

Studii de teoria categoriilor
vol. V

Studies in the theory of categories
vol. V

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

**STUDII DE TEORIA CATEGORIILOR
VOL. V**

**Coordonatori: Alexandru Surdu
Sergiu Bălan
Mihai Popa**



**EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2013**

Copyright © Editura Academiei Române, 2013.
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. Alexandru SURDU
acad. Vasile TONOIU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Studii de teoria categoriilor. – București : Editura Academiei
Române, 2009-
vol.
ISBN 978-973-27-1876-6
Vol. 5. - 2013. - ISBN 978-973-27-2370-8
161.12

Redactor: Virginia PETRICĂ
Mihai POPA
Tehnoredactor: Andreea CHIȚU
Coperta: Mariana ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: Format: 16/70×100
Coli de tipar: 16,75
C.Z. pentru biblioteci mari: 161.12
C.Z. pentru biblioteci mici: 16

CUPRINS

Alexandru SURDU, Aparițiile Existenței Nemijlocite	7
Alexandru BOBOC, Ideea de supercategorie în filosofia pentadică.....	23
Rodica CROITORU, Deducția și schematismul conceptelor a priori în <i>Critica rațiunii pure</i>	35
Ioan BIRIȘ, Construcționismul social. Origini și forme actuale	57
Vasile MACOVICIUC, Cuplul categorial <i>Limbă – Vorbire</i> . Semnificații teoretico-metodologice	69
Viorel CERNICA, Categoria Sacrului la Rudolf Otto	107
Sergiu BĂLAN, Categoria de specie biologică în interpretări realiste și nominaliste.....	131
Ștefan-Dominic GEORGESCU, Categoriile Esenței în <i>Știința Logicii</i> a lui Hegel.....	151
Ionuț ANASTASIU, Conceptele de vis și realitate în romanul lui Dostoievski <i>Crimă și pedeapsă</i>	169
Andreea GAE, Ființa aristotelică și spiritul hegelian în paradigma doctrinei esenței.....	179
Nicolae DRĂGUȘIN, Libertatea ca voință rațională. Un studiu despre temeiul dialectic al teodiceei hegeliene	201
Ioan DRĂGOI, Fenomen și categorie. Interpretare fenomenologică a nimicului kantian	213
Călin HERȚEG, Categoriile metafizice și cognitive ale experienței în viziunea lui Peirce	241
Mihai POPA, Știință și reprezentare în arta Renașterii.....	253

APARIȚIILE EXISTENȚEI NEMIJLOCITE

ALEXANDRU SURDU¹

În legătură cu existențializarea, ca manifestare a Subsistenței prin și pentru om, există câteva ispite ontologice care trebuie să fie evitate în cazul Existenței Nemiijlocite, căci altfel determină transpunerea discuției în domeniul Realității.

Manifestarea Subsistenței nu înseamnă transformarea ei în Existență, adică în altceva. Subsistența rămâne aceeași, Existența fiind, în limbajul Rațiunii, și nefiind în același timp Subsistență, exprimare contradictorie care denotă caracterul transcendent al domeniului.

S-ar putea considera însă că Subsistența, chiar aceeași fiind, nu se poate existențializa, cel puțin prin om, cu mijloacele sale precare de recepționare, ca fiind Totul, Infinitul, Eternitatea... ci, în manieră evoluționistă, de exemplu, ar trebui să suporte o mulțime nelimitată de transformări, de la un început, cu totul discutabil, în ciuda popularizării lui excesive, mai ales din motive anticreștine, până la Pământul care i-a dat naștere și omului. A trebuit, altfel spus, să se diferențieze de sine, să se alterizeze și să se delimiteze: în galaxii, sisteme solare și planete locuibile, pentru a se manifesta, să zicem, ca pădure tropicală, plină de animale și de plante comestibile pentru om.

Pe de altă parte, tot din perspectivă evoluționistă, prin reducerea Subsistenței la faza terestră a mamiferelor, ar fi existat multe trepte pe care le-ar fi urcat omul până să ajungă la forma de astăzi, Subsistența încercând tot felul de subterfugii pentru a se manifesta prin intermediul speciilor animaliere terestre.

În primă viziune (cosmogonică), cu variante mai mult sau mai puțin științifice, este vorba despre un model discutabil al Realității unei infime părți (vizibile sau reprezentabile astăzi) a Subsistenței, un model evoluționist al Lumii noastre, iar în viziunea a doua despre un model și mai discutabil al evoluției omului.

Ambele viziuni, chiar dacă ar fi acceptabile, prin transfer de la Realitate la Existență, în orice variantă, ar fi infirmabile de către celelalte variante și mai ales de cele care apar aproape în fiecare zi. Ele n-ar contribui însă cu nimic la elucidarea aparițiilor Existenței Nemiijlocite care sunt și vor fi mereu aceleași, indiferent de concepțiile noastre despre ele.

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

1. Eonul sau obiectul în sine însuși

Eonul, de la *to (e)on*, cu semnificația existențială, reprezintă obiectul (*Ding*), în sens kantian, care este încă în sine însuși, dar a cărui apariție (manifestare) este, într-un fel sau altul, predeterminată, sau a fost predeterminată față de obiectul pe care l-a determinat. Din perspectiva subiectului, eonul ar fi mai degrabă presimțit sau ar avea un fel de „preapariție”. Ca mersul într-o cameră obscură când bănuim întâlnirea sau ciocnirea cu un anumit obstacol.

Calificarea eonului ca incognoscibil, despre care nu se poate spune nimic etc., nu este corectă, căci, aici, la interferența lui cu subiectul, nu este vorba încă despre „cunoașterea” lui, ci despre simpla lui apariție, care nu s-a produs încă.

„Apariția”, deși termenul o sugerează, nu este numai vizuală, ci este corespunzătoare celor cinci simțuri. Nu putem ști dacă eonul va apărea mai mult vizual sau auditiv etc., căci nu putem ști nici măcar dacă va apărea sau nu. Abia după ce-a apărut, ca fenomen, putem confirma sau nu presimțirea atribuită eonului.

Discuția în legătură cu eonul (ca obiect în sine), dacă este unic sau multiplu, provine tot din considerația lui în funcție de fenomen. Dacă se pornește de la obiectul în sine (traducerea românească prin „lucru în sine” este greșită, căci „lucru” înseamnă *obiect prelucrat*, care nu mai este în sine), atunci acesta rămâne nedeterminat și sugerează înțelesul eonului ca fiind Subsistența însăși, care este Unul și Totalul, adică ceva care nu se reduce la însinele vreunui obiect banal, ci poate să fie, cum se zice, și vreun „semn al Cerului” (*Vox Dei*). Fără să aibă totuși numai această semnificație elevată, eonul a fost și a rămas, dacă nu neapărat misterios, în sensul lui Blaga, adesea neidentificabil, adică nereductibil la un fenomen obișnuit, natural. Ceea ce nu înseamnă întotdeauna supranatural.

Eonul, unu sau multiplu, multiplicabil sau neantizabil, identificabil sau neidentificabil, păstrează ceva din caracterul dialectico-speculativ al Subsistenței, care conduce la enunțuri contradictorii în limbajul uzual al Rațiunii, găsindu-se la granița dintre Transcendență și Existență, cu oscilații, am putea zice, între una și cealaltă, între a subsista și a exista.

2. Estetonul sau obiectul senzației

Estetonul este obiectul senzației (*aisthesis*). În contextul existențializării el se produce odată cu senzația, mai precis, odată cu *cel puțin* o senzație. De regulă, se consideră că existența organelor de simț, pe care le presupunem ca prealabile, nu permite apariția unei singure senzații. Aceasta, în cazul unui obiect oarecare, să zicem vizual, deoarece organele vizuale surprind și alte senzații pe care le produce obiectul și mediul în care se găsește. Dar un complex de senzații alcătuiesc o percepție și, ca atare, obiectul ar trebui să fie al percepției (*percepton*).

Chiar dacă senzația singulară ar fi o simplă invenție a psihologilor, denumirea de „esteton” este justificată, căci apariția sa este, atât de rapidă și de scurtă durată, încât a fost adesea considerată ca simplă aparență. Estetonul însă are persistență, inițial, cel puțin, ca singură sau primă senzație și repetabilitate senzorială. Psihologic vorbind este un stimul, ceea ce nu era eonul.

Estetonul mai are însă ceva din caracterul nedeterminat al eonului, căci, prin apariție succesivă, produce mereu câte o altă senzație (sau senzații), nefiind totuși permanent, ci numai persistent. Repetabilitatea însă este șocantă numai la început, apariția putând să treacă cu timpul neobservată sau încadrată în mediul ambiant, cum este aerul, pentru noul născut, la primele respirații.

Dacă eonul este un obiect mai mult posibil, estetonul este unul mai mult probabil, putând fi, la rândul său, uneori, datorită intensității, să zicem, cu apariție ștersă sau efemeră.

Caracterul nemijlocit al estetonului este evident, ca și determinarea reciprocă dintre obiect și subiect, respectiv senzațiile corespunzătoare acestuia.

Cele cinci simțuri și estetonii lor

Estetonul este apariția unei combinații nediferențiate, psihologic vorbind, între stimul și senzație. Este ceea ce a și determinat cele *două concepții*, la fel de îndreptățite și neîndreptățite, obiectiviste și subiectiviste, în legătură cu apariția-esteton: că aceasta n-ar fi decât manifestarea cea mai simplă a obiectului care există oricum, independent de orice senzație, și, cealaltă, că n-ar fi decât o senzație căreia nu-i corespunde nici un obiect.

Introducerea conceptului de esteton ar putea să clarifice situația. Perspectiva obiectivistă este corectă întrucât apariția estetonului este determinată de o singură senzație inconsistentă, dar nu este corectă deoarece estetonul nu este un obiect care să determine și altceva în afara acelei senzații. Perspectiva subiectivistă este îndreptățită, căci nu poate să existe nicio apariție fără intervenția unei senzații, dar este incorectă, căci nicio senzație nu se produce fără ceva care să o stimuleze.

Psihologic, situația presupune referințe la așa-numiții „analizatori” care au următoarea structură pentadică: 1) organul de simț, numit și „receptor”; 2) căile nervoase aferente; 3) scoarța cerebrală; 4) căile nervoase eferente; 5) organul efector. Interpretarea cibernetică prin *feed-back* (conexiune inversă) pune problema identității celor două căi nervoase: aferente, de la organul de simț către scoarța cerebrală, și eferente, de la scoarța cerebrală către organul de simț. Nu intrăm în amănunte, dar, așa cum reiese din fig. 1, diferența dintre (1) și (3), ca și direcția săgeților pentru cele două tipuri de căi nervoase nu ar presupune această identitate, chiar dacă s-ar accepta că (1)=(5), adică organul receptor ar fi și organ efector, căci ceea ce ar porni de la (1) ar fi oricum diferit de ceea ce ar porni de la (3).

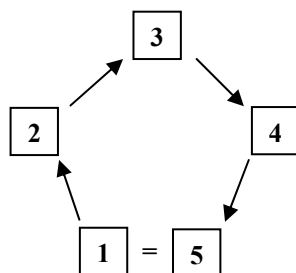


Fig. 1

Organul (1), specializat pe cele cinci simțuri, nu este un simplu receptor, să zicem al unei unde electromagnetice sau a unei vibrații acustice pe care o transmite prin (2) către (3), ci este și un *transformator* al unui stimul fizic într-unul nervos, care să poată „circula” pe căile nervoase aferente. În plus, impulsul nervos are la rândul său un traseu: (1) de la receptor la măduva spinării; (2) de la măduva spinării la bulbul rahidian; (3) de la bulbul rahidian spre emisferele cerebrale; (4) de la acestea spre scoarța cerebrală; (5) în cadrul acesteia spre centrul nervos specializat, cu locație mai mult sau mai puțin determinată. Având în vedere structura diferită a căilor nervoase care conduc de la unul la altul dintre aceste organe, s-ar presupune că și impulsul nervos ar suferi diferite transformări. În fine, ceea ce s-ar produce în centrul nervos specializat (în zona acestuia) prin excitarea scoarței cerebrale se consideră uneori că este senzația, adică un „produs” psihic al centrului (3) din fig. 1. În varianta conexiunii inverse, „produsul” psihic ar trebui să parcurgă „drumul” invers, devenind senzație abia în organul efector (5).

Aceasta este însă o interpretare mecanicistă. Denumirea de „căi nervoase”, imaginate uneori ca niște tuburi prin care ar circula ceva, nu este corectă. Ce-i drept, secționarea unei asemenea „căi” nu mai „produce” senzația, dar nu pentru că n-ar mai trece prin ea vreun stimul nervos, conceput corpuscular sau ondulatoriu, ca un fel de curent electric sau „flux nervos”, ci pentru că este întreruptă conexiunea. Exemplul cu funia și clopotul este sugestiv. Prin funie nu trece nimic, de la mâna clopotarului la clopot. Același lucru se petrece și în cazul conexiunii inverse. Nu senzația, ca „produs” al scoarței cerebrale, pornește pe căile nervoase eferente, care ar putea fi considerate identice cu cele aferente, dar fiind utilizate în sens invers, ci întreaga rețea este activată cvasisimultan. Oricum, identice sau diferite fiind „căile nervoase”, procesul psihic ar putea fi redat prin fig. 2.

Ceea ce ne interesează aici este însă altceva, și anume relația dintre întreaga schemă a fig. 2 și ceea ce determină activarea acesteia.

Dialectic speculativ vorbind, senzația este rezultatul propriului ei proces de producere, care presupune o identificare a celor două căi nervoase opuse (*coincidentia oppositorum*), ca și a începutului și a sfârșitului de „drum”. Dacă senzația ar fi ceva care să circule pe acest traseu, atunci pe calea aferentă ar circula *ceva* din (1), provenit *din* afară, *până în* (3), iar *din* (3) ar circula *altceva*, produs sau transformat în (3), până în (5) *spre afară*.

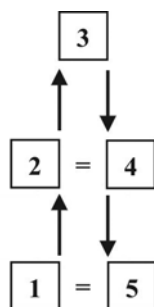


Fig. 2

Calea aferentă ar favoriza explicația obiectivistă: producerea senzației datorită intervenției unui stimul obiectiv (culoare sau sunet, să zicem), făcând abstracție de calea eferentă; calea eferentă, făcând abstracție de cea aferentă, ar favoriza explicația subiectivistă, „dotarea” unui obiect cu ceva de natură vizuală sau sonoră. În ambele cazuri se presupune însă un fel de *support* care are dinaintea ceva sau care va dobândi ceva.

Față de aceste perspective, eonul ar fi cel care ar avea toate cele care pot produce senzații, fără a produce însă niciuna, sau cel care ar putea să-și dobândească orice, fără a fi dotat însă cu ceva.

Esteton este cel care sau ceea ce produce o senzație sau dobândește ceva printr-o senzație.

Estetonul nu este acceptabil în psihologia obișnuită datorită faptului că aici se pornește de la un obiect propriu-zis, în accepțiunea curentă. Adică de la un corp, determinat în spațiu și timp și dotat cu tot felul de proprietăți, care, într-adevăr, nu poate să producă o singură senzație. Estetonul nu este un astfel de corp, el nu este un obiect propriu-zis, ci doar obiectul unei senzații, și nu este nimic altceva.

Pe calea inversă, de la Existență la Transcendență, Lucian Blaga zicea metaforic că putem, din Existență, să trimitem săgeți aprinse în bezna Transcendenței. Pe calea drepte filosofări, dimpotrivă, eonul, ca parte infimă a Subsistenței transcendente ne trimite radiații și unde, ca estetoni pentru cele cinci simțuri, independent de voința noastră. După care poate să ne trimită și obiecte propriu-zise, corpuri perceptibile (perceptoni), spre plăcerea sau neplăcerea noastră. Estetonii nu sunt însă corpuri sau proprietăți ale acestora, care să poată produce senzații separate. Cu atât mai puțin „proprietăți fără corpuri” sau eventuale proprietăți ale eonului, cu toate că, în manieră kantiană, i-am putea considera efecte ale acestuia.

Având în vedere însă faptul că aici ne găsim la nivelul Existențializării, al simplei apariții a obiectului și a subiectului, la interdependența lor reciprocă, în ciuda schemelor (mecaniciste) nu putem vorbi încă despre relații propriu-zise.

Estetonul nu poate fi considerat un efect față de eon, căci nu se distinge de acesta, și nici o cauză a senzației, căci el nu este altceva decât această senzație. Chiar dacă senzația nu apare fără el și nici el nu există fără ea.

Cele cinci simțuri fără analizatori speciali

Oarecum intrigati de limitarea rigidă a simțurilor la cele cinci, cărora le corespund organe receptoare diferite, s-a vorbit și despre un al șaselea simț. Dificultatea acceptării lui consta în lipsa unui organ de recepție (s-a apelat la glanda pineală, de exemplu, considerată ca un fel de relicvă a unui al treilea ochi). S-a renunțat apoi la căutarea de organe speciale, constatându-se doar faptul că anumite leziuni cerebrale provoacă încetarea unor simțuri diferite de cele cinci sau care le completeau pe acestea. Uneori, fără prea multe amănunte, se consideră că ar fi vorba de combinații ale simțurilor de bază și, respectiv, ale organelor receptive ale acestora sau de specializări deosebite ale lor. Cele cinci simțuri suplimentare ar fi: sensibilitatea dureroasă; sensibilitatea termică; sensibilitatea vibratorie; sensibilitatea kinestezică și sensibilitatea orientativă.

Le amintim pentru faptul că, mai evident decât în cazurile simțurilor clasice, acestora nu le corespund nici obiecte determinate și nici eventuale proprietăți ale acestora. O anumită durere, de exemplu, este un simplu esteton ce rezidă într-o senzație și este „obiectul” acesteia. Legătura dintre durere și anumite afecțiuni este relativă. „A simți o durere” este altceva decât „a te durea ceva”. Așa se explică de ce există dureri fără localizări determinate sau dureri localizate în puncte fără legătură cu anumite leziuni sau dureri ale unor organe sau părți ale corpului care nici nu mai există. Ca esteton, durerea nu trebuie confundată cu „starea dureroasă” patologică, acută sau cronică.

Sensibilitatea termică a fost corelată adesea cu cea tactilă (cutanată). Pielea este organul de recepție al temperaturii aerului, acesta fiind un stimul difuz. Ca esteton termic, senzația de frig, de exemplu, poate să apară indiferent de temperatura aerului înconjurător care ține de sensibilitatea tactilă (esteton tactil). Paul-Popescu Neveanu explică estetonul termic prin oscilațiile homeotermiei, prin surplusul sau deficitul caloric al organismului care nu are legătură directă cu temperatura aerului decât în cazuri extreme de hipo- sau hipertermie. Estetonul termic este o senzație care poate fi sau nu un semnal pentru o dereglare termică viitoare.

Sensibilitatea vibratorie antrenează întregul organism. Trepidațiile cu intensitate mică, tremurăturile, oscilațiile poziționale repetate sunt estetoni independenți de eventuale obiecte care să le producă. Când ele sunt mai pronunțate și diferențiate pot fi prevestitoare pentru apariția sau dispariția unor obiecte care le produc, chiar dacă nu le vedem sau nu le auzim. S-ar putea spune că senzația vibratorie, care determină un esteton vibratoriu, presupune un obiect nedeterminat care poate să rămână uneori ca un fel de eon. Ceva, să zicem, care determină trepidațiile telurice.

Mișcările corpului în diferite situații determină senzații kinestezice, neobservabile de regulă, dar eficiente în cazuri extreme, chiar și în timpul somnului, altfel primejdia de a cădea din pat ar fi frecventă sau de a fi răniți grav în orice cădere. Adesea estetonul kinestezic, din cauza caracterului nedeterminat al sensibilității kinestezice, de echilibru, de poziție etc. pare a fi dominant și în cazul orientării în genere și a celei direcționale în mod special.

3. Perceptonul sau obiectul percepției

Perceptonul este obiectul mai multor senzații de același tip, și al mai multor senzații diferite: vizuale, auditive, olfactive, gustative sau tactile. Soarele, de exemplu, produce senzații vizuale și tactile (de căldură), dar nu și auditive (din cauza distanței), dar un anumit fruct poate fi și mirosit și gustat.

Spre deosebire de esteton, perceptonul putem spune că este înconjurat sau cuprins de senzații ceea ce spune și verbul *percipio*. Dacă primul era prea „sărac” în senzații, al doilea este prea „bogat”. Soarele, să zicem, percepton cu anumite nuanțe de culoare, cu mărime și contur, are ca fundal cerul, cu nuanțele sale, cu sau fără nori, conturul orizontului etc., care toate corespund unor mulțimi de senzații vizuale diferite. Nici un obiect nu poate fi percepton fără mediul obiectual înconjurător, fără „aura” altor obiecte. Perceptonul antrenează, activează, psihologic vorbind, ca stimul, producerea senzațiilor corespunzătoare caracteristicilor sale pentru unul sau mai multe organe de simț.

Din această perspectivă estetonul ar putea fi numit *senzitiv* (corespunzător senzației), dar *aperceptiv* (necorespunzător unui complex determinat de senzații diferite) față de percepton.

S-ar putea considera că percepția se petrece și în cazul altor viețuitoare, dotate, ca și omul, cu aceleași organe de simț. Făcând abstracție de faptul că ele nu ne pot relata nimic despre perceptoni, presupunerile noastre pot fi infirmate prin experimente care dovedesc faptul că, spre deosebire de om, toate celelalte viețuitoare au simțurile orientate către anumite tipuri de perceptoni, de regulă cei care le facilitează acțiunile vitale curente, orientate spre hrană, adăpost, reproducere, apărare sau atac. Restul obiectelor, chiar cu apariție stringentă, nu sunt percepute, adică nu devin perceptoni, în ciuda faptului că viețuitoarele respective dispun adesea de organe de simț mult mai perfecționate decât ale omului.

Imaginea pe care ne-o facem despre existențializarea Subsistenței prin perceptoni, redusă adesea la secvențe terestre, făcând uneori abstracție și de aerul care înconjoară pământul, și de spațiul interplanetar, galactic etc., nu este corectă decât pentru o infimă parte a Subsistenței observabile. În plus, făcând abstracție de părerile noastre despre ceea ce percepem nemijlocit (sau chiar și cu ajutorul aparatelor), Subsistența nu este *altceva* decât ceea ce percepem *noi*, cu mijloacele *noastre* de percepție, deși nu este *numai* ceea ce percepem noi. În orice caz nu este cu totul *altfel* decât îl percepem (altfel colorat să zicem), dar nici nu se poate spune că noi suntem cei care îi dăm culoare prin actul percepției.

Existențializarea prin perceptoni, mai ales în zilele noastre, nu mai lasă impresia unei tendințe a Subsistenței spre manifestarea ei, oricât de infimă ar fi, prin și pentru om, ci, mai degrabă, parafrazându-l pe Heraclit (*physis kryptesthai philei*), Subsistenței îi place să se „ascundă”, iar omului îi place s-o „caute”. Unde? Pretutindeni și tot mai departe, cu intenția, firește, de a realiza legătura nemijlocită (de a pune piciorul sau mâna), de a vedea și auzi ce este pe acolo, de a transforma totul în perceptoni.

Există însă și manifestări ale Subsistenței cu aspecte mai puțin dorite: mișcări telurice, erupții vulcanice, furtuni, inundații etc., percepute tot nemijlocit de către oameni. Sunt apariții și dispariții din „tabloul”, ca să zicem așa, zugrăvit cu percepți. Lumea înconjurătoare este (și mai ales a fost) plină de obiecte percepute, unele folositoare altele dăunătoare.

Există unele obiecte percepute care ne sunt la îndemână (*Zuhandensein*) sau în fața mâinilor (*vorhanden*), la dispoziție, despre care vorbea și Heidegger, dar nu orice percepton este atât de „aproape”, chiar dacă existența lui este nemijlocită, adică percepută, cum s-a convenit, de către cineva și cândva, căci depărtarea, ca și apropierea pare să fie și în timp.

Percepția localizării obiectelor

În afară de simțul tactil și gustativ, care presupun contactul direct cu perceptonul, percepția presupune o distanțare a perceptonului de organul de simț și, totodată, și percepția *distanței* respective. Tentația, în aceste cazuri, este să ne limităm la organele de simț vizuale. Dar aceeași percepție a distanței se face și cu simțul auditiv și olfactiv, atunci când perceptonii sunt și sonori și odorizatori. În toate cazurile apare tendința subiectului de a se apropia sau a se depărta de percepton.

Apropierea și depărtarea sunt percepțiile vagi ale *distanței* la care se găsește obiectul percepției față de organul de simț.

Tot în legătură cu distanța este și *percepția poziției* în care se găsește perceptonul față de organul de simț: în fața acestuia, în spatele său, mai sus, mai jos, într-o parte sau în alta.

Distanța însă poate fi percepută și independent de apropierea sau depărtarea la care se găsește obiectul față de organele de simț, de data aceasta pregnant vizual și estompat auditiv, ca *distanță între doi sau mai mulți perceptoni*, care poate la rândul ei să includă și *percepția poziției acestora unii față de ceilalți*, cu sau fără a-l fixa pe unul dintre ei ca reper.

Ceea ce nu înseamnă că este abandonată percepția distanței față de organul de simț, care, dimpotrivă, poate să mijlocească sau să însoțească orice altă percepție a distanței.

Percepția distanței dintre diferite puncte ale unei *suprafețe*, fie că aceasta este perceptonul de bază, fie că punctele respective ale suprafeței, care ies în evidență, sunt percepți, sau constituie marginile suprafeței, este ceea ce se numește *lungimea* acesteia, respectiv *lățimea*. Percepția suprafeței, a lungimii și a lățimii ține prin excelență de simțul văzului, iar la suprafețe mici și de simțul tactil.

Percepția volumelor nu este chiar atât de simplă, prin adăugarea, de exemplu, a *înălțimii*, percepută vizual sau tactil la obiecte mici, sau a *grosimii*, căci și aici intervin cele două aspecte ale distanței, atât între punctele, care devin *dimensiuni*, ale perceptonilor, cât și între percepți și organele vizuale, care devine *perspectiva* în *adâncime* a volumelor.

Toate acestea constituie percepția complexă a localizării obiectelor atât față de subiectul care le percepe, cât și unele față de celelalte.

Percepția deplasării obiectelor

Obiectele percepției nu rămân însă mereu în același loc. Și chiar dacă rămân se deplasează subiectul care le percepe. *Se îndepărtează* sau *se apropie*, ceea ce înseamnă *mărirea* sau *micșorarea* distanței dintre organul de percepție și receptor.

Micșorarea sau mărirea distanței dintre obiectele percepute înseamnă *deplasarea lor unele față de altele*. Aceasta se poate face tot în două sensuri: *îndepărtare* și *apropiere*; îndepărtare până la ieșirea din spațiul vizual al unuia dintre percepțiuni sau și a celorlalți, și apropierea până la alipirea acestora.

Percepția deplasării obiectelor se face și în funcție de *direcția* acestora față de un punct de reper (organul de simț sau un alt percepțion): în sus, în jos, într-o parte sau în alta. Unele au denumiri speciale: urcarea, coborârea, despre care vorbea și Aristotel, adăugându-le și alte moduri (*eide*) ca: nașterea sau apariția și distrugerea sau pieirea, creșterea și descreșterea, alterarea (*alloiosis*), care presupun percepții deplasări ale extremităților (marginilor) obiectelor în suprafață sau volum. Unele dintre aceste deplasări sunt mai greu perceptibile și sunt mai degrabă observabile la antetoni.

Percepția duratei

Când este vorba de percepțiuni și de percepție în genere, față de estetoni și de senzație, se subînțelege că în ambele cazuri este vorba de procese psihice care au o anumită durată, fie din cauza obiectului stimul a cărei acțiune poate să fie prelungită, fie din cauza organului (organelor) de simț, respectiv a activității acestuia. Ce ar însemna însă o „senzație prelungită”, datorată uneia dintre cele două cauze? N-ar fi aceasta mai degrabă un șir de senzații, adică o percepție? Căci, oricum, prelungirea unei senzații ar antrena și apariția *altor* senzații de același fel sau diferite. Se subînțelege de regulă că durata unei senzații este foarte scurtă, a percepției însă, în accepția de complex de senzații, e de mai lungă durată, dar nici aceasta nu este de durata unei observații.

Deosebirea dintre un esteton sonor și un percepțion sonor, să zicem, ar putea fi considerată, din perspectiva duratei, că rezidă în „prelungirea” ultimului, dacă punctul este continuu. În cazul unor sunete succesive, dar cu pauze de scurtă durată, ar fi vorba fie despre mai multe senzații, fie despre o percepție, în cadrul căreia ar fi perceptibilă și durata dintre senzațiile succesive.

Despre durată se poate vorbi și în legătură cu deplasările obiectelor față de organul de simț sau între ele, fără să se facă mai multe considerațiuni care sunt aplicabile mai mult la fenomene sau evenimente perceptibile decât la percepțiuni. Același lucru este valabil și în legătură cu viteza sau accelerația, legate firește de durata parcurgerii unor distanțe, ceea ce este greu de transpus la deplasarea unor simple obiecte.

Un caz aparte îl constituie deplasările viețuitoarelor, care sunt percepute și ele ca obiecte mobile, cu perceperea de data aceasta și a diferențelor de viteză: abia perceptibilă, foarte mare și moderată, mai ales în raport cu posibilitățile de deplasare ale subiectului.

Cele cinci tipuri de percepții paranormale

Acestea sunt: (1) percepția unor obiecte de la distanțe care depășesc posibilitățile organelor de simț, numită adesea „telepatie” sau „clarviziune”; (2) percepția unor obiecte din trecut, care mai există sau nu mai există în prezent, numită și „retrocogniție”; (3) percepția unor obiecte din viitor, care nu există încă sau vor exista în alte circumstanțe, numită și „precogniție”; (4) percepția de către una sau mai multe persoane a unor obiecte cunoscute sau necunoscute care apar numai în anumite împrejurări și dispar pentru totdeauna, și (5) dispariția unor obiecte (lucruri, viețuitoare, persoane) din raza de perceptibilitate a organelor de simț, fără vreo cauză fizică obișnuită, pentru totdeauna, numită și „neantizare”.

Percepția obiectelor de la distanțe foarte mari a fost asociată și cu percepția lor în condiții de ecranare a organelor de simț.

Când percepția la distanță se petrece spontan (cele mai multe cazuri), iar persoanele care percep sunt obișnuite, ca și perceptonii, nu există explicații plauzibile, în afară de procesul existențializării, adică de trecere de la Subsistență la Existență, de la eon la percepton prin intermediul simțurilor umane.

În cazuri speciale, când este vorba de anumite evenimente care se petrec la distanță și care au o legătură sentimentală cu persoana care le percepe (accidente, deces, calamități), se poate accepta telepatia, adică transmiterea percepției de la o persoană la alta, cu toată încărcătura sentimentală a momentului. Dar nu există explicații pentru posibilitatea transmiterii percepției la distanță.

Găsirea unor persoane între care există relații de transmitere telepatică a percepției la distanță sau prin medii care nu permit percepția normală nu oferă mai multe explicații, dar sugerează existența (neatestată însă istoric) a unor capacități telepatiche ancestrale pierdute cu timpul dar existente la unele plante și la unele animale.

În situațiile menționate s-a procedat și se mai procedează încă și experimental, constatându-se că există foarte rar persoane cu abilități telepatiche evidente, multe cu abilități slabe și majoritatea cu abilități telepatiche ne semnificative.

Termenul de „clarviziune” are semnificație vizuală și se referă la *vederea* la distanță a obiectelor, adică la perceperea lor cu simțul văzului, dar și la vederea lor de aproape cu ochii acoperiți sau ecranați. Clarviziunea este spontană, intenționată și chiar experimentală. Fiind subordonată percepției la distanță, presupune și existența „claraudiției” și mai rar a percepțiilor la distanță tactile, olfactive sau gustative pentru care nici nu există termeni speciali.

Fără să intrăm în amănunte, se poate considera că există, în cadrul percepției la distanță, situații diferite. Cea mai importantă o constituie percepția la distanță,

spontană, a unor obiecte obișnuite de către persoane obișnuite în stare de veghe. Cele din timpul somnului sau din timpul transei hipnotice nu pot fi descrise decât aproximativ. În alte cazuri, percepții sunt persoane care au legături sentimentale cu cei care percep la distanță sau se găsesc în împrejurări deosebite. În fine, sunt cazuri în care percepția obiectelor obișnuite este „transmisă” la distanță de către o persoană cu calități telepatice și este „recepționată” (percepută) de către o persoană obișnuită sau tot cu calități telepatice.

Numai primul caz are legătură *directă* cu Existența Nemijlocită, respectiv, cu percepția, celelalte presupun și alte activități psihice, circumstanțe complexe și chiar mai multe persoane. Din aceleași motive, și perceperea unor obiecte din trecut, cu circumstanțe complexe și mai multe persoane implicate, a fost numită „retrocogniție”. Cel mai simplu este cazul unui perceptor dispărut sau distrus în trecut, dar care poate fi descris, cu amănunte inedite, adică perceput de către cineva ca și când ar fi de față. Ceea ce nu presupune și descoperirea sau găsirea lui (activități cu reușită întâmplătoare: căutarea comorilor ș.a.) și nici descrierea unor evenimente istorice sau întâmplări necunoscute din trecut, care ar fi, într-adevăr, re-tro-cogniții.

Perceperea obiectelor din trecut (fără să fie din amintire) se face spontan sau în somn fără să i se acorde vreo importanță decât în cazul descoperirii lor ulterioare întâmplătoare. Cazurile intenționate ale unor persoane dotate (șamani sau detectivi) care să descopere obiecte (viețuitoare, persoane) dispărute sunt rare și discutabile, mai ales în cazul percepției obiectelor din viitor, care sunt legate de previziuni și precogniții ale unor evenimente (cutremure, războaie ș.a.). Perceperea obiectelor din viitor nu trebuie confundată cu „viziunea” lor, care ține de imaginație.

