai degrabă ca o cale care duce la satisfacerea unei nevoi și care procură subiectului agreabilul. Primul caz al manifestării senzației se referă la intelect; al doilea, fie la facultatea de judecare, fie la interesul subiectului; ultimele două puncte de vedere se raportează totuși la stări subiective, ce diferă între ele pe temeiul faptului că, dacă este vorba, de exemplu, de satisfacerea unui interes, nicio reprezentare a obiectului agreabilului nu este cerută, în timp ce, dacă este vorba de o plăcere estetică, reprezentarea subiectivă a obiectului judecății de gust este oricum o condiție prealabilă a acestei judecăți. Această perspectivă este confirmată de altfel către sfârșitul primei părți a *Criticii facultății de judecare*, unde se subliniază că „frumosul necesită o anumită *reprezentare* a calității obiectului”.

Nu există judecată de gust la care facultatea de judecare să nu se refere la facultățile de reprezentare, datorită cărora obiectul acestei judecăți, încă potențial,

este reprezentat subiectiv, ca obiect al unui sentiment particular de satisfacție estetică. Fără îndoială, distincția stabilită între cele două forme de senzație, cea care traduce mijlocul prin care este cunoscut un obiect și cea care constituie satisfacerea agreabilă a unei nevoi, este precizat cu atât mai mult, căci pentru a evita orice confuzie Kant desemnează prin *senzație*, termen folosit în accepțiunea sa riguroasă, o reprezentare obiectivă a simțurilor, și prin *sentiment* o stare particulară pur subiectivă ce nu poate procura reprezentarea unui obiect. „Culoarea verde a pajiștilor este o senzație *obiectivă* ca percepție a unui obiect al simțurilor, dar agreabilul său este o senzație *subiectivă*, care nu reprezintă niciun obiect; adică un sentiment care consideră obiectul ca un obiect al satisfacției (ceea ce nu corespunde unei cunoașteri).” Astfel, sentimentul estetic diferă de senzație, ținând seama pe de-o parte că reprezentarea în genere se referă la un obiect, dar reprezentarea estetică în particular se raportează, în plus, la plăcerea subiectivă, calitativ deosebită, care ia naștere din corespondența implicită a finalității obiectului reprezentat cu principiul finalității care guvernează facultatea de judecare și, pe de altă parte, că simpla senzație ajunge la o cunoaștere a obiectului, în timp ce nu există cunoaștere a obiectului reprezentat prin plăcerea estetică, ci a acestei plăceri înseși prin care este formulată o judecată de gust valabilă, la rândul său, deopotrivă pentru obiectul acestei reprezentări.

De altfel, sentimentul estetic se apropie de sentimentul numit al agreabilului, căci amândouă sunt stări subiective; dar el este diferit pentru că, în principiu, se bazează pe o reprezentare, în timp ce la sentimentul agreabilului nicio reprezentare nu este pusă în discuție. Independent de condițiile precedente, ar fi util să precizăm că judecata „care afirmă că un obiect este agreabil semnifică faptul că pe mine mă interesează deja, pentru că, prin senzație, el trezește o dorință față de astfel de obiecte; prin urmare, satisfacția nu presupune aici doar o judecată asupra acestui obiect, ci raportul existenței sale cu starea mea, în măsura în care ea este afectată de acest obiect. Iată de ce se spune că agreabilul nu numai că *place*, dar el și *face plăcere*.” Subiectul este îndreptat, prin natura sa, către plăcere și bunăstare; agreabilul tinde spre satisfacerea acestei tendințe și, de aceea, putem asocia acest termen celui de interes, fără de care niciunul, nici celălalt nu ar fi conceptibile. Judecata estetică este o judecată subiectiv liberă, ocazionată de o plăcere ce corespunde unui obiect considerat calitativ deosebit; judecata asupra agreabilului nu este o judecată propriu-zisă, ci o participare nemijlocită și, ca să spunem astfel, forțată de subiect la agreabil, altfel spus, satisfacerea unei nevoi, investigată mai înainte prin această înclinație de care a fost vorba și care determină interesul subiectului, inseparabil de agreabil.

Tot la fel se întâmplă cu satisfacția cauzată de ceea ce am putea califica drept *bun* (sau *bine* în aplicările sale particulare). Particularitatea a ceea ce este *bun* față de agreabil constă în aceea că el nu place nici doar în sine, nici ca senzație oarecare, ci mai ales în măsura în care se raportează mai înainte de toate la un concept final, ce desemnează un scop fie de urmărit, fie atins efectiv prin simplul fapt că obiectul calificat drept bun satisface o nevoie, care este, în consecință,

legată de un interes subiectiv la care răspunde. Decurge de la sine că o acțiune, considerată obiectiv ca *fapt*, este complet asimilabilă unui obiect bun. *Critica rațiunii practice* subliniază genul de concepte prin care poate fi subsumată orice acțiune, definind *imperativul categoric*. *Legea universală* care presupune orice act moral se prezintă ca o conceptualizare a acesteia, obținută datorită unei subsumări. Putem distinge ceea ce este bun la ceva de ceea ce este bun în sine, dar diferența tinde să dispară, pentru că, în cele două cazuri, ne aflăm întotdeauna în prezența unui concept final, care răspunde interesului subiectului. De altfel, diferența capitală dintre interesul agreabilului și cel al binelui este acela că primul este nemijlocit, neconceptualizabil, în timp ce al doilea se raportează cu necesitate la un concept conceptibil *a priori* și după care poate fi apreciat.

Cu siguranță, trebuie să se țină seama de cazul în care agreabilul pare să se confunde cu binele. În limbajul comun, primul se raportează la al doilea, mai ales dacă se prezintă ca fiind de durată. Este suficientă totuși o examinare mai aprofundată pentru a ne da seama de ireductibilitatea respectivă a termenilor *bun* și *agreabil*; căci în timp ce al doilea nu presupune niciun concept, primul presupune unul cu necesitate: „Agreabilul care, ca atare, reprezintă obiectul doar în raport cu simțurile, trebuie mai înainte de toate, prin intermediul conceptului de scop, să fie atașat principiilor rațiunii, spre a fi numit bun ca obiect al voluției. Dar atunci, dacă eu numesc *bun* ceea ce face plăcere, acolo se află un raport cu totul diferit cu satisfacția, putem să ne dăm seama în raport cu binele, problema punându-se întotdeauna de a ști dacă este bun doar mijlocit sau nemijlocit (util sau bun în sine); dimpotrivă, această problemă nu se pune pentru agreabil, căci acest termen semnifică întotdeauna ceea ce place direct.” Rezultă că aprecierea unui fapt, a unui act calificat drept bun nu poate fi subiectivă, căci ea se bazează întotdeauna pe un concept. De altfel, bun și agreabil pot coexista sub forma lor pozitivă sau negativă; se constată, o dată în plus, că agreabilul și binele sunt legate de un interes, cu toate că ele diferă prin caracteristicile lor corespunzătoare.

Dimpotrivă, reflecția asupra frumosului este liberă de orice dispoziție interesată și nu caută deloc utilul în obiectele sale; pe de altă parte, agreabilul și frumosul diferă de bine, referindu-se la stări subiective, în timp ce ultimul se referă la obiecte a căror aprehensiune o avem cu ajutorul conceptelor. În cele din urmă, bun și frumos au în comun faptul că presupun un principiu general și, prin aceasta, pretind universalitate, primul datorită subsumării sale unor concepte precise în fiecare caz, al doilea datorită satisfacției pe care o procură și care depinde de reflecția asupra obiectului care o cauzează, obiect care, fără să fie conceptualizabil, este totuși cognoscibil de către intelect prin reprezentarea sa subiectivă comparată cu un „concept *nedeterminat*”, în timp ce agreabilul este subiectiv fără ca pentru aceasta să pretindă oarecum universalitatea.

Frumusețea este străină de orice interes. „Se numește interes satisfacția pe care noi o unim cu reprezentarea existenței unui obiect. Ea se raportează deci întotdeauna la facultatea dorinței, ca mobilul său determinant, sau cel puțin ca unindu-se cu necesitate cu acest mobil. Dar atunci când se pune problema de a ști

dacă un lucru este frumos, noi nu voim să descoperim interesul pe care [...] îl avem față de existența acestui lucru, ci felul în care îl judecăm, considerându-l pur și simplu (dacă este vorba de intuiție sau de reflecție).” În această ordine de idei este posibil să considerăm că judecata estetică asupra unui obiect ce admite predicatul frumuseții este inevitabil falsificată de îndată ce considerații neestetice străine aspectului calitativ al frumuseții contemplate se introduc în acesta. O floare este frumoasă nu pentru că ea este utilă sau că procură ceva agreabil, ci prin forma sa. Este deopotrivă de absurd să afirmăm despre o statuie că nu este frumoasă, pentru că nu servește unui oarecare scop, sau despre un palat că este frumos, pentru că este confortabil. Desigur, aceste două calități nu sunt deloc compatibile, ci în fapt ele sunt independente una de alta. Noțiunea de dezinteres, necesară în legătură cu frumosul, este reluată, pentru a fi împinsă la extrem, de Schopenhauer, care plasează ideea de frumusețe la un nivel de abstracție, care să corespundă suprimării provizorii a voinței de a trăi, ea însăși legată de intelect și de bunăstarea subiectului.

Satisfacția pe care se întemeiază o judecată de gust nu are deloc un caracter utilitar și nu poate fi legată de vreun oarecare interes. Cât despre judecata estetică, atunci când intervine interesul, ea își pierde puritatea; cu cât este mai dezinteresată, cu atât este mai pură și corespunde calitativ obiectului judecat, dacă această caracteristică este frumosul. Aplicarea atributului frumuseții unui obiect nu poate fi făcută decât cu titlu subiectiv și implică o afirmare generală; totuși, valoarea sa universală se bazează cu siguranță pe postulatul dezinteresului personal al subiectului și presupune negarea oricărui interes utilitar: „Agreabilul și ceea ce este bun au amândouă o relație cu facultatea dorinței și antrenează ca o consecință a lor, primul [...] o satisfacție de condiție patologică, celălalt o satisfacție pur practică, determinată nu numai prin reprezentarea obiectului, ci de asemenea prin cea a conexiunii subiectului cu existența acestuia. Nu numai obiectul, ci *chiar existența sa place*. De aceea judecata de gust este doar *contemplativă*, adică este o judecată care, indiferent de existența unui obiect, unește doar natura acestuia cu sentimentul de plăcere și de neplăcere.”

Distincția dintre un obiect care place în sine, prin forma sa, și un obiect care place prin însăși existența sa este capitală; căci existența unui obiect îl pune în raport cu orientarea gândirii noastre reflexive. Un obiect agreabil este un obiect care *îmi este* agreabil, al cărui agreabil nu există decât în măsura în care eu îl resimt; tot astfel, un obiect, un act sau un fapt calificate drept bune sunt astfel pentru că ele sunt sau pot fi bune *pentru mine*, deși indirect; în cazul agreabilului, simțurile mele sunt cele care judecă nemijlocit agreabilul care le este procurat, în timp ce în cazul a ceea ce este bun, satisfacția, fără să fie mai puțin personală, este mai puțin nemijlocită, pentru că este întemeiată pe conceptul de valoare practică obiectivă a binelui.

Noi suntem îndemnați, prin natura noastră, să investigăm agreabilul și, prin rațiunea noastră, să investigăm ceea ce este bun. Există o tendință, o înclinație, naturală în primul caz, rațională în celălalt, în căutarea plăcerii rezultate din agreabilul procurat simțurilor prin efectul naturii și a satisfacției procurate prin

aprobarea unui act de către rațiunea noastră, conform ideii conceptualizate pe care noi o avem asupra binelui și pe care noi o respectăm. Or, noi nu ne putem sustrage nevoii de a investiga agreabilul, nici necesității de a respecta frumosul. Dar atitudinea față de frumusețe este cea de *favoare*, care generează singura satisfacție liberă și dezinteresată care este cea procurată de frumos. Am putea conchide, împreună cu Kant, că din punct de vedere calitativ, „gustul este facultatea de judecare a unui obiect sau a unei lumi de reprezentări prin satisfacție sau neplăcere într-un *mod total dezinteresat*. Numim frumos un obiect al acestei satisfacții”, care este subiectivă pentru că se bazează chiar pe o reprezentare, și nu pe o idee conceptualizată de obiect.

Examinarea acestei ireductibilități a frumosului la un concept constituie unul dintre obiectele celui de-al doilea moment al studiului său, celălalt obiect fiind caracterul său de universalitate. Așadar, se afirmă mai întâi că „frumosul este ceea ce este reprezentat fără concept ca obiect al unei satisfacții universale”. Această atitudine ce schițează „dialectica judecării” definește o anumită restricție adusă de subiectivitatea esteticii kantiene, de altfel absolută, restricție care se bazează pe categoria de *cantitate*. Liberă de orice necesitate, de orice interes și de orice supunere față de o utilitate oarecare, din punct de vedere calitativ, judecata estetică apare deopotrivă liberă de orice concept, ca și de orice obligație de subsumare față de obiectul său, și rămâne subiectivă. Singurul său fundament este reprezentarea obiectului asupra căruia s-a format. Această reprezentare are o natură dublă: ea este, pe de-o parte, produsul imaginației și al sensibilității; ea se prezintă, pe de altă parte, ca o stare emoțională subiectivă al cărei caracter principal este plăcerea specifică resimțită ca urmare a recunoașterii implicite a unei corespondențe existente între finalitatea formală a unui obiect și principiul finalității.

Totuși, considerat ca neconceptualizabil, „obiectul care produce o satisfacție de care avem conștiința că este privată de interes, nu poate fi judecat ca incluzând un motiv de satisfacție pentru toți”. Poziția kantiană își menține aici orientarea sa decisiv subiectivă. Obiectul judecării de gust nu poate avea un fundament obiectiv. Desigur, calitatea obiectului nu îi este refuzată, dar *Critica rațiunii pure* a arătat deja că acolo nu ar putea fi vorba decât despre un fenomen. De aceea, obiectul propriu-zis nu poate fi decât imaginea pe care noi o avem datorită simțurilor noastre. Desigur, aceasta este poziția gnoseologică a lui Kant. Or, trecând de la obiectul simplu la obiectul estetic, această subiectivitate se accentuează, căci obiectul estetic se prezintă ca o reprezentare, nu numai ca o simplă imagine, dar de asemenea ca o plăcere particulară.

Dacă imaginea era născută dintr-un simplu proces de transformare a lumii obiective în lume percepută, adică subiectivă, reprezentarea obiectului (care, de altfel, *ține locul*, în judecata de reflecție, unui *concept* sub care ar putea fi subsumat acest obiect), sub aspectul său de plăcere individuală, ar deveni fundamentul subiectivismului estetic kantian. În aceste condiții, nu ar putea fi vorba de obiecte estetice în general, ci de obiectele *mele* estetice, valabile doar pentru mine și care, în afară de mine, nu ar putea pretinde un predicat de frumusețe. Totuși, este

adevărat că plăcerea subiectivă care constituie reprezentarea *mea* estetică a unui obiect rezultă din corespondența finalității sale cu principiul finalității pe care se întemeiază judecata mea. Or, această corespondență s-ar efectua într-un plan subiectiv în singurul caz în care principiul finalității în discuție ar fi fost principiul *meu* de finalitate, ceea ce este fals, ținând seama de caracterul său *a priori*. Acest caracter determină, în consecință, universalitatea judecăților întemeiate pe finalitate. Pe de altă parte, în pofida libertății recunoscute gustului deja în *Observații asupra sentimentului de frumos și de sublim*, în pofida caracterului relativ al frumosului ca o calificare a unui obiect cu un anumit recul, judecata de gust apărea cantitativ absolută, pentru că pretinde să exprime caracterul estetic universal al obiectului a căruia considerație, doar sub aspectul său subiectiv, arată că nu numai el va fi frumos pentru o anumită categorie de subiecți și privat de frumusețe pentru alta, etnică de exemplu, dar de asemenea că nu ar fi obiectul care să poată fi considerat frumos în afară de mine. Ceea ce mi-ar cauza o plăcere estetică nu ar putea evoca un sentiment analog la un alt subiect, și reciproc, ar fi suficient ca un subiect oarecare să găsească frumos un obiect căruia să îmi fie posibil să îi atribui calitatea inversă. Devine evident despre Kant că el se rătăcește pe calea subiectivismului estetic cu riscul de a se contrazice; atenuează deci deschiderea punctului său de vedere afirmând: „această judecată, în care noi avem conștiința eliberării de orice interes, trebuie să pretindă că este valabilă pentru toți, fără ca această universalitate să depindă de obiecte, adică universalitatea pe care el o pretinde trebuie să fie subiectivă.”

Kant a produs mai multe exemple ale acestui relativism estetic în *Observații asupra sentimentului de frumos și de sublim*; el susține totuși că, deși acest relativism nu poate fi, în fapt, negat, o judecată estetică subiectivă dată se prezintă ca putând și trebuind să fie valabilă pentru fiecare. Este adevărat că, asupra anumitor frumuseți ale naturii, divergențele de gust personal nu sunt deloc vizibile; s-ar putea spune chiar că ele sunt aproape inexistente; or, nu tot astfel se întâmplă cu frumusețile artistice. În *Observații*, divergențele personale, naționale etc. de gust sunt explicate prin diferențe datorate obiceiurilor și educației indivizilor. Se recunoaște cu ușurință frumusețea obiectelor naturii, și fiecare judecă conform propriilor sale preferințe. Dar dacă este vorba de o frumusețe artistică, părerile sunt mult mai împărțite. Gustul evoluează conform epocilor și latitudinilor, în spațiu și în timp. Divergențele de gust se accentuează totuși în ceea ce privește creațiile artistice „contemporane” ale oricărei epoci. În această privință nicio considerație estetică nefiind, cel puțin în aparență, definitivă, subiectul se simte mai liber de a „legifera” cu convingere; și vom întâlni criterii improvizate ale artei, laudând sau blamând o oarecare pictură, pentru că aparține unui gen particular sau pentru că este tratată conform procedurii unei școli sau al alteia etc., adică formulând asupra lor judecăți estetice, care în realitate sunt judecăți ne-estetice, pentru că țin seama de fapte care nu au nicio importanță pentru aprecierea estetică a operei și echivalează cu o conceptualizare a obiectului estetic, ceea ce le privează de

esteticitate. Unanimitatea gusturilor este un lucru precar cu privire la obiectele estetice, asupra cărora nicio judecată definitivă nu s-a formulat încă. Înțelegem de ce Kant insistă asupra faptului că universalitatea pe care o pretinde judecata estetică trebuie să fie subiectivă.

În realitate, un astfel de grad absolut de universalitate estetică obiectivă este inaccesibil, în afară de unele capodopere care ar merita numele de clasice și care ar putea aparține oricărei epoci, ceea ce nu ar putea constitui o regulă. Universalitatea judecății estetice nu are valoarea unei axiome, ci pe aceea a unui postulat; ea nu se impune spiritului prin ea însăși și cu atât mai mult nu este impusă de obiectul estetic; dimpotrivă, definitoriu este numai subiectul ce nu revendică decât avizul său, concretizat în forma pe care o îmbracă judecata sa. Noi tindem să considerăm judecățile noastre estetice ca universal necesare, în timp ce ele rezultă dintr-un joc liber al facultăților noastre de reprezentare și din facultatea noastră de judecare. Nu există un imperativ categoric al gustului, după cum există unul practic, ci totul se petrece în noi ca și cum s-ar lua în considerație o posibilitate asemănătoare. Noi credem că putem legifera domeniul gustului așa formularea unei judecăți asupra unui obiect estetic. Fără să fie valabilă pentru toți, judecata estetică *pretinde* să fie. De altfel, calificarea de care am vorbit nu este o operație infailibilă sau absolută. Este, desigur, posibil să considerăm că, după calculul probabilităților, contemplatorul izolat are mai multe șanse de a judeca fals, cu toate că și aici el nu ține seama de factori multipli, precum sunt formarea și obișnuințele estetice ale diferiților subiecți; dar judecata sa, fiind liberă în principiu, prezintă tot atâtea șanse ca toți ceilalți laolaltă de a fi singura corectă și, în orice caz, de o importanță egală cu a lor; fără să aibă o valoare legiferatoare, ea este autonomă.

Am putea înfățișa cazul în care contemplatorul ar părea să fie un subiect colectiv ca, de exemplu, atunci când este vorba de publicul unei reprezentații teatrale sau al unui concert. Se spune că piesa a plăcut sau că interpretarea operelor din program a fost aplaudată, dar numai printr-un artificiu al limbajului ne exprimăm astfel; căci unanimitatea este dificil de atins în asemenea cazuri. Mai exact, s-ar putea spune că piesa trebuie să a fost judecată ca frumoasă de majoritatea spectatorilor sau că majoritatea auditoriului concertului a reacționat favorabil, fără ca totuși să fie îndreptățită identificarea diferitelor păreri personale. „Judecata de gust nu *postulează* adeziunea fiecăruia [...], ea se mulțumește să *atribuie* fiecăruia această adeziune, ca un caz al regulii de la care așteaptă confirmarea, nu prin concepte, ci prin adeziunea celui alt.” Ea pretinde să nu fie decât o lege *a posteriori*, valabilă pentru cazuri individuale într-un număr nedeterminat, dar a cărei cvasi-totalitate ne este necunoscută, în afară de unul singur care este cazul nostru personal și care este întotdeauna resimțit atât de puternic, încât suntem aproape convinși că și ceilalți subiecți nu ar judeca o frumusețe sau o pretinsă frumusețe naturală sau artistică altfel decât am judeca-o noi înșine.

Judecata estetică, după cum am spus, se bazează pe o stare particulară de plăcere rezultată dintr-o concordanță a finalității obiective cu principiul finalității în genere; în fapt, „orice senzație individuală nu decide decât pentru *subiect* și propria

sa satisfacție”, cu deosebirea aproximativă că prin cele ce urmează se presupune că această satisfacție este identică cu satisfacțiile corespunzătoare ale tuturor celorlalți subiecți chemați să judece obiectul care le cauzase. Aici nu este totuși vorba de o ipoteză gratuită; noi suntem convinși că toate spiritele judecă în același fel cu noi, și intelectualismul kantian permite analizarea actului mintal al judecării, fără să afecteze valoarea sa universală. O identitate a condițiilor ar antrena o identitate a judecăților diferiților subiecți; totuși, „universalitatea satisfacției nu este reprezentată decât subiectiv într-o judecată de gust”, pentru că analiza judecării făcută de Kant, ținând cont de finalitate, este de fapt un procedeu filosofic la care subiectul ce reflectează nu a recurs, în mod natural sau în sine, căci este vorba de un procedeu care utilizează concepte. Sentimentul de plăcere estetică este, în pofida caracterului său subiectiv, definisabil obiectiv, exact pentru că este uniform, dacă nu identic la toți, astfel încât uniformitatea sa calitativă să poată defini universalitatea sa cantitativă.

Sentimentul de plăcere estetică, unul dintre aspectele reprezentării pe care noi o avem asupra unui obiect, este deci totodată subiectiv și supra-personal. Subiectul crede că judecata sa este universal valabilă, pentru că se bazează pe o reprezentare estetică identică pentru toți. Această universalitate caracterizează nu numai judecata logică, ci de asemenea judecata de reflecție care se bazează pe date subiective, ca o stare aproape afectivă de plăcere estetică. Este vorba de o judecată particulară, atât datorită subiectului ce reflectează, cât și obiectului reflecției. „O judecată universală obiectivă este întotdeauna subiectivă, adică dacă judecata este valabilă pentru tot ceea ce este inclus într-un concept dat, ea este, de asemenea, pentru toți cei care își reprezintă un obiect prin acest concept; dar este de o valoare *universală subiectivă*, adică estetică; neîntemeindu-se pe niciun concept, nu se poate conchide la o universalitate logică, căci acest gen de judecată nu este formulat asupra obiectului. Chiar de aceea universalitatea estetică atribuită unei judecări trebuie să fie de un gen deosebit, pentru că ea nu unește predicatul de frumusețe cu conceptul obiectului considerat în întreaga sa sferă (logică), ci o extinde totuși la întreaga sferă a celor care judecă.” Această distincție pune în discuție pe de-o parte particularitatea obiectului estetic și, pe de altă parte, pluralitatea generală a subiecților ce reflectează. Prima este o condiție *sine qua non* a judecării de gust, căci ea nu ar putea fi înlocuită decât printr-o generalitate caracteristică de concepte, ceea ce, pentru facultatea de judecare, ar determina o imposibilitate de procedare la o judecată de reflecție; conceptul ar face necesară o judecată logică, ce ar împiedica atribuirea caracterului de frumusețe unui obiect considerat drept estetic; căci „dacă frumusețea nu se raportează la sentimentul subiectului nu este nimic în sine.”

Frumusețea nu poate fi ipostaziată; ea se va prezenta, prin urmare, ca relație între o finalitate obiectivă și o finalitate *a priori*; dar va fi imposibil să o înfățișăm în afara obiectului estetic precis. Rezultă că nu se poate concepe o judecată estetică cu necesitate generală, ci doar o judecată estetică ce pretinde universalitate: „cu privire la cantitatea logică, toate judecățile de gust sunt *particulare*. Căci din

moment ce eu trebuie să raportez obiectul direct la sentimentul meu de plăcere și neplăcere, și totuși fără a folosi concepte, aceste judecăți nu pot avea cantitatea unei judecăți universale obiective; deși reprezentarea particulară a obiectului judecății de gust este transformată prin comparația ei cu un concept, urmând condițiile care determină această judecată, se poate ajunge la o judecată logică universală.“ În acest caz, ar fi vorba de o judecată logică ce nu ar fi pură, căci nu s-ar mai baza pe un concept, ci pe un *substitut de concept*, care ar fi un sentiment subiectiv, multiplicat parțial prin experiență; ar fi imposibilă judecarea estetică a obiectelor, referindu-ne doar la concepte. Nu există nicio regulă care să definească prin ce se recunoaște frumusețea unui obiect; acest obiect trebuie să fie deci concret, pentru a avea o reprezentare estetică precisă.

În ceea ce privește prioritatea judecății de gust în raport cu sentimentul estetic, se pare că o plăcere rezultată doar din prezența unui obiect nu ar fi mai mult decât un simplu agrement; acesta ar implica socotirea obiectului (estetic) ca un obiect „util”, ceea ce Kant a exclus cu siguranță. Trebuie să admitem deci că plăcerea estetică constituie unul dintre aspectele reprezentării obiectului, de departe cel mai subiectiv, celălalt fiind imaginea formei acestui obiect. În raport cu reprezentarea imaginii pe care am putea-o numi reprezentare primară, aici ar fi vorba de o reprezentare secundară. Pentru Kant, „Comunicabilitatea universală subiectivă a reprezentărilor într-o judecată de gust, trebuind să se producă fără presupunerea unui concept determinat, nu poate fi altceva decât starea sufletului rezultată din jocul liber dintre imaginație și intelect [...]; căci noi conștientizăm faptul că acest raport subiectiv ce convine cunoașterii în genere trebuie de asemenea să fie valabil pentru fiecare și, prin urmare, comunicabil universal ca fiecare cunoaștere determinată care se bazează totuși pe acest raport ca o condiție subiectivă.” Suntem astfel tentați să considerăm că singura condiție *subiectivă* care face ca o reprezentare să fie universal valabilă este *cunoașterea* obiectului judecății, care nu este posibilă estetic decât ca o bucurie a subiectului ce reflectează față de o formă. Definirea frumosului drept „ceea ce place universal fără concept” înseamnă recunoașterea faptului că el exprimă un sentiment cu totul subiectiv, dar, în același timp, aplicabil tuturor subiecților, chiar dacă aici nu este vorba de o necesitate reală, ci doar de o pretenție a judecății considerată ca definitivă.

Ar fi poate posibil să trecem direct la studierea detaliată a celui de-al *treilea moment* al examinării frumosului înfățișat din punctul de vedere al relației scopurilor. Dar după cum acesta pune mai ales în discuție noțiunea de finalitate și prin aceasta pe cea de formă, noi judecăm util să revenim, nu fără a fi subliniat că, la modul general, forma este manifestarea finalității unui obiect.

Judecata de gust se referă la principiul *a priori* al finalității și, de asemenea, la cel de libertate. Este de altfel ceea ce permite ca în această judecată plăcerea să fie contemplativă, evitând astfel să trezească un oarecare interes. Fără îndoială, reprezentarea unui obiect nu reproduce deloc finalitatea obiectivă, ci reflectă o finalitate subiectivă în acord cu el. Finalitatea subiectivă a reprezentărilor indică „o

anumită finalitate a stării de reprezentare a subiectului, [...] dar nu o perfecțiune a unui obiect oarecare”, care de altfel nu ar fi conceptualizată fără să implice noțiunea de scop; căci „judecata de gust este o judecată estetică, adică o judecată care se bazează pe fundamente subiective și al cărei motiv determinant nu poate fi un concept, nici prin urmare conceptul unui scop determinat”.

Ne dăm seama astfel de solidaritatea noțiunilor de concept și de scop în întrebuințarea lor negativă, pentru a determina adevărata deschidere a judecății estetice. O astfel de judecată este, în genul său, „unică și nu dă nicidecum o cunoaștere (fie și confuză) a obiectului, ceea ce se produce doar printr-o judecată logică; dimpotrivă, judecata estetică se raportează la reprezentarea prin care este dat un obiect numai subiectului, nu face nicidecum cognoscibilă natura obiectului, ci numai forma finală a facultăților reprezentative care sunt antrenate. [...] Facultatea conceptelor după care acestea sunt confuze sau clare este intelectul și, cu toate că el nu intervine într-o judecată de gust, în calitate de judecată estetică [...], el nu i se atașează ca facultate de cunoaștere a unui lucru, ci ca facultate care determină judecata asupra acestuia sau a reprezentării sale [...] conform relației acestei reprezentări cu subiectul și cu sentimentul său intern, și desigur în măsura în care această judecată este posibilă după o regulă universală.”

Ideea de universalitate a judecății estetice realizată totuși în afara oricărei conceptualizări a obiectului său este strâns legată de cea a finalității acestui obiect, reprezentată printr-un principiu, dar care manifestă totodată o independență totală față de ideea unui scop precis. Plăcerea estetică se unește cu plăcerea intelectuală, pe temeiul unirii facultăților spiritului, exprimată prin reguli care nu vor fi cu siguranță reguli ale gustului, ci ale acordului gustului cu rațiunea, de exemplu; suntem astfel în măsură să vorbim despre un ideal de frumusețe. „Nu pot exista reguli obiective ale gustului care să determine prin concepte ceea ce este frumos, căci orice judecată ce provine din această sursă este estetică; ea are drept motiv determinant sentimentul subiectului, și nu un concept al obiectului.” Investigarea unui principiu al gustului care să ofere un criteriu universal al frumosului este vană și contradictorie. Comunicabilitatea universală a senzației estetice este singura care determină un criteriu empiric, așadar insuficient; ar fi mai conform realității să considerăm anumite producții reale ale gustului ca exemplare; dar adevăratul model al gustului este o idee simplă, care trebuie să existe în conștiința estetică a subiectului și, prin urmare, să fie totodată subiectivă și universală; ea este fără îndoială considerată în afara oricărei reprezentări finale, în pofida faptului că antrenează o finalitate (formală) considerată în sine, altfel frumosul pe care s-ar părea că îl determină s-ar confunda cu agreabilul. Caracterul subiectiv al judecății estetice, după cum rezultă, este menținut și întărit prin caracterul său universal; departe de a corespunde unui concept, el pretinde totuși asentimentul tuturor.

Al *patrulea moment* al investigării judecății de gust aplicate frumosului se referă la modalitatea conform căreia se prezintă obiectul estetic. Mai înainte de toate, trebuie să definim ceea ce, în estetica kantiană, constituie adevăratul sens al

termenului de modalitate, în limitele facultății de judecare. Orice reprezentare poate fi legată de o plăcere; „ceea ce eu numesc *agreabil* spun că acesta trezește în mine o plăcere reală. Dar despre *frumos* gândim că există o relație necesară cu satisfacția; această satisfacție este de un gen deosebit; nu este o necesitate teoretică în care am putea cunoaște *a priori* că fiecare va resimți această satisfacție în fața obiectului pe care eu îl calific drept frumos; nu este nicio necesitate practică, unde din faptul conceptelor unei voințe pure a rațiunii care servește drept regulă ființelor ce acționează în libertate, satisfacția este rezultatul necesar al unei legi obiective și semnifică doar faptul că trebuie să acționăm absolut (fără un alt proiect) într-un anumit mod. Ca necesitate concepută într-o judecată estetică, ea nu poate fi numită decât *exemplară*, ceea ce indică necesitatea adeziunii tuturor la o judecată considerată ca exemplu al unei reguli universale, imposibil de enunțat.”

Orice judecată estetică particulară, considerată în corectitudinea sa, apare ca o aplicare deosebită a unei oarecare legi a gustului, subînțeleasă, dar niciodată explicit formulată, căci ea ar echivala atunci cu o conceptualizare a judecăților estetice particulare, ceea ce s-a recunoscut că este imposibil, pentru că ar antrena pierderea caracterului reflexiv al judecății estetice. O judecată estetică se întemeiază pe o reprezentare subiectivă, ce ține vag loc de concept, pentru că determină orientarea pozitivă sau negativă a judecății în discuție, dar care nu ar putea fi efectivă pe temeiul caracterului său particular. Reprezentări estetice de acest gen depind de reprezentarea generală pe care o avem despre frumusețe și asupra căreia este imposibil să dăm o oarecare definiție. Dependența judecății estetice de o astfel de reprezentare generală a frumosului nu ar putea fi comparată cu subsumarea unui fapt față de un concept general, căci particularitatea conceptului constă în posibilitatea sa de a fi definit direct, în timp ce ideea de frumos în genere nu admite nicio definiție. Ea nici nu ar putea fi supusă – procesul metodic al examinării de către Kant este dovada – unei definiții nemijlocite, dar necesită apropierea indirectă de una, discret, pe care o consideră succesiv sub diferitele sale aspecte, și o determină să își dezvăluie treptat secretele. Suntem obligați să gravităm fără încetare în jurul său, spre a investiga trăsăturile exterioare care să permită alcătuirea unei schițe verosimile, dacă nu adevărate. Ne apropiem de date precise asupra cazurilor particulare ce revelează manifest aceeași lege estetică a frumosului. Or, această dependență nu poate fi sesizată în sine. Noi o ghicim, fără să o putem explica prin concepte; în acest caz, ne-ar fi poate ușor să definim cu precizie principiul frumuseții la care se raportează obiectele estetice, cu singura diferență că frumosul și-ar fi pierdut în același timp caracterul său principal, acela de a fi insesizabil în sine de intelect. Judecata estetică presupune o judecată generală *transcendentă*, care constituie principiul implicit determinat, dar care nu poate fi definit fără a fi distrusă natura judecății estetice particulare. În aceasta constă particularitatea naturii acestei judecăți considerate din punctul de vedere al modalității prin care se prezintă.

Această judecată apare de altfel ca efectul necesar al unei cauze, care este cu siguranță relația obiectului căruia îi este aplicată ideea de frumusețe cu însăși

această idee, exprimabilă în afara diverselor cazuri ale aplicării sale. Obiectul estetic devine cu necesitate astfel de îndată ce ne referim la ideea de frumusețe pe care o concretizează dintr-un punct de vedere întotdeauna nou, care servește la îmbogățirea cunoașterii, fără ca totuși să poată să îi dea un conținut conceptual. Această necesitate nu are nimic determinat și, în consecință, nu se opune defel caracterului *liber* al judecății de gust, caracter care se raportează doar la independența facultății de judecare de orice constrângere interesată, putând astfel să determine o apreciere subiectivă a agreabilului sau a caracterului moral al unui obiect sau fapt. Afirmând deci că judecata de gust este necesară, înțelegem prin aceasta că ea este generată de un raport direct, cu toate că indefinisabil, între obiectul estetic și ideea de frumusețe, și că acest raport este temeiul existenței judecății la care se referă. Dar chiar pe temeiul imposibilității de definire, în formarea judecății estetice printr-un concept, a ideii generale de frumusețe, adică subsumarea frumuseții obiectului estetic la un concept adevărat, este de negândit că o astfel de judecată ar putea fi considerată ca obiectivă și ar constitui, în fapt, o lege; dimpotrivă, necesitatea sa este doar subiectivă. De aceea conținutul judecății de gust nu este valabil decât pentru subiectul care o emite, cu toate că acest subiect consideră conținutul judecății sale ca fiind aplicabil judecăților posibile prin analogie ale oricărui alt subiect, întemeindu-se doar pe caracterul de necesitate ce pare a fi caracterul predominant al acestei judecăți. Dar, în afara acestor considerații, nu este deloc posibilă conceperea necesității judecății estetice, recunoscută subiectiv, ca o obligație universală; dimpotrivă, ea nu poate fi recunoscută decât ca fiind *condiționată*.

DEVENIREA CUPLULUI UMAN KANTIAN PRIN TRIADA CATEGORIALĂ: ADEVĂR, FRUMOS, BINE¹

RODICA CROITORU²

Abstract: During his *precritical* period, respectively in the essay *Observations on the Feeling of Beautiful and Sublime* and in his manuscript notes on it, Kant used to analyze the relations of the human couple on the model given by the Greek antiquity through the triad beautiful, good and truth. It seemed to him quite convenient, so that Kant interpreted the human relations either in the couple or in the social framework even in his *doctrinar* period, represented by the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*.

Keywords: beauty, sublime, feeling, good, truth, human behavior.

În relațiile cuplului uman, perioada **precritică** a gândirii kantiene poate fi considerată ca o dezvoltare în vederea reglementării sale prin **universalitatea** principiului moral, care se va realiza în perioada **critică**. În textul de față, ne vom ocupa de momentul **devenirii**, pe baza *Observațiilor asupra sentimentului de frumos și sublim* (1764)³ și a *Notelor* de manuscris⁴ scrise de Kant pe marginea acestor observații. Nu de puține ori, de-a lungul operei sale, Kant ne cere să ne întoarcem la antichitatea greacă, ce ne-a oferit modele de gândire, perspective și metode devenite clasice. Din bogăția de idei a culturii grecești, de această dată el a ales perspectiva valorică: **frumos, bine, adevăr**, care a servit secole de-a rândul la interpretarea diferitelor momente ale spiritualității umane. Prin diversitatea ei valorică va interpreta el relațiile și comportamentul cuplului uman, chiar și după ce va realiza necesitatea principiului universal, respectiv în perioada sa **doctrinară**, reprezentată de *Antropologia din perspectivă pragmatică* (1798).

¹ Text prezentat într-o versiune anterioară la al XXXII-lea Congres Internațional al Asociației Societăților de Filosofie de Limbă Franceză, Carthagina, Tunisia, 29 aug.-2 sept. 2008, publicat în *L'universel et le devenir de l'humain*, ed. Ali Chenoufi, Taoufik Cherif, Salh Mosbah, Tunis, 2010, p. 261-266.

² Cercetător științific gr. I, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, București.

³ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band II, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, p. 207-256, Hrsg. von Paul Menzer, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968. În paginația notelor de subsol ea va fi marcată cu I.

⁴ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften, Band XX, Handschriftlichen Nachlaß, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, p. 3-192, Hrsg. von Gerhard Lehmann, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1942. În paginația notelor de subsol ea va fi marcată cu II.

Epoca modernă, în măsura în care a cultivat valorile clasice, a rafinat relațiile interumane, făcând din trebuință doar suportul unui larg evantai de înclinații și așteptări, care au modelat comportamentul uman. În estetica sa **precritică** concepută antropologic, Kant a adaptat triada antică cuplului modern, care trebuie să formeze un întreg moral, ce urmează să se integreze în existența socială din ce în ce mai complexă. Drept urmare, cele două persoane ale cuplului, bărbatul și femeia, vor avea funcții complementare, în care se vor regăsi elementele triadei sus-menționate și derivatele acesteia. Să vedem cum se realizează această perspectivă valorică în relațiile de cuplu, care 1) fac apel la o zestre intelectuală a membrilor săi, determinată prin **frumos și adevăr**, 2) se consolidează prin virtute și antrenează **binele** și 3) trebuie să formeze prin cuplu o unitate morală, care se realizează prin egalitate, unde gustul rafinat al femeii rezultat din intelectul ei **frumos** se completează cu **sublimitatea** intelectului profund al bărbatului.

1) Prin natura lor, femeilor li se atribuie o înclinație puternică față de **frumusețe**, ca și față de componentele sale, ca delicatețea și rafinamentul, înclinație care se manifestă într-un sentiment înnăscut al frumosului, care prin puterea lui reușește să rafineze chiar și sexul masculin. Tot din această înclinație s-a modelat o facultate intelectuală corespunzătoare. Important este faptul că din punct de vedere calitativ ea nu este considerată inferioară facultății intelectuale a bărbaților, în condițiile în care mentalitatea epocii ezita să o recunoască. Ceea ce face Kant spre a pune de acord gândirea sa modernă cu mentalitatea conservatoare a epocii este distincția dintre intelectul „mai frumos” al femeii și intelectul „mai profund” al bărbatului⁵, care lasă impresia că are semnificația **sublimului**. Specific intelectului frumos este faptul că el alege pentru obiectele sale tot ceea ce este înrudit cu sentimentul cel mai rafinat, lăsând deoparte cunoștințele abstracte care, deși folositoare, sunt aride. În viața de cuplu, un astfel de intelect frumos este mai puțin eficient decât intelectul practic al bărbatului, ce poate fi creditat cu o înțelegere întemeiată mai mult pe experiență, dar din această cauză nu este mai puțin necesar. Așadar, perechea care trebuie să constituie prin unirea bărbatului cu femeia o „persoană morală unică”⁶ este bine să fie condusă și însuflețită de **intelectul bărbatului**, în asociere cu **gustul femeii**, căruia i se atribuie îndeosebi libertate și corectitudinea senzației. Rezultă că intelectul frumos al femeii este pus în valoare de gust care, prin reciprocitate, ridică și calitatea intelectului practic al bărbatului în unitatea cuplului, precum și a comportamentului acestuia în genere. Kant spune că, datorită influenței feminine, „moravurile bărbatului au devenit mai plăcute, comportamentul său mai amabil și mai desăvârșit și ținuta sa mai delicată”⁷. Într-un astfel de raport în care nu se înfruntă două intelecte de calități

⁵ *Op. cit.*, I, p. 229. În ediția românească, Immanuel Kant, *Opere. Observații asupra sentimentului de frumos și sublim. Note la Observații asupra sentimentului de frumos și sublim*, traducere, studii introductive, studii asupra traducerii, note, bibliografie, index de concepte german-român, index de termeni de Rodica Croitoru, București, Editura All, 2008, p. 69.

⁶ *Op. cit.*, I, p. 242; ed. rom., p. 83.

⁷ *Op. cit.*, I, p. 241; ed. rom., p. 82.

diferite, ci intelectul și gustul trebuie să se completeze reciproc, nu se pune problema întâietății. Acolo unde se pune, ea este, după Kant, semnul unui gust dezechilibrat care, în loc să dea un înveliș frumos activităților casnice, dă frâu liber înclinațiilor către dominare. Or, în acest caz trebuie avută în vedere numai necesitatea, care constă în complementaritatea sarcinilor în conformitate cu caracteristicile antropologice ale persoanelor cuplului.

Cu privire la gustul care se formează în vederea și în cadrul căsătoriei, despre bărbat se spune că reacționează față de obiectul frumos printr-o „pasiune violentă, perplexitate și un dor nestins”, iar femeia printr-o „afecțiune calmă”. În această înfruntare dintre forță și afecțiune, într-o societate civilizată, cel care posedă forță trebuie să fie dependent de cea care nu are decât atracțiile sale, de a căror valoare este conștientă. De aceea se spune că nu este bine ca o femeie să vină în întâmpinarea bărbatului cu declarații de iubire, pentru că, din stăpână a inimii sale și egală în economia viitorului cuplu, ea ar deveni sclava sa⁸. Femeia, care își stăpânește bine afecțiunea și sensibilitatea în genere, are deopotrivă un gust rafinat în stimularea sensibilității bărbatului; dimpotrivă, bărbatul nu are un gust rafinat în stimularea sensibilității partenerei, drept pentru care se spune că el place din întâmplare, atunci când nu își propune să placă. Dificultățile native ale bărbatului în probleme de gust se reflectă asupra felului în care alege, și numai atunci când el s-a civilizat își alege o femeie în funcție de gust, în timp ce femeia, datorită intelectului său frumos, face alegeri în general numai în funcție de gust, preocupându-se îndeosebi de ceea ce o atrage, nu de necesitățile vieții. Ea îl lasă pe bărbat să se îngrijească de trebuințe, pentru ca ea să se preocupe de gust, de amuzamente și să imite după cum îi cere moda. La fel ca și gustul estetic, și gustul moral poate fi înclinat către imitație, spre deosebire de principiile morale, care sunt unice și universale și se ridică deasupra modelelor particulare supuse imitației. Și astfel de modele supuse imitației sunt mai numeroase acolo unde există mari diferențe sociale între oameni. De aceea gustul este mai rafinat în societățile cu o stratificare mai mare în clase sociale (de exemplu, în societățile de tip feudal) și mai grosier în cele cu o stratificare mai mică (de exemplu, în diferitele tipuri de republici).

Din frumosul asociat intelectului feminin, ca și din gustul cu care femeia participă la unitatea cuplului, rezultă „arta de a apărea”. Ca aparență, ea ni se prezintă ca un „neadevăr”, dar nu ca o minciună, pentru că este lipsită de intenționalitatea negativă a minciunii; dar ca artă, ea este un truc acceptabil de care dispune femeia, în măsura în care decurge dintr-o înclinație naturală, căreia ea se străduiește să îi dea curs, drept care un astfel de neadevăr este considerat de Kant chiar „mai încântător decât adevărul”⁹. Și dacă arta aparenței ne încântă, este pentru că ea are, la fel ca orice artă, o valoare de divertisment, care ne îndeamnă spre amuzamente ideale „al căror obiect nu se află în lucruri”¹⁰, ci în capacitatea

⁸ *Op. cit.*, II, p. 187; ed. rom., p. 227.

⁹ *Op. cit.*, II, p. 73; ed. rom., p. 148.

¹⁰ *Op. cit.*, II, p. 134; ed. rom., p. 188.

sufletului nostru de a le simți. Acest gen de artă care provine din însăși ființa feminină este înrudită cu frumusețea de durată, care se întemeiază, de asemenea, pe aparență. De aceea se spune că arta aparenței, pe care femeile o posedă într-un grad foarte înalt, contribuie la consolidarea cuplului, pentru că îi face fericiți pe bărbați.

2) Conform înclinației sexelor, respectiv către frumos și sublim, virtutea femeii este o „virtute frumoasă”, drept care pentru ea acțiunile virtuozitate au semnificația de moral-frumoase; iar virtutea sexului masculin este o „virtute nobilă”¹¹. Cu o astfel de înclinație către frumos, femeia va evita răul, nu datorită semnificației sale morale negative, respectiv pentru că este nedrept, ci pentru că se opune propriei sale înclinații naturale și îi apare ca **urât**. Din asocierea virtuții cu frumosul, iar nu cu datoria, rezultă că femeia se va ține departe de ceea ce este necesar sau obligatoriu și decurge din principiul datoriei. Dar dacă despre sexul frumos se spune că nu are o înclinație prea evidentă față de principii, aceasta nu este datorită vreunei discriminări a sexului frumos, dat fiind că nici despre sexul masculin nu se spune că excelează în privința principiilor. Această lipsă de înclinație indică mai degrabă dificultăți în însăși abordarea principiului. Deși Kant invocă atât **voința**, cât și **rațiunea**, el ezită totuși să subordoneze rațiunii umane voința, pentru a limita impulsurile și înclinațiile care îndepărtează acțiunile practice de universalitatea principiului. În plus, încă nu au fost evidențiate universalitatea rațiunii umane și capacitatea sa de autolegiferare. Kant caută deocamdată în exterior, iar **providența** este una dintre posibilități. Se spune, așadar, că providența a înzestrat femeia cu senzații favorabile și binevoitoare, un sentiment elevat al buneicuviențe și un suflet amabil; iar unde providența nu a făcut îndeajuns, femeilor li se trece cu vederea, multe dintre slăbiciunile lor fiind considerate drept greșeli frumoase. Una dintre ele, precum este **vanitatea**, care se reproșează adesea sexului frumos, este taxată și ea drept o „greșală frumoasă”¹². Virtutea, care nu este susținută îndeajuns de frumos, poate fi exprimată și de cealaltă valoare reprezentativă a esteticului, care este sublimul. În acest sens, Kant spune că „dintre proprietățile morale numai adevărata virtute este sublimă”¹³. Atâta timp cât virtutea și moralitatea în genere nu vor fi determinate deductiv din principiul intern al rațiunii, un cumul de elemente exterioare, estetice sau cognitive, vor ține locul principiului. Între acestea, alături de valorile estetice care dau seama asupra genului agentului moral ce practică virtutea, valoarea cognitivă a **adevărului** dă seama asupra excelenței virtuții. Așadar, o virtute care a atins maximumul său va fi adevărată; și după cum Kant definește astfel de concepte prin „completitudine”, o virtute adevărată va fi și o virtute completă. Ea „se dovedește numai cu principii”¹⁴; și chiar dacă principiul virtuții nu are acum universalitatea viitorului principiu formal, gândirea necesității lui se face simțită. Și la fel ca virtutea, respectul și

¹¹ *Op. cit.*, I, p. 231; ed. rom., p. 72.

¹² *Op. cit.*, I, p. 232; ed. rom., p. 72.

¹³ *Op. cit.*, I, p. 224; ed. rom., p. 63.

¹⁴ *Op. cit.*, I, p. 217-218; ed. rom., p. 55.

bunăvoința care au atins maximumul sunt exprimate prin adevăr¹⁵. Cu toate că adevărul se prezintă ca o perfecțiune, când ne referim la viața socială, în *Note la Observații asupra sentimentului de frumos și sublim*, reiese că alta este perfecțiunea cea mai mare: ea este **aparența frumoasă**, despre care se spune că „merge aici mult mai departe”¹⁶ decât adevărul, astfel încât în timp ce „adevărului i se potrivește numai halatul”, aparenței i se potrivește „veșmintele de paradă”¹⁷. Adevărul este iubit constant și își are locul său stabil în sufletul nostru la fel ca obligația, dat fiind că înclină mai mult către obligație decât către frumos; aparența însă face ca în sufletul nostru să se reinnoiască mereu sentimentul îndrăgostirii¹⁸.

Din perspectiva universalității principiului moral, unul și același pentru femei și pentru bărbați, cel mai potrivit ar fi ca virtutea să își asocieze valoarea morală a **binelui**. Dar în această etapă a devenirii, binele ca obiect al legii morale nu a stabilit nicio relație cu voința și datoria pentru care să aibă sens virtutea; el nu deține altă funcție în afară de aceea de valoare constitutivă a triadei antice, prin care pot fi puse în valoare sau definite alte valori morale sau practice, cu o generalitate mai mică. Cât de departe este încă binele actual de viitorul său rol **critic** ca obiect al moralității se vede din afirmația lui Kant, care spune că „binele moral dă mai degrabă înțelepciune”¹⁹, care este compatibilă cu virtutea, dar nu îi este constitutivă. Deocamdată, între **virtute** și **bine** nu există o relație necesară, datorită sferei binelui, extinsă și asupra existenței în genere, în comparație cu virtutea, care este limitată doar la sfera moralei. De aceea, se spune că în starea naturală, cu o moralitate neîntemeiată pe principii, ci pe reguli practice și pe cutume, poți fi bun fără virtute²⁰, pentru că reducerea vieții la simpla trebuință dă posibilitatea stabilirii de relații practice îndreptate către un bine existențial în lipsa unor relații care să cultive binele moral independent de propria trebuință. Această situație se poate întâlni și în starea civilizată, pe care o face posibilă societatea modernă, cu o moralitate mai evoluată, dar nu până la înțelegerea principiului universal; aici virtutea, în sensul de depășire a obstacolelor, se disociază de binele practic în genere, care nu țintește mai departe de evitarea răului. Kant spune: „Acea femeie care nu a dobândit niciun gust deosebit față de distracții, *galanterii* și vanități poate fi bună fără virtute și inteligentă fără să despice firu-n patru. Dar dacă este scoasă din mediul și situația acestui amuzament rafinat este supusă la o mie de tentații și atunci îi este necesară virtutea pentru a fi o femeie bună.”²¹ Față de valoarea **critică** a binelui care, împreună cu voința și datoria, susține întreaga construcție morală, valoarea **precritică** a binelui este devansată de virtute, care apare ca o constantă, nu ca o atitudine în devenire în exercitarea datoriei:

¹⁵ *Op. cit.*, I, p. 247 sbs., p. 224; ed. rom., p. 62.

¹⁶ *Op. cit.*, II, p. 48; ed. rom., p. 133.

¹⁷ *Op. cit.*, II, p. 179; ed. rom., p. 219.

¹⁸ *Op. cit.*, II, p. 125, 181; ed. rom., p. 182, 222.

¹⁹ *Op. cit.*, II, p. 135; ed. rom., p. 189.

²⁰ *Op. cit.*, II, p. 11; ed. rom., p. 108.

²¹ *Op. cit.*, II, p. 184-185; ed. rom., p. 224.

„calități morale bune [...] în măsura în care se armonizează cu virtutea, vor fi considerate [...] nobile.”²²

3) Unitatea cuplului, care se realizează prin căsătorie, face posibilă modelarea perfecțiunii feminine, unde femeia cea mai perfectă va trebui să cunoască rafinamentele vieții, manierele, arta de a fi galantă, să aibă un gust cultivat, dar să fie totodată gata să se dispenseze de toate acestea prin virtute, pentru a se dedica simplității vieții de familie. Și femeia trebuie să renunțe la rafinamentele vieții pentru că ea are nevoie chiar de mai multă virtute în căsătorie decât bărbatul; și are nevoie pentru că ea este cea care trebuie să inspire bărbaților **virtutea** și să își conducă partenerul cu bunătate în existența casnică. Datorită acestor așteptări și sacrificiului care i se cere, se spune că „femeia este gresia care ascute virtutea”²³. Receptivă la virtute și totodată modelată prin aceasta, femeia poate forma împreună cu bărbatul unitatea morală conformă voinței sale; astfel încât într-o căsnicie bună „soțul și soția să aibă numai o voință și ea este voința femeii; într-o căsătorie rea”, spune Kant, „se întâmplă același lucru, dar cu deosebirea că în primul caz bărbatul este de acord cu voința femeii în timp ce în al doilea caz el este în dezacord cu ea, dar i se spune”²⁴. Această unitate de voință are loc în societățile civilizate și, în general, în starea de opulență; în starea naturală de simplitate, bărbatul este cel care își **impune** voința în cuplu. Conform marii valori pe care Kant o acordă facultății **sensibile** în această etapă, se spune că **înclinația**, și nu **intelectul** trebuie să susțină voința spre a prelua conducerea. Ea poate fi înclinația bărbatului sau a femeii, dar ultima este considerată de el cea mai bună. Și înclinația femeii este considerată cea mai bună pentru că femeia este cea a cărei facultate sensibilă excelează față de cea a bărbatului în ceea ce privește frumosul și gustul, în timp ce bărbatul nu excelează prin sensibilitate, ci prin profunzime și eficiență. Acest gen de unitate realizată prin complementaritatea funcțiilor celor două persoane ale cuplului nu o pune în inferioritate pe niciuna, după cum se întâmpla cu femeia în starea naturală. De aceea, se cere ca unitatea în căsătorie să ființeze prin **egalitate**, pentru că cele două ființe au reciproc nevoie una de alta, atât în ceea ce privește plăcerea, cât și trebuința: „Bărbatul nu se poate bucura de nicio plăcere a vieții fără femeie și aceasta de nicio trebuință în lipsa bărbatului. [...] Bărbatul se va ocupa conform înclinației sale doar de nevoi simple după judecata sa și va căuta amuzamente după judecata femeii din care va face nevoi.”²⁵ Astfel se completează funcțiile cuplului în condițiile în care calitatea intelectului practic al bărbatului este ridicată de gustul rafinat al femeii. Și pentru că bărbatul are un intelect care trebuie să funcționeze cât mai bine nu numai în cuplu, dar și în societate, el nu se servește, precum o face femeia, de ceea ce îi pune la dispoziție natura, ci de ceea ce îi pune la dispoziție societatea, respectiv de constituția civilă prin intermediul autorității publice. Drept

²² *Op. cit.*, I, p. 215; ed. rom., p. 53.

²³ *Op. cit.*, II, p. 109; ed. rom., p. 172.

²⁴ *Op. cit.*, II, p. 189; ed. rom., p. 229.

²⁵ *Op. cit.*, II, p. 73; ed. rom., p. 148.

urmare, bărbatul va ține mult la judecata sa, conform căreia va trebui să ia deciziile cuplului, în timp ce femeia se va orienta mai mult după judecata altora; ceea ce se va întâmpla și atunci când urmează să se căsătorească, când femeia nu se bucură de independența alegerii, pe care o va face „nu în dezacord cu judecata părinților”; bărbatul însă va alege conform judecății sale²⁶. Independența judecării îi este recunoscută și în cadrul cuplului, drept care Kant spune: pentru ca soția ta să te onoreze, „să nu fii tu însuși robul opiniei altuia”. Ca urmare, bărbatul trebuie să fie atent la aspectul și la orientarea căminului său, să prefere gustul mai degrabă decât luxul, confortul mai degrabă decât belșugul și invitații aleși mai degrabă decât mâncăruri alese. Pentru a realiza acest ideal casnic-social, femeia nu ar trebui să stea deoparte, ci, spune Kant, „ar fi mai bine pentru femei dacă ar munci efectiv”²⁷; prin această revendicare trebuie să înțelegem că femeii i se cere să nu aibă doar îndeletniciri casnice, pentru care să facă uz doar de **virtute**, ci și îndeletniciri cu o valoare nemijlocit socială, care să îi solicite deopotrivă și celelalte facultăți în care excelează, ca **gustul și voința**.

²⁶ *Op. cit.*, II, p. 8; ed. rom., p. 104.

²⁷ *Op. cit.*, II, p. 54; ed. rom., p. 137.

RECONSTRUCȚIA CATEGORIALĂ A EXISTENȚEI

ADRIAN NIȚĂ¹

Abstract. The paper treats the categorial reconstruction of the concept of existence from the point of view of relationship between permanence and change: if existence gives us a view of the world like a persistent whole, enduring through time, how is change to be explained? If existence offers us a view of a changing and becoming world, then how is to be explained its persistence? In the first chapter, we will focus on permanence, that is on substance, showing how it was conceived by Aristotle and Leibniz, and then on Kant's explanation of change and permanence. The second chapter shows how categorial reconstruction of existence leads to the problem of appearance, given the fact that existing things only appear to be. In the third chapter, permanence is explained in terms of actuality: the existence is nothing but the actuality. We will analyze Leibniz's and Whitehead's views on the relation between actual and possible. Finally, in the fourth chapter we will show how actuality contains the germs of change, and in order to prove that we will show that being of things is just their becoming, as argued by Noica and Whitehead.

Keywords: metaphysics, existence, being, becoming, change, substance, actual and possible.

Una din cele mai importante categorii ale metafizicii, existența, permite obținerea unei imagini extrem de concludente cu privire la felul cum este lumea, la natura omului sau la rolul omului în lume. Existența este o categorie, probabil cea mai abstractă din filosofie, care permite o bună poziționare pentru studiul ființei și al esenței, dar și pentru studiul devenirii și al celorlalte categorii proprii existenței spațio-temporale. Așa se face că în istoria metafizicii, categoria existenței s-a transformat treptat din categorie în supercategorie, a trecut de la posibilitatea decupării conceptuale a lumii (existența ca un concept) la cea a decupării teoretice a lumii (existența ca teorie). Faptul cel mai remarcabil din acest punct de vedere este că în metafizica secolului al XX-lea conceptul existenței este folosit ca o supercategorie tocmai pentru a oferi o imagine cuprinzătoare despre lume ca întreg, cum vedem că e cazul la Whitehead cu categoriile existenței. În celebra sa schemă categorială sunt nu mai puțin de opt categorii ale existenței, dintre care două, entitățile actuale și obiectele eterne, au o finalitate extremă, celelalte șase tipuri de existență având un anumit caracter intermediar.

Ne propunem să abordăm în textul de față reconstrucția categorială a existenței din perspectiva problemei permanență-schimbare: dacă existența ne oferă o imagine asupra lumii ca un întreg permanent, persistent în timp, cum se explică schimbarea? Din cealaltă perspectivă, a devenirii, problema este următoarea: dacă existența ne oferă o imagine despre lume ca ceva aflat în permanență schimbare, în

¹ Cercetător științific gr. II, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, București; conf. univ. dr., Universitatea din Craiova.

transformare, cum se explică permanența lucrurilor existente? Avem aici o tensiune care nu se simte în cazul ființei. Este celebră abordarea parmenideană în care accentul se pune pe unitate, pe identitate, pe același, pe lipsa de temporalitate etc. Se poate astfel susține că a fi ține de unu, în vreme ce multiplicitatea ține de lumea aparentă, de felul cum se manifestă ființa. Tot la fel, despre ființă se spune că este și că nu poate decât să fie, că este identică cu sine, deși în formele sale de manifestare pot apărea caracteristici care să ducă la diferență și la diferit.

Abordarea noastră va fi sintetică și expozitivă, concentrându-ne asupra teoriei existenței elaborate de Aristotel, Leibniz, Kant, Whitehead și Noica. Am lăsat deoparte alte reconstrucții categoriale ale existenței, urmând ca într-un studiu ulterior să ne concentrăm asupra altor aspecte ale teoriei existenței. În primul capitol vom aborda problema permanenței, respectiv a substanței, așa cum a fost tratată de Aristotel și Leibniz, dar urmată de o scurtă privire asupra felului cum a înțeles schimbarea și persistența Kant în *Critica rațiunii pure*. Capitolul al doilea arată cum reconstrucția categorială a existenței a condus la problema aparenței, în condițiile în care lucrurile existente doar par să fie. De exemplu, agregatele de monade ale lui Leibniz permit schimbarea la un nivel de suprafață, ele fiind „fondul” pe care se produce schimbarea (deși, adevărata schimbare are loc la nivelul fiecărei monade). Se ajunge astfel la necesitatea reconsiderării rolului senzației și percepției pentru a se da seama de existență. În capitolul al treilea, permanența este explicată în termeni de actualitate: existența nu este de fapt altceva decât actualitatea. Este astfel nevoie să vedem raportul lumii actuale cu lumile posibile, așa cum apare acesta la Leibniz și la Whitehead. În capitolul al patrulea vom arăta cum actualitatea conține în sine germenii schimbării, iar pentru aceasta vom demonstra cum ființa lucrurilor este tocmai devenirea lor, după cum afirmă Noica și Whitehead.

Permanență și substanță

Una dintre cele mai celebre reconstrucții categoriale ale existenței este cea care pune în centru noțiunea de substanță, în condițiile în care tot ceea ce devine, devine prin ceva și din ceva². Există deci ceva aflat la începutul procesului de schimbare, adică punctul său de plecare, și există ceva aflat la sfârșitul procesului, respectiv un punct de sosire. Schimbarea nu se produce din nimic, respectiv, dacă vrei să obții ceva din nimic nu vei ajunge la nimic.

Dintre multiplele sensuri ale substanței despre care tratează Aristotel, ne vor interesa în special cele două sensuri fundamentale ale substanței: substratul și subiectul. În primul rând, substanța este aceea care oferă substratul pe care se produce orice schimbare, mai precis ceea ce oferă permanența, persistența pe baza căreia se pot ivi schimbările. Numai în virtutea faptului că substanța are această

² Aristotel, *Metafizica*, VII, 8, 1033a.

calitate eminentă se poate susține că schimbările nu aduc cu ele neființa. Devenirea nu este altceva decât o modificare a caracteristicilor substratului. Astfel, Aristotel este îndreptățit să susțină că întrebarea despre ființă se reduce de fapt la întrebarea despre substanță: „obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna, adică: Ce este Ființa? se reduce de fapt la întrebarea: Ce este Substanța? Acesta e elementul despre care unii afirmă că e unitar, alții că e multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alții nelimitat. Iată de ce și pentru noi ținta de căpetenie, primă și, ca să zic așa, unică va fi să studiem ce este Ființa considerată din acest punct de vedere.”³ Această sintagmă, „ființa considerată din acest punct de vedere”, trimite tocmai la natura existenței, adică la acele elemente care fac ca, în ciuda schimbărilor, ființa să fie una, să fie identică cu sine, eternă etc.⁴

În al doilea rând, substanța este subiect în condițiile în care se pot face atribuirii de calități numai pentru ceea ce este o substanță și, în mod eminent, pentru ceea ce Aristotel numește „substanță primă”. Atunci când spunem „Socrate este înțelept”, atribuim o proprietate unei substanțe, mai precis substanței prime Socrate. Desigur, Aristotel are dreptate să observe că pot exista mai multe situații. El trece în revistă patru: 1) unele lucruri sunt enunțate despre un subiect, dar nu sunt niciodată într-un subiect; așa este cazul cu „om” din propoziția „Socrate este om”; 2) alte lucruri sunt într-un subiect, dar nu sunt enunțate despre un subiect; de exemplu, albeața din „Socrate este alb”, în sensul că Socrate are această culoare. În schimb, nu putem spune că ceva ar fi albeață; 3) alte lucruri sunt enunțate despre un subiect și sunt într-un subiect, cum este cazul cunoștinței; 4) există lucruri care nu sunt într-un subiect și nici nu sunt enunțate despre un subiect. Acesta este cazul cel mai interesant, și anume, cazul substanței prime. Socrate nu este într-un subiect, căci chiar el este subiectul, și nici nu poate fi enunțat despre un subiect, căci ar trebui să fie un predicat. Dar, prin definiție, Socrate este subiectul propoziției, în calitatea lui de substanță primă, astfel încât nu ar putea fi enunțat despre un subiect⁵.

Se observă cât de importantă este pentru Aristotel această ultimă situație: există lucruri care nu sunt într-un subiect și nu se pot niciodată enunța despre un subiect, după cum se observă explicit într-un paragraf⁶. Cu alte cuvinte, textura existenței cuprinde la un nivel al ei fundamental anumite entități care au o existență autentică, ce sunt independente în raport cu orice altceva, care deci au o existență eminentă. Numită în modul cel mai propriu substanță, substanța primă este subiect,

³ *Ibidem*, VII, 1, 1028b.

⁴ Despre relația dintre metafizică, filosofia primă și știința ființei ca ființă, a se vedea excelentul studiu al lui P. Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, trad. D. Gheorghe, București, Teora, 1998.

⁵ Aristotel, *Categoriile*, 2, 1a-1b.

⁶ *Ibidem*, 5, 2a.

iar toate celelalte lucruri sunt fie enunțate despre subiect, fie sunt într-un subiect⁷. Substanțele prime sunt numite în modul cel mai propriu substanțe, deoarece sunt subiectele tuturor celorlalte⁸.

Și totuși, cum este posibilă devenirea în condițiile în care textura existenței cuprinde substanțele prime? Cum se trece de la o substanță primă la alta, respectiv cum se schimbă o substanță primă? În *Metafizica* VII, 7, Aristotel susține că, printre lucrurile care iau naștere prin devenire, unele sunt datorate naturii (ființele vii), altele artei (casa, statuia etc.), iar altele întâmplării (sănătatea, înțelepciunea etc.). Devenirea naturală se datorează materiei, deoarece lucrul de origine este tot un lucru natural. În plus, lucrul prin intermediul căruia are loc procesul de devenire este tot natura, dar natura luată în sens de formă de aceeași specie cu produsul: cel ce dă naștere unui om este tot un om⁹.

Ajungem astfel la o altă caracteristică fundamentală a reconstrucției existenței: substanța nu este altceva decât materia unită cu forma. Vedem cum, la un alt nivel al existenței, Aristotel ne oferă imaginea substanței materiale și a substanței formale. În virtutea faptului că materia este pasivă, ea primind o formă, lăsându-se informată, materia este cea care permite devenirea. Caracteristicile diferite ale lucrurilor, chiar opuse, se pot ivi datorită acestei calități eminente a materiei. Vedem astfel că devenirea este posibilă prin capacitatea materiei de a fi materie primă, de a rămâne constant odată cu trecerea de la un lucru individual la altul sau de la o anumită caracteristică a unui lucru individual la alta¹⁰.

Dar dacă există o relație atât de strânsă între subiect și predicatul său, nu cumva se ajunge la situația că substanța permite deducerea schimbărilor? Nu cumva cunoscând predicatul unui anumit subiect vom putea cunoaște toate schimbările sale? Răspunsul afirmativ la aceste întrebări este dat de Leibniz, care face un pas mai departe decât Aristotel în soluționarea problemei schimbării. Celebra teorie a substanței individuale din *Disertația metafizică* susține că individualul are o noțiune atât de desăvârșită încât cuprinde în sine toate predicatul subiectului și, mai mult, permite deducerea din acesta a tuturor predicatelor subiectului¹¹. Spre deosebire, un accident este o ființă a cărei noțiune nu cuprinde tot ce poate fi atribuit subiectului noțiunii. De exemplu, noțiunea „Alexandru cel Mare” cuprinde predicatul atribuite lui Alexandru cel Mare, adică tot ce i s-a întâmplat celebrului personaj, având în vedere credința lui Leibniz că trebuie să existe o corespondență între predicatul adevărat și natura lucrurilor. În schimb, noțiunea „rege” nu este suficient de determinată pentru a constitui un

⁷ *Ibidem*, 5, 2b-3a.

⁸ *Ibidem*, 5, 3a. Despre categorii ca cele mai înalte predicatul ale substanței prime, a se vedea Franz Brentano, *Despre multiplă semnificație a ființei la Aristotel*, trad. Ion Tănăsescu, București, Humanitas, 2003, cap. 5.

⁹ Aristotel, *Metafizica*, VII, 7, 1032a.

¹⁰ *Ibidem*, V, 4, 1015a.

¹¹ Leibniz, *Disertație metafizică*, VIII, p. 76.

temei pentru toate predicatul unui subiect. Desigur, predicatul „a fi rege” este inclus, de asemenea „a fi conducătorul suprem al regatului” și altele, dar nu și un predicat cum este „a fi elevul lui Aristotel”, „a fi fiul lui...”, „a fi tatăl lui...” etc.

Substanța înțeleasă ca subiect absolut aduce în prim-plan alte caracteristici ale substanței decât am văzut că este cazul la Aristotel. Caracteristici comune sunt substratul și cauza: substanța este subiect al accidentelor, în sensul că numai dacă este substrat poate fi o condiție pentru existența accidentelor; substanța este rațiunea accidentelor, adică cauza accidentelor, cea care produce modificări în virtutea unui principiu intern. În schimb, Leibniz ajunge la o caracteristică complet diferită de cele aristotelice, caracteristică obținută din accentuarea aspectului dinamic al substanței: substanța este o tendință ordonată și reglată. Fiind o forță activă, substanța produce din sine acțiunile, produce o serie de evenimente, deoarece în natura sa este înscrisă legea seriei.

Principiul *in esse*, cel care permite înfășurarea legii individualului, face ca un lucru individual să fie simultan o esență, rezultat extrem de diferit de litera și spiritul aristotelice. Se observă cum un lucru individual este desfășurarea seriei de predicate ce „stau” închise în noțiunea complet determinată a unui lucru individual. Dar cum ar răspunde la obiecția că schimbările individualului pot fi puse pe o serie ordonată $s_1, s_2 \dots s_n$, dar că noțiunea completă cuprinde toate predicatul? Nu cumva există o contradicție între seria de predicate $s_1, s_2, \dots s_n$ și seria de predicate conținute în noțiunea subiectului respectiv? Leibniz ar răspunde că există o corespondență perfectă între cele două serii de predicate în condițiile în care seria $s_1, s_2 \dots s_n$ nu este altceva decât desfășurarea, realizarea sau actualizarea unor predicate ce se află în esența lucrului respectiv. Dacă în esență se află s_1 atunci individul face s_1 , dacă în esență se află s_2 , atunci face s_2 etc.

Altă provocare este următoarea: în condițiile în care noțiunea unei substanțe individuale cuprinde toate predicatul subiectului și permite deducerea din acestea a predicatul, nu cumva Leibniz ar vrea să susțină că schimbarea se datorează desfășurării legii seriei fără vreo intervenție liberă din partea subiectului uman¹²? Răspunsul lui Leibniz este că oamenii acționează liber chiar dacă au înscris predicatele în noțiunea substanței complet determinate. În primul rând, un om nu cunoaște seria de predicate, numai Dumnezeu este cel care cunoaște toate faptele individuale, atât pe cele realizate efectiv, cât și pe cele care ar fi putut fi realizate. În al doilea rând, chiar dacă nu deține noțiunea complet determinată, un subiect uman acționează liber în condițiile în care acționează nu din necesitate absolută, ci din necesitate morală¹³. În al treilea, schimbarea este liberă în condițiile în care există mai multe variante de acțiune. Fiecare subiect uman acționează liber în sensul că poate să aleagă o variantă din multiplele feluri care îi stau în față. Imediat

¹² Vezi Adrian Niță, *Timp și idealism*, București, Paideia, 2005, cap. 6.3.

¹³ Vezi Adrian Niță, *op. cit.*, cap. 11.

ce a ales, i se închide un drum, dar i se deschid iarăși noi posibilități, practic infinite, din care poate să aleagă.

Faptul că schimbarea este posibilă este în legătură cu convingerea lui Leibniz că ceea ce durează, ceea ce este permanent și oferă o bază pentru schimbare este substanța sau, mai precis, substanța individuală. Aceasta poate trece de la o determinare la alta, chiar opusă, în virtutea unui principiu intern, a unei legi înscrise în natura sa. În ce privește lucrurile individuale care nu sunt ființe vii, de exemplu, o rocă, schimbarea se produce exact în sensul aristotelic prin intervenția unei forme asupra materiei.

În această dispută dintre permanent și variabil se observă cum subiectul devenirii este variabilul și nicidecum permanentul, căci numai variabilul este cel care primește determinării opuse. Această analiză o vedem exemplificată în mod eminent la Kant¹⁴. Idealismul transcendentă kantian presupune existența în afara noastră a ceva permanent, cu care suntem în legătură și care este dat în intuiție, astfel încât existența mea proprie nu poate fi determinată decât prin acest permanent. Prin urmare, în orice devenire există ceva ce se păstrează, persistă prin timp, numit de Kant permanent (*Beharrlichkeit*), și ceva variabil, ce primește determinării opuse. Subiectul devenirii este prin urmare nu permanentul, ci variabilul. Dar ce este acest permanent? Răspunsul este că permanentul este substratul reprezentării empirice de timp, substrat ce face posibilă determinarea timpului. Deoarece aprehensiunea diversului intuiției se face în timp, adică este succesivă, înseamnă că trebuie să existe altceva ce poate determina raporturile de timp. Este nevoie de ceva care să existe în orice timp¹⁵.

Explicația acestui apel la permanent este că se poate atribui timpului o succesiune, deci o devenire: *nu timpul se transformă*, ci obiectele care sunt în timp. Pentru a susține transformarea timpului, este nevoie de un timp permanent, care să persiste, și de un timp variabil, care să se modifice. Am avea deci nevoie de două feluri de timp¹⁶, ceea ce *Estetica transcendentă* a demonstrat că nu se poate¹⁷.

Dacă găsim aici explicația necesității permanentului, ce este acest permanent? Vom afla răspunsul în formularea primei analogii: în orice schimbare (*Wechsel*), substanța persistă, iar cuantumul său în natură nici nu crește, nici nu scade¹⁸. Permanentul (*Beharrlichkeit*) ce face posibile raporturile timpului este așadar substanța, ea este cea care persistă, în vreme ce accidenteale substanței sunt variabile. Accidentele exprimă trecerea de la o stare la alta, putând chiar lua valori opuse în timp¹⁹.

¹⁴ Vom spicui această teorie din lucrarea noastră *Timp și idealism*, ed. cit., cap. 10.

¹⁵ *CRP, Ak.*, III, 163; Iri, p. 201.

¹⁶ *CRP, Ak.*, III, 163; Iri, p. 201.

¹⁷ *CRP, Ak.*, III, 58; Iri, pp. 80-81.

¹⁸ *CRP, Ak.*, III, 162; Iri, p. 200 sqq.

¹⁹ *CRP, Ak.*, III, 163-164; Iri, p. 202.

Prima analogie nu este altceva decât demonstrația propoziției tautologice că *substanța este permanentă*. Faptul că obiectul percepției este în timp și că astfel este supus unei transformări înseamnă că obiectul este supus categoriei substanței. Această subsumpțiune dă seama atât de ceea ce este permanent în fenomen, cât și de ceea ce este succesiv, în conformitate cu cea de-a doua analogie²⁰.

O consecință importantă a teoriei permanentului este legată de ceea ce Kant numește corecție sau rectificare (*Berichtigung*) a conceptului de transformare (*Veränderung*). Deoarece nașterea sau moartea, apariția sau dispariția nu sunt transformări a ceea ce se naște sau moare, a ceea ce apare sau dispare, și deoarece transformarea este un mod de existență, rezultă că ceea ce se transformă persistă, adică este permanent, și că starea sa, adică variabilul, se schimbă. Deoarece schimbarea nu privește decât determinațiile ce pot înceta sau începe, Kant utilizează o expresie aparent paradoxală pentru a caracteriza permanentul: numai permanentul (substanța) se transformă, iar variabilul se schimbă²¹.

Definind transformarea ca legătura determinațiilor opuse ale unui obiect în două timpuri succesive, Kant afirmă că subiectul transformării este substanța ca *substratum*, ca permanent, în vreme ce subiectul schimbării constituie modurile substanței. Cum substanța este ceea ce persistă, ea nu se poate schimba, adică nu poate avea două predicate opuse. Substanța nu poate trece de la existență la nonexistență sau de la nonexistență la existență. Apare acum o problemă despre obiect ca întreg: este supus transformării sau schimbării? Este evident că obiectul ca întreg este el supus pe de o parte unei transformări, deoarece obiectul subzistă în timp. Obiectul ca substanță nu a trecut de la nonexistență la existență sau de la existență la nonexistență, ci numai determinațiile sale au efectuat aceste treceri. Pe de altă parte, dacă avem în vedere obiectul ca subiect al trecerii de la o stare la alta, atunci obiectul este supus schimbării, deoarece și-a schimbat locul, viteza și masa²².

La începutul celei de-a doua analogii, Kant diluează distincția trasată mai înainte între schimbare și transformare. În condițiile în care transformarea este legătura determinațiilor opuse ale unui obiect sau eveniment în două timpuri succesive, iar schimbarea este trecerea la o determinație opusă, consecința fiind că

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *CRP, Ak.*, III, 165; Iri, p. 204.

²² Această interpretare a *subiectului* transformării (adică substanța) și a subiectului schimbării (adică determinația sau accidentul sau starea) și a *obiectului* ca întreg ce apare fie ca supus unei transformări (dacă accentuăm identitatea), fie ca supus unei schimbări (dacă accentuăm diferența) face inoperante – în ceea ce privește analogiile – edițiile ce redau indistinct *Wechsel* și *Veränderung* prin *schimbare*: ediția Tissot (Paris, Ladrangé, 1845, vol. 1, p. 212 sqq) și ediția Delamarre, Marty (Paris, Gallimard, 1980, vol. 1, p. 923 sqq). Ediția Tremessegues, Pacaud (Paris, Alcan, 1905) redă *Veränderung* prin *schimbare* sau *schimbare (de existență)* și *Wechsel* prin *schimbare* sau *schimbare (de aspect)*, dar fără rigurozitate (vezi p. 210 sqq). Nici ediția Renaut (Paris, Aubier, 1997) nu face distincție între schimbare și transformare, redând *Wechsel* și *Veränderung* prin *schimbare*, iar într-un context se traduce *Wechsel* prin *transformare*, iar *Veränderung* prin *schimbare* (vezi p. 257).

determinațiile s-au schimbat, iar substanța s-a transformat, Kant poate conchide că *orice schimbare a fenomenelor este o transformare*²³.

Existență și aparență

În condițiile în care subiectul devenirii este variabilul, se poate susține că existența ne oferă o aparență de realitate. Mereu trebuie să căutăm ființa, carnea lumii dincolo de ceea ce apare, dincolo de stratul superficial de la suprafața lumii, cum ar spune Merleau-Ponty. Lumea pe care o percepem prin simțuri este de fapt o lume aparentă, o lume iluzorie chiar, astfel încât pentru a accede la adevărata existență avem nevoie să ne întrebăm ce este dincolo de ceea ce apare, după cum vedem în mod eminent că face Leibniz. Concepția de maturitate a lui Leibniz se bazează pe punerea în centrul metafizicii a monadelor, adică a ceea ce este simplu prin definiție și în mod absolut²⁴. Deși continuă metafizica sa timpurie (din 1666-1686), metafizica monadologică (1687-1716) subliniază câteva caracteristici extrem de importante. În *Principiile naturii și grației întemeiate pe rațiune*, monada apare ca un atom de materie, nu ia ființă și nici nu pierde în mod natural, are o influență ideală (deci, nu fizică) asupra altor monade, are o natură reprezentativă etc. Mai mult, monada trebuie să aibă anumite calități, deoarece altfel nu ar avea ființă ori s-ar încălca principiul identității și ar fi negată schimbarea. Vedem astfel că schimbarea este legată în metafizica monadologică de existența unor calități interne ale monadei, iar acest fapt nu este lipsit de importanță, după cum vom vedea din prezentarea sumară a acestor calități. O primă calitate a monadei este percepția, adică starea trecătoare ce îmbrățișează și reprezintă o multiplicitate în unitate²⁵. Prin percepție, monada își reprezintă compusul sau ceea ce se află în afară, în partea simplă a monadei²⁶. Percepția este expresia multiplicității în unitate în sensul că avem un raport constant și ordonat între ceea ce se spune despre unul și ceea ce se spune despre altul. Expresia este comună tuturor formelor, având ca specii: percepția naturală, simțământul animal și cunoașterea intelectuală. De aici, o importanță ierarhizarea a monadelor, în funcție de percepție: entelehii, ce au percepții obscure și apetii (cum e cazul plantelor); suflete, adică monade ce au percepție distinctă, apetii și memorie (cum e situația animalelor), spirite, adică monade ce au percepție distinctă, apetii, memorie și rațiune (cum e cazul oamenilor).

A doua calitate a monadei, apetia, este acțiunea principiului intern ce produce schimbarea, adică trecerea de la o percepție la alta²⁷. Se observă cum

²³ CRP, Ak., III, 167.

²⁴ Leibniz, *Monadologia*, 1, 2; PNG 1.

²⁵ Leibniz, *Monadologia* 14; *Opere*, p. 511.

²⁶ Leibniz, PNG 2; *Scieri*, p. 228.

²⁷ Leibniz, *Monadologia* 15; *Opere* 511.

apetiția este o tendință naturală a monadei spre schimbare²⁸. Având în vedere că sufletul este unit cu un corp, Leibniz introduce o importantă distincție la nivelul schimbării: sufletul și corpul ascultă de legi diferite; sufletul tinde spre schimbare după legile apetitiei (adică după legile finale, cele ce țin de voință, înclinații, dorințe etc.), iar corpul tinde spre schimbare în acord cu legile eficiente (adică legile mișcării).

Mai rămân de lămurit două aspecte ale acestei abordări cu privire la schimbare: agregatul de monade și substanța corporală. Datorită faptului că monada este un atom de substanță, Leibniz introduce noțiunea de „agregat de monade” pentru a pune în evidență partea perceptibilă a monadelor. Agregatul de monade este aglomerare, o îngrămădire (*amas*) de monade, oarecum asemănător cu fenomenul din filosofia kantiană. Dar fundamentul fenomenului nu este un *noumen* incognoscibil, ci monada. În plus, dacă la Kant fenomenul se întemeiază pe o teorie specială a sensibilității, la Leibniz fenomenul își are originea în teoria logică a adevărului și ființei.

Agregatul de monade nu este însă real, în condițiile în care numai monada este reală, dar este obiectiv, având în vedere natura sa reprezentativă. Pe de altă parte, agregatul nu este iluzoriu, căci este caracterizat de vivacitate, varietate și concordanță²⁹.

Aspectul cel mai interesant al acestei abordări este că schimbarea este prezentă la nivelul ambelor aspecte ale existenței, atât la nivelul monadelor, cât și la nivelul agregatelor. O monadă se schimbă în sensul că trece de la o percepție la alta în virtutea unui principiu intern. Vedem cum această specie de schimbare nu este legată de schimbările ce se petrec în lume și pe care monada le reflectă, ci se produc provocate de acțiunea principiului intern, adică apetitia. Cu alte cuvinte, nu schimbarea petrecută în lume generează trecerea la altă percepție, ci legile interne ale monadei. La nivelul agregatului (fie o simplă iluzie, fie un simplu agregat nearticulat, cum este o turmă, fie un agregat unificat, cum e o stâncă, fie un agregat structurat, planta sau animalul³⁰), schimbarea se produce în acord cu ceea ce se petrece în lumea existenței eficiente, adică după legile mișcării: o mișcare în lume determină o schimbare în agregat.

Pentru a vedea raportul dintre agregatul de monade și substanța compusă, este nevoie de câteva considerații de natură istorică³¹. Între 1677 și 1679, Leibniz folosește noțiunea de corp organic, adică corpul unei ființe vii, a cărui structură este diferită de cea unui obiect fizic (dimpotrivă, pentru Descartes corpul este identic cu obiectul fizic): corpurile compuse în aparență, cum e cazul plantelor și

²⁸ Leibniz, *PNG 2; Scrieri* 228.

²⁹ Leibniz, *Despre modul de a distinge fenomenele reale de cele imaginare, Opere*, p. 496-500.

³⁰ Rescher, *Leibniz*, Oxford, Blackwell, 1979, p. 78.

³¹ Pentru detalii, vezi Adrian Niță, *How composed can a composed substance be?*, in H. Breger, J. Herbst, S. Erdner (eds.), *Einheit in der Vielheit, VIII Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 2006, pp. 715-720.

animalelor, trebuie reduse la corpuri simple în aparență, cum sunt carnea, tendoanele, glandele și sângele. Corpurile simple în aparență trebuie reduse la cele din care sunt produse. Corpul trebuie să poarte marca divinității, infinitatea, astfel încât nu există nicio porțiune de materie în care să nu existe o lume de creaturi³². În *Primae veritates* (1684), Leibniz susținea deja că substanța corporală este indivizibilă și indestructibilă, având deci marca substanței³³. Dacă privim existența din perspectiva distincției substanță – accident, este evident că substanța corporală aparține nivelului substanței. Vechile proprietăți corporale, culorile, sunetele etc., dar și mișcarea, figura și întinderea apar acum a fi aparente. Leibniz poate să susțină necesitatea noțiunii de forță în cadrele unei concepții dinamice despre lume. Corpul unei ființe vii este partea materială de substanță, iar sufletul este partea formală de substanță. Divizibilitatea la infinit a materiei corpului este posibilă prin supraviețuirea sensului aristotelic al materiei prime³⁴. Se observă cum substanța corporală are unitate și identitate, fiind indivizibilă și indestructibilă, tocmai datorită materiei secunde. Astfel, substanța corporală, unită cu principiul activ, este divizată în alte substanțe corporale unite cu propriile lor entelehii și așa mai departe, după cum vedem că explică lucrurile Leibniz în corespondența cu Arnauld³⁵.

Din metafizica târzie a lui Leibniz, două idei mai trebuie reținute. În primul rând, substanța compusă realizează fenomenul, în sensul că dă unitate, realitate și ființă fenomenului. Așadar, substanța compusă nu este făcută din monade, ci din forța activă și pasivă, în acest fel natura corpului constă din forță. Această idee că natura corpului este forța, nu întinderea, nici mișcarea, permite să înțelegem de ce calitățile, acțiunile și pasiunile compuşilor pot fi percepute prin simțuri. A doua idee importantă ce vizează substanța corporală este că, dincolo de uniunea care trebuie să existe cu monada dominantă, pentru a avea un individual, în corespondența cu Des Bosses, Leibniz susține caracterul intermediar al substanței compuse între substanța simplă și modificările ei, pe de o parte, substanța simplă și fenomen, pe de altă parte: celebrul lanț substanțial (*vinculum substantiale*) poate fi identificat în sens larg cu substanța compusă³⁶.

Faptul că existența are caracter de aparență, de apariție (*erscheinung*) trimite în mod expres la senzație și percepție. Astfel, judecățile de experiență sunt judecăți sintetice, după clasificarea lui Kant. În *Introducerea la Critica rațiunii pure*, Kant împarte judecățile în funcție de relația care există între predicat și subiect: fie predicatul B aparține subiectului A ca ceva ce este cuprins în acest concept, fie B se află în afara conceptului A. Deși în judecata de experiență predicatul este legat de subiect, el se află în afara conceptului subiectului. Trebuie deci să avem încă

³² Leibniz, *De libertate*; L 264.

³³ C 523; L 270.

³⁴ Leibniz, *a*; L 503.

³⁵ Vezi în special scrisoarea din 9 oct 1687, *Opere* 258.

³⁶ Adrian Niță, *How composed can a composed substance be ?*, ed. cit., p. 719.

ceva pe care să se sprijine predicatul pentru a ști că un anumit predicat îi aparține. Acest element suplimentar este „experiența completă despre obiectul pe care-l gândesc printr-un concept”³⁷. Dacă luăm conceptul de corp, vom vedea că printre predicatul său se află întinderea, impenetrabilitatea, forma etc. (vedem aici o concepție carteziană despre corp), dar nu se află greutatea. Pentru a adăuga greutatea, trebuie să o luăm din experiență. Astfel, o judecată cum este „corpurile sunt grele” este după Kant o judecată sintetică: „Pe experiență deci se întemeiază posibilitatea sintezei predicatului greutății cu conceptul de corp, fiindcă ambele concepte, deși unul nu e cuprins în celălalt, totuși își aparțin, deși numai întâmplător, unul altuia, și anume ca părți ale unui tot, adică ale experienței, care ea însăși este o legătură sintetică a intuițiilor.”³⁸

Am arătat în altă parte raporturile dintre realitate (*Realität*), existență (*Existenz, Dasein*) și actualitate (*Wirklichkeit*)³⁹. În deducția metafizică a categoriilor, mai precis în paragrafele 9 și 10, Kant prezintă legătura ce există între categoriile calității (realitate, negație, limitație) și calitatea judecării (afirmative, negative, infinite): categoria realității corespunde formei logice a judecării afirmative, categoria negației corespunde judecării negative, iar categoria limitației corespunde judecării infinite (adică judecata a cărei copulă este afirmativă și al cărei predicat este o determinație negativă, de exemplu: „sufletul este nemuritor”). Realitatea este conceptul unui obiect în general, în măsura în care intuiția acestui obiect este considerată ca determinată relativ la funcția logică a afirmației într-o judecată. Kant este astfel îndreptățit să susțină că realitatea este *ceva*, iar negația este *nimic*, adică un concept despre lipsa unui obiect, așa cum este cazul cu umbra sau frigul⁴⁰. Legătura cu senzația este afirmată în mod explicit: „*sensatio realitas phaenomenon*”, adică senzația este realitatea ca fenomen⁴¹. Nu trebuie însă pus accentul, în propoziția de mai sus, pe senzație, întrucât nu trebuie înțeles că senzația ar fi ceea ce este reflectat ca realitate. Dimpotrivă, este reflectat ca realitate *ceea ce corespunde în fenomen senzației*, iar reprezentarea acestei corespondențe rezultă din sinteza imaginației ce înscrie senzația în timp.

Realitatea ca un concept pur al intelectului este ceea ce corespunde unei senzații în general. Întrucât timpul este forma intuiției, ceea ce corespunde senzației în fenomen este materia transcendentă a tuturor obiectelor ca lucruri în sine, adică realitatea (*Sachheit*) sau realitatea⁴². Unul și același timp poate să fie „umplut” printr-o cantitate mai mare sau mai mică de senzații, dat fiind că senzația are intensitate

³⁷ Kant, *CRP*, A7, B11; Iri p. 57.

³⁸ Kant, *CRP*, A8, B12; Iri, p. 58.

³⁹ Adrian Niță, *Existență și realitate*, op. cit., p. 491-499.

⁴⁰ *CRP*, A 291 B 347; Iri, p. 271.

⁴¹ *CRP*, A 146 B 186; Iri, p. 177 (Ediția curentă în limba română nu conține traducerea din latină a acestui important pasaj, dar și a multor altele, fapt ce îngreunează înțelegerea textului în ansamblu.)

⁴² *CRP*, A 143 B 182; Iri, p. 174.

sau mărime intensivă⁴³. Simțul intern poate reprezenta unul și același obiect pe o scală de la 0 la 1, corespunzătoare unei intensități de mărime nulă, caz în care vom spune că nu avem nimic, și până la o mărime maximă, egală cu 1, caz în care vom spune că avem ceva real.⁴⁴

Un alt element extrem de important pentru caracterizarea realității este dat tocmai de specificul sintezei⁴⁵, care în cazul realității se raportează la *umplerea timpului* (pentru a se observa diferențele, să notăm că în cazul cantității, raportarea se face la seria timpului, în cazul relației, la ordinea timpului, iar în cazul modalității, la ansamblul timpului). Schema realității ca o categorie a calității conține sinteza senzației (percepției) cu reprezentarea timpului sau faptul de a umple timpul⁴⁶.

Categoriile modalității au particularitatea că nu măresc cu nimic, ca determinare a obiectului, conceptul căruia îi sunt adăugate ca predicate⁴⁷. Atunci când spunem „profesorul lui Platon există“, predicatul „a exista“ nu adaugă nimic conceptului „profesorul lui Platon“⁴⁸. Este astfel posibil ca atunci când conceptul unui obiect este dat, chiar și în mod complet, să se poată totuși întâmpla să continuăm să ne întrebăm dacă obiectul este numai posibil sau dacă este și actual, după cum despre un obiect actual, vom continua să ne întrebăm dacă este și necesar. Explicația acestei particularități este că modalitatea pune problema raportului unui obiect cu facultatea noastră de cunoaștere, în speță, față de intelect și folosirea empirică în ce privește o judecată empirică, și față de rațiune în ce privește aplicarea acesteia la experiență⁴⁹. Explicația mai profundă este de găsit în specificul judecării modale, având în vedere corespondența ce există între categoriile modalității (posibilitate - imposibilitate, existență - nonexistență, necesitate - contingentă) și modalitatea judecăților (problematică, asertorică, apodictică).⁵⁰

⁴³ A se vedea *Anticipațiile percepției*, CRP, A 166-176 B 207-218; Iri, pp. 190-196.

⁴⁴ CRP, A 143 B 183; Iri, p. 174.

⁴⁵ A se vedea excelenta lucrare *Kant et le pouvoir de juger* (Paris, PUF, 1993, p. 341-342) de Béatrice Longuenesse, în care se afirmă că dobândirea și aplicarea categoriei realității are drept condiții indispensabile: datele senzoriale, forma logică a afirmației și *synthesis speciosa* (sinteza figurată).

⁴⁶ CRP, A 145 B 184; Iri, p. 175.

⁴⁷ CRP, A 219 B 266; Iri, p. 223.

⁴⁸ Pentru un alt punct de vedere, a se vedea Hans Seigfried, *Kant's „Spanish Bank account“: Realität and Wirklichkeit*, în G. MacDonald Ross, T. McWalter (eds.), *Kant and his Influence*, Bristol, Thoemmes, 1990, p. 119-122, în care se precizează că „există“ este un predicat conceptual, adică un predicat ce califică conceptul unui lucru.

⁴⁹ Accentul pus pe relația modalității cu intelectul și, în general, cu facultatea de cunoaștere poate duce la concluzia că pentru Kant ființa este relațională. A se vedea în acest sens D. Bonevac, *Kant's Copernican revolution*, în RC Solomon, KM Higgins (eds.), *The Age of German Idealism*, London, Routledge, 1993, p. 61.

⁵⁰ CRP, A 74-75 B 100; Iri, pp. 109-110. Am redat pe „wirklich“ prin „actual“, și nu prin „real“, cum procedează ediția citată.

Este ușor de observat cum, în cazul fiecărei modalități, valoarea copulei este determinată nu de relația cu obiectul⁵¹, ci de relația cu *gândirea* în general, de relația cu facultățile noastre de cunoaștere, ca și când gândirea ar fi în primul caz o funcție a intelectului, în cel de-al doilea o funcție a judecării, iar în cel de-al treilea o funcție a rațiunii⁵². Corespondența categoriei modalității cu modalitatea judecării poate fi arătată printr-o comparație sau reflexie logică în sens larg în felul următor: este posibilă o stare de lucruri ce poate fi enunțată printr-o propoziție noncontradictorie față de principiile universale ale posibilității experienței; este existentă (sau actuală) o stare de lucruri ce poate fi enunțată printr-o propoziție întemeiată suficient prin legăturile empirice ale percepțiilor noastre; în fine, este necesară o stare de lucruri atestată în mod empiric și deductibilă dintr-o propoziție universală⁵³.

Ca o categorie a modalității, *Dasein* este faptul de a fi aici, exprimă, așadar, poziția unui lucru. Din această perspectivă, pentru Kant noțiunile metafizice fundamentale *Sein*, *Existenz* și *Dasein* sunt coextensive. Existența se opune nimicului (*Nichtsein*), după cum aflăm din chiar tabelul categoriilor. Dacă obiectul vid fără concept, *nihil negativum*, este o veritabilă nonexistență, adică o noțiune contradictorie, se poate afirma că este deopotrivă o noțiune imposibilă. Dar dacă așa stau lucrurile, cum se mai deosebește imposibilitatea unei nonexistențe de opusa primei categorii a modalității? Răspunsul este că imposibilitatea unei nonexistențe ține de lipsa acordului cu condițiile materiale ale experienței, în cazul nostru un pătrat rotund neputând fi dat într-o experiență. În schimb, imposibilitatea ce ține de prima categorie a modalității este dată de lipsa acordului cu condițiile *formale* ale experienței, în cazul de față unui *noumen* neputându-i-se aplica spațiul, timpul sau categoriile. Este acum ușor de observat că *ens rationis* este un fel de existență, dar una ficțională, care, deși poate fi gândită, nu este de găsit printre posibilități. Am putea numi această noțiune vidă *ne-possibil*, în timp ce un pătrat rotund ar fi *imposibil*.

Am ajuns astfel la o altă caracteristică, fundamentală dintr-un anumit punct de vedere, și anume lipsa unui conținut. Raportat la *ansamblul* timpului, existența presupune faptul de a fi într-un timp determinat. Am văzut mai sus că realitatea presupune un conținut sau, mai mult, că realitatea *este* un conținut. De aici nu trebuie înțeles însă că existența nu are de-a face cu percepția, dimpotrivă, percepția este cea care dă conceptului materia. Prin existență, obiectul este gândit ca fiind

⁵¹ Deși este adevărat că din punct de vedere logic pot exista adevăruri contingente *a priori* și necesare *a posteriori*, cum demonstrează Kripke, critica celebrului profesor de la Princeton (Saul A. Kripke, *Numire și necesitate*, traducere de Mircea Dumitru, București, All, 2001, p. 36-40) nu atinge substanța clasificării judecăților după criteriul analitic - sintetic și *a priori* - *a posteriori* tocmai din cauză că modalitatea nu este dată de relația cu obiectul.

⁵² După cum se arată într-o notă (prea puțin luată în seamă în literatura secundară) la pasajul de mai sus: *CRP*, A 75 B 100; Iri, p. 110.

⁵³ *Ibidem*, p. 206.

conținut în contextul întregii experiențe, iar dacă prin legătura cu conținutul întregii experiențe conceptul nu este sporit, gândirea capătă prin acesta o percepție în plus. Dimpotrivă, în cazul în care am vrea să gândim existența numai prin categoria pură, atunci nu putem indica niciun criteriu pentru a distinge existența de posibilitate⁵⁴.

Din altă perspectivă, lipsa de conținut vizează faptul că existența, nefiind un predicat, nu se poate afla în conținutul unui concept, fapt ce arată atașamentul lui Kant față de teza că numai dacă un obiect este existent, conceptul său este complet determinat⁵⁵. Existența nu ține de demonstrație și deducție, ci de intuiție, deoarece judecata existențială este sintetică⁵⁶. O oarecare schimbare se constată în *Opus postumum*, în care Kant pare să susțină că existența se poate deduce: „avem aici o judecată analitică, stabilită *a priori* pe baza principiului identității”⁵⁷. Este interesant că existența este dedusă din posibilitate (oarecum asemănător cu modalitatea din *Beweisgrund*), din conceptul de materie, dar și din conceptul de posibilitate a experienței (Kant punând semnul egalității între noțiunea de experiență posibilă și noțiunea leibniziană de posibil)⁵⁸.

Deși sintetică, pentru că existența ca atare a unui lucru individual nu este dată în mod independent de intelect, existența este un concept pur al intelectului, iar în această calitate este cea care face posibilă *cunoașterea* unui obiect individual. Categoria existenței este, probabil, conceptul pur al intelectului care oferă cele mai clare indicații despre profunda legătură ce există, după Kant, între a fi și a cunoaște.

Spre deosebire de realitate și existență, actualitatea nu este o categorie, acest termen fiind introdus de Kant pentru schema corespunzătoare existenței: actualitatea este existența într-un timp determinat⁵⁹. Actualitatea este acordul cu condițiile materiale ale experienței, după cum aflăm din principiile modalității, adică din postulatele gândirii empirice. Pentru ca ceva să fie actual, este nevoie de percepție, de care să fim conștienți: postulatul „nu reclamă, ce-i drept, să fim nemijlocit conștienți de obiectul însuși, a cărui existență trebuie să fie cunoscută, dar reclamă totuși un acord al acestui obiect cu o percepție oarecare dată după analogiile experienței”⁶⁰.

După ce am văzut că un concept, chiar și complet determinat, nu conduce la afirmarea existenței obiectului, tot la fel se poate susține și cu privire la actualitate:

⁵⁴ *CRP*, A 600-601/B 628-629; Iri, pp. 460-461.

⁵⁵ Despre determinarea completă a conceptelor, a se vedea A. Miroiu, *Ce nu e existența*, București, Ed. Șansa, 1994, pp. 45-49.

⁵⁶ *CRP*, A 597-598 B 625-626; Iri, pp. 458-459.

⁵⁷ *OP*, *Ak.*, XXI, 593. A se vedea de asemenea *OP*, XXI, 228, 229, 537, 538, 539, 549, 551-552, 563-564, 573, 583, 584, 603, 609; *OP*, XXII, 541, 614.

⁵⁸ *OP*, XXII, 605. A se vedea de asemenea *OP*, XXI, 218-219, 220, 224, 229, 542-543.

⁵⁹ *CRP*, A 144 B 184.

⁶⁰ *CRP*, A 225 B 272; Iri, p. 226.

este nevoie să fie îndeplinită condiția materială pentru ca ceva să fie actual⁶¹. Actualitatea ca principiu al intelectului și, mai precis, ca postulat al gândirii empirice este sintetică într-un fel special. Deoarece principiile modalității nu sunt obiectiv sintetice, având în vedere că predicatul „este posibil“, „este actual“, „este necesar“ nu extind conceptul despre care sunt afirmate, și deoarece conțin totuși o sinteză, Kant admite că sunt sintetice subiectiv. Principiile modalității adaugă la conceptul unui obiect facultatea de cunoaștere, astfel încât dacă obiectul este în legătură cu percepția și este determinat de aceasta cu ajutorul intuiției, atunci obiectul este actual⁶².

Actualitatea apare ca neextinzând lucrul căruia i se aplică, exact la fel cum am văzut că face existența. Un lucru individual nu conține mai multă actualitate decât este conținută în posibilitatea lui totală⁶³. Deși Kant afirmă că posibilul este mai larg ca actualul, iar actualul mai larg ca necesarul, nu există cu toate acestea nimic care poate să fie adăugat posibilului pentru a obține actualul. La acordul intelectului cu condițiile formale ale experienței nu se poate adăuga decât legătura cu o percepție, dar în acest caz ceea ce este legat cu percepția după legi empirice este, după cum am văzut mai sus, actual⁶⁴. Celebrul exemplu kantian al celor o sută de taleri actuali care nu conțin nimic mai mult decât o sută de taleri possibili⁶⁵ poate fi acum pe deplin înțeles. În acest pasaj, Kant compară talerii possibili cu talerii actuali *din perspectiva realității lor*. Așadar, o sută de taleri actuali nu conțin din perspectiva realității nimic mai mult decât o sută de taleri possibili. Realitatea, după cum am văzut, nu se deosebește prin grad sau intensitate de actual și posibil, ci este de o natură fundamental diferită.

Existență și actualitate

Avem nevoie, pentru a înțelege posibilitatea schimbării, de ceva permanent și altceva variabil, dar nu în sensul de substanță peste care intervin anumite modificări, nici de o substanță ce are anumite accidente. Schimbarea apare tot mai clar ca fiind ceva ce ține de ființa lucrurilor, și nicidecum de accident. Așa se face că o parte din metafizicienii moderni și contemporani au resimțit nevoia să pună un accent mult mai mare pe actualitate și pe rolul ei în explicarea schimbării, a devenirii. Faptul că existența este actualitate, că lumea în care trăim este o lume actuală, dar că există nenumărate lumi posibile se observă foarte clar în optimismul leibnizian, teoria ce susține că noi trăim în cea mai bună dintre toate lumile

⁶¹ *CRP*, A 225-226 B 273; Iri, pp. 226-227 (față de ediția citată, am redat „wirklichkeit“ prin „actualitate“).

⁶² *CRP*, A 234 B 286.

⁶³ *CRP*, A 235 B 287 notă.

⁶⁴ *CRP*, A 230-232 B 282-284.

⁶⁵ *CRP*, A 599/B 627; Iri, p. 460.

posibile⁶⁶. Dumnezeu are capacitatea eminentă de a analiza și compara seria de lumi posibile și apoi de a decide care dintre ele să fie cea actuală în acord cu cea mai mare cantitate de bine pe care o conține. Desigur, după alegerea unei lumi, celelalte lumi neactualizate vor continua să existe în intelectul divin⁶⁷. La întrebarea dacă se respectă principiul identității sau principiul identității indiscernabilelor, Leibniz ar răspunde că fiecare din aceste lumi diferă printr-un element specific. De exemplu, într-o lume vom vedea un Sextus fericit, în alta mulțumindu-se cu o stare mediocră. Vor fi „Sextus de orice fel și într-o infinitate de moduri”⁶⁸. Dar așa cum există o serie infinită de „variațiuni” cu privire la un anumit obiect posibil, tot la fel trebuie să ne imaginăm cu privire la ansamblul obiectelor posibile. Vom avea astfel o infinitate de stări posibile atât într-o dimensiune cât și în alta, atât pe ordonată, cât și pe abscisă (în cazul reprezentării grafice a obiectelor posibile). Aceste serii infinite de situații infinite, această infinitate de infinități sunt cele din care creatorul o poate alege pe cea mai bună pentru a o aduce în existență⁶⁹. Așa se face că în interesanta povestire despre Sextus, din finalul *Eseurilor de teodicee*, Leibniz reconstruiește existența ca pe o piramidă ce are mai multe încăperi, fiecărei lumi posibile corespunzându-i câte o asemenea încăpere. În partea sa de sus, în vârf, se află lumea actuală, cea mai frumoasă, cea mai luminoasă, cea mai bună. Apoi, coborând spre baza piramidei, vom avea lumi care diferă de cea actuală în tot mai multe privințe și care se îndepărtează astfel de bunătate, desăvârșire și existență⁷⁰.

Transformând substanța în entitate actuală⁷¹, Whitehead se desparte definitiv de acea reconstrucție substanțială a existenței ce a dominat metafizica europeană începând cu Aristotel. În filosofia organismului, termenul „entitate actuală” reprezintă lucrurile reale din care este făcută lumea. Dincolo de entitățile actuale, nu se află altceva mai real, nici măcar Dumnezeu care, după Whitehead, este tot o entitate actuală. A fi o entitate actuală înseamnă a fi format deplin, a fi definit deplin, cu nicio indeterminare rămasă nesoluționată⁷².

Fiecare entitate actuală este analizabilă într-un număr indefinit de feluri. În unele moduri ale analizei, elementele componente sunt mai abstracte decât în altele. Analiza unei entități actuale în „prehensiuni” este acel mod de analiză care arată cele mai concrete elemente din natura entității actuale. Numind „diviziune” acest mod de analiză, Whitehead poate să arate că fiecare entitate actuală este divizibilă într-un număr indefinit de feluri (oarecum asemănător expresiei din

⁶⁶ Leibniz, *Eseuri de teodicee* 42; Polirom, p. 109.

⁶⁷ *Ibidem*, 196; Polirom, p. 200.

⁶⁸ *Ibidem* 414; Polirom, pp. 306-307.

⁶⁹ *Ibidem* 225; Polirom, p. 216.

⁷⁰ Pentru alte detalii, vezi Adrian Niță, *Le modèle possibiliste du temps*, în H. Poser (ed.), *Nihil sine ratione. VII. Internationaler Leibniz-Kongress*, Berlin, 2001, pp. 903-906.

⁷¹ Whitehead, *Process and Reality*, p. 231.

⁷² Elizabeth Krauss, *The Metaphysics of Experience*, New York, Fordham University Press, 1998, p. 60.

monadologia leibniziană)⁷³. Vedem astfel cum prehensiunile sunt o generalizare a „cogațiilor” mentale carteziene și a „ideilor” lui Locke pentru a exprima modul cel mai concret de analiză aplicabil oricărui grad de actualitate individuală. Dar dacă Descartes și Locke au susținut o ontologie bazată pe două substanțe, Whitehead pune bazele unei ontologii unisubstanțiale⁷⁴. Datorită relațiilor care există între entitatea actuală și prehensiunile sale, orice entitate actuală implică orice altă entitate actuală. Există astfel „fapte individuale reale” ale capacității entității actuale de a sta împreună și care sunt reale, individuale și particulare, în același sens în care entitățile actuale și prehensiunile sunt reale, individuale și particulare. Un astfel de fapt particular de strângere laolaltă a entităților actuale este numit „nexus”, ceea ce îl îndreptățește pe Whitehead să susțină că „faptele ultime ale experienței actuale sunt entitățile actuale, prehensiunile și nexusurile. Orice altceva este, din punctul de vedere al experienței noastre, o abstracție derivată.”⁷⁵

Trebuie totuși subliniat că entitățile actuale, prehensiunile și nexusurile nu epuizează textura existenței; schema categorială a lui Whitehead este mai amplă, incluzând nu mai puțin de opt feluri de existențe: entitățile actuale (care mai sunt numite ocazii actuale, realități finale sau *res vera*); prehensiunile (fapte concrete de relație); nexusurile (chestiuni publice de fapt); formele subiective (chestiuni private de fapt); obiectele eterne (potențiali puri pentru determinarea specifică a faptelor sau forme de definiție); judecățile (chestiuni de fapt în determinarea potențială sau potențiali impuri pentru determinarea specifică a chestiunilor de fapt sau teorii); multiplicitățile (disjunții pure de diverse entități) și contrastele (moduri ale sintezei entităților într-o prehensiune). Din aceste opt feluri de existențe, entitățile actuale și obiectele eterne stau cu o finalitate extremă, ceea ce ne arată că reconstrucția categorială a existenței cuprinde la un nivel fundamental aceste două elemente (am văzut anterior că la un alt nivel al existenței aveam: entitățile actuale, prehensiunile și nexusurile). Celelalte tipuri de existență au un caracter oarecum intermediar⁷⁶.

Specificul entităților actuale trebuie văzut în contextul teoriei aristotelice a ființei. În *Metafizica*, cartea VII, Aristotel face câteva considerații foarte importante cu privire la substanță, apoi încheie capitolul în felul următor: „obiectul veșnic al tuturor cercetărilor trecute și prezente, întrebarea ce se pune întotdeauna, adică: Ce este Ființa? se reduce de fapt la întrebarea: Ce este Substanța? Acesta e elementul despre care unii afirmă că e unitar, alții că e multiplu, pentru unii elementele fiind în număr limitat, iar pentru alții nelimitat. Iată de ce și pentru noi ținta de căpetenie, primă și, ca să zic așa, unică va fi să studiem ce este Ființa considerată din acest punct de vedere.”⁷⁷ Este ușor de înțeles de ce filosofia primă se ocupă de

⁷³ Whitehead, *Process and Reality*, p. 23.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 26-27.

⁷⁷ Aristotel, *Metafizica*, VII, 1028b; ES, p. 218.

ceea ce este din acest punct de vedere. Tot la fel, Whitehead declară că problema finală este aceea de a concepe un fapt complet, de a cerceta natura faptului complet. Deși termenul „fapt” este destul de nesatisfăcător în condițiile în care nu are o legătură directă nici cu ființa, nici cu existența, nici cu termenii grecești *ousia* sau *on*, Whitehead îl folosește pentru a desemna un existent complet, adică ceva ce există în sensul cel mai deplin al termenului „a exista”. În acest fel, principiul ontologic, în formularea lui Whitehead, devine „dacă nu există nicio entitate actuală, atunci nu există nicio rațiune”⁷⁸ sau că entitățile actuale sunt singurele rațiuni, astfel încât a căuta o rațiune înseamnă a căuta una sau mai multe entități actuale⁷⁹. Vedem cum principiul ontologic este reformulat pentru a arăta că în afara entităților actuale nu mai există nimic. Lucrurile actuale sunt lucrurile existente cu adevărat și în mod complet, astfel încât, dacă spunem că există altceva, spunem că există în mod derivat și dependent de ceea ce este actual. Avem aici sensul cel mai îngust al existenței, reconstrucția categorială cea mai fină a existenței. Privită din alt punct de vedere, după cum am văzut mai sus, existența apare la Whitehead ca fiind țesută din entitățile actuale și obiectele eterne; la un alt nivel este țesută din entitățile actuale, prehensiuni și nexusuri; în fine, la nivelul cel mai larg, este constituită din cele opt feluri de existențe cuprinse în categoriile existenței.

Desigur, atât Aristotel, cât și Whitehead erau conștienți că există ființă sau existență și în alte sensuri decât cele ale existenței substanței sau a lucrurilor actuale⁸⁰. Așa putem vorbi de existența sau ființa formelor, a caracterelor, a ideilor etc. Whitehead folosește termenul „entitate” pentru a desemna aproximativ „lucru”, mergând pe filiera etimologică a termenului, derivat din latinescul „esse”, „a fi”, și denotând orice „este” sau „există” în orice sens am lua termenii „ființă” sau „existență”. În limba engleză, există un sens general al termenului „entitate” și la acesta aderă Whitehead. Pentru a deosebi acele entități cu care se ocupă metafizica în mod eminent, Whitehead folosește termenul „actual” ce trimite la existența într-un sens complet, ca opus sensului de dependență. Astfel, „un lucru ce este actual”, „un lucru actual” sau o „entitate actuală” nu înseamnă altceva decât o entitate care este „existentă în sens deplin”⁸¹. Folosirea expresiei „entitate actuală” în loc de *ousia*, pentru substanță, arată nemulțumirea lui Whitehead în raport cu metafizica tradițională și cu felul în care aceasta a înțeles să trateze existența⁸².

Whitehead generalizează vechea idee după care „totul curge” sau după care nu se poate trece același râu de două ori, susținând că niciun gânditor nu gândește de două ori sau, din altă perspectivă, că niciun subiect nu are două experiențe identice. Entitățile actuale trebuie văzute ca fiind mereu aflate în schimbare, mereu trecând de la o stare la alta sau chiar, spre deosebire de Leibniz, pierind în

⁷⁸ Whitehead, *Process and Reality*, p. 23.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 29.

⁸⁰ Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, p. 21.

⁸¹ *Ibidem*, p. 22.

⁸² *Ibidem*, p. 22.

totalitate. Dar acesta este numai un aspect al entității actuale: aceasta nu este numai subiect al anumitor experiențe, pierind perpetuu în mod subiectiv, ci și rezultat, adică „superject”. Acest al doilea aspect face dintr-o entitate actuală o creatură atomară ce exercită o funcție de nemurire obiectivă, în sensul că entitatea actuală se autocreează în permanență⁸³. Entitatea actuală este simultan *subiect* al experiențelor proprii și simultan *rezultat* al experiențelor proprii⁸⁴, fapt ce face ca entitatea actuală să piară subiectiv și să fie nemuritoare obiectiv⁸⁵. Este evident că filosofia organismului abandonează definitiv noțiunea de entitate actuală ca subiect neschimbător al schimbării (cum am văzut mai sus că e cazul în filosofia leibniziană).

Adoptarea entității actuale drept miezul reconstrucției existenței nu-l conduce pe Whitehead la apropierea de monism. Monismul ar însemna că ceea ce există este numai o entitate care este actuală, adică existentă în sens deplin. Whitehead arată că s-ar încălca principiul coerenței, în condițiile în care nu se susține numai că această entitate există; ar însemna să se susțină că natura sa metafizică trebuie să arate trăsăturile necesare ale unității și lipsei de schimbare. Dar experiența ne arată pluralitatea entităților, ne pune în fața schimbării, a devenirii, a răului sau erorii. Astfel, o teorie monistă ar fi forțată să prezinte existența în termeni de moduri și de aparență ale uneia și aceleiași entități actuale. Altă eroare a monismului constă în identificarea eronată a anumitor trăsături drept natura metafizică a actualității. Este o eroare cu privire la ceea ce este concret, mai precis, identificarea eronată drept trăsături generice ale actualității, cu unele care sunt de fapt trăsături specifice. În acest fel a procedat, de exemplu, Descartes, ce a privit întinderea și cugetarea drept principii mutual exclusive sau trăsături puse în evidență de două feluri de actualitate. Aceste trăsături ale întinderii și cugetării sunt cele care caracterizează corpurile și, respectiv, mințile. Descartes a susținut că corpurile și mințile sunt substanțe, ceea ce face ca fiecare porțiune de materie să fie o substanță și fiecare minte să fie o substanță. Este evident că Descartes a identificat trăsăturile ce constituie natura sau esența corpurilor și minților drept trăsături metafizice. Respingerea dualismului cartezian se observă limpede din faptul că Whitehead susține că nu există suflet pe de o parte și corp pe de altă parte, ci există numai experiențe. Numai despre acestea putem susține că sunt fizice, respectiv mentale⁸⁶.

Acest pluralism al entităților face ca teoria adoptată de Whitehead să fie una în care toate entitățile actuale să fie generic de un fel: deși există gradații de importanță și diversități de funcții, totuși principiile actualității sunt la același nivel, adică există un set de principii universale care se aplică tuturor entităților actuale.

⁸³ Despre creativitate și libertate, a se vedea Nathaniel Lawrence, *Alfred North Whitehead. A Primer of his Philosophy*, New York, Twayne, 1974, cap. 2.

⁸⁴ Whitehead, *op. cit.*, p. 34.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁶ Felix Cesselin, *La philosophie organique de Whitehead*, Paris, PUF, 1950, cap. 2.

Nici măcar Dumnezeu nu este considerat o excepție, în condițiile în care existența lui Dumnezeu nu este diferită generic de cea a altei entități actuale⁸⁷.

Permanență și schimbare

Îmbinarea dintre permanență și schimbare, dintre ființă și devenire se observă în mod eminent la Noica și Whitehead, oferind un răspuns oarecum asemănător la întrebarea cu privire la raportul dintre permanență și schimbare. Existența înțeleasă ca actualitate trebuie văzută ca ascunzând în sine temeiul schimbării. În acest fel, schimbarea nu se mai datorează unui presupus substrat, nici nu este ceva aparent și nici nu este proprie unui mod de manifestare a ceva mai profund.

Chiar dacă Noica și-a elaborat lucrarea sa fundamentală, *Devenirea întru ființă*, la câteva decenii după lucrarea fundamentală a lui Whitehead, *Process and Reality*, vom începe analiza cu filosoful de la Păltiniș, având în vedere faptul că teoria sa este strict metafizică cu privire la raportul ființă și devenire, în vreme ce teoria lui Whitehead este mai complexă, fiind „împănată” nu numai cu metafizică, dar și cu epistemologie, etică, axiologie etc.

Ingeniosul demers ontologic nicasian pornește, după cum am arătat în altă parte⁸⁸, de la înlăturarea ideii unei ființe absolute și inconceptibile. Se rămâne astfel la lucruri, adică la realități, ce pun în evidență un gol de ființă. Acest gol de ființă poate fi însă o deschidere spre ființă. Conceptul de închidere ce se deschide oferă o primă posibilitate de acces spre ființă, căci ne pune în contact cu ființa mult căutată. Închiderea ce se deschide este mai mult decât o urmă a ființei, mai mult decât o cale pe care am putea înainta pe drumul spre ființă; este un adevărat germen de ființă, *semen entis*. După Noica, închiderea ce se deschide este pulsația din interiorul lucrurilor, atât a celor din lumea anorganică, cât și a celor organice, atât a celor din lumea biologică, cât și a celor umane, atât a celor sociale, dar și ale istoriei. Această închidere-deschidere ce pulsează în interiorul lucrurilor poate fi găsită astfel peste tot, după cum frumos spune Noica⁸⁹. Deși ființa nu este propriu-zis temporalitatea, spațialitatea și câmpul, ființa din lucruri poate fi găsită în aceste implicații ale închiderii ce se deschide. Această heterogenitate a ființei lucrurilor apare în mod evident ca o formă de limitare: temporalitatea nu înseamnă în niciun caz un timp infinit, spațialitatea nu este spațiu infinit, iar câmpul reprezintă prin el însuși o limitare. Ontologia lui Noica poate acum să treacă la un alt nivel al analizei, cel propriu limității care nu limitează.⁹⁰

După trecerea în revistă a carierei limității, pe cele șapte planuri ale ei, se arată din nou heterogenitatea ființei, dar de data aceasta din perspectiva

⁸⁷ Leclerc, *op. cit.*, pp. 55-58.

⁸⁸ Adrian Niță, *Noica: o filosofie a individualității*, ed. cit., cap. 2.

⁸⁹ C. Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 205.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 232.

generalului, individualului și determinațiilor ce „zac” în ființa lucrurilor. Ca expresie a generalității, ființa lucrurilor apare sub forma unui aspect general, așa cum e cazul, de exemplu, cu ființa arborelui, spre deosebire de ființa unui arbore anumit. Acest aspect de generalitate din felul cum ne apare ființa ne trimite la altceva. Fiecare lucru apare drept altceva, dar nu unul extensiv, în sensul că ar reprezenta o realitate între realități, ci „apare ca altceva în el însuși. Este în el ceva mai adânc decât el.”⁹¹ Fiecare lucru este altceva în și prin ființa sa, are un chip, are o identitate. Mai mult, are o lege care îi este proprie și sub care stă. Așa se face că a susține despre un lucru că este înseamnă a-i surprinde identitatea, înlănțuirea și organizarea lui, adică tocmai aspectul de generalitate. Fiind vorba de generalitatea internă, Noica numește orice generalitate ontologică „general”. Dar simplul general nu poate da ființa lucrului, căci aceleași distensiuni ale închiderii ce se deshide, adică temporalitatea, spațialitatea și câmpul ce au oferit aspectul de generalitate, vor da și aspectul de individualitate al lucrurilor. Cea mai pregnantă expresie a individualității este organismul, crede Noica, la care se observă nu numai dubla limitare sau unitate, interioară și exterioară, dar și tensiunea unității interne. Dar oricât de exemplar ar părea din punct de vedere ontologic, organismul nu poate obține de la sine sensul deplin al ființei, deoarece poate să cadă în repetiția de sine⁹². În fine, în afară de general și de individual, ființa lucrurilor mai presupune determinațiile. Ca manifestări ale lucrurilor, determinațiile sunt aduse de câmp, cu specificările și polarizările lui, cu diversificarea lui în puncte ce reflectă fiecare în parte întregul câmp.

Avem acum termenii ființei (generalul, individualul și determinațiile), puși atât de bine în evidență de închiderea ce se deschide. Prin intermediul lor, Noica ne propune să vedem în modelul ontologic, spre care conduce spațio-temporalitatea trecută în câmp, un adevărat cifru al ființei, un cod al ființei. Astfel, modelul ontologic, prezent în tot ce ființează, în toate lucrurile individuale, este alcătuit dintr-un general, un individual, o dublă serie de determinații și o conversiune: individualul își dă oricâte *determinații* libere sau contingente, dar aceleași *determinații* pot ține de o diversitate controlată de general⁹³.

Pentru ca modelul ontologic să se împlinească și astfel să atingă prima instanță a ființei, este obligatoriu ca determinațiile individualului să se acopere perfect cu determinațiile generalului. Altfel, nu putem vorbi de realități individuale în deplinul sens al termenului⁹⁴: Ca model interior, modelul ființei acționează în realitățile individuale în mod funcțional. Deși nu are o realitate independentă, el reprezintă totuși în lucruri ceea ce este „mai adânc real în ele decât ele însele”⁹⁵. Funcționând ca un principiu ontologic în interiorul lucrurilor și *din* interiorul

⁹¹ *Ibidem*, p. 244.

⁹² *Ibidem*, pp. 251-252.

⁹³ *Ibidem*, p. 260.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 344.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 302.

lucrurilor, ființa ca model face cu puțință lucrurile dinlăuntru lor, ceea ce face ca vechea idee a transcendenței să fie reconsiderată odată cu această importantă idee nicasiană. Astfel, modelul are, după Noica, mai degrabă un caracter transcendental. Este însă un transcendental de tip heideggerian, mai degrabă condiție de posibilitate a lucrurilor individuale, decât un transcendental kantian rămas în formal, cu un caracter simplu funcțional⁹⁶.

Această identificare a transcendentului cu transcendentalul se petrece în modelul în realizare: ființa prezentă în lucruri este temeiul ființării determinate, nefiind în același timp un lucru determinat⁹⁷. Atunci când modelul din lucruri se împlinește, acestea nu vor intra în echilibru, ci în devenire. Devenirea apare astfel ca model realizat sau, din altă perspectivă, este ființa lucrurilor. Devenirea apare drept modalitatea matură a realului ce se produce atunci când sunt îndeplinite mai multe condiții: este prezentă o închidere ce se deschide; aceasta trebuie să persiste; închiderea trebuie să se deschidă, iar deschiderea să fie către sau în sânul a ceva general⁹⁸.

Dar devenirea, deși este ființa lucrurilor, nu este ființa ca atare. Deși ne întâlnim aici cu ființa, nu o avem în întregime. Explicația este că *devenirea este prima instanță a ființei*, analiza urmând să se ridice la nivelul următor, al ființei secunde. Această ființă de a doua instanță este *elementul*. După o primă caracterizare, elementul este acea ordine de realitate în care sunt împlântate lucrurile și care le face să fie⁹⁹. Atunci când un lucru pierе, el se întoarce în ceea ce era, adică se întoarce la realitatea din sânul căreia a devenit. Mai mult, lucrurile sunt în elementul lor și au fost în elementul lor, căci lumea elementelor este foarte extinsă și foarte diversificată¹⁰⁰. Dincolo de faptul de a fi o ordine de realitate în care sunt împlântate lucrurile, dincolo de faptul de a fi un general concret, elementul este eminent un mediu extern ce poate deveni mediu intern. Este un fel de sânge al realității, așa cum este cultura, care inițial reprezintă ceva exterior nouă, cu universul ei de cunoștințe ce trebuie învățate, dar care devine apoi un mediu interior pentru toți cei care se adapă din apa sa limpede și rece. Tot la fel, valorile sunt inițial exterioare, dar se pot preface în principii de viață, călăuzind-ne vorbele și faptele și acționând din interiorul nostru spre exteriorul lumii în care ne ducem existența.

Deși lipsit de chip, elementul ca ființă secundă are o structură bine determinată. Spre deosebire de modelul din lucruri, a cărui structură conține un individual, un general, două serii de determinări și o conversiune, ființa apare acum ca o difuziune, ca un univers de fenomene și manifestări care își pot închide deschiderea sau pot rămâne suspendate deasupra lumii și în aceasta. În felul acesta,

⁹⁶ *Ibidem*, p. 305.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 307.

⁹⁸ *Vezi ibidem*, p. 314.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 333.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 342.

modelul „a prins realitate; schema ființei a căpătat subzistență. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistență față de lucruri, dar cu preeminența din model a determinațiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezvăluit* în individualul și generalul său, ci modelul *învăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinații generatoare de individual și general. Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individualuație) și de aceea nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, și de aceea nu e științific inteligibilă. Este mediul învăluit care poate deveni mediu învăluit.”¹⁰¹ Avem, așadar, la acest nivel al ființei, un individual și un general care să dea câmpul unor determinații, iar mediul liber al determinațiilor (Δ) comune atât individualului cât și generalului este cel din care se pot desprinde individualul și generalul¹⁰²: vedem cum elementul se prezintă ca un fel de general concret, căci lumea determinațiilor ($\Delta_1, \Delta_2, \dots, \Delta_n$) se constituie într-un mediu care, trecând într-un mediu intern, va da atât realitățile individuale (I_1, I_2, \dots, I_n), cât și legi de ansamblu (G_1, G_2, \dots, G_n).

Dacă lucrurile individuale apar ca fiind impenetrabile, elementele se întrepătrund, se încrucișează, se compun, se înmănunchează sau se subsumează. O dublă coexistență pare să le fie proprie: una în adâncime, prin subsumare și interpenetrație, și alta înfășurată, în concentrație. Ființa, privită de la acest nivel, apare ca o împachetare de elemente, așa cum ființa de primă instanță ne-a apărut ca o împachetare de deveniri. Asta nu înseamnă, desigur, că la nivelul ființei secunde nu am avea devenire. Aceasta este prezentă¹⁰³, dar este un alt fel de devenire, una de ordin secund, ce permite multiplicarea nesfârșită.

Având o realitate de alt gen decât lucrurile, elementul trebuie să fie descris prin apel la alte categorii decât cele clasice: nici predicatul naturii în genere (cum vedem în *Sofistul* de Platon), nici ale naturii moarte sau vii (cum este cazul categoriilor lui Aristotel), dar nici ale naturii reflectate de conștiință (celebrele categorii kantiene). Vom găsi astfel la nivelul elementului următoarele categorii: unu multiplu, totalitate deschisă, limitație ce nu limitează, comunitate autonomă și real-possibil-necesarul¹⁰⁴.

Este evident că, din această nouă listă de categorii, cu adevărat nouă este categoria unului multiplu: acesta exprimă, după Noica, natura ființei, ca și pe cea a oricărui element în care se specifică unul multiplu; el comandă toate celelalte categorii și le transformă în adevărate modulații ale sale. Din alt punct de vedere, există o perfectă deducție metafizică a tabelii categoriilor, în care din categoria unului multiplu, Noica le obține pe toate celelalte: unul multiplu este din perspectiva exteriorității o totalitate deschisă; din perspectiva interiorității este o

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 343-344.

¹⁰² *Vezi ibidem*, p. 345.

¹⁰³ *Vezi ibidem*, p. 353.

¹⁰⁴ *Vezi ibidem*, pp. 364-371.

limitație care nu limitează; din perspectiva condiționării exterioare este o autonomie; iar din perspectiva condiționării interne este real-posibil-necesitate¹⁰⁵.

Categoriile permit înțelegerea unității profunde care există între ființă pe de o parte și devenire pe de altă parte. Această unitate se regăsește în conceptul nicasian de *devenință*. Abia acum ontologia poate afirma că s-a apropiat, cu un pas, este adevărat, de ființă. Am văzut cum ontologia identifică spectrul ființei mai întâi în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în ființa de a doua instanță a elementelor și, în fine, în elementul unic al deveninței¹⁰⁶. Din acest gând nicasian am putea conchide că devenința este altceva decât ființa elementului. Dar în paragraful imediat următor, Noica susține că elementele sunt modalități ale devenirii întru sine care este devenința¹⁰⁷. Prin intermediul modelului ontologic, elementele oferă temeiul pentru a avea întruchipări individuale, atât reale cât și posibile, dar și ordini generale, ce sunt real-posibile. Elementul este rațiunea ce face ca materia sau spiritul ca elemente să fie atât staționare, cât și într-o continuă prefacere. În acest fel, devenința, ca ființă de-a doua instanță, este simultan o expresie a stării și a procesualității. Așa se face că în termenul de devenință sunt sugerate mai multe conotații esențiale: „1) devenirea, dar una staționară, de vreme ce substantivul verbal 'devenire' a trecut în starea efectivă a substantivului, devenință; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial; 3) posibilitatea sau real-posibilul, de vreme ce 'devenință', de la 'devenire' este cu sufixul 'ință' solidară cu puțință[,] de la putere; 4) în sfârșit[,] e sugerată ființa (care de fapt este 'fientia', de la verbul fieri, a deveni), prin alcătuirea însăși a cuvântului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenința poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o ratio fiendi, a devenirii; una formandi, a structurării; una producendi, a creației, și o ratio essendi, a ființării.”¹⁰⁸

Dar dacă devenirea ca element este devenința, ce mai rămâne pentru ființa în ea însăși, cum este numit de Noica ultimul nivel al ființei? Cu alte cuvinte, este devenința ultima instanță a ființei? Am ajuns astfel la întrebarea pe care am ridicat-o la începutul acestui capitol, dar o întrebare care, deși formulată în mod explicit de Noica¹⁰⁹, nu a primit până în prezent un răspuns din partea celor care s-au aplecat asupra acestei celebre lucrări a lui Noica. Cum am schițat principalele date ale teoriei ontologice cu privire la instanțele ființei, vom încerca să aducem în cele ce urmează un răspuns. Facem acest demers având în vedere că rezolvarea acestei importante probleme filosofice este indisolubil legată de tema cercetării de față, natura individualului și raportul dintre individual și general.

¹⁰⁵ Vezi *ibidem*, p. 371.

¹⁰⁶ Vezi *ibidem*, p. 385.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 386 (să notăm în paranteză că în acest pasaj există o serie de greșeli de redactare: în afara celor semnalate deja de noi, ar mai fi trebuit subliniate cu italice toate cuvintele latinești din text, ar mai fi trebuit puse câteva virgule și ghilimele etc.).

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 386.

Pentru a aborda ființa în ea însăși, treapta cea mai înaltă a gândirii speculative, filosofia nu mai poate apela la o descriere fenomenologică, așa cum s-a procedat anterior, ci trebuie să se apropie analogic de acest ultim și suprem sens al ființei. Ființa ultimă poate fi sugerată de expresii ca: ființa ca ființă este o distribuire unică a Unului; unul multiplu cel mai înalt este cel în care multiplul însuși este de fapt unul¹¹⁰. Ființa absolută are sens doar dacă se dezmințe ca absolută „prin întrupare în devenință”; adică dacă poate să exprime printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; adică dacă poate exprima printr-un singur element toate elementele posibile¹¹¹.

Ființa ca ființă, dacă este înțeleasă drept spiritul ființei, alături de devenință, ce apare drept sufletul ființei, și de devenire, ce este trupul ei, se identifică în tot ceea ce este, în tot ceea ce ființează: ființa se manifestă peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. Astfel, ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuție, devenința; se distribuie, fără să se împartă, cu devenința, în nesfârșite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfârșite deveniri reale.

Așadar, câte instanțe ale ființei există? Două instanțe, devenirea și devenința, sau trei? Dacă există două instanțe, ce aduce nou ființa în ea însăși? Dacă există trei instanțe, care este cea de-a treia? Să fie ființa în ea însăși o instanță a ființei? După Noica, avem trei *niveluri* ale ființei: ființa lucrurilor, ființa de-a doua instanță și ființa în ea însăși. *Instanțe* ale ființei lucrurilor vor fi: Socrate, sabia lui Ștefan cel Mare de la Altîntepe, racheta ruptă de Boris Becker la Wimbledon etc. Ceea ce au în comun aceste realități individuale este tocmai faptul că ele sunt trecătoare, că intră în ființă și că mai devreme sau mai târziu dispar. În termenii lui Noica, ființa de primă instanță este devenirea, căci fiecare lucru este (ființează) numai în măsura în care devine.

La un alt nivel al ființei, vom avea nu un pachet de deveniri, ca în cazul ființei de primă instanță, ci un pachet de elemente, căci elementele sunt mediul din care ies realitățile individuale și legile generale, în care acestea ființează și în care dispar. Ca instanțe secunde (ale ființei de-a doua instanță), putem să ne gândim atât la poezie, cultură, civilizație, istorie etc., dar și la o mulțime cu un element (ca o instanță a mulțimii), legea atracției universale (ca o instanță de lege), frumusețea Elenei din Troia (ca o instanță a frumuseții) etc. Noica poate susține cu bune temeiuri că toate aceste exemplificări ale ființei de-a doua instanță nu *sunt* altceva decât împachetări de elemente, adică de medii exterioare ce trec în mediul intern. Devenința este aici o instanță a ființei tocmai pentru că se distribuie fără să se împartă în nesfârșite elemente ce sunt împachetate în fiecare din ființările enumerate mai sus.

¹¹⁰ Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, ed. cit., p. 222.

¹¹¹ Noica, *Devenirea întru ființă*, ed. cit., p. 387.

Trecând la cel de-al treilea nivel al ființei, în cazul în care este un nivel, observăm că, dacă vom căuta instanțe de ființă ca ființă, vom regăsi fie devenința, fie devenirile. Temeiul acestei idei este că la întâlnirea unei ființe de-a doua instanță putem spune că avem *o* ființă, dar nu *ființa*. La întâlnirea unei ființe de primă instanță, putem afirma că am întâlnit *o* ființă, dar nu *ființa*. Ceea ce vrem să spunem este că ființa în ea însăși nu are instanță și nici nu poate ea însăși să fie o instanță a ființei¹¹².

Am văzut că schema categorială a lui Whitehead introduce noțiunile prime ce constituie filosofia organismului astfel încât întreaga analiză ce urmează capitolului II din partea întâi nu este altceva decât o modalitate de a face sumarul inteligibil și de a arăta că încorporează noțiuni generice presupuse inevitabil în experiența noastră reflectivă¹¹³. Într-adevăr, în schema sa categorială (categoria fundamentului, categoriile existenței, categoriile explicației, obligațiile categoriale), vom întâlni câteva afirmații extrem de importante cu privire la schimbare sau la devenire. De exemplu, în categoriile explicației Whitehead arată că i) lumea actuală este un proces, iar procesul este devenirea entităților actuale; astfel, entitățile actuale sunt creaturi, acestea mai sunt numite și „ocazii actuale”; ii) în devenirea unei entități actuale, unitatea potențială a mai multor entități – actuale și non-actuale – dobândește unitatea reală a unei entități actuale; astfel încât entitatea actuală este concreșcența reală a mai multor potențiali; iii) în devenirea unei entități actuale, noile prehensiuni, nexsurile, formele subiective, judecățile, multiplicățile și contrastele devin de asemenea; în schimb, nu există obiecte eterne noi; iv) sunt cerute două descrieri pentru o entitate actuală: una analitică din potențialitatea sa pentru „obiectivare” în devenirea altor entități actuale și alta analitică din procesul ce constituie propria devenire; v) felul cum o entitate actuală devine constituie ceea ce acea entitate actuală este; astfel încât cele două descrieri ale unei entități actuale sunt independente. Am ajuns la teza identității ființei cu devenirea, principiul procesului: ființa unei entități actuale este devenirea sa¹¹⁴.

Vedem că principiul procesului statuează relația definitivă dintre ființă și devenire. Ființa nu poate exista în absența devenirii, după cum devenirea nu poate exista separat de ființă. Cum este însă posibil ca în această filosofie a organismului să se mențină atât schimbarea, cât și lipsa de schimbare? Nu cumva Whitehead face concesii tocmai principiului coerenței în numele căruia respinsese o serie de teorii ale schimbării? În capitolul X, dedicat procesului, se arată că principiul heraclitean după care totul curge trebuie reconsiderat pentru a susține „fluxul lucrurilor”. Pentru analiza sintagmei „totul curge”, una dintre sarcinile fundamentale ale metafizicii, Whitehead pornește de la separarea a două feluri de fluentă. Unul dintre feluri este *concreșcența*, cu alte cuvinte „constituția internă reală a unui

¹¹² Pentru o demonstrație mai amplă, vezi Adrian Niță, *Noica: o filosofie a individualității*, ed. cit., pp. 79-83.