Din perspectiva perceptorilor de la mari distanțe, trecuți, prezenți sau viitori, din cazurile simple și spontane, se poate constata un fel de continuitate spațio-temporală a existențializării care amintește considerațiunile despre supercategoriile Subsistenței, respectiv, Infinitatea și Eternitatea, ca manifestări ale trecerii de la eoni la perceptorii.

Același lucru îl sugerează și celelalte două tipuri de percepții paranormale de apariții și dispariții inexplicabile de perceptorii, adesea fotografiate, filmate sau înregistrate audio. În plus, acestea denotă un fel de „indiferență” subsistențială pentru existența sau nonexistența perceptorilor, care pot să aibă loc sau să nu mai aibă loc, iar tot restul, cum zicea Wittgenstein, să rămână la fel – *coincidentia oppositorum* care o sugerează și pe aceea dintre Protosistență și Episistență, cu sau fără existențializare și neantizare.

Cele cinci tipuri de percepții paranormale au fost mult timp ignorate datorită nu atât rarității lor, ci mai ales a lipsei de informații despre acestea. În zilele noastre există atât de multe date despre percepțiile paranormale, încât ele încep să fie considerate adesea normale. Și s-au găsit o mulțime de explicații pentru apariția lor. Ele nu sunt tratate încă, cel puțin în lucrările de psihologie tradițională, pentru faptul că nu pot fi supuse experimentelor clasice, adică nu pot fi produse oricând și de către oricine.

Tot în legătură cu existențializarea eonilor prin percepțiuni, care, în mod tradițional, se consideră că se petrece în mod succesiv, de la începutul până la sfârșitul vieții, în cazurile tot mai dese, datorită perfecționării mijloacelor tehnice de reanimare, a revenirii unor persoane din moarte clinică, acestea relatează despre un moment în care au o „trăire” simultană a întregii vieți, de la naștere până la moartea clinică și chiar după aceasta. Un fel de me-ga-percepție despre trecut (cu multe persoane dispărute), prezent și viitor (cu evenimente încă nepetrecute) care accentuează *coincidentia oppositorum* și sugerează manifestările Infinității și ale Eternității. Într-o măsură înfîmă, firește, a unei vieți umane, sau chiar a tuturor vieților umane, care nu înseamnă aproape nimic față de Absolutul subsistențial. Față de asemenea mega-percepții, cele paranormale par cazuri particulare.

4. Anteton sau obiectul de față

Uneori percepțiunea, fără să ne fie neapărat la îndemână sau la dispoziție, rămâne în fața noastră, este de față sau chiar ni se opune (*Gegenstand*). Acesta este și sensul original al cuvântului „obiect”, de la *ob+jacio* (a sta, a se afla, a zăcea în față). *Anteton* ar putea fi un termen potrivit (de la *ante* = în față și *tithemi* = a pune, a sta, a se afla). El poate să fie astfel situat fie datorită poziției sale față de om, în raport cu necesitățile sale vitale, și, ca atare să fie permanent în atenția lui, fie, dimpotrivă, să-i fie impus, să fie nevoit să-l suporte. În ambele cazuri, de plăcere sau de frică, omul ajunge să-l venereze, să i se supună și, în cele din urmă, să încerce să-l domine.

Oricum, antetonul nu este ceea ce se înțelege de obicei printr-un percepțiune oarecare, o piatră de care ne împiedicăm sau un copac de care ne lovim, ci este un percepțiune vital, ca pădurile, de exemplu, pentru locuitorii din Amazonia, care dispar odată cu acestea.

Urmele culturilor și ale vechilor civilizații, materiale, obiectuale, pe baza cărora le și distingem unele de altele, nu sunt altceva decât fragmente din antetonii acestora. Se descoperă uneori realizări excepționale, care întrec până și posibilitățile tehnicii moderne, și care îi îndreptățesc pe creatorii de SF-uri să presupună existența în trecut a unor civilizații mai avansate decât a noastră, fără să caute explicația în antetonii acestora și în persistența lor. Primitivii aveau puține obiecte în fața lor, dar le știau atât de bine, încât s-ar putea spune că, privindu-le, să zicem câteva milenii, reușeau să le străpungă cu privirea fără să le mai atingă și fără să inventeze pentru aceasta vreun laser special.

Nu trebuie să uităm însă că obiectul este o apariție care se produce prin subiect, prin subiectul care, la rândul său, se produce prin obiect. Antetonul însă este apariția desăvârșită a existențializării nemijlocite a Subsistenței. Și, dacă obiectul este desăvârșit, înseamnă că și subiectul este la fel. În spirit evoluționist putem spune că toate capacitățile senzorial-perceptuale ale omului, pe care le presupune antetonul, au ajuns la pragul superior al perfecțiunii. Făcând abstracție însă de orice ipoteză evoluționistă, putem considera că, până în preajma expansiunii

tehnico-științifice din secolul al XIX-lea, când au început și investigațiile psihologice experimentale, se poate vorbi despre apogeul capacităților senzorial-perceptibile ale omului. După aceea, treptat, locul simțurilor l-au luat aparatele (optice, acustice etc.), ceea ce a condus la o mai bună percepere (mijlocită însă) a unor caracteristici ale antetonilor, dar la diminuarea sau chiar la pierderea unor capacități senzoriale. Aceasta, firește, în cadrul civilizației occidentale. S-a observat că în lumea orientală sunt menționate în continuare performanțe paranormale individuale ale celor care practică meditația orientală, ceea ce nu conduce însă la nici un progres tehnico-științific.

În lumea occidentală, în permanentă expansiune, se constată și o extindere corespunzătoare a sferei de percepțiuni care, datorită interesului, practic sau teoretic, se transformă în antetoni. Au existat însă perioade îndelungate în care locuitorii Pământului, în diferite zone, aveau „în față” mereu aceleași tipuri de obiecte.

Din perspectivă psihologică, trecerea de la percepțiuni la antetoni înseamnă trecerea de la percepție la *observație*. Dacă percepția poate fi considerată un complex de senzații, observația ar fi un complex de percepții; în primul caz este vorba despre un percepton, în al doilea despre un anteton.

Observația este o activitate psihică specifică omului. Ceva analog în lumea animală este *pânda*, pe care o face și omul. Ea se referă însă numai la atenția îndreptată către apariția sau activitatea unei viețuitoare care urmează să fie prinsă sau alungată. S-ar putea spune că observația propriu-zisă, în astfel de cazuri, ar începe tocmai *după* efectuarea pândeii, ceea ce nu se mai petrece în cazul animalelor. Ele nu „cercetează” prada, ci o devorează sau o ascund, adică nu o transformă în anteton.

După relatările filosofilor greci, inclusiv Aristotel, observația, chiar în scopuri științifice, se făcea fără intervenții asupra antetonului, care era supus diferitelor percepții în integritatea sa, cu divizări sau diseccții numai în cazurile în care componentele lui erau supuse observației, ceea ce nu mai ține de Existența nemijlocită.

Se poate considera că există *grade ale desăvârșirii* antetonilor, adică etape de observație asupra unui anteton, din clipa în care acesta începe să prezinte interes și concentrează în jurul său cât mai multe percepții: din diferite poziții, în diferite momente, împrejurări etc., până când dispare din fața observatorului, respectiv din sfera perceptibilității sale. Nici un anteton nu va ajunge la desăvârșirea totală, spre care tinde însă în permanență.

S-ar putea vorbi, cel puțin pentru trecutul îndepărtat, despre anumite tipuri de „desprindere”, ca să le zicem așa, ale antetonilor de mediul ambiant. Acea „existență la îndemână”, (*Zuhandensein*) despre care am amintit, nu este numai, întâmplător, a vreunui percepton, care așa se găsește, ci poate să fie, în mod intenționat, a unui anteton, care, de față fiind, îl ținem la dispoziție, adică la *distanța* convenită pentru a fi utilizat. Observația permițându-ne o aproximare mai bună atât a *distanței* obiectului față de organul de simț, cât și față de alte obiecte, ne oferă și prilejul *apropierii* sau *îndepărtării* corespunzătoare față de acesta și anume într-un anumit *moment* când această împrejurare este necesară. Ceea ce presupune și observarea, cu o anumită atenție, a mediului înconjurător. Aceasta chiar dacă presupunem că asupra antetonului nu exercităm nici o acțiune specială.

De regulă însă subiectul observator poate să *deplaseze* antetonul pentru a-l situa într-o poziție convenabilă, sau, când acesta se *deplasează*, dacă este, să zicem, o viețuitoare, să-și schimbe el *locul* de observație sau de pândă la o *distanță* corespunzătoare.

Alteori însă, dimpotrivă, intenția observatorului este aceea de a nu mai ține la vedere antetonul, fie că acesta este sau nu la îndemâna lui sau în apropierea acestuia. *Ascunderea* este o acțiune cunoscută și în regnul animal, cu deosebirea că animalele ascund numai hrana, ca un reflex invers al căutării acesteia, de regulă în același mediu. Pentru om, orice obiect poate fi un anteton, în măsura în care devine un perceptor de față, și poate fi ascuns oriunde, la orice *distanță* convenabilă și în orice *moment*, cu o *durată* mai mult sau mai puțin îndelungată. În plus, *detectarea* sau *descoperirea* lui se face tot prin observația mediului înconjurător, și nu cu ajutorul mirosului, cum o fac animalele.

Prin ascundere sau nu, arheologic vorbind, se constată că omul obișnuia să *depoziteze* antetoni, și, mai târziu, lucruri (obiecte prelucrate), unelte, arme etc., ceea ce fac și unele animale, dar tot în legătură cu hrana (veverițele care adună alune). Din motive mai puțin cunoscute, oamenii primitivi adunau obiecte, de bună seamă antetoni, pentru diferite utilizări ulterioare. Multe îngrămădiri de obiecte descoperite erau utilizate pentru construcția de locuințe, ceea ce fac și animalele, care își alcătuiesc instinctiv, adică întotdeauna la fel și de regulă din aceleași obiecte, locurile de iernat, cuiburile etc.

Dar, ceea ce face numai omul, și anume, din cele mai vechi timpuri, este folosirea antetonilor ca *podoabe*, adică în scopuri care se vor numi *estetice*, deci pentru *plăcerea* lui, ceea ce le conferă antetonilor, spre deosebire de simplii percepțoni, calitatea de a fi sau nu *plăcuți* pentru observatori, *plăcuți* pentru *simțurile* (*aistheta*) acestora: plăcuți la vedere, la auz, la miros, la pipăit sau la gust. S-ar părea că, dintre toate acestea, obiectele ar fi plăcute la gust și pentru animale. De fapt, nu plăcute, ci comestibile, dar nu ca antetoni și nu ca podoabe, ci ca hrană. De altfel, și etimologic a *gusta* este diferit de a *mânca* (*schmecken-essen*), ca și de a bea. Sunt și antetoni speciali pentru pipăit și pentru mirosit, care nu pot fi numiți „podoabe” sau „ornamente”, ca și cei sonori, dar care produceau (și unii mai produc încă) chiar o plăcere mai mare decât cei vizuali, având adesea nu numai semnificații estetice, adică fiind demni de admirat, ci chiar *demni de venerat*. Mulți dintre ei sunt utilizați până în zilele noastre în practicarea diferitelor culte și ca mijloace taumaturgice și terapeutice.

5. Reprezentarea

După Platon, Demiurgul ar fi făcut obiectele ca imagini, ca umbre sau copii ale Ideilor. Acestea erau modele (*paradeigmata*) perfecte ale obiectelor, iar ultimele doar imitații. În lumea noastră, obiectele s-au desăvârșit de la eonii care încearcă să treacă pragul de la Subsistență la Existență, ca să ne apară ca estetoni și percepțoni, până la antetonii care ne copleșesc prin prezența lor, ne tulbură visele și ne obligă să ni-i imaginăm și când nu mai sunt *de față*, să ne facem *reprezentări* ale

acestora, pentru a-i purta cu noi. Reprezentările sunt imaginile antetonilor care ne urmăresc pretutindeni, sunt, platonice vorbind, umbrele obiectelor desprinse de ele, care încearcă să fie ceva. Dacă eonii încearcă să existe, reprezentările încearcă să fie.

Din punctul de vedere psihologic, reprezentarea (*phantasia*, *Vorstellung*) nu este o simplă prezentare din nou. De data aceasta termenul german (*Vorstellung*) nu este potrivit (*vor* = înainte, în față), căci îl dublează pe *Gegenstand*, respectiv *anteton*. Mai potrivit ar fi *Wiederstellung*, care nu este însă folosit. Oricum, în accepția noastră, prezentarea „din nou” nu este a percepției, respectiv a *imaginii perceptonului*, ci a *imaginii antetonului*, sintagmă necunoscută în psihologia tradițională. Or, antetonul, cum s-a văzut, este, ca să zicem așa, un fel de „percepton ambalat”, pregătit, dichisit parcă pentru a se face cu el ceva, deocamdată, pe plan senzorial, pentru a fi reprezentat sau reimaginat. Fără aceste adaosuri, reprezentarea este o simplă repetare (*Iteration*) a percepției, respectiv a imaginii percepute, considerată uneori că are calitatea de a persista sau de a fi reținută (*Hemmung*) mental, ceea ce ar antrena și memoria, numită uneori senzorială, care să evoce imaginea percepută, s-o reamintească (*anamnesis*).

Dovada că reprezentarea nu are legătură directă cu imaginea percepută, ci cu imaginea antetonului, că este un fel de imagine a imaginii, adică o imagine deja „prelucrată”, o constituie numeroasele amendamente care i se aduc acesteia față de percepție, în afara faptului că, evident, reprezentarea *nu mai presupune prezența obiectului* imaginat, care nu este percepton, ci anteton. Acesta este și motivul pentru care reprezentarea, spre deosebire de percepție, este *selectivă*, adică nu mai cuprinde tot ceea ce ne oferă percepția, totalitatea senzațiilor legate, de exemplu, de ambianța concretă în care se găsește obiectul perceput (percepton), ci numai imaginile antetonului, decupate, ca să zicem așa, din tabloul ambianței.

Faptul că unele imagini ale reprezentării sunt *estompate*, față de cele ale percepției, nu înseamnă că altele nu sunt, dimpotrivă, *accentuate*, mai puternice ca cele perceptive, căci sunt aduse în față, odată cu antetonul (*antetithemi*). Fără această precizare, reprezentările, raportate direct la perceptoni, pot fi considerate, cum a făcut-o și Aristotel, uneori greșite sau chiar false. Ele sunt de fapt imagini *corectate*, adaptate condițiilor de observație, în care se ține cont de perspective, de distanțe și de deplasările antetonilor.

Se vorbește și despre caracterul *sintetic* și *schematic* al reprezentărilor, chiar *emblematic* și *simbolic*, dar multe dintre aceste caracteristici depășesc pragul sensibilității și presupun operațiuni psihice superioare la nivelul gândirii, adică în cadrul *experimentului*, care este altceva decât observația, și necesită intervenții asupra antetonilor, care depășesc coordonatele Existenței Nemijlocite, adică așa cum se manifestă, cum ne apare nouă (simțurilor noastre) Subsistența. Iar reprezentarea nu trebuie să fie altceva decât una dintre aceste apariții.

IDEEA DE SUPERCATEGORIE ÎN FILOSOFIA PEDAGOGICĂ

ALEXANDRU BOBOC¹

1. Ideea de reconstrucție modernă în filosofie implică, prin forța lucrurilor, cerința demersului categorial-sistematic în cuprinderea hermeneutică a sferelor ființării, cunoașterii și creației valorice, într-o mereu nouă modelare a metodologiei de abordare a fenomenului cultural. Este de reținut – preciza N. Hartmann – că „vremea sistemelor filosofice a trecut... Gândirea sistematică din zilele noastre urmează o altă cale. Ea nu mai este *gândire de sistem*, ci mai degrabă *gândire de probleme*. Aceasta din urmă nu este însă nesistematică, ci urmărește ea însăși o privire sinoptică. Scopul trebuie să-i fie prezent totdeauna ca sistem; numai că ea nu-l consideră dinainte ca sistem, ci vrea să se lase condusă la sistem”².

Un astfel de text constituie oricând motivația unui demers sistematic modern în reconstrucția filosofică, fără să ancoreze într-un sistem de tip deductiv-speculativ. Este și orientarea de bază a *filosofiei pentadice*: „Edificarea unui sistem categorial-filosofic – precizează Alexandru Surdu – nu este o îndeletnicire curentă. Ea răspunde unei trebuințe de a fi a sistemului, unei necesități istorice care îl și impune, undeva și cândva... Sistemele filosofice sunt greu de construit și sunt date adesea uitării înainte de a fi desăvârșite... Ele n-au fost ridicate însă, la vremea lor, numai pentru a fi acoperite cu timpul de nisipurile uitării... Sistemul are în genere semnificația de punere în ordine, de explicitare, clarificare și ierarhizare, în cazul nostru, a categoriilor filosofice”³.

Autorul acestei scrieri – logician și filosof – exprimă de la început conștiința clară a necesității înnoirii în procedarea sistematică „în zilele noastre, după un secol de dominație a tehnicii, după pozitivarea aproape totală a filosofiei”, relevând importanța clarificărilor terminologice și a generalizării experiențelor științei, artei, tehnicii, vieții sociale și culturale în regândirea rosturilor filosofiei, care trebuie să fie oricând „sistem categorial-filosofic”: „Sistemele categorial-filosofice trebuie distinse de cele disciplinare. Acestea din urmă sunt permanente, ca și învățământul filosofic. Logica, etica, estetica și celelalte se construiesc și se predau separat, în «cochetărie» sau nu cu științele, cu tehnica, cu artele, justiția sau politica. Ele

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

² N. Hartmann, *Systematische Selbstdarstellung*, în: *Kleinere Schriften*, I, Berlin, W. de Gruyter, 1955, p. 2.

³ Alexandru Surdu, *Filosofia pentadică I: Problema transcendenței*, București, Editura Academiei Române, 2007, p. 7.

contribuie la îmbogățirea categorială a filosofiei, dar creează mereu discrepanțe și disproporții între domenii. Se lucrează, cum zicea Hegel, la reconstrucția Templului, dar fiecare pune câte o piatră pe unde nimerește”⁴.

De aceea, sistemele categorial-filosofice, necesare și actuale, presupun o amplă evaluare a tradiției istoriei gândirii și generalizarea (în reflecții constructive) a ceea ce s-a numit (Heidegger) „experiența gândirii” din epoca în care se construiesc asemenea sisteme. Autorul subliniază că „se justifică astfel necesitatea actuală a sistemelor categorial-filosofice precedate de apariția dicționarelor și enciclopediilor filosofice care conțin tezaurul conceptul, ca și de apariția istoriilor, de regulă disciplinare, ale filosofiei trecute și prezente, care oferă materialul necesar pentru ridicarea eșafodajului sistematic, rămânând să fie adoptată și metoda corespunzătoare acestuia, dialectico-speculativă prin excelență”⁵.

Aceasta nu înseamnă totuși „că sistemul ar putea să apară *oriunde*. Sunt necesare anumite condiții, ca și în cazul construcțiilor ciclopice, trebuie să existe un teren favorabil și bine plasat. Piramidele au fost ridicate în deșerturi plate și întinse, nu prin văile înguste ale munților, față de care să treacă neobservate”⁶.

2. Este anunțată astfel ideea programului de lucru, pe care autorul îl urmează în contextul acestor prime volume prin abordarea a două probleme-cheie ale reconstrucției sistematice: *problema transcendenței* și *problema subsistenței*, aceasta din urmă marcând, ca „teorie a subsistenței”, începutul punerii temeliiilor unui *sistem categorial filosofic*: „*Problema Transcendenței*, cum a fost expusă, cu aspectele sale istorice, ne oferă materialul de construcție a sistemului. Categoriile subordonate 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, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul) deschide *perspectiva pentadică* (subl. n. – Al.B.) a Subsistenței și circumscrie cadrul acesteia”⁷.

În raport cu *Existența* se conturează distincția dintre *Transcendență* și *Transcendentalitate*, așa cum precizează autorul, „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”⁸.

Din relatările istorice, ale înaintașilor gândirii filosofice contemporane, 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

⁴ *Ibidem*, p. 8–9.

⁵ *Ibidem*, p. 10–11.

⁶ *Ibidem*, p. 10.

⁷ Idem, *Filosofia pentadică II: Teoria Subsistenței*, București, Editura Academiei Române, 2012, p. 9–10.

⁸ *Ibidem*, p. 10–11.

logicii intelectului și 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 învers transcenderii, nu *de la* Existență, ci *spre* Existență”⁹.

Suntem îndemnați astfel să ne gândim „la caracterul *inefabil* al Subsistenței, ca și al accepțiilor sale. Ceea ce nu ne împiedică, cum considera Plotin, să vorbim totuși *despre* ea, fie și în termeni apofatici”¹⁰.

În alți termeni, caracterul inefabil al Subsistenței rezidă în faptul că ea, nefăcând parte din Existență, *nu există* „adică nu este ceva determinat în spațiu și timp și, ca atare, nu poate să aibă un nume”; întrucât Subsistența, fiind Totul, presupune și Existența, adică „*ea există* într-o oarecare măsură”, ceea ce, dovedește aspectul dialectico-speculativ al enunțurilor negative și afirmative despre Subsistență în raport cu Existență”¹¹.

Așadar, 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*”, ceea ce pune în evidență „imposibilitatea exprimării judicativ-propoziționale a Subsistenței”, iar „dacă se face acest lucru”, atunci „trebuie admise despre Subsistență enunțuri contradictorii, trebuie admisă *coincidentia oppositorum* și, ca atare, o logică dialectico-speculativă”¹².

În cazul în care predicăția nu este acceptabilă, situația „poate fi descrisă și categorial”: „Supercategoriile, de tipul Subsistenței, sunt asemănătoare genurilor supreme, despre care nu se mai enunță nimic, căci predicăția directă se face de la gen la specie”; genurile supreme sunt însă „predicate prin excelență despre cât mai multe specii, care la rândul lor sunt genuri, dar nu supreme. Pe când *supercategoriile (hyperkategoriai)*, ca și *transcendentalia*, care nu se referă la lucruri, *non predicantur*, nu pot fi predicate”¹³.

Oricum, rămân foarte puține de spus despre Subsistență, și „trebuie să ne rezumăm la ceea ce spune ea însăși despre sine”, „cum zicea odată și Constantin Noica, să lase Ființa să vorbească, să-și spună propria poveste”¹⁴.

Cu aceasta se ajunge la teza că subsistența presupune „cele cinci 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”¹⁵.

Este de reținut în această dezbatere o cuprindere semnificativă a istoriei gândirii filosofice, considerată în cadrul interacțiunii cu alte forme ale culturii

⁹ *Ibidem*, p. 10.

¹⁰ *Ibidem*, p. 37.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 37–38.

¹⁴ *Ibidem*, p. 38–39.

¹⁵ *Ibidem*, p. 39–40.

(îndeosebi morala, religia și știința), din care sunt desprinse (cu o argumentare consistentă, ca bază de informare și stringență logică) problemele de bază ale sistemului categorial-filosofic proiectat.

Așa cum se subliniază (într-o amplă „Introducere la filosofia pentadică”) sub genericul «Pentada este numărul de aur al dreptei filosofării», *filosofia pentadică* „este un sistem categorial-filosofic de tip dialectico-speculativ, care se deosebește în multe privințe de celelalte sisteme filosofice și care necesită considerațiuni preliminare: generale, referitoare la sistemele filosofice, și speciale, cu privire la particularitățile acestui sistem”¹⁶.

În lumina acestui program este prezentat în esență un istoric al sistemelor filosofice (într-o desfășurare avizată, autorul fiind și unul dintre cei mai buni istorici ai logicii și ai filosofiei) și sunt ordonate sistematic problemele și conceptele-cheie ale filosofării, accentul căzând pe aspectele ontice și logico-lingvistice, și pe aspectele teoretico-metodologice și ale aparatului categorial, ținta constituind-o „Sistemul”, care „oferă *imaginea întregului*, așa cum era prezentat în clasică propedeutică, dispărută astăzi din învățământul filosofic”¹⁷.

Prin forța lucrurilor, se acordă o deosebită atenție temei categoriilor, precizând însă că „sistemul categorial-filosofic este *altceva* decât teoria categoriilor. Acestea, în totalitatea lor, nu sunt decât o parte din eșafodajul construcției filosofice” și sunt de urmărit „în procesul constituirii lor”, în care se află „și *principiile «funcționării»* categoriilor”¹⁸.

3. După examinarea concepțiilor despre Transcendență (în gândirea teoretică a contemporaneității, în special) trece în primul plan *Subsistența*: „Filosofia pentadică începe cu Subsistența”, având „semnificația de a fi înaintea Existenței, de a o preceda, cât și pe aceea de a fi *după* aceasta, de a-i succeda... ca început și ca sfârșit, cu toate că ea este, în același timp, Eternitatea și Infinitul”¹⁹.

Definirea *filosofiei pentadice* este realizată după o impresionantă incursiune în istoria gândirii, cu preocuparea constantă de a valorifica ceea ce ține de sistematic (sistematicitate) și categorial, îndeosebi de prezența celor cinci supercategorii autologice: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul”²⁰.

Se clarifică, în acest context și raportul dintre *Transcendență* și *Subsistență*: „nu Transcendența, ci Subsistența este începutul, problema Transcendenței fiind doar preludiul acestuia. Și totuși, făcând parte din Subsistență... ține de începutul sistemului filosofic”²¹.

Tema *Subsistenței* fiind esențială, teoria ei devine scopul întregii desfășurări istorico-filosofice și sistematice (așa cum se reliefează în vol. II), urmărindu-se în

¹⁶ Al. Surdu, *Filosofia pentadică* I, p. 15.

¹⁷ *Ibidem*, p. 29.

¹⁸ *Ibidem*, p. 31.

¹⁹ *Ibidem*, p. 64.

²⁰ *Ibidem*, p. 219.

²¹ *Ibidem*.

principal: *cele cinci supercategorii autologice*, autologia acestora, ipostazele Subsistenței și manifestarea acesteia. Căci „*Subsistența* înseamnă Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul. Toate acestea fiind autologice, se exprimă pe sine și, speculative fiind, se și identifică unele cu altele, fără a fi însă indistincte. A vorbi despre ele, despre fiecare în parte, avându-le însă în vedere pe toate, este îndeletnicirea celui (celor) care practică filosofia pentadică”²².

Metoda adecvată unei asemenea „îndeletniciri” este *metoda dialectico-speculativă*, cu precizarea: „Filosofia pentadică este dialectico-speculativă în măsura în care este categorial-sistematică”, dar „opțiunea pentru dialectica speculativă nu înseamnă adoptarea logicii dialectico-speculative...”²³.

De fapt, delimitarea de metodele principale care au acționat în construcția filosofică sistematică este o preocupare constantă a autorului, implicând totodată corecta apreciere și resemnificarea a acestora în istoria cugetării (așa cum o arată raportarea la „gândirea speculativă («teoretică»)” și, în genere, studiul „facultăților gândirii”²⁴.

În aceeași modalitate este urmărită și interpretată și istoria temelor majore și a categoriilor, întrucât „fiecare dintre categoriile fundamentale ale filosofiei are un trecut milenar, care trebuie scos din adâncurile uitării”, iar „caracterul fundamental al categoriilor filosofice rezidă în perenitatea lor”²⁵.

Tocmai în această perspectivă este urmărită (istoric și sistematic) tema Subsistenței și definițiile ei succesive (într-o îndelungată istorie), ca un preludiv la un *sistem categorial-filosofic* într-o „filosofie pentadică”, în a cărei construcție rolul major revine *supercategoriilor*, care „au constituit obiective principale ale filosofiei și mai constituie încă pentru filosofii complexe, sistematice care, tradițional (cele neotomiste, de exemplu) sau nu, includ și preocupări teologice”; este de observat însă: „dezinteresul pentru fiecare categorie în parte”, datorat tratării lor izolate, ceea ce a permis acceptarea lor cu „semnificații secundare”; faptul că tradiția studiului categoriilor din perspectivă aristotelică și kantiană (pe bază de «tabele» ale categoriilor) a condus la „excluderea sistematică a supercategoriilor”²⁶.

Se ajunge la o concluzie semnificativă: aceasta nu înseamnă că noțiunea de supercategorie și cea de Subsistență „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 «radițiile» filosofice spre cele mai îndepărtate zone lipsite, în aparență, de orice legătură cu ele”²⁷.

Reține atenția aici precizarea: „Raporturile supercategoriale sunt dialectico-speculative, adică acestea sunt și nu sunt identice cu toate celelalte în parte și cu toate împreună, și, de asemenea, cu *Subsistența*”, care „nu este însă a VI-a

²² *Idem, Filosofia pentadică II*, p. 195.

²³ *Idem, Filosofia pentadică I*, p. 54.

²⁴ *Ibidem*, p. 41–49.

²⁵ *Idem, Filosofia pentadică II*, p. 9.

²⁶ *Ibidem*, p. 102, 103.

²⁷ *Ibidem*, p. 103.

supercategorie, ci totalitatea lor, care este, în același timp, fiecare dintre ele și, totodată, nu este nici una dintre acestea”²⁸.

4. De fapt „începutul filosofiei, sistematice sau nu, nu trebuie să fie însă și începutul Universului, de 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”²⁹.

Ceea ce s-a obținut (în istoria cugetării) prin diferitele tipuri de transcendere a Existenței „nu sunt 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 *fiind altceva* decât aceste coordonate, dar identificându-se, în același timp, cu fiecare dintre ele, ca *nefiind* totuși *altceva* decât toate acestea”³⁰.

În cadrul filosofiei sistematice, categoriile Subsistenței „sunt *date*, am putea spune ca rezultate din istoria filosofiei, care oferă materialul de bază al oricărui sistem filosofic autentic”; Subsistența însăși „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»”...³¹

Autologia supercategoriilor trebuie înțeleasă în sensul că „ele se spun pe sine însele și nu au ca atare vreo semnificație diferită de acestea, adică nu sunt semne pentru altceva”; adică „nici nu se spun despre alte expresii lingvistice, nici despre ele nu se spune altceva”, mai exact: „nu semnifică nimic determinat, cum semnifică, de exemplu, *Existența* (referitoare la tot ceea ce există), ceea ce nu înseamnă că *Totul*, de exemplu, nu se referă la Existență, dar *Totul* nu se referă numai la *Existență*, ci și la *Ființă*, la *Realitate* și la *Existența Reală*, ca și la celelalte supercategorii (Unul, Eternitatea, Infinitul, Absolutul)”³².

Așadar, *supercategoriile* nu au semnificație ontică, nu se aseamănă cu categoriile filosofice „nici prin extensiune ontică și nici prin exprimabilitate”: păstrarea termenului de „categorie” în denumirea de „super-categorie” a fost făcută „doar prin analogie cu categoriile”, fiind, ca și acestea, expresii lingvistice dar nu «categorisibile», adică exprimabile despre ceva”³³.

Analogia supercategoriilor cu categoriile sugerează o modalitate de raportare a lor, care amintește de relațiile dintre cele cinci genuri supreme (ființa, același,

²⁸ *Ibidem*, p. 106.

²⁹ *Ibidem*, p. 17.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 36. Este de reținut că 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”; cele 5 supercategorii 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*” (*Ibidem*, p. 40–41).

³² *Ibidem*, p. 109, 111, 112.

³³ *Ibidem*, p. 112.

altul, unul și multiplul) la Platon, dar supercategoriile „nu sunt Idei în sens platonice, adică, din perspectivă ontologică, entități *ante rem...* Dar, în măsura în care țin de Subsistență, sunt *anterioare* Existenței (ca și Ființei, Realității și Existenței Reale)... ele fiind un fel de «super genuri supreme»³⁴.

Această situație trebuie pusă în legătură cu ceea ce Aristotel numea „speculațiune (*theoria*) sau gândire speculativă (*nous theoretikos*), cu ajutorul căreia omul gândește și altceva decât o face cu ajutorul intelectului și al rațiunii”, speculațiunea fiind „chiar o identitate între ceea ce gândește și ceea ce este gândit”; pe baza acestei identități „dintre activitatea gândirii (*to noein*) și obiectul gândit (*to noeton*)” se dovedește că *gândirea speculativă* „gândește nematerialul, adică nu se referă la Existență (corporalitate), ca celelalte facultăți ale gândirii (direct intelectul, indirect rațiunea), este eternă, că și obiectul de referință separat, neafectat, neamestecat, divin”³⁵.

Dar Eternitatea și Divinul (Supersistența), ca și ceea ce este dincolo de Existență, adică Transcendența, sunt supercategoriile ale Subsistenței sau ipostaze ale acesteia, sunt „expresii lingvistice sau cuvinte fără semnificație existențială, pe care le putem gândi însă, căci acestora le corespunde *ceva* în gândirea speculativă, și exprimă acel *ceva*, care nu este însă altceva decât, aristotelic vorbind, ceea ce ele sunt. Sau, altfel spus, sunt *autologice*, se exprimă pe ele însele, deoarece, tot aristotelic vorbind, se gândesc pe ele însele”³⁶.

„Speculațiunea” (*theoria*) oferă astfel perspectiva în care devine inteligibil planul supercategorial: „cunoașterea speculativă (filosofică prin excelență, după Aristotel) are ca obiectiv principal adevărul”, dar, spre deosebire de perspectiva intelectului și a rațiunii, „aristotelic vorbind, gândirea speculativă care se gândește pe sine (ca Divinitate) nu mai presupune nici o *adecvație*, ci, principial, o *identitate*, și anume a sa cu sine, la care se adaugă și caracterul productiv al speculațiunii, care nu cunoaște obiecte preexistente, ci le face, în timpul cunoașterii lor speculative, ca obiecte ale gândirii (*noeta*), ca obiecte ale sale”³⁷.

În fond: orice sistem categorial filosofic, regresiv sau progresiv, adică mergând pe calea cunoașterii spre ceea ce este dincolo de aceasta, adică spre supercategoriile Subsistenței, spre osatura Lumii, sau pornind de la aceasta spre ceea ce există și, mai departe, spre ceea ce va fi după ce există, nu face decât să urmeze calea adevărului speculativ, care nu mai este un enunț comparabil cu altceva, ci speculativarea marelui autoproces al subsistenței, care înseamnă Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul³⁸.

³⁴ *Ibidem*, p. 113.

³⁵ *Ibidem*, p. 119, 120. A se vedea dezvoltările sub genericul: Gândirea speculativă. Coordonate istorico-sistematice (Editura Paideia, 2000) în care autorul (Al. Surdu) tratează amplu această problematică. Reținem precizarea (p. 322): „Forma gândirii speculative în genere, pe care Hegel o numește «forma absolută», este considerată de el însuși ca fiind «de o cu totul altă natură» (von ganz anderer Natur) decât este considerată de obicei, forma logică”.

³⁶ *Ibidem*, p. 120.

³⁷ *Ibidem*, p. 127–128.

³⁸ *Ibidem*, p. 137–138.

5. În atenția acestor analize sunt semnalate aspecte logice semnificative, între care menționăm: (a) caracterul autologic al supercategoriilor Subsistenței, care „sugerează” o raportare la sine a lor ce amintește de principiul identității din „logica rațiunii”, cu deosebirea însă „că raportarea nu se face numai la sine, ci fiecare supercategorie se raportează și la celelalte patru și la Subsistență”, fiind „o *autoraportare pentadică*, necorespunzătoare *identității raționale*”; (b) supercategoriile Subsistenței sunt „identice cu ele însele și diferențiate pentadic”, adică: „Unul este Unul și se exprimă pe sine, dar este și Totul, Infinitul, Eternitatea, Absolutul și Subsistența ca atare, pe care le exprimă implicit și, adesea, chiar explicit pe unele sau pe toate”; (c) nefiind noțiuni, supercategoriile „nu acceptă definiții, căci nu au genuri superioare, dar acceptă, tot din perspectiva rațiunii, la nivelul analog principiului identității (în cazul nostru pentadice), dar acestea nu pot fi enunțate, din perspectiva gândirii speculative, despre o supercategorie, ci despre un subsistent”; (d) se poate considera, „din perspectiva filosofiei pentadice” că nu este necesară „postularea vreunei legi (principiu logic) speciale în analogie cu cele obișnuite în logica rațiunii sau în logica dialectică”, ceea ce „nu ne împiedică să formulăm însă un fel de *reguli caracteristice ale supercategoriilor* cu rezonanță logică, cum ar fi: regula raportării autologice a fiecărei supercategorii, adică a exprimării de sine; regula identității cu sine, dar și a identității simultane (prin «diferențiere», în terminologia existențială) cu celelalte supercategorii și cu Subsistența ca atare («diferențiere» pentadică); regula «autoîntemeierii» prin sine și totodată prin celelalte supercategorii («autoîntemeiere» pentadică)”³⁹.

Și à propos de „perspective”: din perspectiva *adevărului speculativ*, „*drumul* (calea) fiecărei supercategorii este de la una la celelalte spre Subsistența ca atare, care, hegelian vorbind, este *capătul de drum cu drum cu tot*”; din perspectiva *logicii speculative*, după enumerarea supercategoriilor, „rămâne problema *raporturilor supercategoriale* (corespunzătoare *raporturilor intercategoriale* din logica speculativă)”⁴⁰.

Pentru a fi „autologice”, supercategoriile ar trebui să aibă expresii corespunzătoare: „Lingvistic, expresiile lor ar trebui să fie distincte de cele categoriale, ca și de cele noționale”, ceea ce nu se realizează decât parțial, dată fiind „utilizarea lor tradițională”⁴¹.

De fapt, istoria filosofiei reprezintă „dovada pentru interesul constant al supercategoriilor” și totodată „dovada faptului că n-au fost studiate niciodată ca atare”; oricum, ele „nu sunt o invenție recentă și, într-un fel sau altul, explicit sau nu, constituie punctul de plecare al sistemelor categorial-filosofice, ca și al marilor religii ale lumii”⁴².

Este nevoie de o înțelegere a categoriilor filosofice înseși „ca formele logice de bază ale Speculațiunii, referitoare la totalități și procesualități. Ele sunt doar

³⁹ *Ibidem*, p. 139, 142, 144.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 145, 146.

⁴¹ *Ibidem*, p. 151.

⁴² *Ibidem*, p. 195, 196.

analoage noțiunilor, având și forme lingvistice deosebite... *Raporturile intercategoriale* sunt analoage judecăților, iar *schemele dialectico-speculative*, antitetice sau antiologice, sunt analoage raționamentelor (silogismelor), cu deosebirea că ele pot fi binare, triadice, tetradice și pentadice”; este de reținut că opțiunea pentru schemele dialectico-speculative *pentadice* nu se face în detrimentul celorlalte, ci este determinată de faptul că schemele pentadice sunt *maximale*... De altfel, o schemă pentadică le cuprinde implicit pe cele subordonate”⁴³.

Scheme dialectico-speculative superioare celor pentadice, adică, având mai mult de cinci componente, nu există: căci „toate sunt reductibile la pentadă sau la cele subordonate pentadei”...⁴⁴

Această poziție trebuie pusă în legătură cu „caracterul deschis al filosofiei pentadice”, care „are ca structură de bază categoriile fundamentale ale filosofiei, grupate aproximativ după disciplinele filosofice corespunzătoare, și în *ordinea apariției lor istorice* ca discipline prioritare”; căci filosofia pentadică „pune în joc și celelalte categorii fundamentale ale filosofiei care nici nu pot fi lezate, în bine sau în rău, de nici o Superexistență Reală. Căci filosofia pentadică este: Teoria trecerii de la Subsistență și Existență, prin intermediul Ființei și al Realității, la Existența Reală”⁴⁵.

6. Un rol important în înțelegerea supercategoriilor îl poate îndeplini cunoașterea (în ordine istorică, Aristotel și Kant îndeosebi) *genurilor de categorii*: „cele zece genuri de categorii” (după clasificarea lui Aristotel) au „genuri subordonate”, dar „nu au alte genuri *supraordonate*” și, ca atare, „nu pot fi definite, ci doar ilustrate prin exemple”⁴⁶.

De remarcat însă că unii istorici (A. Trendelenburg, de pildă) vorbesc despre pitagoreici, eleați și despre Platon „ca tratând despre ceea ce s-ar putea numi «doar într-un sens foarte nedeterminat categorii». Platon le numea «genuri supreme» (*ta magista ton genon*). Ele nu se găsesc printre cele 10 genuri de categorii ale lui Aristotel, dar se regăsesc în *Metafizica* acestuia”, fiind (după opinia lui E. Lask) „preluate de Aristotel de la predecesorii săi, fără a fi identificate cu categoriile” și numite de scolastici „*transcendentalia*”⁴⁷.

Pe acest fond vine concluzia: „Considerând corectă denumirea scolastică (*transcendentalia*), Emil Lask se referă în special la *Unul* ca, «principiu super-categorial», ca Absolut și Suprasensibil... La Aristotel găsim însă și alte super-

⁴³ Al. Surdu, *Filosofia pentadică I*, p. 53.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 53–54.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 67, 79.

⁴⁶ Al. Surdu, *Categorii, genuri de categorii și supercategorii*, în: *Studii de teoria categoriilor*, Vol. I, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 45. De reținut că, pornind de la comentatoriile antici, a devenit regulă generală folosirea termenului de «categorii» în loc de «gen de categorii», ajungându-se „la sintagma «cele zece categorii» pentru *Cele zece genuri de categorii*” (*Ibidem*).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 51.

categoriile care au aceste caracteristici: Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea și Absolutul”⁴⁸.

Lask devine important totodată prin analiza formelor de dependență a unei teorii a categoriilor de concepția filosofică a unui autor sau altul: „... sistemul logicii se mulează după sistemul filosofiei, pentru a-și lua de acolo principiile ultime”, ceea ce „e valabil în genere și pentru doctrina categoriilor: „opțiunea pentru o teorie a categoriilor depinde de ce fel de filosof este cineva” (*«Was für eine Kategorienlehre man wählt, hängt davon ab, was für ein Philosoph man ist»*)”⁴⁹.

Prin forța lucrurilor, alegerea punctului de vedere pentru o teorie a categoriilor trimite la un sistem filosofic și, implicit, la un «autor», iar sistemul filosofic însuși se împlinește numai categorial. Ca urmare, „reîntoarcerea la dezbateră în jurul categoriilor în filosofia contemporană este totodată o revenire la posibilitatea redobândirii unui indispensabil termen filosofic, de o importanță sistematică și critică eminentă”; „stadiul actual al discuției este determinat încă de teoriile lui Aristotel și Kant, dar și prin aserțiuni încă neduse până la capăt”⁵⁰.

Desigur, aceste „aserțiuni neduse până la capăt” se află în legătură cu impactul științelor naturii, ceea ce a condus „la o utilizare oarecum inflaționară a «categoriilor» în sensul de principiu de determinare a fiindului în genere”, precum și la ivirea unui număr impresionant de mare de «doctrină ale categoriilor», dincolo de care „se ascunde resemnarea față de o teorie filosofică sistematică”⁵¹.

Devine astfel necesară preocuparea pentru categorii, într-o abordare însoțită atât de relevanța filosofică a conceptului de «categorie», cât și a teoriei filosofice sistematice, cele două domenii interconționându-se.

În acest sens se preciza cândva în istoria teoriei categoriilor: „Doctrina categoriilor pe care o propun trebuie să se raporteze la «Filosofia Inconștientului», așa cum «Logica» lui Hegel se referă la a sa «Fenomenologie a spiritului»”⁵².

Mutatis mutandis, Teoria „supercategoriilor” pe care o prezentăm aici mărturisește tot o originare în filosofie, în mod determinat, în *filosofia pentadică* – „sistem categorial-filosofic de tip deductiv-speculativ, care se deosebește în multe

⁴⁸ *Ibidem*, p. 52. Considerându-le „principii supercategoriale, referitoare la suprasensibil, la transcendență”, Lask „pare să opteze pentru soluția platoniciană a cuplurilor contrare, unul supra-sensibil, altul sensibil, postulând chiar o teorie a celor două lumi (die *Zweiweltentheorie*) și împărțind categoriile în constitutive și reflexive” (*Ibidem*, p. 52, 53–54).

⁴⁹ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1911, p. 1. Lask releva importanța conceptului propus de H. Lotze: „ce există, fără să trebuiască să fie” (*was gilt, ohne sein zu müssen*), adică valabilitatea: „Pomind de la opoziția *fiindului* (*des Seiendes*) și a valabilului (*des Geltens*) se poate înțelege dualitatea originară a fiindului și a nefiindului (*des Nichtsseiendes*)”, al căror „dualism” se află „la baza teoriei categoriilor orientată după teoria celor două lumi (*Zweiweltentheorie*)” și se poate „postula” o logică care concordă cu această teorie (*Ibidem*, p. 13, 15) – aici vorbește Lask despre „Ființa supracategorială” (*das überkategoriale Sein*) și despre „transcendentalia” ale medievalilor (*Ibidem*, p. 244).

⁵⁰ J. Ritter und K. Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 4, p. 775, 776.

⁵¹ *Ibidem*, p. 775.

⁵² Ed. von Hartmann, *Kategorienlehre*, Leipzig, F. Meiner, 1923, p. 15.

privințe de celelalte sisteme filosofice”, și care „este *altceva* decât teoria categoriilor. Acestea, în totalitatea lor, nu sunt decât o parte din eșafodajul construcției filosofice. Rămâne să fie căutate și găsite și celelalte... în procesul constituirii lor”⁵³.

Aspirația spre „sistem-categorial filosofic” se realizează în acest plan într-o amplă argumentare, desfășurată istoric și sistematic totodată: „Tabele”, „sistem categorial”, „teorie generală a categoriilor” rămân cu importanța lor istorică, ca o mare «experiență a gândirii», momente pe calea întregirii studiului categoriilor prin cel al „supercategoriilor”. O întregire, dar și o nouă perspectivă, situată, kantian vorbind, *allgemeingültig* sub semnul universalității și necesității.

7. În esență, principala contribuție constructiv-sistematică în această „filosofie pentadică” constă tocmai în relevarea (și analiza de fond) a nivelului supercategorial, a celor „cinci supercategorii autologice”, prin delimitare de nivelul categorial, și utilizare a acestor supercategorii în teoria Subsistenței, cu ipostazele ei specifice (descrise în vol. II, cap. IV), totul fiind urmărit și resemnificat, cum spune autorul „gândind speculativ” (mai exact, „dialectic-speculativ”), ceea ce înseamnă efectiv teoretico-metodologic.

Deschiderea către un sistem categorial-filosofic într-o „filosofie pentadică” constituie, credem, o înnoire în modalitățile zilelor noastre de filosofare. În contrast cu minimalizările (de tip pozitivist, mai ales) demersului teoretico-filosofic se argumentează (istoric și logic-sistematic) autonomia acestui demers și necesitatea prezenței lui într-o reconstrucție teoretico-metodologică modernă, menită să pună în lumină valoarea perspectivelor multiple în abordarea și înțelegerea fenomenului cunoașterii și, nu în ultimul rând, încrederea în disponibilitățile constructive ale spiritului uman.

În așteptarea volumelor următoare ale unei astfel de reconstrucții filosofice în forma sistemului, considerăm această deschidere prin „filosofia pentadică” o încercare temerară, al cărei viitor este legat de credința că «pentada este numărul de aur al dreptei filosofări»: *Pentas super omnia*.

⁵³ Al. Surdu, *Filosofia pentadică* I, p. 15, 31.

DEDUCȚIA ȘI SCHEMATISMUL CONCEPTELOR A PRIORI ÎN *CRITICA RAȚIUNII PURE*

RODICA CROITORU¹

Funcția logică a intelectului

Metoda transcendențială inițiată de Kant a pus cunoașterea noastră în dependență de două surse fundamentale ale sufletului, dintre care prima este **receptivitatea** impresiilor prin care ne este dat un obiect, iar a doua este **spontaneitatea**² conceptelor, prin care intelectul³ gândește obiectul în relație cu reprezentarea sufletului, de unde rezultă impresia asupra obiectului. Intuiția, destinată să alimenteze conceptele și conceptele care să sintetizeze intuiția constituie elementele cunoașterii. De aceea este la fel de necesară sensibilizarea conceptelor (adăugarea obiectului în intuiție), precum și intelectualizarea intuițiilor (asocierea de concepte). Cunoașterea rezultă numai din unirea celor două. Ambele sunt **pure**, când în reprezentare nu este combinată nicio senzație și sunt **empirice**, când în ele este cuprinsă senzația, care presupune prezența reală a obiectului, generatoare a cunoașterii sensibile. Dimpotrivă, intuiția pură conține exclusiv forma, prin care ceva este intuit, iar conceptul pur conține numai forma, prin care un obiect în genere este gândit; atât intuițiile pure cât și conceptele pure sunt singurele posibile *a priori*, în timp ce acelea empirice sunt posibile numai *a posteriori*.

Devenirea conceptelor pure într-o cunoaștere prin legarea lor în judecată a urmat dintru-nceput calea logicii formale, moștenite prin tradiție, până când Kant

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

² Joachim Kopper („În jurul teoriei lui Kant despre obiectivitatea judecăților de cunoaștere”, în „Revista de filosofie”, 24, nr. 3, 1977, p. 371–380) este de părere că „problema obiectivității cunoașterii nu se pune atât ca problemă a unității interne (*Ineinsein*) a spontaneității cu receptivitatea, ci mai curând ca problemă a posibilității unui acord cu sine al spontaneității, în măsura în care este orientată spre receptivitate...; pentru «Estetica transcendențială» problema obiectivității cunoașterii este soluționată din capul locului. Dimpotrivă, intelectul, orientat fiind spre receptivitate, intră în dezacord cu sine, pentru că el trebuie să exprime unitatea sa internă (*Ineinsein*) cu receptivitatea, reclamându-se atât de la spontaneitatea sa pură, cât și de la orientarea lui către receptivitate. Numai reușind să pună de acord, în filosofia transcendențială, aceste două laturi ale demersului său sub aspectul unității interne cu receptivitatea, intelectul poate să dea problemei obiectivității o soluție convenabilă: căci numai în acest fel el poate clarifica problema unității sale cu receptivitatea ca atare și o poate face comprehensibilă” (p. 374).

³ Heidegger (*Interprétation phénoménologique de la „Critique de la raison pure” de Kant*, Paris, Gallimard, 1982) este de părere că această spontaneitatea sesizată astfel „face ca eu să mă numesc o inteligență, iar libertatea un obiect inteligibil” (p. 339).

și-a găsit propria sa cale. Pentru cursurile sale de logică, moștenirea aristotelică i s-a părut convenabilă prin felul în care modelează gândirea, ca și prin disciplina pe care o cultivă; dar totodată el a simțit nevoia să îi aducă modificări, cerute de sistemul său de filosofie transcendentă, pentru care a avut nevoie de un suport logic adecvat. Până la conturarea acestuia, Kant a cultivat logica aristotelică regândită de Școala de la Port Royal⁴, care a dominat timp de două secole logica europeană. Influența cea mai generală, care a determinat structura *Criticii* este diviziunea împărțită generată de cele patru acte ale intelectului (referitoare la concepte, judecăți și raționamente, cărora li se adaugă investigarea metodei), care se va regăsi în prima parte a logicii numită Analitica transcendentă. O diviziune asemănătoare se află și în lucrările de logică ale unor autori cu aceleași afinități aristotelico-medievale, precum Jung⁵, Pierre Bayle, Christian Wolff și J. P. Reusch (pe care Kant l-a folosit în prelegerile sale)⁶. Hermann Samuel Reimarus (pe care Kant l-a citat în mai multe lucrări ale sale de filosofie teoretică și practică) considera că actele intelectului uman și ale gândirii în genere constau din concepte sau reprezentări ale lucrurilor însoțite de conștiință, din judecăți sau înțelegerea relațiilor dintre concepte, din raționamente sau înțelegerea conexiunii dintre două judecăți și a treia; drept care, noi exprimăm concepte prin cuvinte, judecăți prin propoziții și raționamente prin concluzii⁷.

Dacă această perspectivă generală asupra facultății gândirii cu diviziunea corespunzătoare a putut fi preluată de Kant și integrată în logica sa transcendentă⁸, alte elemente ale formalismului logic, între care cea mai importantă pare a fi problema adevărului, nu mai pot fi integrate, necesitând regândirea lor. Întrucât cunoașterea tratează regulile universale și necesare ale intelectului, ea trebuie să fie, prin aceste reguli, purtătoarea adevărului. Or, ceea ce contrazice regulile

⁴ Arnauld et Nicole, *La logique ou l'art de penser*, 1662, ed. B. Baron v. Freitag-Löringhoff und H. Breckle, Stuttgart, Frommann, 1965. În sensul acestei regândiri a logicii aristotelice, Thomas M. Seebom realizează o paralelă între logica de la Port Royal și logica transcendentă. „...Arnauld a) a respins lista categoriilor aristotelice ca pe o colecție arbitrară; b) el a redus teoria despre *predicabilia*, *quinque voces* la clasificarea «ideilor» în sens cartesian...Kant... a) a criticat lista categoriilor, b) a tratat toate caracteristicile esențiale ale vechii teorii despre *quinque voces* împreună cu altele în «logica conceptului», fundamentul edificiului său al logicii formale. El a folosit termenul «idee» numai în dialectica sa transcendentă, respingând întrebuițarea cartesiană a acestui termen, dar teorema sa asupra relației inverse dintre conținut și sferă, și alte teoreme din logicile conceptelor sunt paralele sigure ale «logicii ideilor» lui Arnauld. El a exclus...forma individuală a teoriei logice și, la fel ca Arnauld, a redus judecata singulară la judecata universală. În comparație cu Arnauld, el a făcut o expunere foarte proastă a metodelor sistemelor silogistice. Cu toate acestea, el a introdus modificări serioase în această tradiție. Aceste modificări au influențat concepția asupra logicii formale a idealștilor germani și a altor filosofi germani ca Heidegger” (“Some Difficulties in Kant’s Conception of Formal Logic”. În: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis 1995, Volume I, Part 2, Sections 3A-3L, edited by Hoke Robinson, Markette University Press, Milwaukee, 1995, p. 567–568).

⁵ Joachim Jung, *Logica*, Hamburg, 1638; *Institutiones Logicae*, 1681, Hamburg, 1952.

⁶ Imm. Kant, *Werke*, Akademie Textausgabe, XXIV, 701, 776, 796.

⁷ Apud Wilhelm Risse, *Die Logik der Neuzeit*, II, 1640–1780, Stuttgart, Frommann, 1970.

⁸ Martin Heidegger (*Interpretation...*) spune despre Kant că el „nu ajunge la o clarificare radicală și univocă a raportului dintre logica formală și transcendentă. El nu reușește să asigure și să edifice logica transcendentă ca întemeietoare a logicii formale și generale” (p. 270).

intelectului este considerat fals, întrucât contrazice regulile universale ale gândirii, caz în care intelectul s-ar contrazice pe sine. Aceste criterii se referă numai la forma adevărului, criterii care sunt corecte, dar nu sunt suficiente; căci cu toate că o cunoaștere se poate conforma formei logice, care cere să nu se contrazică pe sine, totuși ea poate să contrazică întotdeauna obiectul ei. Astfel, criteriul logic al adevărului, care constă din acordul unei cunoașteri cu legile universale și formale ale intelectului și rațiunii, este condiția *sine qua non* a oricărui adevăr; dincolo de respectivul acord, logica își încetează valabilitatea, iar eroarea care nu se referă la formă, ci numai la conținut, nu poate fi descoperită de logică. Or, conținutul cunoașterii este, după Kant, dat de materia ei, iar adevărul trebuie să se refere la acest conținut; și este contradictoriu ca de la adevărul cunoașterii materiei să se poată revendica un criteriu universal al adevărului.

Iată un prim element care face ca în contextul filosofiei transcendente forma cunoașterii să nu mai fie suficientă pentru constituirea adevărului material, obiectiv al cunoașterii, ca în logica clasică; ci se cere ca ea să fie întregită de o incursiune în afara logicii, pentru ca ulterior să se realizeze conexiunea cunoștințelor într-un întreg sistematic, conform legilor logice. Tentativele de a depăși condiția logicii generale de **canon** al intelectului, prin care se indică doar condițiile formale ale acordului cu intelectul, erijându-se în **organon**⁹ al extinderii și înmulțirii cunoștințelor noastre subordonate formei logice dincolo de limitele experienței se constituie într-o logică iluzorie. Ca logică iluzorie, a aparenței, logica generală nu ne învață nimic asupra conținutului cunoștinței, dat fiind că intelectul procedează sofistic și ajunge să dea o întrebuintare materială principiilor formale ale intelectului pur și să judece asupra unor obiecte care nu sunt și nici nu pot fi date. Aceste revendicări vor putea fi satisfăcute de logica transcendentală, care își asumă sarcina critică față de aparența dialectică, pentru ca intelectul pur să prevină iluziile sofistice; ea se va regăsi în cea de-a doua parte a *Criticii rațiunii pure*, în Dialectica transcendentală.

Dacă se face abstracție de orice conținut al unei judecăți în genere, acordându-se atenție doar formei intelectului, se observă că funcția gândirii în judecată poate fi redusă la trei titluri plus unul, dintre care fiecare are câte trei momente. Se va observa că acest tabel al judecăților este construit pe baza logicii generale, asupra căruia s-au operat doar corecții transcendente¹⁰. Tabelul se

⁹ În *Logica* sa, Kant va relua această idee a distincției între *propedeutică*, ca fundament pregătitor al celorlalte științe, *organon*, ca indicare a modului în care ar trebui să se realizeze o cunoștință, și *canon* ca știință a legilor necesare ale gândirii, care garantează corectitudinea aplicării intelectului și rațiunii (Introducere, 3. *Logica: propedeutică, organon, canon*, p. 66).

¹⁰ În *Notițele Pöhlitz* se face o paralelă între logica generală și logica transcendentală. Pe baza lucrării lui Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, cele șase perfecțiuni ale cunoașterii cuprinse în ea (totalitate, cantitate, adevăr, claritate, certitudine și caracter practic) sunt interpretate de Kant cu ajutorul categoriilor logicii transcendente: 1) conform cantității când perfecțiunea este generală; 2) conform calității când ea este distinctă; 3) conform relației, când ea este adevărată; 4) conform modalității, când ea este sigură. Pe marginea acestor notițe, textul este tradus și în limba latină, pentru a fi invocat în cadrul unui seminar special, numit *repetitorium*, pentru care studenții cei mai buni trebuiau să achite o taxă suplimentară, în afara celei pentru un curs obișnuit. *Critica* nu era predată studenților, întrucât conținutul ei era considerat dificil de expus (Akademie Textausgabe, XXIV, 517).

prezintă ca un întreg coerent și echilibrat, conform ideii de bază a filosofiei sale¹¹ și în general concordant cu dezvoltările sale ulterioare asupra logicii. Cât despre contribuția pe care o aduce acest tabel în filosofie, cu privire la sistematizarea actelor gândirii părerile sunt împărțite¹².

Din punct de vedere logic, titlul cel mai important se referă la **cantitate**; el tratează includerea subiectului în noțiunea predicatului: fie printr-o suprapunere totală a sferelor lor, fie printr-o suprapunere parțială, fie prin lipsa suprapunerii, datorită lipsei sferei noțiunii. La acest titlu Kant reia observația, care se regăsește în tradiția aristotelică și medievală, cu privire la distincția formală dintre judecățile cele mai simple și mai ne semnificative filosofic, care sunt cele singulare, care se comportă în aplicare la fel ca judecățile universale, care sunt cele mai complexe și mai semnificative filosofic. Și se întâmplă astfel, datorită faptului că în cunoașterea prin raționamentele rațiunii la ambele tipuri predicatul este valabil despre subiect fără excepție: la primele pentru că nu au o sferă, predicatul lor poate fi raportat numai la ceva cuprins în conceptul de subiect, iar de la altceva este exceptat, în timp ce la celelalte pentru că predicatul are o sferă identică cu a subiectului. Aceasta este una dintre erorile în care poate cădea logica tradițională, respectiv tratarea formală a două extreme, fără să țină seama de valabilitatea lor; căci în filosofie noi ne putem baza pe primul tip de judecăți numai când el dă seama asupra unui caz excepțional; pe când al doilea este indispensabil în investigarea naturii și activității umane prin urmărirea legității și instaurarea ordinii. Dar, dacă se compară o judecată singulară (*judicia singulare*) cu o judecată comună (*judicia communia*) investigației filosofice, precum este cea generală, atât conform

¹¹ Reinhard Brandt vede în el „un morfem coerent, care satisface condiția cerută de firul călăuzitor, și anume că el stabilește o structură coerentă (*Zusammenhang*) pentru localizarea categoriilor... Noi aflăm că nu există nicio indicație despre Kant, că el l-ar fi conceput pe «eu gândesc» spre a deduce tabelul judecăților dintr-un punct mai înalt și spre a proteja sistemul coerent de a fi doar empiric și contingent în întregul său” (*op. cit.*, p. 84–85).

¹² Reinhard Brandt este de părere că în filosofie, Kant nu a introdus nicio doctrină care ar putea fi numită „clasică”. „Analiza judecății în *Sofistul* lui Platon, silogistica lui Aristotel din *Analitica Priora* și doctrina sa asupra judecății din *De Interpretatione* au devenit clasice. Aceste lucrări au ajuns fundamentul reflecțiilor din ramuri tradiționale ale logicii și sunt influente încă și astăzi. Distincția lui Kant între judecăți analitice și sintetice merită, după cum spune el «să fie clasice» în critica intelectului uman (IV 270) și astfel s-au receptat, ca și diferitele formulări ale imperativului categoric și alte doctrine ale filosofiei sale teoretice, practice și teleologice. Tabelul judecăților nu aparține acestor domenii contemporane sistematice ale filosofiei kantiene. El de-abia joacă un rol în dezvoltarea logicii. Ceva trebuie să fie greșit în tabelul judecăților, ceva care blochează dezvoltarea sa în doctrine sistematice relevante” (p. 88–89). Și drept concluzie: „Această interpretare a tabelului judecăților duce la concluzia că *logica artificialis* este înțeleasă printr-o idee sistematică de către Kant într-un mod foarte artificios. Noi am găsit unificatoare perspectiva prin care s-a dezvoltat tabelul și diferitele temeuri pentru desemnarea și completitudinea celor patru titluri ale sale și douăsprezece momente. Logica generală a lui Kant, după cum este formulată cu privire la aplicabilitatea ei în cunoașterea transcendențială este, după cum se pare, o logică internă pentru *Critica rațiunii pure*, care nu poate fi exportată nici în întregime, nici în părți individuale în alte contexte conceptuale” (p. 115). Dimpotrivă, Th. Seebom consideră că are temeuri să afirme despre concepția lui Kant asupra logicii că prin regulile și punctele sale de vedere ea a supraviețuit *Criticii* și „este de o mare importanță pentru înțelegerea dezvoltării metodelor dialectice ale idealismului german” (*op. cit.*, p. 579).

validității ei interne, cât și drept cunoaștere în genere conform cantității pe care o are în comparație cu alte cunoașteri, atunci excepțiile pe care trebuie să le includă judecățile comune fac diferența lor ca momente distincte ale gândirii; ceea ce justifică ocuparea de poziții distincte într-un tabel al judecăților, dar nu și în logica limitată la întrebuințarea judecăților în raporturile lor reciproce.

Din punctul de vedere al **calității**, în logica transcendențială judecățile afirmative trebuie deosebite de judecățile infinite, cu toate că în logica generală afirmațiile care se extind la infinit nu constituie o parte deosebită a diviziunii. Logica generală face abstracție de orice conținut al predicatului (chiar dacă este negativ) și observă numai dacă el este atribuit subiectului sau îi este opus. Spre deosebire de ea, logica transcendențială consideră judecata și după valoarea sau conținutul afirmației logice prin intermediul unui predicat negativ și cercetează avantajul adus de această afirmație pentru întreaga cunoaștere. Pe exemplul afirmării nemuririi sufletului se arată ce poate câștiga filosofia transcendențială prin această distincție. Despre propoziția „sufletul nu este muritor” se spune că ea obstrucționează o eroare printr-o judecată negativă; în timp ce despre propoziția „sufletul este nemuritor”¹³ se afirmă plasarea sufletului în sfera nelimitată a ființelor nemuritoare. Or, din întreaga sferă de ființe posibile, cea a muritoarelor cuprinde o parte, pe când cea a nemuritoarelor cuprinde altă parte; prin propoziția de mai sus se spune că sufletul face parte din mulțimea infinită de lucruri care rămân, în urma separării lor de tot ceea ce este muritor. Prin acest procedeu sfera infinită a tuturor posibilelor este limitată, ceea ce este muritor este separat, iar sufletul este plasat în restul spațiului sferei infinite. Și acest spațiu rămâne întotdeauna infinit după excluderea sufletului, multe părți ale sale putând fi retrase fără să aducă modificări cantitative sau calitative conceptului de suflet nemuritor. Acest tip de judecăți infinite cu privire la sfera logică, în realitate numai limitează conținutul cunoașterii în genere¹⁴ și, ca atare, în tabelul transcendențial al tuturor momentelor gândirii în judecăți ele trebuie să dețină un loc aparte, întrucât funcția exercitată aici de intelect este posibil să fie importantă în câmpul cunoașterii pure *a priori*.

Relațiile gândirii în judecăți surprind funcții logice ale intelectului, care se referă la poziția predicatului față de subiect în judecățile categorice, la antecedentul față de consecvent în judecățile ipotetice, la cunoașterea divizată în membrii diviziunii între ei la judecățile disjunctive. La primul fel de judecăți sunt considerate două concepte¹⁵, la al doilea două judecăți, la al treilea mai multe judecăți în relația lor reciprocă. Propoziția ipotetică „dacă există o justiție perfectă, cel incorigibil rău va

¹³ Imm. Kant, *Werke. Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Berlin, New York, 1968, I, p. 61, II, p. 88.

¹⁴ În același fel vor fi tratate judecățile infinite și în *Logica*, ca având un subiect ce se află în afara sferei unui predicat, într-o sferă infinită; această sferă este reprezentată ca limitată; ele vor beneficia de același exemplu al sufletului „non-muritor” și „nemuritor” (*Logica generală*, Traducere, Studiu introductiv, note și index de Alexandru Surdu, București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1985, p. 156).

¹⁵ În pofida tratării mult mai extinse a titlului relației în general în *Logica*, judecăților categorice, deși constituie fondul celorlalte judecăți, li se rezervă același spațiu restrâns în raport cu celelalte momente (*op. cit.*, p. 157).

fi astfel pedepsit”¹⁶, cuprinde relația dintre două propoziții: „există o justiție perfectă”, și „cel incorigibil rău va fi pedepsit”. Nu adevărul celor două propoziții este decis în acest caz, dat fiind că nu avem de-a face cu un context moral sau juridic, ci contează relația de succesiune a consecințelor lor. În cazul propoziției disjunctive este considerată relația a două sau mai multe propoziții între ele într-un raport de opoziție logică, în măsura în care sfera uneia o exclude pe a celeilalte; în același timp el este și un raport de comunitate, întrucât completează împreună sfera cunoașterii propriu-zise și implică o relație a părților sferei unei cunoașteri, întrucât sfera fiecărei părți este complementară sferei celeilalte pentru întreaga totalitate a cunoașterii divizate. Acest caz apare în judecata: „lumea există fie printr-o întâmplare oarbă, sau printr-o necesitate internă, sau printr-o cauză externă”¹⁷. Fiecare dintre aceste propoziții ocupă o parte din sfera cunoașterii posibile asupra existenței unei lumi în genere, iar toate împreună întreaga sferă. Excluderea cunoașterii dintr-una dintre aceste sfere reprezintă plasarea sa într-una dintre cele rămase, și dimpotrivă, plasarea sa într-o sferă reprezintă excluderea sa din celelalte. Într-o judecată disjunctivă există totuși o oarecare comunitate a cunoștințelor, care constă din excluderea lor reciprocă în parte, în timp ce în totalitate ele constituie întregul conținut al unei cunoașteri unice, care poate ajunge la adevăr.