¹¹³ Whitehead, *Process and Reality*, ed. cit., p. 22.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 27-28.

existent particular”. Celălalt fel de fluentă este *tranziția* de la existent particular la existent particular. Din acest punct de vedere, este evident că acest al doilea sens al fluentei nu este altceva decât pierrea perpetuă, adică un aspect al noțiunii de timp¹¹⁵. Primul fel de fluentă, concreșcența, este deplasarea în conformitate cu cauzele finale, cu scopurile subiective, în timp ce al doilea fel de fluentă, tranziția, este vehiculul cauzei eficiente¹¹⁶.

În secțiunea a doua a capitolului X ni se spune că concreșcența este numele pentru procesul în care universul mai multor lucruri dobândește o unitate individuală. Concreșcența este astfel numele dat procesului care *este* o entitate actuală dată. Termenul provine de la a crește împreună, deci avem o con-creștere a mai multor lucruri într-o unitate nouă. Faza inițială a unei concreșcențe este compusă din simțiri (*feelings*) separate de entități diverse disjunctiv. În faza ulterioară se efectuează creșterea împreună a acestor simțiri separate într-o unitate de simțire ce e numită de Whitehead *satisfacere* a acelei entități actuale. Odată cu atingerea satisfacerii, o entitate actuală este completă și pierre, adică devine un dat pentru instanțe proaspete de concreșcență¹¹⁷.

Din perspectiva nexusurilor, procesul este descris la niveluri diferite, unul microscopic și altul macroscopic. Procesul macroscopic este tranziția de la actualitatea atinsă (*attained*) la actualitatea în atingere (*attainment*), iar procesul microscopic este conversia condițiilor ce sunt doar reale într-o actualitate determinată. Primul fel de proces face tranziția de la „actual” la „doar real”, iar celălalt efectuează creșterea de la real la actual. Primul este eficient, al doilea este teleologic¹¹⁸. Recunoaștem aici tranziția, respectiv concreșterea. În acest fel, noțiunea organismului este combinată cu cea a procesului în două feluri. În primul rând, comunitatea lucrurilor actuale este un organism, dar nu unul static, ci incomplet, aflat în curs de producere. „Astfel, expansiunea universului cu privire la lucrurile actuale este prima semnificație a «procesului»; iar universul în orice etapă a expansiunii sale este prima semnificație a «organismului». În acest sens, un organism este un nexus.”¹¹⁹ În al doilea rând, fiecare entitate actuală poate fi descrisă ca un proces organic. Acesta repetă la nivel microcosmic ceea ce universul este la nivel macrocosmic¹²⁰.

Chiar din simpla prezentare a acestor idei cu privire la schimbare ale lui Whitehead se poate observa felul coerent și consistent cu privire la abordarea spinoasei probleme a relației dintre schimbare și lipsa schimbării, dintre devenire și ființă. În condițiile în care lipsa schimbării este cerută de entitățile actuale, căci e

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 242.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 243.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 244-245. Pentru detalii, a se vedea Elizabeth Kraus, *The metaphysics of experience*, New York, Fordham University Press, 1998, cap. 5.

¹¹⁸ Whitehead, *Process and Reality*, ed. cit., p. 247.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 248.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 248.

nevoie de a se reconcilia cu individualitatea, unitatea, autoidentitatea și autosuficiența, este clar că lipsa de schimbare trebuie să fie considerată o trăsătură metafizică fundamentală. Pentru o entitate actuală, a fi înseamnă a fi în mod necesar ceea ce este; a se schimba ar însemna a înceta să fie ceea ce este sau a deveni un altul. Din altă perspectivă, există un gen de schimbare care trebuie admis ca o trăsătură metafizică fundamentală a entității actuale, și anume procesul: procesul constituit prin devenirea unei entități actuale. Astfel, noțiunile „proces” și „existență” se presupun reciproc¹²¹.

Devenirea entităților actuale este considerată de Whitehead ca fiind un „întreg epocal”. Actualitatea devine „ca un întreg” și este sau există ca un întreg de devenire. Ca „un întreg indivizibil” este un individual; „ca un întreg” este ceea ce este, adică este identic cu sine. Conceput ca un întreg epocal este deci neschimbător: o actualitate devine ca un întreg epocal, iar la completarea procesului de devenire ființa sa ori existența sa încetează în mod necesar, astfel încât entitatea actuală pier. Whitehead este îndreptățit să conchidă: „entitățile actuale pier, dar nu se schimbă; ele sunt ceea ce sunt.”¹²² Prin aceste fine distincții cu privire la schimbare și la lipsa de schimbare, Whitehead poate susține în mod concomitent atât schimbarea, cât și lipsa de schimbare drept trăsături metafizice fundamentale ale actualității. În teoria sa, o entitate actuală este neschimbătoare, dar nu durează și se schimbă, dar nu se mișcă¹²³.

¹²¹ Leclerc, *op. cit.*, p. 79.

¹²² Whitehead, *Process and Reality, ed. cit.*, p. 41.

¹²³ Leclerc, *op. cit.*, p. 80.

CONCEPTUL DE INTELECT POSIBIL (*AL-'AQL AL-HAYULANI*) LA AVERROES

LOREDANA BOȘCA¹

Abstract: The questions about the intellect that most concerned the Arabic Aristotelians were the nature of the potential intellect and the explanation of how intellectual cognition comes about. In the *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, Averroes opposes Alexander of Aphrodisias' doctrine of the potential intellect, attacks Ibn Badjdja's writings, and criticises the school of Themistius and others for their views of the potential intellect as an incorporeal substance or, alternatively, as a disposition inhering in such a substance. The criticism is equally determined by the ontological position of the potential and active intellect, together with the role played by imaginary representations. Averroes arrived at the intermediate theory that an individual material intellect is engendered whenever the active intellect joins the inborn disposition awaiting it in an individual human soul and he understood the human potential intellect as a single eternal substance shared by all men, consisting in the quasi matter that analysis can discover in other incorporeal beings and standing immediately below the active intellect in the hierarchy of existence. The positions at which Averroes arrived in his *Long Commentary on De anima* on the potential intellect, completely ignored in the Arabic world and virtually unknown in Jewish circles, thus helped shaping the European philosophy for three centuries.

Keywords: soul, potential intellect, intellect *in habitu*, acquired intellect, active intellect, conjunction, imagination, cogitation, theoretical knowledge.

În Occident, în secolul al XIII-lea, într-un context cultural aparte, interesul filosofilor s-a orientat și spre problema sufletului uman, a cunoașterii intelectuale și a evoluției intelectului uman. În universitățile momentului, tematica cunoașterii intelectuale s-a adâncit esențial, mai ales în urma dificultăților generate de încercarea de a defini sufletul uman și de a demonstra nemurirea acestuia. Atât filosofilor, teologii, logicienii, dar și reprezentanții gramaticii speculative analizaseră cu mare atenție raportul dintre lucruri și lume, dintre suflet, gândire și intelect. Conceptul de intelect a reprezentat piatra unghiulară a oricărei construcții filosofice majore în Evul Mediu, iar istoria sa este una dificilă și plină de ambiguități. Primele și cele mai complexe dificultăți au fost generate de concepția despre intelect expusă de Aristotel în celebrul său tratat *Despre suflet*².

În Capitolul 5 al Cărții III din tratatul *Despre suflet*, Aristotel arăta că „[...] există un intelect care devine toate lucrurile și altul care le produce pe toate, așa ca

¹ Lector univ. dr., Universitatea „Spiru Haret”, București.

² Aristotel, *Despre suflet*, traducere și note N.I. Ștefănescu, studiu introductiv Al. Boboc, București, Editura Științifică, 1969.

o dispoziție, ca o lumină”³. Acest „intelect care devine toate lucrurile” reprezintă intelectul posibil, în vreme ce „intelectul care le produce pe toate” este intelectul activ. Într-adevăr, se pare că prima problemă cu care s-au confruntat comentatorii și interpreții textului lui Aristotel a fost aceea de a stabili dacă pot fi identificate mai multe stadii sau genuri ale intelectului și dacă pot identifica sintagmele adecvate descrierii lor.

Stagiritul a descris intelectul posibil ca pe o facultate intelectuală a sufletului uman care „devine toate lucrurile”, sens care va fi preluat de Alexandru din Afrodisia pentru a denumi stadiul inițial al intelectului omenesc. Tot Alexandru este și cel dintâi care a introdus termenii *noūs hylikós* (intelect material) pentru a substitui formula aristotelică „care devine toate lucrurile”, prin care era descris, într-o manieră destul de neclară, intelectul posibil. Formula *noūs pathetikós*, pe care a utilizat-o Aristotel la sfârșitul Capitolului 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet*, se referă mai degrabă la imaginație decât la intelect. Intelectul posibil aristotelic va fi denumit, nu tocmai corect, în tradiția filosofică ulterioară, intelect material. Așadar, în primul rând nu trebuie să confundăm intelectul posibil („cel care devine toate lucrurile”) cu intelectul pasiv (*noūs pathetikós*).

În al doilea rând, în conformitate cu intenția originală a lui Aristotel, exprimată în fragmentul citat din *Despre suflet*, am optat în titlu pentru denumirea de *intelect posibil* la Averroes, și nu pentru cea de intelect material, aceasta din urmă fiind o preluare din lexiconul lui Alexandru din Afrodisia, transliterată în limba arabă prin *al-'aql al-hayulani*⁴. Această din urmă formulă, utilizată de Averroes, deși reprezintă echivalentul exact, în limba arabă, al lui *noūs hylikós* (intelect material), desemnează în concepția filosofului arab un tip de intelect care nu are nicio legătură cu materialitatea. Dacă l-am denumi după sugestia lui Alexandru, ținând cont de natura pe care intelectul posibil o are în concepția lui Averroes, vom ajunge la nefericita contradicție de a numi „intelect material” un intelect care este, prin excelență, imaterial. În concluzie, pentru a evita erorile de interpretare și pentru a evidenția faptul că Averroes a fost preocupat să interpreteze cât mai fidel textul aristotelic menționat, vom folosi formula *intelect posibil* în locul celei de intelect material, chiar dacă mare parte a exegezei o preferă⁵.

³ Cf. *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate* (Aristotel, Alexandru din Afrodisia, Plotin, Themistius, Averroes, Albert cel Mare, Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant), antologie de filosofie medievală, ediție bilingvă, traducere, note, tabel cronologic și *Postfață* de Alexander Baumgarten, București, Editura IRI, 2000, p. 31.

⁴ A se vedea ocurențele termenului arab *'aql* (intelect) în: Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden, E.J. Brill, 1964, p. 111-114; pentru lămurirea unor concepte înrudite: Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 196-203; Richard Walzer, *Greek into Arabic. Essay on Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962, p. 60-114.

⁵ Lucrări care analizează problema intelectului la Averroes: Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2004, p. 107-130 și 225-237; Alfred L. Ivry, *Toward a Unified View of Averroes' Philosophy*, în „The

Natura sufletului și a intelectului nu a fost deslușită integral de analiza textului *Despre suflet* al lui Aristotel, de unde necesitatea comentariilor realizate de interpreții antici greci și de cei medievali arabi. Chestiunea raportului dintre suflet și intelect, mai ales cea cu privire la stadiile celui din urmă: intelect posibil și intelect activ (traduse ulterior, mai mult sau mai puțin corect, prin sintagme precum: intelect material, intelect potențial, intelect pasiv și inteligență activă, rațiune activă, intelect agent sau formator), a devenit cea mai controversată pentru filosofii medievali, datorită consecințelor sale teoretice majore: intelectul posibil este o dispoziție sau o substanță? Este etern sau este creat și perisabil? Ce relație există între intelectul posibil și imaginație? Ce raport poate fi stabilit între intelectul posibil și cel activ? Este intelectul activ o parte a sufletului uman? Dacă da, care este raportul său cu sufletul și ce efect are moartea trupului asupra intelectului? Poate fi intelectul activ o realitate separată de suflet, existând în afara omului și independent de el? Trebuie sau poate fi intelectul activ identificat cu Dumnezeu?

În studiul de față vom aborda doar problemele pe care le-a ridicat analiza tratatului aristotelic *Despre suflet* cu privire la natura intelectului posibil în scrierile lui Averroes, cu precădere în *Marele Comentariu la Despre suflet*⁶ (Cartea a III-a, Capitolul 5). Răspunsurile oferite de către comentatorii pre-averroști ai tratatului aristotelic au fost atât de variate și de contradictorii între ele, încât o scurtă prezentare a acestora se impune. Nu vom putea înțelege niciodată afirmațiile și tezele filosofilor arabi Al-Farabi, Avicenna sau Averroes cu privire la intelect fără studiul prealabil al textelor grecești post-aristotelice și al scrierilor timpurii în limba arabă care au avut ca subiect tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel.

Vom trece în revistă interpretările date intelectului în scrierile lui Alexandru din Afrodisia și ale lui Themistius⁷, precum și în textele care ni s-au păstrat de la Ibn Badjdja. Acestea sunt esențiale pentru a elucida contextul apariției problemei intelectului, identificarea sensurilor termenilor implicați și înțelegerea concepției averroiste despre intelect. Așa cum vom vedea, în metafizica și psihologia islamice, mai cu seamă în arealul filosofiei și tradiției peripatetice arabe, conceptul de

Philosophical Forum Quarterly”, vol. 4, nr.1, 1973, Boston, Department of Philosophy of Boston University, p. 87-114; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992; Bernardo Carlos Bazan, *“Intellectum Speculativum”: Averroes, Thomas Aquinas, and Siger of Brabant on the Intelligible Object*, în „Journal of the History of Philosophy”, 19:4, 1981, p. 425-446; John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London and New York, Routledge, 2002; Simo Knuuttila și Pekka Kärkkäinen, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Springer, 2008, p. 73-87.

⁶ Am folosit traducerea editată și adnotată de Richard C. Taylor și Thérèse-Anne Druart: Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, New Haven & London, Yale University Press, 2009. O antologie care conține doar fragmente din textul averroist este cea editată de Jon McGinnis și David C. Reisman, *Classical Arabic Philosophy. An Anthology of Sources*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2007.

⁷ Versiunea românească a textelor în *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, ed. cit., p. 33-49, 51-57 și 59-69.

intelect potențial (*al-'aql al-hayulani*) și cel de intelect agent sau activ (*al-'aql al-fa'al*) au ocupat un rol major⁸.

Problema intelectului uman, adică a originii, naturii, structurii și funcțiilor lui, a constituit o preocupare majoră încă din gândirea antică. În ceea ce privește facultățile cognitive ale omului, în gnoseologia antică a funcționat diferențierea operațională dintre *rațiune* și *intelect*. Aparent amândouă desemnau capacitatea de gândire sau spiritualul, precizându-se separația dintre *a distinge prin rațiune* și *a înțelege prin intelect*. Intelectul era situat „deasupra” rațiunii, ca o facultate superioară a gândirii omenești. Ambii termeni (*diánoia* și *noûs*) își au originea în verbul *noein* – *a gândi*, *a cunoaște*, originar, *a cugeta*, *a avea ceva în intenție*.

La Platon, întâlnim departajarea netă dintre *diánoia*, *noûs* și *noésis* (rațiunea, intelectul și intuiția nemijlocită). Dacă *diánoia* desemna ansamblul proceselor de operare și de analiză ale gândirii sau progresul metodic în cunoaștere, *noésis* denumea capacitatea noastră de a contempla Ideile cu mijloace nesensibile, adică înțelegerea, intenția nemijlocită, suprarăționalitatea. La rândul său, *noûs*-ul desemna „ochiul spiritului”, „instrumentul” prin intermediul căruia se producea contemplația și care permitea accesul la conținuturi independente de sensibilitate. Pe scurt, *noûs*-ul era un fel de „percepție” (cu un statut special) a realităților spirituale. Anaxagoras afirmase deja că toate sufletele, fie ele ale animalelor, plantelor sau oamenilor, sunt manifestări graduale ale *noûs*-ului, deci ale unui principiu rațional și imaterial care organizează și coordonează masa inertă a semințelor materiale. Pentru Platon, intelectul (*noûs*) desemna partea superioară a sufletului prin care omul contemplă Ideile eterne, incorporeale, nenăscute și nepieritoare, dovadă a faptului că sufletul său este înrudit cu divinul, cu nemurirea și cu inteligența, așa cum reiese din dialogurile *Phaidon*⁹ și *Republica*¹⁰. Contemplația ideilor a fost descrisă ca un fel de gândire nediscursivă, ca un fel de „vedere mentală”, un „ceva” care *se află în gândire*, și nu o gândire conceptuală similară cu *a opera prin gândire cu ceva*. Altfel spus, rațiunea (*diánoia*) produce o cunoaștere de tip conceptual, în vreme ce actul contemplației, care se realizează prin intermediul *noûs*-ului, este în sine nediscursiv.

Distincția amintită i-a determinat pe Aristotel și pe gânditorii neoplatonici să analizeze cu și mai mare atenție problema intelectului. În celebrul tratat *Despre suflet*, de pildă, Aristotel a explicat cunoașterea umană în termenii concepției sale despre suflet și despre trup, pe care a dezvoltat-o progresiv și care nu poate fi înțeleasă fără lămurirea altor concepte aristotelice esențiale: act, potență, materie, formă etc. Astfel, în Cartea a II-a, pentru a defini sufletul, Aristotel a utilizat distincția dintre formă și materie: „[...] fiecare corp natural, care participă la viață,

⁸ A se vedea și Seyyed Hossein Nasr, *Epistemological Questions: Relation among Intellect, Reason, and Intuition within Diverse Islamic Intellectual Perspectives* în volumul: *Islamic Philosophy From its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy*, Albany, State University of New York Press, 2006, p. 93-107.

⁹ *Phaidon*, 80 a-b.

¹⁰ *Republica*, 611 e.

se poate considera drept substanță, și anume o substanță compusă «organizată». Deoarece, însă, corpul este și ceva anumit, înzestrat cu viață, corpul nu poate fi considerat suflet. Căci corpul nu este din acelea ce se enunță despre subiect ca «sufletul», ci mai curând este el însuși substrat și materie. *Sufletul este deci, cu necesitate, o substanță în sensul de specie a unui corp natural care are viața ca potență. Însă substanța este o entelehie «realitatea în act»: așadar, sufletul este realitatea în act a unui astfel de corp.*¹¹ Se poate lesne observa că, în viziunea lui Aristotel, între suflet și trup există același raport ca între formă și materie.

Distincția dintre act și potență are, de asemenea, un rol important în clarificarea doctrinei aristotelice despre suflet și, implicit, despre intelectul uman. În concepția lui Aristotel, nu există lucru care să fie complet în act sau complet în potențialitate, ci fiecare obiect prezintă o dispoziție (*hexis* – în greacă sau *habitus* – în latină) pentru o anumită actualitate care nu este încă împlinită. În consecință, afirmația potrivit căreia „dacă trebuie să rostim o definiție generală despre orice fel de suflet, urmează că el este realitatea în act primordială a unui corp natural înzestrat cu organe”¹² trebuie înțeleasă în sensul că sufletul reprezintă capacitatea trupului de a-și exercita funcțiile astfel încât el să fie viu. Mai mult, așa cum materia poate fi actualizată doar dacă este determinată de o formă, un lucru este viu datorită sufletului său. În ce privește structura sufletului, Aristotel distinge câteva *facultăți* sau modalități prin care ceva poate avea și poate păstra atributul viului: nutriția, reproducerea, senzația, dorința, mișcarea, imaginația și intelectul. Evident, nu toate ființele vii posedă aceleași facultăți sau nu le posedă pe toate. Sigur este însă că numai oamenii sunt înzestrați cu *intelect*.

Însă Aristotel „nu a reușit niciodată să împace definiția sufletului ca «*act prim* al corpului natural dotat cu organe» cu afirmația [...] prin care intelectul este o *funcție a sufletului* (subl. ns.), deși nu se supune definiției de mai sus fiindcă nu are un organ corporal. El provine «din afară», e divin, cu toate că se găsește, cu distincțiile sale, în suflet (subl. ns.)”¹³ Doctrina aristotelică a intelectului, așadar, s-a constituit gradat și a generat imense dificultăți teoretice.

Alături de senzație, intelectia sau gândirea constituie cea de-a doua facultate cognitivă care asigură dobândirea cunoașterii. Analizând senzația, care există doar ca potențialitate în vederea a ceea ce va fi perceput, Aristotel a distins între organele de simț și obiectul simțurilor, dar a identificat actul de a simți cu actualitatea obiectului perceput. În privința gândirii, Stagiritul a preluat sugestia platoniciană potrivit căreia intelectul desemnează facultatea de a abstrage formele lucrurilor, chiar dacă noțiunea platoniciană a formei a suferit modificări esențiale în cadrul concepției sale. Cu alte cuvinte, dacă gândirea este asemănătoare cu simțirea, atunci sau suferă o afecțiune din partea obiectului gândit, sau este altceva

¹¹ Aristotel, *Despre suflet*, Cartea a II-a, 412a 15-23, traducere și note N.I. Ștefănescu, studiu introductiv Al. Boboc, București, Editura Științifică, 1969, p. 49.

¹² *Ibidem*, 412b 3-6, p. 50.

¹³ *Despre unitatea intelectului*, ed. cit., p. 287.

cu o astfel de calitate. Așadar, intelectul trebuie să fie ceva neafectat, dar primitor de o formă și să fie acea formă ca potență, dar nu forma însăși, și să se comporte precum o face organul senzitiv față de obiectele percepute, tot așa și intelectul față de obiectele inteligibile. Deși definește intelectul în analogie cu senzația, aflându-se în potențialitate pentru a deveni identic cu obiectul său, obiectele intelectului se disting de obiectele cunoașterii sensibile. Obiectul cunoașterii intelectuale îl reprezintă esențele lucrurilor, dar este nevoie și de percepția acestora, de imaginea (*phantasmata*) lor sensibilă: „[...] intelectul este forma formelor, pe când senzația este forma lucrurilor percepute.”¹⁴

Cea mai disputată secțiune a tratatului *Despre suflet* a rămas, de-a lungul timpului, Capitolul 5 din Cartea a III-a, unde este specificată existența unui anume intelect activ sau agent, ale cărui rădăcini pot fi identificate în noțiunea aristotelică *noûs poietikós*, dar într-o modalitate indirectă. Există aici două teze esențiale: doctrina potrivit căreia „în adevăr, la cele nemateriale este identitate între factorul gânditor și obiectul gândit”¹⁵ și distincția între existența unui intelect potențial (care devine toate lucrurile) și un intelect activ sau agent (care produce toate lucrurile). Iată fragmentul complet care a suscitat un enorm interes din partea comentatorilor operei lui Aristotel și care, adâncind problema intelectului, a declanșat poate marea dispută asupra tezelor averroiste din Occidentul latin al secolului al XIII-lea, generând consecințe teoretice majore cu privire la problema nemuririi sufletului:

„Așa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (și aceasta «este» toate celelalte în potență) și altceva drept cauză și producător, prin care toate se produc, ca și arta față de materia din care urmează să producă, este necesar ca și în suflet să persiste aceste diferențe. «Înseamnă că» există un *intelect care devine toate lucrurile și altul care le produce pe toate*, așa ca o dispoziție, ca o lumină. Căci într-un anume fel și lumina preface în culori în act culorile existente în potență. Și acest intelect (*intelectul activ*) este *separat și neafectat și neamestecat*, fiind prin esență în act. Căci întotdeauna este mai nobil cel ce acționează decât cel care este afectat, și principiul «este mai nobil» decât materia [...] Aceasta nu «înseamnă» că «intelectul» uneori înțelege, alteori nu înțelege. El este, fiind *separabil*, numai cel care este, și doar așa este *nemuritor și etern*. Căci noi nu ne amintim «cu el», deoarece este neafectat, în vreme ce *intelectul pasiv* este *muritor* și fără acesta el *nu înțelege nimic* (subl. ns.)”¹⁶ Pe scurt, Aristotel vorbește, în primul rând, despre un intelect potențial care „devine toate lucrurile”, așadar despre o facultate cognitivă care, asemenea facultății senzitive, există doar în potențialitate. De aceea, interpreții arabi și latini îl vor denumi și intelect material,

¹⁴ Aristotel, *Despre suflet*, Cartea a III-a, 432a, ed. cit., p. 97.

¹⁵ Aristotel, *Despre suflet*, Cartea III, 430a 4, ed. cit., p. 92; Al. Baumgarten propune varianta: „[...] în cazul celor lipsite de materie, este totuna *intelectul și ceea ce este gândit*” în: *Despre unitatea intelectului*, ed. cit., p. 31.

¹⁶ Din rațiuni terminologice, alegem pentru acest text traducerea lui Al. Baumgarten din *Despre unitatea intelectului*, ed. cit., p. 31.

intelect potențial sau posibil (*al-'aql hayulani*, *al-'aql al-quwwah* – în arabă sau *intellectus possibilis* – în latină). Din exemplul oferit de Aristotel însuși, așa cum lumina este actualitatea (*enteleheia*) a ceea ce este vizibil, tot astfel intelectul activ este actualitatea gândirii. Mai mult, între intelectul în potențialitate și intelectul în act ar exista același raport ca între trupul fără viață și trupul care își exercită funcțiile vitale.

Distincția pe care Aristotel o instituie între cele două intelecte conduce la mari dificultăți de ordin teoretic. Ce înseamnă, de pildă, că intelectul activ este „separabil” și „nemuritor” – prin aceasta fiind „ceea ce este”, în timp ce intelectul pasiv este muritor și incapabil de a înțelege de unul singur ceva? Dacă nu înțelege, de ce este numit intelect? Poate că Aristotel a intenționat să indice aici doar condițiile fundamentale ale gândirii, considerând că, în procesul cunoașterii, deși intelectul activ este necesar, el nu este totuși suficient. Însă el afirmă aici un alt lucru important: dacă intelectul activ este nemuritor, dar și parte a sufletului uman, atunci există cel puțin o parte a sufletului nemuritoare și eternă, chiar dacă, interpretat ca actualitate a trupului, sufletul ar trebui să piară complet odată cu dispariția acestuia. Dacă însă intelectul activ este „neafectat” și „neamestecat” și „etern”, el ar trebui să se distingă de sufletul individual, neavând nicio legătură cu facultatea senzației, a imaginației sau cu intelectul pasiv, perisabil.

Această incoerență a textului aristotelic avea să devină piatra de poticnire a comentatorilor antici și a celor medievali, în special arabi: care sunt, de fapt, stadiile intelectului omenesc? Intelectul posibil și cel activ sunt proprii fiecărui individ sau nu? Există un astfel de intelect activ etern în afara omului, putând fi identificat, de exemplu, cu Dumnezeu? Poate fi și intelectul posibil etern?

Reamintim că Alexandru din Afrodisia a preferat formula „intelect material” pentru a pune în receptivitatea inerentă intelectului posibilitatea de a primi formele inteligibile. Intelectul posibil sau material, numit adesea și potențial (*noûs dynamikós*), este conceput de Alexandru ca o dispoziție (*èpitedeíós*) a nivelului senzitiv al sufletului și constă într-o îmbinare particulară a elementelor corpului omenesc. Această dispoziție nu are existență reală, putând fi comparată, mai degrabă, cu absența scrierii de pe o tablă de scris decât cu tabla de scris în sine, preluând și completând o celebră analogie aristotelică.

Interpretând în cheie proprie scrierile lui Aristotel, Alexandru a înțeles că intelectul posibil sau material (*noûs hylíkós*) este numai o dispoziție (*èpitedeíós*) prezentă în corpul omenesc, în vreme ce Themistius, un alt comentator celebru al tratatului *Despre suflet*, a ajuns la rezultate complet diferite. Același text aristotelic l-a condus pe acesta din urmă la o concluzie contrară: intelectul posibil nu are nevoie de un organ trupesc pentru îndeplinirea funcțiilor sale, întrucât este complet separat de trup, incoruptibil și lipsit de orice materialitate. Cu alte cuvinte, intelectul posibil este o *substanță imaterială*. În filosofia arabă dedicată subiectului, Al-Farabi, realizând o sinteză (*al-nazar al-tarkibi*¹⁷) a pozițiilor concurente ale celor doi

¹⁷ Are mai degrabă sensul de *abordare sintetică* în limba arabă.

comentatori, a descris intelectul posibil deopotrivă ca pe o dispoziție și ca pe o substanță imaterială.

Problema naturii intelectului posibil a constituit obiectul cercetării lui Alexandru din Afrodisia în comentariile *Despre suflet (De anima)*, *Despre intelect (De intellectu)* și în *Suplimentul la Despre suflet (De anima libra mantissa)*¹⁸. Acesta a preluat descrierea aristotelică a stadiului inițial al intelectului, notând că nu se poate vorbi de existența intelectului uman înainte ca acesta să desfășoare operații ale gândirii. Însă, ceea ce este receptiv la forme de un anumit fel nu poate avea niciuna dintre ele în însăși natura sa, întrucât prezența formei sale însăși poate împiedica primirea altei forme. În acest caz, intelectul posibil nu poate conține în sine nicio formă inițială și nici nu trebuie să fie un lucru „în act”, ci cu totul potențial. Nefiind nimic în actualitate, nimic substanțial sau real, intelectul posibil nu poate fi decât o dispoziție (*êpitedeîós*) pentru a primi formele inteligibile.

Pentru a explica maniera în care intelectul este doar potențială gândire a tuturor lucrurilor, nefiind încă gândire în act, Aristotel l-a comparat cu o tablă care este receptivă să primească orice fel de scriere, dar pe care încă nu este scris nimic. Într-o afirmație ulterioară, gândită și regândită de-a lungul secolelor de comentarii săi, Aristotel a arătat că intelectul omenesc este „impasibil”, în sensul că nu suferă niciun fel de afecțiune sau alterare atâta vreme cât își exercită funcțiile de cunoaștere. Chiar și nivelul non-intelectual al percepției își îndeplinește scopurile în afara oricărei afectări sau alterări. De altfel, logica naturală îl obligă pe Aristotel să admită că atâta vreme cât cele mai slabe facultăți ale sufletului nu suferă vreă alterare, este cu atât mai puțin probabil ca aceasta să se întâmple în cazul intelectului neamestecat cu trupul: „Despre latura sufletului prin care sufletul cunoaște și chibzuiește, fie că nu e separabilă pe bază de mărime, ci numai rațional, trebuie să cercetăm ce particularitate are și cum e posibil să ia naștere cugetarea, în adevăr, dacă cugetarea este asemănătoare cu simțirea, atunci sau suferă o afecțiune din partea obiectului gândit, sau este altceva cu o astfel de calitate. Așadar, el trebuie să fie ceva *neafectat*, dar primitiv de o formă și să fie acea formă ca potență, dar nu forma însăși, și să se comporte precum o face organul senzitiv față de obiectele percepute, tot așa și intelectul față de obiectele inteligibile. Așadar, întrucât el le cugetă pe toate, e necesar să fie neamestecat, cum zice Anaxagoras, pentru a domina, adică pentru a cunoaște. Căci el împiedică și oprește ivirea oricărui fenomen lăaturalnic și intermitent, ca fiind străin și i se opune. Așadar natura lui nu este altceva decât tocmai aceasta de a fi potențial.”¹⁹

¹⁸ Alexander, *De anima* în *Scripta Minora* 2.1, Berlin, I. Burns, 1887, p. 1-100; Alexander, *De Intellectu* în *Scripta minora* 2.1, Berlin, I. Burns, 1887, p. 106-130; A. Badawi (ed.), *Commentaires sur Aristote perdus en grec et autres épîtres*, Beirut, El Machreq, 1971; Robert W. Sharples, *Alexander of Aphrodisias: Supplement to On the Soul*, Ithaca, Cornell University Press, 2004. Versiunea românească a textului *De intellectu* în *Despre unitatea intelectului. Fragmente sau tratate*, ed.cit.

¹⁹ Aristotel, *Despre suflet*, Cartea III, 429a 4-20, ed. cit., p. 91.

Alexandru din Afrodisia a înțeles însă că analogia aristotelică cu tabla de scris trebuie rectificată: tabla de scris are o existență reală, în vreme ce intelectul posibil sau material nu este existent în mod actual înainte de a-și îndeplini funcțiile specifice. De aceea, Alexandru introduce o distincție între „tabla nescrisă în sine” și „caracterul nescris al tablei”. Analogiile reale se pot realiza doar între intelectul posibil și caracterul nescris al tablei, precum și între tabla de scris în sine și sufletul omenesc în întregul lui. Dispoziția sau receptivitatea în vederea scrisului pe care tabla o vădește nu suferă nicio afectare când este adusă la actualitate, întrucât o „dispoziție” nu poate fi un subiect sau un „substrat” în mod real: doar ceea ce este descris ca subiect sau substrat actual poate suferi vreo afecțiune sau alterare. Similar, nici intelectul material nu suferă de alterare sau afectare atâta vreme cât nu face parte din clasa lucrurilor care există în mod actual. Întrucât intelectul posibil este o „putere” a sufletului omenesc, el este distrus odată cu acesta (dacă și atunci când sufletul este distrus). Alexandru a admis o formă atenuată a unui anume gen de nemurire intelectuală a omului, dar nu și nemurirea receptivității în vederea gândiri cu care omul se naște.

„Intelectul care devine toate lucrurile” trimite la ideea că acesta posedă deja întregul registru de idei, chiar dacă ele nu sunt încă actualizate în gândire. De aceea se și numește posibil intelectul care nu este gândire aflată în act; el reprezintă, de fapt, permanenta dispoziție de a trece la o gândire manifestă, în act, prin care devine apt să gândească prin sine. În comentariul la *De anima* al lui Alexandru și la aristotelicienii arabi care-i sunt adepți, termenul ales pentru a desemna intelectul care se află în posesia unor conținuturi de gândire, chiar dacă nu complete și nu „în act”, este cel de *intelect habitual*. Aceasta este și semnificația cu care îl va utiliza Averroes mai târziu: intelectul habitual este intelectul uman care posedă un repertoriu de idei, dar nu unul actualizat. De altfel, Alexandru a impus o distincție nouă, care nu apare explicit în tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel: intelectul habitual se află undeva între pura potențialitate a individului care încă nu a dobândit cunoașterea, dar pentru care gândirea este posibilă, și completa cunoaștere în act a subiectului cunoscător angajat în gândire în mod curent²⁰. Așadar, intelectul habitual, ca stadiu al intelectului în care omul are posibilitatea de a gândi, dar care nu gândește încă, trebuie distins de intelectul în act, un stadiu în care gândirea este dobândită și se manifestă în subiectul cunoscător. Schematizând, Alexandru a distins trei stadii ale intelectului omenesc: intelectul posibil sau material, intelectul habitual și intelectul în act. Distincția dintre intelectul activ și cel habitual lipsește cu desăvârșire la Themistius, dar este recognoscibilă la Al-Kindi, chiar dacă acesta nu utilizează explicit sintagma „intelect habitual”.

Al-Farabi și Avicenna au introdus aparent un nou stadiu al intelectului uman: *intelectul dobândit*, un termen care este însă echivalent, din punctul de vedere al semnificației, cu intelectul habitual care apare în varianta grecească a *Comentariului la*

²⁰ Alexandru din Afrodisia, *De anima*, 85-86.

Despre suflet al lui Alexandru din Afrodisia. Astfel, intelectul dobândit nu este altceva decât intelectul apt să gândească, dar care nu gândește încă.

Themistius, spre deosebire de Alexandru, s-a axat pe ideea că intelectul este neamestecat cu trupul și „separat” de el. Intelectul posibil nu utilizează niciun organ corporal pentru activitatea sa; el este în întregime neamestecat cu trupul, impasibil, separat de materie, deci indestructibil. Themistius, în *Parafraze la Despre suflet a lui Aristotel*²¹, arată că intelectul material sau posibil nu este simplă receptivitate, ci un corelativ al intelectului activ. Amândouă sunt conținute în suflet și sunt pieritoare. Intelectul posibil, la rândul său, atunci când asupra lui acționează intelectul activ, devine intelect speculativ. Acesta este de sine stătător și nemuritor.

În primul rând, Themistius preia interpretarea dată intelectului de Theofrast, care propusese teza separației intelectului posibil de materie. El a încercat, în plus, să explice maniera în care intelectul posibil s-ar putea să provină „din afară” sau să fie „supraadăugat”, dar legat în mod „esențial” de ființa umană. Theofrast a optat finalmente pentru o poziție moderată: intelectul nu provine „din afară”, ci, mai degrabă, apare odată cu nașterea omului. Pe scurt, Themistius preia de la Theofrast ideea că „ceva” din afară se „alătură” omului la naștere și constituie intelectul uman. Intelectul uman nu poate avea nimic comun cu trupul sau cu facultatea senzitivă a sufletului, fiind o *substanță*, nu o *dispoziție*, și având atributul nemuririi.

Așadar, cu Alexandru din Afrodisia și cu Themistius ne găsim în fața a două interpretări sensibil diferite pe baza aceluiași fragment enigmatic din *Despre suflet* a lui Aristotel, Cartea a III-a. După cum vom vedea, Averroes a considerat că toți cei care urmează interpretării propuse de Themistius sunt nevoiți să adopte teza intelectului posibil conceput ca substanță necorporală sau pe cea a intelectului posibil conceput ca dispoziție prezentă într-o substanță necorporală.

Ibn Badjdja²², comentator arab al textului aristotelic, care a scris o lucrare ce poate fi tradusă aproximativ *Tratat despre unirea intelectului agent cu intelectul omului*, își construiește discursul despre intelectul posibil plecând de la imaginație. Aristotel a stabilit, într-adevăr, o relație între facultatea intelectuală a sufletului omenesc și facultatea imaginației: intelectul omenesc nu-și poate îndeplini funcțiile specifice decât prin intermediul imaginilor inerente facultății imaginative din suflet²³. Formele spirituale apte de a fi primite de intelect constituie ceea ce el numește „facultatea rațională” a omului²⁴. Aceste forme spirituale sau inteligibile

²¹ Themistius, *Paraphrase of Aristotle's De anima* în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Berlin, R. Heinze, 1899, p. 105.

²² Ibn Badjdja s-a arătat preocupat de posibilitatea intelectului uman de a accede la cunoașterea pură prin subterfugiile științelor speculative și potrivit căii naturale a minții. Pesemne că este prima încercare de explicare a mecanismului de unire a intelectului agent cu intelectul posibil. Badjdja pune semn de egalitate între intelectul uman și formele spirituale izvorâte din imaginație. Distinge, deci, între un intelect agent transcendent și un intelect posibil imanent, sugestie pe care Toma din Aquino o va folosi pentru a-și construi concepția despre *species intelligibiles*. Tocmai această perspectivă îl va ajuta pe dominican să lupte împotriva tezelor averroiste despre intelect.

²³ Aristotel, *Despre suflet*, 427b 16 și 432a 8-9.

²⁴ *Fi Hisal Al-'Aql bi'l- Insan*, 13-14.

sunt, de fapt, imaginile localizate în imaginație. S-au păstrat prea puține texte care ne pot detalia concepția lui Ibn Badjdja despre intelectul posibil, dar reținem de la Averroes faptul că el este interpretul care concepe intelectul posibil aristotelic ca o dispoziție sau receptivitate plasată în facultatea imaginației din suflet.

În spațiul filosofic arab, Avicenna a analizat natura intelectului potențial doar indirect, dar Averroes a fost efectiv obsedat de această problemă. Putem vorbi despre o evoluție continuă a concepției despre intelect posibil la Averroes, care a elaborat teorii succesive asupra cărora a revenit în nenumărate rânduri și pe care le-a amendat ori de câte ori i s-a părut necesar. Scrierile pe care le-a dedicat subiectului despre intelectul posibil au lansat ulterior două mișcări manifeste în secolele al XV-lea și al XVI-lea, în comunitățile filosofice iudaice și creștine (paradoxal, nu și islamice), pentru care problema intelectului a devenit crucială.

Deși pleacă de la scrierile aristotelice, Averroes a ridicat chestiunea intelectului posibil împotriva tradiției lui Alexandru din Afrodisia, a lui Themistius sau a lui Ibn Badjdja. Prima premisă a demersului său privind activitatea intelectului este teza capacității intelectului uman de a reflecta realitatea în mod obiectiv, fără distorsiuni. Aristotel a atras atenția asupra necesității ca intelectul să nu se nască cu anumite „atribute” pentru a putea să gândească. Într-adevăr, dacă intelectul ar avea o „formă” înainte de a primi formele inteligibile, aceasta i-ar bloca activitatea și ar afecta oglindirea nealterată a realității. Intelectul uman este, de fapt, oglinda exactă a realității și nu poate poseda aprioric, adică înaintea experienței, nicio calitate. Din acest motiv, Aristotel vorbea despre faptul că există o parte a sufletului care nu trebuie să fie unită cu trupul, ci „separată” și situată „în afara” trupului. Pentru unii dintre interpreții lui, „separat” va fi echivalent, pur și simplu, cu incorporeal. Este și cazul lui Averroes.

Lectorul textului aristotelic care se va axa pe caracterizarea intelectului potențial ca „neamestecat” cu corpul natural și „separat” de acesta va ajunge la o concepție diametral opusă de a celui care pune accentul pe înțelegerea acestuia ca dispoziție sau receptivitate completă, un „lucru” care nu există în fapt. Averroes s-a aflat și el în dificultatea de a opta pentru aceste două teorii concurente, pe care le-a adoptat inițial și pe care le-a criticat ulterior, ajungând ca în ultima etapă a creației sale să adopte o poziție de mijloc. A avut de ales între teoria – comună lui Alexandru și lui Ibn Badjdja – care afirma că intelectul posibil este o dispoziție aflată în sufletul omenesc sau în imaginație și teoria construită de Themistius, după care intelectul este nematerial, o substanță independentă de omul trupesc și care i se „alătură” la naștere.

Încercările repetate ale lui Averroes de a rezolva problema și de a descoperi adevărata intenție aristotelică cu privire la natura intelectului posibil reies cu claritate din cele șapte lucrări în care analiza intelectului ocupă un loc important. Cele mai importante sunt însă cele trei comentarii la *Despre suflet*²⁵.

²⁵ Herbert A. Davidson, *op. cit.*, p. 262-265.

Primul dintre ele, *Epitoma la Despre suflet* (*Epitome de anima* – în limba latină, *Al-Mukhtasar* – în limba arabă) s-a păstrat doar în originalul arab și într-o traducere ebraică medievală. *Epitoma* conține doar câteva paragrafe în care este dezvoltat un argument, în mai mulți pași, pentru a dovedi că intelectul posibil este o dispoziție prezentă în trupul uman. Argumentul debutează cu analiza atributelor pe care le posedă gândirea teoretică inteligibilă (*al-'aql al-nazari*) care înglobează, în viziunea lui Averroes, și conceptele (*tasawwur*), și judecățile (*tasdiq*). Primul atribut al gândirii inteligibile trebuie să fie indicatorul unui statut ontologic ce nu poate fi acordat lucrurilor materiale sau accidentelor. Prin urmare, gândirea inteligibilă este o „formă” complet diferită atât de formele lucrurilor materiale, cât și de formele sufletelor (*suwar nafsaniyya*), ultimele fiind cele care constituie nivelul non-intelectual al percepției (derivă probabil din formula „forme spirituale” – *al-ma'qulat al-nazariyya* – prin care Ibn Badjdja numea toate nivelurile de abstracțiune din sufletul uman). Altfel spus, gândirea teoretică sau inteligibilă are o existență diferită de a lumii materiale, externe, este infinită și, atunci când se petrece în act, subiectul cunoscător este identic cu obiectul de cunoscut.

Gândirea teoretică trebuie să intre în existență ca o dispoziție, ca un soi de receptivitate completă a facultății imaginative a sufletului. Descriind-o, Averroes a preluat analogia aristotelică a tablei de scris, cu tot cu amendamentele aduse de Alexandru din Afrodisia, explicând că intenția reală a lui Aristotel nu a fost aceea de a compara intelectul posibil cu tabla de scris în sine, el nefiind o substanță, ci cu receptivitatea completă a tablei de a primi orice fel de scriere. În acest text, Averroes respinge categoric posibilitatea ca intelectul posibil să fie o substanță eternă, deoarece aceasta l-ar fi transformat într-un intelect în act, iar el este, de fapt, o stare de potențialitate a gândirii. Mai târziu, în alte scrieri, a revenit asupra acestei teze de câteva ori, rectificând concepția sa despre intelectul potențial ca dispoziție prezentă în facultatea imaginației: formele deja prezente în imaginație ar împiedica intelectul material să gândească nedistorsionat inteligibilul. În cele din urmă, Averroes a întreprins câteva corecturi ulterioare redactării textului *Epitomei* și a adăugat note suplimentare și lămuritoare cu privire la necesitatea de a înțelege intelectul posibil ca pe un gen aparte de substanță eternă, aflată într-o stare de completă potențialitate, independentă de corpul uman și care primește ideile inteligibile similar modului în care prima materie își primește formele fizice.

Într-o altă scriere, *Epistola despre posibilitatea conjuncției*²⁶ (*ittisal*) cu *intelectul activ*²⁷, afirmațiile urmează liniile generale din *Epitoma la Despre suflet*. Și aici Averroes reține ideea aristotelică a intelectului posibil ca dispoziție, și nu ca substanță. Presupusul argument aristotelic, expus mai sus, era acela că prezența anterioară a formei ar fi împiedicat intelectul material să-și îndeplinească funcția de

²⁶ Are sensul de *unitate cognitivă* a subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut.

²⁷ Kalman P. Bland (ed.), *The Epistle on the Possibility of Conjunction with the Active Intellect by Ibn Rushd, with the Commentary of Moses Narboni*, New York, Ktav Publishing House, 1982.

a oglindi realitatea lumii externe fără distorsiuni. Surprinzător este faptul că exact același argument a fost utilizat de Averroes, în altă lucrare, pentru a dovedi o teză contrară, și anume că intelectul posibil este o substanță eternă aflată într-o stare de potențialitate pură. Aristotel nu a susținut decât că intelectul posibil nu poate conține nicio formă. Asumpția sa ar fi putut sprijini definirea intelectului posibil ca dispoziție doar în cazul în care ar fi adăugat premisa că substanțele intelectuale, aflate într-o stare de pură potențialitate și fără formă, nu există. *Epistola* servește și altui scop: localizarea intelectului posibil, plecând de la precizarea că intelectul habitual, stadiul în care omul poate gândi, este atins prin noțiunile sau conceptele imaginației (*'inyanim medummim* sau *ma'ani mutakhayyala*). Intelectul omenesc dobândește și păstrează formele inteligibile (*al-ma'qulat al-nazariyya*) prin intermediul contemplării imaginilor aflate în imaginație. De vreme ce formele imaginative (*al-ma'ani'l-k-luryaliyya* – literal în arabă: reprezentări imaginative) sunt un substrat al ideilor inteligibile, receptivitatea în raport cu aceste idei a intelectului posibil trebuie să fie conectată la aceste forme sau imagini. Așadar, intelectul posibil trebuie să fie o dispoziție aflată în relație cu sufletul imaginativ (*al-quwwa 'l-khayaliyya*). În acest punct, Averroes revine la analogia cu tabla de scris: dispoziția omului spre gândire se află într-un raport cu formele imaginației similar celui dintre dispoziția tablei pentru scris și tabla de scris propriu-zisă.

Gânditorii subsumați aristotelismului au înțeles că intelectul uman nu poate fi „amestecat” cu trupul din cauza pericolului ca acesta să nu poată percepe ideile inteligibile nedistorsionat. *Epistola* introduce o pereche de formule care să exprime relația intelect-corp foarte precis: o „relație de existență” (*heqsher mesi'ut*) și o „relație de amestec” (*heqsher 'erub*). Deși a conceput imaginația (*al-quwwa 'l-khayaliyya*) doar într-o relație „de existență”, și nu „de amestec” cu corpul, intelectul posibil rămâne dependent de imaginație din cel puțin două rațiuni. Formele imaginative (*al-ma'ani'l-k-luryaliyya*) sunt, în primul rând, substratul facultății de gândire, deoarece gândirea nu se realizează în lipsa acestora. Mai mult, ele constituie și factorul motrice care declanșează procesul gândirii, datorită faptului că intelectul trebuie să „contemple” și să „privească” imaginile aflate în imaginație pentru a-și putea executa funcțiile specifice. Cu alte cuvinte, intelectul este activat de imagini tot astfel cum senzația este activată de simțuri. Concluzia *Epistolei* este că formele speculative inteligibile (*al-ma'qulat al-nazariyya*) sunt generate și destructibile, așa cum destructibile sunt și formele imaginative (*al-ma'ani'l-k-luryaliyya*). Întrucât intelectul material este dependent de facultatea imaginației, rezultă că și el este generat și destructibil.

Averroes a declarat că de la Ibn Badjdja a preluat interpretarea intelectului posibil ca dispoziție localizată în imaginație, spre deosebire de Alexandru care localiza această dispoziție imprecis, în subiectul sau în sufletul uman. Una dintre lucrările minore ale lui Averroes, în care este discutată problema unirii sau conjuncției cu intelectul activ – tratat care a devenit parte a scrierii latinești cunoscută ca *Tractatus de animae beatitudine* – interpretează intelectul posibil ca

receptivitate inerentă sufletului uman, fără a specifica plasarea acestuia în imaginație. Aici Averroes recunoaște că a adoptat o teză de-a lui Alexandru din Afrodisia. Tratatul stabilește interpretările date de Themistius și Alexandru intelectului posibil și rotunjește concepția alexandriană prin afirmația: natura acestei părți a sufletului nu este altceva decât dispoziția (pentru gândire) prezentă în suflet. Alexandru a ajuns la această teză datorită lui Aristotel, care comparase intelectul posibil cu receptivitatea pentru scriere a tablei, ceea ce a fost suficient pentru ca Alexandru să interpreteze facultatea gândirii ca pe o dispoziție a sufletului și pentru a susține, mai apoi, că această dispoziție este, asemenea celorlalte dispoziții, produsă odată cu sufletul. Fiind muritoare, dispoziția pentru gândire urmează distrugerii sufletului. Dacă în *Epitomă* și în *Epistolă* Averroes a conceput intelectul posibil ca pe o dispoziție localizată în imaginație, în acest tratat l-a localizat imprecis, în sufletului omenesc în genere.

În *Comentariul mediu la Despre suflet*²⁸ (*Al-Talhki Kitab al-Nafs li-Aristu*), Averroes întâmpină alte dificultăți. Textul ia spre analiză intelectul uman, esențială fiind prezentarea comparată a pozițiilor exprimate de Alexandru și Themistius. Concluziile la care ajunge sunt extrem de interesante: cele două interpretări sunt contradictorii și creionează imaginea unui intelect posibil destul de hibridă. El poate fi și o simplă dispoziție aflată în organismul uman, dar și o substanță eternă. Averroes se află în situația de a construi o concepție intermediară despre intelectul posibil: acesta este complet „neamestecat” cu orice formă materială sau cu subiectul în care el există. Dacă intelectul posibil ar fi amestecat cu orice formă, atunci forma subiectului cu care este amestecat ar putea împiedica primirea formelor (*al-ma'qulat al-nazariyya*) sau le-ar altera pe cele care au fost primite. În acest caz, formele lucrurilor nu pot fi prezente în gândire cu acuratețe. Dar, întrucât afirmase deja că, prin natura sa, intelectul trebuie să primească formele gândirii fără distorsiuni, era necesar să conchidă că intelectul posibil nu poate fi amestecat cu nicio formă²⁹.

Receptivitatea omului pentru gândire rezidă, desigur, în organismul sau sufletul omenesc, deci „într-un subiect”. Așadar, întrucât dispoziția pentru gândire nu este amestecată cu subiectul de care este legată, nu subiectul este intelectul posibil. Adică, intelectul posibil nu este „un lucru” în care dispoziția pentru gândire există, nici nu este el însuși subiect sau substrat al dispoziției, ci, pur și simplu, dispoziția sau receptivitatea nu este „amestecată” cu ceva³⁰.

O altă dificultate pe care Averroes o semnalează aici pleacă de la o inconsecvență prezentă la Aristotel: afirmația că receptarea de idei noi reprezintă un gen de „afectare”, dar și că experiența afectării se poate petrece numai în prezența

²⁸ Ediția critică a textului arab, cu traducere în limba engleză, cu note și cu o introducere de Alfred L. Ivry: *Averroës: Middle Commentary on Aristotle's De anima*, Brigham Young University Press, 2002.

²⁹ Averroes, *Comentariul mediu la Despre suflet* 143b-144a (textul arab).

³⁰ *Ibidem*, 144a.

unui substrat material. În același timp, Stagiritul susținuse că intelectul posibil este simplu și necorporal și că nu poate fi subiect al afectării. Cum poate atunci o facultate intelectuală omenească să gândească, fiind necorporală și complet imună la afectare, în condițiile în care gândirea este un tip de afectare, iar orice afectare presupune un substrat material?

Averroes încearcă să răspundă la această contradicție aristotelică nerezolvată satisfăcător: când gândirea intelectuală este descrisă ca un fel de afectare, termenul „afectare” nu este utilizat în sensul propriu, ci în sensul de „primire”, de „dobândire”.³¹ Prin urmare, activitatea intelectului posibil constă, în viziunea lui Averroes, în „primirea” sau receptarea ideilor inteligibile. Întrucât receptivitatea noastră pentru gândire nu este amestecată cu un substrat material și pentru că ea primește gândirea în calitate de simplă dispoziție, nefiind ceva asemenea unui lucru material, înseamnă că, într-adevăr, nu poate surveni nicio alterare a ei. Averroes conchide că dispoziția umană pentru gândire despre care vorbea Aristotel este analogă dispoziției prezente în tabla de scris pentru „primirea” oricărei scrieri. Și așa cum dispoziția aflată la suprafața tablei de scris nu este „amestecată” cu tabla de scris ca lucru existent în mod real, înseamnă că „primirea” de către tablă a scrisului nu este o „afectare” a dispoziției ei. În mod similar, nici dispoziția omenească de a „primi” gândirea nu este „amestecată” cu trupul fizic, nesuferind nicio afectare sau alterare în procesul gândirii³².

Totuși, în *Comentariul mediu* observăm strădania lui Averroes de a concilia teza aristotelică a intelectului posibil „neamestecat” cu teza lui Alexandru potrivit căreia dispoziția pentru gândire nu poate exista în nimic altceva decât în materie. El observă că toți cei care au respins poziția lui Alexandru din Afrodisia au înțeles intelectul posibil mai degrabă ca pe o dispoziție aflată într-o substanță necorporală, distinctă de ființa umană, decât ca pe una rezidând în corpul uman³³.

În acest sens, Averroes are obiecții și cu privire la concepția lui Themistius despre intelectul posibil. În primul rând, interpretând intelectul posibil ca pe o dispoziție aflată într-o substanță necorporală, existența acestei substanțe necorporale

³¹ De altfel, Aristotel indica două feluri de afectare în *Despre suflet* 417b 2-16, ed. cit, p. 61: „suferirea nu este deloc simplă, ci câteodată este o distrugere cauzată de contrariul său, iar altă dată e mai curând confirmare a factorului existent virtual, din partea celui ce se află în act «entelehie» și-i este asemănător în felul în care e relația dintre potență de o parte și entelehie de alta. Într-adevăr, prin contemplare în act se naște cel care posedă știința; aceasta sau nu e o prefacere (căci adausul năzuiește spre același lucru și spre act), sau este alt gen de schimbare. De aceea nu este bine să se spună despre subiectul gânditor, când gândește, că *se schimbă*, după cum nu se poate spune astfel despre un constructor când construiește. Așadar, procedeul care pornind din starea de potențialitate conduce spre act pe calea cugetării și înțelepciunii, nu este just să aibă denumirea de „învățare”, ci o altă denumire; pe când, despre cel ce învață pornind de la potență și care dobândește știința de la cel ce se află în plin act și îi predă, trebuie să afirmăm ori că nu suferă nici o afecțiune, cum am spus, ori că sunt *două feluri de schimbări*: trecerea către stările de privație și «dimpotrivă» trecerea spre dobândirea unui caracter și spre menirea firească.”

³² Averroes, *Comentariul mediu la Despre suflet*, 145b-146a (textul arab).

³³ *Ibidem*, 144a.

este presupusă a fi într-o stare de dispoziție și potențialitate și nu într-una de actualitate pură. Or, în sens aristotelic, Averroes știa că potențialitatea, este atributul (*lazim*) obiectelor materiale și că este cu neputință ca substanțele necorporale să existe în această stare. În al doilea rând, întrucât intelectul posibil este sau există într-o substanță incorporeală și, deci, eternă, rezultă că el, ca prima *entelehie* a intelectului, ca un fel de intelect nedezvoltat cu care omul se naște, trebuie să fie considerat, la rândul lui, „etern”. Entelehia finală, care este realizarea primei entelehii, poate fi considerată generat-destructibilă, întrucât ideile inteligibile pe care omul le dobândește pentru a-i îmbogăți gândirea intră în existență și apoi dispar la moartea individului. Astfel, o ființă eternă și-ar atinge realizarea ca ceva destructibil, ceea ce este absurd și contradictoriu³⁴.

După criticile exprimate anterior cu privire la concepțiile despre natura intelectului material aristotelico-alexandriană și aristotelico-themistiană, Averroes își anunță intenția de a realiza o sinteză (*jam*) a acestora, cu scopul de a rezolva contradicțiile existente. Primul pas a fost acela de a reveni la concepția lui Theofrast asupra intelectului posibil, pe care a preluat-o de la Themistius. Amintește și de un fragment din tratatul *Despre intelect* al lui Alexandru, unde apare o teorie despre intelect pusă pe seama lui Aristotel și a „unui grup de stoici” (*al-mizalla* – un termen destul de neobișnuit pentru a denumi școala stoică în limba arabă). Teoria invocată vorbește despre un intelect „compus” din două părți: potențialitate, care provine dintr-un amestec al elementelor care constituie corpul și care servește ca instrument al intelectului divin, și ubicuitatea intelectului divin, care este „prezent” în toate corpurile și care utilizează orice „amestec adecvat” al elementelor materiale ca instrument al său³⁵.

Intelectul posibil este, pe de o parte, dispoziție a omului, liberă de orice formă materială, și, pe de altă parte, o substanță incorporeală „înveșmântată” sub forma dispoziției. Așadar, Averroes vorbește despre o dispoziție pentru gândire subzistentă în sufletul uman care așteaptă să fie „activată” de un intelect incorporeal „din afară”: „Intelectul material este ceva compus dintr-o dispoziție a omului și un intelect (necorporal) care se «alătură» dispoziției.”³⁶ Acest intelect necorporal este intelectul activ, cel mai apropiat de om în ordinea ierahiei ființei, cu o „formă” deopotrivă transcendentă și imanentă. În măsura în care intelectul activ „se alătură” dispoziției înăscute în om, putem spune că intelectul posibil este „activat” cu necesitate. Dezvoltarea cunoașterii are loc atunci când intelectul activ, sub forma sa transcendentă, duce receptivitatea înăscută a omului pentru gândire la actualitate, ceea ce este identic cu intelectul activ sub aparența imanenței sale.

Această concepție nouă a lui Averroes, care realizează o sinteză a pozițiilor concurente ale lui Alexandru și Themistius cu privire la natura intelectului posibil, rezolvă dificultățile menționate. În primul rând, este evitată eroarea de a susține că

³⁴ *Ibidem*, 144a-b.

³⁵ Alexandru din Afrodisia, *De intellectu*, 112.

³⁶ Averroes, *op. cit.*, 144b.

o substanță necorporală poate conține în sine o „dispoziție” și că poate exista în stare de pură potențialitate. Receptivitatea omului în raport cu gândirea, astfel concepută, există în substanța necorporală nu în virtutea „naturii” celei din urmă, ci datorită faptului că substanța necorporală se alătură altei substanțe ce conține această dispoziție, și anume omului. Implicațiile nefavorabile ale localizării receptivității omului într-o entitate necorporală sunt anulate prin plasarea acestei dispoziții în organismul uman, iar consecințele nefaste ale plasării dispoziției în corp, în sens strict organicist, sunt evitate prin așezarea „accidentală” a dispoziției pentru gândire în intelectul activ. Astfel, *Marele comentariu la Despre suflet*, care a fost scris parțial înainte de *Comentariul mediu la Despre suflet*³⁷, va recunoaște două subiecte ale gândirii omenești: unul plasat în corp și altul necorporal, atribuind calități distincte fiecăruia în cadrul intelectului posibil. Dar, cel mai important, va propune o definiție a intelectului posibil ca substanță necorporală, fără alte explicitări.

*Marele comentariu la Despre suflet*³⁸ (*Al-Sharh al-Kabir*) al lui Averroes, conceput înainte ca filosoful arab să aducă necesarele corecturi și adaosuri la *Comentariul mediu*, respinge interpretările lui Alexandru și ale lui Ibn Badjdja, fără să precizeze poziția de compromis și concentrându-se pe interpretarea lui Themistius. Averroes reclamă faptul că Alexandru a conceput intelectul posibil ca pe o facultate creată, care, asemenea celorlalte facultăți ale sufletului, ar fi produsă în corp de amestecul elementelor materiale. Aici critica este îndreptată împotriva concepției materialiste asupra intelectului posibil pe care a elaborat-o Alexandru și la care acesta a ajuns din cauza greșelii de a aplica definiția aristotelică a sufletului ca primă entelehie a corpului dotat cu organe sufletului întreg, în care a inclus și facultatea gândirii³⁹. De aici imposibilitatea lui Alexandru de a concepe separația în general a sufletului de trup și alunecarea lui în eroarea de a considera intelectul un fel de epifenomen al corpului fizic. Or, după Averroes, întrucât intelectul posibil este „receptiv” la formele materiale, el nu poate conține totodată și natura acestor forme materiale în sine, deci nu poate fi „corp”, „formă într-un corp” sau „orice altceva amestecat cu materia”⁴⁰, în vreme ce Alexandru a susținut că acesta ar fi supus unei afectări de tipul modificărilor care acționează în materie.

O altă idee pe care o critică la Alexandru este strădania de a concilia viziunea sa naturalistă asupra intelectului posibil cu afirmația aristotelică potrivit căreia intelectul posibil nu poate fi subiect al afectării, niciobiect individual și nici corp sau parte a corpului. De aici necesitatea de a distinge între dispoziția pentru gândire și substratul acestei dispoziții⁴¹ și revizuirea analogiei aristotelice a tablei

³⁷ A. L. Ivry, *Averroes' Middle and Long Commentaries on De anima* în „Arabic Sciences and Philosophy” nr. 5, 1995, p. 83.

³⁸ Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, ed. cit.

³⁹ *Ibidem*, 396-397, p. 312-314.

⁴⁰ *Ibidem*, 385-386, p. 301-303.

⁴¹ *Ibidem*, 395, p. 311-312.

de scris. Averroes, însă, cataloghează distincția introdusă de Alexandru drept inutilă și eronată.

În ceea ce îl privește pe Ibn Badjdja, *Marele comentariu* notează una dintre tezele sale esențiale: facultatea rațională reprezintă, în primă instanță, formele spirituale în măsura în care acestea sunt apte de a fi primite de intelect. Cu alte cuvinte, intelectul posibil nu este altceva decât imaginația aflată în dispoziția de a face ca noțiunile să devină idei inteligibile în act. După Averroes, Ibn Badjdja a plasat intelectul posibil în imaginație tocmai pentru a evita absurditățile generate de interpretarea dată intelectului de Alexandru din Afrodisia. Cu toate acestea, sunt trei puncte ale concepției lui Ibn Badjdja pe care Averroes le respinge cu fermitate. Primul se referă la faptul că intelectul posibil nu poate avea o formă actuală, pentru că stă în natura sa să primească toate formele. Întrucât imaginația este o formă a sufletului și intelectul posibil este plasat în aceasta sau chiar este identificat cu ea, ar însemna că intelectul posibil posedă deja o formă, înainte de a începe să gândească, ceea ce l-ar predispune, cum am mai spus, la distorsionarea realității.

Al doilea punct critic în concepția lui Ibn Badjdja îl constituie raportul dintre imaginație și intelectul posibil: dacă intelectul operează cu imaginile livrate de imaginație, iar intelectul nu este altceva decât o altă „fațetă” a imaginației, înseamnă că intelectul operează cu imagini pe care și le livrează singur, ceea ce este imposibil în sens aristotelic: el ar trebui să fie și cel care „mișcă”, și cel care este „mișcat”.

A treia obiecție vizează concepția lui Ibn Badjdja referitoare la imagini: imaginația (*al quwwa 'l-khayaliyya*) și imaginile (*al-ma 'ani'l-k-luryaliyya*) conținute de ea corespund nu unui obiect al senzației, ci subiectului ei. În consecință, identificarea pe care o operează Ibn Badjdja între intelectul posibil și imaginație este inacceptabilă pentru Averroes⁴².

Nici Themistius nu scapă criticii averroiste, mai ales în privința tezei eternității intelectului posibil. Agentul care conduce intelectul uman de la potențialitate la actualitate este intelectul activ, care este etern. Or, dacă și intelectul posibil este etern la rândul său, rezultatul operațiilor pe care le exercită intelectul activ asupra celui posibil trebuie să aibă, de asemenea, atributul eternității. În descrierea lui Themistius, intelectul posibil contemplă imaginile pe care i le livrează imaginația și, prin acțiunea intelectului activ, este ridicat la nivelul ideilor inteligibile. Aceste imagini, la rândul lor, sunt produse la nivelul imaginației plecând de la percepția prin simțuri, deci în urma experienței. Dacă trebuie ca intelectul activ să acționeze asupra intelectului posibil din eternitate, atunci intelectul posibil trebuie să transforme imaginile pe care le contemplă în idei inteligibile „sitate” în afara timpului. Adică, imaginile ar fi trebuit să fie transformate în idei inteligibile din eternitate, ba chiar și simțurile care livrează imaginile ar trebui să fie eterne. Absurditatea este și mai evidentă când trebuie să deducem că și obiectele lumii externe, pe care simțurile le oglindesc, sunt eterne,

⁴² *Ibidem*, 398, p. 314-315.

de asemenea. Paradoxul concepției lui Themistius este acum evident: obiectele lumii fizice care pică sub simțuri nu sunt create și perisabile, ci sunt eterne⁴³.

O altă obiecție la adresa interpretării pe care o dă Themistius naturii intelectului posibil a fost exprimată și anterior, în *Comentariul mediu*. Dacă intelectul posibil este o ființă necorporală și nu există în planul material, iar dacă materia este principiul după care distingem lucrurile unele de altele, atunci ar putea exista un singur intelect posibil pentru toți indivizii umani. Prin definiție însă, intelectul posibil este „prima entelehie” a omului, iar intelectul teoretic (*al-'aql al-nazari*) este „ultima” sa entelehie. Fiecare om își construiește propriul intelect teoretic care intră în existență și este apoi distrus, deci nici intelectul posibil nu poate fi o unică și eternă substanță necorporală. În plus, dacă intelectul posibil este incorporeal, atunci el ar putea fi unul pentru întreaga omenire. Însă intelectele omenești trebuie să fie individuale. În caz contrar, ceea ce ar învăța sau ar uita un om ar învăța și ar uita și ceilalți, ceea ce este absurd. Așadar, intelectul posibil nu poate fi conceput ca o substanță necorporală unică, fiecare individ trebuind să posede un intelect material individualizat⁴⁴.

Care este soluția pe care o propune Averroes cu privire la înțelegerea naturii intelectului potențial în *Marele comentariu*? Înainte de toate, filosoful arab pleacă de la teza aristotelică potrivit căreia receptivitatea intelectului uman este completă în privința formelor materiale. Însă cel care primește trebuie să fie liber de la natură de cele pe care le primește. Deci substratul care primește formele materiale sub forma ideilor inteligibile nu poate avea nicio formă, prin însăși natura sa. Concluzia apare chiar la începutul comentariului: ceea ce „primește” inteligibilele în om nu poate fi nici corp, nici formă a corpului, niciorice altceva amestecat cu materia. Apoi, dacă nu este corp, nu este perisabil, deci este etern. Întrucât nu este amestecat cu materia, intelectul posibil nu poate fi numărat după numărul indivizilor. Perspectiva este complet diferită de cea exprimată în *Epitomă*: omul individual nu poate poseda „un” intelect posibil individual, în sensul că un intelect posibil este „împărțășit” cumva de toți oamenii: „prima actualitate este una ca număr pentru toate ființele omenești”⁴⁵, o poziție pe care a susținut-o și Themistius, dar care are pericolele sale. Singura soluție pe care o întrevide Averroes este aceea de a introduce o separație în interiorul gândirii, prin afirmarea existenței a două „subiecte” în aceasta: imaginile și intelectul posibil etern. Primele sunt agentul formelor inteligibile, iar intelectul posibil este cel care permite ideilor inteligibile să devină „lucruri existente”⁴⁶. Intelectul posibil etern nu este însă niciodată atașat în mod esențial omului, ci doar i se „alătură” prin intermediul formelor existente în imaginație.

Astfel, Averroes distinge între un intelect posibil etern și o facultate a imaginației care nu posedă, la rândul ei, atributul eternității. Din această cauză,

⁴³ *Ibidem*, 391-392, p. 306-308.

⁴⁴ *Ibidem*, 399, p. 315.

⁴⁵ *Ibidem*, 399, p. 315.

⁴⁶ *Ibidem*, 400, p. 316.

putem afirma că Averroes vorbește despre existența a două tipuri de gândire: una eternă și una perisabilă. Dar pentru a evita, în continuare, capcanele teoretice ale tezei unității intelectului, Averroes arată că, prin imagini, sufletul omului conștientizează formele inteligibile, dar acest lucru se petrece într-un mod specific pentru fiecare individ, chiar dacă există un intelect posibil comun tuturor oamenilor. În concluzie, cunoașterea însăși, precum și învățarea sau uitarea, sunt individuale și nu sunt împărtășite de toți oamenii.