Modalitatea¹⁸ este o funcție a judecăților, care se deosebește de celelalte momente categoriale prin faptul că ea nu contribuie la conținutul judecății, ci consideră numai valoarea copulei în raport cu gândirea în genere¹⁹. În judecățile problematice, afirmarea sau negarea sunt admise ca posibile, putând fi acceptate ca trepte ale procesului de cunoaștere; ea exprimă posibilitatea logică, care poate fi diferită de cea obiectivă. În judecățile asertorice afirmarea sau negarea sunt considerate ca reale; ea afirmă realitatea logică sau adevărul. În judecățile apodictice afirmarea sau negarea sunt considerate ca necesare, expresie a necesității logice²⁰. Aceste trei modalități indică faptul că în procesul de cunoaștere intelectul se implică gradat, astfel încât noi judecăm mai întâi ceva problematic, după care îl admitem asertoric ca adevărat, în cele din urmă ca legat indisolubil de intelect, astfel încât aceste trei funcții ale modalității pot trece drept momente ale gândirii în genere.

¹⁶ *Op. cit.*, I, p. 62, II, p. 89.

¹⁷ *Op. cit.*, I, p. 62, II, p. 39.

¹⁸ Reinhard Brandt (*The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67–76; B 92–101*, Eric Watkins translator and editor, vol. 4, North American Kant Society, Studies in Philosophy, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, 1996) consideră că „sub titlul modalității, judecata este localizată într-un continuum de judecăți epistemice. Nicio judecată izolată nu poate deveni cunoaștere. În acest fel, progresul de la judecată și determinarea ei formală generează structura logicii generale în cele patru momente ale sale” (p. 71).

¹⁹ În *Logica* momentul modalității va fi analizat din punctul de vedere al raportului tuturor judecăților față de facultatea de cunoaștere (*op. cit.*, p. 161–162).

²⁰ Reinhard Brandt asociază judecata problematică cantității, judecata asertorică calității și judecata necesară relației. Primul titlu desemnează comparația extensivă realizată în fiecare judecată, comparație care lasă deschis dacă un concept se află într-o relație reală cu altul. Relației îi urmează conexiunea, prin care se produce combinația necesară a predicatului cu subiectul, trasând o ordine a procesului cognitiv în triada judecăților, exprimată prin momentul modalității. Rămâne la latitudinea cititorului să dea curs acestei reflecții sau să o considere doar o posibilitate (*op. cit.*, p. 83).

Despre conceptele pure ale intelectului sau categorii. Reflectând asupra necesității conceptelor pure pentru filosofia transcendentă, Kant a observat că formalismul logicii generale manifesta, în ceea ce le privește, o insuficiență importantă: și anume el nu putea da seama asupra originii acestor concepte. Drept urmare, el a propus un alt mod de a concepe logica, care să valorifice conținutul cunoașterii, pentru a da o materie conceptelor pure ale intelectului. Din această regândire a logicii a rezultat o știință mai extinsă a facultăților intelectului și rațiunii, care a necesitat determinarea originii, sferei și valabilității obiective a unor cunoașteri reprezentative pentru sistem; ea tratează legile intelectului și rațiunii, numai în măsura în care se raportează la obiecte *a priori* și nu precum logica generală, la cunoașterea rațiunii, atât empirică cât și pură nediferențiate. Astfel, intelectul²¹, care prin aceeași funcție prin care oferă analitic unitate diferitelor reprezentări într-o judecată, asigură și unitatea sintezei diferitelor reprezentări într-o intuiție, de unde rezultă conceptul pur al intelectului. Prima condiție pusă sintetizării diversului sensibilității într-o unitate este ca sufletul să pregătească spre receptare formele pure *a priori*, care sunt spațiul și timpul; în urma receptării diversului în cadrul spațio-temporal, rezultatul intuitiv este preluat și legat de gândire, care datorită spontaneității ei face reprezentări, produse printr-o sinteză. Și iată că prin sinteza rezultată din puritatea spațio-temporalității apare conceptul pur al intelectului; el se prezintă ca o unitate necesară²² cu un conținut transcendent și acoperire universală; Kant o numește **categorie**. Acest proces, străin logicii generale, oferă posibilități noi de concepere a categoriilor; urmărindu-l ne putem da seama de ce a aflat Kant o sursă importantă de inspirație în Categoriile lui Aristotel, dat fiind că în genere, el le-a destinat unor funcții și intenții asemănătoare, de sistematizare a formelor celor mai generale ale gândirii filosofice; dar totodată ne dăm seama de ce a fost el nemulțumit de felul inductiv în care au fost concepute de înaintașul său, ca și de suportul lor logic. Drept care categoriile kantiene, în calitate de concepte pure ale intelectului, se vor raporta *a priori* la obiecte ale intuiției în

²¹ Heidegger (*Kant et le problème de la métaphysique*, Introduction et traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953) este de părere că la Kant „întreaga problemă a esenței finității cunoașterii este concentrată în formula concisă a *posibilității experienței*. Termenul «experiență» semnifică cunoașterea finită, intuitiv receptivă a existentului. Existentul trebuie dat cunoașterii ca obiect. Astfel, noțiunea de «posibilitate» păstrează în această expresie o ambiguitate caracteristică” (p. 179).

²² M. Heidegger (*Interprétation...*) afirmă că dacă sinteza intelectului ca sinteză a recunoașterii în concept este raportată la timp, iar dacă din această sinteză ca acțiune a intelectului se nasc și se dezvoltă categoriile, atunci originea categoriilor – dacă de altfel cele trei sinteze se co-apartin pe fundalul timpului – *este timpul însuși*” (p. 321). Și tot astfel categoriile sunt dependente de a percepția transcendentă, în al cărei „vehicul” ele se pun în mișcare. Adică „ele nu funcționează decât pe baza a percepției transcendente. În sens strict, categoriile nu sunt substanța, cauzalitatea etc., ci eu-gândesc-substanța, eu-gândesc-cauzalitatea; ele aparțin acțiunii originare a intelectului însuși. Orice reglare a unei sinteze în măsura în care este raportată de fiecare dată la unitate nu este posibilă decât dacă *subiectul unificator ca atare* își poate pre-da originar un orizont de unitate posibilă în general. De aceea, Kant spune aici despre a percepția transcendentă că pre-zintă (*vor-führt*) orice gândire *ca aparținând conștiinței*, adică aparținând unei *cunoașteri originare a uniții*” (p. 319–320).

genere și vor reproduce funcțiile logice ale tuturor judecăților posibile; ele sunt cantitatea, calitatea, relația, modalitatea. Prin aceste momente categoriale intelectul este considerat satisfăcut, iar facultățile sale sunt evaluate complet.

Spre deosebire de mulțimea conceptelor pe care Aristotel le-a ridicat la rangul de categorie, ca și de modul neunitar și neorganic în care le-a conceput, Kant s-a dovedit mult mai restrictiv și mai consecvent sistemului său. El a considerat că există numai douăsprezece concepte originare pure ale sintezei, care alcătuiesc un corpus categorial; intelectul le include a priori în sine; pentru că ele sunt singurele prin care intelectul poate înțelege și gândi un obiect al intuiției, ele îl fac să fie un intelect pur²³. Diviziunea tabelului categorial este dedusă sistematic din principiul comun al facultății de judecare, care din punct de vedere funcțional este asemănătoare facultății gândirii; fiind dedusă sistematic, diviziunea nu s-a născut, precum la predecesorul său, dintr-o investigație inductivă a conceptelor pure, prin care nu se poate justifica necesitatea apartenenței lor la facultatea care le produce, respectiv la intelectul pur. Acesta este reproșul fundamental pe care Kant i l-a făcut lui Aristotel; și anume lipsa principiului, din care să fie deduse categoriile. Neavând un principiu din care să le deducă, Aristotel a optat inițial pentru zece astfel de repere ale gândirii, numite predicamente, dintre care substanța deține locul prim și are sfera cea mai mare, pentru că ea are realitate deplină și este în sine și pentru sine; ea este urmată de altele trei, cărora li se acordă o importanță mai mare decât celor ce le urmează, precum cantitatea, calitatea (care admite variații de grad), relația (este concepută în comparație cu alte noțiuni și susceptibilă de corelativi); iar altele precum locul, timpul, poziția, posesiunea, acțiunea și pasiunea (care admit contrarii și variații de grad) au o sferă din ce în ce mai restrânsă și sunt tratate sumar. Acestor predicamente li s-au adăugat ulterior alte cinci concepte sau „voci”, numite postpredicamente, de care se ocupă o altă lucrare, numită *Topica*²⁴. *Metafizica*²⁵ prezintă de asemenea concepte cu o mare valoare operațională în filosofie, dar se rezumă numai la enunțarea și explicarea lor sumară: principiu, element, natură, materie, mișcare, necesar, ființă, substanță, calitate, cantitate, relativ, perfect, limită, în sine, fals, accident și altele; unele dintre ele au fost preluate între categorii de Aristotel însuși, altele ulterior de Kant sau Hegel. Sesizând indisolubilitatea relației dintre gândire și limbaj, Aristotel a pregătit seria de categorii/predicamente cu un grup de antepredicamente, care studiază formele cele mai generale ale limbajului, ca omonimele, sinonimele, paronimele, ceea ce dovedește un interes constant față de sistematizarea gândirii filosofice. Kant a apreciat, în general, ideea lui Aristotel de a oferi investigației filosofice astfel de puncte de sprijin cât mai diverse, care să faciliteze exprimarea gândirii și sistematizarea sa; dar i-a reproșat în special alcătuirea unui tablou categorial lipsit

²³ *Op. cit.*, p. 93.

²⁴ Aristotel, *Organon I. Categoriile. Despre interpretare*, București, Edit. Științifică, traducere, studiu introductiv, introduceri și note de Mircea Florian, 1957, 258 p.

²⁵ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărău, București, Edit. Academiei R.S.România, 1965, Cartea V (Δ).

de unitate, dat fiind că este compus din concepte originare cu sfere inegale, și completat cu concepte derivate și sensibile; și, în pofida revenirii cu adaosuri, el nu a reușit să dea impresia unei realizări definitive. Categoriile, considerate drept concepte originare ale intelectului pur, au la Kant tot atâtea momente conceptuale câte tipuri judicative există; ele dispun de concepte derivate la fel de pure, care completează sistemul filosofiei transcendente; ele sunt predicabilele intelectului pur (în opoziție cu predicamentele, care sunt categoriile de bază). Pe baza conceptelor originare și primitive pot fi adăugate cele derivate și subordonate, pentru ca ceea ce numește Kant „registru genealogic al intelectului”²⁶ să fie redat complet. Categoriile, care sunt unite cu modurile sensibilității pure sau sunt unite între ele, sporesc numărul conceptelor derivate *a priori*.

Filosofia teoretică, expusă în prima Critică este, în concepția lui Kant, cea care trebuie să pună cel mai bine în valoare categoriile, dat fiind că ea este destinată să pună bazele filosofiei transcendente pe cale de a constitui sistemul aceleiași. Așadar corpusului categorial îi revine să schițeze planul complet al științei, întrucât se întemeiază pe concepte *a priori*, și tot astfel să divizeze știința conform unor principii determinate. Totuși, nici domeniul practicului, ca domeniu în care se aplică aceleași principii ale rațiunii, nu a fost privat de categorii, care să îi traseze planul științific și să îl delimiteze cu ajutorul principiilor sale specifice. Cu mențiunea că originea lor este alta, dat fiind că acestea sunt derivate din cauzalitatea inteligibilă în care se înscrie principiul moral, specific practicului. Momentele lor sunt, de asemenea, patru ca cele teoretice, diferențiate în câte trei titluri, care dau seama asupra raportării lor la cauzalitatea inteligibilă; și, de asemenea, se menține regruparea lor în categorii matematice, ale cantității, și dinamice, ale procesualității. Aprecierea estetică este privată de categorii, pentru că sentimentul inclus în judecata de gust nu este generator de concepte *a priori*. Aceasta este de altfel marea problemă a ultimei *Critici*, de a nu fi compatibilă cu ascendentul științific pe care celelalte două îl au, datorită constantelor care reglementează și sistematizează domeniile lor. Singurele constante de care dispune aprecierea estetică și prin care ea poate revendica statutul de disciplină științifică se află în permanența facultăților cu care se apreciază.

Despre tabelul categoriilor teoretice se spune că el cuprinde toate conceptele elementare ale intelectului, care trasează forma unui sistem al lor în intelectul uman, prin care intelectul dă direcția și ordinea tuturor momentelor științei speculative proiectate. Totuși, Kant consideră că pentru început este suficient să avem conceptele originare și primitive, cele derivate și subordonate putând fi expuse ulterior, pentru că nu completitudinea sistemului este cea care contează aici, ci numai principiile sistemului. Urmărirea acestora va fi analizată „până la gradul, care este suficient, în raport cu metodologia”²⁷. Dispoziția generală a conceptelor intelectului este în patru momente, grupate în două părți, dintre care prima este îndreptată spre obiecte ale intuiției, care sunt pure și empirice, iar cea de-a doua

²⁶ *Op. cit.*, I, p. 67, II, p. 94.

²⁷ *Op. cit.*, p. 94.

este îndreptată spre existența acestor obiecte, care se raportează unele la altele sau la intelect.

Prima parte cuprinde categoriile matematice, iar cea de-a doua categoriile dinamice, care prin natura intelectului dispune de un corelat, în timp ce prima nu dispune. Ceea ce are specific tabelul categoriilor în filosofia teoretică este că în fiecare clasă există trei titluri categoriale, a căror înrudire se manifestă în faptul că cea de-a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi, prefigurând funcția triadei hegeliene. De exemplu, universalitatea, care se regăsește ca totalitate, semnifică multiplicitatea redusă la unitate; limitația rezultă din realitatea care este pusă în fața negației sale; la comunitate se ajunge prin cauzalitatea unei substanțe determinată de o altă substanță prin reciprocitate; iar necesitatea rezultă din gândirea posibilității. Unirea primei clase cu a doua, pentru a o produce pe a treia revendică un act de sinteză a intelectului, deosebit de felul în care s-au format cele două anterioare. Kant exemplifică cu categoria totalității, unde conceptul de număr care i se subsumează nu este întotdeauna posibil prin cele două titluri anterioare, respectiv prin existența conceptelor de mulțime și de unitate, după cum se întâmplă în reprezentarea infinitului. În mod asemănător, din asocierea conceptului de cauză cu cel de substanță nu reiese de ce o substanță devine cauză a ceva în altă substanță; ci, pentru a realiza această transformare, se cere un act deosebit al intelectului.

La categoria comunității, care constituie titlul al treilea al relației, acordul cu forma unei judecăți disjunctive, care îi corespunde în tabelul funcțiilor logice, nu este atât de evident ca la celelalte titluri; și acest lucru se întâmplă, pentru că din punct de vedere logic comunitatea ca relație interactivă între două elemente ale unei comunități poate fi asimilată generalului. Pentru a ne asigura de acest acord, trebuie să observăm că la toate judecățile disjunctive mulțimea tuturor celor care sunt cuprinse în ea este reprezentată ca un întreg divizat în concepte subordonate; și întrucât una dintre aceste părți nu poate fi cuprinsă în cealaltă, ele sunt gândite ca fiind coordonate între ele nu subordonate, astfel încât se determină între ele nu unilateral ca într-o serie, ci reciproc, ca într-un agregat.

Când o astfel de relație de coordonare este gândită într-un întreg al lucrurilor, atunci unul dintre aceste lucruri ca efect nu este subordonat altuia drept cauză a existenței sale, ci ele sunt în același timp și reciproc coordonate drept cauze cu privire la determinarea celorlalte (de exemplu, „într-un corp, ale cărui părți se atrag și se resping reciproc”²⁸); ceea ce este alt fel de conexiune decât cel întâlnit doar la relația de la cauză la efect, în care consecința nu determină la rândul ei reciproc principiul și, de aceea, nu constituie un întreg cu acesta (precum este întregul format din Creatorul lumii și lumea făcută de el). Același procedeu al intelectului, când el își reprezintă sfera unui concept divizat, se observă de asemenea, când este gândit un obiect ca divizibil; și după cum membrii diviziunii în primul se exclud reciproc și totuși sunt uniți într-o sferă, tot astfel își reprezintă el părțile în ultimul

²⁸ *Op. cit.*, II, p. 97.

ca atare, unde existența fiecăruia ca substanță este independentă de a celorlalte unite într-un întreg. Despre filosofia antică se spune că dispune, de asemenea, de concepte pure ale intelectului într-o filosofie transcendentă *avant la lettre*, concepte care, chiar dacă nu sunt enumerate între categorii, trebuiau totuși să fie valabile drept concepte *a priori* ale obiectelor, caz în care ele ar fi înmulțit numărul categoriilor. Ele au funcția de predicate transcendentale presupuse ale lucrurilor, și valorează ca exigențe logice și criterii ale oricărei cunoașteri a lucrurilor în genere, pe care o întemeiază prin categoriile cantității, cu titlurile unității, multiplicității și totalității. Și fiind exigențe logice, ele se conformează formalismului acesteia. Ceea ce i se poate obiecta de pe pozițiile unei filosofii/logici transcendente, este absența interesului față de aspectul lor material, întrucât aparțin posibilității lucrurilor însele; drept care ei s-au manifestat nepotrivit față de aceste criterii ale gândirii, din care au făcut proprietăți ale lucrurilor în sine²⁹.

Or, în limitele filosofiei transcendente cunoașterea unui obiect nu vizează lucrul în sine, ci ea trebuie să înceapă cu ceea ce poate ordona intelectul în unitatea conceptului; ea este formată ca o unitate calitativă, prin care comprehensiunea diversului cunoașterilor este gândită ca o unitate. Reversul ei este ceea ce se numește multiplicitatea calitativă a indiciilor ce aparțin unui concept ca unui temei comun, în care indiciile dau seama asupra realității sale obiective³⁰. Unitatea conceptuală trebuie să se bucure de perfecțiune, care constă din reducerea în întregime a multiplicității la unitatea conceptului, cu care se acordă în totalitate³¹, ceea ce se numește completitudine calitativă sau totalitate. Aceste criterii logice ale posibilității cunoașterii în genere nu transformă cele trei titluri ale cantității³², în care unitatea și producerea quantumului trebuie considerată ca omogenă, în intenția de a realiza conexiunea elementelor eterogene ale cunoașterii într-o conștiință, prin calitatea unei cunoașteri ca principiu. Criteriul posibilității unui concept este dat de

²⁹ *Op. cit.*, p. 97–98.

³⁰ Heidegger (*Kant et le problème...*) consideră că „Pentru a înțelege problema realității obiective a categoriilor ca problemă a transcendenței, trebuie să evităm interpretarea termenului kantian de realitate [*Realität*] în sensul pe care i-l dă teoria *contemporană* a cunoașterii, după care, «realitate» înseamnă «facticitate». Kant desemnează această facticitate prin *Dasein* sau «existență». *Realitas* semnifică mai degrabă, conform traducerii exacte a lui Kant însuși «reitatea» [*Sachheit*] și vizează conținutul de quiditate al existentului, pe care îl circumscrie *essentia*” (p. 144–145).

³¹ În *Logica generală, perfecțiunea* logică nu va mai apărea expres din reducerea multiplicității la unitate, după cum apare în prezentul tabel al judecăților, ci va cuprinde toate momentele categoriilor: 1. după *cantitate*, dacă ea este *generală*; 2. după *calitate*, dacă este *distinctă*; 3. după *relație*, dacă este *adevărată*; 4. după *modalitate*, dacă este *certă* (p. 91). Dintre toate tipurile de perfecțiune, *adevărul* este considerat perfecțiunea de bază, „căci el este temeiul unității prin intermediul raportării cunoștințelor noastre la obiectul lor” (p. 92). Despre perfecțiune se spune că trebuie să urmărească temeinicia scolastică și totodată popularitatea cunoștințelor obținută metodic, pentru ca acestea să poată fi comunicate: „Această perfecțiune a cunoașterii, care îi permite o comunicare ușoară și generală, ar putea fi numită și *extensiune exterioară* sau mărime extensivă a unei cunoștințe, căci este răspândită *în afară* printre mulți oameni” (p. 101).

³² Heidegger (*op.cit.*) trece categoriile cantității și calității în rândul esenței, drept care ele se referă la *quid, essentia*; categoriile relației și modalității, pentru că sunt dinamice se referă la *existentia*. „Natura este numele pentru ceea ce caracterizează *existentia* lucrurilor” (p. 268–269).

adevărul care poate fi derivat nemijlocit din el, ca și de completitudinea sa; ele sunt cerute de producerea întregului concept. Tot astfel, criteriul unei ipoteze constă din inteligibilitatea temeiului explicativ admis sau din unitatea consecințelor derivate din el, în măsura în care se acordă cu experiența; și nu într-o măsură mai mică constă din completitudinea temeiului explicativ în raport cu aceste consecințe, care se raportează numai la ceea ce s-a admis în ipoteză; ele produc analitic *a posteriori* ceea ce s-a gândit sintetic *a priori* și se acordă întru aceasta. Conceptele de unitate, adevăr și perfecțiune, în pofida marii lor valori operaționale, nu întregesc tabelul transcendent al categoriilor, drept care ele nici nu au fost introduse între categorii. Rostul lor nu este acela de a se raporta la obiecte, nici ca procedul lor să fie supus regulilor logice generale ale acordului cunoașterii cu ea însăși. Ele au oarecum funcția de a da reguli, cărora trebuie să li se conformeze categoriile.

Principiile deducției transcendente. Concepând categoriile în alt fel decât pe calea inductivă a principalului său predecesor, respectiv drept concepte destinate întrebuițării pure *a priori* în raport cu orice experiență posibilă, Kant a considerat necesară deducția lor, și realizarea sa într-un mod transcendent. Ea va trata legitimitatea întrebuițării acestor concepte *a priori*³³, despre care trebuie să se știe cum se pot raporta la obiecte care nu provin din nicio experiență posibilă³⁴. În acest scop va trebui să se explice felul în care, în calitate de superconcepte, ele se raportează *a priori* la obiecte, care ne-ar putea parveni nu prin forma intuiției provenite de la ele (precum se întâmplă la contrapartea lor empirică), ci prin legile care guvernează legăturile dintre ele. Așadar, urmează să se explice felul în care noi putem prescrie naturii legea și o putem face posibilă. Acest procedeu se deosebește de deducția empirică, ce indică felul în care un concept a fost dobândit prin experiență și reflecție asupra acesteia și, ca atare nu își poate justifica legitimitatea, ci dă numai seama asupra posesiunii sale. Tot astfel el se deosebește de deducția metafizică, care tratează originea *a priori* a categoriilor în genere prin concordanța lor cu

³³ M. Heidegger (*Interprétation...*), interpretând reconstrucția kantiană a categoriilor, nu o apropie de intenția sa expresă, ci tocmai de modelul aristotelic, în opoziție cu care se constituie: „Sarcina *Deducției conceptelor pure ale intelectului* constă din dezvăluirea esenței ontologice originare a categoriilor în general, adică în dezvăluirea posibilității interne a esenței sintezei pure considerată în momentul său structural pur predicativ” (p. 272). Și: „Problema *„Deducției transcendente”* ca evidențiere a esenței ontologice a categoriilor nu este deloc...o problemă juridică de validitate ci, în fond, ceea ce noi numim interpretarea fundamental-ontologică a Dasein-ului” (p. 326).

³⁴ Edgar Maurice Wolff („Étude du rôle de l’imagination dans la Connaissance chez Kant”, Carcassonne, Bonafous et Fils, 1943, 190 p) Este de părere că „întreg sistemul categoriilor și al principiilor *a priori* nu ar fi decât o asamblare de activități pur verbale fără ajutorul imaginației: ea este cea căreia i s-a dat sarcina să le aplice experienței, făcându-le să coboare din înălțimea metafizică pe terenul faptelor, al elaborării efective a datului” (p. 183). Și: „Dar în această apropiere, în această pătrundere a realului de către spirit *coexistă două aspecte*: pe de-o parte *individul*, înzestrat cu visurile unei imaginații adesea fanteziste, se străduiește să dea un sens spectacolului divers pe care i-l oferă lumea externă: el se mișcă în perceperea *schemelor interpretative* care se incorporează în lucruri, ...și care oferă reflecției o bază de discuție în strădania sa către o cunoaștere obiectivă a fenomenelor; ea va respinge ceea ce îi pare în dezacord cu faptele, încercând să desprindă din relațiile lor pur subiective raporturile necesare dintre lucruri, legile naturii” (p. 184).

funcțiile logice universale ale gândirii. Cum se raportează totuși deducția transcendentă la funcțiile gândirii și cum ajunge să completeze prin ele deducția metafizică se va vedea în cele din urmă.

Sarcina filosofiei concepute în acest mod transcendentă se extinde asupra deducerii a două feluri de concepte pe care se bazează, și care se raportează *a priori* la obiecte: un fel este al conceptelor de spațiu și timp ca forme ale sensibilității, iar celălalt este al categoriilor, care sunt concepte ale intelectului. În problema deducției categoriilor, Kant a considerat că spre a clarifica situația este util să atragă atenția asupra geometriei³⁵, care manifestă siguranță în cazul asemănător al întrebuirii cunoașterilor pure *a priori*. Dar ceea ce nu au ele asemănător determină ca geometria să nu își manifeste nevoia de legitimare a originii pure a conceptului ei fundamental de spațiu, a cărui întrebuire se referă doar la lumea sensibilă externă, unde spațiul este formă pură a intuiției provenite de la această lume, în care orice cunoaștere geometrică, în măsura în care se întemeiază pe intuiție *a priori*, are evidență nemijlocită, iar obiectele sunt, după formă, date *a priori* în intuiție odată cu cunoașterea. Pentru conceptele pure ale intelectului situația este mai complexă; pentru ele este indispensabilă deducția transcendentă, atât pentru justificarea statutului lor, cât și pentru justificarea conceptului de spațiu. Dat fiind că predicatul care se referă la obiecte nu sunt predicate ale intuiției și sensibilității, ci ale gândirii pure *a priori*, predicatele se raportează universal la obiecte fără să fie condiționate de sensibilitate; și întrucât ele nu sunt întemeiate pe experiență, nu pot indica în intuiția *a priori* niciun obiect pe care să își întemeieze sinteza anterior oricărei experiențe. De aceea, interogațiile în ceea ce le privește nu vizează doar valabilitatea obiectivă și limitele întrebuirii lor, ci de asemenea conceptul de spațiu, a cărui deducție transcendentă³⁶ statutează calitatea de fenomene a obiectelor cunoașterii.

³⁵ Mary Domski („The Transcendental and the Geometrical: Kant’s Argument for the Infinity of Space”, În: *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses, Band 2, Hrsg. von Valerio Rohden, Ricardo R. Terra, Guido A. de Almeida und Margit Ruffing, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2008, p. 149–159) desprinde două sensuri diferite referitoare la metodele care deosebesc geometria de filosofia transcendentă: „cunoașterea geometrică are prioritate asupra cunoașterii transcendente, prin faptul că filosoful transcendentă recurge la propozițiile noastre geometrice în investigațiile sale asupra spațiului. Revendicările filosofiei transcendente, pe de altă parte, au prioritate asupra cunoașterii, prin faptul că universalitatea și necesitatea geometriei nu ar fi posibile fără asumarea revendicărilor transcendente asupra intuiției pure. Filosofia transcendentă justifică sau explică astfel geometria și o face prin ceea ce geometrul cunoaște asupra spațiului. Altfel spus, sinteza și cunoașterea intuiției noastre formale asupra spațiului apare temporal și cognitiv anterior «cogniției» transcendente după care forma noastră pură de spațiu este în realitate infinită, întrucât filosoful transcendentă trebuie să examineze conținutul cogniției noastre transcendente înainte de a își putea îndeplini sarcina de a expune condițiile posibilității cogniției noastre geometrice” (p. 158).

³⁶ Aici Kant se distanțează de *Vorlesungen über die Metaphysik* (note de curs publicate postum, în 1821), unde el afirma că spațiul este fenomenul omniprezenței divine, iar în *Dissertatio* (1770) aproximativ același lucru prin *omnipresentia phenomenon*. În acea perioadă de început Kant era mai apropiat de ideile profesorului său Martin Knutzen decât în perioada critică prezentă, în care a mai păstrat numai caracterizarea spațiului ca „mărime infinită dată” (B 33/ A 53).

Față de deducția transcendențială a spațiului, deducția categoriilor intelectului are specific faptul că nu prezintă condițiile în care sunt date obiecte în intuiție, ci se referă la posibilitatea condițiilor subiective ale gândirii de a avea valabilitate obiectivă. Aceasta se realizează prin conexiunea intersubiectivă a conștiinței, realizată după o regulă non-empirică. Spre a ilustra această idee, Kant dă ca exemplu conceptul de cauză, care semnifică un mod particular de realizare a sintezei, unde la ceva A se adaugă ceva cu totul diferit B, conform unei reguli. Aici experiența nu poate fi invocată ca dovadă, rămânând ca dificultatea acestei sinteze³⁷ să fie preluată de procedeul critic, prin care obiecte ale intuiției sensibile urmează să se conformeze condițiilor formale ale sensibilității aflate *a priori* în suflet, pentru că altfel ele nu ar fi obiecte pentru noi. Dar nu la fel de clar apare de ce ele trebuie să se conformeze condițiilor de care are nevoie intelectul, pentru a realiza unitatea sintetică a gândirii; și nu este clar, pentru că ar putea exista fenomene constituite astfel, încât intelectul să nu le găsească conforme condițiilor unității sale, ceea ce ar duce la concluzia dezolantă, după care în succesiunea fenomenelor nu se poate afla o regulă a sintezei, care să corespundă dubletului conceptual de cauză și efect; ca urmare, acest concept ar rămâne vid și nu ne-am putea baza pe el în clarificarea sintezei.

Totuși, experiența ne poate oferi, în general, exemple de regularitate a fenomenelor, de unde să se extragă anumite concepte, a căror valabilitate obiectivă să fie verificată; dar asupra conceptului de cauză experiența nu ne oferă niciun indiciu. Prin urmare, asupra sa noi avem de ales între a îl întemeia complet *a priori* în intelect și a îl abandona în întregime ca iluzoriu. Căci acest concept cere ca ceva A să fie astfel încât altceva B să rezulte cu necesitate din el, conform unei reguli universale. Or, fenomenele ne pun la îndemână cazuri din care se poate extrage o regulă, conform căreia ceva se întâmplă de obicei, dar niciodată nu reiese că ceea ce s-a întâmplat sau efectul este necesar; de aceea sinteza dintre cauză și efect revendică un statut plin de „demnitate”, care nu poate fi rezultat empiric, prin simpla adăugare a efectului la cauză, ci el „este pus de aceeași și rezultă din ea”³⁸. Este clar că universalitatea riguroasă și necesitatea legii nu pot fi oferite de regulile empirice; maximum oferit de ele este generalitatea comparativă rezultată din inducție, care nu este mai mult decât o utilitate extinsă. În mod corespunzător, dintr-o astfel de proveniență empirică, conceptele intelectuale pure nu ar putea îndeplini aceeași funcție de sistematizare a întregii științe. Conceptul de cauză, care exprimă necesitatea unui efect sub o condiție presupusă ar fi fals, dacă s-ar întemeia doar pe o necesitate subiectivă înăscută în noi, de a lega anumite reprezentări empirice conform unei astfel de reguli a relațiilor. Efectul nu ar fi, în

³⁷ Heidegger (*Interprétation...*) vede în poziționarea lui Kant față de această dificultate prudența de a vorbi despre sinteza intuiției, a imaginației, preferând să vorbească „despre sinteza în cadrul intuiției, al imaginației, adică empirică, lăsând astfel deschisă proveniența acestei sinteze, chiar și plecând de la imaginația pură” (p. 299).

³⁸ *Op. cit.*, I, p. 72, II, p. 103.

acest caz, legat cu necesitate de cauză în obiect, ci s-ar dovedi numai că noi suntem constituiți astfel încât într-un alt fel nu poate fi gândită această reprezentare decât printr-o astfel de conexiune; ceea ce înseamnă că orice înțelegere a noastră rezultată dintr-o valabilitate pretins obiectivă a judecăților noastre nu este decât o aparență.

Contribuția deducției transcendente a conceptelor *a priori* este un principiu spre care trebuie să se îndrepte investigația, conform căruia conceptele trebuie cunoscute drept condiții *a priori* ale posibilității experienței, referitoare atât la intuiție, cât și la gândire. Despre conceptele care satisfac condițiile acestui principiu se spune că procură temeiul obiectiv al posibilității experienței și își dobândesc necesitatea prin deducție. Dacă ele apar în experiență, aceasta nu înseamnă că în limitele sale se poate realiza deducția lor, dat fiind că aici ele sunt doar contingente. Totuși, în lipsa acestui raport original cu experiența posibilă în care apar toate obiectele cunoașterii, raportul obiectelor cunoașterii cu un obiect oarecare nu ar putea fi conceput.

Din expunerea analitică a deducției conceptelor pure ale intelectului s-a observat că logica generală este construită în concordanță cu diviziunea facultăților superioare de cunoaștere, care sunt intelectul și rațiunea, și mai puțin facultatea de judecare. Intelectul în genere se definește ca facultate a regulilor după care trebuie să se conducă conceptele, în timp ce facultatea de judecare este facultatea care subsumează regulilor, distingând dacă ceva se află sau nu sub o regulă dată (*casus datae legis*). Drept care, logica generală nu cuprinde prescripții pentru facultatea de judecare; întrucât ea face abstracție de orice conținut al cunoașterii, ei nu îi rămâne decât preocuparea de a reduce analitic forma cunoașterii la concepte, judecăți și raționamente și prin aceasta de a stabili regulile formale ale întrebuirii intelectului. Dacă ar fi să arate cum să se subsumeze sub aceste reguli formale, aceasta ar trebui să se realizeze, de asemenea, printr-o regulă, care ar necesita o reînsărcinare a judecății; astfel, dacă intelectul este capabil să fie instruit și înzestrat cu reguli, facultatea de judecare funcționează în afara regulii; ea trece drept un talent, care se lasă numai exercitat, nu instruit, drept care ei îi este destinată aprecierea după formă sau scop și creația corespunzătoare acestora.

O altă depășire a logicii generale asupra căreia dă seama deducția conceptelor este aceea că în timp ce aceasta nu poate da prescripții facultății de judecare, logica transcendentală o cultivă, punând-o în relație cu intelectul pur, căruia îi furnizează reguli determinate. Și ea poate contribui la extinderea intelectului în domeniul cunoașterilor pure *a priori* nu în domeniul filosofiei ca doctrină, ci în calitatea ei de critică, utilizată negativ spre a preveni greșelile facultății de judecare (*lapsus iudicii*); aici, în întrebuirii conceptelor pure ale intelectului, filosofia se dovedește singura eficientă. Filosofiei transcendente îi este propriu că în afară de regulă sau de condiția generală a regulilor, care este dată în conceptul pur al intelectului, ea poate indica *a priori* cazul în care trebuie aplicată regula. Cauza superiorității pe care o are filosofia asupra tuturor celorlalte științe, cu excepția matematicii, se află în preocuparea sa față de concepte, care trebuie să se raporteze *a priori* la obiectele lor; prin urmare valabilitatea ei obiectivă nu poate fi demonstrată a

posteriori, pentru că astfel i s-ar afecta demnitatea conceptuală³⁹; ci, ea trebuie să expună condițiile în care pot fi date obiecte în acord cu aceste concepte, căci în caz contrar ele ar fi lipsite de orice conținut, ar fi doar forme logice și nu concepte pure ale intelectului.

Schematismul conceptelor pure ale intelectului. Față de conceptele cunoașterii din experiență, conceptele pure *a priori* trebuie să mai includă, în afară de funcția intelectului manifestată în categorie, condițiile formale ale sensibilității focalizate asupra simțului intern⁴⁰; ele alcătuiesc condiția generală în care categoria poate fi aplicată unui obiect oarecare. Condiția sensibilității, căreia îi este supus conceptul intelectului în întrebuintărea sa, ne oferă schema⁴¹ conceptului intelectului, iar procedeul intelectului de punere în formă a sensibilității este schematismul intelectului pur⁴². Cu toate că schema este un produs al imaginației⁴³,

³⁹ *Idem*, I, p. 98, II, p. 133.

⁴⁰ Hirota Nakano („Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion”, În: *Kant-Studien*, 102, nr. 2, 2011) înfățișează astfel condiționarea formală a simțului intern de către autoafectare: „Toate intuițiile sensibile trebuie să fie dispuse într-o ordine temporală, drept care timpul este o condiție a admerii tuturor intuițiilor. Dar autoafectarea este forma simțului intern, ale cărei reprezentări se clarifică numai în măsura în care sunt afectate de spontaneitatea subiectului. În acest sens, timpul și intuițiile dispuse temporal presupun spontaneitatea...Doctrina asupra autoafectării nu evidențiază diferența dintre receptivitate și spontaneitate, ci indică numai faptul că ambele nu sunt de despărțit. Timpul rămâne de aceea forma receptivității, cu toate că ultima ar fi imposibilă, atunci când simțul intern nu ar fi afectat de intelect. În același fel, intuițiile sunt date întotdeauna prin sensibilitate, dar această primire a intuițiilor nu ar putea avea loc, dacă intelectul nu ar afecta simțul intern. Atunci spontaneitatea poate fi o condiție a intuițiilor, fără să prezinte o condiție materială cu privire la conținutul său. În al doilea rând, autoafectarea este o condiție a intuiției formale, care la rândul ei, este o condiție a primirii tuturor intuițiilor empirice. Spațiu și timp sunt condiții ale tuturor celor date, dar totodată ele necesită unitatea, care întemeiază participarea spontaneității. Autoafectarea face posibilă această unitate a spațiului și timpului, care constă dintr-o raportare nemijlocită între spontaneitate și receptivitate. Pe temeiul unei astfel de raportări funcționează intuiția formală drept condiție a existenței date și ca eveniment al sintezei (p. 230–231). În concluzie se poate spune că „...în § 8 al Esteticii și în § 24 al Deducției este vorba despre aceeași afectare, în măsura în care este o raportare nemijlocită între spontaneitate și receptivitate, ca și o condiție a primirii intuițiilor ca o sinteză. Ea nu presupune în prealabil niciun material receptiv. În opoziție, orice este dat se află sub temporalitate și intuiție formală, unde ambele sunt posibile numai prin autoafectare” (p. 231).

⁴¹ Alfredo Ferrarin (“Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition”, în: *Kant-Studien*, 86, nr. 2, 1995, p. 131–174”) precizează că la Kant uneori schema apare ca o regulă, alteori ca un procedeu sau o metodă (p. 144). El îl invocă pe Moltke S. Gram (*Ontology and the Apriori*, Evanston, 1968, p. 91–120), care subliniază circularitatea noțiunii de schemă ca regulă: aceasta ar presupune că diversitatea intuitivă, pe care noi o avem este de altfel construită conform unei reguli, adică ea presupune că noi știm ceea ce ar conține ca imagine a unui concept pur. Dar întrucât regulile ca atare nu pot fi intuite, Gram interpretează schema ca intuiție. Astfel, el vede o relație logică între schemă și imagine...” (p. 145 sbs.).

⁴² Paul Guyer (*The Claims of Knowledge*, Cambridge University, 1987, Reprinted 1988, 1992, 1994, 1995, 482 p.) este de părere că pentru a înlătura problema ideilor abstracte în disputa Berkeley-Locke a introdus Kant conceptul de schemă. Aceasta îi sugerează lui „că schematismul a fost inserat în organizarea *Criticiei* (posibil la o dată ulterioară compunerii cărții, întrucât ea pare a fi puțin anticipată în toate notele lui Kant care s-au păstrat), fără o concepție foarte clară asupra structurii adecvate a acestei deducții transcendente la nivelul ei cel mai profund. Cu alte cuvinte, misterul cel mai profund asupra schematismului este misterul general, prin care Kant s-a îndepărtat de concepția

prin care se procură imaginea unui concept, ea este deosebită de imagine⁴⁴, întrucât sinteza în determinarea sensibilității nu are drept intenție o intuiție singulară (ca în cazul imaginii), ci aducerea la unitate a sensibilității. Drept temei al conceptelor „sensibile pure”⁴⁵ nu se află imagini ale obiectelor, ci scheme; și acest procedeu are loc, pentru că în cazul în care despre conceptul de triunghi în genere s-ar considera că îi este adecvată o imagine a sa, ea nu ar putea atinge universalitatea conceptului, care face ca acesta să fie valabil pentru toate triunghiurile, ci ar fi limitată numai la o parte a sferei triunghiurilor. Schema triunghiului există numai în gândire și are semnificația unei reguli a sintezei imaginației cu privire la figuri pure în spațiu⁴⁶. Conceptul empiric este mai puțin afectat de imagine și se raportează nemijlocit la schema imaginației ca la o regulă a determinării intuiției în conformitate cu un anumit concept universal.

Schematismul intelectului cu privire la fenomene și la forma lor, fiind pus în valoare de simțul intern nu poate proveni decât din facultatea generică a sufletului; din nefericire, mecanismul său este dificil de descifrat pentru a-l putea determina⁴⁷.

sa originară asupra deducției directe a categoriilor în condițiile determinării temporale, separând astfel sarcina schematismului de cea a deducției transcendente. Aici noi putem apela doar la răspunsul oferit de capitolele 4 și 5 – și anume că inventarea deducției de către Kant direct din aprioritatea judecății, și mai mult, cea a deducției din certitudinea *a priori* a apercepției, l-a condus să reconceapă teoria determinării temporale doar ca o parte subsidiară a teoriei sale a cunoașterii, separată de deducția transcendentală însăși” (p. 159–160).

⁴³ Martin Heidegger (*Interpretation...*) consideră că pentru început imaginația este o „funcție a sufletului” de un rang egal intelectului și intuiției. Ulterior *sufletul* este schimbat cu *intelectul*, drept care imaginația devine o funcție a intelectului. „Imaginația a devenit superfluă și totul se desfășoară plecând de la principiul dublu al intuiției și al gândirii” (p. 253). Și: „Kant se asigurase puțin nu numai cu privire la problema imaginației, dar și la aceea a raportului fundamental dintre intuiție și gândire...în poziția fundamentală a imaginației ca sursă autonomă și pură a sintezei...expunerea kantiană va rămâne neinteligibilă” (p. 254).

⁴⁴ Heidegger (*Kant et le problème...*) consideră că la Kant „imagine” are mai întâi semnificația generală de „vedere în general”, „fără să se specifice dacă această *vedere* face ca un existent să devină intuitiv. În fapt, Kant întrebuițează cuvântul în cele trei sensuri: *vedere* mijlocită a unui existent, *vederea* decalcului prezent ce reproduce un existent, și *vederea* unui obiect oarecare. Dar, aceste sensuri diferite ale cuvântului «imagine» nu sunt deosebite expres, și este de asemenea îndoielnic dacă semnificația și modalitățile imaginii pe care le cunoaștem sunt suficiente să clarificăm subiectul pe care îl tratează Kant când vorbește despre schematism” (p. 150–151).

⁴⁵ *Ibidem*, I, p. 101, II, p. 136. Deși expresia pare o contradicție în termeni, ea se referă la aportul formal al facultății sensibilității în formarea conceptelor pure, concepte care nu includ în ele sensibilitate extrasă din experiență.

⁴⁶ Heidegger (*Interpretation...*) preferă să depășească sensul dat de Kant expres imaginației, care este pusă în relație cu spațiul, și să afirme că „*imaginația* însăși nu este posibilă decât în măsura în care este raportată la timp sau mai clar: imaginația este *ea însăși timpul* – în sensul acestui timp originar pe care noi îl numim *temporalitate*” (p. 302). O poziție întrucâtva asemănătoare întâlnim și la Alfredo Ferrarin („Construction and Mathematical...”), care este de părere că spațiul este mai esențial legat de timp decât argumentează Kant în secțiunea despre Schematism. Producerea unei imagini – spune el – „trebuie să aibă o relație esențială cu producerea temporală, iar sinteza figurativă nu poate fi doar un produs secundar al imaginației. Acest fapt are un suport nemijlocit, atât în construcția geometrică, cât și în caracterul spațial al semnelor întrebuințate în algebră și aritmetică” (p. 163).

⁴⁷ E. M. Wolff (*op. cit.*) pune activitatea acestui mecanism în seama unei acțiuni supraindividuale, „care precede exercițiul activității personale, pentru că se impune activității tuturor indivizilor, și care poate

De aceea, despre ea se vorbește în termeni relativ vagi și prin comparații; în timp ce despre imagine noi știm că este un produs al facultății empirice a imaginației productive, despre schema conceptelor sensibile, ca figuri în spațiu⁴⁸, nu se poate spune mai mult decât că este de asemenea „un produs și oarecum un monogram al imaginației pure *a priori*”⁴⁹, prin care imaginile devin mai întâi posibile, dar care trebuie puse în conexiune cu conceptul numai prin intermediul schemei indicate de ele și cu care nu sunt pe deplin congruente⁵⁰. În raport cu fenomenele, schema unui concept pur al intelectului este sinteza pură efectuată după o regulă a unității; ea se referă la determinarea simțului intern în genere și se conformează condițiilor formei sale temporale, cu privire la toate reprezentările, în măsura în care acestea trebuie să se afle în conexiune *a priori* într-un concept și să se conformeze unității apercepției⁵¹.

Simțul intern ne oferă prin spațiu imaginea pură a tuturor mărimilor (*quantorum*), și prin timp imaginea tuturor obiectelor simțurilor în genere; coborând către cantitate, imaginea nu mai este suficientă, ea trebuind să fie înlocuită cu schema, unde schema pură a acesteia (*quantitatis*) ca a unui concept al intelectului este dată

fi comparată cu un fel de instinct determinat de saturare a lucrurilor: omul, supus tramei prestabilite a spațiului euclidian este asemănător păianjenului care își țese pânza întotdeauna după același model sau albinei care face alveole întotdeauna hexagonale. Cum să înțelegem originea acestui instinct geometric predeterminat fără să ne referim, ca în orice teorie a instinctului, la puterea care a creat organismul cu care este solidar acest instinct? Or, fiind dat caracterul spațio-temporal al cadrelor prestabilite ale percepției universului de către noi, noi nu le putem explica decât prin admiterea unei gândiri supraindividuale care ar construi organismele conform unor formule geometrice, determinate fără îndoială de exigențele mediului ambiant, de structura sa euclidiană: dar această gândire de ordin geometric, adică *sensibil*, care construiește corelativ organismele și structurile senzoriale este o *imaginație specifică*, transcendentă indivizilor” (p. 184–185).

⁴⁸ Se va observa că, în timp ce în Estetica transcendentă spațiul și de asemenea timpul sunt *forme pure ale intuiției*, care preced intuițiile sensibile prelucrate de aceste forme, în Analitica transcendentă, ediția a II-a în raport cu reprezentările geometriei aceste forme pure devin obiecte pozitive ale intuiției (§§ 24–26).

⁴⁹ *Op. cit.*, I, p. 101, II, p. 136.

⁵⁰ Alfredo Ferrarin (op. cit.) este de părere că spațiul este mai esențial legat de timp decât argumentează Kant în secțiunea asupra Schematismului. „Producerea unei imagini trebuie să aibă o relație esențială cu producerea temporală, iar sinteza figurativă nu poate fi doar un produs secundar al imaginației. Acest fapt are un suport nemijlocit atât în construcția geometrică, cât și în caracterul spațial al semnelor întrebuintate în algebră și aritmetică” (p. 163).

⁵¹ T.C. Williams (*The Unity of Kant's „Critique of Pure Reason”*. *Experience, Language and Knowledge*, Studies in the History of Philosophy, Volume 4, Lewiston/Queenston Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1987) este de părere că *apercepția* este folosită de Kant sinonim cu *intelectul*, în timp ce *apercepția* „trebuie asociată imaginației pure spre a face funcția sa intelectuală” (A 124) (p. 68). O opinie mai complexă asupra apercepției este exprimată de Georgi Donev („La fonction de l'apperception transcendantale dans la structure de la connaissance scientifique”, în: *Revue Roumaine de Philosophie*, 37, nr. 3–4, 1993). El spune că „Funcția gnoseologică a apercepției se realizează datorită fenomenologizării caracterului său numenal prin intermediul descriției logice a raportului dintre logica generală și logica transcendentă. Astfel, obiectul gândirii din posibil devine real” (p. 382). Și: „Idea lui Kant asupra funcției numenale și transcendentale a apercepției depășește slăbiciunile empirismului și raționalismului, determinând dezvoltarea teoretică a idealismului german clasic. Fichte transformă interpretarea numenală și transcendentă a apercepției într-o explicație culturologică a cunoașterii. După Fichte, EUL (conștiința) ca subiect și ca obiect, îndeplinește două funcții – teoretică și practică” (p. 383).

de număr. El se prezintă ca unitate a sintezei diversului unei intuiții omogene în genere, dat fiind că noi producem timpul în aprehensiunea intuiției. Odată ce îl producem, noi îi subsumăm realitatea și negația, care sunt concepte pure ale intelectului ce indică o existență, respectiv o non-existență în timp. Întrucât timpul este forma intuiției pentru obiectele ca fenomene, ceea ce corespunde în ele senzației este materia transcendentă a tuturor obiectelor ca lucruri în sine. Participarea materială a fiecărei senzații este gradată: ea se poate înscrie mai mult sau mai puțin în timp sau se poate reduce la nimic. Astfel se face trecerea de la realitate la negație, unde realitatea este reprezentată ca un quantum; iar schema realității este reprezentată ca o cantitate a ceva care umple timpul, dat fiind că realitatea se produce continuu și uniform în timp: se coboară în timp de la senzația care are un anumit grad până când ea dispare cu totul sau se urcă treptat de la negarea senzației la senzația care a dobândit mărime. Timpul este imuabil; el nu se scurge, ci în el se scurge existența a ceea ce este schimbător. În existență, timpului îi corespunde în fenomen imuabilul, care este substanța; în ea pot fi determinate succesiunea și simultaneitatea fenomenelor conform timpului. Schema substanței se prezintă ca persistență a realului în timp, prin care el este reprezentat ca substrat al determinării temporale empirice în genere, ce rămâne când celelalte se schimbă. Schema cauzei și a cauzalității unui lucru în genere este de asemenea realul, dar aflat într-o continuă succesiune a diversului, supus unei reguli. Schema comunității, care este a acțiunii reciproce sau schema cauzalității reciproce a substanțelor cu privire la accidente lor este simultaneitatea determinărilor uneia cu schemele altora conform unei reguli generale. Schema posibilității este acordul sintezei diferitelor reprezentări cu condițiile timpului în genere, după care opușii nu pot exista într-un lucru în același timp, ci numai unul după altul. Schema realității este existența într-un timp determinat. Schema necesității este existența unui obiect în orice timp. Aceste formațiuni pre-categoriale sunt determinări temporale *a priori* după reguli, care funcționează conform ordinii categoriilor cu seria temporală, cu conținutul timpului, cu ordinea timpului și în cele din urmă cu totalitatea timpului cu privire la toate obiectele posibile.

Prin sinteza transcendentă a imaginației⁵² schematismul intelectului realizează unitatea diversului intuiției în simțul intern, și totodată realizează unitatea apercipției ca funcție corespunzătoare receptivității simțului intern⁵³. De

⁵² M. Heidegger (*Kant et le...*) este de părere că instaurarea kantiană a fundamentului metafizicii conduce la imaginația transcendentă. „Ea face posibilă, de asemenea, unitatea originală a sintezei ontologice. Această rădăcină este implantată în timpul originar. Fundamentul originar, care se dezvoltă în instaurarea kantiană a fundamentului, este timpul. Instaurarea kantiană a metafizicii se înfiripă în *metaphysica generalis*, și prin aceasta devine o problemă asupra posibilității ontologiei în general. Aceasta se interoghează asupra esenței constituirii ontologice a ființei, adică asupra existenței. Instaurarea fundamentului metafizicii se întemeiază pe timp” (p. 256).

⁵³ Richard Aquila („Transcendental Unity as a «Quasi-Object» in the first Critique”, în: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, Memphis, 1995, Volume I, Part 2, Sections 3A–3L, ed. by Hoke Robinson, Markette University Press, Milwaukee, 1995, p. 483–501) consideră că unitatea transcendentă a apercipției, ca dimensiune formală a intelectului „este comparabilă în anumite privințe cu dimensiunea formală a intuiției ca atare... În această relație este util să ne amintim despre Kant nu numai că el vorbește atât despre «apercepție transcendentă», cât și despre unitate a

unde rezultă că schemele conceptelor pure ale intelectului sunt condițiile „adevărate și unice”⁵⁴, prin care acestor concepte li se dă posibilitatea de a se raporta la obiecte, și prin raportare ele dobândesc o semnificație; de aceea, întrebuințarea categoriilor este numai empirică, pentru că ele dau fenomenelor posibilitatea de a fi supuse regulilor generale ale sintezei, pe temeiul unei unități necesare a priori. Și sinteza nu s-ar putea realiza fără unirea necesară a conștiinței într-o a percepție originară, prin care se produce o conexiune generală în experiență. În experiența posibilă în totalitatea sa se află sursa tuturor cunoașterilor noastre și din raportarea generală la experiență rezultă adevărul transcendent, care precede orice adevăr empiric și îl face posibil.

Cu toate că schemele sensibilității produc mai întâi categoriile, totuși ele sunt condiționate anterior intelectului, de sensibilitate. De aceea schema este numai fenomen sau conceptul sensibil al unui obiect în acord cu categoria. Categoriile considerate în semnificația lor pură, eliberate de orice condiții ale sensibilității ar trebui să fie valabile pentru lucruri în genere după cum sunt, în timp ce schemele lor le reprezintă după cum apar; categoriile au însă o semnificație independentă de toate schemele și mai extinsă. Lor le mai rămâne o semnificație și după ce se face abstracție de orice condiții sensibile, dar numai o semnificație logică, care este a unității reprezentărilor, cărora nu le poate fi dat niciun obiect și nicio semnificație capabilă să procure un concept al obiectului. De acest fel este substanța; dacă lăsăm de-o parte determinarea sensibilă a persistenței, ea semnifică numai ceva ce poate fi gândit ca subiect, dar nu și ca predicat pentru altceva. De aceea, categoriile fără scheme sunt numai funcții ale intelectului cu privire la concepte, dar nu reprezintă niciun obiect. Semnificația lor vine de la sensibilitate, pe care o provoacă intelectul.

În aplicarea conceptelor pure ale intelectului la experiența posibilă întrebuințarea sintezei lor este matematică sau dinamică, căci ea poartă parțial asupra intuiției,

apercepției, adesea ca aparent reciproce, după cum o face și cu intuiția pură și *forma* intuiției, dar de altfel vorbind despre *ultima*, Kant intenționează frecvent anumite feluri de «obiecte» sau «quasi-obiecte», și anume spațiul și timpul” (p. 485). Și: „unitatea transcendentă a a percepției, cel puțin într-o privință, este «forma esențială» a întregului în discuție. Acest fapt sugerează, desigur, că noi nu trebuie să privim o astfel de unitate ca fiind ea însăși un fel de întreg sau de quasi-întreg. Dar noi trebuie să acceptăm că poate exista mai mult decât o noțiune de unitate transcendentă, care este prezentă în Deducție. În plus, după cum Kant vorbește despre spațiu și timp ca despre «simple forme» ale intuiției, *dealtfel* ca intuiții și astfel ca quasi-întregi, se poate aștepta și de la unitatea a percepției. Această așteptare poate fi considerată ca fiind confirmată de modul particular în care Kant vorbește în fapt despre «identitatea numerică» a unității a percepției” (p. 493). Patricia Kitcher (“Connecting intuitions and concepts at B 160 n.”, În: *The Southern Journal of Philosophy, Supplement, 25, 1987, The Spindel Conference 1986: The B-Deduction*) dă un sens mai extins unității transcendente a a percepției, „care necesită un oarecare tip de unitate obiectivă în lumea experienței noastre. Unitatea dată de spațiu și timp este o astfel de unitate, pentru că toate chestiunile cu care ne confruntăm, pot fi raportate unele la altele printr-o poziție spațio-temporală sau cel puțin temporală. Apoi, Estetica arată că unitatea dată de spațiu și timp este o trăsătură constantă a experienței noastre. Astfel, în orice lume în care spațiul și timpul sunt formele intuiției noastre, noi ne vom confrunța cu cerințele unității transcendente ale a percepției. În afară de acestea, ...argumentul din B 160 nu poate susține în realitate o concluzie care nu este limitată la spațiu și timp. Unitatea a percepției ar fi garantată de unele forme străine ale intuiției, care ar fi spațiul și timpul, permițând o conexiune generală a tuturor problemelor experienței” (p. 148).

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 138.

parțial asupra existenței unui fenomen în genere. Condițiile *a priori* ale intuiției sunt cu privire la experiența posibilă absolut necesare, în timp ce condițiile existenței obiectelor unei intuiții empirice posibile în sine sunt numai contingente. De aceea, principiile întrebuițării matematice vor avea necesitate absolută, apodictică, pe când principiile întrebuițării dinamice vor avea caracterul unei necesități *a priori*, dar numai indirect, cu condiția gândirii empirice într-o experiență, și nu vor conține evidența nemijlocită proprie celor dintâi.

Tabelul categoriilor ne dă indicații asupra tabelului principiilor, pentru că acestea sunt reguli ale întrebuițării obiective a categoriilor. Toate principiile intelectului pur sunt anticipări ale percepției, analogii ale experienței, axiome ale intuiției și postulate ale gândirii empirice în genere. Atât în ceea ce privește evidența, cât și determinarea fenomenelor *a priori* conform categoriilor cantității și calității, principiile lor se deosebesc considerabil de principiile celorlalte două, întrucât deși ambele dispun de o certitudine perfectă, prima este intuitivă și va aparține principiilor matematice, pe când ultima este doar discursivă și va aparține principiilor dinamice.

CONSTRUCȚIONISMUL SOCIAL. ORIGINI ȘI FORME ACTUALE

IOAN BIRIȘ¹

Într-un sens foarte larg se poate spune că întreaga cunoaștere științifică din domeniul socialului apelează la „construcție”, așa încât un anumit angajament al construcționismului social reprezintă – după unii autori² – o caracteristică indispensabilă oricărei cercetări din sfera științelor sociale. Aceasta deoarece e nevoie ca „lucrurile” sociale să fie „construcție sociale” pentru a putea fi analizate din perspectiva științei sociale. Termenul de „construcționism social” este unul destul de controversat, Darin Weinberg considerându-l sinonim cu cel de „construcționism” sau de „constructivism social”³.

Originile construcționismului social se găsesc chiar în lucrările părinților sociologiei, îndeosebi în concepțiile lui Durkheim, Marx și Weber, după cum subliniază același autor citat mai înainte. În pofida pozitivismului profesat, nu trebuie uitat că în unele lucrări ale sale (*Clasificarea primitivă* sau *Formele elementare ale vieții religioase*), Durkheim susține teza că sistemele de clasificare dintr-o societate dată reflectă organizarea socială a acelor societăți. Iar organizarea unei societăți, firește, este o construcție socială. Weber, la rândul său, înrădăcinat într-o tradiție construcționistă germană, de la Kant la Dilthey și la Nietzsche, face din constelațiile subiective și din semnificațiile acestora o problemă legitimă pentru studiul științific al socialului. Se poate spune că la Weber semnificația, valorile socio-culturale, procesul de raționalizare dar și tipurile ideale⁴ sunt teoretizate după canonul construcționist.

Meritul cel mai mare pentru afirmarea construcționismului social îl are însă Karl Marx, îndeosebi prin teoretizarea de către acesta a conceptului de „conștiință falsă”, teoretizare care își găsește ecouri puternice în analizele lui Georg Lukács cu privire la conștiința de clasă și la conceptul de reificare, precum și în cele ale lui Antonio Gramsci despre problematica hegemoniei. Aceste influențe se regăsesc apoi într-o serie de alte direcții și preocupări, așa cum ar fi demersurile lui Michel

¹ „Universitatea de Vest” din Timișoara.

² Darin Weinberg, *Social Constructionism*, în vol. Bryan S. Turner (ed.), *Social Theory*, Blackwell Publishing Ltd., 2009, p. 281.

³ Echivalarea termenului de „construcționism” cu cel de „constructivism” ni se pare o exagerare. După părerea noastră termenul de „construcționism social” ar trebui păstrat pentru sfera ontologiei sociale, cadru în care s-a și afirmat, iar termenul de „constructivism” este specific planului epistemologic, fiind valabil și pentru epistemologia științelor naturii, așa cum este utilizat, de exemplu, în epistemologia piagetiană.

⁴ Darin Weinberg, *Social Constructionism*, p. 283.

Foucault cu privire la raportul putere – cunoaștere, studiile lui Pierre Bourdieu despre violența simbolică ori unele teorii feministe din ultimii ani.

O altă sursă puternică pentru construcționismul social se constituie din perspectiva interacționismului simbolic. În acest cadru s-a teoretizat sistematic ideea că simbolurile sunt construite social, iar indivizii sociali, pentru a putea sesiza lumea, pentru a putea lua act de aceasta, sunt nevoiți să apeleze la simboluri, construcționismul fiind utilizat, drept urmare, la modul axiomatic⁵.

Aceste rădăcini ale construcționismului social se întâlnesc în prezent cu unele orientări postmoderniste, orientări pentru care indivizii sociali sunt „animale auto-interpretative” și care consideră că natura umană nu este obiectivă, întrucât ea nu poate transcende cultura⁶. Ideea care se degajă într-o atare perspectivă este aceea că lumea socială nu poate fi privită decât din interior, că stabilitatea relativă a înțelegerilor și semnificațiilor noastre se datorează dependenței inerente a sistemelor de cunoaștere de comunitățile sociale care le împărtășesc.

Dar lucrarea considerată clasică pentru construcționismul social de astăzi este aceea a autorilor Peter L. Berger și Thomas Luckmann, *Construcția socială a realității*⁷. Chiar din primele rânduri ale lucrării, autorii subliniază: „realitatea este construită social, iar sociologia cunoașterii trebuie să analizeze procesele prin care acest lucru are loc”⁸. Această subliniere pare destul de radicală, pentru că nu se precizează dacă e vorba de întreaga realitate (adică și de cea naturală) sau numai de realitatea socială. Preocupați de sociologia cunoașterii, cei doi autori pot fi bănuți de o asumare radicală a construcționismului, întrucât în această perspectivă „cunoașterea realității fizice însăși nu scapă determinismului social, care susține că o cunoștință este situată totdeauna într-o societate dată și derivă sau provine din contextul social care o zămislește”⁹.

Autorii amintiți țin să precizeze că atât termenul de „realitate”, cât și acela de „cunoaștere” aparțin contextului social în care aceștia sunt folosiți. De exemplu, „ceea ce este «real» pentru un călugăr tibetan poate să nu fie «real» pentru un om de afaceri american. «Cunoașterea» unui delincvent criminal diferă de «cunoașterea» criminologului”¹⁰. Altfel spus, societatea este aceea care poate determina prezența unor idei, dar nu și natura respectivelor idei. Berger și Luckmann recunosc că în legătură cu natura realității sociale rămân îndatorați, pe de o parte, lui Durkheim (deși îi condimentează puțin teoria și cu unele idei dialectice preluate de la Marx), iar pe de altă parte lui Weber, îndeosebi prin ideea că realitatea socială se constituie prin înțelesuri subiective. Dar se poate realiza o sinteză între concepțiile lui Durkheim și Weber? Autorii amintiți sunt convinși că se poate, întrucât regula

⁵ *Ibidem*, p. 285.

⁶ Robert Bishop, *The Philosophy of the Social Sciences*, Continuum, London/New York, 2007, p. 63.

⁷ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității* (traducere de Alex. Butucelea), Editura Univers, București, 1999.

⁸ *Ibidem*, p. 9.

⁹ Frédéric Nef, *Traité d'ontologie*, Gallimard, Paris, 2009, p. 47.

¹⁰ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Construirea socială a realității*, p. 11.

fundamentală a sociologului francez, în conformitate cu care faptele sociale trebuie privite „ca lucruri” și cerința esențială formulată de către sociologul german, de a considera că obiectul sociologiei îl reprezintă „înțelegerea acțiunii în plan subiectiv”, nu sunt contradictorii¹¹. Căci societatea este duală, ea dispune de fapte obiective, pe o latură a ei, dar se clădește mereu pe o activitate care exprimă înțelesuri subiective, pe cealaltă latură. Cei doi sociologi clasici, Durkheim și Weber, cunoșteau că societatea are o dimensiune obiectivă (pe latura facticității sale), dar și o dimensiune subiectivă (formată din înțelesurile subiecților sociali), de aceea societatea este considerată o „realitate *sui generis*”. Atunci întrebarea centrală cu privire la natura socialului va fi următoarea: cum este posibil ca înțelesurile subiective să devină facticități obiective? Sau cum e posibil ca activitatea umană (*Handeln*) să producă o lume de lucruri (*choses*)?

Pentru a răspunde la astfel de întrebări, Berger și Luckmann fac apel nu doar la achizițiile clasice ale teoriei sociale, ci și la interacționismul simbolic din cadrul sociologiei contemporane, precum și la analizele cu privire la limbaj. De pe aceste baze se poate spune că „viața de fiecare zi se prezintă ca o realitate interpretată de oameni și având pentru ei o semnificație subiectivă, ca o lume coerentă”¹². Când se caută temeiurile unei astfel de realități, pe lângă ceea ce poate oferi teoria din științele sociale, e nevoie în egală măsură și de aportul filosofiei. Din această direcție, consideră cei doi autori, analiza fenomenologică pare cea mai adecvată, deoarece ea este „pur descriptivă” (și prin aceasta empirică), dar nu „științifică” în sensul științelor empirice. Într-o atare perspectivă, descrierea realității sociale întâlnește imediat fenomenul intenționalității conștiinței, respectiv orientarea acesteia către obiecte. Aceasta întrucât orice proces de conștientizare implică intenționalitatea. Cum se poate ajunge de aici la situații obiective? Se poate prin procesul de obiectivare în lumea inter-subiectivă. Această lume intersubiectivă este împărtășită de către fiecare subiect social cu ceilalți subiecți. Un rol special în acest sens îl joacă limbajul, deoarece limbajul folosit zilnic oferă posibilitatea de satisfacere a obiectivării și, totodată, prin limbaj sunt ordonate relațiile umane. Aceste ordonări se constituie în diferite tipuri, care pot deveni anonime cu trecerea timpului. De aceea, realitatea socială considerată ca viață cotidiană poate fi percepută drept un continuum de tipizări, care are la un pol situațiile frecvente și intense de raportare „față-n-față”, iar la celălalt pol abstracțiile anonime, inaccesibile subiectivității de genul „față-n-față”.

Structura socială nu este atunci altceva decât suma acestor tipizări. Iar în cadrul ei limbajul este un sistem de semnale, avându-și rădăcinile în situațiile față-n-față, însă limbajul poate fi detașat cu destulă ușurință de aceste situații și se poate obiectiva în abstracții din ce în ce mai înalte. În calitatea lui de sistem de semnale, limbajul are deja calitatea obiectivității, el putând obliga indivizii să se încadreze în anumite tipare. Mai ales în forma sa simbolică, limbajul poate avea o desprindere

¹¹ *Ibidem*, p. 28.