Însă cea mai importantă contribuție a lui Averroes la studiul naturii intelectului posibil se găsește, poate, undeva spre sfârșitul *Marelui comentariu*, unde revine la Themistius și la ideea că o substanță necorporală poate exista în stare de potențialitate. De fapt, ceea ce îl preocupă este să stabilească natura acestei substanțe necorporale care este intelectul posibil. Întâi de toate, el trebuie să fie „ceva”, „un lucru” apt să gândească, dar, așa cum a stabilit, un „ceva” fără o formă. Însă, aristotelic vorbind, orice lucru care nu are formă trebuie să aibă o natură similară materiei prime. Poate intelectul să fie, ca natură, similar materiei prime, de vreme ce aceasta din urmă nu posedă atributul gândirii? Categorie, nu.

Acesta este motivul pentru care Averroes se vede nevoit să introducă o nouă clasă a existentelor, pe lângă cele trei cunoscute de filosofii timpului său: materia obiectelor fizice, forma obiectelor fizice și substanța necorporală⁴⁷. Așa cum existența sensibilă vedește diviziunea formei și a materiei, i s-a părut inteligibil să aplice aceeași diviziune și inteligibilelor. Inteligențele celeste, de pildă, pot fi considerate ca având un fel de cvasi-materie. Așa cum aceste inteligențe sunt „compuse” dintr-o formă și o cvasi-materie, și intelectul posibil etern constă dintr-o astfel de „materie” atipică. Mai mult, în viziunea sa, intelectul posibil etern este ultima dintre inteligențele necorporale pe scara ierarhizării ființei și, din acest motiv, o substanță eternă care se „alătură” imaginației omului într-o modalitate neesențială și care deține rolul de „receptor” în timpul proceselor intelectuale.

Care este, însă, raportul dintre gândirea temporală a omului și intelectul posibil etern? În primul rând, intelectul posibil nu posedă cunoaștere prin sine însuși, ci toate ideile despre lumea fizică sunt dobândite de acesta prin intermediul imaginației individuale a omului. Dacă vorbim despre gândirea eternă a intelectului în viziunea lui Averroes, atunci ne referim la întregul repertoriu al cunoașterii omenești în act. În schimb, intelectul posibil care gândește asupra lumii fizice este dependent în totalitate de raționalitatea și de conștiința omului, care sunt perisabile.

⁴⁷ Alexander Baumgarten observă că „[...] noutatea pe care a adus-o Averroes în comentariul său este suportul ontologic al acestei scheme noetice: dacă înțelegerea se poate realiza prin aceste două subiecte, imaginea există în experiență, dar intelectul posibil este prealabil existenței și este condiția lui de posibilitate, pe când omul ca singularitate personală este rezultatul experienței și întâlnirii dintre imagini și intelectul posibil. Dar în schema ontologică care însoțește această teorie a cunoașterii, intelectul posibil are un statut remarcabil: el nu poate fi nici materie, nici formă, nici compusul acestora. Este punctul în care Averroes forțează aristotelismul și declară că intelectul posibil este un al «patrulea gen al ființei», alături de cele enumerate”, în articolul *Teoria celor două subiecte ale cunoașterii și dialogul filosofic dintre Sfântul Toma din Aquino și Averroes* din „Studii tomiste”, anul 1, 2001, p. 75.

Concluzia finală a *Marelui comentariu la Despre suflet* este aceea că intelectul posibil este o „putere” unică, comună tuturor sufletelor omenești. Când omul se naște, intelectul potențial este creat odată cu el, fără a fi creat în sine, iar atunci când individul moare, intelectul material este distrus odată cu el, dar nu este distrus în sine. Așadar, intelectul este ceva comun tuturor indivizilor, neamestecat cu trupul, adică necorporal, necreat și indestructibil în sine, atașat imaginației într-un mod „neesențial”. Ideea va fi reluată de Averroes și în *Respingerea respingerii* (*Tahafut al-Tahafut*), unde va reafirma eternitatea, caracterul necreat și indestructibil al intelectului posibil.

Teoria averroistă asupra intelectului posibil și, mai ales, a unității lui a avut ecouri majore în scolastica occidentală, fie ea creștină sau iudaică. Anul 1225 este cel în care a fost consemnată apariția curentului averroist în filosofia occidentală, iar în anul 1270 a avut loc condamnarea tezelor lui fundamentale de către Étienne Tempier, episcopul Parisului. Comentariile averroiste la textele aristotelice fuseseră traduse de către Mihail Scotus și Herman Germanicus, astfel încât Universitatea din Paris a beneficiat de ele începând cu anul 1263. Doi ani mai târziu, Siger din Brabant va fi unul dintre primii filosofi occidentali din spațiul latin care va adera la perspectiva averroistă asupra intelectului. Tezele condamnate de Tempier sunt conținute integral de tratatul *Despre cincisprezece probleme* al lui Albert cel Mare.

Averroismul latin a fost reprezentat de toate acele filosofii occidentale de inspirație averroistă care s-au constituit ca urmare a recuperării integrale a creației teoretice a Stagiritului prin filon arab. La Universitatea din Paris preda unul dintre cei mai proeminenți susținători ai tezelor averroiste, Siger din Brabant. Operele sale au fost, de cele mai multe ori, rod al polemicilor cu cei care s-au declarat antiaverroști. *De intellectu* (*Despre intelect*), *De anima intellectiva* (*Despre sufletul intelectiv*), precum și *Comentariul său la Liber de causis* sunt cărțile în care expune și reafirmă teze averroiste, de regulă ca replici la criticile lui Toma din Aquino, contemporan cu el.

Însă cea mai discutată a fost poziția adoptată de Siger în problema unității intelectului. Dilema lui s-a rezumat la ceea ce trebuia să accepte dogmatic, ca teolog (fiecare om ar trebui să posede un suflet intelectiv propriu) și ceea ce trebuia să accepte ca rezultat al examinării raționale, ca filosof (intelectul este unic în toți oamenii). În *De anima intellectiva* apără teza averroistă a intelectului unic și îl combate pe Toma, care susținea teze contrare. *Dacă există un singur intelect în toți oamenii* (*Questio 9*)⁴⁸ este textul care rezumă întreaga problemă. Scopul lui Siger este de a afla dacă există un singur intelect în toți oamenii sau unul plural sau distinct în fiecare om.

Argumentele în favoarea unicității intelectului pleacă de la conceperea intelectului ca formă imaterială ce constituie o specie unică, nemultiplicabilă ca număr. Siger recunoaște însă că existența unui singur intelect în toți oamenii ar

⁴⁸ Siger din Brabant, *Cercetări asupra cărții a III-a din De anima* în Al. Baumgarten, *op. cit.*, p. 227-233.

presupune că este suficient un singur om care să-și fi însușit știința pentru ca toți ceilalți s-o posede la rândul lor (deoarece sunt coparticipanți la același intelect). De aceea, trebuie să distingem între un „intelect în sine” și un „intelect în legătură cu noi”. În sine, există o singură substanță intelectuală și o singură potență a acesteia. Intelectul nu este un intelect în legătură cu noi decât ca efect al lui (care este înțelegerea). Cele înțelese sunt în legătură cu noi și, în acest sens, vorbim de intelect în legătură cu noi: „Intră cu noi în legătură în act grație faptului că intră în legătură în act cu conceptele imaginate, deoarece era în potență față de acestea.”⁴⁹ Dar conceptele imaginate sunt distincte de la individ la individ și de aceea, prin ele, vorbim despre un intelect diversificat în fiecare.

În *Introducerea la Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor*⁵⁰, Thoma d’Aquino, la rândul lui, găsește sursa eronatei concepții a intelectului în comentariile averroiste. Averroes a interpretat greșit conceptul aristotelic de intelect posibil, pe care eronat îl numește intelect material. În viziunea lui d’Aquino, fiecare individ posedă un intelect activ propriu și un intelect activ personal, în suflet, ca marcă a lui Dumnezeu. Pentru ca procesul cunoașterii să poată avea loc, trebuie să existe o interrelaționare între obiectele materiale exterioare, simțurile noastre și intelectul aflat în posesie. Cunoașterea nu trebuie să fie doar una a particularului, și trebuie să presupună abstracția prin care se ajunge la universal. Intelectul activ este cel care abstrage din formele naturale ceea ce este inteligibil și universal, altfel spus, prin acțiunea lui, speciile sensibile devin inteligibile în act. Speciile sensibile sunt cele care se imprimă în simțuri sub acțiunea sensibilelor și nu sunt complet dezgolite de materialitate, iar speciile inteligibile sunt cele imateriale, cele complet abstrase. Disponibilitatea pasivă a intelectului de a „primi” speciile sensibile este tocmai intelectul posibil, în vreme ce intelectul activ sau agent operează abstragerea.

Întreaga critică tomasiană debutează în Capitolul I al lucrării amintite (*Despre părerea lui Aristotel privind unitatea intelectului posibil*) cu analiza modului în care poate fi înțeleasă definiția aristotelică a sufletului (ca act prim al corpului organic), deși una dintre facultățile lui este intelectia, care este incorporeală. Intelectul pare a fi ceva veșnic, dar alte părți ale sufletului coruptibile. Cum pot conviețui în suflet atât ceva coruptibil, cât și ceva incoruptibil? De fapt, spune d’Aquino, incoruptibilitatea intelectului ține de separarea lui de celelalte părți ale sufletului, și nu de separarea lui de corp. Adică, între intelect și celelalte părți ale sufletului există o separație, dar nu una substanțială. Aceasta dacă raportăm intelectul la suflet ca întreg. Dacă-l raportăm la trup, atunci trebuie spus că intelectul nu este în acesta: „Nu este amestecat cu corpul, căci dacă ar fi amestecat, ar avea ceva din natura corporală”⁵¹ sau „intelectul este ceva ce ține de

⁴⁹ *Ibidem*, p. 231.

⁵⁰ Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroistilor* în Al. Baumgarten, *op. cit.*, p. 141-225.

⁵¹ *Ibidem*, p. 157.

sufletul care este actul corpului, chiar dacă intelectul sufletului nu dispune de un organ corporal, așa cum dispun celelalte potențe ale sufletului”⁵². În Capitolul al III-lea, *Argumente menite să analizeze unitatea intelectului posibil*, Toma exprimă implicațiile teoretice pe care teza intelectului unic le generează. Mai întâi, intelectul nu ar mai intra în continuitate cu omul decât atâta timp cât simțurile și operațiile care țin de ele sunt în act; altfel spus, omul ar deține intelect atâta timp cât gândește efectiv, nu și în rest. În al doilea rând, ar însemna că nu omul gândește, ci că el este doar suport al gândirii. Or, din punctul lui de vedere, intelectul uman este unitar (chiar dacă putem discerne între un intelect activ și unul posibil), iar cel posibil este, la rândul lui, diversificat, multiplu după numărul oamenilor.

Indiferent de maniera în care a fost receptată, concepția lui Averroes despre intelectul potențial a avut un impact major asupra evoluției discursului filosofic în scolastica occidentală de limbă latină și în cea iudaică. Din păcate, nici scolasticii latini, nici cei de limbă ebraică nu au fost în posesia întregului *corpus* de texte care le-ar fi permis să surprindă evoluția absolut remarcabilă pe care conceptul de intelect posibil a avut-o în gândirea lui Averroes.

⁵² *Ibidem*, p. 159.

FUNDAMENTUL CATEGORIAL AL ONTOLOGIEI LA MIRCEA VULCĂNESCU

DRAGOȘ POPESCU¹

Abstract: The paper summarizes the attempts made by Romanian philosopher Mircea Vulcănescu (1904-1952) to ground an ontology on the analysis of the categorial meaning of some terms and expressions from Romanian language and on the specific way in which Romanian thought understands the individual. These attempts are to be found in two studies, dating from the fifth decade of last century (*The Romanian Dimension of Existence* and *The Concrete Existence in Romanian Metaphysics*), and had a considerable influence on Constantin Noica (1909-1987), whose ontology was elaborated using a similar approach, which made us dedicate the second part of the paper to the relations between the two doctrines.

Keywords: existence, individual, structure, categories, categorial inference.

I. Limbă și categorialitate

Prin *Dimensiunea românească a existenței* (1943), Vulcănescu trece de la evaluarea posibilităților materiale de elaborare a unei ontologii românești la examinarea condițiilor formale ale unei asemenea ontologii. Schema pe care, în chip obligatoriu, o are de urmat aici este „tabla categoriilor kantiene”², care funcționează însă numai ca sistem de referință pentru descrierea unei structuri categoriale *diferite* de cea kantiană. Structura categorială pe care analiza o va dezvălui, avertizează filosoful, se va dovedi ireductibilă la sistemul de referință kantian, ceea ce înseamnă că, de fapt, instrumentul de măsură nu se potrivește atât cu ceea ce măsoară, cât cu cei deprinși să-l folosească, specialiștii în filosofie. *Ei* primesc un ajutor pentru a se adapta la noua structură, iar nu structura un plus de coerență prin raportare la tabelul clasic.

În fond, *orice* structură categorială este ireductibilă. Este necesar însă, pentru susținerea faptului că avem de-a face cu o veritabilă structură categorială, să-i evidențiem caracterul ireductibil, ceea ce putem realiza doar încercând să o transcriem în tiparele altei structuri categoriale. Dacă elementele structurii analizate și relațiile dintre ele se pot exprima fără prea mari dificultăți în termenii modelului de referință, atunci diferențele dintre cele două structuri nu depășesc nivelul limbajului, nu sunt de fapt diferențe la nivelul gândirii, ci, eventual, nepotriviri de

¹ Cercetător științific gr. III, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, București, lector univ. dr., Universitatea „Spiru Haret”, București.

² Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței* în „Izvoare de filosofie”, culegere de studii și texte îngrijită de Const. Floru, Const. Noica și Mircea Vulcănescu, București, „Bucovina” I.E. Torouțiu, vol. II, 1943, 1944, p. 62.

detaliu, variații neesențiale de semnificație a cuvintelor. În acest caz, preferând pe „chip” lui „mod”, de pildă, limbajul poate căpăta culoare, nu și gândirea nuanță. Ceea ce gândirea românească exprimă prin „chip” nu are echivalent în „mod” – acesta este criteriul care justifică utilizarea *filosofică* a termenului românesc.

Acestui prim pas al examinării îi urmează pasul esențial: cel propriu-zis descriptiv. Acesta pleacă „de la existența particulară a întâmplării, cu substratul, pricinile și prilejurile ei, spre a se ridica până la ins, ființă sau lucru, cu stările, lucrările și pățaniile lui, cu însușirile, firea, chipul, rostul și soarta lui, spre a se ridica la existența întreagă, în sens de fire, privită sub îndoitul ei aspect de lume și de vreme, și prin ele, la Dumnezeu, operând, pas cu pas, desprinderea atentă a ce reprezintă faptul de a fi al fiecăreia din aceste ființe”³. Această listă de categorii, înșiruite rapsodic de către autorul *Dimensiunii românești a existenței*, ar putea suna chiar ca o rapsodie pentru vorbitorul limbii române, pentru cunoscătorul sau iubitorul de folclor românesc. Însă ea nu i se adresează lui, ci *filosofului*, adică celui preocupat de exprimarea particularităților lucrurilor și gândurilor prin intermediul cuvântului.

Pe scurt, avem de-a face cu un demers care cuprinde două momente:

1. afirmarea caracterului independent al unei structuri categoriale prin raportarea ei la o schemă clasică (cea kantiană);
2. precizarea raporturilor intercategoriale ale structurii printr-un procedeu descriptiv, nu deductiv.

Mircea Vulcănescu își caracterizează metoda ca fenomenologic-descriptivă. În ceea ce privește primul moment, metoda sa fenomenologică poate fi aplicată cu dificultăți, datorită faptului că „structura gândirii românești despre existență luptă chiar să spargă unele din tiparele tablei clasice de categorii”⁴. Al doilea moment, conform sugestiei filosofului, ar trebui să ia locul celui dintâi într-o expunere mai riguroasă din punct de vedere sistematic. Această expunere, dat fiind subiectul ei, a avut nevoie de timp; filosoful nu a mai dispus de el.

„Lumea” și „vremea”

Ca întreg, ca unitate, existența apare în gândirea românească sub denumirea de „fire”. Termenul „ființă”, pătruns în terminologia filosofică românească modernă ca produs relativ recent al culturii savante, este doar un *terminus technicus* care acoperă destul de aproximativ sensul „firii”; spiritul limbii române denumește prin „ființă” individul, nu existența privită ca întreg. „Firea” întrunește și exprimă trăsături ale ființei parmenidiene și, parțial, ale substanței aristotelice: este „bogată, plină, statornică dincolo de prefaceri, tare, vecinică, pururea la fel cu sine”. În schimb, „ființa e multiplă, slabă, nestatornică, schimbătoare, trecătoare și amenințată de nimicire”⁵. Pentru „fire”, terminologia filosofică românească modernă ar putea accepta, alternativ la existență, termenul de realitate.

³ *Ibidem*, p. 62-63.

⁴ *Ibidem*, p. 62.

⁵ *Ibidem*, p. 63.

Firea are un dublu aspect, exprimat prin termenii de „lume” și, respectiv, de „vreme”. Spre deosebire de spațio-temporalitatea newtonian-kantiană (reperul modern al evaluării), „locul” și „vremea” sunt, în „lumea” românească, concepute ca *receptacole* vaste ale existențelor particulare (ființe). După modelul vaselor, „lumea” și „vremea” au, în acest înțeles, rolul de a fi umplute de conținut. În chip asemănător – doar la prima vedere – cu spațio-temporalitatea newtonian-kantiană, ele sunt și *dimensiuni* ale lumii, adică „criteriu de judecată, de normă”⁶. Numai că, sub înțelesul de dimensiuni ale lumii, „locul” și „vremea” rămân în continuare, în gândirea românească, inseparabile de lucruri (ființe). Dacă, din punct de vedere kantian, ne putem imagina – și chiar suntem constrânși s-o facem, pentru a identifica condiționările ultime ale realității și gândirii – o lume lipsită de evenimente și lucruri, dar înscrisă în spațiu și timp, în „lumea” românească „locul” și „vremea” lipsite de „ființe” nu pot fi concepute. O „ființă” poate fi smulsă din „locul” sau din „vremea” sa – ceea ce se întâmplă adesea, fiindcă „lumea” nu este perfectă –, dar raportul ei cu propria „vreme” și propriul „loc” nu încetează.

„Locul” nu are o tridimensionalitate simplă, precum spațiul filosofiei moderne. Vulcănescu remarcă organizarea sa: *întinderea* nu este o dimensiune simplă (omogenă), ci este alcătuită din lungime și lărgime, care nu se reduc una la alta; *încăperea* (volumul), de asemenea, are înălțime și adâncime. Variația cantitativă a dimensiunilor „locului” îi conferă trăsături calitative, adică îl particularizează și îl ierarhizează în raport cu alte „locuri”. „Ființa” căreia îi revine un „loc” particularizat prin adâncimea ori înălțimea sa este privilegiată în ceea ce privește firea⁷.

„Vremea”, la rândul ei, se deosebește de timpul newtonian-kantian, poate chiar mai radical decât „locul” de spațiu. Nu are numai lungime, ci și volum (grosime). Deosebirea poate fi văzută ca efect al particularizării fiecărui „loc”: *întâmplările* produse în diferite „locuri” produc serii succesive, „șiruri”, care se ierarhizează, ca și „locurile”. „Vremea” nu are „numai un fir, dar și un cuprins”⁸. Prin acest cuprins se înțelege șirul șirurilor de întâmplări produse în fiecare „loc”. „Vremea” nu se desfășoară numai, prelungindu-și „șirurile” – succesiunile de evenimente ale „locurilor” –, ci se și *împlinește*, ceea ce înseamnă că aceste șiruri se intersectează parțial în anumite puncte și, în final, se unesc. „Vremea” nu e un fir, ci o țesătură.

Transformările sistemului loc-vreme al lumii sunt desemnate prin termenul de „petrecere” care are, spre deosebire de mișcarea newtonian-kantiană (translație), o conotație ceremonială⁹. Spiritul limbii nu a conservat întâmplător această conotație în substantivul „petrecere” (pe care Constantin Noica, observând degradarea ceremonialului prin repetare nedefinită, trivializare¹⁰, o va deplânge,

⁶ *Ibidem*, p. 54.

⁷ *Ibidem*, p. 65.

⁸ *Ibidem*, p. 66.

⁹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁰ C. Noica, *Alai împărătesc*, în *Jurnal filosofic*, ediția a II-a, București, Editura Humanitas, 1990, p. 16 – degradat în „chef, „distracție”, cu corolarul lor, „înstrăinarea” – *ibidem*, p. 7.

renunțând la utilizarea termenului), care provine din verbul „a petrece (pe cineva sau, mai rar, ceva)”, adică a însoți, a urma cu o atitudine respectuoasă: o lume ierarhizată menține cu strictețe regulile, ceremonialul, pentru a se păstra ca atare, a nu regresa în dezordine.

Stilistic vorbind, așa cum spațio-temporalitatea modernității filosofice europene a infinitului tridimensional evocă medievalitatea latină, petrecerea în lumea românească evocă Antichitatea romană târzie sau Bizanțul în epoca lui de înflorire. Trebuie remarcat totuși că, din punct de vedere ontologic, particularitățile stilistice sunt numai trăsături colaterale ale unei situații fundamentale, care nu poate fi derivată din ele, putându-le însă deriva. Analiza stilistică este secundară față de analiza categorială, chiar dacă cele două nu sunt divergente în concluziile lor.

Sistemul loc-vreme al gândirii românești dă un sens special transcendenței: „Existența românească nu cuprinde însă numai lumea de aici, ci și lumea de dincolo.”¹¹ Constatăm aici un paralelism de sensuri foarte interesant: dacă, pentru viziunea clasică, între transcendență și existență granițele sunt, măcar teoretic, clar precizate, sensul deplasării parcurse de subiectul care contemplă lumea fiind dinspre existență spre transcendență, care se retrage pe măsură ce cunoașterea înaintează, în viziunea ontologică românească transcendența și existența se suprapun, nu se prelungesc una în cealaltă, deplasarea, care este doar reflectată, nu efectuată în subiectul cunoscător, avându-și originea în transcendență. De fapt, în sensul ei cel mai tare, transcendența *este* existență. „Lumea de aici” poartă amprenta lucrurilor care „au fost”, dar „nu mai sunt” și, mai ales, a celor care „pot fi”, dar „nu sunt încă”¹². Astfel că faptul prezenței, fundamental pentru viziunea clasică, își pierde caracterul privilegiat, de existență. Ceea „nu mai este”, ca și „ceea ce nu este încă” acționează în „lumea de aici” mai eficient decât lucrurile prezente. Astfel că existența deplină este mai degrabă trăsătura „lumii de dincolo” decât cea a „lumii de aici”.

Expresii privilegiate: *nicăieri, totdeauna*

Particularitățile „lumii” și „vremii”, privite din perspectiva gândirii românești, adică ontologic, își găsesc expresia în anumite cuvinte, în care gândirea își sedimentează conținutul. Sensurile revelatorii, neașteptate, ale câte unui cuvânt care spune ceva esențial despre gândirea românească nu sunt deci produsul hazardului pur, ci produsul gândirii care, pentru a se putea exprima cum se cuvine, răstoarnă sensul pe care cuvântul l-ar fi putut avea datorită originii sale, îndreptându-l pe alt făgaș.

Un astfel de cuvânt privilegiat este, pentru Mircea Vulcănescu, „nicăieri”. Un lucru care nu poate fi situat în „lumea aceasta” nu este totuși *în afara lumii*, în exterioritate față de ea, ci „dincolo”. Astfel că „nicăieri” desemnează, de fapt, un

¹¹ M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 68.

¹² *Ibidem*, p. 69.

„alt fel” de a fi al lucrului, nu inexistența, neantul. Neantul, de altfel, nu găzduiește lucruri, ci este absență a oricărui lucru și a posibilității lucrurilor; un asemenea concept, asupra căruia filosofia occidentală a stăruit din necesități proprii, lipsește din gândirea românească. Lucrul aflat „nicăieri” – ceea ce înseamnă în „lumea de dincolo” – poate pătrunde în „lumea aceasta” prin „întâmplare”. Trecerea, prefacerea la care se supune datorită „întâmplării” nu-i conferă ființa; lucrul are ființă și înainte de „întâmplarea” care l-a adus în această lume și o va păstra și după ce o va părăsi¹³. „Întâmplarea” numai localizează lucrul și îl plasează în timp, dar nu-l fixează prin acestea definitiv. Dimpotrivă, fixarea lucrului în locul și vremea în care „s-a întâmplat” îl diminuează – lucrul apare ca „vremelnic”, adică trecător, precar, chiar „lipsit de noimă”¹⁴. „Înființarea” și „întâmplarea” nu se confundă în gândirea românească. Întâmplarea, care înscrie lucrul în spațiu și timp, este valorizată opus de gândirea românească și de reperul analizei categoriale a lui Vulcănescu, filosofia modernă. Pentru oricine este cât de cât familiarizat cu gândirea occidentală, orice lucru are existență și poate fi cunoscut doar dacă este *dat* în spațiu și timp. În schimb, apariția lucrului în spațiu și timp este, pentru gândirea românească, doar un accident, nu o condiție de existență.

„Totdeauna”, expresia românească prin care se desemnează prezența stabilă, dar nu actuală, nu are semnificația infinității clasice, a extensiei nedefinite temporale, ci: „timpul în care totul e dat dintr-odată, pentru care vecinicia nu e decât unitatea totului, ci nicidecum «nesfârșitul lui».”¹⁵ Dacă ne amintim de linia continuă prin care, la Kant, ne reprezentăm intuiția pură a timpului, vom constata că gândirea românească exprimă ideea de „totdeauna” nu prin suma segmentelor succesive ale acestei linii, la care se pot adăuga mereu unități, ci prin comprimarea liniei într-un punct.

Această „unitate a totului” este o unitate de diverși care pot fi detașați și examinați și separat, desigur, dar care numai în *unitatea* lor dau autenticitatea „lumii”, o unitate de nefragmentat, deși nu o imobilitate parmenidiană, ci „un fel de eleatism funciar” coexistând cu „un heraclitism tot atât de funciar”¹⁶, elocvență descriere prin care Vulcănescu anticipează „devenirea într-o ființă” a lui Constantin Noica. Separat de întreg, fiecare fragment al unității devine o ficțiune, eventual o ficțiune științifică. Ceea ce este din „tot de a una” nu poate fi demontat, destructurat, prelucrat și asimilat. Orice ambiție omenească de felul acesta se va dovedi zadarnică. Înțelegerea lui „tot de a una” ca „unitate a totului” conduce către o atitudine aparte a gândirii românești față de o chestiune fundamentală a omului contemporan: pesimismul față de posibilitatea descifrării „tainelor ultime” ale naturii. Succesele științelor naturii, oricât de importante ar apărea uneori, nu sunt decât „întâmplări”.

¹³ *Ibidem*, p. 77.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁶ *Ibidem*, p. 71.

„Întâmplarea”, scoaterea lucrului din eternitatea lui – concentrată într-un punct al lui „dincolo” – și intrarea în dimensiunile spațiului și timpului nu constituie temei solid pentru cunoașterea lui, în sensul că, fiindu-i dat în spațiu și timp, omul poate acționa asupra lucrului, analizându-l, obținând de la el elementele ultime. Cunoașterea, așa cum o concepe gândirea românească, nu este activitate, este doar constatare, înregistrare a transformării suferite de lucru, reconstituirea, pe planul individului, a acestei transformări de către subiectul care cunoaște, fără amestec în structura lucrului sau procesului suferit de acesta¹⁷. Subiectul cunoscător „pătimeste”, adică suportă modificările „lumii” în care, la rândul lor, lucrurile se petrec.

Fetele negației; modurile verbului

„Lumea” și „vremea”, cu trăsăturile lor, evidențiază deja abateri ale gândirii românești de la tabelul clasic al categoriilor, care este, în *Dimensiunea românească a existenței*, cel kantian. În principal, a fost vorba până acum despre neconcordanțe cu categoriile kantiene ale cantității. Unitatea, multiplicitatea și totalitatea clasice, cu toate că sunt categorii ale intelectului „în genere”, adică ale *oricărui* intelect, nu pot da socoteală despre individul văzut ca „ființă” într-un „loc” al „firii”, despre „șirurile” care „împlinesc vremea” și, respectiv, despre „dincolo”, „nicăieri” sau „totdeauna” care realizează sensul de totalitate al „lumii”. Aceasta nu înseamnă că ajustările nu sunt posibile; de altfel, pregătirea filosofică, preluarea unui bagaj de cunoștințe prin studiul organizat al filosofiei, nu este nimic altceva decât eliminarea treptată și conștientă a neconcordanțelor, a nuanțelor prin care termenii vorbirii „populare” se deosebesc de cei de specialitate. Numai că, prin închiderea forțată a gândirii românești în tipare străine de ea, nu reușim s-o înțelegem mai bine, ci s-o părăsim mai ușor.

Dimensiunea românească a existenței continuă cu studiul corespondențelor românești la categoriile clasice ale calității.

Observația fundamentală a lui Vulcănescu este, în această privință, următoarea: „Negația românească nu are caracter existențial, ci esențial.”¹⁸ Ceea ce este negat în limba română nu este expedit în neant, în non-existență, ci „dincolo”. Ceea ce „nu e deloc” fie nu este situat, fie nu i se poate atribui vreo calitate, fie ambele, dar nu este desființat. Așadar, categoriei kantiene a negației, rostirea românească îi substituie categoria limitației: „nesituare a unei existențe la un nivel așteptat”¹⁹.

În consecință, spiritul românesc se dovedește concesiv față de punctele de vedere care intră în contradicție (între ele sau față de ele însele în „locuri” ori „vremuri” diferite), dar nu tolerează punctele de vedere exclusiviste, adevărurile unice și incontestabile. De fapt, această atitudine, așa cum este prezentată de Mircea Vulcănescu, este singura justificată, singura coerentă pentru tipul de negație

¹⁷ *Ibidem*, p. 79.

¹⁸ *Ibidem*, p. 80.

¹⁹ *Loc. cit.*

specific românesc: acceptarea adevărului unic și incontestabil ar presupune tocmai opțiunea pentru negația cu caracter existențial, adică auto-contrazicerea, suspendarea negației esențiale. În schimb, acceptarea punctului de vedere care se află în contradicție cu cel propriu face mai probabil ca însuși faptului aflat în dispută să i se facă dreptate, adică despre el să fie formulat și adevărul, nu adevărul unic și incontestabil. Negația nu este, în fond, decât o „nepotrivire între un plan și altul: între un «aici» și un «dincolo»”²⁰, iar contradicția este evitată prin precizarea planului în care „îți propui să ai dreptate”²¹.

Specificul afirmației și negației românești este atestat de expresiile „ba da” și „ba nu”. Prin ele, gândirea românească „speculează numai asupra posibilităților” pe care „firile lucrurilor” le închid în ele. Caracterul speculativ, luciferic, iar nu satanic, distructiv al lui „ba da” și „ba nu” reiese din faptul că, în prima, negația accentuează afirmația, nu o contestă²², dar acest tip de negație este paradoxal doar în aparență, deoarece accidentalul oricărei „întâmplări” solicită accentuarea afirmației asupra lui pentru a da greutate, a sublinia concretitudinea, a insista asupra prezenței în lumea aceasta a „întâmplării” în cauză. Analog, în cazul folosirii lui „ba nu”, dubla negație nu se transformă într-o afirmație, ci exercită funcția de limitare a negației românești, limitare care poate căpăta contururi și mai precise la nivelul „firii”: „deloc”, „defel”.

Negația existențială caută să se exprime, în limba română, prin două verbe: „a nimici” și „a desființa”. Ambele exprimă acțiunea, operația distructivă, dar, chiar și aici, nu se ajunge până la totală aneantizare, ci doar până la „desfacerea întregului în părți”²³, pierderea structurii lucrului supus nimicirii, nu anihilarea completă a părților sale componente. „Desființarea nu atinge astfel ființa însăși, nici în acest înțeles tare.”²⁴

Negația românească nu produce efecte numai în ceea ce, în tabelul categoriilor kantiene, se regăsește sub titlul calității, ci și asupra categoriilor modalității, la rândul lor expresii pure ale asentimentului asupra adevărului: opinia, credința și știința²⁵. Mai ales aici se constată mari incongruențe cu sistemul clasic: „pentru român, tot ce poate fi, adică tot ce poate fi gândit, tot despre ce poate lega un subiect cu un predicat: este”²⁶, ceea ce vorba populară exprimă de-a dreptul prin: „dacă n-ar fi, nu s-ar povesti”. Problematicul și asertoricul rămân indistincte și precumpănesc asupra apodicticului, virtualul domină actualul. Ceea ce înseamnă, în fond, că opinia și credința, care în modelul clasic sunt însoțite de conștiința incertitudinii, în gândirea românească sunt lipsite de această trăsătură, relativizând

²⁰ *Ibidem*, p. 81.

²¹ *Ibidem*, p. 80.

²² *Ibidem*, p. 81.

²³ *Ibidem*, p. 82.

²⁴ *Ibidem*, p. 83.

²⁵ Imm. Kant, *Logica generală*, traducere, studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 119.

²⁶ M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 83.

apodicticul științei. La nivelul limbii, constată Mircea Vulcănescu, specificul gândirii românești în această direcție este dat de un tip aparte de imperativ: „nu exprimă o poruncă, nu proclamă voința de a face ceva, nu decretează; ci acceptă ce se întâmplă, consimte.”²⁷ Imperativul românesc dă naștere unui ethos aparte, atrăgător în el însuși, dar implică totodată respingerea oricărei forme de constrângere și în domeniul teoretic, nu doar în cel practic. Nu doar ideea libertății, ci și cea a necesității apare în altă lumină. Necesitatea nu este decât o diminuare a plenitudinii potențialității.

Grașița dintre posibilitate și existență, variabilă și chiar neprecizată, face ca mentalitatea românească, din punct de vedere filosofic, să fie funciar pre-critică, antipozitivă și mitică. Această concluzie, ferm enunțată de filosof, poate să producă nemulțumire. Problema care se ridică aici este însă dacă concluzia este corectă, nu dacă nemulțumește. Răspunsul afirmativ are implicații serioase asupra caracterului filosofiei românești, a culturii române în general, ba chiar asupra societății, politicii și organizării de stat românești. Niciodată criticismul sau pozitivismul, în versiunile lor trecute sau actuale – în general orice filosofie care trage o linie adâncă de separație între real și posibil –, nu vor fi resimțite, dacă diagnosticul este corect, în ansamblu, ca maniere familiare de a gândi, ci ca împrumuturi, influențe străine, mode. Împrumutul poate fi, după epocă și „ispită”, valorizat pozitiv ori negativ; el este, în esență, văzut ca ceva străin, neasimilat.

Dacă imperativul românesc este slab, ca și negația, modul condițional-optativ se extinde asupra indicativului prezent, pe care-l înlocuiește adesea în vorbire. Indicativul prezent este, de asemenea, mai slab decât cele trecute. Viitorurile anterioare, prin bogăția lor, deschid către un plan „în care lucrurile stau înaintea gândului gata împlinite, dar ca niște ispite, încă nealese pentru faptă”²⁸. În această structură funcțională a modurilor verbului, decizia, rezolvarea alternativei prin opțiunea care exclude definitiv posibilități ce nu vor fi actualizate, este înlocuită cu „hotărârea”, delimitare neexclusivă a posibilităților, care le permite să-și păstreze domeniile.

Rezultate ale analizei categoriale

Analiza categorială din *Dimensiunea românească a existenței* surprinde diferențe care apar între categoriile gândirii românești și tabelul clasic al lui Kant. De fapt, gândirea românească dispune, după Vulcănescu, de o structură categorială aparte, distinctă de cea kantiană. Mircea Vulcănescu nu oferă, în studiul său, lista alternativă²⁹, dar desfășurarea permite comparația celor două structuri.

²⁷ *Ibidem*, p. 88.

²⁸ *Ibidem*, p. 87.

²⁹ Manuscrisele păstrate evidențiază tentative de a o elabora (cf. M. Vulcănescu, *Către fînța spiritualității românești, Dimensiunea românească a existenței*, vol. III, selecția textelor, note și comentarii de Marin Diaconu și Zaharia Balinca, București, Editura Eminescu, 1996, p. 245-255).

Considerăm că diferențele structurale ar putea fi, în rezumat, următoarele:

– Firul călăuzitor care conduce la determinarea categoriilor pornind de la tipurile clasice de judecăți, ca și deducția transcendentă a categoriilor kantiene sunt înlocuite de filosoful român, așa cum am observat deja, cu un procedeu fenomenologic-descriptiv, care nu face, din păcate, obiectul unei expuneri teoretice mai ample, ci doar al unei aplicații. În consecință, structura categorială la care se ajunge nu mai are caracter transcendentă, categoriile noii structuri nu mai sunt categorii ale intelectului pur.

– Se poate afirma despre categoriile noii structuri că fac posibilă *a priori* experiența, numai că sensul acestui *a priori* se schimbă și chiar experiența înseamnă altceva. Avem de-a face cu o structură *a priori* a lumii, dar nu cu o structură a subiectului cunoscător, care este un simplu „centru de reflectare a unei acțiuni transpersonale”³⁰, prea puțin apt, sau chiar deloc, de cunoaștere obiectiv valabilă prin resurse proprii. Este o revenire la înțelesul pre-kantian al categoriilor și, probabil, punctul nevralgic al capacității structurii categoriale propuse de a se impune nu numai în sfera mitului, religiei, filosofiei culturii, ci și în cea a exactității științifice.

– Împărțirea categoriilor kantiene în patru grupe, datorată logicii de care autorul *Criticii rațiunii pure* s-a folosit pentru a identifica conceptele pure ale intelectului, nu corespunde structurii categoriale a lui Mircea Vulcănescu. Astfel: a) Cantitatea și calitatea nu mai sunt, în structura care reiese din analiza filosofului român, net distincte. Unitatea și multiplicitatea capătă aspecte calitative, iar totalitatea pare a fi transferată cu totul la categoriile calității. Aceasta în ipoteza că însăși distincția cantitate-calitate ar rămâne valabilă; b) Între categorii de la titlul calității și cele ale modalității (cu aceeași precizare: dacă împărțirea în cele patru grupe se menține) se pot constata apropieri. Limitația și posibilitatea par a alcătui o nouă categorie datorită specificului neogașiei românești.

Limba română este locul în care pot fi sesizate diferențele structurale – abaterile, dacă vrem să le numim astfel – de la modelul standard. Particularitățile reflecției și acțiunii românești – adică particularitățile culturale, etnice, social-politice românești – nu sunt, într-o abordare strict ontologică, decât consecințe ale funcționării acestei structuri distincte, sunt secundare în raport cu structura gândirii care le-a făcut posibile. Ele nu fac decât să *ilustreze* o stare de fapt mai profundă, nu sunt totuși dovezi *necesare* în sprijinul acesteia.

Chestiunea imposibil de evitat pe care o ridică această interpretare constă tocmai în evidențierea necesității dovezilor. Numai prin această evidențiere o structură categorială se ridică de la nivelul unui mod oarecare de a privi lumea către filosofia propriu-zisă. *Dimensiunea românească a existenței* nu-și propune să înfrunte această problemă. De fapt, această problemă va fi rezolvată abia de Constantin Noica.

³⁰ M. Vulcănescu, *Existența concretă în metafizica românească*, în Idem, *op. cit.*, p. 157.

II. Ontologia individului

Spre deosebire de *Dimensiunea românească a existenței*, studiul *Existența concretă în metafizica românească* (1943-1944), care îi succede primului, a rămas relativ nefinisat. Pus în situația să-l publice pe cel dintâi în volumul secund al *Izvoarelor de filosofie*, Vulcănescu a intercalat părți din cel de-al doilea în el, ceea ce dovedește că, pe termen mai lung, ar fi revenit asupra ambelor. Posibil, într-o ipotetică versiune finală, ontologia individului ar fi avut prioritate față de cea a existenței ca întreg. Nu vom emite însă ipoteze asupra aspectului final al construcției filosofului. Ceea ce ne-a parvenit permite reconstituirea structurii acesteia, cu toate că, uneori, frazele izolate dau expunerii un aer enigmatic.

În *Existența concretă în metafizica românească*, trimiterile la cuvinte și expresii specifice limbii române sunt mai puține decât în *Dimensiunea românească a existenței*. Ceea ce sprijină susținerea că, dacă limba stă la baza unei reconstrucții ontologice, ea nu constituie *unica* bază a acesteia.

Insul și întâmplarea

În primul rând, e de remarcat că, în *Existența concretă în metafizica românească*, tabelului kantian al categoriilor Vulcănescu îi preferă, ca referință, mai degrabă lista categoriilor aristotelice și interpretarea lor scolastică. „Insul” este acum tema analizei. „Insul” nu ca „subiect lucrător”, adică determinat drept subiectivitate transcendentă, ci ca „ființă cu care te poți înțelege”³¹. Capacitatea de a intra în raportul de înțelegere, trăsătura fundamentală a insului, se explică prin faptul că, deși se găsește în lumea și vremea lui, ca orice ființă, el se poate referi la ele, ceea ce nu i se întâmplă „lucrului”. Insul inițiază, prin referința la lume și vreme, raporturi de înțelegere cu alți inși, dar și cu sine însuși. Lucrul se găsește în raporturi cu alte lucruri, ca și în raporturi cu inși, dar nu poate iniția raportul de înțelegere. Prezența în lume și vreme a insului nu constituie o întâmplare, ceea ce face din orice ins o excepție permanentă față de regimul „lumii de aici”, așa cum l-am descifrat mai sus. Este, în sistemul loc-vreme, o „parte care are însușirea, sub anumite raporturi, de a funcționa ca tot”³², un tot în tot; acesta este „insul”.

„Insul”, deși este o „singurătate de existență” sau, într-o exprimare echivalentă, un singular, se deosebește de individul metafizicii occidentale. Un lucru poate fi, în aceasta, un individ; gândirea românească restrânge individul la „ins”. Vulcănescu derivă termenul de „ins” din latinescul „ens”, care ar fi căpătat în românește o conotație inexistentă în latină, ceea ce nu este corect³³, însă semnificația termenului românesc nu este totuși trădată de etimologie căci, văzut ca „ființare existentă și

³¹ *Ibidem*, p. 142.

³² *Ibidem*.

³³ Cf. Al. Surdu, *Comentarii la rostirea filosofică însoțite de câteva gânduri despre Constantin Noica*, Brașov, Editura Kron-Art, 2009, p. 47.

subsistentă «in se» și «per se», dotată adică cu putere proprie de ființare individuală, de pățanie sau de lucrare, sau măcar de a avea de a face cu ea, adică individualitatea personală³⁴, „insul” este mai mult decât o *entitate* oarecare, determinată prin proprietăți mai mult sau mai puțin comune și altor entități, este și rămâne el *însuși* (*ipsum*), ireductibil. „Lucrul”, rezultatul „lucrării altuia”, este un *compositum*, deci nu un individual, iar prezența lui în lume este dominată de întâmplarea care-l agregă și dezagregă; „insul”, dimpotrivă, este substanță.

„Însușirile” (care nu sunt decât ceea ce face ca insul să fie el *însuși*) alcătuiesc o „unitate organică și funcțională”, nu o unitate obiectivă, nicio unitate logică³⁵. Unitatea obiectivă a substanței și atributelor, ca și unitatea logică a subiectului și predicatului sunt soluții ale metafizicii tradiționale în efortul ei de a determina esența. Dar modalitatea de atribuire, ca și predicarea esențială, perfect funcționale în cazul universalelor, sunt blocate în privința individualului, care este inefabil. El poate fi doar arătat și, fiind de față, prezent, este măsurabil. Încercând să determinăm un individual, căutăm de fapt să-l subsumăm speciei³⁶, singura purtătoare de esență. Individului îi revine esența speciei sale. Din punctul de vedere al esenței, indivizii nu se pot deosebi între ei, ceea ce constituie o violare a evidenței: individul Socrate este mai înalt decât individul Platon, mai alb decât individul Alcibiade, mai bătrân decât individul Phaidon etc., deși cu toții sunt oameni (esența lor este umanitatea). Pentru a evita această dificultate, Thomas din Aquino introduce noțiunea de *materia designata*, purtătoare de dimensiuni exclusiv la nivelul individualului, nu a esenței unice³⁷. Ea ne permite să spunem: „ceva poate fi într-un fel sau într-altul.”³⁸

„Însușirile”, aflate, conform lui Mircea Vulcănescu, în unitate organică cu „insul”, nu pot fi privite drept criterii pentru determinarea speciei, ci numai drept criterii de individualizare a „insului”. „Raționalitatea” sau „animalitatea”, care determină specia „om” în metafizica tradițională, sunt determinații prea largi, prea generale pentru a fi văzute ca „însușiri”. În schimb, caracterul bărbătesc și cel femeiesc sunt „însușiri” și au, în gândirea românească, semnificație ontologică, nu

³⁴ M. Vulcănescu, *op.cit.*, p. 141.

³⁵ *Ibidem*, p. 144.

³⁶ Cf. Thomas de Aquino, *De ente et essentia*, II, 90-95: „designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus, designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam quae ex forma rei sumitur”, în traducere: „desemnarea individului raportat la specie se petrece prin materia care este determinată de anume dimensiuni, pe când desemnarea speciei, raportată la gen, se petrece prin diferența constitutivă care este dedusă din forma lucrului” (Thomas de Aquino, *De ente et essentia / Despre fiind și esență*, ediție bilingvă, traducere, introducere și comentarii de Eugen Munteanu, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 43-45).

³⁷ *De ente et essentia*, II, 75-80: „Haec autem materia in definitione quae est hominis, in quantum est homo, non ponitur, sed poneretur in definitione Socratis, si Socratis definitionem haberet”, în traducere: „Această materie nu este cuprinsă însă în definiția omului în măsura în care este om, ci ar fi cuprinsă în definiția lui Socrate, dacă Socrate ar avea o definiție” (Thomas de Aquino, *op. cit.*, p. 45.)

³⁸ M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 143.

doar biologică³⁹. Prin urmare, „însușirile” ar corespunde acelor dimensiuni rezervate noțiunii de *materia designata*, numai că, spre deosebire de acestea, joacă un rol esențial: „cineva poate fi și ceva și altceva”⁴⁰.

„Lucrul” se deosebește de „ins”. Preeminența acestuia este dată de capacitatea de a fi înțeles, nu de capacitatea de a opera asupra lucrului, pe care o are, dar nu ca trăsătură definitorie. Dumnezeu se deosebește, la rândul lui, de toți ceilalți „inși” prin faptul că este singura ființă „efectiv lucrătoare”⁴¹. Nu este o ființă abstractă, o putere impersonală, transcendentă, ci poate fi determinat ca oricare ins, determinarea evidențiindu-i însă unicitatea: cele trei hipostasuri ale sale sunt trei fețe (chipuri) de o ființă. Dumnezeu este singurul individual care are capacitatea de a interveni în lume și a modifica organizarea acesteia, „firea”. Ceilalți „inși” pot să-și „iasă din fire” sau să-și „vină în fire”⁴², dar nu pot influența cu nimic ordinea firii.

Lumea, făcută de Dumnezeu și menținută de el, „e concepută de român ca o revelație continuă și ca o permanentă teofanie”⁴³. Dumnezeu poate lipsi uneori din lume, operează asupra unor locuri anumite din ea (deși este capabil de a opera oriunde), umblă nestingherit prin lume. „Iraționalitatea de structură”⁴⁴ a acestui ins unic nu evocă un monarh, preocupat de dominare, ori un administrator, preocupat de buna funcționare a lumii, ci mai mult un gospodar, care locuiește și se îngrijește de ea, căruia îi pasă de lume. Căutând un nume pentru acest mod de a vedea divinitatea, Mircea Vulcănescu nu-l poate alege nici pe cel de *panteism* (Dumnezeu nu este dizolvat în lume), nici pe cel de *teism* (nu este separat de ea), dar nici pe cel de *panenteism* („deși ființa lumii e ținută în Dumnezeu, Dumnezeu însuși are caracterul de ins”⁴⁵). Este vorba despre o sinteză aparte, care evită, în felul său specific de a se exprima, atât ereziile orientale, cât și pe cele occidentale.

Firea și chipul insului

Însușirile, organizate altfel de la ins la ins, alcătuiesc „chipul” fiecăruia⁴⁶. „Chipul” este, așadar, o structură unică de însușiri care revine fiecărui ins. Dumnezeu este organizatorul acestei structuri, „singurul principiu de individuație a insului”⁴⁷; el este unic prin faptul că ființa sa întrunește trei chipuri.

Ca termen, „chip” poate fi utilizat și cu privire la lucruri; în acest caz desemnează numai un „fel” al lucrurilor, nu un „fel de a fi”, pe care-l au exclusiv ființele, adică inșii. În sprijinul acestei interpretări, remarcăm expresia „a face (pe

³⁹ *Ibidem*, p. 150.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 143.

⁴¹ *Ibidem*, p. 142.

⁴² *Ibidem*, p. 146.

⁴³ *Ibidem*, p. 158.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 159.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 149.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 148.

cineva) în fel și chip”, care se folosește tocmai pentru a arăta că cineva a fost identificat forțat cu lucruri (fel) sau cu persoane (chip). Tendința de a utiliza pe „chip” cu referință la lucruri se datorează, după Vulcănescu, unei înclinații spre animism (predominare a ideii de ființă asupra ideii de lucru).

Însușirea predominantă dă „firea” unui lucru. Vulcănescu remarcă faptul că termenul românesc de „fire” corespunde accepțiilor lui „natura” din latina medievală. „Firea” îndeplinește funcții diferite în lucruri și inși. În cazul lucrurilor, „firea” le delimitează de *ceea ce nu sunt*, astfel că, identificând firea lucrurilor, le putem clasifica⁴⁸. Încercând să operăm la fel în cazul individualilor, a inșilor, surprindem numai tipuri de inși, dar nu putem deosebi un ins de alt ins. Pentru a-l deosebi pe ins de alt ins trebuie să mergem mai departe, căutând să determinăm chipul insului, nu doar firea lui.

La nivelul firii, în orice individ predomină una dintre însușirile „masculin” sau „feminin”. Inexistența neutrilor face ca până și la nivelul lucrurilor să pătrundă această împărțire. Capacitatea de a acționa (masculinul) sau cea a receptivității (femininul) nu par de la început să fie invariabile în cazul fiecărui individ. Indivizilor le este atribuită însușirea predominantă de către limbă, care o descoperă în structura individului. „Întâmplările” prin care trec indivizii, adică raporturile inșilor între ei sau față de lucruri, le pot însă schimba vremelnic firea („îi scot din fire”), fără să-i poată reduce la statutul de lucruri, ci doar înlocuindu-le însușirea masculinității (sau feminității) cu cea opusă. Această trecere în însușirea opusă, „prefacerea”, dovedește o „nestabilitate funciară a insului în raport cu starea lui de singurătate sau mulțime”⁴⁹.

Rostul și soarta insului

„Rostul” – semnificația în *lume* a insului – și „soarta” – integrarea în *vreme* a insului –, spre deosebire de „fire” și „chip” (trăsături intime ale individului), pun insul în raport cu alți inși. „Firea” și „chipul” oricărui ins își atestă stabilitatea, coerența, exemplaritatea prin felul în care se realizează „rostul” și „soarta” lui. Vulcănescu evocă proverbul „ce ți-e scris, în frunte ți-e pus”, care pune în legătură noțiunea de „chip” cu cea de „soartă”⁵⁰. Din această perspectivă, soarta este cea care dă ultimele retușuri „chipului”; faptul că prezența insului în lume nu este doar o întâmplare se datorează faptului că el este purtător al sorții.

„Rostul” este principiul care integrează insul în ansamblul ființelor⁵¹. A identifica rostul insului înseamnă a-i surprinde raporturile cu lumea, funcția pe care o îndeplinește în organizarea ierarhică a acesteia, dar numai ca posibilități. Rostul insului este realizat de soarta lui.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 153.

⁵¹ *Ibidem*.

Prezentate astfel, „rostul” și „soarta” evocă noțiunea de destin, de care pot fi apropiate spre comparație. Caracterul creștin al gândirii românești ne face să decupăm, din imensa literatură asupra destinului, un punct de vedere creștin: al lui Boethius.

Boethius deosebește providența de destin. Cea dintâi este „însăși acea rațiune divină care, ca principiu suprem și universal, orânduiește totul”, dându-i astfel și insului „rostul” său în lume, în timp ce destinul este definit drept „ordinea care tronează în fenomene, în mișcarea lor și cu ajutorul căreia providența le înlănțuie, dându-le la fiecare un loc anumit”⁵². Destinul, așa cum apare aici, corespunde noțiunii românești de soartă.

„Rostul” și „soarta” ar putea da o explicație cu privire la fatalismul identificat uneori în mentalitatea românească. Din păcate, în acest punct, reconstrucția lui Mircea Vulcănescu din *Existența concretă în metafizica românească* a rămas prea sumară. Însă ultima parte a *Dimensiunii românești a existenței* sugerează că, de fapt, nu avem de-a face cu un fatalism.

*

Așa cum s-a putut remarca din cele de mai sus, insul (individul), în gândirea românească, constituie realitatea fundamentală, ireductibilă. Cadrul schițat de Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței* apare ca un element învăluit al „insului”. Prin „ins” lumea, așa cum o vede românul, are un temei de a fi așa cum este. Insul nu este identic cu lucrul, iar deosebirile dintre lucru și ins sunt atât de accentuate încât confuziile între ele apar cu greutate, în general constând în atribuirea trăsăturilor insului către lucru (animism). Însușirile fiecăruia dintre cele două le preîntâmpină: lucrul are însușiri, dar insul are însușiri structurate („chip”). „Firea”, în cazul lucrului, deschide cadrul larg al sistemului loc-vreme, unde lucrul plutește la voia întâmplării. În cazul fiecărui ins, „firea” conferă însă trăsături feminine sau masculine, modelând individul, dându-i un „rost” care, prin faptele individului, realizează „soarta” acestuia.

Cu toate că „insul” este preminent față de lucru și de ființă, mentalitatea filosofică românească nu este personalistă, nu vede în ins un principiu activ. Faptul se datorează, arată filosoful, particularităților devenirii românești, care are sens de prefacere și de întâmplare. Neafectat în esență de prefaceri și întâmplări, insul nici nu activează înăuntrul lumii, ci este doar „un centru de reflectare a unei acțiuni transpersonale”⁵³.

Trecere către Noica

Prin *Rostirea filosofică românească*, *Sentimentul românesc al ființei* și celelalte lucrări românești ale sale, Constantin Noica a reluat, la trei decenii

⁵² Anicius Manlius Severinus Boethius, *Mângâierile filosofiei*, Cartea IV, Proza VI, în Boethius și Salvianus, *Scrieri*, traducere, note și comentarii de prof. David Popescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1992, p. 145.

⁵³ M. Vulcănescu, *op. cit.*, p. 156-157.

distanță, analiza categorială întreprinsă de Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței și Existența concretă în metafizica românească*. „Firea”, „ființa”, „vremea”, dar și alte noțiuni întâlnite în acestea sunt, din nou, obiectul unei investigații cu instrumentele filosofiei.

O problemă de neocolit pe care o prilejuiește reflecția noiciană asupra rostirii filosofice românești este relația ei cu demersul anterior, cel al lui Vulcănescu. Este sistemul rostirii filosofice românești al lui Noica o continuare și o definitivare a reflecției vulcănesciene asupra gândirii filosofice românești sau, pornind de la aceleași resurse, Noica realizează o dezvoltare teoretică paralelă cu cea a *Dimensiunii românești a existenței*? Este neîndoielnic că lui Mircea Vulcănescu îi revine meritul de a fi inițiat o problematică filosofică specifică, dar, dacă ne gândim la cât de fecundă se dovedește ea, nu este obligatoriu ca soluțiile la care a ajuns el să fi fost preluate și de Noica.

O altă problemă, legată de prima, este: în ce raport se găsesc investigațiile românești ale lui Noica cu propria sa ontologie?

Vom întreprinde în continuare o scurtă comparație a celor două construcții filosofice, pentru a căuta să obținem un răspuns la fiecare dintre întrebări. *Rostirea filosofică românească* este alcătuită din patru cicluri: *Sinele și Sinea*, *Ciclul ființei*, *Ciclul devenirii*, *Ciclul rânduiei*. Împărțirea în patru a materiei tratate de Noica se justifică în cadrul propriei sale filosofii, care se folosește de o dialectică în patru momente. Această dialectică nu are un corespondent în ontologia lui Vulcănescu, unde nu putem deosebi decât două părți, care nu sunt și momente. Fiecare ciclu al *Rostirii filosofice românești* închide în sine câte o temă specifică filosofiei noiciene: tema conștiinței filosofice („Sinele și Sinea”), tema ființei, cea a devenirii și cea a devenirii într-o ființă.

Pe de altă parte, în cadrul fiecărui ciclu noician sunt redistribuite problemele ontologiei vulcănesciene: *sinele* și *sinea*, ca *însușiri* (caracterul bărbătesc și cel femeiesc), au fost întâlnite la Vulcănescu atunci când a fost vorba despre *firea* și *chipul* insului; *rostul*, *firea* și *ființa*, pe care Noica le discută în *Ciclul ființei* (unde mai apar și contribuții care i se datorează exclusiv: tema rostirii și cea a lui „întru”) sunt, de asemenea, prezente în *Dimensiunea românească a existenței* și în *Existența concretă în metafizica românească*⁵⁴. *Vremea*, *petrecerea*, analizate de Vulcănescu, reapar la Noica în *Ciclul devenirii*. Iar chestiunea raportării gândirii românești la sistemele tradiționale de categorii (în speță, la cel aristotelic) se regăsește în *Ciclul rânduiei*, atunci când se discută despre *Trei cuvinte ale lui Cantemir*.

Dacă parcurgem interpretările date de Noica „firii” (universalitate concretă, fire și lume, fire și ființă, fire și firi, fire și natură), „petrecerii” sau „vremii”, vom constata că sunt concordante cu cele din *Dimensiunea românească a existenței* și

⁵⁴ În *Sentimentul românesc al ființei*, Noica tratează, la rândul lui, în capitolul *Modulații românești ale ființei*, o altă problemă abordată în premieră, dar totodată exemplar, de Vulcănescu: cea a modurilor verbale românești. Structura expunerii, ca și scopurile demonstrative ale lui Noica diferă totuși de cele ale lui Vulcănescu.

din *Existența concretă în metafizica românească*, Noica adăugându-i fiecărui termen o bogată documentație lingvistică, la care Mircea Vulcănescu nu a putut avea acces. Însă la Vulcănescu termenii sunt organizați în funcție de demarcația dintre ontologia generală și ontologia individului, care nu trec una în cealaltă, ci se completează. Cu toate că cea de-a doua este preeminentă față de cea dintâi, ele rămân separate. Caracterul descriptiv al metodei lui Mircea Vulcănescu și cel dialectic al lui Noica structurează diferit elemente care, fiecare în parte, regăsesc un conținut asemănător în cele două viziuni.

Așa stând lucrurile, teza că Noica nu a făcut decât să dezvolte, în scrierile sale *românești*, ideile lui Mircea Vulcănescu este greu de susținut. În realitate, avem de-a face cu două viziuni filosofice distincte. Cea a lui Noica îi datorează celei elaborate de Vulcănescu numai câteva rezultate, pe care le-a dezvoltat în conformitate cu maniera proprie gândirii sale.

Există totuși o latură pe care, între viziunea lui Vulcănescu și cea a lui Noica, se poate constata o continuitate esențială: întemeierea gândirii asupra ființei pe o nevoie profundă a individului gânditor. Ca și în cazul lui Vulcănescu, gândirea asupra ființei nu este ocazională, pentru Noica, nici de nevoi comune, politice și sociale, nici de scopuri didactice. Aceste nevoi nu solicită, de cele mai multe ori, individului gânditor să-și *pună* problema ființei, ci îl îndreaptă spre o anumită soluție a problemei. Gândirea asupra ființei este expresia modului *autentic* în care ne punem nouă înșine problemele care ne frământă. Pe această latură, pe care Vulcănescu a fost un deschizător de drum, merge și Noica. Nevoile comune, politice și sociale, se schimbă odată cu epocile; scopurile didactice sunt înlocuite și ele odată cu filosofii în vogă. Noi concepte, noi explicații apar odată cu noile nevoi comune și cu noile filosofii. „Cugetarea filosofică”, spre deosebire de aceste noi concepte și noi explicații, „nu pare a fi avut și a avea nevoie de limbaj simbolic sau cod; cu alte cuvinte, folosește nu limbajul, ci limba”⁵⁵. A gândi filosofic în limba ta este astfel calea cea mai potrivită de a căpăta un răspuns de nezdruncinat la întrebările care te frământă.

Rezumând, deosebirile dintre ontologia lui Vulcănescu și cea a lui Noica pot fi surprinse în următoarele puncte:

a. *Modelul ontologic*. La Mircea Vulcănescu întâlnim un model ontologic cu două componente: generalul și individualul. Metoda fenomenologic-descriptivă utilizată de filosof conferă celor două componente o anumită autonomie. Individul (insul) la Vulcănescu este preeminent față de general (lume). La Constantin Noica, modelul ontologic are trei componente: individualul, determinațiile și generalul. Autonomia componentelor este mai puțin pregnantă, cu toate că, și la Noica, individualul are prioritate. Faptul se datorează opțiunii lui Noica pentru o metodă dialectică în patru momente.

⁵⁵ C. Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, p. 1987, p. 8.

b. *Categoriile*. Ideea noiciană a „treptelor realului” (dezvoltată în *Douăzeci și șapte trepte ale realului* și subînțeleasă în *Rostirea filosofică românească* și *Sentimentul românesc al ființei*, ca și în celelalte lucrări ale maturității lui Noica) pune categoriile platoniciene, aristotelice și kantiene în continuitate. Această continuitate este văzută de filosoful devenirii întru ființă ca o evoluție. Categoriile tradiționale alcătuiesc astfel o *totalitate* care se deschide către un nou tabel categorial: cel al categoriilor elementului. Analiza categorială a lui Vulcănescu evidențiază și ea o nouă structură categorială, dar nu-i precizează statutul în raport cu tabelele clasice (aristotelic și kantian) ca întreguri, ci doar deosebirile la nivel de categorie.

c. *Statutul și deducția categoriilor*. La Vulcănescu, noțiunea de categorie își păstrează sensul clasic. Spre deosebire de cele kantiene, ele nu fac obiectul unei deducții, ci al unei descrieri, așa cum se întâmplă la Aristotel. În schimb, cele cinci categorii noiciene ale elementului sunt, pe de o parte, rezultatul unei reexaminări a procedurii deductiv kantian al conceptelor pure ale intelectului, pe de altă parte, al abordării ca întreg a marilor tabele categoriale: platonice, aristotelice și kantian.

d. *Negația românească a lui Vulcănescu și contradicția (unilaterală) la Noica*. Deși nu este adeptul dialecticii, Vulcănescu analizează o problemă de importanță fundamentală pentru aceasta: problema negației. Motivul pentru care abordează această problemă este dat de specificul negației românești, nu de nevoia de a pune categoriile gândirii în mișcare, așa cum face orice dialectică. Rezultatul investigației asupra negației românești îl conduce pe Vulcănescu către precizarea modului în care gândirea românească înțelege individul, nu către elaborarea unei structuri a lumii care să se sprijine pe aceasta.

CATEGORII METODOLOGICE ÎN ȘTIINȚA RELIGIILOR LA MIRCEA ELIADE

SERGIU BĂLAN¹

Abstract: The paper is not a comprehensive presentation of the methodology of the *Religionswissenschaft* as Eliade conceived it, but only deals with its most important aspect: the problem of specificity and autonomy of the object of religious studies in relation to the subject-matter of other humanities (psychology, anthropology, sociology, history), which has as a consequence the irreducible character of religious phenomena. Therefore, the science of religions should be synthetic, totalizing, interpretive and, above all, must avoid at all costs the danger of reductionism. Mircea Eliade defines it as a total hermeneutics that has to decrypt and clarify all encounters between man and the sacred, from prehistory until today. Here, we will try to identify and explain the main methodological categories used in Eliade's scientific work, and to present the main features of his phenomenology of religion, that is, in his own interpretation of *Religionswissenschaft*.

Keywords: sacred, profane, hierophany, religious fact, phenomenology.

În încheierea monografiei dedicate lui Mircea Eliade, discipolul și colaboratorul său Ioan Petru Culianu se întreabă, cu o oarecare nuanță retorică, pentru a putea încheia cu niște concluzii asupra operei eliadiene: „Eliade a vrut sau nu să construiască o «antropologie» filosofică? Are el o metodă? Modul său de lucru este el științific?”² După opinia lui Culianu, Eliade nu a dorit în mod explicit să construiască o antropologie filosofică, dar a indicat cum ar trebui ea să fie creată și prin aceasta i-a pus deja bazele. De asemenea, nu are o metodă explicită, dar preia principii metodologice ținând de fenomenologia religiei, ca și de morfologia religiilor. În ceea ce privește caracterul științific al operei sale, afirmă Culianu, el trebuie acceptat în măsura în care astăzi metoda hermeneutică este considerată ca fiind științifică.

Toate aceste considerații aduc în discuție un fapt pe care orice cercetător al operei lui Mircea Eliade este constrâns să-l remarce imediat: caracterul profund controversat al majorității lucrărilor științifice ale savantului român. Dacă, pe de-o parte, în ceea ce privește conținutul, scrierile lui Eliade sunt la adăpost de orice obiecție, date fiind mereu proaspăta sa curiozitate, imensa putere de muncă și impresionanta lui erudiție, nu același lucru se poate spune, pe de altă parte, despre aspectele metodologice ale operei sale. Chestiunile de metodologie abordării

¹ Cercetător științific gr. III, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, București; lector univ. dr., Academia de Studii Economice, București.

² I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, trad.rom. F.Chirișescu și D. Petrescu, București, Editura Nemira, 1995, p. 131.

fenomenului religios constituie problemele asupra cărora s-au concentrat majoritatea exegeților, iar concluziile lor sunt dintre cele mai variate, de la cele mai elogioase, până la critici dintre cele mai virulente.

Deși o notă din jurnalul său, din 20 august 1951, sugerează faptul că savantul român era profund interesat de ecourile pe care opiniile sale le-ar putea produce asupra cercetătorilor din afara domeniului istoriei religiilor („Ceea ce interesează în momentul istoric de astăzi este [...] să forțăm dialogul între discipline. Mă interesează mai mult reacția unui filosof, unui critic literar sau psiholog [...] decât comentariile colegilor mei indianiști și istorici ai religiilor”³), acest lucru nu trebuie să ne facă să credem că era mai puțin preocupat de faptul de a se face bine înțeles de către specialiștii din domeniul istoriei religiilor.

Opiniile acestora sunt însă împărțite. Astfel, pe de-o parte Eliade este considerat „probabil cel mai mare interpret al miturilor și al simbolismului spiritual” sau „cel mai mare istoric al religiilor și miturilor”⁴. Fostul său student, Lawrence E. Sullivan, afirmă că „Eliade a fost cel dintâi care a arătat lumii ce înseamnă religia”⁵. Aprecieri la fel de elogioase au fost formulate și de către alți discipoli ai săi, între care Ioan Petru Culianu, Thomas J. J. Altizer, Mac Linscott Ricketts, Douglas Allen, Bryan S. Rennie sau Joseph Mitsuo Kitagawa. Pe de altă parte însă, mulți cercetători „au ignorat complet sau au atacat violent învățăturile lui Eliade asupra miturilor și religiei ca fiind necritice sub aspect metodologic, subiective și neștiințifice”. Conform acestor interpretări, Eliade s-ar face vinovat de generalizări nejustificate, de descoperirea a tot felul de „sensuri profunde” în datele pe care le cercetează, de ignorarea procedurilor științifice de verificare, precum și de inserarea unei multitudini de asumții și judecăți nejustificate, personale, metafizice și ontologice în lucrările sale de erudiție.⁶

La perpetuarea acestei situații a contribuit și Mircea Eliade însuși, prin faptul că nu a răspuns niciodată obiecțiilor aduse de către criticii săi, deși nu a ezitat, de multe ori, să critice, la rândul său, alte modalități de abordare a problematicii religioase: „Greșeala îmi aparține, în parte”, scrie el, „pentru că nu am replicat niciodată acestor critici, deși am dorit adesea s-o fac. Mi-am spus mie însumi că într-o zi, când nu voi fi ocupat cu vreo carte aflată în lucru, voi scrie o scurtă monografie teoretică și voi explica erorile și confuziile pentru care mi se aduc reproșuri. Mi-e teamă însă că nu voi avea niciodată timp s-o scriu.”⁷ Din păcate,

³ M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1941-1969, ed. îngrijită de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, p. 194.

⁴ În articolele *Scientist of Symbols*, „Time”, 87/1966, și G. Breu, *Teacher: Shamans? Hippies? They're All Creative to the World's Leading Historian of Religions*, „People Weekly”, 9/1978. Apud D. Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1998, p. XI.

⁵ Apud D. O'Hara, *Mircea Eliade*, în „Chicago 35”, 6/1986, p. 147.

⁶ D. Allen, *op. cit.*, p. XII.

⁷ M. Eliade, *Foreword*, în D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, The Hague, Mouton Publishers, 1978, p. VII.

teama aceasta a lui Eliade s-a dovedit justificată, astfel că nu avem astăzi o expunere monografică a metodei, ci doar o serie de observații asupra acestei problematice, cu deosebire în părțile introductive și în concluziile altor lucrări, cum ar fi *Tratatul de istoria religiilor, Imagini și simboluri, Mefistofel și Androginul, Nostalgia originilor și Istoria credințelor și ideilor religioase*. Singura carte în care Eliade abordează mai consistent problema metodologiei în istoria religiilor este *Nostalgia originilor*, însă, dat fiind faptul că ea este o colecție de articole și conferințe, nici aici nu găsim o tratare sistematică și completă.