¹² *Ibidem*, p. 29.

maximă de situațiile subiective, așa încât reprezentările simbolice precum cele din religie, filosofie ori știință pot să domine „de la mare înălțime realitatea vieții cotidiene, ca niște prezențe gigantice dintr-o altă lume”¹³. Așadar, simbolismul în genere și limbajul simbolic reprezintă constituenți esențiali pentru realitatea socială.

Dacă pornim de la polul simbolic, al tipizărilor anonime din realitatea socială, atunci vom da imediat peste instituții. Dar cum se produce instituționalizarea? Pentru a explica acest fenomen, adepții construcționismului social pornesc de la relația organism – activitate. Respectiv, se arată că, spre deosebire de speciile animale, care „trăiesc în lumi închise”, adică, pe lângă delimitările geografice, acestea au o relație biologică stabilă cu mediul, omul are o relație deschisă cu mediul său, ceea ce înseamnă că această relație nu este strict dependentă de constituția biologică a omului, de aceea omul s-a putut stabili pe aproape întreaga suprafață a planetei. Deși, sub aspect instinctual, omul este subdezvoltat în comparație cu alte mamifere, în această „subdezvoltare” rezidă și un avantaj, anume acela prin care omul poate dispune de constituția sa într-o gamă foarte extinsă de activități și de o variabilitate continuă. „Într-adevăr – scriu Berger și Luckmann – , dacă examinăm chestiunea prin prisma dezvoltării biologice, putem spune că perioada foetală a organismului uman se extinde aproximativ un an după naștere. O dezvoltare biologică intrauterină care la animale este completă încă în corpul mamei, la copilul uman se încheie abia după separarea de uter. În această perioadă, însă, copilul se află nu numai în lumea exterioară, ci și interacționează cu aceasta prin numeroase modalități complexe”¹⁴. Așadar, organismul uman își continuă dezvoltarea biologică și după ce a intrat în mediul său social, adică interacționează nu doar cu natura, ci și cu ordinea culturală și socială.

S-ar putea spune atunci că însăși dezvoltarea biologică a organismului uman este determinată social după naștere înspre o anumită direcție, ceea ce ar îndreptăți ideea că „omul se produce pe sine însuși”. Autorii citați mai sus argumentează că această maleabilitate a organismului uman în funcție de societate și cultură este ilustrată cel mai bine de către dovezile etnologice privind sexualitatea, căci deși omul are înclinații sexuale comparabile cu cele ale altor mamifere, la om această sexualitate este relativ independentă de anotimpuri, de ritmurile temporale, și este exprimată în diverse modalități, ceea ce reflectă determinarea socio-culturală. Contrar susținerilor sociobiologiei, adepții construcționismului social vor sublinia răspicat faptul că ordinea socială nu derivă din cea biologică, respectiv că ordinea socială nu poate exista altfel decât ca produs al activității umane. Cum apar atunci instituțiile? Dacă avem în vedere că în orice societate instituțiile constituie latura cea mai obiectivă a acesteia, că ele îndeplinesc rolul de control al comportamentelor prin cerințele de respectare a unor tipare prestabilite de conduită, rezultă că procesul de instituționalizare apare oriunde într-o societate atunci când se

¹³ *Ibidem*, p. 52.

¹⁴ *Ibidem*, p. 61.

realizează anumite tipizări reciproce între subiecții umani care acționează, după ce asemenea acțiuni devin deprinderi.

Traectoria instituționalizării într-o societate pornește, deci, de la fenomenul interacțiunii între subiecții umani, trece prin fenomenul de tipizare, de formare a unor deprinderi, ceea ce implică și o anumită diviziune a muncii, iar rezultatul se va concretiza în diferite instituții sociale. Ce acțiuni sunt apte să fie tipizate reciproc? Sunt apte pentru tipizare toate acele acțiuni care sunt relevante pentru subiecții care interacționează, așa cum sunt, de exemplu, cele legate de muncă, de sexualitate, de teritorialitate etc. În momentul în care instituția formată este recunoscută și de către urmașii subiecților care au contribuit la tipizarea reciprocă, atunci gradul de obiectivitate al instituției este asigurat. Cu precizarea însă că, oricât de masivă, oricât de puternică apare obiectivitatea instituțiilor pentru subiecții umani care urmează, această obiectivitate este una *construită*, este produsă de om. Din acest motiv lumea instituțională nu poate avea alt statut ontologic decât are activitatea umană care a produs această lume.

Relația dintre om, în calitatea sa de producător al realității sociale, și produsul care rezultă, adică respectiva lume socială, este una dialectică, deoarece între cei doi poli ai relației avem mereu o interacțiune mutuală. Rădăcinile hegeliene se pot observa ușor în astfel de idei ale construcționismului social. Dacă este vorba de o interacțiune dialectică, rezultă că nu doar producătorul influențează sau determină produsul, ci și produsul acționează asupra producătorului. Trebuie distinse trei momente cruciale în această relație dialectică: a) exteriorizarea subiectivității umane; b) obiectivarea, adică o „exteriorizare în activ” (care trebuie diferențiată de „obiectivizare”, aceasta din urmă constituind rezultatul obiectivării, produsul sau scopul activității); c) interiorizarea, respectiv procesul de socializare prin care produsul, realitatea socială sau – altfel spus – lumea socială obiectivată este reflectată în conștiință, este reproiectată. În tot acest cadru, limbajul este sistemul de semnale care obiectivează experiențele comune și tot el le face accesibile celor din comunitatea lingvistică. Totodată, limbajul este cel care furnizează diferitele mijloace necesare pentru obiectivizarea unor noi experiențe.

Întruparea instituțiilor la nivelul experiențelor individuale se face prin intermediul rolurilor, care nu exprimă altceva decât „tipuri de actori”. De aceea rolurile sociale permit și edifică trăsătura de control al instituționalizării, reprezentând, în ultimă instanță, ordinea instituțională. Diferitele roluri pot fi integrate într-o societate, ceea ce face ca anumite roluri să reprezinte simbolic ordinea socială în totalitatea ei, așa cum se prezintă de regulă instituțiile politice ori cele religioase.

O întrebare care se poate ridica în acest moment este următoarea: cât de cuprinzător este într-o societate sectorul activității instituționalizate în raport cu ceea ce rămâne neinstituționalizat? Un răspuns amănunțit la această întrebare ar presupune o investigație istorică asupra variabilității sociale, dar un răspuns de principiu ne poate spune că sfera instituționalizării într-o societate dată este

dependentă de gradul de generalitate al structurilor de relevanță. În acest context trebuie avut în vedere și faptul că procesul de instituționalizare în orice societate nu are un caracter ireversibil, uneori trecându-se la procese de dezinstituționalizare.

Pe de altă parte, ne putem întreba și în legătură cu intensitatea instituționalizării: cât de puternic poate fi obiectivizată ordinea instituțională? Se poate merge în această direcție până acolo încât realitatea instituțională să fie percepută ca o realitate non-umană? Istoria ne arată că da, respectivul fenomen fiind numit „reificare”, adică o percepere a fenomenelor umane, așa cum sunt și instituțiile, drept „lucruri”¹⁵, drept forme ne-umane. Altfel spus, reificarea nu este niciodată exclusă din realitatea socială, căci ea apare ori de câte ori obiectivarea este dusă la extrem, în astfel de cazuri fiind vorba de o lume dezumanizată, de o realitate socială de tipul *opus alienum*. Iată de ce, în perspectivă construcționistă, analiza reificării este importantă atât pentru evidențierea înclinațiilor către acest fenomen în anumite societăți și în anumite contexte istorice, cât și pentru surprinderea acelor împrejurări care favorizează de-reificarea.

Se mai impune însă o nuanțare. Realitatea instituțională poate fi considerată o obiectivare „de ordinul întâi”, dar există și o obiectivare „de ordinul al doilea”, o obiectivare a înțelesului, ceea ce poate fi exprimat prin termenul de legitimare¹⁶. Procesul de legitimare într-o societate poate produce înțelesuri noi, înțelesuri necesare pentru a ajuta la integrarea semnificațiilor care deja au fost corelate cu obiectivarea „de ordinul întâi”. Integrarea se realizează la două niveluri: a) nivelul orizontal, nivel la care ordinea instituțională trebuie să aibă înțeles pentru toți membrii colectivității sau societății, respectiv pentru toți indivizii care participă la această ordine; b) nivelul vertical, nivelul biografiei individuale, caz în care totalitatea vieții individului, care traversează etapele ordinii instituționale, trebuie să fie inteligibilă subiectiv. E posibil ca, în primele faze ale instituționalizărilor, când încă nu e nevoie de un sprijin intersubiectiv sau biografic suplimentar, legitimarea să nu fie necesară. Dar când se pune problema transmiterii ordinii instituționale unei noi generații, atunci legitimarea este inevitabilă.

Întrucât legitimarea este simultan un proces de „explicare” și de „justificare”, rezultă că acest proces al legitimării conține două componente distincte: componenta cognitivă și componenta normativă. Într-un prim moment, e nevoie să existe o cunoaștere a rolurilor și acțiunilor considerate „juste”, precum și a celor considerate „greșite”, și abia într-un al doilea moment se impune demnitatea normativă a imperativelor. Altfel spus, cunoașterea precede valorile când e vorba de legitimarea instituțiilor. Apoi, subliniază Berger și Luckmann, trebuie să facem distincție între diferite niveluri de legitimare, cum ar fi: 1) nivelul legitimării

¹⁵ Deși unele exegeze ale sociologiei durkheimiene merg până acolo încât îl acuză pe sociologul francez de „reificare” (prin cerința ca faptele sociale să fie privite ca „lucruri”), noi considerăm că această acuză nu este justificată, deoarece pentru Durkheim cerința respectivă este una prin excelență metodologică, pe când procesul de reificare vizează planul ontologic.

¹⁶ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 110.

incipiente, nivel preteoretic care apare imediat ce se transmite un sistem de obiectivizări lingvistice în legătură cu o anumită experiență umană (de exemplu, transmiterea unui vocabular de rudenie legitimează acea structură de rudenie); 2) nivelul propozițiilor teoretice rudimentare, un fel de scheme explicative accentuat pragmatice, legate nemijlocit de acțiunile concrete și care au menirea de a lega între ele serii de înțelesuri obiective (așa cum sunt proverbele, maximele morale, dar și legendele și poveștile populare); 3) nivelul teoriilor explicite, caz în care un sector instituțional este legitimat cu ajutorul unui corpus diferențiat de cunoștințe (de pildă, poate exista o teorie economică a „statutului de văr”), cu precizarea că atunci când legitimarea devine o „teorie pură”, ea, legitimarea, se poate autonomiza, generând propriile procese instituționale; 4) nivelul simbolic, nivel ce poate fi considerat drept o matrice a totalității înțelesurilor obiectivate social și cu existență subiectivă reală, nivel înalt unde sunt integrate diferitele domenii de semnificații, capacitatea de depozitare a înțelesurilor la acest nivel depășind cu mult domeniul vieții sociale, deschizându-se astfel multiple posibilități către transcendent (de exemplu, la acest nivel, incestul poate fi văzut ca ofensă adusă ordinii divine a Cosmosului).

Să ne oprim puțin asupra acestui tablou construcționist privind realitatea instituțională și legitimarea ei. Am văzut că instituționalizarea poate cunoaște diferite grade de obiectivare, de la formele normale până la cele reificate, la fetișuri. La rândul ei, legitimarea parcurge cele patru niveluri, de la preteoretic până la universul simbolic, ultimele două niveluri (cel al teoriilor și nivelul simbolic) făcând posibilă autonomizarea legitimării și transcenderea realității sociale. Totodată, așa după cum am subliniat, legitimarea conține un moment cognitiv, informativ, și un moment axiologic, normativ. Datorită momentului cognitiv, care îl precede pe cel normativ, trecerea de la un nivel la altul presupune transmitere de informație. Ce rol are informația în acest proces extrem de complex? Iată o întrebare pe care construcționismul social pare s-o ocolească, cel puțin în forma sa frontală. Ce rol joacă informația în stabilirea structurilor și ierarhiilor sociale? Pentru a răspunde la astfel de întrebări este necesar să înțelegem că informația considerată ca atare, adică la modul cel mai general, „este prin excelență un *fenomen de relație*, un produs al mai multor medieri”¹⁷, fiind interferentă cu semnificația.

Dar legitimarea nu rămâne la momentul cognitiv, ci antrenează și momentul normativ, valoric. Cum se pot concilia cele două momente? Situația este dependentă de valorile aduse în discuție: dacă valoarea centrală este, de exemplu, aceea a adevărului, așa cum se întâmplă în cazul instituțiilor științifice, atunci este „normal ca informația să-și subordoneze semnificația”; iar când prin limbaj ca sistem de semnale sunt propulsate în prim-plan conținuturi apreciative (dreptate, bine, frumos etc.), „momentele de gen semnificație își spun în primul rând

¹⁷ Ion Irimie, *Scrisori despre informație*, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2010, p. 10.

cuvântul. În aceste cazuri, adevărul este prezent doar la modul subtextual”¹⁸. Se știe însă că o funcție extrem de importantă a informației este aceea de a contribui la constituirea de structuri ierarhice. Dar cum se realizează această funcție atunci când informația este subordonată semnificației, când nivelul simbolic al legitimării furnizează anumite modalități de delimitare a realității sociale? În acest fel, nivelul simbolic oferă anumite definiții pentru realitatea socială. De exemplu, simbolismul brahmanic a impus întregii societăți din Vechea Indie definițiile sale, iar istoria omenirii abundă în exemple de acest fel.

Interesant este însă mecanismul prin care informația (subordonată semnificației, momentului normativ) ajunge să instituie structuri sociale ierarhice, la limită structuri fetișizate¹⁹. Acest mecanism încă nu este suficient cunoscut, construcționismul social mulțumindu-se să amintească doar câteva idei pe linia Hegel – Marx în legătură cu problema limită a reificării. Sugerăm că o investigație mai profundă a studiilor de antropologie și de istorie a culturilor ar putea scoate la lumină multe aspecte ale rolului informației în procesele de legitimare și de fetișizare, ceea ce ar îmbogăți cunoașterea privind instituționalizarea în realitatea socială. Filosofic vorbind, ne putem desigur întreba dacă exteriorizările și obiectivările de la care pornește construcționismul social în explicarea instituționalizării sunt exteriorizări și obiectivări veritabile. Dar cine stabilește ceea ce este veritabil la nivel de societate? Și mai ales ceea ce este semnificativ? În direcția deschisă de asemenea întrebări găsim și spinoasa problemă a înstrăinării umane²⁰, solidară cu aceea a fetișizării. Propulsată mai ales de către Fichte, în dezbateră conceptelor de *Eu* și de *Non-Eu*, problema înstrăinării este tratată general-filosofic de către Hegel, care o leagă de actul creației, apoi de către Feuerbach (cu aplicație strictă la înstrăinarea religioasă) și de către Marx, cu referire la înstrăinarea generică și înstrăinarea în muncă.

¹⁸ *Ibidem*, p. 150.

¹⁹ Într-un anume sens s-ar putea spune că „fetișizările sunt efectul unui anumit tip de informație și de «prelucrare» a informației sau, mai exact, al unui anumit fel de a interpreta informația: *interpretare prin mistificare*” (Constantin Popovici, *Spectator la peluză*, Editura Augusta, Timișoara, 1999, p. 92). Fetișurile, subliniază același autor, sunt false arhitecturi sociale, precum și ierarhiile confecționate pe această bază. Pornind de la aceste fenomene, se conturează o problemă esențială pentru studiul realității sociale: cum se constituie structurile sociale și, mai ales, există o rațiune necesară a ierarhiilor în această arhitectură? Un exemplu bizar îl constituie proliferarea de ierarhii după prăbușirea sistemelor dictatoriale din Europa Centrală și de Est. Sunt necesare multiplele ierarhii nou construite care produc o vizibilă risipă de ban public?

²⁰ „Luată în sine – atrage atenția profesorul Ion Irimie într-un studiu semnificativ dedicat problemei – tema înstrăinării este și nu este una banală. Este banală, dacă luăm fenomenul înstrăinării, doar, în una sau unele din manifestările lui. Nu este banală, dacă privim înstrăinarea ca fiind o dimensiune de fond a condiției umane, ca o caracteristică esențială a socio-umanului și general-umanului. Ea este un ceva care se furișează peste tot, în tot și în toate, în toate ca viață economică, socială, politică, morală, religioasă, artistică, filosofică. Ea ne apare, când ca un ceva în văzul lumii, când mascată în muncă, în iubire, în păcat etc.” (Ion Irimie, *Homo philosophus. Problema înstrăinării*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2010, p. 192).

Cu aceste probleme ajungem însă la celălalt pol al realității sociale, anume la polul subiectivității. Pentru Berger și Luckmann societatea trebuie înțeleasă „ca fiind un proces dialectic aflat în continuă mișcare, compus din trei etape – exteriorizarea, obiectivarea și interiorizarea”²¹. Dar la nivel de societate aceste etape nu trebuie privite în succesiune, ci în simultaneitate. În ceea ce-l privește însă pe individ, acesta nu se naște ca membru al societății, ci doar ca predispoziție pentru sociabilitate, de aceea în viața individului avem o succesiune temporală care începe cu interiorizarea. Procesul ontogenic prin intermediul căruia se realizează această interiorizare este socializarea, iar sub acest aspect construcționismul social nu aduce nimic nou față de teoriile sociologice cunoscute ale acestui fenomen.

În forma sa radicală, construcționismul (numit de către unii constructivism, deși, după cum am arătat în paginile anterioare, cei doi termeni nu sunt sinonimi) se dorește incompatibil cu gândirea tradițională, deoarece din perspectiva construcționismului realitatea autentică nu este doar aceea dezvăluită de către teoriile științifice, ci în aceeași măsură de concepțiile personale sau de diferite ideologii²², întrucât fiecare realitate este o *construcție* (în sens nemijlocit), în legătură cu care trebuie să căutăm credințele pe care se bazează²³. Într-o atare direcție, unii teoreticieni ai construcționismului (constructivismului), așa cum este și Ernst von Glasersfeld²⁴, consideră că această orientare a devenit în ultimele decenii o teorie incomodă, o teorie care rivalizează deopotrivă cu sociobiologia și cu behaviorismul. Pentru că, în timp ce sociobiologia pune accentul pe rolul genelor în explicarea comportamentului uman, iar behaviorismul subliniază rolul fundamental al mediului, construcționismul aduce la lumină aspecte noi, legate de faptul că noi trăim mereu în lumea pe care involuntar o construim, involuntar pentru că nu suntem atenți la acest proces și nici nu știm cum îl desfășurăm. Mai mult, această ignoranță în procesul de construcție a realității este chiar necesară.

Care ar fi deosebirea esențială între ceea ce ne oferă teoriile tradiționale ale cunoașterii și ceea ce ne spune teoria construcționismului radical? După același autor, Ernst von Glasersfeld, teoriile tradiționale rămân profund îndatorate modelului corespondenței, respectiv al unei corespondențe iconice între cunoștințele noastre și realitatea pe care o exprimă, ceea ce implică o ruptură între obiect și subiect. În schimb, construcționismul (constructivismul) radical postulează această relație ca o adecvare (adaptare) funcțională, și nu ca o corespondență iconică. Pe ce teme este postulată adecvarea funcțională? Deși construcționismul se vrea diferit de sociobiologie, după cum am menționat mai înainte, tentația de a

²¹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *op. cit.*, p. 151.

²² Paul Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, Piper Verlag, München/Zürich, 2010, p. 15.

²³ *Ibidem*, p. 10.

²⁴ Ernst von Glasersfeld, *Einführung in den radikalen Konstruktivismus*, în vol. Paul Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, Piper Verlag, München/Zürich, 2010, p. 17.

apela la teoria evoluționistă este la fel de mare. Cu precizarea că nu atât determinismul genetic interesează în acest caz, ci mai ales adaptarea. Pentru Ernst von Glasersfeld teoria științifică nu exprimă o „corespondență” cu o realitate autonomă, din afara teoriei, ci ele, teoriile, sunt mai degrabă „potriviri”, adecvări la realitate, în sensul că o „soluție științifică” dintr-o anumită teorie joacă rolul de „selecție” pentru acea realitate, adică avem de-a face cu un mecanism asemănător cu acela din teoria lui Darwin.

Desigur, echivalarea termenului de „adecvare” (de „potrivire”) cu acela de „adaptare” poate crea destule confuzii. Glasersfeld atrage atenția că termenul englezesc *fit* (cu multiple înțelesuri, de la „acces”, „cuvnit”, „potrivit”, „înzestrat” etc., până la cel de „adaptare”, „ajustare”), care are echivalentul german în termenul *passen* (a se potrivi, dar și a fi oportun, a se adapta), l-a condus pe Darwin la utilizarea unei expresii destul de nefericite: „survival of the fittest”²⁵. Astăzi, consideră Glasersfeld, conceptul de *fitness* a ajuns să fie un principiu de bază al teoriei evoluționiste și al teoriei construcționist-radicală deopotrivă. Dar dacă teoria contemporană a evoluției a ajuns să privească evoluția naturală ca pe o „realitate” („Evolution ist eine Tatsache”)²⁶, o realitate așa cum este Pământul sau Soarele, ori așa cum sunt Piramidele egiptene, atunci nu e de mirare că teoria construcționismului radical extrapolează aproape firesc actul de construcție la întreaga existență, nu doar la cea socială.

Nu întâmplător adepții construcționismului radical invocă în mod repetat pe Giambattista Vico și expresia celebră a acestuia, *verum ipsum factum* (adevărul este ceea ce se face), ajungând la concluzia că procesul de cunoaștere nu se referă la o realitate „obiectivă”, ontologică, ci exclusiv la ordinea și la organizarea experienței din lumea trăirilor noastre²⁷. De aceea construcționismul radical poate asuma și ideea lui Jean Piaget după care „*l'intelligence ... organise le monde en s'organisant elle-même*” (inteligenta ... organizează lumea organizându-se în același timp pe ea însăși). Conștiința noastră este orientată (dar nu pre-orientată, nu determinată) mereu către un scop, însă posibilitățile de a construi o ordine sunt întotdeauna ghidate de pașii anteriori ai construcției²⁸.

Procesul acestei construcții este similar cu acela al procesului evoluționar. Teoria contemporană a evoluției atrage atenția că nu există o „pre-determinare” a acestui proces, că natura nu lucrează „inginerește”, ci mai degrabă „meșterește”. Preluând unele idei ale lui François Jacob, Mircea Flonta subliniază că „evoluția biologică se desfășoară prin «meștereală», adică prin refolosirea constantă a

²⁵ „Wenn das Wort «passen» so verstanden wird, dann entspricht es dem englischen «fit» in der Darwinschen und neodarwinistischen Evolutionstheorie. Darwin selbst hat unglücklicherweise den Ausdruck «*survival of the fittest*» verwendet.” (*Ibidem*, p. 20).

²⁶ Thomas Junker, Sabine Paul, *Der Darwin Code. Die Evolution erklärt unser Leben*, Verlag C.H. Beck, München, 2010, p. 7.

²⁷ Ernst von Glasersfeld, *op. cit.*, p. 23.

²⁸ *Ibidem*, p. 37.

vechiului pentru a face ceva nou”²⁹. Cu alte cuvinte, mecanismul construcției evoluționare, precum și al construcției realității (în viziunea construcționismului radical) este de genul „văzând și făcând”, adică „meșterind” cu ceea ce există la îndemână. Dacă ceea ce este construit prin „meșterală” se potrivește, atunci poate fi selectat și procesul continuă mai departe. E limpede acum, credem, de ce construcționismul social își asociază teoria evoluției în formă darwiniană și neodarwiniană.

Trebuie precizat însă că, în forma sa radicală, construcționismul social e greu de acceptat. Dacă întreaga realitate (nu doar cea socială) este construcția subiectului, atunci foarte ușor se ajunge la solipsism. Apoi, construcționismul radical se asociază cu un antirealism generalizat. Dar pot exista mai multe forme de realism (realism metafizic, realism semantic, realism științific, realism moral etc.) și tot atâtea forme de antirealism. În această situație se pot alege poziții mai nuanțate, așa încât, pe fondul multiplicității de forme de realism și de antirealism, cineva poate fi realist într-un domeniu și antirealist în alt domeniu, așa cum sugerează și Michael Dummett. Lucrurile nu sunt deloc simple, căci se ajunge ușor la dileme de genul celei atât de vechi când se vorbește despre realism sau antirealism în etică: „ceva este bun pentru că Dumnezeu dorește acest lucru, sau Dumnezeu dorește acel ceva pentru că este bun?” Filosoful de la Oxford³⁰ recunoaște că A.J. Ayer a dat dovadă de mare profunzime când a argumentat că a doua parte a dilemei semnalate se reduce la o sugestie nevalidă, dar nu uită să sublinieze că pentru Wittgenstein era extrem de greu de acceptat doar prima parte a dilemei, în timp ce a doua să fie judecată pur și simplu superficială.

Dar, cum spuneam, cineva poate fi realist când e vorba de existența naturală sau chiar a numerelor, dar să fie antirealist (și, deci, construcționist) când e vorba de valori, afirmând că acestea sunt creații, construcții ale spiritului nostru. Se pare că suntem mai aproape de adevăr dacă acceptăm un realism fizic și un antirealism social³¹. Adică e mai ușor de acceptat un construcționism moderat, valabil doar pentru domeniul realității sociale, decât varianta de construcționism radical. Construcționismul moderat insistă de regulă pe ruptura dintre realitatea fizică și cea socială, considerând că socialul este marcat pragmatic, iar caracterul construcționist derivă din caracterul intențional și contextual al socialului, ceea ce face ca în domeniul socialului să domine nu atât corelațiile cauzale, ci mai ales dependențele spirituale. Pentru construcționismul moderat s-ar putea alcătui atunci următorul tablou comparativ³²:

²⁹ Mircea Flonta, *Darwin și după Darwin. Studii de filozofie a biologiei*, Editura Humanitas, București, 2010, p. 298.

³⁰ Michael Dummett, *Originile filosofiei analitice* (traducere în limba română de Ioan Biriș), Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2004, p. 258 (interviul realizat de Fabrice Pataut).

³¹ Frédéric Nef, *op. cit.*, p. 49.

³² *Ibidem*, p. 54.

Existențe fizice

- nu se raportează la nimic
- noncontextuale
- fără interior
- independente de spirit
- cauzale

Existențe sociale

- se raportează la lucruri
- contextuale
- interior și exterior
- dependente de spirit
- noncauzale

În schimb, construcționismul radical refuză orice formă de naturalism, respectiv contestă întreaga coloană din stânga tabloului de mai sus. În plus, construcționismul radical promovează: a) un holism radical (în ideea că înseși existențele fizice, nu doar cele sociale, se raportează unele la altele); b) un contextualism radical (existențele fizice sunt relative și ele la dispozitivele contextuale sociale de producție); c) un proiecționism radical (toate existențele sunt dependente de proiecția spiritului); d) un cauzalism simbolic universal (inclusiv pe latura cauzalității fizice)³³.

³³ *Ibidem*, p. 55.

CUPLUL CATEGORIAL *LIMBĂ – VORBIRE*: SEMNIFICAȚII TEORETICO-METODOLOGICE

VASILE MACOVICIUC¹

Limbajul – prin însăși natura și conexiunile/implicațiile sale – solicită abordări specializate, plurale, refuzând, însă, în același timp corsetul metodologiilor reduționiste; cu sau fără voia cercetătorilor, în analiza limbajului decisive sunt raporturile cu lumea exterioară, gândirea/conștiința, cunoașterea, comunicarea în termenii sensului, semnificației, referinței. De aceea, dispersia teoretico-metodologică este, prin tradiție, însoțită de speculația lămuritoare a filosofiei. Privită însă dinspre imediatitatea socio-culturală, această dispersie își acceptă ca referențial și punct de convergență tema comunicării, tocmai pentru că poate stimula conjuncția reflecției teoretice cu praxis-ul cotidian, între cele două planuri/niveluri de analiză existând presiuni și influențe meditative.

Considerăm, totuși, că problemele comunicării au, prin structură și implicații, amploare filosofică, deși la modă sunt interpretările accentuat reductive, dominând cele tehniciste, pigmentate cu generalizări de psihologie experimentală care seduc un public larg. Dincolo de gustul pentru un soi de exotism teoretic larvar propriu civilizației actuale – structural dezinhbată – sunt evidente dimensiunile compensatorii ale unei discrete ideologii culturale menite să re-activeze mimetic instinctele/instanțele solidarizării umane, manipulând în exact aceeași măsură în care afirmă că se eliberează de consecințele uniformizatoare ale industriei valorice. Iluzia stăpânirii secretelor comunicării este inoculată prin autovirusare psihologică, de la simplul receptor mass media până la omul de afaceri și tagma comunicatorilor – specialiști în relațiile publice – cu o seninătate suspectă. Adeziunea spontană la acest canon instituționalizat este impulsivă de nevoia unei certitudini interioare și de aspirația instrumentalizării performante a reacțiilor adaptative.

Abordările de acest tip – cu o mărturisită valoare/miză operațională – se integrează, de fapt, pattern-urilor unei culturi în care proiectele umane mizează pe reușită, și nu pe împlinire. Contribuțiile semnificative nu au impus încă o mutație paradigmatică, fiind întâmpinate ca nuanțări/dezvoltări/aplicații specifice ale schemei standard elaborate de Shannon și Weaver, ca tributare sau asimilabile acesteia. Or deprinderea de a discuta problema comunicării în termenii modelului elaborat de inginerii de comunicații a devenit o barieră epistemologică. Modulațiile interpretative ale cuplului categorial *Limbă-Vorbire* exprimă presiunile unui

¹ Academia de Studii Economice din București.

asemenea context ideatic/socio-cultural complex. La rândul lor, lingvistica, poetica și stilistica, hermeneutica, psiho-sociologia, logica, antropologia ș.a. sunt discipline care pot fi valorificate nu doar în spațiul interdisciplinarității ci, mai ales, în cel al distanțării metateoretice – critice, deci – de judecăți și prejudecăți latente care le osifică, alimentând credința luării în posesie spirituală fără rest a obiectului. Proiectele filosofice încearcă să convertească ideățiile îngust specializate într-o experiență global-semnificantă/semnificativă menită să corijeze excesele auto-valorizatorii, pasiunile antieretice, și să facă posibil dialogul perspectivelor într-un laborator al complementarității posibile. Standardele specifice de științificitate sunt astfel absorbite și re-semnificate prin integrarea în tematizarea structurii dialogale/dialogice a spiritului uman și, implicit, a limbajului. Introducerea în ecuația cercetării a experienței trăite, a orizonturilor de așteptări, eșecuri și proiecții modulate în dialogul-fapt-de-viață este o condiție necesară – sigur, nu și suficientă – pentru înlăturarea/subminarea/transgresarea blocajelor epistemologice provenite din presupuzițiile care fac posibile decupajele specializate, dar pot eșua într-un solipsism metodologic.

Tema *omului dialogal* – care lipsește din proiectele lingvistice inițiale – are o accentuată deschidere filosofică, pentru simplul motiv că înserează limbajul în câmpul unor experiențe plurale, pluridimensionale, ca nucleu de precipitare categorial-problematică. Dacă diferitele discipline decupează numai acele aspecte prin care își validează propriile presupuziții ontico-ontologice și epistemologico-metodice, este necesară evitarea constructelor reduționiste, preferând o constructivitate care re-vectorializează perspectivele particulare. Plierea constant interogativ-constructivă pe experiența dialogală a metabolizat inițiativa saussuriană prin mutații teoretico-metodologice care legitimează orizonturi de așteptare mult mai consistente și o disponibilitate cognitivă crescută pentru dimensiunile operaționale. Sintagma lui Claude Hagège, „*omul dialogal*” și sintezele lui Francis Jacques sintetizează – în reflecții lingvistice post-structuraliste/post-analitice – schimbări de paradigmă filosofică în interpretarea subiectivității/spiritului. Este, în sfârșit, repusă în drepturi – ca obiect de reflecție/meditație – natura dia-logică, dialogală, a spiritului uman. Acest referențial suspendă predispozițiile metodologiilor – asumate în prelungirea lui Saussure – la închidere și autoadulare, inducând un benefic echilibru dinamic al perspectivelor, diferențierea în locul eterogenității, complementaritatea în locul excomunicării, astfel încât, regândind tematizările asupra limbajului și asumând limitele de principiu, obiectul însuși să fie reconstruit conceptual în sinteze nereduționiste.

Așa cum sesizează Vasile Tonoiu², modelul omului dialogal – construit progresiv în jurul intercomprehensiunii din fluxurile mereu schimbătoare ale vieții cotidiene – stimulează re poziționări teoretico-metodologice în spațiul științelor socio-umane. În această deschidere de principiu, sunt desfășurate exerciții hermeneutice

² Cf. Vasile Tonoiu, *Omul dialogal. Un concept răspântie*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995.

creative de înaltă ținută și prospețime spirituală: tema alterității la Martin Buber; plurisemantismul comunicării directe; de la „jocurile de limbaj” (L. Wittgenstein) la teoria actelor de limbaj (în special J. Searle); plurilingvismul limbajului în acte (M. Bahtin); traducerea ca experiență hermeneutică, structural dialogală (G. Steiner); dialogul metodologiilor în hermeneutica lui P. Ricoeur ș.a. Cheia de boltă este, însă, construită din două mari contribuții contemporane: Claude Hagège (autorul unui proiect de lingvistică socio-operativă care evită consecințele reducționiste ale structuralismului de tradiție saussuriană și ale orientărilor din pragmatică, prin conceperea „omului dialogal” ca „enunțator psihosocial” – cu variabile empirice care reorganizează științele umaniste din unghi antropologic) și F. Jacques – filosoful care pune serios sub semnul întrebării tradiția carteziană prin investigarea unui spațiu dia-logic al interlocuției. Așa cum remarcă Simone Goyard-Fabre într-o monografie recentă, în cazul lui Francis Jacques este evident efortul unei reconstrucții a filosofiei și filosofării.³ Problema limbajului și tema comunicării sunt reconstruite din perspectiva raționalității dia-logice; abordate din perspectiva regimului transcendențial al relației/reciprocității, aceste obiecte de studiu sunt reevaluate în profunzime, stimulând mutații radicale în ontologia subiectivității și, implicit, în ontologia sensului.