Am evidențiat mai înainte preocuparea lui Eliade ca rezultatele cercetărilor lui să fie cunoscute și în afara domeniului strict al specialității sale, istoria religiilor. El merge însă și mai departe, argumentând în favoarea interesului general filosofic pe care îl prezintă istoria religiilor pentru înțelegerea omului modern. Astfel, experiența religioasă reprezintă o „experiență a existenței totale, care revelează omului modalitatea lui de a fi în lume”.⁸ „Orice religie, chiar și cea mai elementară, este o ontologie, [...] întemeiază o lume”, iar „orice criză existențială pune în același timp din nou problema realității lumii și a prezenței omului în lume”.⁹ În aceste condiții, înțelegeam ca o ontologie care dezvăluie realitatea unei lumi, conferită de sacralitatea care o întemeiază, religia, afirmă Eliade, este „soluția exemplară a oricărei crize existențiale”.¹⁰ Or, după părerea gânditorului român, umanitatea occidentală se găsește astăzi într-o astfel de profundă criză existențială, dublată de pericolul unei „provincializări culturale”. Dacă drumul spre evitarea provincializării îl reprezintă deschiderea spre spiritualitatea omului non-european (dat fiind că „fenomenul capital al secolului al XX-lea n-a fost – și, mai ales, nu va fi – revoluția proletariului, așa cum o prevesteau marxiștii acum șaptezeci de ani, ci *descoperirea omului non-european și a universului său spiritual*.”¹¹), o posibilă ieșire din criza existențială ar fi constituirea a ceea ce Eliade numește „un nou umanism”¹², fundamentat pe cercetările profunde în istoria religiilor. În acest sens, se știe că filosoful român al religiei a fost cu deosebire preocupat de religiile arhaice, fără ca aceasta să excludă problematica omului modern, deoarece, după cum subliniază Ioan Petru Culianu, din întreaga operă a lui Eliade se desprinde ideea că „omul modern istoric continuă să trăiască inconștient în funcție de aceleași categorii ca și omul premodern [...] Structura profundă a vieții psihice a individului este reglată de aceleași *patterns* care constituiau odată modelele paradigmatiche ale existenței umane, «arhetipurile», și care-i erau transmise, cu evlavie și teamă, în limbajul murmurat al miturilor. Evident, raporturile s-au inversat: ceea ce constituia supraconștiința unui clan este inconștientul unui individ

⁸ M. Eliade, *Mituri, vise și mistere*, în M. Eliade, *Eseuri*, trad. rom. M. Ivănescu și C. Ivănescu, București, Editura Științifică, 1991, p. 124.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Ibidem*, p. 125.

¹¹ *Idem*, *Jurnal*, vol. I (1941-1969), ed. cit., p. 223.

¹² *Idem*, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, trad. rom. C. Baltag, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 13-28.

și al unui grup.”¹³ Prin urmare, cel puțin sub aspect psihologic, dar nu numai, cercetarea universului religios al omului arhaic este de cel mai mare interes, întrucât aduce în lumină structuri psihice inconștiente, personale sau colective, ale omului modern.

Dată fiind importanța pe care o capătă, în lumina celor arătate mai sus, cercetările de istoria religiilor, trebuie subliniată și atenția care se cuvine acordată chestiunilor metodologice, devenind astfel explicabilă insistența cu care atât Eliade, cât și exegeții operei sale revin asupra lor.

Nu vom încerca aici o prezentare exhaustivă a concepției savantului român asupra metodologiei istoriei religiilor, ci vom căuta să punem în lumină aspectele care ocupă locul cel mai important în această viziune: problema specificității și autonomiei obiectului istoriei religiilor în raport cu obiectul altor discipline umaniste (psihologia, antropologia, sociologia, istoria), din care derivă, după opinia lui Mircea Eliade, ireductibilitatea fenomenului religios, precum și consecințele ce decurg de aici asupra modului în care gânditorul român concepe și aplică metodele de cercetare în istoria religiilor. Aceasta trebuie să fie sintetică, totalizatoare, interpretativă și, mai presus de toate, să evite cu orice preț pericolul reducionismului. Mircea Eliade definește istoria religiilor ca o „*hermeneutică totală*, chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile dintre om și sacru, începând cu preistoria și până în zilele noastre”¹⁴, astfel încât clarificarea unor aspecte privitoare la metodele sale nu poate fi decât benefică.

Obiectul științei religiilor

Este necesar să se precizeze de la început că, în concepția lui Eliade, „istoria religiilor” înseamnă mult mai mult decât ne spune această denotație, adică o simplă cercetare istorică a religiilor. Confuzia poate fi înlesnită și de lipsa în limba română a unui echivalent convenabil pentru ceea ce în germană se numește *allgemeine Religionswissenschaft*. După cum putem observa într-o notă din traducerea franceză a eseului *The Quest. History and Meaning in Religion (La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions, 1970)*, preluată și în varianta românească, ceea ce noi îndeobște redăm prin sintagmele *histoire des religions* sau „istoria religiilor” înseamnă, pentru Eliade, „nu numai istoria propriu-zisă, ci și studiul comparat al religiilor, precum și morfologia și fenomenologia lor”¹⁵, completate de o hermeneutică de factură constructivă a datelor oferite de cercetarea empirică. În aceste condiții, am optat pentru a denumi cu termenul de „știință (generală) a religiilor” (traducerea cea mai apropiată de sensul expresiei germane amintite) cercetările lui Eliade în acest domeniu, dând sintagmei sensul precizat anterior.

¹³ I.P. Cuianu, *Mircea Eliade necunoscutul*, în I.P. Cuianu, *op. cit.*, p. 252.

¹⁴ M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 116.

¹⁵ *Ibidem*, p. 13.

După cum subliniază Ioan Petru Culianu, știința religiilor își construiește conținuturile pornind de la fapte, și anume, de la *faptele religioase*. Aceste fapte sunt: miturile, riturile, cosmogoniile, teologumenele, simbolurile, imaginile (divinităților), cutumele, obiectele, animalele, plantele, locurile venerate, oamenii consacrați etc., ce se pot regăsi prin studiul textelor, dovezilor arheologice sau prin cercetările etnografice și antropologice de teren. Toate aceste date sunt demne de interes pentru Eliade în măsura în care sunt „hierofanii”, adică ipostaze și forme în care sacrul se revelează, se arată pe sine. Modul specific în care el operează cu aceste fapte religioase este acela al ordonării lor în categorii, rezultate în urma descrierii fenomenologice. Ele, arată Culianu, ar fi apriorice și continuă să funcționeze în mod inconștient și după ce omul în genere încetează de a mai trăi în orizontul lor, numit „orizont al ontologiei arhaice”.¹⁶

La rândul său, Georges Dumézil consideră că Mircea Eliade se încadrează într-un grup de cercetători contemporani pentru care „orice religie este un sistem, diferit de mulțimea elementelor sale”, „o gândire articulată, o explicare a lumii”, astfel încât obiectul de studiu al științei religiilor îl reprezintă pentru ei „structurile, mecanismele, echilibrele constitutive oricărei religii și definite, discursiv sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie”.¹⁷ În acest fel, subliniază savantul francez, știința religiilor se plasează sub semnul logosului. Se poate observa ușor, însă, că el se referă nu la faptul religios propriu-zis, ci la ceea ce un cercetător în știința religiilor descoperă în spatele acestor fapte, după ce le supune interpretării fenomenologice. Anumiți critici ai lui Eliade au susținut că o fenomenologie a sacrului este imposibilă, deoarece sacrul este, prin definiție, dincolo de orice experiență. Între aceștia se găsește, de exemplu, Paul Ricoeur pentru care „fenomenologia religiei este fenomenologia sacrului”. Aceasta, arată Allan W. Larsen, este însă o înțelegere pozitivistă, după care experiența se reduce la ceea ce este repetabil, măsurabil sub aspect cantitativ, formulabil sau categorizabil. Mai mult decât atât, e vorba la acești critici de *un concept* de experiență care e rezultatul unei analize raționale, ce ne oferă conceptul de *experiență profană*. Or, Eliade nu este interesat de conceptul de profan, nici de cel derivat de sacrul, ci de modul cum sacrul și profanul sunt trăite în mod real de către oameni.¹⁸ Fenomenologia sa religioasă este, prin urmare, una a experienței sacrului. De altfel, Mircea Eliade definește religia nu ca pe o credință în Dumnezeu sau în zei, ci ca experiență a sacrului. Obiectul de studiu al științei religiilor va fi constituit, deci, din acele date care se referă la diversele modalități în care omul în genere experimentează sacrul, în care sacrul i se descoperă, adică din hierofanii.

¹⁶ I.P. Culianu, *op. cit.*, pp. 19-21.

¹⁷ G. Dumézil, *Prefață*, în M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 7.

¹⁸ A.W. Larsen, *The Phenomenology of Mircea Eliade*, în B.S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York, The State University of New York Press, 2001, pp. 49-58.

Faptul religios ca hierofanie

Din cele expuse până aici se poate observa că delimitarea obiectului științei religiilor se sprijină pe o distincție fundamentală pentru opera lui Mircea Eliade, anume aceea dintre sacru și profan. Or, această distincție nu este deloc ușor de operat, mai ales din cauza dificultăților de ordin teoretic, dar și practic de a defini sacrul. După opinia lui Eliade, „modul cel mai ușor de a defini sacrul e totuși acela de a-l opune profanului”¹⁹, prin care el înțelege domeniul experienței în genere, în sens empirist, sau, cum îl denumește adesea, spațiul experienței „omului istoric”. Prin opoziție, sacrul este transcendent și anistoric, este temei ontologic al profanului și se manifestă în cadrul acestuia prin hierofanii, în contextul a ceea ce Eliade și comentatorii săi au numit „dialectica sacrului și profanului”. După cum s-a observat, „cele mai importante principii care-i permit lui Eliade să distingă fenomenele religioase [în raport cu alte categorii de fenomene – n.n.] sunt ireductibilitatea religiosului și dialectica sacrului și profanului.”²⁰

Problema dialecticii sacrului a fost expusă într-una dintre primele exegeze asupra filosofiei eliadiene de către teologul american Thomas J.J. Altizer.²¹ Altizer subliniază faptul că, în viziunea lui Eliade, sacrul este opus într-un mod radical profanului, în sensul că ele sunt mutual exclusive și logic contradictorii. Pare să fie un punct de vedere analog cu acela al lui Émile Durkheim care vorbește de sacru și profan ca de două realități separate irevocabil.²² În virtutea acestui fapt, consideră autorul american, un același moment nu poate conține sacrul și profanul în același timp: este vorba de ceea ce el numește o „dialectică negativă”. O înțelegere a mitului, spre exemplu, este posibilă „numai prin negarea limbajului profanului”.²³ Sensul sacrului nu poate fi dobândit decât printr-o invertire a realității create în urma opțiunii profane a omului modern. În esență, consideră Altizer, pentru a putea avea acces la sacralitate, omul trebuie să nege în mod radical profanul și viceversa. Această interpretare însă este una reduționistă, care conduce la o simplificare excesivă și regretabilă, lucru de altfel sancționat și de Eliade însuși: „Cea mai importantă contribuție critică a lui Altizer privește modul în care înțeleg dialectica sacrului ca hierofanie. El interpretează aceasta înțelegând că sacrul abolește obiectul profan în care se manifestă. Însă eu am subliniat în mod repetat că, de exemplu, o piatră sacră nu încetează să fie o piatră; cu alte cuvinte, ea își păstrează locul și funcția în contextul său cosmic. În fapt, hierofaniile n-ar putea aboli lumea profană, deoarece *însăși manifestarea sacrului este aceea care întemeiază lumea, î.e. transformă un haos ininteligibil, terifiant și lipsit de formă în cosmos.*”²⁴

¹⁹ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 419.

²⁰ D. Allen, *op. cit.*, p. 8.

²¹ Cf. Th.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963.

²² É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960, p. 49-58.

²³ *Ibidem*, p. 34.

²⁴ M. Eliade, *Notes for a Dialogue*, în *The Theology of Altizer: Critique and Response*, ed. by J. B. Cobb, Philadelphia, Westminster Press, 1970, p. 238, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 78-79.

Aceasta înseamnă că, în viziunea lui Eliade, dialectica sacrului nu presupune excluderea reciprocă a celor două moduri de a fi în lume, ci mai degrabă implică faptul coexistenței lor într-o relație paradoxală: „un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacul al sacrului, continuând totuși să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră sacră rămâne mai departe o piatră oarecare etc.).”²⁵ Obiectul se încarcă de sacralitate, rămânând totodată ceea ce este. Sacrul, pe de altă parte, chiar dacă e prezent în lucruri, rămâne principiul ontologic transcendent și întemeietor, care face ca lumea să fie ceea ce este, ordonată, cosmică și plină de sens. Prezența aceasta a sacrului în obiectele ținând de domeniul existenței trimite la o altă idee eliadeană, aceea de *coincidentia oppositorum*, de coincidență a opozițiilor ce țin de niveluri diferite de realitate, care exprimă tocmai posibilitatea prezenței sacrului în profan și face posibile hierofaniile. În acest sens, trebuie amintită și critica lui Mac Linscott Ricketts față de comentariul lui Thomas J. J. Altizer, întemeiată pe ideea că sacrul și profanul nu sunt, la Eliade, două realități, ci două aspecte ale unei singure realități, care este sacrul.²⁶

Se impune aici o observație: în prefața lucrării *Nostalgia originilor*, Eliade arată că „sacrul este un element în structura conștiinței, nu un stadiu în istoria conștiinței”²⁷, afirmație ce pare a conferi sacrului un caracter de categorie apriorică a conștiinței individuale în genere, diferit de statutul său de realitate obiectivă. Savantul român vorbește aici, de fapt, despre nevoia resimțită de omul religios (și, pentru el, orice om este *homo religiosus*, în esența sa, chiar dacă nu conștientizează acest lucru) de a descoperi, dincolo de existență, de „fluxul haotic și primejdios al lucrurilor”, un fundament care se revelează ca „real, puternic, bogat și semnificativ” și care este sacrul. Această nevoie (și nu sacrul ca temei al existenței) este elementul din structura conștiinței de care vorbește Eliade, și nu un moment al evoluției conștiinței umane în genere, cum consideră pozitivismul. Astfel, Thomas Ryba interpretează această idee eliadeană sugerând: „Poate că adevărata aprioritate a sacrului derivă din faptul că întreaga experiență umană are loc în interiorul orizontului de sanctitate.”²⁸

Ireductibilitatea faptului religios

Data fiind marea lor diversitate, faptele religioase se prezintă sub aspectul cantității într-un număr covârșitor, iar sub acela al calității într-o eterogenitate care devine „paralizantă”, după expresia lui Eliade. Problema care se ridică în fața cercetătorului este aceea de a identifica hierofaniile și, mai mult decât atât, de a le găsi pe cele „care pot fi observate «în stare pură»”, adică cele care sunt simple și cât mai

²⁵ Idem, *Imagini și simboluri*, trad. rom. A. Beldescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 105.

²⁶ M.L. Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în *L'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1987, p. 116.

²⁷ M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 6.

²⁸ *Apud* M. Itu, *Mircea Eliade despre fenomenologia sacrului*, în „Gracious Light. Review of Romanian Spirituality and Culture”, an VI, nr. 3, iulie-septembrie 2000, New York, p. 28.

aproape de originea lor”²⁹. Din nefericire însă, constată savantul român, nicăieri nu sunt accesibile astfel de fapte religioase în stare pură, nici în societățile istorice, nici în cazul celor primitive. Aceasta deoarece aproape pretutindeni ne găsim în fața unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluție istorică îndelungată.

Ceea ce are la dispoziție cercetătorul este o cantitate imensă de date, extrem de eterogene. Această situație pune două probleme specifice. Sub aspect cantitativ, ea conduce la faptul că este imposibilă într-o singură viață studierea fie și a unei singure religii, sub toate aspectele. Mai mult, pentru studierea comparată a mai multor religii, mai multe existențe ar fi insuficiente. Din punct de vedere calitativ, eterogenitatea datelor, ca și caracterul lor fragmentar îl pun din nou în dificultate pe cercetător. Documentația de care dispune el are, de cele mai multe ori, un aspect deconcertant: „câteva fragmente dintr-o vastă literatură sacerdotală orală (creația exclusivă a unei anumite clase sociale), câteva aluzii găsite în notele unor călători, materiale culese de misionarii străini, cugetări extrase din literatura profană, câteva monumente, câteva inscripții și amintirile păstrate în tradițiile populare.”³⁰ Acest fapt, arată Eliade, îl pune într-o situație analogă cu aceea a criticului literar care ar dori să scrie istoria literaturii franceze, având la dispoziție unele fragmente din Racine, o traducere în spaniolă a lui La Bruyère, câteva texte citate de un critic străin, amintirile literare ale unor călători și diplomați, catalogul unei librării provinciale, rezumatele și temele unui licean. Alături de aceasta, trebuie să se țină cont de faptul că fiecare document pe care cercetătorul îl are la dispoziție este prețios prin aceea că revelează două aspecte complementare: „1) ca hierofanie, pune în lumină o *modalitate a sacrului*; 2) ca moment istoric, dezvăluie o *situație a omului* în raport cu sacrul.”³¹ De aceea, sarcina istoricului religiilor este mai dificilă decât a oricărui alt tip de istoric, el urmărind nu numai să refacă istoria unei anumite hierofanii (rit, mit, simbol sau cult), ci mai ales să înțeleagă și să explice modalitatea sacrului revelat în această hierofanie. De exemplu, spune Eliade, *Rig Veda* ne dezvăluie o modalitate a sacrului în care pământul este văzut ca *Terra Mater*, dar, în același timp, un moment istoric în care indivizii investesc pământul-mamă cu puteri protectoare împotriva neantului.

În același spirit, al analogiei dintre știința religiilor și teoria literaturii sau a artei în genere, Mircea Eliade atrage atenția asupra unui aspect esențial, comun studierii faptului religios și operei de artă. Este vorba de o necesară completare a erudiției cu încercarea de a înțelege opera de artă sau hierofania *în planul de referință care le este propriu*.³² Pe de-o parte, arată gânditorul român, erudiția singură nu e suficientă, așa cum cunoașterea limbii italiene de secol XIII și a culturii florentine a epocii, precum și familiarizarea cu viața lui Dante nu sunt suficiente pentru a înțelege valoarea artistică a unei opere ca *Divina Commedia*,

²⁹ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 21.

³⁰ *Ibidem*, p. 25.

³¹ *Ibidem*, p. 22.

³² Idem, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 18.

observație valabilă și în cazul faptului religios. Pe de altă parte, universul estetic prezintă analogii esențiale cu universul religiei: „În ambele cazuri avem de-a face cu *experiențe individuale* (experiența estetică a poetului și a cititorului său, pe de-o parte, experiența religioasă pe de alta) și cu *realități transpersonale* (o lucrare de artă într-un muzeu, un poem, o simfonie; o Figură Divină, un ritual, un mit etc.).”³³ Ideea de importanță fundamentală pe care Eliade dorește s-o exprime astfel este aceea că, asemenea operelor de artă, fenomenele religioase *există în propriul lor plan de referință*, în universul lor particular. După cum opera de artă nu-și dezvăluie semnificația decât în măsura în care este considerată ca o creație autonomă și nu o reducem fie la unul dintre elementele sale constitutive (vocabular, structură lingvistică etc.), fie la unul dintre scopurile sale ulterioare (mesaj politic, manifest cultural etc.), tot astfel, faptul religios se dezvăluie în totalitate numai atunci când este înțeles în planul său de referință, și nu redus la unul sau altul dintre contextele sau aspectele sale particulare. Spre exemplu, arată savantul român, mișcările mesianice și milenariste moderne ale popoarelor coloniale nu sunt simple mișcări de revoltă socială, ci autentice fenomene religioase, a căror înțelegere ar fi compromisă complet în cazul în care le-am reduce la aspecte istorice sau sociologice. A proceda în modul acesta ar însemna să nu admitem că ele reprezintă creații ale spiritului suficient de elevate pentru a fi tratate în calitate de produse spirituale autonome ale geniului uman, precum este *Divina Commedia*. Aceasta este așa-numita „provincializare culturală” a omului occidental, pe care o deplânge și o critică Mircea Eliade în nenumărate ocazii, arătând chiar că, dincolo de riscul enorm de a rata înțelegerea faptului religios, cercetătorul riscă să fie etichetat drept un „apologet camuflat al culturii occidentale”, suferind de „un complex de superioritate occidental”, care nu poate accepta independența în raport cu social-politicul decât în cazul creațiilor religioase ale culturii proprii.³⁴

Ideea aceasta exprimă cel mai elocvent concepția lui Eliade asupra caracterului specific al obiectului științei religiilor, care este ireductibil și are propriul său plan de existență și de semnificație. Chiar dacă, la fel ca în cazul artei, universul său de existență nu este același cu universul fizic al experienței imediate, faptul nu implică nicidecum non-realitatea acestuia.

Este interesant de remarcat că unii dintre exegeții operei lui Eliade au încercat să identifice sursele acestei concepții a savantului român, cercetând scrierile sale de tinerețe. Astfel, Mac Linscott Ricketts, unul dintre puținii cercetători occidentali cunoscători ai limbii române și ai operei de tinerețe a lui Eliade, susține că ideea specificității planului de existență al obiectului științei religiilor se cristalizase deja atunci când apare seria de articole din „Cuvântul”, sub genericul *Itinerariu spiritual*, scrisă de Eliade în jurul vârstei de 20 de ani.³⁵

³³ *Ibidem*, p. 20.

³⁴ *Ibidem*, pp. 21-22.

³⁵ M.L. Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Boulder: East European Monographs, no. 248, 1988, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 9-11.

Ricketts consideră că principiul fundamental exprimat de savantul român în aceste scrieri este acela al existenței planurilor separate de realitate, în virtutea căruia religia trebuie abordată ca o realitate autonomă și ireductibilă. Sursa acestei idei ar fi gândirea lui Nae Ionescu, considerat persoana cu cea mai mare influență asupra tânărului Eliade. Astfel, bazându-se doar pe cunoașterea publicisticii lui Nae Ionescu, editată de Eliade în volum³⁶, Ricketts sintetizează punctul de vedere al acestuia după care „există, în ordinea cunoașterii, un plan științific, un plan filosofic și un plan religios al realității: ele sunt independente, ireductibile unul în raport cu celălalt și au propriile metode.” Fiecare dintre aceste domenii trebuie să aibă propriile sale metode de investigare, iar cea mai mare eroare constă în abordarea unuia dintre ele cu mijloace proprii celorlalte.³⁷

Într-adevăr, aceleași idei le regăsim și în articolele lui Mircea Eliade. Astfel, în cel intitulat *Profanii*, din 11 decembrie 1936, el vorbește despre „gravul păcat spiritual al *confuziei planurilor*” de care s-ar face vinovați „profanii”, necalificării care intervin în diverse domenii ale vieții spirituale, de la artă și metafizică la religie, și care are drept rezultat „întotdeauna, o confuzie a valorilor.”³⁸ Astfel de luări de poziție nu sunt rare și punctul de vedere exprimat în ele se va regăsi în toată opera academică a lui Eliade de mai târziu. Este greu de spus dacă e vorba într-adevăr de idei preluate de acesta de la Nae Ionescu, mai ales că alți comentatori preferă să ocolească problema influenței profesorului asupra studentului său, deși ar avea posibilitatea s-o facă. Astfel, de exemplu, Ioan Petru Culianu, probabil din dorința de a evita eventualele trimiteri către sfera politicului, nu aprofundează această chestiune, alegând să sublinieze faptul că, la rândul său, Nae Ionescu datorează lui Eliade modul în care se abordează anumite probleme, cum ar fi alchimia: „Într-adevăr, în cursul său de metafizică din anul universitar 1928-1929 [...] Nae Ionescu respinge ideea curentă potrivit căreia alchimia ar fi fost o prechimie.”³⁹

Recuzarea „profanilor” aduce însă în discuție o altă chestiune importantă, privitoare la planul specific de existență a hierofaniilor: studiind fenomenele religioase în propriul lor plan, cercetătorul trebuie să creadă în realitatea acestuia? O mare parte a cercetătorilor consideră, într-adevăr, că interpretul trebuie să creadă în realitatea miturilor, în sensul de a le lua în serios, de a ține cont de faptul că, pentru cei care trăiesc în orizontul lor, ele sunt reale și de a încerca să intre în empatie cu ei, căutând să redea ceea ce înseamnă aceste mituri pentru omul religios. Aceasta este și poziția lui Eliade, care argumentează în favoarea interpretării hierofaniilor în propriul lor plan de realitate, pentru înțelegerea a ceea

³⁶ N. Ionescu *Roza vânturilor*, București, Editura Cultura Națională, 1937.

³⁷ *Ibidem*, pp. 12, 60.

³⁸ M. Eliade, *Profanii*, în „Vremea”, 11 decembrie, 1936, reed. în M. Eliade, *Fragmentarium*, Deva, Editura Destin, 1990, pp. 105-108.

³⁹ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 206. *Vide*, de asemenea, S. Antohi, *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri*, în I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 295-309, care se întreabă: „[...] oare nu cumva Nae Ionescu a preluat chestiunea discontinuității dintre alchimie și chimie de la asistentul său?” (p. 308).

ce este real pentru *homo religiosus* și împotriva impunerii asupra materialului studiat a propriului punct de vedere al cercetătorului, cu privire la ceea ce este real sau nu. Istoricul religiilor trebuie să plece de la faptul că sacrul este, pentru omul religios, realitatea fundamentală, evitând să-l reducă, prin „demistificare”, la fenomene sociale, psihice sau istorice.

Mai mult decât atât, în articole precum cel citat mai înainte⁴⁰, savantul român merge și mai departe, arătând că istoricul religiilor nu trebuie doar să admită necondiționat realitatea conținutului hierofaniei pentru omul religios, dar și că numai acei cercetători care sunt ei înșiși credincioși pot surprinde sensul autentic al religiosului. Aceasta înseamnă că, pentru a putea înțelege și evalua faptele religioase, istoricul trebuie să aibă o cunoaștere a religiosului bazată pe experiența sa personală. Prin această idee, filosoful român al religiei preia punctul de vedere exprimat de către Rudolf Otto în celebra lui carte despre sacrul. Alegând ca, în loc să discute despre ideea de Dumnezeu sau despre ideea de religie, să vorbească despre modalitățile experienței religioase, savantul german își invită cititorul să înceapă prin a-și fixa atenția asupra unui moment de emoție puternică, de factură religioasă, regăsit în propria experiență, după care afirmă categoric: „Cine nu este în stare de așa ceva sau pur și simplu nu a trăit asemenea momente, este rugat să nu citească mai departe.”⁴¹ Unui astfel de om, consideră Otto, este greu, dacă nu imposibil, să-i vorbești despre religie.

Desigur, asumând un asemenea punct de vedere, Eliade era conștient de caracterul său controversat și de dificultățile metodologice pe care le ridică, astfel încât s-a văzut obligat să propună, pentru studierea faptului religios astfel conceput, o metodă pe măsură.

Diversitatea perspectivelor metodologice în știința religiilor

Într-o însemnare de jurnal din 25 aprilie 1951 (perioadă în care definitivă cartea despre șamanism), Mircea Eliade scrie: „Ar trebui să scriu într-o zi o «istorie rațională» a întregii mele producții științifice, arătând legătura secretă care există între toate aceste lucrări în aparență disparate, explicitând de ce le-am scris și în ce măsură contribuie ele nu la un «sistem», ci la fundamentarea unei metode.”⁴² Se pot înțelege cu ușurință de aici importanța pe care savantul român o conferă aspectelor de ordin metodologic ale operei sale, nevoia pe care o resimte ca acestea să fie cât mai bine înțelese, dar și întâietatea pe care o acordă metodei, care, mai degrabă decât ideea de rigoare sistematică, pare să fie aceea destinată a-i legitima opera. S-ar putea spune chiar că, pentru Eliade, unificarea într-un sistem a problematicii diverse pe care a abordat-o trebuie să aibă drept criteriu înțelegerea corectă, unitară a metodei sale. Metoda primează și dă coerență întregului.

⁴⁰ De exemplu, în M. Eliade, *Religia în viața spiritului*, în „Est-Vest”, nr. 1, 1927

⁴¹ R. Otto, *Sacrul*, trad. rom. I. Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 16

⁴² M. Eliade, *Jurnal*, vol. I, 1941-1969, ed. cit., p. 188.

Mai mult decât atât, trecând dincolo de spațiul propriei sale opere, s-a afirmat că savantul român este interesat de lămurirea chestiunilor legate de metodă pentru ca, prin aceasta, să contribuie la definirea însăși a statutului și a caracterului autonom al disciplinei sale în raport cu cercetările de tip antropologic, sociologic sau psihologic ale fenomenului religios.⁴³ Vom încerca în continuare, pornind de la trăsăturile specifice ale obiectului de cercetare al științei religiilor – hierofania – pe care le-am prezentat anterior, să punem în evidență particularitățile metodei acestei științe, așa cum le-a întrevăzut Mircea Eliade.

Încercând să indice locul pe care îl ocupă cercetările lui Mircea Eliade în contextul istoriei contemporane a religiilor, Georges Dumézil începe prin a indica un fapt pozitiv care s-a petrecut în acest domeniu în decursul secolului al XX-lea, anume acela că „știința religiilor abandonează filosofilor problema originilor fenomenelor [religioase – n.n.] așa cum a făcut ceva mai devreme știința limbajului, cum au făcut toate științele”⁴⁴, dar și încercarea de a impune *a posteriori* o anumită schemă de evoluție a fenomenelor religioase din trecut. Aceste „replieri” metodologice marchează, în opinia savantului francez, un pas înainte care elimină probleme insolubile și conduce investigația către demersuri mai modeste, dar mai fructuoase.

Astfel, știința religiilor s-a reorientat către înregistrarea în complexitatea și originalitatea lor a credințelor religioase care au fost sau sunt practicate în lume. Ea face acest lucru prin două tipuri de demersuri: A) prin descrieri din ce în ce mai cuprinzătoare și mai detaliate ale fenomenelor religioase și B) prin reluarea problemei originilor și genealogiei fenomenelor religioase, dar mai modest și mai lipsit de pericole, în cazul fiecăreia dintre descrierile amintite mai înainte. Prin această reorientare au apărut mai multe domenii de cercetare, care utilizează metode specifice:

1. Domeniul „marilor religii”, în cazul cărora dispunem de documente scrise (budhismul, hinduismul, creștinismul, iudaismul, islamul), iar cercetătorul utilizează metode identice cu acelea ale istoriei civilizației sau istoriei ca atare, constând mai ales în „interpretarea formelor atestate”.

2. Cazul „religiilor exotice” (religiile primitive, dar și cea greacă, romană, semitică veche), cercetate abia de curând, în situația cărora, deși uneori dispun de documente, cercetătorii nu pot ajunge la o explicație istorică, adică printr-un precedent. În acest domeniu, sarcina savantului este dublă. În primul rând, consideră Dumézil, este nevoie de o epurare a domeniului de explicațiile privind originea fenomenelor religioase care nu au făcut nimic altceva decât să „imagineze o scurtă preistorie” pornind de la datele cunoscute, pe care le-au „prelungit” cu un efort și o responsabilitate minime. Este cazul, de exemplu, al lui Max Müller, care consideră că henoteismul este prima formă de religie, la care se ajunge pornindu-se de la „un simț al divinului preexistent în orice om, care se exprimă în termenii

⁴³ D. Allen, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁴ G. Dumézil, *op. cit.*, p. 8.

infinității”⁴⁵. Aceste tentative continuă să inducă în eroare cititorul insuficient avizat, astfel că trebuie eliminate. În al doilea rând, se creionează aici și o sarcină pozitivă, care constă în căutarea originilor fenomenului religios cercetat printr-o prelungire obiectivă a istoriei, realizată prin procedee comparative. Astfel, unii cercetători, comparând diverse aspecte ale religiilor arhaice cunoscute, identifică un sens probabil de evoluție, pe care îl aplică, *mutatis mutandis*, și celorlalte forme înrudite. Alte cercetări compară formele cele mai vechi de religie, regăsite la popoare înrudite sub aspect lingvistic, care derivă din același popor preistoric și fac inducții probabile cu privire la religia acestui popor preistoric, recuperând astfel anumite verigi lipsă dintre aceasta și formele existente astăzi, care provin din ea.

3. Alături de comparatiștii genealogiști, arată Dumézil, există cercetători care au sesizat necesitatea comparării sub aspect tipologic a fenomenelor religioase, pentru a le descoperi constantele și variabilele. Indo-europenistul francez își exprimă speranța că aceste direcții de cercetare, aflate adesea în conflict, se vor uni într-o sinteză armonioasă. În spațiul acestei sinteze plasează el opera lui Mircea Eliade, pe care (vorbind în cazul acesta de *Tratatul de istorie a religiilor*) o vede ca pe un pas înainte spre constituirea unei metode integratoare, dar și ca pe un indicator fidel al progreselor obținute deja.⁴⁶ Pentru a evidenția trăsăturile acestei opere, sub aspectul metodei, vom porni de la prezentarea modului în care Eliade ține să se distanțeze, într-o manieră critică, de abordările simplificatoare, unilaterale, reduționiste ale fenomenului religios.

Critica abordărilor reduționiste

Într-un articol scris în 1962⁴⁷, Mircea Eliade întreprinde o trecere în revistă a principalelor contribuții din domeniul cercetării religiilor în secolul al XX-lea. El identifică anul 1912 ca pe un an decisiv pentru aceste cercetări, deoarece acesta este anul apariției a patru lucrări de o importanță deosebită: *Formes élémentaires de la vie religieuse (Formele elementare ale vieții religioase)* a lui Émile Durkheim, volumul I din *Der Ursprung der Gottesidee (Originea ideii de divinitate)* aparținând lui Wilhelm Schmidt, monografia lui Raffaele Petazzoni, *La religione primitiva in Sardegna (Religia primitivă în Sardinia)*, și cartea *Wandlungen und Symbole der Libido (Transformări și simboluri ale libidoului)* a lui Carl Gustav Jung. Tot în acest an, Sigmund Freud lucra la scrierea sa *Totem und Tabu (Totem și Tabu)*, care va apărea în 1913. Aceste cărți, consideră savantul român, ilustrează patru căi diferite de abordare a fenomenului religios – sociologică, etnologică, psihologică și istorică – pe care el va căuta să le analizeze într-o manieră critică, arătând că niciuna nu este cu totul nouă.

⁴⁵ Cf. J.M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. rom. C. Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 1997, pp. 13-14.

⁴⁶ Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 12.

⁴⁷ M. Eliade, *The History of Religion in Retrospect: 1912-1962*, în „The Journal of Bible and Religion”, 31, 1963, pp. 98-107, republicat în M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., pp. 29-65.

Émile Durkheim este, după cum se știe, exponentul școlii sociologice. El a adoptat și a reinterpretat niște puncte de vedere mai vechi, numite de Eliade „preanimiste”, precum acela al anteriorității magiei în raport cu religia sau aceea, aparținând lui R.R. Marett, după care primul stadiu al religiozității este un sentiment de uimire și teroare suscitată de confruntarea cu o putere impersonală, *mana*, și, de asemenea, a considerat totemismul ca fiind prima manifestare religioasă propriu-zisă. Pentru Durkheim, religia este o proiecție a experienței sociale. Dat fiind că la anumite populații australiene totemul simbolizează atât sacralul, cât și clanul, el consideră că Sacralul sau divinitatea și grupul social sunt unul și același lucru. Acest punct de vedere s-a impus rapid și a condus la apariția unei serii de continuatori ai lui Durkheim, între care Marcel Granet, Lucien Lévy-Bruhl sau Marcel Mauss. Pe de altă parte însă, el a fost supus și unor critici virulente, care pleacă mai ales de la faptul că există o serie întreagă de popoare care nu au cunoscut o religie totemică în calitate de etapă a dezvoltării religiozității proprii, astfel că originea acestei religiozități nu ar mai putea fi explicată din punctul de vedere al sociologului francez. La rândul său, Eliade consideră că școala sociologică are meritul de a fi accentuat asupra importanței cunoașterii „contextului viu” al documentelor sale, ceea ce o ferește de pericolul interpretărilor abstracte. Din păcate însă, reprezentanții săi reduc viața religioasă la un epifenomen al structurii sociale, considerând că un singur aspect (cel sociologic) este dător de seamă pentru întregul fenomen religios și omițând în mod intenționat să ia în calcul și celelalte aspecte (psihologic, istoric, cultural).⁴⁸

O abordare de un reduționism și mai radical, arată Eliade, este aceea propusă de către Freud în lucrarea *Totem și Tabu*, unde acesta consideră că religia, ca și cultura și societatea în general au la origine un „omor primordial”. Ar fi vorba despre uciderea masculului dominant al unui grup de către masculii marginalizați, „fiii” săi, urmat de un act de canibalism ritual, ce ar semnifica preluarea calităților acestuia de către cei care l-au ucis. Acest model se regăsește, după Freud, în miturile uciderii tatălui-zeu, dar și în mitul păcatului originar. Nenumărate obiecții i s-au adus acestei ipoteze, între care observația lui Frazer după care dintre câteva sute de triburi totemice numai patru cunosc un ritual asimilabil omorului ceremonial.⁴⁹ Freud și continuatorii săi au ales să nu țină cont însă de aceste obiecții. Eliade accentuează și el asupra caracterului de ipoteză greu de acceptat al concepției freudiene despre originea religiilor, arătând că această concepție reduționistă nici nu a avut succes în mediile științifice. Pe de altă parte însă, savantul român recunoaște că Freud a avut o contribuție esențială la înțelegerea faptului religios, datorită principalei sale descoperiri, și anume, aceea privind inconștientul, care a încurajat studiul simbolurilor și miturilor. De asemenea, Freud are meritul de a fi demonstrat că simbolurile își comunică mesajul chiar dacă receptorul uman nu este conștient de aceasta, dând astfel istoricului religiilor

⁴⁸ Idem, *Nostalgia originilor*, ed. cit., pp. 39-40.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 41.

libertatea de a face interpretarea unor simboluri fără a mai ține cont de numărul indivizilor dintr-o societate care înțeleg în mod explicit semnificațiile acestor simboluri la un moment istoric dat. Eliade admite, de asemenea, faptul că o contribuție importantă la studiul religiilor aparține unuia dintre discipolii lui Freud, Carl Gustav Jung, care a postulat existența inconștientului colectiv, în urma studierii miturilor, simbolurilor și personajelor mitologice aparținând unor popoare foarte diferite. Conținuturile inconștientului colectiv se manifestă în arhetipuri, care au fost definite de Jung în mai multe feluri, Eliade reținând accepțiunea lor de „structuri de comportament”, de propensiuni aparținând naturii umane. Acest concept, de arhetip, are, de altfel, un rol central în întreaga operă a lui Mircea Eliade, fără ca el să fi fost însă împrumutat de la Jung, întrucât la savantul român, ideea apare încă în cursurile universitare ținute în 1936-37, având și o semnificație specifică. Astfel, arată I.P. Culianu, pentru Eliade, arhetipul denumește: (1) un model a-cosmic și pre-cosmic a ceea ce există în lumea reală, un prototip; (2) un model preformativ al conștiinței, o posibilitate categorială a conștiinței (sens analog celui jungian) și (3) o categorie anistorică preformală și preformativă, un model la care se referă sau se conformează ceva.⁵⁰ Acest din urmă sens este specific pentru Mircea Eliade.

O a treia cale de studiere a fenomenului religios este aceea a antropologiei sociale, deschisă de către Wilhelm Schmidt, cu lucrarea amintită mai înainte. Acesta consideră că se poate reconstitui forma unei religii primordiale (*Urreligion*) pornindu-se de la religiile popoarelor primitive studiate de antropologii contemporani. Această religie primordială ar consta în credința într-un mare zeu, deci ar avea forma unui monoteism primordial (*Urmonotheismus*). Schmidt consideră că omul primitiv a descoperit ideea de divinitate printr-un proces exclusiv rațional, de căutare a cauzei tuturor lucrurilor, fiind înclinat să creadă că toate elementele iraționale din religie nu reprezintă nimic altceva decât degradări ale religiozității primordiale. Tocmai acest raționalism excesiv al interpretării lui Schmidt face obiectul criticii lui Eliade, care consideră că savantul german a neglijat „faptul evident că religia este, înainte de toate, o experiență *sui generis* provocată de întâlnirea omului cu sacrul”⁵¹.

În fine, cea de-a patra „școală” din domeniul cercetării fenomenelor religioase este aceea întemeiată de Raffaele Petazzoni. Acesta, în calitate de discipol al lui Croce, se considera în primul rând un istoric al religiilor, accentuând asupra caracterului istoric al faptului religios și dorind să orienteze cercetarea în această direcție. Eliade admite în mod explicit acest punct de vedere atunci când, de nenumărate ori, arată că nu există fenomen religios în stare pură, ci numai într-un anumit context istoric, sociologic sau cultural. Cu toate acestea, el reproșează lui Petazzoni concentrarea exclusivă asupra originii și dezvoltării istorice a fenomenelor religioase, ce riscă să reducă cercetarea hermeneutică la o muncă pur istoriografică.

⁵⁰ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 49-51.

⁵¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 48.

De altfel, însuși gânditorul italian era conștient de acest risc, astfel că el a revenit în ultima perioadă a vieții sale asupra acestor chestiuni metodologice, accentuând ideea complementarității dintre istoria și fenomenologia religiei.

Toate aceste observații pe care Mircea Eliade le formulează la adresa modalităților de concepere a fenomenului religios pe care le-am enumerat aici au în comun intenția sa explicită de a argumenta împotriva interpretărilor reduționiste de orice fel, bazată pe convingerea sa fermă, pe care am mai amintit-o, aceea că fenomenul religios trebuie înțeles în propriul său cadru de referință. Riscul cel mai mare la care se expun reduționiștii este acela de a privi faptul religios dintr-o perspectivă incompletă, parțială, unilaterală și simplificată, eludând caracterul său „complex”, „ambiguu”, „irecognoscibil” și „integrator”.

În *Cuvântul înainte la Tratatul de istorie a religiilor*, savantul român arată că abordările reduționiste de orice factură sunt „false”, pe temeiul faptului că „*perspectiva creează fenomenul*”. Niciun naturalist care ar studia elefantul doar la microscop, arată Eliade, preluând o sugestie ironică a lui Poincaré, nu ar putea spune despre el altceva decât că e un animal pluricelular, ceea ce este departe de o cunoaștere autentică a acestuia. Tot astfel cum elefantul nu este *doar* un animal pluricelular (deși este și aceasta), fenomenul religios nu este *doar* un fenomen social, psihologic, istoric și așa mai departe.⁵² Cel mai mare pericol, în acest sens, este acela al „demistificării”, adică al încercării de a explica faptul religios prin altceva, prin concepte ce țin de domeniul științelor așa-zis „pozitive”, „exacte”, ce are loc din cauza triumfului mentalității de tip scientist, pozitivist. Cea mai uzitată cale de a face acest lucru este una criticată adesea de Eliade, anume aceea de a reduce cercetarea fenomenului religios complex la aceea a aspectului său considerat esențial, și anume originea sa; în locul acesteia, arată cercetătorul american Mac Linscott Ricketts, Mircea Eliade a propus întotdeauna studierea fenomenului religios ca atare, și nu demistificarea sa prin reducere la altceva decât este.⁵³ Dacă nu se respectă acest principiu, consideră savantul român, ceea ce se pierde este dimensiunea umană a religiei, deoarece realitățile „vii” sunt reduse la date impersonale și moarte, în numele unui ideal de obiectivitate și de științificitate incorect aplicat acestui domeniu atât de sensibil. Elementele centrale ale acestei dimensiuni umane ar fi, după Eliade, intenționalitatea actului religios și caracterul unic și inefabil al experienței sacralului.⁵⁴

Ne putem întreba, desigur, care este motivația acestei insistențe cu care istoricul român al religiilor revine atât de des (aproape în fiecare primă parte a lucrărilor sale) asupra acestor probleme metodologice, manifestându-se de fiecare dată în mod critic la adresa reduționismelor. Desigur, este vorba, în primul rând, de dorința sa ca fenomenele religioase să fie corect interpretate și înțelese, pentru ca prin aceasta să se creeze posibilitatea unei mai bune înțelegeri a omului

⁵² M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 15.

⁵³ M.L. Ricketts, *op. cit.*, pp. 1205-1206.

⁵⁴ Cf. D. Allen, *op. cit.*, p. 12.

contemporan care, în ciuda aparențelor, nu încetează să fie *homo religiosus*. Însă aici mai intervine și un alt considerent, după cum a observat în mod corect Douglas Allen: dorința savantului român de a argumenta, pe temeiul ireductibilității faptului religios, în favoarea specificității și autonomiei științei religiilor, care nu trebuie să se confunde cu nicio altă disciplină cu care ar putea avea parțiale coincidențe de interese sau de obiect.⁵⁵

Știința religiilor, între fenomenologie și hermeneutică

După cum am mai văzut, pentru Mircea Eliade, știința generală a religiilor (*algemeine Religionswissenschaft*) include nu numai cercetarea istorică propriu-zisă a religiilor, ci și studiul comparat, precum și fenomenologia și morfologia lor. În aceste condiții, vom regăsi în lucrările științifice ale lui Eliade o metodă de cercetare care se prezintă sub forma unui demers sintetizator, ce reunește o coordonată istorică, una fenomenologică și una hermeneutică, ce are punctul de plecare într-o cunoaștere deosebit de riguroasă a materialului empiric pe care îl prelucrează.

După opinia lui Ioan Petru Culianu, modul în care operează Eliade cu materialul său de studiu este unul „inatacabil pozitiv”.⁵⁶ Demersul său presupune trei etape: un prim pas este acela al reconstrucției istorico-genetice a faptului religios studiat, urmat de ordonarea materialului în serii fenomenologice, în mod alagog celui în care procedează Rudolf Otto și Gerardus Van der Leeuw, însă pe baza unei documentări istorice mult mai bogate și mai aduse la zi. Cel de-al treilea pas constă într-un demers de interpretare a seriilor paradigmatică ale fenomenelor, în scopul dezvăluirii semnificațiilor pe care astfel de serii fenomenologice le au pentru omul arhaic, dar și pentru cel modern.⁵⁷ De la R. Otto, Eliade preia și resemnifică un concept central, acela de sacru, pe care savantul german, în calitate de fenomenolog, se rezumă la a-l descrie, fără a-l defini. La descrierile întreprinse de cei doi autori menționați, Eliade adaugă o serie de categorii bazate pe conceptul de hierofanie. Altfel spus, el construiește „o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente”⁵⁸.

Culianu face o observație deosebit de importantă, care ne permite să distingem demersul eliadean de simpla cercetare istorică: el arată că teoriile lui Eliade sunt de alt nivel, de alt „ordin logic” decât faptele pe care le studiază. Mircea Eliade procedează, și aici, asemenea lui Van der Leeuw, care, și el, întreprinde o descriere fenomenologică de un ordin superior celui al simplei înșiruirii a faptelor. Acest lucru permite celor doi autori să se plaseze în afara criticilor care li s-au adus uneori pentru faptul că nu ar fi prezentat *toate* datele referitoare la un anumit fenomen, că nu au realizat o prezentare exhaustivă. În cel mai rău caz, constată Culianu, li s-ar putea

⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁶ I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. cit., p. 89.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 90.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 95.

reproșa uneori că nu au scos la iveală suficient din aceste date. Mai mult decât atât, la Eliade se poate vorbi chiar de un al doilea sau chiar de un al treilea „ordin logic” al expunerii. Astfel, demersul hermeneutic aplicat seriilor fenomenologice scoate la iveală semnificații ce nu sunt prezente în mod intrinsec în acestea, ridicând discursul pe un nivel „de ordinul al treilea”. Un al patrulea nivel ar putea fi sugerat de intenția „profetică” a savantului român, de a degaja din multitudinea de semnificații profunde ale faptelor religioase pe care le cercetează, bazele teoretice ale aceluși „nou umanism” de care vorbește deseori.⁵⁹

Am amintit aici, printre savanții cu care Eliade împărtășește o serie de principii metodologice, pe R. Otto și pe Van der Leeuw, despre care savantul român consideră că, alături de Dumézil, Raffaele Petazzoni, Carl Clemen și Frazer (cu anumite rezerve în cazul ultimilor doi), s-au apropiat cel mai mult de idealul științei generale a religiilor.

În ceea ce-l privește pe R. Petazzoni, interpreții lui Eliade par să-l considere ca un precursor și un mentor al savantului român, dat fiind faptul că acesta din urmă menționează, în mai multe rânduri, rolul important jucat de istoricul italian al religiilor în cristalizarea științei religiilor. Astfel, după Eliade, Petazzoni ar avea meritul de a fi căutat să acopere întreaga arie a domeniului științei religiilor, manifestând o tendință constantă către totalitate.⁶⁰ Trebuie însă făcută o precizare: Eliade își regăsește propriile principii metodologice în lucrările târzii ale lui Petazzoni, mai degrabă decât în cele de tinerețe, marcate de un accent prea puternic pus pe cercetarea istorică. Ideea de totalitate apare mai pregnant în scrierile din ultima perioadă a vieții savantului italian. Astfel, într-un studiu din 1959, Petazzoni argumentează în favoarea ideii de complementaritate a istoriei, fenomenologiei și a altor metode de studiu al religiilor. El arată că fenomenologia nu se poate dispensa de etnologie, de filologie și de alte discipline istorice și, pe de altă parte, ea este aceea care dă disciplinelor istorice acel sens al religiosului pe care ele nu sunt capabile a-l sesiza. Fenomenologia ar fi, în această situație, „înțelegerea religioasă a istoriei, istoria în dimensiunea ei religioasă”. „Fenomenologia și istoria religiilor nu sunt două științe, ci două aspecte complementare ale științei integrale a religiilor, și știința religiilor ca atare are un caracter bine definit care îi este conferit de propriul și unicul ei subiect de studiu.”⁶¹ Acesta este punctul de vedere îmbrățișat și de către Mircea Eliade și în favoarea căruia el nu va înceta niciodată să argumenteze.

În ceea ce privește întemeierea cercetării pe cunoașterea unui material documentar și empiric amplu, trebuie spus că, în mod surprinzător, Eliade a fost uneori criticat pentru o cunoaștere insuficientă a materialului empiric la care se

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 97-98.

⁶⁰ M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 55.

⁶¹ R. Petazzoni, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development*, în M. Eliade and J.M. Kitagawa (eds.), *The History of Religion: Essays in Methodology*, Chicago University Press, 1959, p. 66.

referă. Astfel, de exemplu, G. Dudley III consideră că savantul român a întreprins o generalizare prea grăbită în cazul „mitului ieșirii din pământ”, fără a cunoaște întreaga documentație.⁶² Afirmația este surprinzătoare, dacă ne gândim numai la insistența continuă a lui Eliade asupra necesității unei cunoașteri cât mai exacte și cât mai complete a surselor, a documentelor originale, precum și la continua sa strădanie de a se ține la curent cu ultimele descoperiri din toate domeniile, fapt evident dacă ținem seama de revizuirile și adăugirile pe care le-a făcut mereu în cazul reeditării operelor sale, sub aspectul bibliografiei, dar și al conținutului. Pe de altă parte însă, trebuie pus în evidență faptul că Eliade a susținut întotdeauna că punctul de plecare al studiului religiilor trebuie să fie cercetarea empirică. Hierofaniile trebuie studiate pornindu-se de la calitatea lor de fenomene empirice.⁶³ Această idee este exprimată cu claritate în așa-numita „declarație de la Marburg”, un document redactat și semnat de o serie de participanți la cel de-al zecelea Congres internațional de istoria religiilor (Marburg, 1960), între care și Eliade. Între altele, aici se arată că, în calitatea lor de cercetători ai religiilor, toți cei care se ocupă de acest domeniu admit că „instanțele în care se realizează concretizarea experienței transcendenței sau a numinosului (acolo unde se întâmplă ca ele să se producă) sunt – sub orice formă s-ar prezenta – în mod indiscutabil *fapte de domeniul experienței umane și istoriei* (subl. ns.) și trebuie studiate asemenea tuturor faptelor umane, prin metode adecvate. Astfel, de asemenea, sistemele de valori ale diferitelor religii, întrucât reprezintă o parte esențială a fenomenelor empirice, factuale, reprezintă obiecte legitime ale studiilor noastre.”⁶⁴ Atașamentul față de dimensiunea empirică, față de necesitatea ca studiul religiilor să pornească de la cunoașterea faptelor apare aici în mod evident, astfel încât opțiunea exprimată de Mircea Eliade este cât se poate de explicită. Mai mult decât atât, în cadrul datelor empirice sunt incluse, alături de hierofanii, și sistemele de valori proprii fiecărei religii, considerându-se deci că și ele trebuie mai întâi studiate ca date, și abia apoi se poate încerca o identificare de tip hermeneutic a temeiurilor ce le stau la bază.

În ceea ce privește coordonata istorică a cercetărilor lui Mircea Eliade, aceasta apare în mod implicit în toate lucrările sale, fără a fi însă scopul lor declarat și final. Eliade nu urmărește niciodată doar să descopere originea, geneza și să pună în evidență evoluția cronologică a diferitelor forme de religiozitate pe care le abordează. Aceasta deoarece, după cum am văzut, deși accentuează asupra caracterului istoric al hierofaniilor, el consideră că simpla investigare istorică nu poate da seama de toată complexitatea fenomenului studiat.

Cu toate acestea, dimensiunea istorică nu lipsește. Savantul român pune chiar în evidență conexiunile ce apar între istoria „profană” și aceea a diferitelor forme de religiozitate. De exemplu, în lucrarea *Mitul reintegrării* el arată cum un

⁶² Apud I.P. Culianu, *op. cit.* p. 97.

⁶³ Cf. D. Allen, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁴ A. Schimmel, *Summary of Discussion*, în „Numen”, 7, 1960, pp. 234-235, 236-237, apud D. Allen, *op. cit.*, pp. 17-18.

fenomen profan, descoperirea agriculturii, a determinat o modificare a orizontului mental care a făcut posibilă apariția a noi forme de religiozitate: cultul fertilității, credințele în regenerare, ciclicitatea lumii la diferite niveluri. Ideea exprimată aici este aceea că anumite hierofanii presupun o economie agricolă, deci că există forme hierofanice care nu pot exista înainte de trecerea la un anumit stadiu specific din dezvoltarea istorică a unei culturi determinate.

Lucrarea în care dimensiunea istorică este cea mai pregnantă este, desigur, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, în trei volume (1976-1983). Ea este o operă de sinteză care, după opinia lui I.P. Culianu, „abandonează premisele fenomenologice pentru a urma marile linii de dezvoltare intrinsecă ale religiilor lumii”⁶⁵. Această renunțare s-ar datora unei anumite mefiențe cu care este privită, în cercurile științifice de o orientare mai accentuat pozitivistă, fenomenologia religiei, considerată un demers mai degrabă propedeutic, Eliade dorind, poate, să facă o concesie acestei orientări. De asemenea, așa cum ne anunță în *Cuvântul înainte* al cărții despre șamanism, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, văzută ca o continuare a *Tratatului de istorie a religiilor*, ar fi destinată să înlăture prejudecata ce făcuse din Eliade un anti-istorist.⁶⁶

Cu aceasta am ajuns la „nucleul tare” al metodei științei religiilor, așa cum o concepe Eliade, și anume la dimensiunea fenomenologică și la aceea hermeneutică.

În sensul său cel mai general, fenomenologia religiilor este definită de către Juan-Martin Velasco, un discipol al lui Eliade căruia i se datorează traducerea în spaniolă a aproape întregii opere eliadeene, drept „o metodă de interpretare a faptului religios caracterizată prin pretenția de totalitate – studiază faptul religios în toate aspectele sale – și prin faptul că ia drept punct de plecare în interpretare toate posibilele manifestări ale acestuia de-a lungul istoriei.”⁶⁷ În plus, arată Velasco, ea pune accentul pe comprehensiunea faptului religios care, plecând de la respectarea caracterului specific al acestuia, renunță să-l explice prin reducerea sa la orice altceva. Fenomenologia religiei preia câteva sugestii ale metodei de înțelegere comparativă elaborată de către Dilthey și, în ciuda denumirii sale, are prea puține în comun cu fenomenologia ca metodă filosofică, în sensul tare, husserlian, de *strenge Wissenschaft*, de știință riguroasă. De altfel, sintagma este anterioară apariției fenomenologiei lui Husserl, ea apărând pentru prima dată în 1887, în *Manualul de istorie a religiilor* al lui P.D. Chantepie de La Saussaye.⁶⁸

Fenomenologia religiei se raportează la faptul religios ca la un dat, ca la un fenomen prezent în istoria umanității, fără a emite judecăți de valoare asupra formelor sale și fără a-și pune problema justificării acestor forme. Ea „presupune că faptul religios există, dar nu și că există cu un anumit temei sau că există «cum

⁶⁵ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 110.

⁶⁶ M. Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, trad. rom. B. Prelipceanu și C. Baltag, București, Editura Humanitas, 1997, p. 9.

⁶⁷ J.M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, ed. cit., p. 27.

⁶⁸ *Loc. cit.*

trebuie să existe»⁶⁹. Acesta este sensul pe care-l capătă, în utilizarea sa specifică de către anumiți autori care s-au ocupat de fenomenologia religiei, termenul de reducere fenomenologică sau *epoché*. Dacă în contextul fenomenologiei de factură filosofică reducția este o punere între paranteze a participării subiectului la lumea existentă, o situație în care, ca subiect „eu nu iau poziție în raport cu lumea existentă”⁷⁰, prin opoziție cu îndoiala carteziană, care continuă să aibă ca obiect lumea existentă, în spațiul fenomenologiei religiei, reducția devine, după Velasco, o simplă punere între paranteze a problematicii adevărului și valorii faptului religios. Așa cum o descrie gânditorul spaniol, fenomenologia religiei este o metodă de cercetare care, ținând seama de tipul de intenție subiectivă specific ce caracterizează faptul religios, „încearcă să degajeze structura, legea care dirijează organizarea și funcționarea diferitelor aspecte ale faptului religios, manifestat în diferitele religii ale istoriei”⁷¹. Ea se întemeiază, deci, pe presupuziția că există anumite structuri și legi care subîntind nivelul empiric al fenomenului religios și caută să le identifice.

Revenind la Mircea Eliade, trebuie reamintit faptul pe care l-am menționat anterior, și anume că fenomenologia religiei în viziunea sa nu intenționează să-și desemneze ca obiect sacral însuși sau transcendența, ci experiența umană a sacrului, formele în care omul trăiește întâlnirea cu transcendența. Demersul său fenomenologic constă, după opinia lui I.P. Culianu, într-o căutare a structurilor esențiale ale religiei prin intermediul ordonării faptelor în categorii. Aceste categorii, rezultate ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice.⁷² De aici nu trebuie înțeles, însă, că metoda fenomenologică urmărește să descopere esența religiei (deși unii autori au sugerat acest lucru), ci că este doar o tentativă de a grupa fenomenele, adică „ceea ce apare”, și de a le identifica structurile interioare. În acest sens, este îndreptățit să spunem că „M. Eliade aparține curentului fenomenologic reprezentat de R. Otto și de G. Van der Leeuw, ducând totuși la o superioară desăvârșire diferitele idei prezentate de acești autori”⁷³. La descrierile întreprinse de cei doi autori menționați, savantul român adaugă „o serie de categorii bazate pe conceptul de «hierofanie»”. Cu alte cuvinte, el construiește o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente⁷⁴. Această morfologie ar fi, deci rezultatul descrierii fenomenologice.

Categoriile pe care le identifică Mircea Eliade prin intermediul descrierii fenomenologice nu sunt altceva decât „hierofaniile privilegiate”, formele cele mai generale în care se poate manifesta sacralul, și care se regăsesc în calitate de structuri subiacente ale tuturor fenomenelor religioase. Între acestea, cele mai importante

⁶⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁷⁰ J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, trad. rom. H. Gănescu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 21.

⁷¹ J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 39.

⁷² I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 21.

⁷³ *Ibidem*, p. 120.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 95.

sunt: spațiul sacru, timpul sacru, hierofaniile celeste, apa, piatra, pământul, maternitatea, vegetația.⁷⁵ Aceste hierofanii, ca formele cele mai generale în care omul are experiența sacrului, au o structură constantă și tind întotdeauna spre arhetip, în sens de model (sens redat cel mai bine de cuvântul *pattern*). De aici tendința lui Eliade de a considera aceste *patterns* ca având un caracter aprioric. Eliade nu se rezumă la a constata aposterioric existența structurilor religioase, ci consideră că „aceste structuri reprezintă fenomene originare care *informează* conștiința în loc de a fi formate de ea”.⁷⁶ Această idee creează anumite dificultăți, care-l determină pe Culianu să considere că metoda fenomenologică a lui Eliade nu este cu totul explicită, însă este prezentă într-o formă implicită în cuprinsul întregii sale opere, în care se manifestă tendința constantă de a lumina categoriile subiacente fenomenului religios, lăsând oarecum în planul al doilea problema evoluției sale istorice. În acest sens, cea mai reprezentativă lucrare eliadeană, după părerea lui J.M. Velasco, ar fi *Tratatul de istoria religiilor*, „o încercare foarte reușită de descriere a fenomenului religios, deși descrierea se limitează doar la manifestările obiective desemnate cu termenul de *hierofanie*: este, așadar, o adevărată fenomenologie, dar desigur parțială, a religiei.”⁷⁷

Alături de tendința către arhetip a hierofaniilor, Eliade a pus în evidență și faptul că ele sunt susceptibile, în general, de a deveni simboluri. Aceasta înseamnă nu numai că simbolul este o expresie privilegiată a hierofaniei, că este limbajul predilect în care ea se exprimă, dar și că „cele mai multe dintre hierofanii sunt capabile să devină simboluri”, simbolul fiind, în anumite ocazii, „el însuși o hierofanie”.⁷⁸ De aici rezultă importanța deosebită pe care o capătă pentru savantul român tehnica interpretării acestor simboluri, adică dimensiunea hermeneutică a științei religiilor.

După cum am arătat anterior, hermeneutica faptului religios are o serie de puncte comune cu hermeneutica literară, care derivă din faptul că, în ambele cazuri, cercetătorul are de-a face, pe de o parte, cu experiențe individuale și, pe de altă parte, cu realități transpersonale. Exigența comună care le stă în față este aceea de a proceda la interpretarea obiectului lor în propriul plan de referință al acestuia, evitând să-l explice prin altceva.

În opinia lui Eliade, etapa finală necesară a drumului către constituirea științei generale a religiilor este hermeneutica: „pentru istoria religiilor, ca și pentru orice disciplină umanistă, drumul spre sinteză trece prin hermeneutică.”⁷⁹ Această hermeneutică nu trebuie să se rezume însă la simpla înțelegere și interpretare a datelor, deoarece, prin natura lor, aceste date constituie un material asupra căruia cercetătorul trebuie să mediteze într-un mod creator, analog, spre exemplu, modului în care a procedat Hegel în cazul instituțiilor umane, când și-a asumat

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 94-101.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 107.

⁷⁷ J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 34.

⁷⁸ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit, p. 407.

⁷⁹ *Idem*, *Nostalgia originilor*, ed. cit, p. 100.

sarcina de a reflecta în mod constructiv asupra genezei și istoriei lor. Lucrurile stau astfel deoarece criteriul după care se judecă opera unui cercetător al religiilor este, în concepția savantului român, contribuția sa la înțelegerea autentică a unui tip specific de creație religioasă. „Numai în măsura în care reușește, prin hermeneutică, să-și transfigureze datele în mesaje spirituale, își va îndeplini istoricul religiilor rolul său în cultura contemporană.”⁸⁰ Avem aici cheia înțelegerii concepției lui Eliade asupra coordonatei hermeneutice a științei religiilor. Ea trebuie să fie nu doar interpretativă, ci și creatoare, să „transfigureze” și să instituie semnificații. De aceea consideră Eliade că, alături de o disciplină istorică, știința religiilor trebuie să fie „o hermeneutică totală, chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile omului cu sacrul, din preistorie până în zilele noastre”⁸¹. Dezvoltarea acestei hermeneutici a fost stânjenită, arată savantul român, de triumful scientismului, care a determinat o preluare a metodelor de cercetare și a exigențelor epistemice din științele naturii în științele umane. Însă acest lucru nu trebuie să se întâmple, deoarece hermeneutica religiilor „este menită să producă opere, nu doar monografii erudite”⁸², adică să creeze noi valori culturale, lucru care, de altfel, s-a petrecut de-a lungul întregii istorii a umanității. Aceasta nu înseamnă însă că ea nu este obiectivă. Hermeneutica totală se aseamănă, într-un anumit sens, cu descoperirea științifică. După cum științele naturii descoperă realități ce existau dinainte, dar nu erau cunoscute, la fel hermeneutica de factură creatoare dezvoltă semnificații ce mai înainte nu erau conștientizate și le dezvoltă într-o asemenea manieră, încât „după asimilarea noii interpretări, conștiința nu mai rămâne aceeași”⁸³.

Așa stând lucrurile, rolul pe care îl dobândește hermeneutica totală este unul deosebit de important: ea urmează să devină „disciplina exemplară în descifarea și interpretarea universurilor necunoscute cu care se confruntă omul occidental”⁸⁴, prevenind astfel pericolul „provincializării” la care acesta este expus. Alături de transformarea benefică a conștiinței umane, de decriptarea alterității culturale pe care o permite, hermeneutica totală poate avea, după opinia lui Eliade, și un rol benefic în alimentarea și înnoirea gândirii filosofice. Elaborarea unei noi *Fenomenologii a spiritului*, consideră el, presupune luarea în considerare a datelor oferite de știința religiilor: „S-ar putea scrie cărți importante despre diversele moduri de a fi în lume sau pe problemele timpului, morții și visului, cărți întemeiate pe documentele de care istoricul religiilor dispune.”⁸⁵ Aceste considerente îl îndreptățesc, în cele din urmă, pe Mircea Eliade să considere hermeneutica drept „calea regală a istoriei religiilor”⁸⁶.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 65.

⁸¹ *Ibidem*, p. 97.

⁸² *Ibidem*, p. 101.

⁸³ *Ibidem*, p. 102.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 97.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 106.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 103.

Desigur, după ce am încheiat această prezentare a concepției lui Mircea Eliade asupra metodologiei științei religiilor, trebuie să ne întrebăm asupra finalității acestei concepții. Ea se dovedește a fi nu numai una intrinsecă, aceea de a oferi o metodă aptă de a asigura o bună cunoaștere și interpretare pe multiple niveluri a materialului ce se află în fața cercetătorului, ci și una cu o finalitate mai largă, și anume aceea de a-i permite să devină ceea ce Culianu numește, cu referire specială la Eliade, un „mistagog”.

Pentru grecii antici, mistagogul era preotul care oficia inițierea în mistere. Alături de această accepțiune, Culianu arată că mistagogul mai este și un creator de mistere: el „născoceste mistere și-i antrenează și pe ceilalți să-l urmeze pe calea sa. Ambele semnificații i se aplică lui Eliade: el este maestrul și inițiatorul în misterele create de el însuși.”⁸⁷ Aceasta înseamnă că opera științifică, dar și cea literară a lui Mircea Eliade răspunde unei nevoi profunde a omului modern de a regăsi sacrul, care prezintă două aspecte. Pe de o parte, el are nevoie să înțeleagă orizontul religios al omului pre-modern, care reprezintă o etapă a evoluției conștiinței de sine a umanității, fapt ce se realizează în virtutea funcției explicative a științei religiilor. Pe de altă parte, însă, omul modern simte nevoia de a descoperi elementul de sacralitate care subzistă în spatele fiecărui eveniment, al fiecărui gest „profan” pe care el îl face într-o lume în aparență desacralizată. Aici intervine funcția creatoare a științei religiilor, în special a hermeneuticii totale, care nu face altceva decât să reinstitue sacralitatea acolo unde ea s-a ocultat vremelnic. Rolul pe care, în calitate de mistagog, și-l asumă scriitorul și istoricul religiilor Mircea Eliade este deosebit de sugestiv redat de o alegorie prezentată de către I.P. Culianu în articolul *Mircea Eliade și broasca țestoasă cu un singur ochi*. Este vorba de o parabolă din *Saddharmapundarikâ (Scrierea Lotusului)*, în care se spune că posibilitatea ca omul să se elibereze în chiar această existență nu e mai mare decât aceea ca o broască țestoasă cu un singur ochi să iasă la suprafața apei chiar în clipa în care un buștean găurit trece pe deasupra ochiului ei sănătos, astfel încât ea să se poată cățăra pe buștean trecând prin gaură. Șansele ca aceste lucruri să se întâmple simultan sunt infime. Or, comentează Culianu, „tocmai asta este funcția mistagogului, de a arunca în apă bucăți de lemn găurite, înadins pentru țestoasele cu un singur ochi”⁸⁸. Mircea Eliade, prin sugestiile (metodologice, dar nu numai) pe care ni le prezintă adesea operele sale, nu face altceva decât să ne ofere, mereu și mereu, astfel de „bucăți de lemn”, care nouă, oamenilor moderni, par a ne fi astăzi cu totul necesare.

⁸⁷ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 256.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 259.

HEGEL DESPRE STRUCTURA LOGICII ȘI DEDUCȚIA CATEGORIILOR

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU¹

Abstract: The text deals with three important issues regarding Hegel's logic: the beginning of science, the circular structure of logic and the categories. Regarding the first one, the author argues that Hegel's logic is a theory of being that could appear only as a circular deduction of categories. Given this thesis, the author reconstructs this deduction of categories, clarifying the nature of categories as determinations of thought and the main characteristics of Hegel's deduction of categories, mainly in comparison with that of Kant's.

Keywords: category, deduction, speculative, circularity, structure

1. Problema începutului științei

Logica este, potrivit lui Hegel, singura știință care se referă la propriile sale operații, prin urmare cu aceasta ar trebui să înceapă știința. Celelalte științe iau conceptele logice ca fiind deja elaborate și se folosesc de ele pentru a ajunge la concluziile lor specifice². Logica singură ar fi aceea în care gândirea se cercetează pe sine însăși, prin urmare, oarecum în tradiție kantiană, gândirea ca facultate specific umană trebuie cercetată mai întâi în sine și abia ulterior în raport cu obiectele pe care le ia din afara sa. Deși critică afirmațiile de la începutul *Criticii rațiunii pure* privitoare la facultatea de cunoaștere ca instrument³, Hegel procedează oarecum la fel atunci când își începe demersul cu cercetarea gândirii lipsite de orice fel de conținut empiric sau de altă natură. Desigur, Hegel se va lepăda repede de ideea că logica ar fi un instrument, o expunere a unor forme goale⁴, și aceasta chiar din primele pagini ale *Științei logicii*. Oricum, faptul că logica tratează despre propriile sale concepte este rezultatul *Fenomenologiei spiritului*, la finele căreia gândirea ajunsese la nivelul conceptului. Aceasta în sensul că, la începutul logicii, se precizează, de fapt, nu presupuzițiile, ci condițiile începutului⁵: astfel, începutul trebuie să fie unul logic, al gândirii⁶, iar nu unul

¹ Cercetător științific la Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, lector univ. dr. la Departamentul de Filosofie și Științe Socio-umane al A.S.E., București, cadru didactic asociat la Facultatea de Comunicare și Relații Publice, SNSPA, București.