1. Numeroase polemici – ale căror efecte/ecouri culturale sunt încă active – au reușit să impună părerea că – în privința modurilor actuale de abordare teoretică a sferei umanului – ar exista numai o miză: *pro sau contra subiectivității*, legitimând la modul absolut disjuncția *structuralism sau existențialism*, tradusă conjunctural în schema ideologică *umanism sau antiumanism*. Am observa, deocamdată, că această sedimentare a mizelor teoretice are o valabilitate restrânsă și localizabilă: a fost posibilă în (și produsă de) climatul socio-cultural francez postbelic, datorită polarizării unor tendințe, explicabile contextual și istoric, până la transformarea diferențelor în surse de conflict – pe de o parte, nevoia de (și intențiile axate pe) organizare, sistem, re-structurare, iar pe de altă parte, valorificarea unei tradiții de libertate, filosofie a spiritului, recunoaștere a subiectivității și angajării interioare. În măsura în care disputa existențialism-structuralism a beneficiat de implicarea unor nume sonore (de la J.P. Sartre la M. Foucault, Cl. Lévi-Strauss, J. Lacan ș.a.), a reușit – în parte, și datorită calificativelor ideologice influențate, direct sau discret, de marxism – să gestioneze o gamă problematică gravă sub presiunea conjuncturilor ideologice. Credem însă că trebuie luată în considerație chestiunea de fond: cea referitoare la amploarea specializărilor metodologice contemporane – însoțite de tematizări epistemologice și inflexiuni metafizice – în orizontul cărora este (re)gândit specificul ireductibil al umanului. Câmpul disputelor și promisiunilor actuale este articulat de inovații conceptuale și

³ Simone Goyard-Fabre, *De l'interrogation radicale ou philosopher autrement. Essai sur l'œuvre philosophique* de Francis Jacques, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

înstăpâniri tematice ce-și au sursa în lingvistica structurală, semiotică, hermeneutică și prelungirile lor post-moderne.

Teritoriul științelor spiritului a suportat segmentări succesive specificatoare prin autonomizarea psihologiei, istoriei, sociologiei și antropologiei și lingvisticii: „Schimbarea de paradigmă pe care o reprezintă trecerea de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului constituie”, așa cum sesizează J.Habermas, „o tăietură (epistemologică – n.n.) la fel de profundă ca și ruptura cu metafizica. Semnele lingvistice treceau până acum drept instrumente și accesorii ale reprezentărilor: de acum înainte, regnul intermediar al semnificațiilor simbolice dobândește o valoare proprie. Relațiile dintre limbaj și lume sau dintre propoziție și stările de fapt preiau ștacheta relațiilor între subiect și obiect. Operațiile de constituire a lumii, care erau apanajul subiectivității transcendente, sunt luate în grijă de către structurile gramaticale. Munca reconstitativă a lingviștilor ia locul unei introspecții greu controlabile. În sfârșit, regulile după care se înlănțuie semnele, se formează frazele, se produc enunțurile pot să fie desprinse din configurațiile lingvistice care sunt, ca să spunem așa, realități ce se oferă ochilor noștri.”⁴

Alături de caracterizarea gândirii filosofice contemporane de către J. Habermas ca fiind postmetafizică – de fapt, rezultanta unor poziții antimetafizice (I. Kant, pozitivității ș.a.) și a unor eforturi de construcție filosofică pe fundalul demitizării sistematice a vechilor arhitecturi metafizice (proces accentuat de posteritatea lui Fr. Nietzsche) –, trebuie avută în vedere o rupere de echilibru între dezvoltarea științelor naturii și a științelor privitoare la om. Tendința de a identifica întreaga cunoaștere cu structura categorială a rațiunii elimină sau eclipsează alte moduri prin care spiritul se raportează la sine și la tot ceea ce se află în afara sa. În consecință, omul modern este sfâșiat de intersectarea a patru mișcări ale spiritului (Daryush Shayegan)⁵: 1) instrumentalizarea gândirii – disprețul pentru contemplație, devalorizarea arhetipurilor iraționalului, obsesia și iluzia obiectivității ultime; 2) matematizarea lumii – aplatizarea viziunii despre natură, „dezvrăjirea” ordinii universale, insensibilitate în fața misterului existenței, înlocuirea omului vizionar cu omul vizual – percepția suprafeței mimând uimirea în fața adâncurilor lumii; 3) naturalizarea omului – trecerea de la substanțe spirituale la pulsuni primitive, încât omul nu mai este interpretat în dimensiunea polară a unei întoarceri la origini, ci în perspectiva liniară a unei evoluții naturale în care apar diferențe de grad față de alte specii; 4) demitizarea timpului – secularizarea Providenței, istoria fiind înțeleasă ca mediere între real și ideal, ca proces al umanului către telos-ul prin care se autoproduce.

⁴ Jürgen Habermas, *La Pensée postmétaphysique*, Paris, Armand Colin, 1988, p. 13.

⁵ Daryush Shayegan, *Les quatre mouvements descendants et ascendants de l'Esprit*, în *Colloque de: Tsukuba Sciences et symboles – Les voies de la connaissance*, Présenté par Michel Cazenave, Paris, Éditions Albin Michel, S. A., 1986, p. 26–36.

Pe fundalul acestor dominante ale spiritului contemporan poate fi înțeleasă mutația vizată de Habermas: de la o filosofie a conștiinței la o filosofie a limbajului. Acesta este, de fapt, planul în care vor fi puse toate registrele filosofice ale sensului – fie că primatul limbajului este asumat de o filosofie a formelor simbolice (E. Cassirer), fie că, într-o formulare radicală pe direcția unui optimism științificizant, se vorbește despre consistența „semnului-om” (omul tratat ca semn), afirmând că, întrucât „cuvântul sau semnul pe care îl folosește omul este omul însuși”, „omul este un semn exterior” (Charles S. Peirce).

Interesul aparte pentru sens are, fără îndoială, și o justificare psiho-socială. Însă, problema semnificației se situează în centrul preocupărilor actuale mai ales dintr-un motiv epistemologic, întrucât angajează reflecții care întemeiează saltul de la nivelul factologic la unificarea teoretică în disciplinele socio-umane. „Nu putem să transformăm inventarierea comportamentelor omenești în antropologie și seria evenimentelor în istorie decât interogându-ne asupra sensului activităților umane și asupra sensului istoriei. Lumea pare a se defini în mod esențial ca lume a semnificației. Lumea nu poate să fie numită «umană» decât în măsura în care semnifică ceva. Astfel, științele umaniste pot să-și găsească un numitor comun în cercetarea îndreptată asupra semnificației. În sfârșit, dacă științele naturale se interoghează pentru a ști cum sunt omul și lumea, științele umaniste își pun, într-o manieră mai mult sau mai puțin explicită, problema de a ști ce înseamnă omul și lumea.” Sub acest aspect, lingvistica este știința cea mai bine plasată, este o „știință pivot” ce își asumă „rolul de catalizator”⁶. O anume disponibilitate către unificarea altor perspective științifice asupra omului este integrată în chiar lingvistica lui Saussure; sub acest aspect, este suficient de sesizat că modul de tratare a raportului Limbă–Vorbire dovedește asimilarea unor distincții metodologice din epocă – de pildă, cea dintre social și individual în reprezentarea conștiinței (sociologia lui Émile Durkheim și psihologismul lui Gabriel Tarde) –, dar, în egală măsură, își asumă deschideri originale prin situarea lingvisticii înseși în spațiul semiologiei, asupra căruia va trebui să se pronunțe (și) psihologia. De astfel, o întregă tradiție filosofică – încă din antichitatea greacă – identifică studiul limbajului cu analiza gândirii umane.⁷

Schimbările de paradigmă nu anulează – ci doar estompează – dimensiunea filosofică a problemelor în discuție. Impulsul către interdisciplinaritate localizează epistemologic tocmai nevoia de interpretare filosofică generală a limbajului dincolo de strictele specializări metodologice. Dacă la Saussure este evidentă intuirea unor proceduri comune tuturor științelor umane, Charles W. Morris – fără a prefera

⁶ A. J. Greimas, *Sémantique structurale (Recherche de méthode)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 5, 6.

⁷ Cf. Bertil Malmberg, *Histoire de la linguistique (de Summer à Saussure)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, pp. 5–6; de asemenea, Philippe Ducat, *Le langage*, Ellipses/Éditions Marketing S. A., 1995, pp. 9–17; despre modul în care lingvistica se detașează de tradiția filosofică în abordarea limbajului – Danièle Manesse, *La linguistique*, în *Histoires de la Philosophie. Idées, Doctrines*, sous la direction de François Châtelet, vol. 7 – *La philosophie des sciences sociales (de 1860 à nos jours)*, Paris, Hachette, 1973, pp. 303–327.

corsetul lingvisticii – sugerează posibilitatea valorificării semiotice a unor discipline tradiționale, cum ar fi logica, gramatica și retorica. Semioticii – în calitate de metaștiință și, în particular, organon – i se atribuie virtuți integrative și sistematizatoare. L. Hjelmslev afirmă tranșant că, în descrierea fenomenelor umaniste – ceea ce înseamnă aspirația de a face din umanism un obiect de cunoaștere –, trebuie să alegem între perspectiva poetică și atitudinea științifică; dacă excluderea reciprocă a celor două tipuri de abordare este sterilizantă, coordonarea lor benefică poate fi realizată prin identificarea unui numitor comun al tuturor cunoștințelor socio-umane în structurile lingvistice. Deși în alt sistem de referință, proiectul lui Morris este similar: semiotica poate impulsiona constituirea umanisticii ca știință. Umanistica (*humanistics*) este metalimbaj/discurs teoretic menit să descrie, să explicitizeze și să organizeze tipologic umanitățile (*humanities*) care sunt semne-obiect, respectiv discursuri primare ce indică receptarea în termeni valorici a producărilor culturale (literatură, morală, pictură, muzică, religie ș.a.). Ca discursuri legate nemijlocit de activitățile creatoare ale omului, umanitățile constituie obiectul epistemic al unei metateorii: umanistica. Semiotica pune, deocamdată, la îndemâna umanisticii instrumentele unui metadiscurs/metalimbaj descriptiv promițător sub raport științific.

Structuralismul, semiotica și hermeneutica sunt deschideri teoretico-metodologice, cu virtuți integratoare, asupra a tot ceea ce poate fi inclus în universul sensului. În sistemul de referințe distincte – deseori polemice, deși, în principiu, complementare și de aceea, mai nou, interferente –, aceste perspective vizează produsele creativității umane – fie că aceasta este numită „activitate simbolică” (P. Ricoeur, ș.a.), „comportament simbolic” (Chomsky ș.a.) sau „aptitudine”/facultate umană de a semnifica/simboliza (de la Saussure, Benveniste ș.a. la Hagège ș.a.). Deopotrivă, se pune accent pe totalități, ansambluri organizate, cărora li se subordonează elementele componente; existența/manifestarea sensului este căutată la nivelul sistemelor de semne, a marilor unități/arhitecturi semnificante – și nu a semnelor izolate – în care pachetele de relații/interdependențe generează configurații simbolice ireductibile la (și independente de) impresii factologice și atomizări analitice. În același timp, obiectul exemplar al cercetării îl constituie ipostazele concretizate textual (în sens larg) ale impulsului uman de a semnifica. De-mitizarea fondului simbolic este inițiată prin vizarea a ceea ce este dincolo de subiect și obiect – „spiritul obiectivat” (N. Hartmann), „lumea a treia” (K. Popper). Faptul că metoda structurală și semiotica optează pentru o atitudine descriptiv-explicativă neutră, desubiectivizată, iar hermeneutica se adâncește în interpretarea experiențelor subiective ale sensului nu reprezintă decât diferențe de presupoziii, postulate, legitimare epistemologică și tip de discurs (meta-)teoretic, fără însă a întemeia rupturi definitive. Este adevărat că structuralismul și semiotica sunt apte să limpezească – prin construirea de modele – acele condiții interne care fac posibilă existența (reală sau potențială) a sensului, în timp ce hermeneutica se fixează dintru început pe carnalitatea semnificantă a textului, sub-textului și con-textului, deci pe sensul trăit prin complicitate afectivă. Însă, abordările științifice nu mai pot fi expediate prin suspectarea de „pozitivism”, „scientism”, ci trebuie integrate filosofic, pentru motivul

esențial că oferă elemente de ontologie a sensului care ajută însuși demersul hermeneutic în efortul de de-centrare a subiectivității (de-psihologizare). Corecții reciproce mobilizează însăși evoluția fiecărei perspective metodologice în parte. De astfel, este evident că lingvistica începe să fie conștientă de presupuzițiile sale hermeneutice (în decuparea obiectului: Saussure; în selectarea anumitor caracteristici: Benveniste, Searle); semiotica își încorporează tema „interpretării” (de origine hermeneutică), iar „arcul hermeneutic” resimte avantajul asimilării modelelor structuralist-semiotice ca temei și instanță de control pentru actul comprehensiv (P. Ricoeur). Dacă hermeneutica – implicată în însuși modul de a practica filosofia de la Kierkegaard încoace, sau în postura metodologică inițială (Schleiermacher, Dilthey) – oferă alternative reumanizatoare la presiunile științiste alimentate de prestigiul cultural al științelor naturii – asumându-și prin Gadamer o vigilență epistemologică –, astăzi nu mai poate ocoli dialogul cu paradigmele științifice – în special, lingvistica structurală și semiotica – ale căror performanțe au apărut chiar pe terenul științelor socio-umane. Între cunoașterea de sine a omului – mediată de limbaj/semne/simboluri/texte – la care aspiră hermeneutica și, pe de altă parte, conceptul de semioză – prin care subiectul uman este tratat ca actor al practicii semiotice – distanța metodologică nu anulează, totuși, o anumită compatibilitate a celor două proiecții teoretice asupra umanului.

Marile contribuții din lingvistică și filosofia limbajului, discursurile teoretice despre semne și interpretare pot fi integrate într-o ontologie particulară a umanului, în măsura în care este vorba de studierea unei subiectivități fixate în/prin semne/limbaj. Originalitatea lui Francis Jacques constă în pledoaria antropologică pentru un primat al relației (*primum relationis*) – căreia îi acordă funcții transcendente – și în tematizarea interogației ca mod specific uman de a fi.⁸

2. Cu o ambiguitate/imprecizie fertilă, Francis Jacques afirmă că „ceea ce este esențial în limbaj nu ține de lingvistică”⁹. În descrierea, interpretarea, clasificarea și explicarea faptelor lingvistice sunt atinse chestiuni care depășesc lingvistica, întrucât este evident faptul că „gândim un univers pe care l-a modelat mai întâi limba noastră. Varietatea experiențelor filosofice sau spirituale se află sub dependența inconștientă a unei clasificări pe care limba o operează prin simplul fapt că este limbă și că simbolizează”¹⁰; prin urmare, tot ceea ce aparține „categoriilor mentale” și „legilor gândirii” nu face, într-o mare măsură, decât să oglindească organizarea și distribuția categoriilor lingvistice. Această evidență culturală nu este ignorată în demersurile specializate științifice, ci doar suspendată metodologic sub aspectul complexității pentru a face posibilă precizarea unei atitudini care permite și promite sporirea controlată a inteligibilității. Asupra unui orizont dispus la exercițiul speculației,

⁸ Cf. Simone Goyard-Fabre, op. cit., p. 55 și urm.

⁹ Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 18.

¹⁰ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, p. 6.

lingvistica proiectează criterii, principii și rigori metodologice în deschiderea cărora sunt operate decupaje, specificându-se obiectul, tehnici descriptiv-explicative, constructe conceptuale ce-și aproprie problema semnificației. Obiectul nu este dat întocmai și nu precedă perspectiva teoretică, ci dimpotrivă, se poate spune că „punctul de vedere este cel care crează obiectul”¹¹. Precizarea metodologică a lui Saussure a fost (și este) însușită de majoritatea abordărilor contemporane ale limbajului, chiar dacă perspectivele din care este pusă la lucru diferă sensibil de la un autor la altul. Chiar dacă se creează impresia unui cerc vicios – întrucât lingvistica își vizează/cercetează obiectul, iar, pe de altă parte, perspectiva metodologică este cea care își creează/produce obiectul de studiu –, este evident faptul că „obiectul care se oferă gândirii nu este în sine un efect al procedurilor metodologice”¹².

Așa cum sesizează Frédéric Worms, în contribuțiile lui Saussure își află originea tendința de a considera că științele umane trebuie să-și identifice sensul în structuri înțelese ca sisteme de semne; cu alte cuvinte, „se generalizează și consideră ca ultim valid noul model al sensului propus de către lingvistica structurală, și care constă în a-l înțelege ca sistem de diferențe.”¹³ Prin analogie cu modelul Limbii, științele umaniste interpretează obiectivitatea sensului prezent în cele mai diferite realități receptate ca sisteme de semne.

Întrebându-se „care este obiectul integral și concret al lingvisticii”, Saussure sesizează că, în timp ce alte științe pot să opereze asupra unor obiecte determinate dinainte, deja fixate, date ca atare, astfel încât se pot analiza după anumite puncte de vedere, lingvistica nu se află într-o asemenea situație. Materia lingvisticii – constituită din toate manifestările de limbaj – este eterogenă, putând fi examinată de către discipline deosebite și din unghiuri distincte. „Luat în întregul său, limbajul este multiform și heteroclit; călare pe mai multe domenii, în același timp fizic, fiziologic și psihic, limbajul aparține domeniului individual și celui social; el nu se lasă clasificat în nici o categorie de fapte umane, pentru că nu se știe cum să i se desprindă unitatea.” Unica soluție întrevăzută de Saussure presupune ca examenul teoretic „să se plaseze din capul locului pe terenul limbii și să ia limba ca normă pentru toate celelalte manifestări ale limbajului.”¹⁴

Limba este un construct teoretic – model de inteligibilitate unitară a faptelor de limbaj, și principiu de clasificare – capabil să identifice, dincolo de eterogenitate și antinomii, acele caracteristici esențiale cărora trebuie să li se atribuie primul loc în studiul limbajului: „facultatea (aptitudinea) – naturală sau nu – de a articula vorbe nu se exercită decât cu ajutorul instrumentului creat și furnizat de către

¹¹ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bailly et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Édition critique préparée par Tullio de Mauro, Postface de Louis-Jean Calvet, Paris, Éditions Payot & Rivages, 1995, p. 23.

¹² Arild Utaker, *La philosophie du langage: une archéologie saussurienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 170.

¹³ Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Éditions Gallimard, 2009, p. 469.

¹⁴ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 25.

colectivitate”¹⁵ și, de aceea, „nu limbajul vorbit este ceea ce este natural în om, ci facultatea de a constitui o limbă, adică un sistem de semne distincte corespunzătoare unor idei distincte.”¹⁶ Limba este accesibilă unei definiții autonome, restituind limbajului unitatea esențială. Din totalitatea faptelor calificate ca fiind lingvistice, Saussure decupează limba ca obiect; finalitatea activității de cercetare impune reelaborarea conștiinței subiective a locutorilor în manieră critică pentru a avea acces la reconstituirea sistemului lingvistic în baza căruia se poate introduce o ordine firească, o coerență neevidentă în ansamblul eterogen al faptelor de limbaj. Roman Jakobson apreciază că dihotomiile *langue-parole*, *Langage-Speech*, *système linguistique-énoncé*, *Type-Token* ș.a. surprind logica limbajului, „însă trebuie să admitem că conceptele de *cod* și *mesaj* introduse de teoria comunicării sunt mult mai operaționale decât ceea ce ne oferă teoria tradițională pentru a exprima această realitate”¹⁷. Limba este, deci, un cod, un sistem de reguli/convenții care fac posibilă comunicarea interumană. Arild Utaker consideră că însăși teoria lui Saussure este compatibilă cu „ imaginea limbii-instrument”, cu deschidere spre/către tehnologiile moderne de comunicare, față de „limba-organism” propusă de romantici; „Saussure pune accent pe comunicare și pe faptul că omul este cel care vorbește și comunică.”¹⁸

Separând limba de vorbire, Saussure separă: „1) ceea ce este social de ceea ce este individual; 2) ceea ce este esențial de ceea ce este accesoriu și mai mult sau mai puțin accidental. Limba nu este o funcție a subiectului vorbitor, ci este produsul pe care individul îl înregistrează pasiv; ea nu presupune niciodată premeditare, și reflecția nu intervine decât în activitatea de (...) clasificare (...). Vorbirea este, dimpotrivă, un act individual de voință și de inteligență, în care se impune a (se) distinge: 1) combinațiile prin care subiectul vorbitor utilizează codul limbii în vederea exprimării gândirii sale personale; 2) mecanismul psiho-fizic care îi permite exteriorizarea acestor combinații.”¹⁹ Limba este, deci, un model teoretic în care se cristalizează efortul de inteligibilizare a materiei lingvistice, vizând un produs social al facultății limbajului și, în același timp, un ansamblu de convenții necesare adoptate de către corpul social pentru a face posibil exercițiul acestei aptitudini la indivizi.

Consecința cea mai importantă a fixării teoretico-metodologice pe distincția limbaj-limbă-vorbire constă în posibilitatea clasificării faptelor lingvistice printre faptele umane. Limba este o instituție/instituție socială care, însă, are trăsături specifice față de instituțiile politice, juridice ș.a. Pentru a-i înțelege natura specială, Saussure consideră necesară situarea pe o altă orbită analitică decât cea strict lingvistică. „Limba este un sistem de semne care exprimă idei și, prin aceasta,

¹⁵ *Ibidem*, p. 27.

¹⁶ *Ibidem*, p. 26.

¹⁷ Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, Paris, Minuit, vol I, 1963, p. 31.

¹⁸ Arild Utaker, *La philosophie du langage: une archéologie saussurienne*, ed. cit., p. 212.

¹⁹ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., pp. 30–31.

comparabilă cu scriitura, alfabetul surdo-mușilor, ritualurile simbolice, formele de politețe, semnalele militare etc. Ea este doar cea mai importantă din aceste sisteme. Se poate deci concepe o știință care studiază viața semnelor în cadrul vieții sociale; ea ar forma o parte a psihologiei sociale și, în consecință, a psihologiei generale; o vom numi semiologie (din grecescul *sēmeíon*, «semn»). Ea ne-ar învăța în ce constă semnele, care legi le guvernează. Întrucât încă nu există, nu se poate spune ceea ce va fi; însă are dreptul la existență, locul său este stabilit dinainte. Lingvistica nu este decât o parte a acestei științe generale, legile pe care le va descoperi semiologia vor fi aplicabile și lingvisticii, și aceasta se va găsi astfel alipită la (unită cu – n.n.) un domeniu bine definit în ansamblul faptelor umane. Este însărcinarea psihologului să precizeze locul exact al semiologiei; obligația lingvistului este de a defini ceea ce face din limbă un sistem special în ansamblul faptelor semiologice.”²⁰

Semnul lingvistic este o entitate psihică cu două fețe/fațete/aspecte profund legate între ele: „unește nu un lucru și un nume, ci un concept și o imagine acustică”, însă, întrucât în mod curent există tendința de a înțelege prin „semn” numai imaginea acustică, Saussure propune „să păstrăm cuvântul semn pentru a desemna întregul, și să înlocuim concept și imagine acustică prin semnificat (*signifié*) și semnificant (*signifiant*)”²¹; acești termeni sunt mai potriviți să evidențieze opoziția care îi separă fie între ei, fie de întregul din care fac parte.

Semnul lingvistic este studiat de Saussure pe baza a două principii: arbitrarul semnului și caracterul liniar al semnificantului. „Semnul lingvistic este arbitrar”²² în sensul că nu există nici un raport interior între idee (semnificat) și suita de sunete care alcătuiesc semnificantul său; însă de aici nu decurge că semnificantul ar depinde de libera alegere a subiectului vorbitor, ci doar că este nemotivat în raport cu semnificatul, nu are în realitate nici o legătură naturală cu acesta, ci doar una stabilită de/prin convențiile unui grup lingvistic. Principiul liniarității se întemeiază pe o evidență; semnificantul, fiind de natură auditivă, se desfășoară în timp, împrumutând caracteristici temporale: a) reprezintă o întindere; b) măsurabilă pe o singură dimensiune – ceea ce presupune operații de segmentare în unități de sens. Dacă în raport cu ideea pe care o exprimă, semnificantul ni se prezintă ca liber ales, în raport cu comunitatea lingvistică în care este folosit, nu este liber, ci impus. Limba nu este deci asimilabilă unui contract pur și simplu, nu poate fi redusă la reguli liber consimțite, ocazionale, ci activează moștenirea epocii precedente. Ereditatea psiho-socio-culturală exclude schimbarea generală a codului lingvistic de la o generație la alta.

²⁰ *Ibidem*, p. 33.

²¹ *Ibidem*, p.98, 99; imaginea acustică este interpretată ca reprezentare a sunetului și nu ca sunet articulat; se face abstracție, deci, de realizarea sa prin vorbirea efectivă, înțelegându-se limba ca „depozit” de imagini acustice care reprezintă cuvintele.

²² *Ibidem*, p. 100 și urm.

Saussure a evitat definirea cuvântului, – pe care o consideră sterilă – preferând ca, în interiorul fenomenului global pe care îl reprezintă limbajul, să distingă doi factori: limba și vorbirea. „Limba este pentru noi limbajul mai puțin (minus – n.n.) vorbirea. Ea este ansamblul de obiceiuri lingvistice care permit unui subiect să înțeleagă și să se facă înțeles.” Întrucât această primă caracterizare surprinde numai aspectul individual, pentru a integra definirea limbii în realitatea socială este necesară luarea în considerație a unei mase vorbitoare pentru care există o limbă – ceea ce permite interpretarea limbii ca fapt social și ca fenomen semiologic: „natura socială a limbii este una din caracteristicile sale interne”, și prin urmare, „limba este viabilă, nu vie”. Deși arbitrarul semnului lingvistic pare să indice că limba ar fi „un sistem liber, organizabil după voie, dependent numai de un principiu rațional”, „acțiunea timpului care se combină cu cea a forței sociale” „ne împiedică să privim limba ca pe o simplă convenție, modificabilă după placul celor interesați.”²³ Caracterul social prezent în limbă nu se opune, prin el însuși, înțelegerii arbitrarului în termenii convenției provizorii; pe de altă parte, este evident că psihologia colectivă nu operează pe o materie pur logică, ci tratează convențiile în funcție de impactul nemijlocit al relațiilor dintre indivizi; hotărâtoare este durata, temporalitatea, care fixează și amplifică efectele masei de vorbitori asupra arbitrarului semnului lingvistic, astfel încât acesta este structurat de principiul continuității, libertatea fiind restrânsă sau chiar anulată. Intervenția factorului timp trebuie, deci, asumată de analiza teoretică.

Conținutul unui cuvânt nu este cu adevărat determinat decât prin sprijinul a ceea ce există în afara sa; fiind integrat într-un sistem, el este înzestrat nu numai cu o semnificație, ci și mai ales cu o valoare. Semnificatul/conceptul este unit cu o imagine acustică, simbolizând astfel semnificația; însă acest concept nu are decât o valoare determinată prin raporturile sale cu alte valori similare; în afara acestor raporturi, semnificația nici nu ar exista. Perspectiva saussuriană asupra limbajului nu este substanțială, ci relațională, propunând un „holism semantic”²⁴. Întrucât „punctul de vedere este cel care creează obiectul” lingvisticii și, în consecință, Limba ca sistem nu are corespondent empiric, se poate vorbi de „o concepție nominalistă în ontologia entității Limbă”²⁵, întrucât nu cuprinde reprezentări ale obiectelor reale.

3. Noam Chomsky reproșează orientării structuraliste tocmai faptul că – în varianta lui Saussure sau în cea fonologică – nu depășește miza clasificatorie, rămânându-i străin modul efectiv în care funcționează spiritul atunci când inventează fraze. Inerției taxinomice îi va fi opusă tocmai cercetarea dimensiunilor creatoare ale limbajului. Întrucât o mare parte din experiența lingvistică se caracterizează prin originalitate combinatorie și înlănțuirii textuale ce se sustrag rigorilor

²³ *Ibidem*, p.112–113.

²⁴ Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, Djamel Kouloughli, *La philosophie du langage*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 192.

²⁵ *Ibidem*, p. 340.

sistemului, problema adecvării teoriei trebuie să pornească de la centrarea interesului explicativ asupra modului însuși de producere a enunțurilor de către subiect; lămurirea creativității presupune, totodată, nu numai comprehensiunea unui număr nedefinit de fraze cu totul noi, ci și capacitatea de a localiza formele deviate – ceea ce implică circumscrierea unor criterii de „gramaticalitate” și a tipurilor de abateri semnificative. Gramatica generativă a lui Chomsky – prin cuplul categorial „*competență-performanță*” – explică tocmai această producție infinită (ne-finită, ne-definită) de fraze pornind de la un ansamblu finit de reguli și elemente. Această lingvistică are ca obiect modul în care subiectul vorbitor își inventează limba; referențialul teoretic este de tradiție carteziană. „Una din contribuțiile fundamentale a ceea ce am numit «lingvistică carteziană» fusese de a observa că limbajul uman, în folosirea sa normală, nu este supus controlului stimulilor externi sau stărilor interne identificabile în mod independent, și nu este limitat la singura funcție practică a comunicării, contrar, de exemplu, pseudo-limbajului animalelor. Limbajul uman este apt să servească drept instrument pentru o exprimare și o gândire libere. Aspectul creator al utilizării limbajului reflectă posibilitățile infinite ale gândirii și imaginației. Limbajul oferă mijloace finite, dar posibilități de expresie (exprimare – n.n.) infinite, care nu suportă alte reguli decât acelea ale formării conceptului și frazei, reguli care sunt în parte specifice și idiosincratice, însă în parte, de asemenea, universale, astfel încât întreaga umanitate, fără excepție, să fie înzestrată cu ele. Forma fiecărei limbi, specificabilă în manieră finită, furnizează o «unitate organică» ce leagă între ele elementele de bază ale limbii, și în aceasta subînțelege toate manifestările particulare, al căror număr potențial este infinit.”²⁶

Convins de faptul că „natura umană” încă nu este un concept științific, Chomsky apreciază că studiul limbajului oferă promisiuni întemeiate investigării dimensiunilor intelectuale și cognitive care singularizează omul în univers: mecanismele înnăscute de achiziționare a limbajului, schemele lingvistice sau structurile pre-existente în spiritul omenesc ca forme nedobândite, reflectă cvasi-«universalitățile» aflate sub/în diversitatea enunțurilor verbale de suprafață. Facultatea de a dobândi limbajul aparține naturii umane și este înnăscută; „structurile de profunzime” – surprinse în teoria lingvistică prin conceptul de „competență” – nu pot fi reduse la experiența sensibilă și, polemic față de interpretarea structurală, tind către asimilarea teoretică a creativității limbajului. Această perspectivă, chiar dacă declanșează polemici interminabile cu punctele de vedere empiriste și genetice (de pildă, confruntarea N. Chomsky – J. Piaget), indică, pe de o parte, nevoia de încapsulare a cercetării lingvistice în cadre interpretative de ordin filosofic (Searle ș.a.) și, pe de altă parte, impulsul de a depăși – înăuntrul lingvisticii și cu mijloacele specifice acestei științe – sistemul de referință al „limbii” (propus de Saussure) prin reevaluarea teoretică a sferei „vorbirii”,

²⁶ Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne*, Seuil, 1969, p. 59 și urm.

discursului, în general a experiențelor lingvistice nemijlocite. De la É. Benveniste la Claude Hagège și André Jacob cuplul „*langue-parole*” suportă metamorfoze succesive care, în ultima instanță, concretizează efortul de recuperare a dimensiunilor antropologice (suspendate metodologic de lingvistica structurală).

Distincția dintre „materia” și „obiectul” lingvisticii implică o angajare epistemologică deservită chiar de anumite formulări saussuriene care, la o primă impresie, par a fi limpezi; de pildă, Saussure afirmă că „limba este pentru noi limbajul minus (mai puțin – n.n.) vorbirea”²⁷, însă prin această caracterizare nu se clarifică mai bine – ci dimpotrivă, se complică inutil – nici unghiul metodologico-epistemologic din care este abordată limba, nici statutul sau nivelul său conceptual; de fapt, perspectiva saussuriană – și tocmai în aceasta constă noutatea sa și, nu în ultimul rând, audiența de care încă se bucură în rândul altor științe – nu obține limba printr-o separație empirică de vorbire, ci prin constructivitate logică; limba – ca unic obiect legitim al lingvisticii – este un obiect teoretic construit pentru a înțelege – mai bine zis, pentru a face inteligibilă – vorbirea. Așa cum observă Oswald Ducrot, „în această perspectivă, vechea definiție a limbii ca expresie (*expression*, exprimare) a gândirii este în mod evident insuficientă. Există o singură manieră de a vorbi care nu manifestă o idee, un sentiment, o intenție? Se știe că lapsus-urile însele – și mai ales ele – sunt expresia gândirii. Pentru a evita această toleranță excesivă, Saussure a propus o definiție mult mai limitativă a limbii. El cere ca aceasta să fie considerată, înainte de toate, ca un instrument de comunicare, drept un cod care permite indivizilor să-și transmită informații.”²⁸

4. Principiul saussurian cunoaște numeroase aplicații și dezvoltării ulterioare. Interesant de sesizat este faptul că, în timp, se impun atenției două mari tendințe disjuncte în cercetarea limbii: fie în termenii tot mai specializați ai codului, fie prin relevarea componentelor antropologice care opun rezistență la codificare. De pildă, Luis J. Prieto își propune să descrie universul semnificației prin analogie cu modelul fonologic. Din perspectiva fonologiei – creată de reprezentanții „școlii de la Praga” (R. Jakobson, S. Karcevsky, N. S. Trubețkoy –, se poate spune că limba ființează prin intermediul unor componente fonice minime – numite foneme sau trăsături distinctive de sunet a căror eliminare sau modificare antrenează schimbări de sens –, aflate într-o rețea foarte strânsă de relații mutuale încât alcătuiesc în fiecare limbă un sistem veritabil. Prieto transpune în sfera sensului acest model de analiză care s-a dovedit fructuos în domeniul sunetului. El înțelege semiologia ca „știință a semnalelor”²⁹; semnalele sunt instrumente ce folosesc la transmiterea mesajelor. Accentuând menirea socială a oricărui act de comunicare, Prieto stabilește

²⁷ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 112.