² John W. Burbidge, *Hegel's Conception of Logic*, în *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University press, 1993, p. 87.

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, Ed. Iri, București, 1995, trad. Virgil Bogdan, p. 51.

⁴ Vezi și Jean Hyppolite, *Logique et existence*, PUF, Paris, 1991, p.168.

⁵ Willem deVries, *Hegel's Logic and Philosophy of Mind*, în *Routledge History of Philosophy*. Volume VI. *The Age of German Idealism*, Taylor and Francis e-Library, 2004, p. 236.

absolut. Deci Hegel este interesat de modul în care începe gândirea, nu de începutul absolut al lumii. O astfel de problemă ține de cosmologie, iar nu de logică. Prin urmare, *condiția* nu face decât să precizeze ce fel de tratare va fi logica și natura demersului, și nicidecum să stabilească o presupuziție. Astfel, logica este domeniul în care gândirea se preocupă numai de ea însăși, fără niciun fel de influență din partea altor facultăți și fără a presupune în niciun fel vreo ipoteză⁷. Începutul logicii nu trebuie să presupună nici măcar că există o lume exterioară gândirii, ci numai să spună care ar fi structura acestei lumi dacă ea ar exista⁸.

În aceste condiții, cunoașterea pură sau, mai corect, posibilitatea cunoașterii pure nu trebuie văzută ca o presupuziție⁹. Cunoașterea pură reprezintă simplul act al gândirii de a se muta de pe nivelul experienței (*Fenomenologia spiritului*) pe cel al conceptului (logica), adică simpla posibilitatea a gândirii de a reflecta asupra sieși și asupra lumii prin concept¹⁰. Cu alte cuvinte, afirmația acestei cunoașteri pure este, de fapt, afirmarea posibilității logicii. Cunoașterea pură, deci, ar reprezenta simpla capacitate comprehensivă a gândirii, adică puterea acesteia de a gândi în concepte, pornind de la cel mai nedeterminat, ființa, până la cel absolut determinat, ideea. Sau, cu alte cuvinte, cunoașterea pură este același lucru cu identitatea dintre gândire și ființă¹¹; aceasta înseamnă doar posibilitatea conștiinței de a gândi lucrurile ca fiind, în concept, în puritatea lor, iar nu neapărat ca experiență. Conștiința nu se mai rezumă la a avea experiența lucrurilor – modurile experienței au fost epuizate în *Fenomenologia spiritului* –, ci acum le și gândește. Începutul va fi tocmai ființa, pentru că la acest nivel gândirea se mulțumește cu a constata că gândește în concepte, deci că gândește lucrurile ca fiind. Din punctul strict de vedere al logicii formale, această punere a ființei este, de fapt, punerea lucrurilor în forma noțiunii: astfel, noțiunea garantează că lucrul *este* sau, ceea ce

⁶ Ceea ce înseamnă, de pildă, că la acest nivel nu se poate face o distincție nici între facultățile gândirii, pentru că și aceasta ar fi o presupuziție. Gândirea ar trebui să câștige formele sale tot în procesul deducerii ideii, prin chiar tipurile de exercitare a acesteia. Altminteri, presupunerea existenței unor facultăți distincte ar aduce cu sine dificultăți. Vezi și W. Bröcker, *Formale, transzendente und spekulative Logik*, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. M., 1962, p. 8.

⁷ Willem deVries, *op. cit.*, p. 236.

⁸ Vezi și Alexandru Surdu, *Antitetică absolută și revelație la Schelling*, în *Filosofia modernă*, Ed. Paideia, București, 2002, p. 155. Autorul român observă, în mod just, că ideea logică a lui Hegel riscă să fie indiferentă față de lume. Ceea ce, de altfel, are justificare și în biografia lui Hegel: este binecunoscut episodul în care Hegel răspunde celui care îi atrage atenția că realitatea nu se potrivește ideii sale: „Cu atât mai rău pentru realitate!” Totuși, Hegel își va nuanța poziția în filosofia naturii și în cea a spiritului, dovedind că o tratare logică a lucrurilor – la care Schelling nu ajunsese – era necesară, dar nu și suficientă.

⁹ Willem deVries, *op. cit.*, p. 237.

¹⁰ Există și interpretări ale acestui început al logicii hegeliene și în termenii ontologiei fundamentale a lui Heidegger, de pildă la Milan Prucha, *Seinsfrage und Anfang in Hegels Wissenschaft der Logik*, în Andreas Arndt (coord.), *Hegels Seinslogik*, Akademie Verlag, Berlin, 2000, p. 109 și urm. Preferăm interpretarea gnoseologică, mai apropiată nu de ce *ar fi vrut* Hegel să facă, cu de ceea ce *a făcut* în logica sa.

¹¹ Willem deVries, *op. cit.*, p. 237.

este același lucru, că *este gândit*. Noțiunea (pe care Hegel o numește concept ca atare sau, pur și simplu, concept) nu este un mod al experienței, ci al ființei. Deci, prin aceasta (ca, de altfel, și prin celelalte forme logice), lucrurile sunt gândite independent de modul în care sunt intuite. Asupra acestor aspecte se va reveni, însă, în cele ce urmează.

Determinațiile logice aparțin conținutului cunoașterii, iar, dacă aceasta trebuie să fie sigură și demonstrată, atunci trebuie să se pornească de la determinația cea mai săracă, pentru a se ajunge la cea mai bogată. Astfel, conceptul cel mai general va fi și acela mai puțin determinat, iar regula logicii pare a fi aceea că trebuie să se meargă spre conceptul cel mai bine precizat, cel mai determinat¹². Astfel, va fi evitată situația în care trebuie să se pornească de la o determinație anume, pusă ca presupuziție nedemonstrată sau luată ca ipoteză de lucru. De altfel, a concepe logica hegeliană drept ansamblu de ipoteze, care, succesiv, se dovedesc a fi nevalabile, ar fi cu totul eronat. Dimpotrivă, procedura urmată de Hegel este cu totul alta: începutul este fixat dincolo de orice umbră de îndoială, iar apoi avansul se face urmând necesitatea imanentă lucrului, fără vreo intervenție subiectivă¹³. Lucrurile stau cu necesitate astfel de vreme ce prin început se înțelege exact ceea ce se arată a fi imediat, primordial și lipsit de orice presupuziție. Totuși, pentru Hegel, acest început trebuie să fie dialectic¹⁴, pentru că începutul trebuie să fie începutul unui proces în care chiar începutul nu poate să se păstreze ca atare. Prin urmare, depășirea acestui moment rezidă chiar în conceptul începutului, procesul care îi urmează fiind unul mediat, în cadrul căruia nedeterminarea inițială este suprimată. De fapt, punctul de vedere hegelian este destul de intuitiv: din punct de vedere metodologic, trebuie să se înceapă altfel decât cu o presupuziție, și anume cu ceva ce se prezintă prin sine ca fiind ferm și neîndoielnic. Sub aspect logic, acest început trebuie să fie absolut nedeterminat în ceea ce privește conținutul său, și absolut general în ceea ce privește sfera, tocmai pentru a satisface criteriul metodologic. Pe lângă aceasta, ideea unui început absolut al cunoașterii, a unui început logic în cazul căruia gândirea să aibă de-a face numai cu sine, trebuie să nu admită niciun fel de presupuziție gnoseologică, cum ar fi separația dintre subiectiv și obiectiv. Tocmai din acest motiv Hegel nu va face o distincție precisă între

¹² Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 227.

¹³ Nimic nu este mai departe de perspectiva lui Karl Popper care, atunci când se referă la metoda științei pozitive, este obligat să recurgă la determinații subiective în ceea ce privește adevărul. Astfel, îndoiala privind o teorie științifică apare deoarece nu putem fi siguri de adevăr; lipsa certitudinii ține, în mod evident, de modul subiectiv, în termeni hegelieni. În plus, metoda lui Popper chiar presupune stipularea conjuncturală și subiectivă a unei ipoteze, de vreme ce oricine poate emite o teorie științifică, aceasta urmând a fi supusă testării și falsificării. Facem această remarcă numai pentru că Popper a comis nenumărate erori de interpretare a filosofiei hegeliene, și intenția noastră este de a atrage atenția asupra unei maniere greșite de a înțelege această filosofie, fără a contesta valoarea tezelor lui Popper privitoare la știința secolului al XX-lea.

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *The Idea of Hegel's Logic*, în Robert Stern (editor), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*. vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 231.

motodă și conținut, pentru a nu recădea în eroarea pe care o criticase la înaintașii săi, de a stipula o astfel de distincție, chiar dacă în mod implicit. Prin urmare, identitatea pe care o vizează gândirea filosofică, aceea între formă și conținut sau între metodă și obiectul acesteia, nu este rezultatul faptului că Hegel ar fi descoperit metoda absolută prin care gândirea poate să dea seama în totalitate de obiectul ei, pentru că o astfel de metodă nu pre-există obiectului, ci este rezultatul dezvoltării ca atare a ideii puse, în primă instanță, ca indistinție absolută între subiectiv și obiectiv sau ca ființă¹⁵. De fapt, este evident că logica, dacă se pretinde a fi începutul științei, nu poate începe, la rândul ei, cu presupuziții privitoare la metodă sau conținut.

Oricum, dacă logica lui Hegel este o deducție a determinațiilor conceptuale sau a categoriilor (tema la care se va reveni în cele ce urmează), începutul acesteia nu trebuie să fie o presupuziție¹⁶, altminteri are fi vorba despre un început arbitrar care nu ar avea nicio justificare. În consecință, o astfel de deducție ar trebui să plece de la un început care se justifică prin sine și care, pe de altă parte, este complet nedeterminat. Problema este cum anume se poate ajunge de la lipsa absolută a oricărei determinații la determinarea absolută, la o bogăție imensă de determinații¹⁷. De fapt, această dificultate este eliminată după deducția primei triade, restul fiind o reinstituire, pe niveluri mai înalte, a aceluiași proces. Astfel, din punct de vedere logic, dacă se pune problema unui început absolut nedeterminat, acesta nu poate fi decât ființa. Conceptul ființei este, din punctul de vedere al sferei, conceptul cel mai general, iar din punctul de vedere al conținutului cel mai abstract. Ființa acoperă totul, dar prin ea nu se gândește nimic sub aspectul determinațiilor, sub aspectul conținutului. Ființa este genul suprem lipsit de determinare sau, din punct de vedere logic, lipsit de orice diferență. Prima determinare sau diferență va fi nimicul, iar sinteza lor, primul concept, va fi devenirea. Aparent, Hegel păstrează aici structura logicii clasice: conceptul (devenirea) este dat prin genul său proxim (ființa) și prin diferența specifică (nimicul). Totuși, lucrurile sunt diferite, mai întâi pentru că Hegel încearcă să pună în evidență geneza acestor noțiuni de gen proxim, diferență specifică și concept; deci el este interesat de aspectul procesual, nu de cel strict formal. Mai apoi, se poate considera că Hegel recurge la definiție, numai că o face într-o manieră aparte. Astfel, în logica clasică conceptul sau noțiunea se formează prin procesele de abstractizare și generalizare. Definiția este un procedeu ulterior și reprezintă fixarea conceptuală a noțiunii respective. În logica hegeliană lucrurile se petrec invers:

¹⁵ William Maker, *Understanding Hegel Today*, în *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 272.

¹⁶ Potrivit lui Johann Eduard Erdmann, această presupuziție ar putea exista numai sub forma imperativă a lui „Gândește!”, dar în niciun caz sub forma asertării. Vezi *Outlines of Logic and Metaphysics*, Swan Sonnenschein & Co. Limited, London, 1896, p. 17-18.

¹⁷ Klaus Hartmann, *Hegel: A Non-Metaphysical View*, în Robert Stern (editor), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 245.

Hegel pornește de la idei abstracte, de la gen și diferență, pentru a ajunge la concept: aceasta este deducția care nu are nimic în comun cu situația din logica clasică, unde noțiunea este rezultat al generalizării¹⁸. În plus, definiția este pusă în legătură nu cu noțiunea, ci cu ideea¹⁹. Prin urmare, devenirea este primul concept real, rezultat al sintezei dintre ființă (gen proxim) și nimic (diferență specifică sau determinație), ceea ce nu se petrece în logica clasică, în cazul căreia noțiunea și definiția sunt identice²⁰. În cazul deducției, conceptul este rezultat al sintezei luate ca proces. Deci, pe Hegel îl interesează procesul ideal prin care genul se unește cu specia și realizează noțiunea sau conceptul, spre deosebire de logica clasică în cadrul căreia aceste lucruri sunt fixate de la bun început ca reguli generale.

În al doilea rând, la nivelul primei triade ființă-nimic-devenire se observă în mod clar tensiunea care se stabilește între forma absolut generală a conceptului și conținutul său. La acest nivel forma este universală, pentru că tot ceea ce este are forma ființei, întrucât este. Dar această formă este absolut privată de conținut, conținutul său fiind nimicul. Deci, gândite sub forma ființei, lucrurile nu sunt în niciun fel determinate. Procesul deducerii ideii va fi tocmai adecvarea formei la conținut, până se va ajunge la ideea absolută pentru care conținutul este totalitatea formei. Astfel, ființa și nimicul sunt, mai întâi, absolut opuse (sau contradictorii – pentru Hegel, la acest nivel, înseamnă același lucru). Prima lor unitate este devenirea, care se dovedește a fi insuficientă pentru a realiza o sinteză a formei și conținutului; procesul se reia și continuă.

Ființa este, însă începutul și din punct de vedere strict logic. Acest aspect este legat de structura de ansamblu a logicii: 1. *Teoria ființei*; 2. *Teoria esenței*; 3. *Teoria conceptului*. Aici Hegel se opune deliberat lui Kant, care plecase în *Critica rațiunii pure* de la teoria judecății. Dacă logica lui Hegel este evaluată din perspectiva logicii clasice, atunci el pornește de la ființă și calitate, adică de la ce este, pe de o parte, și de la teoria noțiunii, pe de altă parte. Abia la nivelul teoriei esenței se regăsește forma judecății, adică cea a reflectării în altul. În teoria ființei, conceptele iau numai forma noțiunii, a definiției. În plus, în *Teoria ființei*, Hegel începe cu calitatea, cu ce este, iar nu cu cantitatea, așa cum procedase Kant care, în tabla sa a categoriilor, pusese pe primul loc categoriile cantității. Dacă, pe de altă parte, logica lui Hegel este privită ca logică speculativă, atunci structura fundamentală este silogismul, de vreme ce primul concept real, devenirea și, ulterior, toate conceptele-sinteză, au forma acestuia, și anume sunt în sine mediate. Oricum, este cert că Hegel nu pornește de la judecată, așa cum făcuse Kant. Dacă ar fi procedat așa, atunci ar fi trebuit să înceapă cu teoria esenței, la nivelul căreia se regăsește forma judecății. Însă, în acest context, nu ar mai fi putut ridica

¹⁸ Alexandru Surdu, *Logica clasică și logica matematică*, Ed. Științifică, București, 1971, p. 36.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, Ed. Humanitas, București, 1995, trad. D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru, Radu Stoichiță, p. 336.

²⁰ Alexandru Surdu, *Logica clasică și logica matematică*, ed. cit., p. 36.

problema unui început absolut. Prin urmare, Hegel preferă să înceapă cu ființa sau, altfel spus, cu punerea lucrurilor în forma noțiunii (sau a conceptului formal, numit și concept ca atare). În această situație se dovedește că logica lui Hegel are două semnificații paralele: aceea de logică propriu-zisă, adică de tratare a formelor gândirii, dar și aceea de teorie a ființei, în sensul de teorie asupra realității considerate numai în puritatea sa, ca idee sau ca gând.

2. Structura circulară a logicii speculative

Este un loc comun în logica formală să se considere că, în ceea ce privește demonstrația sau întemeierea, orice circularitate este vicioasă. Totuși, când vine vorba despre sistemul filosofic al lui Hegel, este un loc la fel de comun printre exegeți să se considere că acest sistem este interpretabil în termenii unei scheme circulare²¹. O mare parte din răspundere pentru această situație îi revine unuia dintre cei mai cunoscuți exegeți ai operei lui Hegel, și anume Alexandre Kojève care, în comentariul său la *Fenomenologia spiritului*, acreditează această idee²². În afară de caracterul discutabil al asocierii unei reprezentări spațiale – cum este cercul – unei filosofii care se vrea strict conceptuală²³, trebuie să se țină seama de faptul că, în mod firesc, orice justificare circulară este un sofism (*petitio principii*) care presupune ceea ce era de demonstrat; în mod legitim, se pune problema dacă acest lucru invalidează întregul sistem hegelian. În primă instanță, dacă este acceptată afirmația lui Hegel potrivit căreia filosofia trebuie să întemeieze în mod absolut cunoașterea, prin urmare nu are voie să pornească de la niciun conținut dat din exterior, determinat (rațional) sau nedeterminat (care ține de credință, afectivitate, intuiție etc.), ci trebuie să justifice absolut tot²⁴, iar acest lucru înseamnă, de fapt, circularitatea cunoașterii; dacă, mai apoi, se ține cont de faptul că scepticul neagă cunoașterea în ansamblu tocmai pentru că aceasta nu poate fi întemeiată în mod absolut – el nefiind, de fapt, dispus să accepte nicio întemeiere și găsind în acest lucru pretextul fie pentru a cădea în *ataraxia* (scepticii antici), fie pentru a reduce cunoașterea la o simplă anexă a acțiunii practice (cum fac pragmatistii); atunci nu numai pentru Hegel, dar, în general, ideea circularității pare a fi inevitabilă. Acum, nu este absolut obligatoriu ca orice circularitate să fie vicioasă – sau, cel puțin, afirmația contrară ar trebui demonstrată de adepții întemeierii liniare²⁵, nu pur și simplu asertată – și nici nu trebuie să se presupună de

²¹ Vezi, de pildă, Michael Kosok, *The Dialectical Matrix*, în *Hegel Studien*, Beiheft 18, Bouvier Verlag, Bonn, 1978, p. 116.

²² Vezi și Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, PUF, Paris, 1986, p. 5-6.

²³ Pentru care Hegel însuși este răspunzător, de vreme ce folosește în mai multe ocazii această metaforă a circularității.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, trad. D. D. Roșca, Ed. Academiei Române, București, 1966, p. 49 și urm.

²⁵ Hegel nu recurge niciodată la acest tip de întemeiere liniară. Vezi și Michael Kosok, *op. cit.*, p. 120-121.

la bun început că Hegel ar fi intenționat, prin logica sa, să sfideze principiile și procedurile logicii clasice. Dimpotrivă, Hegel încearcă să elaboreze o nouă logică, de o cu totul altă factură, care să cuprindă, într-un fel, și logica formală clasică, dar pe care să o conducă la ultimele consecințe²⁶; ceea ce înseamnă, de fapt, nu simpla producere a tuturor formulelor posibile ale unui sistem logic, ci determinarea tuturor formelor pe care le poate lua gândirea în exercitarea ei logică. Pentru că logica lui Hegel este tot formală (ca știința a formei), dar în sensul că încearcă să justifice toate structurile posibile ale gândirii, nu în sensul că elaborează un sistem al formelor goale. Ceea ce ar însemna că această logică este obligată să întemeieze toate aceste forme, să justifice existența lor și relația cu celelalte. Acum, într-o primă interpretare, circularitatea presupune ca orice determinație de acest fel a gândirii să se justifice sau să se confirme prin celelalte, și toate să constituie un sistem care să nu depindă, ca validitate, de ceva exterior. Aceasta ar însemna întoarcerea gândirii asupra ei înseși și circularitate, prin contrast cu cei care au încercat să justifice logica prin recursul la aspecte exterioare ei (psihologice etc.). Pentru Hegel, întemeierea absolută înseamnă că nicio determinație a gândirii nu este fixată în mod arbitrar drept originară sau incipientă, urmând ca toate să fie deduse din ea. Circularitatea, pe de altă parte, înseamnă că gândirea recurge numai la sine pentru a-și întemeia propriile sale determinații (deci se întoarce asupra ei înseși), iar nu o simplă *petitio principii*. De fapt, însăși ideea hegeliană de întemeiere absolută invalidează ideea unei circularități vicioase: de vreme ce nu există nicio determinație care să fie pusă ca axiomă, nici nu ar fi la ce principiu să se facă apel (*petitio principii* = a implora principiul, în sensul de a face apel la acesta pentru propria sa justificare).

Ideea circularității vicioase revine gândirii ca intelect reflexiv care, pentru a cunoaște, face apel la reprezentare²⁷. Aceasta înseamnă că intelectul fixează un obiect exterior al gândirii, iar gândirea este o formă care se aplică acestui obiect pe care urmărește să-l dezvăluie²⁸. Totuși, pentru a întemeia o astfel de cunoaștere, gândirea fie are nevoie de anume propoziții de bază, care sunt absolut certe și nemijlocit evidente, deci nedemonstrabile, sau nu au nevoie să fie demonstrate, fie procedează pragmatic, având ca scop nu adevărul, ci reușita. În al doilea caz nu există, propriu-zis, cunoaștere; în primul, este vorba despre cunoaștere propriu-zisă, însă aceasta este dogmatică. Acum, logica intelectului reflexiv trebuie să furnizeze un set de forme și structuri care să configureze într-un anume fel această cunoaștere dogmatică, și anume, să permită ca, pornind de la propozițiile de bază, cu ajutorul deducției logice, să fie elaborate alte propoziții despre realitatea exterioară; acesta este sistemul științei sau, cel puțin, singura perspectivă epistemologică la care Hegel ar fi putut avea acces în perioada în care a trăit.

²⁶ Denise Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 10.

²⁷ *Ibidem*, p. 11.

²⁸ Ceea ce, pentru Hegel, înseamnă că gândirea se repede asupra obiectului ca asupra unei redute, cu săbii și sulite, pentru a o cuceri.

Acum, circularitatea vicioasă nu ar mai fi putut întemeia judecățile științifice, pentru că s-ar fi ajuns la explicarea anumitor fenomene prin ele însele. Intellectul reflexiv nu poate accepta circularitatea tocmai pentru că, în cazul său, gândirea nu se raportează numai la sine, ci mereu la ceva exterior, ceea ce revine la a spune că logica intelectului reflexiv nu are ca scop elaborarea și justificarea determinațiilor gândirii, ci aplicarea unor forme și formule. Dacă intelectul „ar vrea” să justifice prin ele însele determinațiile sale, s-ar vedea mereu pus în fața provocării sceptice: nu ar putea să găsească un punct ferm de la care să pornească deducția liniară a formelor sale. Gândirea speculativă, pe de altă parte, are drept scop tocmai determinarea tuturor formelor ideii fără recurs la nimic exterior; prin urmare, gândirea trebuie să se justifice pe sine pornind de la absența oricărei determinații arbitrar fixate – ceea ce se și petrece în logica lui Hegel, această absență a oricărei determinații fiind chiar ființa, sau, din punct de vedere logic, constatarea pe care „o face” gândirea că trebuie să pornească de la ea însăși (punerea ființei ca formă a tot ceea ce este, față de punerea neantului, așa cum fac sofistii sau scepticii), adică, din punctul de vedere al conținutului, de la absența oricărei determinații (nimicul). Ceea ce înseamnă că circularitatea este stabilirea determinațiilor ideii fără a privilegia pe vreuna dintre ele prin recursul numai la idee, adică prin recursul exclusiv la raportarea sau mărginirea cu sine a gândirii. Aceasta este, într-o primă formă, semnificația cercului speculativ.

În primul rând, față de circularitatea vicioasă, circularitatea speculativă nu presupune mișcarea infinită. În cazul celei vicioase, întemeierea unui sistem printr-o determinare care se află dedusă ulterior în acel sistem duce la o mișcare infinită, de permanentă căutare a temeiului. Aici este importantă diferența pe care o face Hegel între infinitul cantitativ și cel calitativ²⁹. Fiecare dintre determinațiile ideii închide în sine toată ideea, o *parcurge*, deci are caracteristica totalității sau a infinității calitative. Mai exact, este ideea determinată într-un anume fel (deci calitativ). Acum, în logică, determinația ideii trebuie să se realizeze sub toate aspectele acesteia. Aceasta nu înseamnă, însă, că prin toate se înțelege un anume număr de determinații: numărarea categoriilor ideii este irelevantă, deoarece presupune o determinare numerică, cantitativă, a totalității ideii. Or, totalitatea ideii nu este una cantitativă, care să includă un număr anume de determinații. Deci, a număra categoriile logicii hegeliene înseamnă a reduce totalitatea ideii logice la una dintre determinațiile sale, și anume la cea cantitativă, numerică. Ideea nu include un număr de determinații, pentru că aceasta presupune că fiecare determinare a ideii este un unul; ceea ce nu este cazul, de vreme ce fiecare determinare a ideii o include pe cea anterioară. Astfel, dacă se are strict în vedere marea triadă ființă-esență-concept, acestea nu sunt trei determinații, ca și cum fiecare ar fi un unul izolat care se adună cu celelalte. Relația dintre ele este de dezvoltare, nu de alăturare care să permită numărarea. Același lucru este valabil și

²⁹ Denise Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 26. Discuția despre infinitatea cantitativă apare la Hegel în *Știința logicii*, ed. cit., p. 213 și urm.

pentru celelalte categorii ale logicii hegeliene. Acum, circularitatea vicioasă înseamnă repetarea aceleiași mișcări de un număr infinit de ori. Circularitatea speculativă nu presupune nicio repetiție, ci doar o circumscriere a ideii sub un anumit aspect, precum și o circumscriere sau cuprindere a tuturor³⁰ aspectelor ideii în forma ei cea mai proprie (ideea absolută).

În al doilea rând, ideea circularității logicii se vedește prin raportul care se stabilește între mijlocire și nemijlocire. Dezvoltarea ideii pornește de la nemijlocirea absolută: ființa. Aceasta trece în nimic, iar apoi urmează conceptul lor, devenirea care, din punct de vedere constructiv, nu are încă forma medierii, dar, din punct de vedere structural, este o primă afirmare a medierii (adică a formei de tip silogistic). Apoi, devenirea este iar pusă ca nemijlocire: ființa determinată; și procesul se reia. Ceea ce are două consecințe importante cu privire la natura circularității speculative: ideea revine mereu de la mijlocire la nemijlocire, până la momentul în care procesul logic se încheie și punerea ideii (determinate într-un anumit fel) ca nemijlocire înseamnă ieșirea ei în natură³¹. Mai exact, dacă, de pildă, punerea devenirii ca nemijlocire nu conduce la părăsirea nivelului logic³², punerea ideii absolute ca nemijlocire duce la ieșirea acesteia în natură³³. Hegel numește această trecere – este vorba despre conceptul hegelian de trecere, adică dispariție nemijlocită în altul (vezi și prezenta lucrare, capitolul al doilea, paragraful al doilea) – „începutul unei alte sfere și științe”³⁴. A doua consecință importantă este aceea că ideea revine mereu la formele ei, conceptul, diviziunea originară și sinteza absolută; ceea ce înseamnă că fiecare trecere de la o triadă la alta este o reinstituire a acestor forme; aceasta revine la a spune că există o circularitate formală a logicii hegeliene, de vreme ce, pe fiecare treaptă, se realizează o revenire la formele respective. Acest lucru nu se petrece, de pildă, în logica clasică (interpretată speculativ). Astfel, diferența dintre noțiune, judecată și silogism, pe de o parte, și concept, diviziune originară și sinteză absolută, pe de altă parte, este că de la silogism nu se revine niciodată la nemijlocirea noțiunii, chiar dacă o interpretare speculativă a acestor forme pune în evidență legătura dintre ele (noțiunea este nemijlocirea universalului abstract, judecata este reflexia în sine a acestei noțiuni prin care ea se determină ca esență, iar silogismul este întemeierea sau mijlocirea acestor momente ale noțiunii puse ca subiect sau ființă și ale determinației puse ca esență). În logica speculativă, fiecare categorie-sinteză este pusă din nou ca nemijlocire, ceea ce echivalează cu o revenire a gândirii la forma sa inițială, deci cu o circularitate. Acesta este, de fapt, conceptul circularității speculative, care este o circularitate formală. Aceasta în sensul că ideea revine mereu la forma sa, și anume la forma medierii care, în final, se dovedește a fi exact ideea, adică forma logică

³⁰ Acest termen nu are sens cantitativ; este vorba, din nou, nu de a număra determinațiile ideii, ci de a le cuprinde, ca momente ale dezvoltării, în ideea absolută.

³¹ Ieșirea în natură înseamnă viață. Vezi și Johann Eduard Erdmann, *op. cit.*, p. 246.

³² Ideea iese în altul, în ceva diferit în mod fundamental, în natură. Vezi și *ibidem*, p. 251-252.

³³ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Logica*, ed. cit., p. 348.

³⁴ Idem, *Știința logicii*, ed. cit., p. 844.

mediată în sine. Ceea ce dovedește, de fapt, că peste tot în logică este vorba numai despre idee dată sub diverse determinații. Cu alte cuvinte, circularitatea înseamnă că ideea, determinată ca absolută, cuprinde toate momentele sale, cărora le-a stat ca temei nemijlocit și prin care ea însăși s-a întemeiat. Din acest punct de vedere, fiecare determinare conceptuală se sprijină pe idee ca pe natura sa, dar este și un temei pentru ideea absolută, de vreme ce aceasta din urmă este dedusă din fiecare dintre determinațiile sale.

3. Deducția categoriilor

Deși, printre exegeți, nu este general acceptată teza că în logica lui Hegel este vorba despre categorii³⁵, totuși conceptele întrebuițate de filosoful german au multe în comun cu cele aristotelice sau kantiene. De fapt, originea lor pare a fi tot în *Sofistul* lui Platon – genurile supreme –, dar înrudirea cu conceptele elaborate de Aristotel și Kant nu poate fi contestată din mai multe motive. Astfel, categoriile realizează o unitate, sub diverse forme, a gândirii cu ființa, ceea ce corespunde, de altfel, tezei hegeliene privitoare la relația dintre conceptele obiective și conceptele reflexiei. Diferența constă în faptul că Hegel le va considera pe acestea doar etape în cadrul aceleiași dezvoltări, criticând faptul că predecesorii săi le-au conceput în separația lor. De altfel, categoria reprezintă conceptul de bază al noii științe a logicii, concept prin care se împlinește intenția kantiană de a elabora o logică în cadrul căreia nu se mai face referire doar la formele logicii tradiționale, și anume noțiune, judecată și silogism³⁶. Termenul german folosit este *Denkbestimmungen*, o traducere literală fiind aceea de „determinații ale gândirii” sau, ceva mai elegant în limba română, „determinații conceptuale”, care înseamnă determinații de natura gândului. Este semnificativ faptul că Hegel nu utilizează termenul de origine greacă *Kategorie*; oricum, conceptul hegelian de determinare conceptuală (care va fi folosit, în această lucrare, ca sinonim al categoriei) are aspecte comune cu categoria aristotelică și kantiană, fără a se reduce la semnificația acestora³⁷.

³⁵ Eugène Fleischmann, în *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p. 28, consideră ca nu este vorba despre categorii, ci despre determinații conceptuale. Gadamer, în *op. cit.*, p. 227, apreciază că determinațiile conceptuale sunt același lucru cu categoriile, și la fel face J. N. Findlay, în *Hegel. A Re-Emanation*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1958, p. 151. William Maker, *op. cit.*, p. 273, consideră că termenul „categorie” este impropriu folosit în cazul logicii lui Hegel. Johann Eduard Erdmann, *op. cit.*, p. 5, apreciază că este vorba numai despre o aproximare a ideii aristoteliciene de categorie. André Doz, în *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, Paris, 1987, p. 27, exprimă rezerve în ceea ce privește utilizarea acestui termen, atrăgând atenția că există diferențe față de Aristotel și Kant; totuși, autorul francez păstrează acest termen ca atare. Nicolai Hartmann, în *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlin, 1974, p. 363 și urm., folosește sintagma de „categorii ale absolutului” pentru determinațiile conceptuale.

³⁶ Vezi și Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 226.

³⁷ Cf. John Grier Hibben, *Hegel's Logic: An Essay in Interpretation*, Batoche Books Limited, Ontario, Canada, 2000, p. 10. Hibben crede că, de fapt, categoria hegeliană înseamnă numai predicție, ceea ce Hegel a respins în mai multe rânduri. Potrivit lui Johann Eduard Erdmann, *op. cit.*, p. 6, categoriile sunt relații ale rațiunii, nu concepte ale intelectului, cum se petrece la Kant.

Dincolo de a considera că filosofia lui Hegel este o metafizică a spiritului absolut, așa cum au făcut mulți interpreți, aceasta poate fi considerată drept o tentativă de elaborare a unui sistem de categorii³⁸. Logica speculativă, care pornește de la conceptul de categorie, nu mai este doar o logică formală în accepțiunea clasică a termenului. Dimpotrivă, în această logică speculativă categoriile nu sunt numai determinații formale ale gândirii, ci concepte prin care realul este constituit, fiind puse în legătură cu conceptele pure ale reflexiei³⁹ – pe care Kant le scosese afară din tabla categoriilor, considerându-le amfibolice. De fapt, aici Hegel pare că vrea să revină la vechea semnificație a formei aristotelice, așa cum apare aceasta în *Metafizica*. În plus, caracteristic pentru deducția categoriilor este faptul că procesul de dezvoltare a ideii pure din logică nu face uz decât de concepte determinate și de semnificația lor strict logică, fără a recurge – în afara unor adăugiri pe care Hegel le face ulterior, pe parcursul prelegerilor sale sau pentru a facilita accesul la tezele sale – la nimic care să țină de reprezentare, imaginație sau intuiție⁴⁰. Prin urmare, categoriile sau determinațiile conceptuale sunt strict de natura gândirii. Întrucât sunt concepte logice, categoriile sunt, în mod necesar, universale –, Hegel se înscrie aici în tradiția aristotelică. Ceea ce înseamnă că ele au forma gândului, iar nu forma intuiției sau a sensibilității, care este individualul⁴¹. Fiecare categorie este o specificare mai exactă a conceptului luat în accepțiune generală. În plus, ordonarea acestor categorii este gradată, fiecare dintre ele aducând cu sine o determinare mai adecvată a întregului sistem; în plus, cu fiecare categorie sistemul crește din punctul de vedere al completitudinii și adevărului⁴².

În primul rând, tentativa lui Hegel de a elabora o deducție a determinațiilor logice ale ideii pornește de la convingerea că există posibilitatea unei reconstrucții raționale a realului, a ceea ce este dat, în primă instanță prin transformarea acestui dat în fapt al conștiinței, sau fapt al experienței⁴³. Față de determinațiile vechii metafizici, care erau luate ca absolut independente și indiferente de orice subiect cunoscător, Hegel, urmându-l pe Kant, consideră că acestea țin, în primul rând, de un subiect. De altfel, este vorba de determinații obiective și subiective luate în pură lor esențialitate, fără recurs la nicio altă determinare (la fel ca mai sus, care să aparțină sensibilității, credinței etc.). În plus, dacă logica speculativă rezultă din reevaluarea proiectului kantian al unei logici transcendente⁴⁴, atunci conceptele

³⁸ Terry Pinkard, *Hegel's Idealism and Hegel's Logic*, în Robert Stern (editor), *G. W. F. Hegel. Critical Assessments*, vol. III, *Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, Routledge, London, 1993, p. 479.

³⁹ Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁰ John W. Burbidge, *op. cit.*, p. 94.

⁴¹ Errol E. Harris, *An Interpretation of the Logic of Hegel*, University Press of America, Lanham, 1983, p. 32-33.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ Klaus Hartmann, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁴ Thomas E. Wartenberg, *Hegel's Idealism: The Logic of Conceptuality*, în *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, 1993, p. 114-115.

celeii dintâi trebuie să servească la determinarea *a priori* a obiectelor. Kant consideră însă că garanția caracterului obiectiv al categoriilor este dată de demonstrația faptului că acestea reprezintă condiții de posibilitate a experienței. Hegel, pe de altă parte, are în vedere categoriile ca determinații strict logice a căror necesitate – și implicit obiectivitate – este dată de faptul că sunt condiții ale determinării ideii și sub alte categorii: nimic nu poate lipsi din lanțul deductiv fără ca acesta să nu își piardă cu totul legitimitatea. Prin urmare, o categorie se stabilește *a priori*, fără niciun fel de recurs la experiență sau la posibilitatea acesteia⁴⁵. Dacă în primele două părți ale logicii, în teoria ființei și teoria esenței, determinațiile conceptuale sau categoriile erau tot atâtea condiții pentru ca gândirea să poată reflecta asupra obiectului său (dat fie nemijlocit, ca ființă, fie reflectat, ca esență), acum, în teoria conceptului, sunt expuse determinațiile conceptuale în calitate de condiții de posibilitate pentru ca gândirea să poată reflecta nu asupra obiectelor ei, ci asupra propriului ei mod de exercitare, adică asupra propriilor sale categorii, expuse în primele două secțiuni⁴⁶. În plus, ceea ce îl desparte pe Hegel de Kant, în această privință, este faptul că celebrul său predecesor plasează conceptele în spațiul subiectivității și le lipsește pe acestea de dimensiunea lor obiectivă⁴⁷. Astfel, sensul pe care Kant îl dă conceptului nu este acela de entitate care ține de spațiul logic, ci de entitate mentală, cu oarecare nuanțe subiective, dacă nu chiar psihologizante, în sensul că determinațiile la care se referă par a fi, de fapt, stări mentale ale unui subiect⁴⁸; în acest context, Kant operează la un nivel pe care Hegel l-ar vedea ca ținând de logica subiectivă, deci lipsit de obiectivitate. În al doilea rând, determinațiile conceptuale sau categoriile sunt elementele prin care reconstrucția datului este realizată, dar, din nou, în pura sa esențialitate. Toate acestea trebuie integrate într-un sistem care să dea seama de real, să-l reproducă pe baza unei scheme⁴⁹. O astfel de schemă se bazează pe ideea că toate determinațiile – ale experienței, științei, religiei, filosofiei etc. – pot fi reduse la propria lor esențialitate și revendicate de logică. Evident, odată eliberate de orice element străin de gândire, aceste determinații urmează a fi integrate într-un sistem care, evident, nu mai trebuie să răspundă niciunei exigențe exterioare, ci numai exigenței interioare de a fi consistent cu sine însuși. Cu alte cuvinte, Hegel nu este preocupat de faptul că logica sa se poate aplica sau nu la ceva, atâta vreme cât ea satisface criteriile rațiunii⁵⁰. De fapt, nici nu se mai pune explicit problema posibilității aplicării acestei logici, ci cea a posibilității deducerii determinațiilor naturii și ale

⁴⁵ Terry Pinkard, *op. cit.*, p. 481. Pinkard consideră că semnificația principală a categoriilor este una transcendentă, apropiindu-l prea mult pe Hegel de Kant.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 484.

⁴⁷ Thomas E. Wartenberg, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁸ Thomas E. Wartenberg, *op. cit.*, p. 116.

⁴⁹ Klaus Hartmann, *op. cit.*, p. 244. Ideea unei logici dialectico-speculative ca sistem al determinațiilor care reproduc realul se regăsește și la Alexandru Surdu, *Introducere*, în Ludwig Wittgenstein, *op. cit.* Vezi și prezenta lucrare, Capitolul I, p. 18, nota 1.

⁵⁰ Klaus Hartmann, *op. cit.*, p. 245.

spiritului din cele logice. Aici se va regăsi teza obiectivării ideii și a determinațiilor acesteia asupra căreia vom insista în paragraful care urmează. Revenind, trebuie spus că logica lui Hegel, luată în accepțiunea de teorie a categoriilor, are în vedere punerea în evidență a relațiilor care se stabilesc între aceste determinații ale conceptului, în vederea reconstruirii sau reproducerii realului⁵¹. Evident, această reconstrucție trebuie să țină cont de experiență, știință, intuiție, sensibilitate, dar nu întrucât acestea ar fi ceva gata fixat care poate furniza criterii de acceptabilitate pentru sistemul conceptual; dimpotrivă, determinațiile de acest fel trebuie puse în acord cu acelea ale conceptului, arătându-se cum anume ele pot fi integrate în sistemul filosofiei pornind de la cele logice. Pe scurt, trebuie pus în evidență modul în care realul se adecvează la idee sau, viceversa, modul în care ideea se concretizează în realitate.

Trebuie, deci, avute în vedere două aspecte: primul, faptul că Hegel își întemeiază proiectul de deducție a categoriilor pe ideea unității dintre ființă și gândire; al doilea, că semnificația pe care o dă conceptului de categorie – sau determinație conceptuală – este nu numai una logică, ci și apropiată de ontologie. Ceea ce, de altfel, pentru Hegel nu era dificil de făcut, de vreme ce el identifică aceste două discipline filosofice. În acest context, pe de o parte, determinațiile conceptuale (categoriile) vor fi considerate ca dezvoltându-se din interior, din conceptul abstract al ființei, ca puncte de vedere sau poziții ale gândirii care câștigă și o dimensiune constructivă, ontologică⁵². În al doilea rând, urmând maniera aristotelică de a caracteriza categoriile – ca moduri în care ființa se spune –, Hegel va considera că fiecare categorie este un mod în care ființa se adecvează la gândire. Aceasta în sensul că orice tentativă de a gândi ființa, de a o determina se înfăptuiește sub forma unei anume categorii, fiind, în același timp, și o determinare a ființei, dar și o depășire a caracterului imediat al acesteia. Deci, pentru gândire, fiecare moment al său va fi avut în vedere în sensul unei coincidențe cu ființa sau în sensul unei determinări a ființei plasată într-un sistem al determinațiilor care are ca finalitate completa determinare a ființei, pusă inițial ca nemediată. Deci, fiecare categorie dedusă în cadrul sistemului logic va reprezenta un mod al identității dintre gândire și ființă⁵³. Totuși, există o excepție: identitatea gândirii cu ființa nu este pusă ca presupuziție la începutul logicii. Astfel, începutul care nu are caracterul de presupuziție nu asertează nici identitatea și nici diferența dintre gândire și ființă, ci numai faptul că nici identitatea și nici diferența nu pot fi luate ca presupuziție. Acesta este caracterul nedeterminat al ființei, la care se referă Hegel. De aici pornește deducția categoriilor, care sunt determinări succesive ale acestei unități a gândirii cu ființa. Statutul acestora trebuie, însă abordat cu prudență, categoriile sau determinațiile conceptuale nefiind raportate la vreun obiect exterior lor; dacă Hegel ar fi procedat astfel, el ar fi revenit la modelul

⁵¹ *Loc cit.*

⁵² *Ibidem*, p. 247.

⁵³ *Loc. cit.*

gândirii comune, care ia obiectele ca date, în prealabil, în intuiție. Prin urmare, sistemul categoriilor nu poate fi considerat ca stând pentru ceva exterior sînei⁵⁴. Cu alte cuvinte, spre deosebire de conceptele altor tipuri de logică, categoriile nu se referă sau nu descriu ceva din afara lor. Iar aceasta nici în sens ontologic, adică nu sunt determinații ale obiectului în sine care să fie indiferente față de subiect, dar nici în sensul logicii transcendente, ca determinații care să aparțină numai intelectului și să nu aibă nimic în comun cu lucrul în sine⁵⁵. În mod sigur însă, nu este vorba despre categorii ca forme goale, mai cu seamă că una dintre pretențiile cele mai importante ale lui Hegel este aceea că el nu intenționează să accepte ideea că logica este doar un sistem al gândirii considerată ca formă goală care se aplică în mod exterior obiectului⁵⁶. Totuși, categoriile logicii hegeliene sunt lipsite de conținutul care ar trebui să le umple din exterior. Această manieră oarecum neclară de explicare a naturii categoriilor ascunde, de fapt, tot teza potrivit căreia, în logică, gândirea are de-a face numai cu sine; prin urmare, categoriile nu sunt decât moduri prin care gândirea se determină pe sine⁵⁷.

⁵⁴ William Maker, *op. cit.*, p. 273.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 174.

⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit., p. 26.

⁵⁷ William Maker, *op. cit.*, p. 274. Autorul american apreciază că aceste categorii sunt categorii pure ale gândirii și că Hegel nu ia în considerare tentația gândirii comune de a considera că acestea trebuie aplicate la un obiect exterior.

EVOLUȚIA CONCEPȚIEI LUI CHARLES SANDERS PEIRCE DESPRE TEORIA CATEGORIILOR

TITUS LATES¹

Abstract: Charles Sanders Peirce was influenced by Schiller and Kant in elaborating his theory of categories, and he followed a path starting from a combinatorial game to the discovery of a logical necessity that reigns over the trichotomy of conceptions. This approach gradually distanced Peirce's views on logic from those of Kant, as he criticised dogmatism and transcendentalism and concluded that a deduction of categories is not necessary. Giving up introspection, Peirce investigated hypothesis, induction, abstraction, generalization, impression and intuition as processes needed for inquiring into the categories. In the end, he found three universal and necessary conceptions – the reference to a ground (quality), the reference to a correlate (relation), and the reference to an interpretant (representation) – between the unity of being and the manifold of substance. After Peirce defined phenomenology, or phaneroscopy, the three categories were invariably named firstness, secondness and thirdness.

Keywords: categories, deduction, induction, abstraction, *ground*, quality, relation, representation.

Primul loc în care Peirce pare a încerca o abordare în diferite moduri – psihologic, logic, metafizic, teleologic și epistemologic – a categoriilor îl găsim în carnetul său de meditații intime, *Private Thoughts principally on the conduct of life*², unde apare într-o însemnare din anul 1857 următoarea schemă lipsită de orice comentariu:

Facultate		EU	Rațiune Luptă	Bine	Iubire de Ordine	Unitate	Realitate	Permanență
	Suflet	TU	Afecțiune Iubire	Frumos	Iubire de Om	Totalitate	Limitație	Cauzalitate
Impuls		EL	Senzație Speranță	Adevăr	Iubire de Lume	Pluralitate	Negație	Comunitate

¹ Cercetător științific gr. III, Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, București.

² MS 55; *apud.* W1, p. 4. Sigla W 1 se referă la *Writings of Charles Sanders Peirce: a chronological edition*, vol. 1, edited by Max H. Fisch, Christian J. W. Kloesel and Nathan Houser, Bloomington, Indiana University Press, 1982. Sigla CP se referă la *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., ed. by C. Hartshorne and P. Weiss (vols. 1-6) and A. W. Burks (vols. 7, 8), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931-1958; cifrele indică numărul volumului și al paragrafului. Sigla MS se referă la manuscrisele lui C. S. Peirce.

În acest loc apar pentru întâia dată și categoriile kantiene, care în această primă etapă sunt grupate după „protocategoriile” schilleriene (EU, TU, EL).

Primul lucru care ne atrage atenția este absența celor trei categorii ale modalității – posibilitate/imposibilitate, existență/non-existență, necesitate/contingență –, ceea ce ar putea indica faptul că Peirce începuse deja să pună la îndoială tabla categoriilor kantiene, decelând, probabil, o redundanță suspectă între posibilitate și contingență sau între imposibilitate și non-existență.

Urmărind cele trei clase de categorii preluate de la Kant, mai putem observa că Peirce este de acord cu Kant în privința categoriilor cantității și calității, considerând Totalitatea ca produs al combinării Relației și Negației. Kant remarca în *Critica rațiunii pure* că cea de-a treia categorie din fiecare dintre cele patru clase de categorii rezultă din combinarea celei de-a doua cu prima. Peirce reia această idee când își concepe propria triadă, ridicând treptat remarca lui Kant la rangul de principiu fundamental care definește natura însăși a categoriilor.

Peirce se opune lui Kant în privința categoriilor Relației. Suprimă din această clasă, în primul rând, forma dihotomică a prezenței categoriilor. Dihotomia Inerență și Subzistență, reluată de Kant și sub forma *substantia et accidens*, este păstrată sub forma categoriei de Permanență. Dihotomia Cauzalitate și Dependență (cauză și efect) este redusă la Cauzalitate. De asemenea, observăm că poziția a treia este rezervată Cauzalității, iar nu Comunității. Raționamentul schimbării poziției nu este clar, dar ar putea să aibă legătură cu ideea determinismului, asupra căreia Peirce era aplecat în aceeași perioadă.

La fel de neclară rămâne asocierea Unității, Realității și Permanenței cu EU, și a Pluralității, Negației și Comunității cu EL. Este clar însă că la Schiller cele două domenii sunt diametral opuse, prin urmare ar rezulta că primele categorii aparțin ordinului formal unificator, iar celelalte ordinului material diversificator.

Această primă etapă de analiză combinatorică a categoriilor kantiene (după triada schilleriană) îi oferă lui Peirce prilejul de a instaura un primat epistemologic asupra considerațiilor metafizice și psihologice, pregătind o primă cotitură importantă în descoperirea categoriilor.

O altă încercare de combinare a categoriilor o întâlnim într-un mic pasaj dintr-un manuscris intitulat *New Names and Symbols for Kant's Categories* (21 mai 1859)³. Putem observa, aici, o adevărată răsturnare a tablei kantiene. Întâi de toate este semnificativă modificarea numelor a trei dintre cele patru clase de categorii. Cantitatea este înlocuită cu Lucrul (poate chiar după o sugestie a lui Kant din *Critica rațiunii pure*, B 114). De altfel, Peirce va mai critica noțiunea de cantitate, spunând că ea merită la fel de bine și numele de calitate⁴. Relația devine Dependență, încercând prin aceasta să pună la îndoială caracterul dihotomic al celor trei categorii ce aparțin respectivei clase kantiene. Faptul înlocuiește

³Apud M. G. Murphey, *The development of Peirce's philosophy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p. 34.

⁴W 1, p. 251-253.

Modalitatea, vehiculând mai bine gradul de realitate al judecăților, evaluat de cele trei categorii – Posibilitate, Actualitate și Necesitate și aici dispare prezentarea dihotomică kantiană). Peirce modifică, de asemenea, succesiunea ultimelor trei triade categoriale.

În această etapă de combinare a categoriilor, ele sunt grupate după trei stadii conceptuale: Simplicitate, Pozitivitate și Perfecțiune. Nu este sigur de unde a preluat Peirce aceste trei stadii. E posibil chiar să fi fost influențat de textul lui Kant, dar nu e exclusă influența lecturilor din Hegel, Aristotel ș.a.

Putem să ne facem totuși o imagine aproximativă despre semnificația celor trei stadii. Legătura dintre simplitate și negație este bazată chiar pe mențiunea din manuscrisul lui Peirce, care a însoțit și apoi a șters numele acestui stadiu: Nulitate (*Nullity*). De asemenea, adjectivul *null* este utilizat în diverse locuri pentru a califica primul stadiu⁵. Categoria unității și cea a cantității sunt definite ca “negative of number”, respectiv “negative of dependence”. Stadiul nul al Calității este definit ca fiind acea calitate care nu există ca și calitate pozitivă, este o calitate non predicată, pură, simplă calitate⁶.

Stadiul simplității sau nulității este deci cel al unei *abstractizări virtuale*. Deducem de aici că nulitatea indică o stare de non-concretizare care se aplică tuturor categoriilor de la acest nivel. Legătura dintre acest stadiu și categoria negației este oarecum privilegiată față de celelalte categorii așa-zis simple, deoarece negația aparține clasei calității și o putem considera în spirit aristotelician, după care toate categoriile sunt calități sau predicamente. Această legătură privilegiată cu stadiile o putem regăsi și în celelalte categorii ale calității.

Stadiul pozitivității este cel al concretizării sau realizării. În cadrul acestei clase, calității îi corespunde afirmația, pe care Kant o numește „realitate” și o așază în prima poziție, iar Peirce i-o acordă pe cea de-a doua. Stadiul pozitivității mai este numit și stadiul lui „mai mult sau mai puțin”, așa cum apare în definiția afirmației sau a cauzalității. Este stadiul materiei, al echilibrului variabil caracteristic întregii experiențe. Este mediul dintre două extreme.

Stadiului perfecțiunii îi corespunde dintre toate categoriile calității Infinitatea (*Infinity*), care înlocuiește limitația kantiană. Diferența dintre negație și limitație la Kant ținea de diferența dintre cele două propoziții:

„Sufletul nu este muritor.”

„Sufletul este non-muritor.”

În primul caz negația exclude sufletul din sfera extensiei predicatului muritor, iar în cel de-al doilea caz sufletul aparține sferei infinite care se găsește în afara predicatului muritor⁷. Pentru Peirce este ușor de înțeles că infinitatea reprezintă stadiul perfect al unei calități, ceea ce nu e cazul limitației. El pare a

⁵ W 1, p. 38.

⁶ WMS 12; MS 921.48, *apud* A. De Tienne, *L'analytique de la représentation chez Peirce: la genèse de la théorie des catégories*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1996, p. 53.

⁷ Kant A72, B97; CP 2.376, 2.379, 2.381.

defini limitația ca inversul unei calități pozitive (realitate sau afirmație), în timp ce infinitatea este prezentată ca inversul negației acestei calități. Or, pentru Peirce, inversul unei calități pozitive realizate face parte din aceeași calitate, de unde limitația se confundă cu a doua categorie a calității, marcată de pecetea lui „mai mult sau mai puțin”. Infinitatea este în acest caz mai potrivită pentru a caracteriza al treilea stadiu⁸.

În ce fel se ajunge de la primul stadiu la al treilea stadiu sau cum se combină stadiile 1 și 2 ca să rezulte al 3-lea? Pentru a răspunde la această întrebare, putem compara modul în care apare această combinație la Kant și la Peirce. Ne putem, de asemenea, aminti cazul triadei EU, TU, EL, unde am constatat că TU nu se reduce la simpla conjuncție dintre EU și EL.

Kant, în *Critica rațiunii pure*, expune o concepție teleologică care poate fi constatată și la Peirce, când la sfârșitul lui 1857 asocia pe EU ideilor abstracte, pe EL percepției concrete, iar pe TU rezultatului întâlnirii lor în gândire. În *Critica rațiunii pure*, Kant se referă, de asemenea, la relația dintre categoriile calității. Putem observa și aici o posibilă asemănare cu concepția despre stadiu a lui Peirce, în felul în care este prezentată relația dintre negație și realitate (afirmație, la Peirce). Gradația categorială de la Peirce poate fi regăsită, la Kant, prin folosirea noțiunii de *quantum*. La Kant însă, combinarea categoriilor are un aspect de amestec. La Peirce dimpotrivă, nu este permis amestecul. Dintr-un „amestec” între negativ și afirmativ, de exemplu, nu ar putea rezulta infinitul, ci doar o modificare în distribuția lui „mai mult sau mai puțin”. Simplitatea denotă absența oricărei experiențe, în timp ce Perfecțiunea denotă o experiență saturată de ea însăși într-o asemenea măsură încât este de nerealizat. Deși diametral opuse, simplitatea și perfecțiunea prin acest refuz al realului / realizatului / experienței se aseamănă.

Care este însă legătura dintre cele trei stadii – Simplitate, Posibilitate și Perfecțiune – și protocategoriile pronomiale EU, TU, EL?

Autori precum Murphey⁹, care au neglijat influența lui Schiller asupra lui Peirce, au luat în considerare aceeași sursă – Kant – pentru elaborarea triadei categoriale la Peirce și au asociat în final Simplitatea cu EL, Posibilitatea cu TU și Perfecțiunea cu EU. În acest caz, singura problemă care rămâne este aceea de a studia doar modificările care au intervenit în schemele lui Peirce, în care acesta a încercat o analiză combinatorică a categoriilor kantiene. Putem remarca astfel că, în schema din 1857¹⁰, lui EU sau Simplității îi sunt asociate categoriile de Unitate, Realitate și Permanență. Dintre acestea, doar categoria de Unitate se va regăsi pe aceeași poziție în schema din 1859, Realitatea va fi asociată cu Pozitivitatea, iar Permanența cu Perfecțiunea ș.a.m.d.

⁸ W 1, p. 41-43.

⁹ M. G. Murphey, *The development of Peirce's philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1961.

¹⁰ W 1, p. 4.

De Tienne¹¹ este însă de părere că cele două triade nu trebuie să fie confundate. Acceptând echivalența stadiu=triadă pronominală, apar într-adevăr probleme în ce privește combinarea categoriilor.

În prima etapă, Peirce a pus accentul pe TU ca rezultat al combinării dintre TU și EL, în timp ce în a doua etapă accentul este pus pe Perfecțiune, ca rezultat al combinării dintre Simplitate și Pozitivitate. Trebuie să acceptăm că resortul celor două tipuri de combinări este diferit, deoarece orice încercare de echivalare (fie a lui EU cu Simplitatea, fie a lui EU cu Perfecțiunea ș.a.m.d.) face imposibilă orice logică în combinarea categoriilor. Diferența dintre cele două triade transpare însă chiar din textele lui Peirce, din faptul că el însuși a încercat să le *armonizeze*¹². Încercarea este prețioasă întrucât, odată cu aceasta, a încercat să descopere condițiile creației.

Inițial, Peirce privește cele trei categorii EU, TU, EL ca lumi complet diferite, luându-și tot felul de precauții în legătură cu modul în care poate fi modificată conștiința. Textul I, *IT and THOU: A Book giving Instruction in some of the Elements of Thought*, este revelator în acest sens¹³.

Pe parcurs însă, interesul lui Peirce se îndreaptă tocmai spre posibilitatea modificării conștiinței. Mai precis, caută o înlănțuire de concepții elementare care să explice modul în care lumea abstracțiilor (EU, Perfecțiunea) și lumea diversului sensibil (EL, Simplitate) pot ajunge să se actualizeze într-o reprezentare în cadrul unei conștiințe (TU, Pozitivitatea). Este, într-un fel, problema formării judecăților sintetice.

O încercare complexă de stabilire a relațiilor dintre cele două triade o întâlnim într-o diagramă datată iunie, 1859. Explicația din *An essay on the Limits of Religion*¹⁴ se reduce însă în mare parte doar la posibilitatea de cunoaștere a infinitului.

În *The modus of IT*¹⁵, Peirce meditează asupra unui principiu care să permită combinarea dintre EU și EL pentru a-l produce pe TU. Pentru început, principiul descoperit este revelația (*revelation*)¹⁶. Peirce încearcă să demonstreze că lumea sensibilă, brută, pentru a penetra conștiința, trebuie să se releve prin intermediul unei abstracții. Distinge trei tipuri de revelații abstracte, dintre care doar cea de dependență interesează. Dar pentru a ajunge la dependență, trebuie ca revelația simplă sau nulă și cea de arbitraritate temporală să se unească în revelația perfectă, cea a existenței absolute. Existența absolută se divide, la rândul ei, în trei stadii, dintre care nulul (posibilitatea) și perfectul (necesitatea) trebuie să se unească pentru a da pozitivul (actualitatea) care ne interesează. La rândul lui, fiecare stadiu perfect se subdivide în trei stadii.

¹¹ A. De Tienne, *op. cit.*, p. 67.

¹² J. H. Esposito, *Evolutionary metaphysics: the development of Peirce's theory of categories*, Athens, Ohio University Press, 1980, p. 13.

¹³ W 1, pp. 45sq.

¹⁴ W 1, pp. 37-40.

¹⁵ W 1, pp. 47 sq.

¹⁶ W 1, p. 47.

Acest joc combinatoric al concepțiilor este strâns legat de un procedeu de recurență care îi permite lui Peirce să stabilească o înlănțuire și o ierarhie între triadele categoriale. Încercând să confere o coerență sistematică tablei categoriale kantiene (care nu are decât un caracter rapsodic, crede Peirce), Peirce tinde să descopere **o necesitate logică ce prezidează trichotomizarea concepțiilor** (o posibilă influență a lui Hegel)¹⁷.

Un alt text în care Peirce își pune întrebări privitoare la gândire, senzații și pasiuni sau privind modificarea conștiinței este *Analysis of Creation*¹⁸. Ceea ce numea înainte revelație (*revelation*) devine creație (*creation*). Vocabularul este mai puțin teologic (decât metafizic). În *The modus of IT*, mobilul principal al modificării cognitive consta în *abstracție*. Prin ea lua formă diversul sensibil, ea era cea care *revela* acest divers conștiinței; în sfârșit, ea era cea care permitea o analiză recursivă. În *Analysis of Creation*, atenția lui Peirce este concentrată asupra relației dintre abstract și divers, această relație fiind cea care creează modificarea conștiinței, efectuând abstracția. Accedând la un statut autonom, ea devine obiect al analizei trichotomice recursive.

Peirce încearcă, de asemenea, să abordeze geneza actului cognitiv în general, operând la un nivel cât mai abstract, cât mai îndepărtat de orice psihologism, și expune o formulă abstractă, în chiar prima parte a studiului.

Stadiul nul al modificării conștiinței este diversul sensibil; stadiul perfect este abstracția. Peirce spune că cea care creează modificarea conștiinței, făcând trecerea de la stadiul nul la stadiul perfect, este *expresia*. Stadiul nul al expresiei este *limbajul*; stadiul perfect este *semnificația*. Ele sunt combinate, prin regularizare (*regulation*), pentru a crea expresia. Expresia lipsită de orice semnificație este un limbaj brut, un suport material vid, un semn *pe cale* de a semnifica, un semn care nu este *încă* semn. Expresia realizată perfect este semnificația pură, esența „particulară” care face dintr-un obiect oarecare ceva ce poate fi recunoscut, detașabil dintr-un fond comun și anonim, din care face parte alături de alte obiecte. Această esență trebuie să fie exprimată într-un limbaj pentru a accede la conștiință. Limbajul este cel care permite semnificației (pure) să adopte o formă realizabilă.

Condiția legăturii dintre limbaj și semnificație este regularizarea limbajului sau determinarea lui¹⁹. Regularizarea (*Regulation*) este procesul care face posibilă expresia, obligând limbajul să furnizeze materia adecvată pentru a materializa semnificația pură. De exemplu, dacă dorim să semnificăm pluralitatea, limbajul va trebui să furnizeze un mijloc adecvat pentru a exprima această idee în conștiință. Niciun obiect nu poate fi cunoscut fără a recurge la abstracție și nicio abstracție nu poate fi cunoscută dacă nu este materializată într-un obiect. Dacă nu ar exista un

¹⁷ M. H. Fisch, *Hegel and Peirce*, în: *Idem, Peirce, semiotic, and pragmatism*, edited by K. L. Ketner and C. J. W. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1986, pp. 261-282.

¹⁸ W 1, pp. 85sq.

¹⁹ W 1, p. 86.

mijloc de reprezentare a acestei abstracții, ea nu ar putea subzista: de aici, *necesitatea determinării unui limbaj*.

Peirce a mai încercat să stabilească și condițiile succesive ale creației. A stabilit o relație între actele și subdiviziunile naturale, pe de o parte, gândirea-exprimarea-regularizarea-particularizarea-matematizarea-individualizarea, pe de altă parte, regnul-tipul-clasa-ordinul-genul-specia. Chiar dacă aceste legături nu sunt foarte convingătoare, este clar că o analiză a creației, în viziunea sa, ne furnizează o *clasificare ierarhizată* a concepțiilor fundamentale, iar legătura pe care o propune între ele este *genealogică*. De aceea putem vorbi despre un proces ireversibil (susceptibil de normare): orice modificare a conștiinței este efectul unei expresii, dar inversul nu este adevărat, multe expresii neajungând niciodată la conștiință.

Toate aceste considerații au avut efect asupra concepției lui Peirce despre logică, care s-a detașat treptat de concepția kantiană. Kant definește logica în două feluri: pe de o parte, ca o știință *a priori* a legilor necesare ale actelor de gândire, ale gândirii cu privire la obiecte în general sau ca știința utilizării corecte a intelectului și a rațiunii, pe de altă parte, ca știință a formei pure a gândirii. Diferența dintre aceste definiții este pusă în evidență de Peirce încă din 1865²⁰. Prima definiție este psihologică, pentru că se referă la două facultăți și la aptitudinile lor particulare, a doua este propriu-zis logică, pentru că ea consideră întreaga gândire ca un obiect formal și este cea pe care Peirce o preferă.

În altă ordine de idei, ceea ce caracterizează logica lui Kant este faptul că e *deductivă*. Este binecunoscută primordialitatea acordată de Kant silogismului deductiv în Barbara. În eseuul său intitulat *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwesen* (1762), el a încercat să dovedească faptul că ultimele trei figuri ale silogismului sunt reductibile la prima, prin intermediul câtorva combinații de inferențe imediate (conversii și contrapozitii) și de o inferență de prima figură. Această concepție a fost reluată și în *Logica (Logik, 1800)*, în care regula primei figuri (cu majora – propoziție universală și minora – o propoziție afirmativă) este proclamată ca fiind singura care are valoare de lege pentru toate silogismele categorice în general.

La această teză a aderat și Peirce la început²¹, pentru ca apoi să o conteste. Consecința acestei adeviziuni a fost faptul că i-a dat dreptate lui Kant cu privire la originea concepțiilor fundamentale care trebuie să se regăsească în formele de judecată (raționament). Mai mult, dacă toate raționamentele valide se pot reduce la o inferență deductivă, iar ceea ce compune o inferență este o înlanțuire de predicate, atunci singura preocupare a logicii constă în a determina diferitele forme pe care o judecată o poate avea, în așa fel încât să fie validă *a priori*, căci combinația acestor forme depinde de validitatea înlanțuirii lor într-o inferență, o validitate care poate fi întotdeauna controlată, verificând dacă înlanțuirea examinată se poate reduce la forma Barbara.

²⁰ W 1, p. 164.

²¹ În *A Treatise on Metaphysics*.

Kant, spunând că întreaga cunoaștere este o inferență care se poate adapta formei silogistice în Barbara, pune și o problemă privitoare la primele premise ale cunoașterii. Toate judecățile ar putea fi interpretate ca și concluzii deductive ale unui silogism, care depind deci de două premise, care la rândul lor trebuie să depindă de alte premise. Pentru a evita o regresie la infinit, ar trebui ca primele premise ale cunoașterii să nu mai fie concluzii ale unor premise anterioare, ci să fie de o natură particulară. Singurul fundament al primelor premise ar fi, așadar, în spirit. Peirce le-a numit pe acestea premise ancestrale sau adevăruri prime²².

Urmându-i traseul gândirii până aici, Peirce părea în acord cu Kant, după care premisele originare sunt enunțuri sintetice *a priori*, iar faptul că ajunge la o concluzie diametral opusă celeia a lui Kant (adică transcendentalismului) se poate considera că s-ar datora unei defectuoase interpretări a tezei lui Kant. Așa a făcut Murphey²³, neglijând însă chiar premisele raționamentului lui Peirce²⁴. Se poate însă observa o distanțare, încă de la început, a lui Peirce față de transcendentalismul lui Kant²⁵ (nu pe parcurs, datorită unui raționament defectuos!). De altfel, Peirce menționează, chiar în *A Treatise on Metaphysics*²⁶, dificultatea întâmpinată în posibilitatea de a gândi conceptele corespunzătoare stadiului perfecțiunii: Totalitate, Infinit, Influx, Necesitate.

Prima școală de gândire împotriva căreia se ridică Peirce (ajungând apoi să critice *deducția și transcendentalismul*) este dogmatismul, identificând (după Kant) *dialectica* ca pe un abuz al dogmatismului²⁷. Peirce nu se referă însă la critica kantiană, ci la obiectul acestei critici. Peirce distinge trei specii de dialectică – dogmatică, psihologică și logică – și critică îndeosebi dialectica leibniziană (calificată ca dogmatică), care susține că întreaga cunoaștere, întreaga știință, pot fi deduse dintr-un ansamblu de premise majore care constituie știința metafizicii. Validitatea lor este întemeiată pe o autodependență (axiome). Sursa lor este Dumnezeu, iar noi le putem concepe pentru că anumite calități ale spiritului nostru participă la natura divină²⁸. După ce se îndoiește chiar de statutul metafizicii ca știință, părerea lui Peirce este că, din ansamblul principiilor, nu poate fi dedus nimic, pentru că metafizica este o analiză a conceptelor, iar principiile sale sunt analitice. Or, toate științele sunt sintetice, deoarece judecățile lor asupra realității depășesc subiectul printr-o predicție. Rezultă că și principiile prealabile ale științelor trebuie să fie sintetice (neputându-se deduce nimic din principiile

²² W 1, p. 64.

²³ M. G. Murphey, *op.cit.*

²⁴ W 1, pp. 8, 9.

²⁵ C.-O. Apel, *From Kant to Peirce: the semiotic transformation of transcendental logic*, în *Kant's theory of knowledge*, edited by L. W. Beck, Dordrecht/Boston, D. Reidel Publishing Company, p. 23-37; C. B. Christensen, *Peirce's transformation of Kant*, în „Revue of Metaphysics”, 1994, 48, pp. 91-120.

²⁶ W 1, pp. 57sq.

²⁷ W 1, p. 65.

²⁸ W 1, pp. 67sq.

analitice ale metafizicii)²⁹. Abuzul dialecticienilor dogmatici este deci acela de a acorda o prea mare putere primelor principii, conferindu-le un statut divin și încercând să suspende critica.

A doua școală împotriva căreia se ridică Peirce este aceea a transcendentismului, definit nu atât ca un abuz al dogmatismului, cât al psihologismului³⁰. Peirce încearcă să demonstreze că transcendentalul nu este necesar decât dacă folosirea corectă a rațiunii conduce la contradicții între principiile *a priori* (ceea ce afirmă și Kant la începutul capitolului consacrat antinomiilor rațiunii pure din *Critica rațiunii pure*). El refuză să creadă acest lucru, deoarece nu putem pune la îndoială principiile inferențiale ale raționamentului (silogistico-deductive). Dacă apar contradicții, înseamnă că premisele sunt false: nu faptele în sine (care nu sunt nici adevărate, nici false), ci judecățile de observație. Ceea ce implică faptul că facultățile noastre de observație stau la originea falsității. Pentru Peirce, fiecare funcție particulară a unei facultăți corespunde predicției unei anumite concepții. Așadar, în viziunea lui, ceea ce ar trebui să dovedească mai întâi transcendentismul ar fi existența concepțiilor contradictorii. Peirce pare să spună că doar un spirit anormal poate avea concepții contradictorii. Pe de altă parte, toate concepțiile *a priori* sunt simple fenomene. Ținând seama de aceasta, premisele nu pot fi false.

Concluzia finală a lui Peirce este că **o deducție a categoriilor nu este necesară**³¹. După el, deducția (kantiană) nu este necesară pentru că ea își propune să justifice ceea ce nu are nevoie să fie justificat, și anume faptul că cunoașterea noastră se referă efectiv la obiecte. Or, aceasta face parte în mod normal din conștiința noastră, din definiția ei naturală. Mai mult, deducția nu doar că nu e necesară, dar este și imposibilă datorită *regresiei la infinit*.

Obiecțiile formulate de Peirce la adresa deducției l-au condus spre prefigurarea unei convingeri potrivit căreia omul este dotat cu un instinct natural care îi permite să selecționeze rapid ipotezele cele mai fecunde în activitatea de elucidare a misterelor din univers³².

În *More on the Categories (A)*³³, Peirce pornește de la o ipoteză universală pe care suntem constrânși de fiecare dată să o acceptăm cu privire la o substanță, și anume că substanța este ceva care este. Această necesitate este prima lege a înțelegerii, iar produsul rezultatului ei este prima categorie³⁴.

Putem afla apoi prin inducție că tot ceea ce este este de un anumit tip, căci dacă nu ar fi de un anumit tip nu ar mai fi nevoie să presupunem că există. Se ajunge astfel la noțiunea de Calitate (*Quality*), care este a doua categorie și prima în

²⁹ „Metaphysics is the analysis of conceptions. All science is synthetical (predicates goes out of subject)” (W1, pp. 67sq).

³⁰ W 1, p. 65.

³¹ WMS 52; MS 92112; *apud* A. De Tienne, *op. cit.*, p. 95.

³² CP, 5.515.

³³ W 1, pp. 331, 332.

³⁴ W 1, p. 331. În acest caz, Peirce consideră și substanța categorie, idee la care va renunța ulterior; vezi *infra*.

ordinea caracteristicilor (a ceea ce este). Altfel spus, ceea ce este trebuie să aibă un *ground* (temei) pentru a exista.

Tot prin inducție aflăm că de orice tip ar fi un lucru, el este cu privire la altceva. De aici deducem că o calitate este aspectul / exterioritatea unui lucru și că nu ar putea să fie dacă nu ar exista nimic fără o astfel de calitate. Ajungem astfel la noțiunea de Relație (*Relation*), care este a treia categorie și a doua în ordinea caracteristicilor. Ceea ce este trebuie să aibă nu doar un *ground* pentru a exista, ci și un *obiect*. De exemplu, pentru ca ceva să fie albastru, trebuie să fie (și) ceva care nu este albastru, pentru că primul este albastru prin raportare la al doilea. Peirce mai precizează că o relație considerată în mod obiectiv este un fapt (*fact*), o relație în mod obiectiv pozitivă este acțiune (*action*), iar relația în mod obiectiv negativă este pasiune (*passion / suffering*)³⁵.

În fine, putem afla prin inducție că tot ceea ce este de un anume tip prin comparație cu altceva este astfel pentru cineva. De aici putem face presupunerea că cineva/ceva face o comparație. Obținem astfel noțiunea de Reprezentare (*Representation*), care constituie a patra categorie și al treilea grad al caracteristicii. Ceea ce este trebuie să aibă nu doar un *ground* și un obiect, ci și un *subiect*. De exemplu, culoarea albastră presupune nu doar și ceva care nu este albastru, ci și cuvântul care o exprimă sau, după cum am putea spune, care percepe distincția. O caracteristică de gradul al treilea aplicată unei substanțe presupune altele două și fiecare dintre ele va avea o caracteristică de același grad care le presupune pe celelalte două. *Ground*-urile pot fi diferite sau pot coincide, tot așa cum pot coincide și cele trei substanțe.

În *More on the Categories (B)*³⁶, Peirce pornește de la ipoteza generală, care este dată în mod obișnuit cu referire la toate lucrurile, și anume că există un *substratum* în raport cu care ele nu sunt decât fenomene / sau că *există* ceea ce *este*.

Faptul că totul are o caracteristică sau alta este numit de Peirce prima mare Inducție. Pentru a explica această relație, spunem că tot ceea ce există trebuie să aibă un *ground* pentru a exista, adică trebuie să aibă calități (*qualities*) sau caracteristici (*marks*) în virtutea cărora sunt ceea ce sunt. Faptul că totul stă în relație cu ceva este numit de Peirce a doua mare Inducție. Pentru a explica aceasta, spunem că tot ce are un *ground* trebuie să aibă un *obiect*. Faptul că totul poate fi înțeles/tradus prin ceva – adică ceva este capabil de o determinare încât să stea prin intermediul unui lucru – are o caracteristică ce corespunde într-o anumită măsură cu relația primului lucru cu ceva: este a treia mare Inducție. Reiese de aici că tot ceea ce este în relație cu un obiect trebuie să aibă un *subiect* care este cel care îl determină în raport cu obiectul său.

Într-o altă variantă de descoperire a categoriilor, *More on the Categories (C)*³⁷, Peirce se referă în mod special la procesul de *generalizare*. Ipoteza de la care pornește este tot a substanței sau a ceea ce este.

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ W 1, pp. 332-334.

³⁷ *Loc. cit.*

Faptul că *tot ceea ce este* este de un anumit tip – căci dacă nu ar fi de un anumit tip nu ar fi nevoie să presupunem că există – este considerat o generalizare a ceea ce își găsește explicația fizică prin ipoteza că există, deși este o generalizare care nu poate fi făcută decât în lumina teoriei substanței. Astfel, această concepție a Caracteristicii interne sau a Calității (*Quality*) reprezintă o nouă lege, și anume că tot ceea ce există trebuie să aibă un *ground* sau o esență generală. Acest *ground*, la care se face referire pentru a fi ceva, devine, dacă este desprins de această referință, o formă pură sau idee.

De orice tip ar fi ceva, este astfel în comparație cu altceva. Calitatea nu este decât exteriorul substanței și presupune, prin urmare, ceva lipsit de calitate. Această noțiune care apare ca Relație (*Relation*) sau Act (*Act*) – după cum este privită, subiectiv sau obiectiv – este o a doua generalizare pe care ne îndreptățește Calitatea să o facem. Ceea ce există trebuie nu doar să aibă un *ground*, ci și, ca o consecință, un *obiect*. Acest obiect, privit abstract, este *materia*.

În orice relație este ceva, este pentru un efect, cu un scop sau pentru o actualizare, dacă nimeni / nimic nu ar face o comparație, comparația nu ar fi făcută. Această noțiune de reprezentare sau scop – după cum este interpretată ca logică sau reală – este a treia generalizare care îi urmează celei de Relație / Relativitate (*Relativity*). Ceea ce este și are un *ground*, întrucât are și un obiect, va avea în al treilea rând un *subiect*. Acest subiect, despre care nu trebuie să presupunem că este o minte, deși poate fi o reprezentare umană, nu este decât acel ceva pe care reprezentarea îl determină să se armonizeze în referința sa la obiect pe acel temei. Acest subiect este o *abstracție* pe care filosofii au neglijat-o foarte mult, spune Peirce. Ea va fi la originea a ceea ce Peirce va numi *interpretant*.

În *On the Method of Searching for the Categories*³⁸, Peirce lărgeste orizontul cercetării. Pornește de la Substanță (Multiplicitate) și ajunge la Ființă (Unitate) prin concepțiile intermediare (Accidente) - Calitate, Relație și Reprezentare. De această dată, termenului „intuiție” îi este preferat cel de „impresie”.

Intuiția este un termen care, prin consensul filosofilor, înseamnă *cogniție imediată*; dar ce înseamnă *cogniție imediată* nu s-a stabilit. În sensul cel mai larg, înseamnă orice reprezentare mentală care nu își reprezintă obiectul reprezentând o altă reprezentare conștientă a acestuia; când între cunoaștere și obiectul cunoașterii nu intervine nicio altă reprezentare în conștiință. Din nefericire, în această definiție apare termenul *conștiință* care este la rândul lui echivoc.

Prin urmare, accepțiunea cea mai larg răspândită a termenului care include caracterul prezentativ a tot ceea ce este în noi este de preferat. Interpretată în acest mod, *cogniția imediată* coincide cu ceea ce se mai numește și *fapt ultim*; adică o premisă care nu este ea însăși o concluzie, un constituent empiric al cunoașterii care nu conține aspecte non-empirice, adică o *impresie*. Dacă există sau nu astfel de premise ultime este o întrebare dificilă, care echivalează cu întrebarea dacă granița conștiinței este sau nu conștiința. Fie că se hotărăște într-un fel, fie într-altul, folosirea cuvântului pentru a denota această graniță este legitimă. Nimeni nu poate

³⁸ W 1, pp. 515sq.

însă ști ce este o impresie în sine; pentru că o diferență recunoscută între două impresii ar fi o diferență între ele prin comparație, care este cunoscută în mod imediat, și nu între ele în sine. O impresie în sine ar fi o impresie incomprehensibilă, o senzație nediferențiată, cum e perceperea băților inimii.

Orice rol ar juca impresiile în cunoaștere, ele trebuie să fie reduse de către înțelegere la *unitatea coerenței / consistenței (unity of consistency)*. Vorbind despre unitatea consistenței, Peirce face, fără îndoială, aluzie la ceea ce Kant numea *unitatea sintetică a apercepției*, dar îl urmează pe Hegel, care vorbește despre *unitatea consistenței supra-personale*³⁹.

Încă din etapa analizei combinatorice a categoriilor kantiene⁴⁰, Peirce și-a dat seama că nu este vorba despre un catalog arbitrar al conceptelor fundamentale, ci, din contră, ele (categoriile) formează un ansamblu organic și *coerent* în care fiecare ocupă un loc bine determinat.

Și-a dat seama că în procesul de *creație* în general, înșiruirea de creații din ce în ce mai elementare nu are reușită, pentru că răspunsul se constituie în acest caz într-o serie de *petitio principii*. Pentru rezolvare, Peirce s-a referit întâi la o relație genealogică lineară care determină o ierahie a categoriilor. Cu timpul însă, și-a clarificat ideea că trecerea de la conceptul de substanță la cel de ființă este graduală, vorbind despre o *reducere a diversului la unitate* prin instaurarea unei unități de coerență în sânul unei totalități nediferențiate. Instaurarea acestei unități de coerență este, în concepția lui Peirce, un *proces ipotetic* născut din *jocul cu fantasmale* („Play of Musement”)⁴¹. Impresiile trebuie să fie combinate într-o formă determinată (nu printr-o agregare haotică). Această formă sau manieră de a combina impresiile este un element al cogniției care nu este dat ca atare în impresiile combinate, ci este adăugat pentru a le reduce la unitatea dorită. Este un element adăugat *ipotetic*. Avem mai întâi o multiplicitate infinită de puncte ale impresiei pe circumferința conștiinței. În al doilea rând, acestea sunt strânse în grupuri diferite de către concepții / concepte (*conception*), iar acestea de către altele, până când o concepție este universală și le cuprinde pe toate. În al treilea rând, dacă această concepție are o multiplicitate, este ea însăși subordonată alteia și tot așa până când, în al patrulea rând, toate sunt subordonate unității coerente sau lui *Eu gândesc*, care este centrul conștiinței.

Impresia – în general sau ca atare – este ea însăși, în virtutea generalității sale, nu o impresie, ci un concept (*conception*). Potrivit lui Peirce, ca și Kant, cunoașterea empirică este propozițională. Dar, în vreme ce Kant obține categoriile dintr-o clasificare a propozițiilor, Peirce obține categoriile din *analiza* structurii paradigmatică a propoziției⁴².

³⁹ D. E. Buzzelli, *The argument of Peirce's New list of categories*, în „Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 1972, 8:2, p. 64.

⁴⁰ *The modus of IT și Analysis of Creation*.

⁴¹ J. Brent, *Charles Sanders Peirce: a life*, revised and enlarged edition, Bloomington and Indiana, Indiana University Press, 1998, p. 331.

⁴² F. Michael, *The deduction of categories in Peirce's New list*, în „Transactions of the Charles S. Peirce Society”, 1980, 16:3, p. 192.

O impresie nu se percepe pe sine ca impresie. Este un sentiment nediferențiat al cărui caracter vag este sugerat, într-o oarecare măsură, de senzația de indispoziție fizică ce produce o stare melancolică fără a fi direct observabilă. Orice reflecție asupra unei impresii, de vreme ce este un pas înspre a o aduce la unitatea coerenței, este, de asemenea, un concept. Prin urmare, a spune că ceva este un fapt ultim sau chiar că este prezent sau că este un fapt începe să treacă dincolo de faptul imediat în sine și să devină o ipoteză.

Predicatul unei astfel de propoziții sau a *ceea ce este prezent în general* este un concept ipotetic, adică nu poate fi aplicat unui subiect fără ipoteză. Caracterul ipotetic al acestui predicat constă în faptul că impresia este privită subiectiv sau este gândită ca și cum ar fi prezentă. Reflecția nu face nimic altceva decât să ne permită să diferențiem caracteristicile faptului de faptul însuși. A spune că „*A* este imediat prezent” nu înseamnă decât a spune că lui *A* i se poate atașa un predicat real sau verbal. Dar, cum acest predicat rămâne complet nedeterminat, ceea ce s-a spus despre *A* este o formă goală. Are forma unei ipoteze, fără materia ei; este începutul gândirii ipotetice. Această concepție a prezentului imediat ca atare, care implică doar că *A* este subiectul unei propoziții, nu un predicat (întrucât predicatul sunt cogniții imediate), este denumită de Peirce prin termenul de *substanță*.

Trecerea de la conceptul de substanță la cel de ființă se face prin introducerea altor concepte printr-un proces de precizare / specificare / abstractizare. În viziunea lui Peirce, *precizarea* (*precision*) și *abstractizarea* (*abstraction*) denumesc la început același proces și se referă la un anumit tip de separație mentală, în care se acordă atenție unui punct și se neglijează un altul. Acela care captează atenția este caracterizat ca delimitat, pus în evidență (*prescinded*), iar despre cel care a fost neglijat se va spune că s-a făcut abstracție (*abstracted*). *Atenția* este o concepție precisă sau o supoziție a unui element al conștiinței fără nicio supoziție pozitivă din afară. Atenția este asociată cu abstracția hipostatică⁴³, dar ea constituie, logic vorbind, începutul judecății perceptuale⁴⁴. Pentru a pune în evidență caracterul specific al acestui proces în viziunea lui Peirce, el poate fi numit, cu un termen distinct, *presciziune* (*prescission*), termen uneori folosit și ulterior preferat chiar de către Peirce⁴⁵.

Presciziunea presupune o distanțare mai mare între membrii săi decât *discriminarea*, care nu este decât recunoașterea diferenței dintre prezența și absența unui element al cogniției, dar presupune o distincție mai slabă ca *disocierea*, care înseamnă a fi conștient de un lucru, fără a fi în mod necesar simultan conștient de un altul. Astfel, poate fi *discriminat* roșul de albastru, spațiul de culoare și culoarea de spațiu, dar nu roșul de culoare. Se poate *prescinda* (*prescind*) roșul de albastru și

⁴³ J. Jay Zeman, *Peirce on abstraction*, în „The Monist”, 1982, 65:2, p. 225.

⁴⁴ D. E. Buzzelli, *op.cit.*, p. 66.

⁴⁵ C. W. Spinks, în *Peirce and triadomania: a walk in the semiotic wilderness*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1991, p. 19sq., reface traseul presciziunii de la *praecisio* în sensul original, preluat de la Scotus, până la rolul pe care îl are în procesul semiotic din jocul cu fantasmale, preluat de la Peirce și de Eco și Kristeva.

spațiul de culoare, dar nu se poate prescinda culoarea de spațiu și nici roșul de culoare. Se poate *disocia* roșul de albastru, dar nu se pot disocia spațiul de culoare, culoarea de spațiu și nici roșul de culoare. Un *A* poate fi discriminat sau disociat de *B* și *B* poate fi separat de *A* în același mod. Presciziunea însă nu este reciprocă și se va aplica conceptelor elementare (accidente, categorii).

	albastru de rosu	spatiu de culoare	culoare de spatiu	rosu de culoare
discriminare	o	o	o	x
prescizie	o	o	x	x
disociere	o	x	x	x

Conceptele elementare sunt întotdeauna ocazionate de experiență; adică sunt produse conform unei legi generale a cărei condiție este existența anumitor *impresii*. Un concept reduce la unitate impresiile, altfel nu ar fi decât o adăugire arbitrară la acestea din urmă, făcându-le astfel comprehensibile. Dacă impresiile ar putea fi concepute în mod clar în lipsa conceptului, nu ar fi nevoie de concept pentru a le reduce la unitate. Dar atenția este o concepție definită, prin urmare, impresiilor imediate nu li se poate acorda atenție cu neglijarea unui concept elementar care le reduce la unitate. Pe de altă parte, odată ce un astfel de concept a fost obținut, nu există niciun motiv ca premisele care l-au ocazionat să nu fie neglijate; prin urmare, conceptul explicator poate face abstracție de cele mai nemediate. Fiecare concept este introdus cu scopul de a reduce multiplicitatea la unitate, iar în cazul unui concept elementar această funcție este o condiție ca aceste concepte să apară. Un concept universal este un concept care poate fi aplicat oricărui agregat de impresii. Scopul unui astfel de concept este fie să unifice multiplicitatea substanței în general, fie să-i adauge acesteia un concept necesar pentru a putea fi adusă la unitate. Aceste fapte oferă baza pentru o modalitate de a descoperi toate conceptele care reduc multiplicitatea substanței la unitatea ființei.

Aceste concepte dintre ființă și substanță sunt numite de către Peirce accidente. Denumirea lor generică, în calitate de concepte universale, este de categorii:

- | | | |
|-----------|-------------|----------------|
| | - Ființa | - Calitate |
| Categorii | - Accidente | - Relație |
| | - Substanța | - Reprezentare |

Pe parcursul întregului proces de descoperire a categoriilor, nu se recurge niciodată la introspecție. Nu se presupune nimic cu privire la ceea ce este gândit, care nu poate fi inferat în mod valid din afirmații la care gânditorul va consimți cu privire la faptele exterioare. Conceptul de ființă apare odată cu formarea unei propoziții. O propoziție are întotdeauna, pe lângă un termen care exprimă substanța, un altul care exprimă calitatea acelei substanțe, iar rolul ființei / conceptului de ființă este să unească între ele calitatea și substanța. Prin urmare, calitatea este prima categorie în ordinea trecerii de la ființă la substanță.

Abstracția pură prin referire la care se constituie calitatea poate fi numită *ground* al caracteristicii substanței care are calitatea. Prin urmare, *referința la un ground* este primul accident. El poate fi detașat de ființă, dar ființa nu poate fi detașată de el (vezi presciziunea).

Este ușor de înțeles că putem deveni conștienți de o calitate numai prin relația subiectului care o are cu altceva. Este evident și faptul că nicio relație nu poate avea loc fără o calitate sau o referință la un *ground*. Ceea ce ocazional introduce referința la un *ground* este generalizarea sau contrastul. Prin generalizare sau contrast, substanța primară își anexează un corelat. *Referința la un corelat* este astfel următorul concept în ordinea accidentelor, după referința la *ground*. El nu poate fi delimitat (*prescinded*) de referința la un *ground*, deși aceasta din urmă poate fi delimitată de el.

Referința la un corelat este justificată și făcută posibilă doar prin comparație. Să presupunem că vrem să comparăm L și Γ; o să ne imaginăm una dintre aceste litere răsucită pe linia pe care este scrisă ca o axă, apoi ne vom imagina că este suprapusă peste cealaltă literă și că este transparentă, așa încât să putem vedea că cele două coincid. În acest mod vom forma o nouă imagine care mediază între cele două litere în măsura în care o reprezintă pe una – dacă este răsucită – ca fiind asemănarea exactă a celeilalte. Ne dăm seama că fiecare comparație necesită, pe lângă obiectul relaționat, *ground* și corelat, o reprezentare intermediară care reprezintă obiectul relaționat ca fiind o reprezentare a aceluiași corelat pe care reprezentarea intermediară însăși îl reprezintă. O astfel de reprezentare intermediară este numită de Peirce *interpretant*, pentru că îndeplinește rolul unui interpret care spune că un altul spune același lucru pe care el însuși îl spune. Deci fiecare referință la un corelat îi adaugă substanței o *referință la un interpretant*, care este următorul concept (al treilea) în ordinea accidentelor.

Referința la un interpretant este făcută posibilă și justificată de ceea ce face posibilă și justifică și comparația. Or, aceasta este în mod clar diversitatea impresiilor. Este evident că, dacă am avea doar o impresie, această impresie nu ar trebui redusă la unitate și, prin urmare, nu ar trebui gândită ca referindu-se la un interpretant, iar concepția de referință la un interpretant nu ar apărea. Dar în clipa în care există câteva impresii, adică o multitudine de impresii, trăim un sentiment de confuzie care ne determină să diferențiem o impresie de alta; aceste impresii trebuie reduse la unitate, dar nu vor putea fi reduse la unitate până când nu le

concepem împreună ca fiind ale noastre, adică până nu le relaționăm cu o concepție ca interpretant al lor. Astfel, referința la un interpretant apare odată cu reunirea diverselor impresii și, prin urmare, nu adaugă un concept substanței, așa cum fac celelalte două referințe (referința la un *ground* și referința la un corelat), ci unește în mod direct multiplicitatea substanței înseși. Prin urmare, este și ultimul concept în ordinea trecerii de la ființă la substanță.

În acest fel, Peirce a descoperit trei concepte universale și necesare între unitatea ființei și multiplicitatea substanței și anume:

1. Referința la un *ground* (Calitate);
2. Referința la un corelat (Relație);
3. Referința la un interpretant (Reprezentare).

Pe scurt, un *ground* este acea abstracție pură a cărei întruchipare formează o calitate. Un corelat este a doua substanță cu care este comparată prima. Un interpretant este o reprezentare care reprezintă faptul că *ceva*-ul la care se face referire este o reprezentare a aceluiași obiect pe care ea însăși îl reprezintă. Aceste trei concepte sunt tot ce ne trebuie, spune Peirce, pentru a ridica edificiul logicii.

Peirce a reluat într-o formă mai concisă toate raționamentele de mai sus în *On a New List of Categories* (1867), unde poate fi remarcată, și mai accentuat, pe lângă influența lui Kant, propria sa încercare de a dezvolta o teorie a categoriilor. Peirce și-a precizat conceptele inițiale încercând să le integreze într-o concepție unitară. După ce, inițial, spunea că cele trei categorii corespund celor patru triade din tabela lui Kant, a trecut de la o analiză primară la reducția finală a categoriilor, evoluând spre constituirea unei științe a fenomenologiei. Renunțând la *introspecție*, el indică tot mai des apelul la abstractizare ca precizie / preciziune (*precision / precission*) în analiza și descoperirea categoriilor.

Într-o primă listă, *Ființa* este lipsită de conținut, nu poate fi niciodată subiect, dar funcționează ca și copulă în propoziție, reducând multiplicitatea la unitate. *Substanța* este conceptul prezenței în general, al lui EL (*IT*) în general. Ea reprezintă multiplicitatea inanalizabilă, lipsită de conotație și de unitate, și care, prin urmare, nu poate fi predicată. Categoriile din mijloc – Calitatea, Relația, Reprezentarea – sunt, la rândul lor, categorii universale elementare care intermediază între multiplicitatea Substanței și unitatea Ființei. În analiza lor, preciziunea devine indispensabilă. Pe traseul de la Ființă la substanță, referința la un *ground* (Calitatea) nu poate fi prescindată de Ființă, dar Ființa poate fi prescindată de ea. În continuare, relația sau referința la un corelat (Relația) nu poate fi prescindată de referința la un *ground*, dar inversul este posibil. Referința la un interpretant (Reprezentarea) nu poate fi prescindată de cele două concepte care o preced.

Cu timpul, Peirce a renunțat să mai considere Ființa și Substanța categorii. Substanța este multiplicitatea inanalizabilă care într-adevăr conține elemente, dar ea în sine nu constituie niciunul. Ființa, unitatea formală a acestei unități, nu poate fi nici ea considerată un element la rândul ei; nu poate fi un element împreună cu care ar constitui unitatea integrală, deoarece aceasta ar implica o serie infinită și deci imposibilitatea unei unități.

În 1894, odată cu preocupările sale de logică a relațiilor, a început să fie convins că termenii logici, fie ei monadici, diadici sau poliadici, nu conțin niciun element radical diferit de ceea ce este întâlnit în triadă⁴⁶. Astfel, lista categoriilor din 1867 poate fi concepută ca o tabelă a categoriilor, rezultată dintr-o analiză logică a gândirii și care poate fi aplicată Ființei⁴⁷.

Modificarea concepției despre categorii a fost reafirmată de Peirce și în 1898, când era deja ferm convins de recurența triadei în logică⁴⁸. Denumirile celor trei categorii au suferit și ele schimbări. Doar cea de Calitate (*Quality*) a rămas mai mult sau mai puțin aceeași. Relația (*Relation*) s-a schimbat în Reacțiune (*Reaction*), deoarece o relație se referă doar la doi, Reprezentarea (*Representation*) este schimbată în Mediere (*Mediation*), datorită conotațiilor pe care reprezentarea le are în mod obișnuit. Abia după definirea „metodei fenomenologice” și a *faneroscopiei*, în jurul anilor 1902-1903, cele trei categorii au început să fie numite invariabil Primeitate, Secunditate și Terțietate (*Firstness, Secondness, Thirdness*).

⁴⁶ CP, 1.293.

⁴⁷ CP, 1.300.

⁴⁸ CP, 4.3.

UNIVERSAL ȘI INDIVIDUAL ÎN *ÁGRAFA DOGMÁTA*

SILVIU ȘERBAN¹

Abstract: The platonic themes of *ágrafa dogmáta* regards primarily the doctrine of the two principles, One and Indeterminate duality (or the Great and Small), from which are generated Ideal Numbers, Ideas and Ideal Figures. The couple One-Indefinite duality is under the pythagorean influence, but, at the same time, its meaning can be found again in the platonic dialogues in the form of the One-Many relation, in *Parmenides*, or the Limit-Indeterminate relation, in *Philebus*. An explicit theme in *ágrafa dogmáta*, but an implicit one in the dialogues, is that of the intermediary mathematical objects, whose function into the platonic ontological scheme is not made clear, but which could be understood if it takes into consideration the *Timaeus*'s cosmology, where the mathematical elements have a great part in the process of individuation, by mediating the distribution of Ideas over the world of individuals.

Keywords: One and Indeterminate duality, Ideas, Ideal Numbers, Ideal Figures, the intermediary mathematical objects.

Filosofia platoniciană în *ágrafa dogmáta*

Conținutul filosofic al „doctrinelor nescrise” platoniciene reiese din scrierile lui Aristotel și dintr-o serie de mărturii scrise ale altor autori antici, ce au ca obiect filosofia platoniciană și scrierile aristotelice. Există în exegeza platoniciană ce are ca subiect *ágrafa dogmáta* interpretări extreme, atât în direcția negării existenței „doctrinelor nescrise”, cum este poziția exprimată de H. Cherniss,² cât și în direcția exagerării rolului acestora în ansamblul filosofiei lui Platon, așa cum afirmă componenții așa-numitei Școli de la Tübingen, ajungându-se până la considerarea temei principale din *ágrafa dogmáta*, „doctrina principiilor” (*Prinzipienlehre*), ca temă fundamentală a ontologiei platoniciene, temă ce constituie substratul întregii opere transmise de Platon prin intermediul dialogurilor.³ Poziția intermediară

¹ Lector univ. dr., Universitatea „Spiru Haret”, București.

² H. Cherniss, în *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, vol.1, Baltimore, 1944, și *The Riddle of the Early Academy*, Univ. of California Press, 1945, consideră că *ágrafa dogmáta* nu reprezintă altceva decât o construcție ipotetică menită a explica inadvertențele dintre teoria platoniciană a Ideilor, așa cum reiese aceasta din dialoguri, și aceeași teorie platoniciană descrisă de Aristotel în lucrările sale. Cherniss afirmă că, în genere, teoria platoniciană a Ideilor comentată de Aristotel poate fi regăsită în dialogurile lui Platon; tezele platoniciene care apar în scrierile aristotelice și care par a nu fi regăsite în dialoguri sunt, de fapt, înțelegeri eronate sau reprezentări greșite ale concepției lui Platon de către Aristotel.

³ Principalii reprezentanți ai Școlii de la Tübingen sunt H. J. Krämer și Konrad Gaiser. Nucleul interpretării acestora constă în considerarea doctrinei Principiilor (*Prinzipienlehre*) ca o presupuziție nedeclarată a dialogurilor platoniciene, *Prinzipienlehre* constituindu-se ca teză fundamentală a teoriei Ideilor. Krämer, în *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, și Gaiser, în *Plato's enigmatic lecture*, „On

situată între acestea două pare a fi cea mai acceptabilă, în sensul că, deși există un singur pasaj în care Aristotel vorbește despre *âgrafa dogmata*, această unică referință este de ajuns pentru a respinge concepția conform căreia tot ceea ce Aristotel afirmă în scrierile sale despre doctrina lui Platon este derivat din dialogurile acestuia din urmă.⁴ Pe de altă parte, în spiritul tradiției inițiate de Schleiermacher,⁵ considerăm că liniile principale ale filosofiei platoniciene trebuie derivate din dialoguri, în primul rând, și secundar din sursele indirecte, reprezentate de scrierile aristotelice și comentariile asupra concepțiilor filosofice ale membrilor Academiei, succesori ai lui Platon, printre cei mai importanți, alături de Aristotel, numărându-se Speusippos, Xenocrates și Eudoxos.⁶

the Good”, „Phronesis”, nr.25, 1980, p.5-37, și, mai ales, în *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968, expun această interpretare. W.K.C. Guthrie, în *History of Greek Philosophy*, vol.5, Cambridge University Press, 1978, p.421-423, are rezerve față de poziția Școlii de la Tübingen, indicând câteva puncte slabe ale acestei interpretări: 1) prin afirmarea tezei fundamentale a ontologiei sale ca fiind *Prinzipienlehre*, Platon apare ca fiind direct continuator al cercetării presocraticilor cu privire la *arché*, teză care este mai degrabă aristotelică; 2) considerarea filosofiei lui Platon ca prelungire a celei presocratice centrate pe *arché* conduce la ignorarea influenței socratice; 3) negarea faptului că dialogurile au vreun conținut ontologic esențial pentru filosofia platoniciană duce la excluderea foarte multor teme din câmpul fundamental al concepției filosofice a lui Platon; 4) considerarea dialogurilor doar ca „simplu joc” denotă o inexplicabilă lipsă de rafinament în interpretarea filosofiei lui Platon; 5) negarea tezei că dialogurile platoniciene exprimă dezvoltarea propriei doctrine este slab întemeiată din punct de vedere metodologic și argumentativ; 6) înțelegerea filosofiei lui Platon și a succesorilor săi ca o *doctrină Academică unitară și comună* contrastează cu accentuarea, de către Aristotel și comentarii săi, a diferențelor dintre doctrina lui Platon și concepțiile altor *academicieni*, incluzându-se aici Xenocrate, Speusippos și Aristotel însuși. David Ross consideră ca esențială pentru descrierea adecvată a „doctrinelor nescrise” sarcina deslușirii pasajelor care se referă la Platon și la alți membri ai Academiei, precum și a posibilelor înțelegeri greșite ale lui Platon de către Aristotel (David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. 150-153).

⁴ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, op. cit., p.147.

⁵ Schleiermacher este cel care deschide calea interpretării concepției filosofice a lui Platon pornind de la dialogurile acestuia, în primul rând, comentariile ulterioare, indirecte, cu privire la filosofia acestuia fiind considerate ca simple adaosuri fără importanță în determinarea conținutului filosofic fundamental al dialogurilor. Cf. F.D.E. Schleiermacher, *Introductions to the Dialogues of Plato*, trad. William Dobson, Cambridge, 1836, p. 1-47.

⁶ Spre deosebire de Schleiermacher, inițiatorul interpretării lui Platon pornind de la scrierile acestuia, dialogurile, reprezentanții Școlii de la Tübingen încearcă să răstoarne această tradiție, mutând accentul pe sursele indirecte (*indirekte Überlieferung*), adică pe mărturiile membrilor Academiei, care ar fi avut un mai bun acces la gândirea platoniciană originală și astfel *indirekte Überlieferung* reflectă mai corect filosofia lui Platon decât dialogurile, acestea din urmă constituindu-se ca surse exoterice, în care Platon deliberat nu și-a exprimat tezele fundamentale, acestea fiind discutate doar cu cei inițiați, membrii Academiei. Cf. Wolfgang-Rainer Mann, *Plato in Tübingen*, în „Oxford Studies in Ancient Philosophy”, vol. XXXI, 2006, p. 352-358. Concepția Școlii de la Tübingen respinge concepția „evolutivă” a lucrărilor și teoriei lui Platon, afirmând un alt tip de unitate a operei, aceea bazată pe *Prinzipienlehre*. Doctrina principiilor reprezintă substratul operei lui Platon, această doctrină fiind prezentă nedecarat încă din primele dialoguri platoniciene. Cf. H. J. Krämer, *Epékeina tés ousías*, în „Archiv für Geschichte der Philosophie”, nr.51, 1969, p.1-30; H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, ed. cit., p.502; H.J. Krämer, *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato*, editor/translator John R. Catan, SUNY Press, 1990, p.77-78; Wolfgang-Rainer Mann, *Plato in Tübingen*, în ed. cit., p. 358-359.

Unica referință explicită a lui Aristotel la *ágrafa dogmáta* este un pasaj din *Fizica* (209 b11-16), unde Stagiritul vorbește despre concepția lui Platon despre materie, referindu-se la dialogul *Timaios*, unde materia este identificată cu *chóra*, dar amintind și de *ágrafa dogmáta*, unde Platon ar fi utilizat un alt nume pentru materie: „De aceea, și Platon spune, în *Timaios*, că materia și locul sunt același lucru. Într-adevăr, lucrul care primește și locul sunt unul și același lucru, deși el denumește altfel lucrul care primește în așa-zisele sale învățături nescrise (*en toís legoménois agráfois dógmasin*). Totuși, el a arătat că locul și întinderea sunt același lucru.”⁷ Această altă denumire a materiei este dezvăluită puțin mai jos în aceeași scriere (*Fizica*, 209 b33-210 a2): „Platon trebuie deci să spună, ca să facem o digresiune, de ce ideile și numerele nu se află în loc, de vreme ce locul este participantul, fie că acest participant este Marele și Micul, fie că este materia, așa cum s-a spus în *Timaios*.”⁸ Alăturând cele două pasaje, rezultă că ceea ce este numit *chóra* în *Timaios*, în *ágrafa dogmáta* se numește Marele și Micul (*tò méga kai tò mikrón*). Și, ducând deducția mai departe, rezultă că toate comentariile lui Aristotel din *Metafizica* ce au ca obiect Marele și Micul sunt derivate nu din dialoguri, ci din „doctrinile nescrise”.⁹

O importantă sursă cu privire la conținutul filosofic al „doctrinelor nescrise” este reprezentată de lecturile *Despre Bine* (*he perì tagathou akróasis*)¹⁰, de existența cărora ne informează Aristoxenos¹¹ și de al căror conținut aflăm de la Simplicius.¹² Astfel, Aristoxenos relatează spusele lui Aristotel conform cărora cei care au audiat lecturile lui Platon *Despre Bine* au venit cu convingerea că vor învăța câte ceva despre cele ce în mod obișnuit sunt considerate bunuri, prosperitate, sănătate, putere, despre fericire în general, însă discursurile sale au fost despre matematică, numere, geometrie și astronomie, totul culminând cu consecința că există un singur Bine. Simplicius ne informează că lecturile *Despre Bine* conțin doctrina despre Unu și Diada nedefinită: „Ei spun că Platon a susținut că Unul și Diada nedefinită (*tò hén kai tèn aóristón dyáda*) sunt, de asemenea, și principii ale lucrurilor sensibile (*archàs tón aisthetón*). Totodată, el a situat Diada

⁷ Aristotel, *Fizica*, 209 b11-16, trad. N.I. Barbu, București, Editura Științifică, 1966.

⁸ *Ibidem*, 209 b33-210 a2.

⁹ Deși pasajele aristotelice în cauză ne ajută să identificăm conținutul filosofic al „doctrinelor nescrise”, aceleași pasaje ne transmit însă o avertizare în a nu accepta comentariile lui Aristotel ca un ghid infailibil în înțelegerea doctrinei platoniciene, întrucât *chóra* din *Timaios* nu are aceeași semnificație nici cu Marele și Micul din *ágrafa dogmáta*, nici cu materia aristotelică. Cf. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.147.

¹⁰ Deși *akróasis* este la singular, se pare că semnificația sa se referă la un curs (o serie de lecturi), și nu la o singură lectură, cf. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.148.

¹¹ Aristoxenus, *Elementa Harmonica*, II, 30.16 – 31.3, în Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, trad. Vincenzo Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1998, fr.7, p.18, și David Ross (ed., trad.), *The Works of Aristotle*, vol.XII: *Select Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1952, p.115.

¹² Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 453.25 – 455.11, în Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.23B, p.70-74, și David Ross, *The Works of Aristotle*, vol. XII, p.120-121.

nedefinită la nivelul obiectelor inteligibile (*en toîs noetoîs*) obișnuind s-o numească prin termenul nedeterminat (*ápeiron*), și, de asemenea, el a făcut din Marele și Micul (*tò méga kai tò mikrón*) principii (*archás*) și le-a numit nedeterminate, în lecturile sale *Despre Bine*.¹³ Totodată Simplicius¹⁴ identifică *ágrafa dogmáta* de care Aristotel vorbește în *Fizica* (209 b14) cu *he perì tagathoû akróasis*.¹⁵ Alexandru din Aphrodisia,¹⁶ pe de altă parte, vorbește de preluarea de către Aristotel, în propria sa lucrare, *Perì tagathoû*, a ideilor acestor cursuri orale ale lui Platon.

Prin urmare, temele filosofiei platoniciene conținute în *ágrafa dogmáta* sunt legate de doctrina principiilor, *Prinzipienlehre*, cum au numit-o reprezentanții Școlii de la Tübingen, și sunt identificabile în comentariile aristotelice din Cărțile A, M și N ale *Metafizicii*. *Prinzipienlehre* nu este însă identificabilă în filosofia dialogurilor, în afara unor mici excepții care privesc doar dialogurile de bătrânețe ale lui Platon. Un caz aparte îl constituie situația obiectelor matematice intermediare între Idei și lucruri sensibile, despre care aflăm doar de la Aristotel în mod explicit că sunt parte a ontologiei platoniciene, punându-se astfel problema apartenenței acestei teze fie la teoria Ideilor a dialogurilor, fie la teoria Principiilor a „doctrinelor nescrise”.

Unul și Diada nedefinită

Mutația esențială produsă în cadrul filosofiei din *ágrafa dogmáta* este doctrina principiilor, considerarea Unului și a Diadei Nedefinite ca principii ale Ideilor. În capitolul 6 al Cărții A a *Metafizicii*,¹⁷ Aristotel se referă succint la această temă: „Întrucât Ideile sunt cauzele tuturor celorlalte, el (Platon, n. m.) consideră că elementele lor sunt elementele tuturor lucrurilor ce există. De asemenea, ca materie, principiile sunt marele și micul, iar ca esență, unul. Căci din participarea acelor la unu provin numerele și Ideile.”¹⁸ Din pasajul aristotelic rezultă că Unul și Marele și Micul (sau Diada nedefinită) sunt principii ale Ideilor

¹³ Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 453.25 – 453.28.

¹⁴ Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 545. 23-24, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol.IX, ed. Hermannus Diels, 1882.

¹⁵ Pe aceeași linie a identificării „doctrinelor nescrise” cu lecturile lui Platon *Despre Bine*, se înscrie și afirmația lui Krämer conform căreia „doctrinile nescrise” ar trebui subsumate lecturilor platoniciene *Perì tagathoû*. Cf. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, ed. cit., p.409.

¹⁶ Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, în *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol.1, ed. Michael Hayduck, 1881, 56.33-35 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.22B, p.65-67 și Ross, *The Works of Aristotle*, vol.XII, p.117-119), 85.16-18 (Gaiser, fr.48B, p.147-149 și Ross, p.119), 250.17-20 (Gaiser, fr.39B, p.130 și Ross, p.122), 262.18-26 (Gaiser, fr.40B, p.131).

¹⁷ Guthrie consideră că, în prezentarea doctrinei platoniciene din *Metafizica*, Cartea A (cap. 6), Aristotel nu face distincție între o doctrină timpurie și o alta târzie a Ideilor, ci o separare între două teme ale aceleiași teorii: 1) relația causală dintre Forme și lucruri sensibile; 2) relația causală la nivelul Formelor. Cf. W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol.5, ed. cit., p.427.

¹⁸ Aristotel, *Metafizica (A-E)*, 987 b18-22, trad. Gheorghe Vlăduțescu, București, Editura Paideia, 1998.

și numerelor. Deși în capitolul 6 al Cărții A, Aristotel nu precizează cu claritate despre ce numere este vorba, acest lucru reiese din alte referințe la doctrina platoniciană despre numere, în special din cadrul cărții M a *Metafizicii*,¹⁹ unde Platon face distincție între obiectele matematice, intermediare între Forme și lucruri sensibile, și Numerele Ideale. Tema Numerelor Ideale reprezintă cea de-a doua noutate fundamentală în raport cu teoria Ideilor din dialoguri, iar, legat de aceasta, apar alte două subteme esențiale referitoare la 1) generarea Numerelor Ideale din Unul și Diada nedefinită și 2) la relația dintre Numere Ideale și Ideile ca atare descrise de Platon în dialoguri.

Despre modalitatea prin care Platon a ajuns la postularea Unului și a Diadei nedefinite ca *archái* ale numerelor și Ideilor, Aristotel ne oferă două sugestii: mai întâi, justifică introducerea de către Platon a Diadei ca principiu prin faptul că Numerele, cu excepția celor impare, pot lua naștere cu ușurință din aceasta, ca dintr-un material plastic (*ekmageíon*) (*Metafizica*, 987 b18-988 a1); apoi, arată că Unul și Diada nedefinită au valoare axiologică, prima reprezentând cauza Binelui, cealaltă cauza Răului (*Metafizica*, 988a7-17). Cele două pasaje, împreună cu cel de mai sus, sunt considerate a reprezenta, de fapt, reluări ale unor părți din scrierea aristotelică pierdută *Peri tagathou*.²⁰

Trei justificări ale postulării Unului și Diadei nedefinite sunt înfățișate în comentariile lui Alexandru din Aphrodisia asupra lucrării aristotelice *Peri tagathou*,²¹ al cărei conținut, așa cum s-a văzut mai sus, reia temele lecturilor *Despre Bine* platoniciene.²² Prima justificare poate fi sintetizată astfel: întrucât Formele sunt principiile lucrurilor sensibile, Formele sunt reductibile la numere, iar principiile numerelor sunt Unul și Diada nedefinită, rezultă că Unul și Diada nedefinită sunt, totodată, principii ale Formelor și ale lucrurilor sensibile.²³ Alexandru reia aici argumentul exprimat de Aristotel în *Metafizica*, 987 b18-22.

Cea de-a doua justificare include două teme: mai întâi Unul și Diada nedefinită sunt asociate cuplului de termeni opuși Egalul și Inegalul (*tò íson kai tò ánison*), aceștia din urmă fiind considerați ca elemente la care sunt reductibile toate

¹⁹ Pasajele aristotelice din *Metafizica* referitoare la distincția dintre Numere Ideale și numere matematice sunt: 1083a20-b19, 1086a2-13, 1080a12-b36, 1081a12-1082a15, 1084a12-b2, 1084a7-10; cf. Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.56 (p.165-167), fr.57 (p.167), fr.59 (p.168-171), fr.60 (p. 171-172), fr.61 (p.172-173), fr.63 (p.174-175).

²⁰ Cf. Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 85. 16-18 (Ross, p.119). Despre diversele interpretări cu privire la raportul dintre pasajele aristotelice din *Metafizica* (987 b18-988 a1 și 988 a7-17) și lucrarea pierdută a acestuia, *Peri tagathou*, în Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p.202-203.

²¹ Relația dintre comentariile lui Alexandru din Aphrodisia asupra *Metafizicii* și *Peri tagathou* a lui Aristotel este evidențiată de Paul Wilpert în *Reste verlorener Aristotelesschriften bei Alexander von Aprodiasia*, în „Hermes”, 75, 1940, p.376-378.

²² Cele trei justificări sunt analizate pe larg în Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p. 207-221

²³ Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 55.20-56.35 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.22B, p.65; Ross, p.117).

lucrurile, atât cele existente prin sine (*tôn kath'hautà ónton*), cât și cele care constau din opuși (*tôn antikeiménon*); apoi, Alexandru din Aphrodisia insistă asupra distincției dintre Diada numerică (*tèn toîs arithmoîs dyáda*), termen echivalent cu numărul doi, și Diada nedefinită (*aóristón dyáda*), cel de-al doilea principiu, din care, împreună cu opusul său, Unul, sunt generate numărul doi și toate celelalte numere.²⁴ Importanța acestui pasaj din comentariul la *Metafizica* al lui Alexandru din Aphrodisia, cu privire la postularea Unului și a Diadei nedefinite ca principii supreme, din care toate celelalte lucruri sunt derivate, este evidențiată prin relaționarea sa cu alte două pasaje paralele,²⁵ unul datorat lui Simplicius, celălalt lui Sextus Empiricus. Simplicius, în comentariul său la *Fizica*,²⁶ ne informează despre o afirmație a lui Hermodorus, unul dintre discipolii lui Platon, conform căreia *hýle* platoniciană este ceva nelimitat și nedefinit (*ápeiron kai aóriston*), ținând de ceea ce admite „mai multul și mai puținul” (*tò mállon kai tò hétton*), și printre care se numără și *tò méga kai tò mikrón*. Prezentarea lui Hermodorus continuă arătând că, după Platon, cele care sunt (*tà ónta*) se împart în cele ce există prin sine (*tà kath'hautá*) și cele care există în relație cu altele (*tà pròs hétera*); la rândul lor, acestea din urmă se împart în contrare (*tà pròs enantía*) și relative (*tà pròs ti*); cele din primul grup sunt numite definite (*horisména*), celelalte, nedefinite (*aórista*). Este evidentă corespondența dintre această clasificare și cea a lui Alexandru din Aphrodisia, cu specificarea că cea a lui Hermodorus este mai complexă, *tà pròs hétera* (*antikeímena* la Alexandru) fiind subdivizate în *tà pròs enantía* și *tà pròs ti*. În continuare, Hermodorus arată că tot ceea ce ține de *tò mállon kai tò hétton* aparține lui *tà pròs ti*, adică termenii sunt într-o relație reciprocă nedefinită, în timp ce egalul împreună cu opusul său aparțin clasei *tà pròs enantía*, termenii aflându-se într-o relație reciprocă definită. Acești trei termeni sunt reductibili la un principiu comun, caracterizat prin atribute ca schimbător, amorf, nedeterminat, fără ființă (*ástaton kai ámorphon kai ápeiron kai ouk ón*), atribute care trimit către caracteristicile Diadei nedefinite. Cu privire la ceilalți termeni, cei care țin de *tà kath'hautá* și cei care aparțin clasei *tà pròs enantía*, dar care nu admit *excesul sau lipsa*, Hermodorus nu se pronunță, întrucât argumentul său privește doar principiul material, însă se presupune că aceștia din urmă țin de principiul opus, Unul. Aceleași rezultate sunt confirmate de pasajul lui Sextus Empiricus,²⁷ după care toate lucrurile sunt împărțite în trei clase; existențele absolute, cele contrare și cele relative. Unul reprezintă genul suprem al primei clase, Egalul și Inegalul sunt genurile contrariilor, iar relativele aparțin genului

²⁴ Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 56.13-21 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.22B, p.66; Ross, p.118).

²⁵ Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, op. cit., p.212-216.

²⁶ Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 247.30 – 248.15 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.31, p.93-94).

²⁷ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, X, 248-283 (Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.32, p.95-105).

excesului și lipsei. Dar în timp ce Egalul și Inegalul împreună formează genul contrariilor, Egalul în sine aparține genului Unului, iar Inegalul genului excesului și lipsei. Finalmente, excesul și lipsa aparțin Diadei nedefinite, ceea ce înseamnă că Unul și Diada nedefinită apar ca principii supreme ale tuturor lucrurilor.²⁸

A treia justificare a doctrinei principiilor oferită de Alexandru din Aphrodisia are ca temă procedeele generării numărului doi din cele două principii. Astfel, primul număr apare prin acțiunea Unului de determinare a Diadei nedefinite, în sensul limitării raportului dintre exces și lipsă și a generării raportului dintre jumătate și dublu. Același mecanism de „limitare” de către Unul a raportului nedeterminat, dintre exces și lipsă, conduce la apariția tuturor numerelor.²⁹ Pasajul atrage atenția asupra faptului că numerele sunt raporturi între mărimi.³⁰ Acest lucru reiese din modalitatea în care Alexandru justifică postularea Unului și a Diadei nedefinite ca principii supreme din care sunt generate numerele. Astfel, dacă numărul doi este un raport între dublu și jumătate, este necesar ca principiul acestui raport să implice de asemenea un raport, însă nu unul definit, ci nedeterminat. Aceasta este în fapt caracteristica Marelui și Micului.³¹

Dincolo de presupuziția componentelor Școlii de la Tübingen că *Prinzipienlehre* constituie „substratul” filosofiei dialogurilor, există, fără îndoială, anumite texte din dialogurile platoniciene care pot sugera teme legate de doctrina principiilor. Astfel, raportul Unul-Diada nedefinită poate fi sugerat de relația Unu-multiplu, temă care apare în mod explicit în dialogul *Parmenides* 131a-e sub forma

²⁸ Paul Wilpert arată că relatarea lui Hermodorus din pasajul lui Simplicius se referă la lecturile *Despre Bine* platoniciene, preluate la rândul lor de Aristotel în *Peri tagathou*. Totodată, Wilpert, referindu-se la pasajul lui Sextus Empiricus, consideră că acesta derivă din lucrarea amintită a lui Aristotel. Cf. Paul Wilpert, *Neue Fragmente aus Peri tagathou*, în „Hermes”, 76, 1941, p.225-250. *Peri tagathou*, în ansamblu, reprezintă o expunere fidelă a lecturilor lui Platon *Despre Bine*, unde acesta din urmă a susținut doctrina principiilor, care cuprinde deducerea întregii realități din Unul și Diada nedefinită. Cf. Paul Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Regensburg, J. Habel, 1949, p.121-221. Konrad Gaiser consideră că pasajul lui Sextus Empiricus reflectă semnificația axiologică a doctrinei principiilor, exprimabilă în raportul dintre *agathón* și *kakón*. Dintre cele trei specii ale existenței descrise de Sextus Empiricus, din punct de vedere axiologic o importanță fundamentală o are clasa opușilor, care ocupă o poziție intermediară între existența în sine și clasa relativilor. Cf. Konrad Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, trad. Vincenzo Cicero, Milano, Vita e Pensiero, 1994, p.80-81. Valoarea axiologică a acestei clasificări a fost pusă în evidență de Krämer, prin intermediul teoriei sale despre *arete*. Krämer consideră că *enantia* sunt constituite din virtute și viciu, și că viciul aparține *excesului și lipsei*, în timp ce virtutea este termenul mediu între acestea. Deoarece termenul mediu este Egalul, adică Unul, iar *excesul și lipsa* reprezintă Diada nedefinită, rezultă că justificarea conceptului de *arete* reprezintă adevărata esență a doctrinei principiilor. Cf. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, ed. cit., p. 279-301.

²⁹ Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 56.21-35 (Gaiser, *Testimonia Platonica* fr.22B, p. 66-67; Ross, p. 118).

³⁰ Interpretarea geometrică a numerelor este dezvoltată de O. Toeplitz în *Das Verhältnis von Mathematik und Ideenlehre bei Platon*, în „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik”, I, 1, 1929, p. 3-33. O interpretare aritmetică a numerelor ideale platoniciene este susținută de Julia Annas în *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 15-19.

³¹ Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, op. cit., p. 219.

primului paradox al participării, și este reluată în *Philebos* 14d-15b, în debutul cercetării raportului dintre *péras* și *ápeiron* la nivelul Formelor. În fapt, acest pasaj din *Philebos*, în care este analizată natura celor patru genuri supreme, este considerat a fi cel mai apropiat de doctrina principiilor, încă de comentatorii antici (Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 453.25-36), descrierile *ápeiron*-ului din dialog corespunzând descrierilor Diadei nedefinite din *ágrafa dogmáta*.³² Poate cea mai importantă teză este aceea a considerării *ápeiron*-ului ca o componentă a planului inteligibil (sub forma lui *he toû apeírou idéa*) în *Philebos*, statut pe care îl moștenește și Diada nedefinită în *ágrafa dogmáta*.³³ O altă apropiere este făcută chiar de Aristotel între concepția despre materie a lui Platon din *Timaios* și Diada nedefinită sau *tò méga kai tò mikrón*, între care, pentru Aristotel (*Fizica*, 209b11-16 și 209b33-210a2) și alți comentarii antici (Simplicius, *In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 247.30 – 248.1), nu ar exista decât o diferență de nume. În această privință, se pare însă că avem de-a face cu o înțelegere eronată a doctrinei platonice de către Stagirit, în sensul că identitatea implicată de acesta ar presupune totodată postularea unei echivalențe de semnificație între *ápeiron*-ul din *Philebos* și *chóra* din *Timaios*, ceea ce este exclus. În timp ce primul aparține Formelor (ca și Diada nedefinită), cel de-al doilea este altceva decât Formă, situându-se într-o zonă de echivocitate din punct de vedere ontologic și epistemologic.

Pe de altă parte, rădăcinile identificării Unului cu binele și a Multiplului cu răul pot fi regăsite în doctrina despre suflet și în anumite pasaje cu subiecte etico-politice din *Republica* și *Legile*. Astfel, binele și dreptatea sunt rezultatul unității atât în cazul sufletului (*Republica*, 443d-e), cât și în cel al statului (*Republica*, 422e-423b; *Legile*, 739d), în timp ce răul și nedreptatea apar ca urmare a dezbinării și a multiplului.

³² Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p.217; W.K.C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol.5, p.429-430.

³³ Legat de teoretizarea din *Philebos* cu privire la *he toû apeírou idéa*, caracteristica acestuia ca în combinație cu *péras* să genereze întotdeauna numărabilul și comensurabilul se află în strânsă legătură cu încercarea lui Platon de a elimina contradicțiile și iraționalul de la nivelul *ápeiron*-ului. Prin aceasta, Platon readuce în discuție tipul de *ápeiron* parmenidian, identificabil cu ceea ce numește infinitul actual. Că așa stau lucrurile o demonstrează și referința lui Cantor la pasajul respectiv din *Philebos* atunci când definește noțiunea de mulțime. Acesta se folosește de modalitatea în care Platon explică în *Philebos* apariția numărului, considerând că mulțimea (numărul) este asemănătoare genului Amestecului platonician, luând naștere prin relația dintre Infinit (corespondentul *ápeiron*-ului lui Platon) și *regula de generare a mulțimii* (asemănătoare lui *péras*). Cf. Georg Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, apud. Jean-Pierre Belna, *Cantor*, Paris, Les Belles Lettres, 2000, p.134. Spre deosebire de *he toû apeírou idéa*, *chóra* din *Timaios* are în vedere *ápeiron*-ul ce ține de materie, constituindu-se ca echivalentul conceptului de infinit potențial. O interpretare interesantă cu privire la Diada nedefinită, expusă de A.E. Taylor, vine în completarea afirmațiilor anterioare cu privire la încercarea de a exclude iraționalul prin intermediul conceptului de *he toû apeírou idéa*. Taylor consideră că Diada nedefinită evidențiază o metodă de aproximare a valorii rădăcinii pătrate a lui 2, apropiindu-se de valoarea acestuia alternativ din partea lui „mai puțin” (ce cuprinde valori mai mici) și a lui „mai mult” (care include valori mai mari). Cf. A.E. Taylor, *Forms and Numbers*, în „Mind”, vol.35, nr.140, p.419-440, și vol.36, nr.141, p.12-33.

Numerele Ideale

Tema Numerelor Ideale apare doar în *ágrafa dogmáta*. Din analiza cu privire la Unul și Diada nedefinită rezultă că acestea sunt principiile supreme din care derivă întreaga realitate, iar Numerele Ideale sunt primele care sunt generate în ordine ontologică. Totodată însă, din *Metafizica*, 987 b18-22 aflăm că din cele două principii provin, pe lângă Numerele Ideale, Ideile, detașându-se astfel concluzia că Ideile sunt numere. Această teză este reluată de mai multe ori în *Metafizica*,³⁴ dar și în *Despre suflet*³⁵ și chiar într-un pasaj din *Despre filosofie* transmis prin surse sirieni.³⁶ Totuși, în niciunul din aceste pasaje Aristotel nu face explicită relația dintre Numerele Ideale și Ideile însele. Mai mult decât atât, într-unul dintre pasaje (1081 a5-17), exprimarea lui Aristotel conduce mai degrabă către neidentificarea Ideilor cu Numerele Ideale: „Dar, dacă Ideile nu sunt numere, e exclusă orice posibilitate ca Ideile să existe, căci din ce alte principii ar putea ele să provină? Numărul provine din Unul și din Diada nedeterminată, și aceste principii sunt totodată și elementele numărului și, în acest caz, nu putem admite că Ideile există în ordinea timpului, înainte sau după numere”.³⁷ Ultima clauză a acestei argumentații sugerează că exprimarea lui Aristotel despre identificarea de către Platon a Ideilor cu numerele se bazează mai degrabă pe propria sa interpretare a doctrinei platoniciene, decât pe concepția platoniciană autentică.³⁸ În sprijinul tezei neidentificării Ideilor cu Numerele Ideale vin alte două pasaje datorate lui Teofrast³⁹ și Sextus Empiricus,⁴⁰ unde, spre deosebire de textele aristotelice, avem de-a face cu afirmații mai clare cu privire la situarea Numerelor Ideale într-o poziție intermediară, între Idei și cele două principii, Unul și Diada nedefinită. Raportul dintre Idei și Numere Ideale nu este, după cum se observă, unul foarte clar exprimat. Având în vedere însă modelul pythagoric prin care realitatea este redusă la numere, se poate presupune că prin aceeași modalitate Ideile sunt reductibile la Numere Ideale.⁴¹ Ideile ar

³⁴ *Metafizica*, 991 b9-19, 992 b13-18, 1073 a17-19, 1080 b11-12, 1081 a5-17, 1082 b23-24, 1083 a17-20, 1086 a11-13, 1090 a16-17, 1091 b26.

³⁵ *Despre suflet*, 404 b24-25.

³⁶ Syrianus, *In Aristotelis Methaphysica commentaria*, 159.33 – 160.5, în Konrad Gaiser, *Testimonia Platonica*, fr.58, p.167-168 și Ross, p.82-83.

³⁷ *Metafizica*, 1081 a12-17, trad. Șt. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965.

³⁸ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, op. cit., p.217.

³⁹ Teofrast, *Metafizica*, 6 b11-14, în *Aristotelis et Theophrasti Metaphysica*, ed. Christianus Augustus Brandis, Berolini, Reimeri, 1823.

⁴⁰ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, X, 258.4 – 259.1, în *Sexti Empirici, Opera Graece et Latine*, vol.2, Lipsiae, 1841.

⁴¹ Deși inițial David Ross, în *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1953, p. LXVII – LXXI, consideră că Numerele Ideale sunt identice cu Ideile, ulterior se exprimă în aceeași direcție deschisă de Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908, p.268-274 și 454-462, și întărită de C.J. de Vogel, *La dernière phase du platonisme et l'interprétation de Leon Robin*, în *Philosophia, Part I: Studies in Greek Philosophy*, Van Gorcum, Assen, 1970, p.243-256. Astfel, în *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p. 217-220, Ross

reprezenta prin urmare raporturi numerice,⁴² derivate din două principii supreme, prin impunerea de către Unu a unei limite Diadei nedefinite, aceasta amintind de procedeul apariției numărului în *Philebos*, prin amestecul dintre *péras* și *ápeiron*.⁴³

Cu privire la generarea Numerelor Ideale, în *Metafizica*, 987b18-988a1, Aristotel justifică postularea Diadei nedefinite ca principiu de către Platon prin faptul că numerele, cu excepția celor impare, sunt generate cu ușurință din aceasta. Comentariul lui Alexandru din Aphrodisia completează afirmația lui Aristotel, explicând modalitatea de generare a numerelor pare din cele două principii și insistând asupra funcției Diadei nedefinite de a duplica.⁴⁴ Ross atrage atenția asupra faptului că funcția duplicantă a Diadei nedefinite nu redă concepția lui Platon din *ágrafa dogmáta*, negând prin aceasta și faptul că *Peri tagathou* ar fi o transpunere fidelă a lecturilor lui Platon *Despre Bine*.⁴⁵ După Ross, Aristotel înțelege greșit concepția despre materie a lui Platon și, ca atare, discursul său despre Diada nedefinită nu este unul conform concepției platoniciene. Interpretarea lui Ross cu privire la redarea eronată în textele aristotelice a concepției platoniciene despre materie este rectificată de Berti, acesta din urmă argumentând că atât textul din *Metafizica*, cât și cel din *Peri tagathou* în comentariul lui Alexandru din Aphrodisias, exprimă concepția platoniciană din *ágrafa dogmáta*, ambele texte dovedind, cu privire la funcția Diadei nedefinite, o anumită ambiguitate ce se datorează utilizării termenului *ekmageion*.⁴⁶ Prin urmare, funcția duplicantă a Diadei nedefinite nu provine dintr-o interpretare aristotelică eronată.

Referitor la modalitatea de generare a Numerelor Ideale din Unul și Diada nedefinită, s-au conturat trei direcții de interpretare. Prima dintre acestea pornește de la exprimarea lui Aristotel că doar numerele diferite de cele prime sunt generate din Diada nedefinită, sugerându-se în acest fel că există două modalități de generare a Numerelor Ideale, una prin care apar numerele neprime, utilizându-se doar funcția duplicantă a Diadei nedefinite, cealaltă prin care sunt generate numerele prime, procedeul implicând participarea complementară a ambelor principii, Unul și Diada nedefinită. Această interpretare apare la Robin,⁴⁷

consideră că relația platoniciană dintre Idei și Numere Ideale poate fi descrisă într-o modalitate similară aceleia în care pythagoricii atribuie numere realităților, fie ele materiale sau abstracte. Așa cum remarcă și Guthrie, *History of Greek Philosophy*, vol. 5, p. 437, nu este o mai mare contradicție între a spune că Formele sunt numere și că ele sunt produsul numerelor decât era în schema originală a pythagoricilor între a spune că lucrurile sunt numere și că elementele numerelor sunt elementele lucrurilor.

⁴² Tema Ideilor ca structuri numerice, ca reprezentare a modalității în care *éisin arithmoí hai idéai*, este exprimată și de Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, ed. cit., p.157-172, și Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, op. cit., p.130-131.

⁴³ *Philebos*, 16d și 25a-26b.

⁴⁴ Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 57.3-11.

⁴⁵ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.202-205.

⁴⁶ Ambiguitatea referitoare la termenul *ekmageion* privește faptul că acesta implică prin semnificația sa o funcție atât pasivă, cât și activă a Diadei nedefinite, cf. Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p.225-226.

⁴⁷ Léon Robin consideră că Numerele Ideale sunt generate prin intermediul a două metode, cea a duplicării și cea a adăugării cu 1, aceasta din urmă fiind substituită ulterior cu metoda „împărțirii diferenței”, metodă care presupune conjuncția dintre mișcarea în sus de la numărul mai mic cu

Taylor⁴⁸ și Annas.⁴⁹ O a doua linie de interpretare este cea care leagă procedeul de generare a Numerelor Ideale de acela al diviziunii explicitat de Platon în *Sofistul* și *Politicul*. În această direcție se exprimă Stenzel,⁵⁰ Becker⁵¹ și Wilpert.⁵² În fine, cea de-a treia poziție cu privire la generarea Numerelor Ideale pornește de la considerația că procesul generativ presupune o unică modalitate și este rezultatul unei acțiuni a Unului, ca principiu formal, de determinare a Diadei nedefinite, considerată ca principiu material. Această interpretare este reprezentată de concepțiile lui Van der Wielen,⁵³ David Ross⁵⁴ și Enrico Berti.⁵⁵ Deși pasajele pe care își fundamentează interpretările cei trei sunt diferite,⁵⁶ concluziile pot fi asimilabile unei singure direcții de interpretare. Conform acestei ultime linii de interpretare, care pare și cea mai adecvată, Numerele Ideale sunt generate prin intermediul unui unic procedeu, acela al aplicării succesive a Unului asupra Diadei

mișcarea în jos de la numărul mai mare, cele două mișcări întâlnindu-se la jumătatea distanței și producând astfel un număr intermediar. Cf. *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, ed. cit., p.280-282 și 442-450.

⁴⁸ După Taylor, cele două metode de generare a Numerelor Ideale sunt cea duplicativă, prin care apar numerele pare, și cea „de egalizare a Marelui și Micului”, prin care sunt generate cele impare, această a doua metodă fiind echivalenta celei de „împărțire a diferenței” descrisă de Robin. Cf. *Forms and Numbers*, în „Mind”, 1927, p.19-20.

⁴⁹ Julia Annas arată că din Unul și Diada nedefinită sunt generate Numerele Ideale, combinându-se duplicarea cu adăugarea astfel: Diada nedefinită generează puterile lui 2; plecând de la acestea, Unul produce numerele impare; apoi, împreună, Unul și Diada nedefinită generează numerele pare diferite de puterile lui 2, întrucât pentru ca acestea să fie obținute este nevoie ca mai întâi numerele impare să fie accesibile. Cf. Julia Annas, *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.42-54.

⁵⁰ Julius Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig und Berlin, Teubner, 1924, p.30-53

⁵¹ Oskar Becker, *Die diairetische Erzeugung der platonischen Idealzahlen*, în „Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik”, B, I, 1, 1931, p.464-501.

⁵² Wilpert, bazându-se pe un text din Alexandru din Aphrodisia (*In Aristotelis Metaphysica commentaria*, 57.24-28), consideră că modalitatea de generare a Numerelor Ideale constă în combinarea metodei diviziunii cu cea a adăugării, cf. *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, ed. cit., p.207-209.

⁵³ W. Van der Wielen, *De Ideegetallen van Plato*, Amsterdam, 1941, p.118-137, apud. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.199-202.

⁵⁴ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.202-205.

⁵⁵ Enrico Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, ed. cit., p.219-220.

⁵⁶ Astfel, interpretarea lui Van der Wielen pornește de la un pasaj din comentariul lui Simplicius la *Fizica* lui Aristotel (*In Aristotelis Physicorum libro quattuor commentaria*, 453.25 – 454.7), unde, după ce se referă la utilizarea lui Platon, în lecturile sale *Despre Bine*, a Unului și a Marelui și Micului ca elemente constitutive atât ale lucrurilor sensibile, cât și ale celor inteligibile, aduce în discuție comentariul lui Porfir la *Philebos*, care ar reda această concepție. Pe de altă parte, David Ross, considerând că expunerea aristotelică referitoare la Diada nedefinită este rezultatul unei înțelegeri greșite a lui Aristotel a lecturilor *Despre Bine* platoniciene, interpretează procesul de generare a Numerelor Ideale pornind de la pasajele din *Philebos* care se referă la relația dintre *péras* și *ápeiron*. În fine, Enrico Berti, arătând că textul *Metafizicii* și cel din *Peri tagathou* redat de Alexandru din Aphrodisia exprimă doctrina platoniciană din lecturile *Despre Bine*, își fundamentează interpretarea chiar pe aceste pasaje.

nedefinite, printr-o modalitate de „determinare” a Nedeterminatului de către Limita reprezentată de Unul, asemeni raportului dintre *péras* și *ápeiron* din *Philebos*. Totodată, putem considera, alături de Berti, că acest proces de determinare a Diadei nedefinite constă într-o „acțiune limitativă” prin care Unul, ca principiu formal, impune succesiv Diadei nedefinite, considerată ca principiu material, variate raporturi determinate între mărimi (cum este raportul dintre dublu și jumătate în cazul numărului 2), ce reprezintă diverse numere.

Numerele Ideale platoniciene sunt reprezentate de decadă.⁵⁷ Ca și pythagoreicii, Platon acordă un statut special numerelor de la 2 la 10. Cea mai probabilă explicație a faptului că generarea Numerelor Ideale este limitată la numărul 10 poate fi aceea legată de sistemul de numerație al Greciei antice, care era decimal, dar și de faptul că seria numerelor de la 2 la 10 include toate cele trei tipuri în care grecii divizaseră numerele: 2 și puterile sale, numerele impare și produsele unui număr impar multiplicat cu 2 sau cu o putere a lui 2. Astfel, Platon a considerat, probabil, că dacă poate explica generarea numerelor de până la 10, poate explica generarea tuturor numerelor.⁵⁸ Totuși, importanța pe care pythagoreicii au acordat-o decadei exprimabilă sub forma *tetraktys*-ului nu poate să nu fi avut o influență asupra concepției platoniciene. Cu atât mai mult cu cât seria 1, 2, 3 și 4, componentele *tetraktys*-ului, este strâns legată de secvența elementelor geometrice *punct – linie – suprafață – solid*.