²⁸ Oswald Ducrot, *Logique, structure, énonciation (Lectures sur le langage)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 151.

²⁹ Luis J. Prieto, *Messages et signaux*, Paris, P.U.F., 1966, p. 6.

că „transmiterea unui mesaj înseamnă stabilirea unuia din acele raporturi sociale pe care le numim «informație», «interogație» sau «ordin»; emițătorul unui semnal, adică acela care îl produce, declanșând în felul acesta ceea ce se numește un «act semic», o face pentru a-l informa pe receptor despre ceva, pentru a-l întreba ceva sau, în sfârșit, pentru a-i ordona ceva; informația, interogația sau ordinul constituie mesajul pe care emițătorul încearcă să-l transmită cu ajutorul semnalului.”³⁰ Actul semic (= transmiterea efectivă a mesajului) presupune ca, în mod necesar, pe de o parte, receptorul să-și dea seama de intenția emițătorului de a-i transmite un anumit mesaj, și, pe de altă parte, receptorul să identifice care este (în ce constă) acest mesaj determinat – ceea ce implică intenționalitate și cunoașterea codului. Domeniile semiologiei sunt unificate prin acordarea unui statut privilegiat comunicării – înțeleasă ca act volitiv; capabilă să absoarbă toate celelalte funcții ale semnalelor (limbajului); neseperată strict de semnificare/semnificație; realizabilă prin intermediul semnalelor.

André Martinet, la rândul său, este apropiat de înțelegerea limbii în termenii codului. „Funcția esențială a acestui instrument care este o limbă este aceea de comunicare”, permițând membrilor unei comunități să intre în raporturi unii cu alții. „Dacă orice limbă se modifică în cursul timpului, acest fapt se întâmplă mai presus de orice pentru a se adapta în modul cel mai economic la satisfacerea nevoilor de comunicare ale comunității care o vorbește.” Fără îndoială, limbajul îndeplinește și alte funcții decât aceea de a asigura comprehensiunea reciprocă, practica intersubiectivității în termeni de „mesaj”, „informație” ș.a.m.d. În primul rând, limbajul este suport al gândirii, în așa măsură încât ne putem întreba dacă o activitate mentală care scapă cadrelor unei limbi ar mai putea să merite numele de „gândire”. Există o asemenea contopire între limbaj și gândire încât putem identifica în tiparele lingvistice specificul cognitiv și axiologic, articulațiile neevidente ale viziunii despre lume prin care o societate, un grup social, o epocă istorică își afirmă singularitatea. Asemenea probleme sunt recunoscute de Martinet dar, pasă-mi-te, nu cad sub incidența puterilor lingvisticii – asupra lor se pronunță doar psihologul. Din altă ordine de idei, nu există îndoială asupra faptului că limba este deseori folosită pentru ca omul să se exprime, fără a urmări să atragă neapărat anumite efecte ale eventualilor auditori. De asemenea, funcția estetică a limbajului presupune o întrepătrundere a comunicării cu expresivitatea și exprimarea de sine. Situându-se într-o perspectivă lingvistică specializată, îngustă metodologic, Martinet privilegiază însă funcția de comunicare. De pe pozițiile unei concepții instrumentale, rămâne convins că, „în ultimă analiză, comunicarea, adică înțelegerea mutuală, trebuie să fie reținută ca funcția centrală a acestui instrument care este limba. Sub acest aspect, este remarcabil că societățile reprimă prin zeflema monologul, adică folosirea limbajului cu scopuri pur expresive”³¹.

Primatul funcției comunicative – înțeleasă doar ca transmitere de informații – poate fi apreciat în termenii unei constatări – în măsura în care se menține strict

³⁰ *Ibidem*, p. 9.

³¹ André Martinet, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1960, p. 13.

dualitatea limbă-vorbire; însă, chiar dacă pare neutră teoretic, induce sau îngăduie ierarhii de valoare. Dintr-o asemenea perspectivă, stilul și – într-un plan mai general – subiectivitatea sunt calificate ca fenomene lingvistice derivate. Émile Benveniste, în schimb, pornește de la premisa că „nu se poate concepe o limbă fără exprimarea persoanei.”³² Pronumele personale „eu”, „tu” constituie o polaritate care nu înseamnă nici egalitate, nici simetrie; în actul de comunicare, fiecare se angajează ca subiect, trimitând la sine însuși ca „eu” al discursului adresat unei alte persoane: „tu”, care mă tratezi din exterior spunându-mi „tu”. Această clasă de cuvinte scapă statutului pe care îl au celelalte semne ale limbajului; pronumele personale indică prezența în limbaj a omului și a subiectivității sale, a singularității, reciprocității și intersubiectivității care opun rezistență conceptualizării. Asemenea componente nu pot fi tratate ca episodice, aleatorii și doar atașabile codului lingvistic în funcție de contextul comunicării. Dintr-o altă perspectivă, J.L. Austin abordează teoretic enunțurile performative; spre deosebire de simplele constatări, aceste enunțuri nu există decât dacă sunt autentificate ca acte unice³³ în și prin care se angajează cel care le proferează în circumstanțe date; în raporturile interumane, locutorul își asumă roluri și impune destinatarului anumite reacții; dincolo de schimbul de informații, intervin funcții esențiale – cum sunt actele de a întreba, a ordona, a promite, a permite ș.a. pe care modelul teoretic al limbajului trebuie să și le asume. În consecință „limba nu mai este doar o condiție a vieții sociale, ci devine un mod de viață socială. Ea își pierde inocența. Se va înceta deci a se defini limba, în maniera lui Saussure, ca un cod, adică drept un instrument de comunicare. Dar se va considera ca un joc sau, mai exact, ca punând regulile unui joc, și a unui joc ce se confundă din plin cu existența cotidiană.”³⁴ Efectele performative nu sunt doar simple consecințe ale vorbirii (prin) care (se) actualizează codul. Paradigma saussuriană a limbii – în prelungirea căreia se legitimează funcția comunicării de informații, pe care actele de vorbire trebuie să și-o asume potrivit unui cod – este supusă, astfel, revizuirii.

Acolo unde Saussure vorbea numai despre „limbă”, Hjelmslev sesizează trei planuri; a) Schema – respectiv Limba ca formă pură obținută prin abstractizare constructivă: ipostaza idealizată de „sistem”, „pattern”, „schelet” pe care pune accent Saussure; b) norma – formă materială, realizare (creație) socială receptată independent de detalii; c) Uzajul – folosința, întrebuințarea, limba privită ca ansamblu de obișnuințe într-o societate dată.

Hjelmslev observă că, datorită distincțiilor anterioare, raporturile posibile dintre limbă și vorbire în accepțiunea saussuriană nu mai pot fi stabilite dintr-o dată și prin simple dihotomii: „limba-schemă, limba-normă și limba-uzaj nu se

³² Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 261; cf. și p. 260.

³³ *Ibidem*, p. 271–273.

³⁴ Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique*, Troisième édition corrigée et augmentée, Hermann – Éditeurs des sciences et des arts, 1991, p. 4–5.

comportă în același fel în raport cu actul individual care este vorbirea.”³⁵ Raporturile structurale pot fi explicitate astfel: 1) „norma precizează (adică presupune) uzajul și actul și nu invers”; „actul și uzajul precedă logic și practic norma; norma este născută din uzaj și din act, dar nu invers”; 2) „între uzaj și act există o interdependență: se presupun reciproc”; 3) „schema este stabilită (adică presupusă) de către act precum și de către uzaj și normă, și un invers”³⁶. „În orice sistem semiologic, schema constituie constanta, adică ceea ce este presupus (a fi adevărat *a priori* – n.n.), în timp ce față de schemă norma, uzajul și actul sunt variabile, adică presupozantele”³⁷.

Potrivit lui Saussure, vorbirea se deosebește de limbă prin trei însușiri; 1) este o execuție, nu o instituție; 2) individuală, nu socială; 3) liberă, nu stereotipă. „Or – observă Hjelmslev –, aceste trei caracteristici se intersectează; oricare execuție nu este în mod necesar individuală, nici în mod necesar liberă; tot ce este individual nu este inevitabil o execuție, nici în mod necesar liber; tot ceea ce este liber nu este cu necesitate individual”³⁸; noțiunea de vorbire ni se prezintă, deci, ca fiind complexă, neputând fi redusă doar la una din determinații – încât să fie înțeleasă, eventual, ca simplă actualizare a codului.

5. É. Benveniste își elaborează punctul de vedere într-o manieră precaută, cu o fidelitate creativă față de intențiile textului saussurian. Principalul câștig teoretic se circumscrie în zona limitelor inevitabile – asumate metodologic – ale unei lingvistici fixate pe problema semnului. „Semiologia limbii a fost blocată, în mod paradoxal, chiar prin (de către – n.n.) instrumentul care a creat-o: semnul. Nu se putea îndepărta ideea de semn lingvistic fără a suprima caracteristica cea mai importantă a limbii; nici nu se putea să-l extindă asupra întregului discurs fără a contrazice definirea sa ca unitate minimală”³⁹. Funcționarea discursivă a limbii nu poate fi explicată pe baza noțiunii saussuriene de semn; Saussure evită dificultățile prin expedierea frazei – implicit, a discursului – în sfera vorbirii; discriminarea – justificată metodologic – dintre limbă și vorbire legitimează disjunția între o lingvistică a limbii și o lingvistică a vorbirii. Saussure se situează deliberat în planul lingvisticii limbii. Benveniste explorează șansele unui câmp teoretic distinct și complementar: lingvistica vorbirii în sistemul de referință al problematicei discursului. Depășirea principiului unic al semnului – dezvoltat de Saussure – se poate realiza pe două căi: 1) în analiza intra-lingvistică, prin deschidere către noile dimensiuni ale semnificanței relevate de către discurs; 2) în analiza trans-lingvistică a textelor, operelor ș.a., prin elaborarea unei metasemantici care se va construi pe o semantică a enunțării. Dihotomia limbă–vorbire, deși atenuată, își păstrează legitimitatea, însă în noul context îngăduie exercițiul unor instrumente și metode prin care se conturează o semiologie din „a doua generație” – întemeiată pe o

³⁵ Louis Hjelmslev, *Essais linguistique*, Les Éditions de Minuit, 1971, p. 85.

³⁶ *Ibidem*, pp. 85–86.

³⁷ *Ibidem*, p. 87.

³⁸ *Ibidem*, p. 88.

³⁹ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, Éditions Gallimard, 1974, pp. 65–66.

lingvistică a vorbirii/discursului, aptă să contribuie la dezvoltarea altor ramuri ale semiologiei generale.

Pe fondul acestor distincții, Benveniste apreciază că, printr-o joncțiune a cercetării lingvistice cu perspectivele novatoare din alte științe socio-umane – de la psiho-sociologie și antropologie la cibernetică, teoria informației și logică simbolică –, se va putea obține o imagine teoretică mult mai amplă asupra limbajului ca fapt uman: „Limbajul este, în om, locul de interacțiune al vieții mentale cu viața culturală, și, în același timp, instrumentul acestei interacțiuni. O nouă lingvistică ar putea să se stabilească pe acest trinom: limbă, cultură, personalitate”⁴⁰. Chiar dacă un asemenea studiu este încă o aspirație, lingvistica structurală a deschis noi orizonturi în cercetarea semiotică ce acoperă în același timp „viața mentală și viața socială”⁴¹; individul și societatea se întemeiează în și prin limbaj, acesta reprezentând „forma cea mai înaltă a unei facultăți care este inerentă condiției umane: aptitudinea de a simboliza”, altfel spus, „capacitatea de a reprezenta realul printr-un «semn» și de a înțelege «semnul» ca reprezentând realul, deci de a stabili un raport de «semnificare» între ceva și altceva”⁴². Această aptitudine permite formarea conceptelor și este principiul imaginației creatoare: funcțiile conceptuale – active pe baza capacității reprezentative de esență simbolică – singularizează ființa umană, deschizându-i orizonturi adaptative și comportamentale care depășesc biologicul. „Gândirea nu este o simplă oglindire a lumii; ea categorizează realitatea, și în această funcție organizatoare este atât de strâns asociată limbajului încât, din acest punct de vedere, poate să existe tentația de a identifica gândirea și limbajul”⁴³. Ca entitate cu două fețe, limbajul mediază semnificațiile altor tipuri de semne, oferind modelul unei structuri relaționale și simbolismul cel mai economicos.

Articulațiile simbolice ne dezvăluie și un adevăr mult mai profund asupra condiției umane: acela că „nu există relație naturală, imediată și directă între om și lume, nici între om și om”⁴⁴ – ceea ce implică recunoașterea funcțiilor întemeietoare ale culturii, ca mediu artificial în care se desfășoară viața omului. „În fond, întregul mecanism al culturii este cu caracter simbolic”⁴⁵. Simbolizarea, faptul că limba angajează domeniul sensului, generează coduri relaționale și valorice. Lingvistica poate aduce, alături de alte științe, contribuții hotărâtoare pentru „o veritabilă știință a culturii care va fonda teoria activităților simbolice ale omului”⁴⁶. Modelul lingvistic saussurean este, sub acest aspect, exemplar: „ni se pare că va trebui să se stabilească o distincție fundamentală între două ordini de fenomene: pe de o parte, datele (*les données*) fizice și biologice, care (ne) oferă o natură «simplă» (oricare ar

⁴⁰ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 16.

⁴¹ *Ibidem*, p. 17.

⁴² *Ibidem*, p. 26.

⁴³ *Ibidem*, p. 28.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁴⁵ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, ed. cit., p. 25.

⁴⁶ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, ed. cit., p. 30.

fi complexitatea lor), întrucât stau în întregime în câmpul în care se manifestă, și pentru că toate structurile lor se formează și se diversifică la niveluri atinse succesiv în ordinea acelorași relații; și, pe de altă parte, fenomenele proprii mediului interuman, care au această caracteristică de a nu putea niciodată să fie luate ca simple date (*données*), nici să se definească în ordinea propriei naturi, ci trebuie totdeauna să fie receptate ca duble, datorită faptului că se leagă cu altceva, oricare le-ar fi «referentul». Un fapt de cultură nu este ceea ce este decât dacă trimite la altceva. În ziua când va căpăta formă o știință a culturii, ea se va sprijini probabil pe acest caracter pornind de la modelul dat de Saussure pentru limbă, fără să se conformeze neapărat acestuia. Nici o știință umanistă nu va fi scutită de această meditație asupra obiectului ei de studiu și asupra locului pe care îl ocupă în sânul unei științe generale a culturii, căci omul nu se naște în natură, ci în cultură⁴⁷.

Benveniste explorează – pe fondul unui interes asiduu privind relevanța lingvisticii dinspre o posibilă teorie integratoare a culturii – prezența omului în limbă sau, mai bine zis, prezența componentelor omenescului în chiar modul de a concepe limba. În opinia sa, limbajul are capacitatea de a institui omul ca subiect. Subiectivitatea este încapsulată în statutul lingvistic al persoanei fiind, în același timp, o condiție a limbajului, întrucât nu poate fi concepută o limbă fără expresia persoanei. Sub denumirea de „ego”, filosofia a recuperat subiectivitatea ca unitate psihică: o identitate ce transcende totalitatea experiențelor trăite pe care le strânge împreună, asigurând permanența conștiinței. Potrivit lui Benveniste, „această subiectivitate, care se pune în fenomenologie sau în psihologie (...) nu este decât emergența în existență a unei proprietăți fundamentale a limbajului. «Ego» este cel care spune «ego». Aici găsim temeiul «subiectivității», care se determină prin statutul lingvistic al «persoanei».”⁴⁸ Astfel, „eu” se referă – lingvistic vorbind – la discursul individual în care este pronunțat, desemnând locutorul. Pronumele personale („eu”, „tu”) nu sunt simple figuri stilistice, ci „forme lingvistice care indică persoana”. Nu poate fi concepută o limbă fără experiența persoanei, chiar dacă această expresie este implicită, eventual omisă deliberat în funcție de context sau de convenții sociale. Pronumele se deosebesc de toate celelalte desemnări pe care le articulează limba prin faptul că „nu trimit (nu se referă – n.n.) nici la un concept, nici la un individ.”⁴⁹ Nu există nici un concept înglobant de „eu”, ci un „eu” ca personalizare inevitabilă a discursului în circumstanțe irepetabile. Or, întrucât „conștiința de sine nu este posibilă decât dacă se verifică (se pune la încercare – n.n.) prin contrast”, „tu” este prezent în calitate de condiție a dialogului care, la rândul său, este „constitativ persoanei”. Limbajul nu este, deci, posibil decât pentru că (și în măsura în care) fiecare locutor se pune (se afirmă) în ipoteza de subiect, trimițând la (către) sine însuși ca „eu” în propriul discurs; prin acest fapt, „eu” pune o altă persoană care, oricât de exterioară este „eu”-lui, devine ecoul meu căreia îi

⁴⁷ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 260.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 261.

zic „tu” și care îmi zice „tu”. Polarizarea persoanelor este în limbaj condiția fundamentală căreia procesul de comunicare din care facem parte nu-i decât o consecință cu totul pragmatică; „această polaritate nu înseamnă nici egalitate, nici simetrie: «ego» are totdeauna o poziție de transcendență în privința lui tu; totuși, nici unul dintre cei doi termeni nu se concepe fără celălalt; ei sunt complementari, dar potrivit cu o opoziție «interior/exterior» și, în același timp, sunt reversibili. Se caută acestei realități o paralelă; nu va fi găsită. Condiția omului în limbaj este unică.”⁵⁰

Polarizarea și reciprocitatea subiectivizează/personalizează limbajul, fiind opoziții structurale singulare, fără echivalent în alte domenii. În măsura în care le dezvăluie, analiza lingvistică pune sub semnul întrebării vechile antinomii dintre „eu” și „celălalt”, dintre „individ” și „societate”; aceste dualități sunt – în aprecierea lui Benveniste – ilegitime și eronate, întrucât reduc o realitate complexă înglobantă la un termen originar: fie „eul” care ar trebui să se instaleze în propria sa conștiință de sine pentru a se deschide astfel „aproapelui”, fie „societatea”, preexistentă individului ca totalitate de (din) care acesta nu se va degaja decât în măsura în care accedă la conștiința de sine.

Fără îndoială, cuplul categorial *Limbă-Vorbire* de origine saussuriană a jucat un rol decisiv în configurațiile teoretico-metodologice ale lingvisticii. Francis Jacques formulează însă o obiecție de principiu: „Lingviștii europeni au lucrat asupra semnelor, limbii, frazelor, făcând abstracție de referință.”⁵¹ Referentul este conceput doar intralingvistic; în replică, adepții perspectivelor analitice accentuează praxis-ul contextual. Lingvistica structurală a lui Saussure are ca obiect Limba; complementar, alte tipuri de cercetări privilegiază Vorbirea și Discursul. Francis Jacques propune o textologie, întrucât „între *discurs* și *text* raportul este între activitate și produs, *energeia* și *ergon*”⁵².

6. Teoria actelor de limbaj – dezvoltată pe terenul filosofiei [post]analitice, începând cu J.L. Austin, până la varianta standard a lui John Searle – depășește cadrele lingvisticii – unde aduce contribuții decisive în interpretarea cuplului categorial (impus de F. de Saussure) „*Limbă-Vorbire*” dintr-o perspectivă pragmatică. Valoarea acestei contribuții este încă tributară interpretărilor impuse de cercetarea epistemologică, deși mult mai semnificative ni se par atunci când sunt valorificate în contextul preocupărilor generice numite „științele cognitive”, „filosofia cognitivă” sau al tematizărilor ce vizează raporturile minte, corp/creier, inteligență artificială ș.a. Toate orientările analitice din filosofia contemporană sunt programatic antimetafizice. Însă, prin teoria actelor de limbaj, însuși modul analitic de a înțelege și practica filosofia își asumă speculația metafizică, propunând teze și interpretări care – alături de fenomenologie, filosofiele existenței, existențialismele

⁵⁰ *Ibidem*, p. 260.

⁵¹ Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 147.

⁵² Francis Jacques, *L'arbre du text et ses possibles*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 8.

cele mai diverse ș.a. aparțin unei ontologii a subiectivității. Din această perspectivă, considerăm că „*philosophy of mind*”, curentă în lumea anglo-americană, poate fi redată prin „*filosofia minții*”, întrucât are o anumită neutralitate semnificativă dar, contextual, și prin „*filosofia spiritului*”, în măsura în care se face abstracție de o întreagă tradiție speculativă pe care această expresie trebuie să și-o asume. În același timp, redăm „*speech acts*” prin acte de limbaj, pentru simplul motiv că Searle însuși acceptă echivalența semantică dintre „*speech acts*”, „*linguistic acts*” și „*language acts*”, concepându-și cercetarea ca o contribuție la teoria Limbii (*Langue*) și nu a Vorbirii (*Parole*)⁵³. Oswald Ducrot argumentează – într-un studiu⁵⁴ care însoțește traducerea/varianta franceză a lucrării lui Searle – legitimitatea acestei echivalențe/interpretări.

John R. Searle afirmă explicit: „La temelia cercetării mele a problemelor limbajului se află ipoteza fundamentală că filosofia limbajului este o ramură a filosofiei spiritului. Capacitatea pe care o au actele de limbaj de a reprezenta obiecte și stări de lucruri ale lumii este o extindere a capacităților biologice fundamentale pe care le are spiritul (sau creierul) de a pune organismul în raport cu lumea prin intermediul stărilor mentale, cum ar fi credința sau dorința, și în particular, prin intermediul acțiunii și al percepției”⁵⁵. Stările mentale/spirituale sunt definite printr-o intenționalitate intrinsecă; aceasta – înțelesă ca „trimitere către/la...” (*renvoi, directedness*) – aparține numai anumitor evenimente mentale (credința, teama, speranța, dorința ș.a.); tulburarea, exaltarea ș.a. nu au intenționalitate. Criteriul aplicat de Searle se referă la constrângerile verbale ce pot fi aplicate acestor stări. Intențiile conștiente sunt numai specificări ale unei intenționalități mentale – cu substrat biologic – mai adânci. Actele de limbaj – care sunt doar o varietate a acțiunii umane, întrucât spiritul pune organismul în raport cu lumea – posedă o *intenționalitate derivată* din intenționalitatea spiritului.⁵⁶

Prima fază a orientărilor analitice se caracterizează prin accentul pus pe analiza logică a limbajului. În *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein afirmă că numai propozițiile susceptibile de verificare empirică sunt purtătoare de sens. Fără a reduce cunoașterea veritabilă la un cult pozitivist al faptelor de observație, Wittgenstein explorează limitele a ceea ce poate fi spus, formulat – în calitate de cunoștință – prin limbaj, acceptând, totodată, că există inexprimabil; metafizica, etica și estetica relevă inexprimabilul, și nu intră în sfera cunoașterii propriu-zise. Cel „de-al doilea Wittgenstein” renunță la proiectul unui limbaj logic ideal, punând accent pe analiza „jocurilor de limbaj”; actele lingvistice obișnuite – integrate ca practici concrete, forme de viață, activități umane curente – se supun, aidoma oricărei activități ludice, unor norme precise care nu mai pot fi investigate pornind

⁵³ John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, 1969, pp. 4, 17.

⁵⁴ Vezi Oswald Ducrot, *De Saussure à la philosophie du langage*, în John R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris, Hermann, 1972, pp. 7–34.

⁵⁵ John R. Searle, *L'intenționalitate. Essai de philosophie des états mentaux*, trad. de l'américain par Claude Pichevin, Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 9.

⁵⁶ Cf. mai pe larg *ibidem* p.18.

de la ideea de calcul logic, ci pe baza modelului mult mai flexibil al jocului. De fapt, este doar o metaforă cu sensuri care variază în funcție de contexte. Nu putem vorbi de o teorie a limbajului întemeiată pe modelul jocului, întrucât însăși noțiunea „joc” (la fel ca și asemănările de familie) este vagă, neavând fecunditatea teoretică și euristică a analogiilor dintre jocul de șah și limbaj din lingvistica structurală a lui Saussure; la Wittgenstein se poate vorbi mai degrabă de simple analogii expresive între practicile lingvistice și cele ale diferitelor jocuri⁵⁷.

Dacă în prima fază cercetarea limbajului urmărea să facă din acesta un instrument de aprehensiune a realului cât mai riguros posibil, în faza a doua analiza încearcă să surprindă caracteristicile limbajului comun. „Pentru noi, înțelesul unei expresii este caracterizat de folosirea pe care i-o dăm. Înțelesul nu este un însoțitor mintal al expresiei”⁵⁸; trebuie deci „să ne gândim la cuvinte ca la instrumente caracterizate prin folosirea lor”⁵⁹ în cele mai felurite contexte; absența rigorii logice în mânuirea cotidiană a limbajului nu mai trebuie suspectată neapărat ca lipsă (regretabilă!) de claritate. Modelul jocurilor de limbaj pornește de la premisa (evidentă empiric) că „în general noi nu folosim limbajul potrivit unor reguli stricte – și nici nu l-am învățat după reguli stricte. Pe de altă parte, în discuțiile despre noi comparăm mereu limbajul cu un calcul care se desfășoară după reguli stricte. Acesta este un fel foarte unilateral de a privi limbajul. În practică, noi folosim foarte rar limbajul ca pe un asemenea calcul. Căci nu numai că nu ne gândim la regulile de folosire – la definiții etc. – atunci când folosim limbajul, dar atunci când ni se cere să dăm asemenea reguli, nu suntem, în cele mai multe cazuri, în stare să o facem. Nu suntem în stare să circumscriem clar conceptele pe care le folosim; nu pentru că nu cunoaștem definiția lor adevărată, ci pentru că nu există nici o «definiție» adevărată a lor. A presupune că trebuie să existe așa ceva ar fi la fel cu a presupune că, ori de câte ori copiii se joacă cu mingea, ei joacă un joc în conformitate cu reguli stricte”⁶⁰.

Wittgenstein evită o caracterizare sistematică a jocurilor de limbaj, oferind, în schimb, sugestii de localizare teoretică. „Câte specii de fraze există? Poate afirmația, interogația, comanda? – Există în acestea nenumărate feluri; există moduri nenumărate și deosebite de întrebuințare a tot ce numim «semne», «cuvinte», «frazе». Și această diversitate, această multiplicitate nu are nimic statornic, nici dat o dată pentru totdeauna; însă noi tipuri de limbaj, noi jocuri de limbaj se nasc, am putea spune, în timp ce altele îmbătrânesc”. Interogațiile sunt însoțite de o formulare cu valoarea de principiu: „Expresia «joc de limbaj» trebuie să facă să reiasă aici că vorbirea limbajului face parte dintr-o activitate sau formă de viață”⁶¹.

⁵⁷ Cf. mai pe larg Gilbert Hottois, *La philosophie du langage* de Ludwig Wittgenstein, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1976, pp. 149–152.

⁵⁸ Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Traducere de Mircea Dumitru, Mircea Flonta, Adrian Paul Iliescu, Notă introductivă de Mircea Flonta, Edit. Humanitas, București, 1993, p. 143.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 148.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁶¹ Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, Paris, Tel-Galimard, 1961, p. 125.

Acest model se referă la exercițiul permanent al minții umane, intermediată de semne, în circumstanțe diverse, fluctuante, singulare de acțiune și viață. Jocurile de limbaj pot fi înțelese drept „căi de a folosi semnele, mai simple decât cele în care folosim semnele limbajului nostru de toate zilele, limbaj care este extrem de complicat. Jocurile de limbaj sunt formele de limbaj cu care începe un copil să folosească cuvintele. Studiul jocurilor de limbaj este studiul formelor primitive de limbaj sau al limbajelor primitive. Dacă dorim să studiem problemele adevărului și ale falsității, ale acordului sau dezacordului judecăților cu realitatea, ale naturii aserțiunii, presupunerii și întrebării, va fi foarte avantajos dacă vom privi la forme primitive de limbaj în care aceste forme de gândire apar fără fundalul derutant al unor procese de gândire foarte complicate. Când privim la asemenea forme simple de limbaj, atunci ceața mintală ce pare să învăluie folosirea noastră obișnuită a limbajului dispare. Vedem activități, reacții ce sunt distincte și transparente. Pe de altă parte, noi recunoaștem în aceste procese simple forme de limbaj care nu sunt despărțite printr-o falie de cele ce sunt mai complicate. Vedem că putem construi formele complicate din cele primitive, adăugând treptat forme noi”⁶². Este evident că jocul de limbaj nu poate fi redus doar la modul în care este întrebuințat limbajul propriu-zis, ci presupune în mod necesar acele acțiuni și activități care nu sunt lingvistice dar din care și prin care actul vorbirii își dobândește adevărata semnificație contextuală⁶³.

Modelul „jocurilor de limbaj” intermediază accesul analizei teoretice în complexitatea utilizărilor comune ale limbajului. J.L. Austin – unul din reprezentanții de frunte ai școlii de la Oxford – dezvoltă, în perspectiva deschisă de Wittgenstein, o taxinomie a actelor de limbaj; premisa de bază recunoaște că totdeauna contextul acțiunii este cel care luminează discursul; deși autorul nu o afirmă explicit, teoria sa poate fi subsumată pragmaticii în sens general – ca studiere a limbajului în măsura în care acesta servește acțiunile. Contribuția teoretică a lui Austin este legată de descoperirea importanței performativelor; acestea sunt enunțuri deosebite de simplele constatări, descrieri ș.a. prin faptul că se prezintă ca o facere și un act. Performativul sunt o categorie aparte: „A) nu «descriu», nu «raportează» nimic, nu constată absolut nimic, nu sunt «adevărate sau false»”; „B) enunțarea frazei este (înseamnă și – n.n.) executarea unei acțiuni (sau a unei părți din această execuție)”.

Este vorba de acele enunțuri care (în împrejurări corespunzătoare) nu descriu ceea ce ar trebui să fac, ceea ce sunt în curs de a face, nici nu afirmă că fac, ci „înseamnă că fac”. Termenul „performativ” din „enunțuri performative” „indică faptul că a emite enunțul înseamnă a acționa”⁶⁴.

Situându-și explicit discursul teoretic pe terenul filosofiei limbajului, Searle își propune să lămurească statutul actelor de limbaj. Ipoteza pe baza căreia sunt operate caracterizările/ explicațiile afirmă că „a vorbi o limbă constă în a adopta o

⁶² Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, ed. cit., pp. 50–51.

⁶³ Cf. Merrill B. Hintikka, Jaakko Hintikka, *Investigations sur Wittgenstein*, Éditeur Pierre Mardaga, 1986, p. 244.

⁶⁴ John Langshaw Austin, *Quand dire, c'est faire*, Paris, Éditions du Seuil, 1970, pp. 40–41.

formă (foarte complexă) de comportament guvernat de reguli”⁶⁵; prin urmare, se presupune că limbajul trebuie înțeles drept „comportament intenționat”; „în primul rând, a vorbi o limbă înseamnă a realiza acte de limbaj precum: a face afirmații, a da ordine, a pune întrebări, a face promisiuni ș.a.m.d., și, într-un plan mai abstract, acte ca: a se referi, a predica; în al doilea rând, aceste acte sunt făcute posibile datorită anumitor reguli care stabilește întrebuițarea elementelor lingvistice, și se realizează conform acestor reguli”. Rațiunea pentru care centrul de interes este constituit din actele de limbaj decurge, pur și simplu, din faptul că orice comunicare de natură lingvistică implică acte de natură lingvistică: „unitatea de comunicare lingvistică nu este – cum se presupune în general – simbolul, cuvântul sau fraza, nici chiar o ocurență a simbolului, cuvântului sau a frazei, ci însăși producerea sau emisiunea simbolului, cuvântului sau frazei în momentul în care se realizează actul de limbaj”⁶⁶.

Emiterea de sunete și legătura acestora cu sensul este privită din unghiul comunicării lingvistice – ceea ce presupune, pe de o parte, integrarea limbajului în sfera comportamentelor intenționate, și, pe de altă parte, integrarea teoriei limbajului într-o teorie a acțiunii. În măsura în care limbajul este supus regulilor, posedă trăsături formale ce se pretează unei cercetări independente, însă orice teorie pur formală este prin forța lucrurilor incompletă – ca și cum s-ar studia, de pildă, base-ball-ul ca sistem formal de reguli, și nu ca joc. Abordarea limbajului din punctul de vedere al actelor de limbaj scoate în prim-plan tocmai natura specială a intențiilor ce se potrivesc comportamentelor lingvistice, fără însă a fi vorba de integrarea acestora în ceea ce Saussure numește „Vorbire” (*Parole*). „Pretind totuși că un studiu corespunzător al actelor de limbaj este un studiu al Limbii (*Langue*)”⁶⁷.

În cercetările sale inițiale, Searle formulează principiul de exprimabilitate (prin) care stabilește că se poate totdeauna să fie spus ceea ce se vrea să se spună; ceea ce se intenționează a fi spus poate fi spus, sau, în formularea lui Searle: „*Whatever can be meant can be said*”⁶⁸. „Orice limbă dispune de un ansamblu finit de cuvinte și de