Mărimile Ideale

Ca și Numerele Ideale, Mărimile Ideale sunt componente ale ontologiei platoniciene prezente doar în *ágrafa dogmáta*. O primă referință la acestea este făcută de Aristotel în *Metafizica*, 992b13-18, unde, distingându-le de Idei și numere, pe de o parte, și de obiectele matematice intermediare, pe de altă parte, se concluzionează că liniile, suprafețele și solidele (*méke te kai epípeda kai stereá*) „aflate după numere” (*tà metà tous arithmoús*) constituie un al patrulea gen (*tétarton génos*). Acest *tétarton génos* este readus în discuție atunci când Aristotel distinge între diversele concepții cu privire la statutul mărimilor matematice.⁵⁹ Astfel, în timp ce Platon distinge între mărimi matematice și „cele care se află după Idei” (*tà mathematiká kai tà metà tàs idéas*), Speusip acceptă doar mărimile matematice, în timp ce Xenocrate le identifică pe cele două.⁶⁰ În fine, o ultimă referință la Mărimile Ideale apare cu ocazia criticii posibilității derivării acestora din Numerele Ideale.⁶¹

⁵⁷ Cf. *Fizica*, 206b32, *Metafizica*, 1084a12, *Metafizica*, 1073a18.

⁵⁸ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.179. De asemenea, Julia Annas, în *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.54, presupune că Platon s-a oprit la 10 în generarea Numerelor Ideale, întrucât a considerat evident faptul că procesul generativ ar putea continua *ad infinitum*.

⁵⁹ Aristotel, *Metafizica*, 1080b23-28.

⁶⁰ Despre pasajele din *Metafizica* unde sunt evidențiate distincțiile dintre concepțiile cu privire la obiectele matematice dintre Platon, Speusip și Xenocrate, în David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.151-152.

⁶¹ Aristotel, *Metafizica*, 1085a7-9.

Modalitatea de generare a Mărimilor Ideale este similară celei descrise cu prilejul procesului de formarea a Numerelor Ideale. Numai că în cazul Mărimilor Ideale, rolul formal al Unului este preluat de Numerele Ideale, în timp ce materia asupra căreia acționează acestea din urmă este reprezentată de diferite specii ale Marelui și Micului. Aristotel precizează că, potrivit adeptilor teoriei Ideilor, Mărimile sunt alcătuite din materie și din Număr Ideal, astfel Liniile, Suprafețele și Solidele având drept principii formale Diada, Triada și, respectiv, Tetrada: *tàs idéas titheménois [...] – poiou̓si gàr tà megéthe ek tês hýles kai arithmoû, ek mèn tês dyádos tà méke, ek triados d'isos tà epípeda, ek dè tês tetrádos tà stereá*.⁶² Pe de altă parte, din punct de vedere material, *tà megéthe* sunt derivate din specii ale Marelui și Micului (*ek tôn eidôn tou megálou kai tou mikroû poiou̓sin*), Liniile din Lung și Scurt (*ek makroû kai brachéous tà méke*), Suprafețele din Larg și Îngust (*platéous kai stenoû tà epípeda*), Solidele din Înalt și Scund (*ek bathéous kai tapeinoû toús ógkous*).⁶³ Prin urmare, la fel cum Numerele Ideale sunt generate din Unul și Marele și Micul (Diada nedefinită), *tà méke* sunt generate din *dyás* și *tò makrón kai tò brachú* (Lungimea nedefinită), *tà epípeda* sunt derivate din *triás* și *tò platù kai tò stenón* (Suprafața nedefinită), iar *tà stereá* rezultă din *tetrás* și *tò bathù kai tò tapeinón* (Solidul nedefinit).

Tema platoniciană a generării figurilor geometrice din numere este fără îndoială de esență pythagoreică. Postularea de către pythagoricieneni a unei relații între punct și unitate, două puncte și linie, trei puncte și triunghi (sau figura plană), patru puncte și piramidă (sau figura în spațiu) se regăsește în concepția platoniciană, cu excepția corespondenței dintre punct și unitate. Distincția majoră constă însă în descrierea procedurii generativ. Pentru pythagoricieneni procesul generării pornește de la unitatea-punct care dă naștere primei dimensiuni, linia, urmând apoi ca două dimensiuni să formeze suprafața, pentru ca în final, adăugarea unei a treia dimensiuni să genereze solidul. La Platon cele trei mărimi nu sunt derivate una din cealaltă, cum se întâmplă la pythagoricieni, ci fiecare dintre ele este rezultatul unui proces aparte, în care sunt implicate elemente diferite. La fel și în cazul Numerelor Ideale, care sunt generate fiecare printr-un procedeu diferit, deosebindu-se prin aceasta de generarea numerelor matematice intermediare. De fapt, obiectele matematice platoniciene intermediare între Idei și lucruri, de care vorbește Aristotel, sunt similare din acest punct de vedere numerelor și elementelor geometrice pythagoreice. Singura distincție constă în faptul că primele au o existență separată de cea a lucrurilor (*parà tà prágmata*), în timp ce celelalte sunt imanente lucrurilor (*autà tà prágmata*).⁶⁴ Pe de altă parte, numerele și mărimile intermediare platoniciene își au fundamentul ontologic la nivelul Numerelor și Mărimilor Ideale.

⁶² Aristotel, *Metafizica*, 1090b20-23.

⁶³ Aristotel, *Metafizica*, 1085a9-12.

⁶⁴ Comparând concepția platoniciană cu cea pythagoreică, Aristotel consideră că Platon se îndepărtează de pythagoricieni prin două elemente: concepția despre infinit și cea despre numere. Cf. Aristotel, *Metafizica*, 987b22-29.

Obiectele matematice intermediare

Despre concepția platoniciană cu privire la obiectele matematice (numerele și mărimile) intermediare aflăm doar din relatările lui Aristotel: „Între sensibile și Idei mai sunt admise ca intermediare entitățile matematice, deosebite față de sensibile prin aceea că sunt veșnice și imobile, iar de Idei, fiind o pluralitate de realități asemănătoare, pe când Ideea în sine este una și individuală.”⁶⁵ Spre deosebire de Numerele Ideale, care, ținând de domeniul Formelor, sunt obiectul filosofiei, numerele intermediare sunt obiectul aritmeticii și al celorlalte discipline care operează cu numerele.⁶⁶ Aristotel tratează pe larg în Cartea M a *Metafizicii*, în cadrul criticii concepției despre numere a lui Platon, despre distincția dintre Obiecte matematice Ideale și obiecte matematice intermediare, analizând totodată, comparativ, concepțiile despre obiecte matematice elaborate de Platon, pythagoricieni, Speusip și Xenocrate. Dacă pentru Platon obiectele matematice au atât o existență Ideală, cât și una intermediară, pentru pythagoricieni obiectele matematice sunt imanente lucrurilor, Speusip neagă statutul ideal al acestora, în timp ce Xenocrate identifică Ideile cu numerele.⁶⁷ În cazul lui Platon, Numerele Ideale, a căror generare pornește de la Unul și Diada nedefinită, sunt Forme și, ca atare, în conformitate cu axiomele teoriei Ideilor, nu sunt comparabile unele cu altele, așa cum se întâmplă cu numerele matematice. La fel este și cazul Mărimilor Ideale comparativ cu cele geometrice. Plecând de la incomparabilitatea Numerelor Ideale, Aristotel propune trei ipoteze cu privire la alcătuirea Numerelor Ideale, pe care apoi le supune criticii (capitolele 6 și 7 ale Cărții M): 1) numerele sunt alcătuite din unități ce nu se pot adăuga niciuna celeilalte; 2) numerele sunt alcătuite din unități ce se pot adăuga fiecare celeilalte; 3) numerele sunt alcătuite din unități ce se pot adăuga uneia celeilalte doar în cadrul aceluiași număr. Dincolo de acuratețea și justetea interpretării aristotelice a concepției platoniciene despre Numerele Ideale,⁶⁸ pasajele în cauză sunt lămuritoare în privința descrierii distincțiilor dintre Numere Ideale și numere aritmetice. Astfel, în timp ce a doua ipoteză este valabilă în cazul numerelor intermediare, în sensul că acestea se pot adăuga unele altora, Aristotel consideră că ipoteza a treia este specifică concepției lui Platon, dar, totodată, arată că prima ipoteză decurge de asemenea din principiile admise de cei care postulează existența Numerelor Ideale.

Prezența obiectelor matematice intermediare în cadrul concepției filosofice platoniciene exprimată în cadrul dialogurilor nu este una evidentă. Deși doctrina elementelor matematice intermediare nu este menționată în mod explicit decât de Aristotel în *Metafizica*, nu se poate totuși nega într-un totuși existența unei asemenea

⁶⁵ *Metafizica*, 987b14-18, trad. Gheorghe Vlăduțescu.

⁶⁶ Aristotel, *Metafizica*, 991b27-29.

⁶⁷ Aristotel, *Metafizica*, 1076a8-22, 1080b11-33.

⁶⁸ Astfel, în timp ce David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.180, consideră eronată interpretarea aristotelică cu privire la concepția despre Numere Ideale a lui Platon, Julia Annas, *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.15-19, utilizează aceste pasaje ca suport pentru interpretarea aritmetică a Numerelor Ideale platoniciene.

teme în cadrul teoriei Ideilor platoniciană.⁶⁹ Totodată, nici nu se poate susține menționarea explicită a acestei concepții la nivelul dialogurilor, ci o poziție echilibrată pare a fi cea corectă. Și anume, tema obiectelor matematice intermediare între Idei și lucruri sensibile aparține în mod evident filosofiei platoniciene din *ágrafa dogmáta* și, totodată, este prezentă, dar numai în mod implicit, în planul teoriei Ideilor elaborate în cadrul dialogurilor.⁷⁰ De obicei, cel mai utilizat pasaj în favoarea accentuării prezenței temei elementelor matematice intermediare în cadrul dialogurilor este *Republica*, 509d-511e, analogia Liniei, arătându-se că diviziunii inferioare din domeniul *inteligibilului* îi corespunde din punct de vedere epistemologic *diánoia*, iar din punct de vedere ontologic *tá mathematiká*. Totuși, nucleul analogiei Liniei îl constituie distincția din perspectivă epistemologică dintre planul *inteligibilului* și cel al *opinabilului*, iar nu cea dintre Idei și lucruri sensibile. Rămâne însă sugestia de a atribui fiecărei stări cognitive obiectul corespunzător în plan ontologic.⁷¹ În logica acestei atribuirii, am putea interpreta obiectul lui *diánoia* ca fiind reprezentat de ceea ce Aristotel numește în *Metafizica* obiecte matematice intermediare. În afara analogiei Liniei, în susținerea tezei prezenței „intermediarelor” în dialoguri mai apar două pasaje cu conținut similar, *Republica*, 526a1-7, și *Philebos*, 56c-59d, în care Platon accentuează deosebirea dintre unitățile numerelor cunoscute prin intermediul gândirii, care sunt egale între ele, și cele ale numerelor sensibile, diferite între ele. Unitățile din cadrul multiplicității definite (numerele) nu sunt însă aceleași cu Ideea de Unitate, ceea ce ar presupune că în aceste pasaje este sugerată implicit distincția dintre Idei, obiecte matematice și lucruri sensibile.

Sufletul și elementele matematice

În *Timaios* structura Sufletului lumii este decrisă prin intermediul proporției matematice, iar Teofrast, în *Metafizica* sa, afirmă că Platon derivă sufletul din numere și din Unul.⁷² Cu privire la sufletul individual, nu se poate afirma că ar exista vreo corespondență între acesta și obiectele matematice, în afara faptului că ambele ocupă o poziție intermediară între Forme și lucrurile sensibile. Dincolo de interpretările anumitor comentatori cu privire la postularea de către Platon a unui

⁶⁹ Printre cei care neagă prezența temei obiectelor matematice în cadrul filosofiei lui Platon se află Cherniss și Annas. H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, ed. cit., p.75-78, consideră că Platon nu a făcut distincție între obiecte matematice intermediare și Idei, iar Julia Annas, *Aristotle's Metaphysics: Books M and N*, ed. cit., p.19-21, afirmă că referințele din *Metafizica* la obiectele matematice intermediare din cadrul concepției platoniciene sunt interpretări proprii ale lui Aristotel cu privire la așa-numita problemă a Unicității (enunțurile aritmeticii nu descriu lumea sensibilă, dar nici pe aceea a Formelor).

⁷⁰ Aceasta este și interpretarea lui Ross în *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.59-62 și 177.

⁷¹ Ross consideră că obiectele corespunzătoare lui *diánoia* sunt reprezentate nu de obiectele matematice intermediare de care vorbește Aristotel în *Metafizica*, ci de Idei matematice, în timp ce obiectele lui *nóesis* sunt alte Idei. Cf. *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.62-65.

⁷² Teofrast, *Metafizica*, 6b2.

anume raport între suflet și obiectele matematice intermediare,⁷³ avem, totuși, un pasaj din Aristotel unde, după o scurtă referință la concepția lui Platon despre suflet exprimată în *Timaios*, sunt indicate anumite corelații dintre facultățile sufletului și Numerele și Mărimile Ideale, care ar fi fost afirmate *en tois peri philosophias legoménois*.⁷⁴ Este vorba de *Despre suflet*, 404b17-27: „în tratatul Despre Filosofie se afirmă faptul că viețuitorul în sine provine din însăși ideea de unu și din lungimea, lățimea și adâncimea prime, și tot așa celelalte viețuitoare. Iar pe de altă parte, intelectul (*noûs*) corespunde unului, pe când știința (*epistême*) dyadei (căci ea doar se raportează la unu), opinia (*dóxa*) corespunde numărului suprafeței, iar senzația (*aísthesis*) corespunde volumului. Căci platonicienii spuneau că numerele sunt idei în sine și principii, dar că sunt compuse din elemente. Unele lucruri sunt distinse de intelect, altele de știință, altele de opinie, altele de sensibilitate, iar aceste numere sunt ideile lucrurilor.”⁷⁵ Semnificația acestor corespondențe este dezvăluită chiar de vechii comentatori ai lucrării lui Aristotel, Simplicius⁷⁶ și Themistius.⁷⁷ *Noûs*-ul este corelat cu Unul întrucât acesta reprezintă cunoașterea nemijlocită a Ideii unice, *epistême*, cu Diada, deoarece aceasta pornește de la o Idee și ajunge la o concluzie, *dóxa* cu Triada, întrucât pleacă de la o Idee și ajunge fie la o concluzie adevărată, fie la una falsă, iar *aísthesis* cu Tetrada, pentru că obiectele lumii sensibile sunt solide.

Dialogurile păstrate de la Platon nu oferă un sprijin în dezvoltarea acestor corelații între suflet și facultățile acestuia, pe de o parte, și numerele și mărimile Ideale, pe de altă parte, cu excepția, poate, a unui pasaj din *Legile*, unde este adusă în discuție generarea obiectelor perceptibile: „atunci când un element, ce primește o primă creștere și trece la o a doua schimbare, și de la aceasta la o a treia, devine apoi sensibil pentru cel ce este capabil de simțire. Numai prin aceste feluri de prefaceri și de treceri de la o mișcare la alta se creează totul în univers.”⁷⁸ Plecând de la pasajul din *Despre suflet*, textul din *Legile* poate fi interpretat în sensul că nici punctul (elementul), nici linia (elementul ce primește prima creștere), nici suprafața

⁷³ Léon Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, ed. cit., p.479-498, consideră că există o afinitate specială a sufletului față de obiectele matematice intermediare, iar Konrad Gaiser, *La dottrina non scritta di Platone*, ed. cit., p.101-105, plecând de la poziția intermediară a celor două, sufletul și obiectele matematice, ajunge la identificarea acestora.

⁷⁴ Referința lui *en tois peri philosophias legoménois* este disputată între a semnifica o lucrare platoniciană sau un rezumat al doctinelor nescrise sau opera de tinerețe pierdută a lui Aristotel, *Peri philosophía*. Cf. Alexander Baumgarten, *Note la Despre suflet*, în *Aristotel, Despre suflet*, București, Editura Humanitas, 2005, p.232, nota 48. Chestiunea dacă sintagma respectivă se referă la *ágrafa dogmata* platoniciene sau *Peri philosophía* aristotelică nu este însă crucială, întrucât, chiar dacă versiunea a doua este cea corectă, referința lui Aristotel poate să fie la fel de bine la doctrina lui Platon, cf. David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.210.

⁷⁵ *Despre suflet*, 404b17-27, trad. Alexander Baumgarten, București, Editura Humanitas, 2005.

⁷⁶ Simplicius, *In Aristotelis libros de anima commentaria*, 29.2-9, în *Commentaria In Aristotelem Graeca*, vol.XI, ed. Michael Hayduck, 1882.

⁷⁷ Themistius, *In Aristotelis libros de anima paraphrasis*, 12.6-13, în *Commentaria In Aristotelem Graeca*, vol.V, ed. R. Heinze, 1890.

⁷⁸ *Legile*, 894a2-6, trad. E. Bezdechi, București, Editura IRI, 1999.

(trecerea la a doua schimbare), ci doar solidul (trecerea la o a treia schimbare) poate fi considerat obiect al percepției.⁷⁹

Individualele

Din expunerea de mai sus cu privire la concepția platoniciană din *ágrafa dogmáta*, apar câteva diferențe față de teoria Ideilor cunoscută prin intermediul dialogurilor în ceea ce privește procesul individualizării. Axiomele fundamentale sunt păstrate: distincția Forme – lucruri sensibile și raportul model – copie existent între acestea două. Schimbările majore se produc la nivelul Formelor, dar totodată apare exprimată în mod explicit tema „intermediarelor” matematice. Cu privire la Forme, temele nou-apărute sunt: considerarea Unului și a Diadei nedefinite (Marelui și Micului) ca principii supreme din care sunt generate Numerele Ideale și Formele; introducerea Numerelor Ideale și postularea unei relaționări între acestea și Forme, în sensul reducerii Formelor la numere, relaționare neexplicitată cu claritate, ceea ce poate da naștere unei duble interpretări, fie a considerării Numerelor Ideale ca entități separate de Forme și suprapuse acestora în planul ierarhiei ontologice, fie a înțelegerii reducerii Ideilor la numere prin intermediul modelului pythagoreic al reducerii lucrurilor la numere, această a doua variantă fiind mai plauzibilă; în fine, o a treia temă ce nu apare în dialoguri este cea a Mărimilor Ideale și a procedurii de generare a acestora din Numerele Ideale și din „specii” ale Marelui și Micului. Situat sub nivelul Formelor, se găsește planul „intermediarelor” matematice, ale cărui elemente, așa cum corect interpretează și Aristotel, sunt similare cu cele pythagoreice, cu excepția faptului că Platon le separă de lucruri, în timp ce pythagoricienii le consideră ca imanente lucrurilor. În plan inferior se află lumea lucrurilor sensibile, constituită din copii ale Formelor.

Deși ierarhia ontologică platoniciană din *ágrafa dogmáta* ar urma structura de mai sus, conform *Metafizica*, 988a8-14, Unul și Diada nedefinită par a se constitui nu doar ca principii ale Ideilor și numerelor, ci și ale lucrurilor sensibile, iar din *Fizica*, 209b11-16 și 209b33-210a2, reiese că Aristotel identifică receptacolul din *Timaios* cu Diada nedefinită (sau Marele și Micul) din *ágrafa dogmáta*. Cu alte cuvinte, ar exista o identitate între principiul material care este implicat în generarea Ideilor și principiul material implicat în nașterea lucrurilor sensibile. Este evidentă aici înțelegerea eronată de către Aristotel a ontologiei platoniciene; în timp ce Marele și Micul au semnificația multiplicității indefinite (asemeni conceptului de *he toû apeírou idéa* din *Philebos*), receptacolul semnifică extensiunea nedefinită.⁸⁰ Primul concept se referă la înfinitatea din planul inteligibilului, cel de-al doilea la înfinitatea din planul sensibilului. Infinitatea ideală este avută în vedere de Platon și în cazul generării Mărimilor Ideale, sub forma spațialității indefinite, considerată ca specie a Marelui și Micului și distinctă,

⁷⁹ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.215.

⁸⁰ David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, ed. cit., p.221-223.

la rândul ei, de extensiunea nedefinită semnificată de receptacol. Prin urmare, procesul individualizării ar avea următoarea structură: din Unul și multiplicitatea nedefinită (Diada nedefinită) sunt generate Numerele Ideale și Ideile; din Numerele Ideale și spațialitatea nedefinită (speciile Diadei nedefinite) iau naștere Mărimile Ideale; în fine, din Mărimile Ideale și extensiunea nedefinită (receptacolul) sunt generate individualele. Într-adevăr, așa cum remarcă și Ross, din această schemă lipsesc „intermediarele” matematice.⁸¹

Prezența obiectelor matematice intermediare în cadrul ontologiei platoniciene nu poate fi îndepărtată decât în cazul în care am considera că acestea țin de o interpretare aristotelică a ontologiei platoniciene. Or, susținerea acestei teze este dificil de argumentat. Aristotel precizează cu claritate că „intermediarele” matematice introduse de Platon se deosebesc atât de Idei și Numere Ideale, cât și de lucrurile sensibile. Totodată, de mai multe ori în *Metafizica*, teoria pythagorică despre numere este comparată cu cea platoniciană despre „intermediare” matematice, accentuându-se că, în cazul primilor, *numerele sunt în lucruri*, pe când la Platon, *numerele matematice sunt despărțite de lucruri*. Se pare, astfel, că „intermediarele matematice” aparțin cu certitudine ontologiei din *ágrafa dogmáta*. Rămân totuși neelucidate modalitatea în care elementele matematice intermediare sunt generate și felul în care acestea sunt implicate în generarea individualelor. Iar în soluționarea acestor probleme, textele aristotelice nu ne ajută prea mult.⁸² Singurele care pot oferi sugestii pentru rezolvarea lor sunt dialogurile platoniciene. Și, poate, cel mai expresiv în acest sens este dialogul *Timaios*. Două pasaje sunt demne de luat în seamă. În primul rând, cel în care Platon se referă la Sufletul lumii. Structura matematică a acestuia și poziția sa intermediară între Idei și lucruri sensibile scot în evidență relația dintre tema intermediarului, suflet și elementele matematice. În al doilea rând, modalitatea în care este concepută lumea sensibilă, ordonată prin intermediul Ideilor și al numerelor, sugerează modalitatea în care obiectele matematice intermediază trecerea de la Forme la lucrurile sensibile. „Intermediarele matematice”, prin caracteristicile lor ce țin atât de inteligibil, fiind veșnice și imobile, cât și de sensibil, prin faptul că sunt multiple, permit, în cadrul procesului individualizării, transpunerea Formei unice la nivelul multiplicității individualelor.

⁸¹ David Ross consideră că „intermediarele” matematice sunt doar „ficțiuni matematice” (*mathematical fictions*), utile matematicienilor, dar fără să aibă vreun statut real în schema ontologică platoniciană. *Ibidem*, p.223-224.

⁸² Aristotel însuși afirmă că cei care au introdus cele două feluri de numere, matematice și Ideale, nu au explicat în ce fel există numărul matematic și de unde provine acesta, și se referă critic la generarea numerelor matematice prin comparație cu procesul generativ al Numerelor Ideale, atrăgând atenția că dacă numerele matematice sunt generate din aceleași principii ca și Numerele Ideale, atunci nu mai există nicio diferență între cele două tipuri de numere. Cf. *Metafizica*, 1090b32-1091a5. Legat de modul în care numerele se regăsesc la nivelul individualelor, Aristotel alătură doctrina platoniciană celei pythagoreice, criticând felul în care lucrurile sensibile pot fi reduse la numere.

PREFIGURAREA UNEI TEORII A CATEGORIILOR ÎN FILOSOFIA LUI PLATON

ANCA-GABRIELA GHIMPU¹

Abstract: In this paper our main purpose is to identify and analyze a theory of categories in Plato's philosophy. The first part begins with a brief overview of how we should understand categories in the Greek philosophy before Plato. In the second part we undertake an analysis of the *Theaetetus* dialogue, on the assumption that there is a theory of categories understood as principles of thought (or of the soul), which orders the manifold of sensibility and this theory is previous to that of the supreme genera of the *Sophist* and by which Plato anticipates the Kantian view of the categories. In Plato's dialogues the ground for the forthcoming of a theory of categories is prepared, especially by addressing the problem of predication in the *Sophist*, which makes the object of the third part of this paper.

Keywords: category, supreme genera, Being, Motion, Rest, Identity, Difference, predication, dialectic.

Categoriile înainte de Platon

Înainte de a prezenta felul în care arată o eventuală teorie a categoriilor la Platon, să precizăm că prin „categorie” înțelegem acele concepte de maximă generalitate pe care primii filosofi greci, încă de la „nașterea” filosofiei, prin emanciparea gândirii și separarea ei de mit², le-au utilizat pentru a descrie lumea, în căutarea unei explicații satisfăcătoare pentru tot ceea ce există și ne înconjoară. Categoriile pot fi considerate o trăsătură specifică a gândirii occidentale, ca dovadă că ele sunt prezente încă de la începuturile acestei gândiri. Prima categorie în filosofia greacă poate fi identificată cu *archê*, termen prin care primii filosofi încercau să definească principiul prim, temeiul, originea sau cauza ultimă și necesară a tuturor lucrurilor. La început, gândirea greacă nu își dobândise încă independența față de condiția materială a existenței, fapt pentru care filosofii presocratici identificau principiul prim cu diferite elemente materiale. În acest sens, Thales a considerat apa ca *archê*, Anaximandru aerul sau Heraclit focul, dezvoltându-se treptat și moduri mai abstracte de a concepe primul principiu, de exemplu cel al lui Anaximandru, care îl numește Nelimitatul (*apeiron*), sau atomiștii, care consideră că la baza tuturor lucrurilor se află acele particule imperceptibile, *eterne* și *identice* (*homoioimerii*), anticipând rezultatele de mai târziu ale fizicii moderne. Tematizând primul principiu, acești filosofi tematizează în mod indirect categoria cauzei și numai indirect și pe cea a ființei sau existenței, în sens larg. Dar în afară de „categoria” primului principiu, în mentalul grec existau

¹ Doctor în filosofie, Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj Napoca.

² A nu se înțelege că gândirea mitică ar exclude total categoriile.

și funcționau diferite alte categorii pe care filosofii le foloseau în descrierea însăși a acestui prim principiu, după cum am văzut în exemplul de mai sus al *apeironului* și al *homoimerilor*; cu toate acestea, dincolo de acest rol instrumental al categoriilor, nu putem vorbi de o tematizare propriu-zisă a categoriilor în filosofia pre-platonică, ci eventual doar de *proto-categorii*, dacă ni se permite să le numim astfel, prezente sub o formă sau alta la toți filosofii presocratici, dar mai ales ca și criterii descriptive, utilizate fără a fi conștientizate ca atare: de pildă, la cei aparținând școlii milesiene, întâlnim o descriere în termeni pozitivi a primului principiu, ca formă concretă și perceptibilă senzorial (Thales și Anaximene), dar și în mod negativ, ca în cazul *apeironului* (la Anaximandru), conceput ca nelimitat (din punct de vedere *cantitativ*), lipsit de o formă concretă (indistinct din punct de vedere *calitativ*), infinit (din punct de vedere *temporal*). Fără a intra în prea multe detalii, credem că nu este greșit să afirmăm că și la filosofii presocratici întâlnim categorii filosofice prin încercările lor de a identifica diferitele determinații ale existentului; de pildă, în cazul pitagoreicilor putem vorbi chiar de o primă tabelă categorială: „Pitagoricienilor le aparține prima încercare de a edifica o *tablă a categoriilor*. Ei grupează categoriile două câte două, fiecare pereche exprimând determinații opuse. Aceste perechi sunt: Finit – Infinit, Impar – Par, Unitate – Pluralitate, Dreapta – Stânga, Masculin – Feminin, Repaos – Mișcare, Drept – Curb, Lumină – Întuneric, Bun – Rău, Pătrat – Dreptunghi. Se observă că există zece perechi de categorii (numărul perfect). [...] Observăm apoi [...] că în această listă se amestecă determinări esențiale cu altele accidentale, fără «deducție», adică fără vreo legătură între perechile de categorii. Aceste obiecții nu pot anula însă marele merit al pitagoricienilor de a fi încercat, cei dintâi, să identifice determinațiile universale ale existenței.”³

În același mod, în cazul lui Heraclit din Efes, putem considera categorii filosofice în sens larg tema principiului, a *devenirii* sau a dinamismului universal, a opoziției și armoniei și chiar a *logosului*. În sens mai restrâns, dacă analizăm tematizarea heraclitiană a focului ca principiu al lumii, observăm că indirect sunt implicate în această tematizare și alte categorii: astfel, focul reprezintă nu doar originea tuturor lucrurilor, ci și *esența* și cauza *mișcării* lor, aceasta din urmă înțeleasă într-o manieră hилоzoistă: „Deși categoria de esență nu este încă elaborată și nu o întâlnim ca atare în fragmentele sale, Heraclit întrevide faptul că, dincolo de aspectele perceptibile ale lucrurilor, există ceva imperceptibil, care face lucrurile să fie ceea ce sunt și care le leagă totodată între ele. Acest temei imperceptibil este tocmai focul. [...] focul este esența comună a lucrurilor, generalul subiacent particularului și individualului. [...] alegerea focului ca principiu pare să fi fost determinată de aptitudinea sa de a explica mișcarea, el fiind elementul cel mai instabil, mai mobil și mai dinamic al existenței.”⁴

O întrebare mult mai evidentă a categoriilor întâlnim însă la Parmenide în descrierea Unului sau a Ființei. De altfel, în discursul poetico-filosofic parmenidian

³ Viorel Colțescu, *Istoria filosofiei. Filosofie veche, medie și modernă*, Timișoara, Editura Brumar, 2006, p. 76, 77.

⁴ *Ibidem*, p. 80.

avem și prima tematizare a conceptului fundamental de „ființă”⁵. În fragmentele rămase din celebrul poem⁶, ființa este descrisă ca nenăscută și nepieritoare, eternă, unică, omogenă, continuă, sferică, nemișcată, identică sieși, finită, dar nelimitată nici spațial nici temporal, iar pe lângă toate acestea, perfectă și rațională, căci pentru Parmenide numai ceea ce există poate fi gândit și rostit. Toate aceste determinații ale ființei parmenidiene nu sunt altceva decât categorii prin care gândirea eleatului evaluează ființa, căci observăm trecerea acesteia prin filtrul unor concepte care anunță viitoarele categorii platonico-aristotelice: esența, forma, calitatea, cantitatea, timpul, locul sau spațiul, mișcarea, identitatea, diferența⁷.

Aceste categorii nu vor fi tematizate ca atare, după cum am precizat, decât odată cu Platon, care de fapt doar pregătește terenul pentru teoria propriu-zisă a categoriilor prin problema predicăției; dar o veritabilă teorie a categoriilor tematizate ca atare apare numai odată cu Aristotel.

...

Cu toate că Platon nu este un logician în sensul în care este Aristotel, *Sofistul* face parte din categoria dialogurilor de maturitate, numite și dialoguri logice⁸. Așa cum remarcă unii istorici ai logicii, Platon nu a manifestat niciodată un interes explicit pentru logică, ci, de regulă, problemele de logică sunt amestecate cu cele metafizice în țesătura dialogurilor. De aceea, despre categorii nu se va putea vorbi decât ca despre o eventuală prefigurare a unei viitoare teorii propriu-zise. Mai mult, se consideră uneori că Platon ar fi fost împotriva unei cercetări logice „pure”: „[...] căci Platon nutrea probabil aversiune pentru cercetarea logică pură, lipsită de scopul stabilirii adevărului moral sau metafizic. Desigur, el nu se opunea investigației logice ca atare, și nici măcar utilizării unor exemple banale, după cum ne putem da seama din felul cum tratează procesul diviziunii în *Sofistul* sau *Politicul*. Dar, deși dialogurile sale conțin mult material logic, niciunul dintre ele nu este pur logic în conținut. Este semnificativ că în tradiția peripatetică, ce păstrează de-a lungul istoriei sale urme ale originii platonice, logica nu a devenit niciodată o parte a filosofiei, un domeniu cu propriile sale drepturi, ci era tratată ca o capacitate (*dynamis*) care poate fi dobândită sau ca o artă (*techné*) ce poate fi învățată.”⁹

⁵ *Ibidem*, p. 83.

⁶ *Despre natură în Filosofia greacă până la Platon*, Vol. I, Partea a 2-a, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979.

⁷ Felul în care descrie Parmenide ființa va avea ecou în filosofia lui Platon, atât în modul acestuia de a concepe ideile, ca ființe veritabile, eterne, imuabile, nenăscute etc., cât și în dialogul *Parmenide* în care sunt studiate toate ipotezele cu privire la Unu, trecut în fiecare ipoteză prin aceleași filtre categoriale.

⁸ În ce privește existența a două subtitluri la fiecare dialog platonician, trebuie spus că edițiile alexandrine ale operelor lui Platon sunt cele care au consacrat existența a doua subtitluri. Primul dintre ele ar trebui să corespundă intenției (*scopos*) sau obiectului dialogului, al doilea, trăsăturii, mărcii sale exterioare (*character*), deci formei. La *Sofistul*, de pildă, primul subtitlul este „despre ființă”, al doilea, „dialog logic”.

⁹ William și Martha Kneale, cap. *Platon și filosofia logicii în Dezvoltarea logicii*, trad. de Cornel Popa, vol. I, Cluj-Napoca, Ed. Dacia, 1974, p. 23.

Prefigurarea unei teorii a categoriilor în dialogul *Theaitetos*

Înainte de a trece la analiza efectivă a dialogului *Sofistul*, în care, prin problema predicăției, se pregătește terenul pentru o viitoare teorie a categoriilor, ne putem pune întrebarea în ce sens se poate vorbi de categorii în alte dialoguri ale lui Platon. Noi credem că există o teorie a categoriilor (într-o formă latentă, ce-i drept), înțelese ca principii ale gândirii (sufletului) ce ordonează multiplul materialului sensibil, și că ea este anterioară teoriei genurilor prime din dialogul *Sofistul*. După părerea unor exegeți, acesta din urmă reprezintă continuarea unui alt dialog, *Theaitetos*¹⁰, în care filosoful încercase, fără succes, să dea o definiție adecvată cunoașterii. În demersul dialogului se probează diferite modalități de aproximare a conceptului cunoașterii: se caută o definiție provizorie (cunoașterea este senzație, cunoașterea este opinie adevărată, cunoașterea este opinie adevărată însoțită de înțeles – *logos* sau „raționament adevărat însoțit de motivul care-l justifică”, *meta logou*)¹¹, care ulterior este supusă „deconstrucției socratice”, dacă ni se permite o astfel de exprimare. Aceasta constă în a găsi situații în care definiția respectivă nu este aplicabilă sau duce la consecințe absurde; până la urmă, în dialogul menționat, nu se ajunge la o definiție exactă și incontestabilă a cunoașterii. Totuși, *Theaitetos* ne interesează în măsura în care Platon, cercetând ce este cunoașterea, ajunge la o tematizare indirectă a categoriilor. Astfel, respingând teoria conform căreia cunoașterea este identificabilă senzației, Platon remarcase că materialul pur senzorial este prelucrat într-un anumit fel de gândire prin niște procedee specifice, diferite de organele de simț, care nu sunt decât receptoare și furnizoare de material senzorial brut. Dar mai există ceva care remarcă și compară însăși existența lor, relațiile dintre ele; iată cum se exprimă Platon, atrăgând atenția asupra unor „categorii” care procesează datele senzoriale: „Socrate: Astfel, în ce privește sunetul și culoarea, primul lucru pe care îl gândești despre amândouă nu este acesta că amândouă există? Theaitetos: Ba eu, da. Socrate: Prin urmare și că fiecare este, pe de o parte, diferit de celălalt și, pe de alta, identic sieși? [...] Și că împreună sunt două, dar fiecare este unu? [...] Or, toate acestea, prin ce gândești asupra lor? Căci nici prin auz, nici prin văz nu există puțința de a extrage ceea ce le este comun.” (185a-c). Cu alte cuvinte, gândirea noastră acordă datelor sensibile, *ființă, diferență, identitate, pluralitate, unitate*. Platon afirmă existența și diferența celor două facultăți de cunoaștere – „sufletul cercetează unele lucruri el însuși *prin sine* (s. n.), iar altele prin capacitățile trupului” (185e). Sau, în alt pasaj (186b-c), arată că simțurile sunt specializate și nu sunt interșanjabile, de pildă, tăria tarei sau moliciunea moalei se vor simți *doar* prin pipăit, și nu prin auz sau văz, în timp ce „existența acestor stări și că există amândouă, ca și opoziția uneia față de cealaltă și, desigur, și existența acestor opoziții, sufletul însuși, întorcându-se asupra lor și comparându-le între ele, încearcă să le discearnă pentru noi”.

¹⁰ Platon, *Theaitetos* în *Opere*, trad. de Marian Ciucă, vol. VI, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1989.

¹¹ Prima variantă aparține traducătorului român Marian Ciucă, a doua lui L. Robin, cap. 2, *Ce este cunoașterea?*, în *Platon*, trad. de Lucia Magdalena Dumitru, p. 60.

Noi vedem în aceste pasaje o pregătire implicită a terenului pentru o viitoare teorie a categoriilor aristotelice; am spus deja că o tematizare separată a lor, cu o eventuală listă, nu există la Platon, dar este evident că el amintește de categorii și le aplică în diferite contexte. Am îndrăzni să spunem chiar că el are în permanență în vedere o listă sau o tabelă categorială *mentală*, pe care o aplică în multe dintre demersurile sale descriptiv-filosofice¹². La acestea se adaugă și presupuziția că putința de a extrage ce este comun diferitelor senzații ține de capacitatea limbajului (185c). Platon se apropie cel mai mult de teoria aristotelică a categoriilor prin problema predicăției, prin analiza limbajului și a genurilor prime. Vom vedea ulterior ce presupuziții asumă această analiză și ce importanță au ele. Deocamdată, ne credem îndreptățiți să spunem că problema categoriilor se află în stare latentă în dialogurile platonice, care oricum nu și-au propus niciodată o teoretizare strict logică, în sensul că nu beneficiază de o tratare separată și explicită ca la Aristotel; cu alte cuvinte, Platon nu a elaborat o tabelă categorială, dar a spus totuși, în contextul analizei cunoașterii, esențialul despre ele, adică: a remarcat că ele nu țin de simțuri, ci de activitatea gândirii sau a sufletului, că operează asupra datelor senzoriale sintetizându-le, că acționează ca niște principii de unitate asupra multiplului, că sunt manifeste la nivel de limbaj și de predicăție și că au un grad foarte mare de generalitate,¹³ după cum remarcă și Léon Robin, atunci când vorbește despre problema cunoașterii în *Theaitetos*: „Ce sunt simțurile? Mecanisme savante aflate în interiorul nostru care percep realitatea în mod independent, cum ar fi ochiul care vede, sau urechea care aude? Sau, mai degrabă, toate acestea sunt niște instrumente (*organa*), ori organe, cum li s-a spus mai târziu, prin intermediul cărora sufletul percepe aspectele realității? Ceea ce dovedește validitatea celei de-a doua ipoteze este faptul că percepția depășește caracterul individual sau întâmplător al stării subiective: ea afirmă sau infirmă existența obiectelor, le numește, le numără, le identifică sau le deosebește. Tot astfel, am spune, există niște «categorii» ale gândirii, în care actul de a percepe constă într-o comparație bine cumpănită (*analogisma*) de unde rezultă stabilirea anumitor relații. Or, acest proces nu este opera vreunui din simțuri, căci relațiile nu constituie obiectul lor; ele sunt, dimpotrivă, «obiecte comune», rezultat exclusiv al sufletului în și prin sine însuși.”¹⁴

Problema genurilor supreme în dialogul *Sofistul*

Trecând acum la analiza propriu-zisă a dialogului *Sofistul*, să precizăm încă o dată de ce ne interesează acesta în studiul de față: pentru că teoria genurilor prime este privită ca o primă teorie a predicăției și prin urmare a categoriilor, ea fiind preluată de logica aristotelică, după cum vom vedea, prin teoria *predicabilelor*.

¹² Suntem îndreptățiți să afirmăm aceasta și prin faptul că, de pildă, în dialogul *Parmenide*, atunci când analizează diferitele ipoteze asupra lui Unu, îl descrie pe acesta conform unor criterii pe care nu le-a anunțat niciodată ca atare, separat, dar ele se află deja „la lucru”, ocazionate de analiza respectivă; astfel, Unu este descris în fiecare ipoteză din punct de vedere cantitativ, calitativ, spațial, temporal, etc.

¹³ A arătat de fapt ceea ce va spune și Kant mult mai târziu.

¹⁴ Léon Robin, *Platon*, ed. cit., p. 57.

Problema genurilor prime (*ființa, mișcarea, repausul, identitatea și diferența*) ia naștere în contextul în care se caută o definiție adecvată sofistului prin celebra metodă a diviziunii, iar în această căutare aparent fără rezultat, datorită pluralității de definiții ce se potrivesc sofistului, se ajunge, la un moment dat, la calitatea sa de imitator al lucrurilor sau de producător de imagini; aceasta prin faptul că el poate vorbi cu ușurință despre orice subiect, fără a fi și specialist sau competent în subiectul respectiv. A imita presupune însă a părea să fii ceea ce nu ești. Iar problema aparenței ne transpune direct în problema neființei și a falsului (237a), o mare provocare pentru filosofia greacă, în general, și pentru Platon, în special. Acesta, fie că dorește să-și reevalueze forma anterioară a teoriei Ideilor, fie că intenționează să critice o formă a acesteia prezentă la unii discipoli ai săi, propune, prin dialectica celor cinci genuri supreme, o soluție de mare interes pentru filosofia limbajului și pentru ontologie.

Criticând atât teza parmenidiană care exclude posibilitatea neființei tematizând o Ființă rigidă, încremenită și pe deasupra descrisă într-un mod contradictoriu (244e-245b), Platon propune o regândire a ființei care să îi redea ceea ce îi este mai specific, adică viața, mișcarea și inteliecția. Dar acest fapt nu este posibil, vom vedea, în afara unei comunicări a ființei cu alte aspecte ontologice diferite de ea și totuși prezente în natura sa. Între ființa ca nemișcare și devenirea ca mișcare sau curgere absolute, ambele teorii propunând viziuni „extremiste” asupra ființei, Platon caută calea de mijloc, rezonabilă și cât mai puțin pasibilă de obiecții: „Pentru iubitorul de înțelepciune, atunci, ca și pentru cel ce prețuiește toate acestea mai mult decât orice, este de aceea necesar, după câte se pare, să nu accepte nici pe cei ce, afirmând Unul sau chiar o pluralitate de Idei, susțin că totul este stabil, nici să dea defel ascultare celor care în schimb mișcă în tot felul ființa lucrurilor (*to on*), ci [...] să spună că atât ființa lucrurilor, cât și întregul lumii sunt de amândouă felurile.”¹⁵

Însă din punctul de vedere al falsului, pentru ca el să fie considerat trăsătura esențială a activității sofistului, trebuie să admitem, alături de existență, și non-existența. Altfel spus, teoria predicției, implicit prezentă în teza parmenidiană a ființei, trebuie reevaluată și ea. Să vedem cum se prezintă lucrurile din perspectiva acestei teorii, pentru a înțelege dificultățile care au stat la baza „elaborării” unei noi teorii a predicției, care să împace ființa și neființa într-o filosofie coerentă.

La 237c, Platon se întreabă la ce domeniu s-ar aplica o expresie de genul „ce nu este”, cu alte cuvinte, el consideră pe moment neființa un fel de predicat și încearcă să afle cui și cum se poate el aplica.¹⁶ Mai întâi, Platon observă că

¹⁵ Platon, *Sofistul* 249d, în *Opere*, vol. 6, pag. 358.

¹⁶ În logica modernă, relațiile dintre subiectul și predicatul logic se pot exprima în diferite forme: ori ca relații între clase de obiecte sau mulțimi, și atunci se merge pe o logică a sferei noțiunilor, acest lucru reprezentându-se grafic prin diagramele Euler sau Venn, ori predicatul este tratat intensiv ca o calitate care se afirmă despre unul sau mai mulți subiecți, acest predicat putându-se exprima într-o formă existențială, de felul Există $P(x, y, z)$, - unde P reprezintă o proprietate care aparține unor indivizi - totul depinzând de tipul de logică în care vrem să ne situăm. Platon pare să pună problema mai aproape de acest ultim mod, fiind un precursor al logicii predicatelor, după cum arată unii exegeți.

predicatul „neființă”, sub aspectul conținutului, nu se poate, evident, aplica celor ce există. Apoi, în ce privește predicate de felul lui „ceva” sau „ceva” și „altceva” sau „niște”, ele se aplică mereu doar celor care există. Așadar, când vorbim despre ceva existent, noi vorbim ca despre o unitate sau ca despre o multiplicitate, neexistând altă posibilitate în discursul uman. Afirmarea a ceva existent vine întotdeauna împreună cu afirmarea unității sau pluralității sale. Dar, la nivel discursiv, noi tratăm și ceea ce nu există ca pe o unitate sau pe cele care nu există ca pe o pluralitate. Discursul nostru funcționează în așa fel încât determină orice, chiar și neexistentul. Dar dacă neexistentul nu există, cum de putem vorbi despre el? Dacă este într-adevăr inexistent în sens autentic, el ar trebui să scape și discursului, și tuturor categoriilor sale, fiind complet nedeterminabil, nici prin gând, nici prin cuvânt, nici prin altceva. Dar discursul uman nu poate funcționa în afara unor categorii și de aceea el le va aplica și celor despre care nu se poate vorbi, iar Platon pare să fi înțeles acest aspect. Falsul, în sensul de inexistent ontologic, este în realitate irațional și inexprimabil, Parmenide susținând că neființa nu poate fi nici gândită, nici rostită. Falsul care ia naștere la nivel de limbaj nu este același lucru cu non-existentul ontologic¹⁷. Însă pentru gânditorii antici greci există o legătură între domeniul realității și cel al limbajului sau al gândirii, în sensul în care limbajul este „instrumentul” prin care ni se arată realitatea. Iar atunci când aceste planuri nu se mai suprapun, apar numeroase dificultăți. Soluția parmenidiană a ființei este inacceptabilă pentru Platon ca filosof matur, întrucât ea restrânge posibilitatea discursului doar la cele ce există într-un mod absolut. Teza heraclitiană a ființei, în schimb, pune din nou discursul în dificultate, dar în alt sens, prin aceea că nu admite nimic stabil, or discursul tocmai aceasta face: fixează realitățile prin concepte și cuvinte. Cele două mari filosofii care l-au precedat „schingiuesc” discursul fiecare în felul său – una îl restrânge, cealaltă îl face imposibil. În orice caz, în opinia lui Platon, ambele fac nedreptate „uneltei” fără de care filosofia nu ar fi posibilă - discursul.

Platon va chestiona din nou posibilitatea predicăției, după ce analizase consecințele unei teorii a predicăției rezultată din teza eleată; pentru actul predicăției el folosește termenul de „legătură”, „punere în atingere”, „îmbinare”, „împărtășire”, „punere laolaltă”: „Să ne întrebăm acum în ce fel denumim noi peste tot cu mai multe nume un același lucru. [...] Noi vorbim despre om dându-i multe *calificative* (s.n.), adăugându-i de pildă culoare, atitudine, mărime, defecte, calități, datorită cărora, laolaltă cu multe altele, nu spunem doar că omul ca atare există, dar și că este bun și oricâte altele. La fel de bună seamă facem și cu celelalte lucruri, după aceeași rațiune: căci presupunându-le a fi unu fiecare, le acordăm pluralitatea¹⁸ și le calificăm prin mai multe nume.”¹⁹ Dacă predicăția categorială nu

¹⁷ Platon va vorbi totuși despre neființă și ontologic, ea fiind totuna cu genul alterității. Reproșul lui Platon rămâne ontologic, doar că, pentru el, ontologia e dialectică (ființa admite neființa și invers), iar nu rigidă, ca la Parmenide.

¹⁸ Pentru Platon, așadar, predicăția categorială poate fi interpretată ca afirmare a pluralității despre unitate. Nu același lucru, ne putem întreba, face și Aristotel atribuind substanței (unitate) pluralitatea celorlalte categorii?

¹⁹ *Sofistul* 251a-b, în *op. cit.*, pag. 360.

ar fi posibilă, afirmă Platon, nu am putea spune nimic nou despre ceva²⁰, ci am avea doar o predicăție tautologică, cum fac uneori tinerii și bătrânii fără minte doar pentru a se distra: astfel ei nu admit „că se poate spune despre om cum că e bun, ci doar bun despre bun și om despre om.”²¹

Iată, așadar, premisele care l-au determinat pe Platon să reformuleze teoria predicăției și apoi să elaboreze o teorie a primelor genuri care fac posibilă atât predicăția, cât și structura realului. Dar, dincolo de confruntarea celor două teorii fundamentale ale predecesorilor, eleații și heraclitienii, mai există și teoriile despre ființă ale contemporanilor lui Platon, care obligă la alegerea între un model incorporeal al realității, la care aderase și Platon, și unul exclusiv corporal, al materialiştilor. Ambele opțiuni filosofice dau naștere la numeroase obiecții și se înscriu în critica ce pregătește terenul pentru teoria genurilor prime.

Revenind acum la ceea ce spuneam mai devreme, și anume că Platon redă ființei ceea ce îi este propriu, admiterea mișcării în rândul realităților inteligibile nu reprezintă numai o răsturnare a tezei parmenidiene, ci și o posibilă reformulare a teoriei Ideilor²², care erau concepute după modelul rigid al ființei eleate. Argumentul lui Platon pornește de la aceea că faptul de a cunoaște și de a fi cunoscut reprezintă două forme de acțiune, respectiv pasiune, care inițial nu erau acceptate decât în cazul celor sensibile; dar capacitatea de a acționa sau de a suferi o acțiune sunt forme ale mișcării²³. Astfel, dacă noi cunoaștem Ideile și deci acționăm în acest sens asupra lor, ele la rândul lor trebuie să admită posibilitatea de a suferi acțiunea respectivă, cu alte cuvinte, să fie „mișcate” de cunoașterea noastră; Ideea, așadar, trebuie să admită în sânul ei măcar acest tip de mișcare pentru ca să existe cunoaștere. Prin urmare, criticându-i pe adepții teoriei Ideilor pentru faptul că aceștia considerau că avem acces la Idei numai prin rațiune, iar prin corp numai la devenirea sensibilă, neținând cont de faptul că, fiind cunoscute, Ideile suportă o anume pasivitate, adică mișcare exercitată asupra obiectului cunoscut, Platon ajunge să tematizeze felul în care ar trebui să se prezinte ființa veritabilă: „Dar, pe Zeus, faptul că aceea ce ființează în chip desăvârșit n-ar avea parte, la drept vorbind, nici de mișcare, nici de viață, nici de suflet, nici de inteligență, de acest lucru oare să ne lăsăm noi așa de simplu încredințați, susținând că e vorba de ceva inert și fără de gândire că stă așa, în chip sacral, lipsit de intelect, grav și nemișcat?”²⁴ Așadar, ființa

²⁰ Platon ne apare din nou un precursor al lui Kant, amintind de teoria sa a judecării prin aceea că tratează predicăția ca pe legătura a două concepte, iar prin faptul că este reafirmată posibilitatea predicăției non-tautologice (cea care aduce ceva „nou”), amintește de faimoasa distincție dintre judecățile analitice și cele sintetice.

²¹ *Ibidem*, 251c, p. 361.

²² Această reformulare se pare că îi are în vedere pe „prieteni” Ideilor, și nu propria sa teorie, după cum arată A. Diès (*La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, Vrin, 1932).

²³ Plotin, mai târziu, reduce categoria aristotelică a acțiunii și a pasiunii, pe care o consideră derivată, la categoria plotiniană elementară a mișcării.

²⁴ *Ibidem*, 249a, p. 357. Aceea ce ființează în chip desăvârșit este traducerea pentru *to pantelos on care*, în opinia lui A. Diès, *op. cit.*, reprezintă universul sau lumea sensibilă. Noi credem că Platon se referă la lumea Ideilor în care filosoful se vede nevoit să admită mișcarea, atât din punct de vedere logic, cât și ontologic, din motivele pe care le-am arătat deja.

veritabilă ar trebui să beneficieze de inteligență, viață și cu acestea două de suflet, care toate presupun mișcarea. Platon deduce astfel mișcarea din însăși „desăvârșirea” ființei, în legătură cu care ar fi fost absurd să se admită repausul absolut; în ontologia „reformată” a lui Platon, ființa trebuie să beneficieze atât de mișcare, cât și de repaus, pentru a nu cădea în aporiile predecesorilor. Prin afirmarea mișcării și repausului în legătură cu ființa, Platon își pregătește „ipoteza de lucru” pentru deducția genurilor prime.

Analiza relațiilor ce se nasc între anumite genuri debutează prin alegerea liberă a lui Platon a unora care i se par de mai mare însemnătate. El precizează la 254c că o asemenea alegere este necesară, deși același demers este posibil în rândul tuturor Ideilor, tocmai „spre a nu ne rătăci printre prea multe”²⁵. Presupoziția filosofiei lui Platon este că structura predicăției ne arată de fapt structura realului. Problematika predicăției ne va transpune atunci direct în problematica ontologică, relațiile dintre genuri făcând posibile nu doar limbajul, ci și realitatea, așa cum este ea. Pornind de la această „legătură” între lucruri pe care o realizează limbajul, avem de studiat felul în care se pot „lega” genurile (*symploke eidôn*) și, în acest caz, avem trei posibilități: ori nu se pot lega deloc unele cu altele, altfel spus, nu e posibil să legăm „ceva” de „altceva” nici lingvistic, nici în alt fel, ori toate genurile se pot combina cu toate celelalte, ori numai unele cu altele: „[...] nu este defel cazul să punem în atingere ființa cu mișcarea și starea pe loc, nici în general ceva cu altceva, ci să le punem oare în argumentările noastre, drept neîmbinate și incapabile de a se împărtași unele de la altele? Sau să le punem pe toate laolaltă, ca putând să se împărtașească între ele? Sau unele da, altele nu?”²⁶

Platon începe cu analiza presuposiției că nimic nu se poate lega de nimic și o aplică celor trei genuri deja menționate ca alese pentru acest exercițiu, ființa, mișcarea și repausul (starea). Aceasta duce la consecința absurdă că mișcarea și repausul, neparticipând la ființă, nici nu ar putea exista. Pe de altă parte, dacă, pe lângă mișcare și repaus, ar exista și ființa, ea ar trebui să fie ceva *diferit* de ele două, ceea ce ar însemna că ființa nici nu s-ar mișca, nici nu ar sta pe loc. În concluzie, între aceste trei „genuri” trebuie să existe o legătură, o participare²⁷. Rămâne de văzut în detaliu cum are loc această „comunicare”.

²⁵ Relația dintre ființă, mișcare și stare mai fusese analizată înainte, de pildă la 250a-c, în contextul în care Platon încerca să respingă atât ipoteza eleată a imobilității ființei, cât și pe aceea heraclitiană a devenirii permanente sau a altor filosofii presocratice, dar și platonismul însuși, reprezentat de „susținătorii Ideilor”, cum îi numește la 248a, pentru care mișcarea aparținea în exclusivitate devenirii sensibile, în timp ce era exclusă din domeniul ființei veritabile. Privitor la această poziție a lui Platon, putem să o interpretăm ori ca pe o autocritică vizavi de o etapă anterioară a gândirii sale, ori ca pe o critică adresată discipolilor săi din Megara, exegeții aducând argumente puternice în fiecare caz în parte.

²⁶ Platon, *Sofistul* 251 d-e, în *op. cit.*, p. 361.

²⁷ Necesitatea de a gândi amestecul în ultimă instanță este intrinsecă filosofiilor din toate timpurile: „Și deopotrivă toți cei ce uneori reunesc lucrurile, altelei le divid, fie că le reduc la Unu și scot din Unu nesfârșit de multe, fie că divid în elemente limitate ca număr și apoi fac reunificări din ele, indiferent dacă ei stabilesc că e vorba de procese ce se iscă rând pe rând sau de o situație statornică, ei nu ar putea spune nimic, în cazul că nu ar exista nici un amestec.” (*Sofistul*, 252b, în *op. cit.*, p. 362).

Fiind stabilit că prima variantă, cea în care ființa, mișcarea și repausul nu comunică este absurdă, Platon interoghează a doua posibilitate, conform căreia toate s-ar amesteca nediferențiat. În această ipoteză, dacă mișcarea s-ar împărtăși de la repaus și invers, am ajunge din nou la consecința absurdă că „atât mișcarea însăși ar sfârși prin a fi întru totul stare pe loc, cât și invers, starea însăși s-ar mișca, dacă într-adevăr ele s-ar îmbina una cu alta” (252d). Astfel, rămâne valabilă numai a treia posibilitate, aceea în care unele „consimt” la a se asocia, în timp ce altele nu. Odată ajuns la acest rezultat și folosindu-se de analogia cu științele care studiază diferitele posibilități de combinare a literelor, ca în cazul gramaticii²⁸, sau a sunetelor, ca în cazul muzicii, Platon tematizează o știință care studiază relațiile dintre genuri: „În măsura în care am admis că și genurile luate ca atare au parte între ele de îmbinare, oare nu e necesar să se înainteze în argumentări cu ajutorul unei științe, dacă vrea cineva să arate în chip corect care dintre genuri se armonizează între ele și care nu? [...] A divide după genuri și a nu privi drept diferită o specie identică sieși, niciuna diferită drept aceeași, oare nu va ține, după noi, de arta dialecticii?”(253 b-d)²⁹.

Din acest moment putem vorbi în termeni de dialectica genurilor prime³⁰, odată ce s-a stabilit caracterul științific al demersului. Am văzut deja de ce mișcarea este admisă în legătură cu ființa; astfel, dacă admitem mișcarea în sânul ființei, trebuie să admitem și pe opusul său, repausul. Avem astfel trei genuri între care există următoarele relații: mișcarea și repausul participă ambele la ființă, deși nu sunt ființa, dar nu participă unul la celălalt. Întrucât fiecare este altul decât celelalte două și același față de sine, apar două noi tipuri de relații între ele – identitatea și diferența. Cercetarea se extinde astfel asupra a cinci genuri. Totuși, trebuie văzut dacă ultimele genuri care ni s-au arătat sunt de sine stătătoare; astfel, nu cumva ființa este totuna cu identicul? Dacă ar fi, atunci mișcarea și repausul, întrucât ambele participă la ființă, ar fi și identice, ceea ce este inacceptabil. Rezultă că ființa este diferită de identic. Ea este diferită și de Diferit sau Altul, pentru că, dacă ar fi același lucru cu diferitul, tot ce ar exista ar fi diferit față de sine, și nu față de altceva. Dacă nu punem separat și un gen al diferenței de la care să se împărtășească toate celelalte fără să fie Diferitul în sine, s-ar surpa însăși relația de

²⁸ Platon, tot în cazul analogiei cu gramatica, spune că așa cum vocalele sunt indispensabile în structura oricărui cuvânt, la fel vom întâlni genuri sau Idei prezente în toate celelalte, și de asemenea, după cum combinația literelor în cuvinte nu este arbitrară, ci are un sens, la fel se va întâmpla și cu genurile.

²⁹ Astfel discuția despre genuri capătă un caracter științific și prin aceasta nobil, căci Platon afirmă cât se poate de clar că acest tip de discuție este numai de competența filosofului care se ocupă de domeniul ființei, spre deosebire de sofist care, prin opinie și falsa cunoaștere, se situează în domeniul „întunecat” al neființei.

³⁰ Nu vom insista asupra diferitelor sensuri în care se poate vorbi despre dialectică la Platon; deocamdată să reținem că dialectica din *Sofistul*, în calitatea ei de știință, ne arată felurile în care se combină genurile supreme, aceste relații supunându-se unui alt tip de logică, după cum vom arăta în concluziile acestui capitol.

diferență care nu are sens decât prin raportare la altceva. De fapt, relația intimă dintre aceste genuri este evidentă prin modul paradoxal prin care o exprimăm; identitatea în sine este diferită de celelalte genuri, după cum diferența este identică cu sine sau mișcarea este identică într-un anumit sens (este identică cu sine prin participare la identitate) și totodată nu este identică prin aceea că nu este identicul în sine, ci este diferită și de identitate, și de restul genurilor; la fel, mișcarea este diferită de diferitul în sine și de restul genurilor, dar nu este diferită față de sine.

Rezumând cele spuse mai sus, putem afirma că Platon face o deducție a genurilor prime, prin deducție înțelegând un procedeu logic prin care un termen rezultă în mod necesar din alt termen, urmând un raționament sau un principiu. În cazul de față, deducția genurilor are loc în felul acesta: mai întâi se alege din multitudinea de idei unele reprezentative³¹, ființa, mișcarea, repausul (care, după cum am arătat mai sus, sunt la rândul lor deduse din ființa desăvârșită). Mișcarea și repausul sunt distincte una de celălalt, dar ființa este amestecată cu ele, din moment ce ambele sunt. De aici, rezultă trei termeni distincți, dintre care fiecare este identic cu sine și totodată diferit de ceilalți. Trebuie văzut dacă identicul (același) și diferitul (altul) fac parte tot din acești trei termeni sau trebuie tratați ca genuri diferite, în felul acesta obținând cinci genuri în loc de trei. Vom afla acest lucru prin reducere la absurd; astfel, să presupunem că mișcarea este *diferitul* și că și repausul este *diferitul*. Ambele fiind *diferitul*, ajung să se confunde între ele. Același raționament se face și în cazul identicului, ajungându-se tot la confundarea absurdă a mișcării cu repausul. Ipoteza asumată este așadar falsă, nici mișcarea, nici repausul nefiind altul sau diferitul în sine și nici același sau identicul în sine. În ce privește ființa, nici ea nu e totuna cu identicul (caz în care tot ce ar exista ar fi identic, deci și mișcarea și repausul, la limită) și nici cu diferitul, acesta din urmă neputând avea decât un sens relativ; dacă ființa și diferitul ar fi totuna, atunci un lucru oarecare ar fi și ar fi diferit în același timp, dar fără a fi diferit de altceva. Din comparația ființei, mișcării și a repausului a rezultat eterogenitatea diferitului (a *neființei* în ultimă instanță) și traversarea sa prin toate genurile.

În ce privește diferitul, Platon îi acordă o atenție deosebită întrucât, punându-l în lumină ca al cincilea gen suprem, el găsește o soluție la problema neființei. Astfel, prin faptul că fiecare gen în parte este diferit față de celelalte, înseamnă că ele *nu sunt* celelalte, deci au tot atâta parte de neființă, pe câtă ființă. Cu alte cuvinte, și ființa este neființă în măsura în care nu este mișcare sau repaus, ci este altceva – este non-mișcare, non-repaus, non-identitate, non-diferență. Dar și neființa, ca alteritate, există. Ființa este neființă, iar neființa ființă, într-o filosofie dialectică ce ar putea părea un sacrilegiu marelui Parmenide. Problema atât de incomodă a statutului neființei este rezolvată astfel prin tematizarea alterității: „Căci potrivit tuturor, natura alterității, făcând pe fiecare altul decât ființa lucrurilor, aduce neființa. [...] Prin urmare, cu privire la orice Idee, există multă ființă, dar și nesfârșit de multă

³¹ De ce le-a ales pe acestea, și nu altele încearcă să răspundă A. Diès în *op. cit.*, cap 1, *Le rôle du mouvement dans le Sophiste*, pp. 12-16.

neființă.³² Cu această teză revoluționară, Platon modifică și statutul negației: ea nu mai este „contrariul” ființei, adică neantul în ultimă instanță, ci poate reprezenta o clasă de ființe care sunt diferite de o realitate anume. O formulă lingvistică negativă poate constitui la fel de bine numele unei clase de ființe, iar această clasă nu este vidă: „Așadar, nu vom fi de acord să spunem că negația înseamnă contrariul, ci doar că «ne» ori «nu» indică un lucru dintre cele diferite, când sunt puse înaintea numelor respective, sau mai degrabă înaintea lucrurilor asupra cărora sunt instituite numele pronunțate după negație.”³³ De exemplu, în cazul domeniului de lucruri ce se subscrie unei Idei oarecare, există și un domeniu complementar, iar Platon dă ca exemple *ne-frumosul*, *ne-justul*, *ne-marele*, care sunt și ele genuri distincte printre realități în aceeași măsură ca frumosul, justul sau marele, apoi generalizează afirmând că „ceea ce nu este a fost și rămâne ceea ce nu este, o Idee determinată în sânul numeroaselor realități ce sunt”³⁴.

În afara acestor „genuri” noi de realități admise după reevaluarea statutului negației, Platon admite și vorbirea ca gen: „vorbirea este, pentru noi, un gen al celor reale” (260b), nu întâmplător, ci datorită faptului că ea este posibilă prin această comunicare a genurilor. Fără ea, nu ar exista nici predicăție, nici discurs, nici filosofie în ultimă instanță. De asemenea, fără îmbinarea genurilor, nu ar putea exista decât păreri și discursuri adevărate, căci falsul în gândire sau vorbire nu este altceva decât „a da expresie celor ce nu sunt”. Iar dacă există fals, există și imagini înșelătoare sau plâsmuiri, iar sofistul poate fi denunțat atâta vreme cât el nu contestă existența falsității; însă mai mult ca sigur, pentru a nu recunoaște acest lucru, sofistul ar susține că opinia și vorbirea sunt în permanență adevărate, deoarece nu participă defel la neființă. În acest caz, lui Platon nu îi rămâne decât să arate cum opinia, vorbirea și plâsmuirile sunt în relație cu non-existența, lucru pe care îl face în finalul dialogului, ajungând și la o definiție a sofistului din perspectiva falsității care constituie esența activității sale.

...

În concluzie, trebuie să vedem care este semnificația teoriei genurilor prime și de ce este ea integrată într-o sinteză neoplatonică a categoriilor ființei. Teoria genurilor supreme ne arată legăturile intrinseci ce se manifestă la nivelul ființei, înțeleasă în cel mai general și abstract mod. Ea ne prezintă acele relații care fac realitatea să fie ceea ce este. Indiferent ce realități vom studia, le vom putea atribui întotdeauna ființă, identitate, diferență sau neființă, mișcare sau repaus. Nicio realitate concepută nu se poate sustrage acestor genuri supreme și relațiilor pe care le aduc ele cu sine. Dar ea este și o teorie a categoriilor, în sensul în care studiază modul de îmbinare a unora dintre cele mai generale concepte care constituie modelul după care are loc orice act de predicăție. Aceste genuri sau idei sau realități, indiferent cum alegem să le numim, toate aceste nume fiind autorizate

³² *Sofistul* 256 e-d, în *op. cit.*, p. 369.

³³ *Ibidem*, p. 370.

³⁴ *Ibidem*, p. 371.

din perspectiva filosofiei platonice, prin legătura care există între ele, fac posibilă, cum am văzut deja, predicția categorială; dacă ele ar fi într-o separație totală, adică nu ar comunica deloc, am fi condamnați într-adevăr a nu spune niciodată nimic nou. Putem avea un concept și un nume al unui lucru oarecare pentru că există identitate, iar lucrul respectiv rămâne ceea ce este în esența sa, căci el nu devine în mod absolut. Putem spune ceva despre lucrul respectiv, pentru că există diferență. El poate fi pus în legătură cu alte lucruri, pentru că există pluralitate și alteritate, și lucrul acesta se poate face prin vorbire, înlănțuind nume și verbe, dar nu întâmplător, ci numai în anumite combinații care dau sens.

În ce privește domeniul de aplicabilitate a genurilor maxime ale lui Platon (*megista genē*), cu toate că străbat toate predicțiile posibile, ele sunt numite „supreme” fiindcă nu desemnează, din punct de vedere strict logic, clase de obiecte, dar fără ele nu putem concepe nicio clasă de obiecte, sunt „deasupra” acestora; cu alte cuvinte, ele nu funcționează ca noțiunile obișnuite, dar sunt condiția lor de posibilitate³⁵. Deși numite genuri de către Platon, statutul lor special constă în faptul că, spre deosebire de genurile obișnuite sau clasele de obiecte determinate, separate ontic și între care nu există comunicare, ele sunt corelative și nedeterminate³⁶, fără acest caracter nedeterminat ele neputând avea caracterul de aplicabilitate universală.

Pe de altă parte, Platon propune o teorie asupra ființei mult mai complexă, rezolvând dificultățile teoriilor predecesorilor, dar și o reevaluare a propriei teorii, pe care o face mai flexibilă admitând mișcarea la nivelul sau, mai bine zis, în rândul Ideilor³⁷ și comunicarea între genuri. Totodată înțelege că relațiile dintre realitățile supreme nu pot fi prezentate decât într-o manieră paradoxală, de aceea spune în *Philebos* despre Unu că este plural³⁸, în *Parmenide* analizează toate ipotezele posibile cu privire la Unu, iar în *Sofistul* atribuie neființa ființei. Negația nu mai este semnul a ceva stânjenitor, *aneantizant*, ci dobândește o nouă funcție: ea poate denumi clase de obiecte reale, complementare celor numite prin afirmație; neființa, la fel, are un nou statut ontologic, Ideea de neființă fiind identificată cu alteritatea – nu mai semnifică neantul, ci își găsește locul în sânul ființei, justificându-i diversitatea.

³⁵ Sunt mai degrabă relații care se manifestă între noțiuni și obiectele desemnate de acestea.

³⁶ „Acești termeni sunt, într-un anumit sens, corelativi și nu servesc ca substantivele și adjectivele obișnuite, de exemplu «roșu» sau «cangur», pentru a distinge clase de obiecte. Nu există clase de obiecte date, *alte* obiecte sau *aceleași* obiecte.” (s. n.) (W. și M. Kneale, *op. cit.*, p. 30).

³⁷ După cum arată A. Diès, în *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon*, ed. cit., mișcarea este admisă printre genurile supreme ca termen mediu în cadrul argumentării privind realitatea neființei, contrar părerii altor exegeți, după care scopul dialogului ar fi să pună în prim-plan mișcarea pentru a conferi o concepție dinamică asupra ființei.

³⁸ Aceasta o spune, evident, și în *Sofistul*, căci am văzut că pentru Platon, predicția, în esență, rezează atribuirea pluralității unului.

**EDITAT CU SPRIJINUL
AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ**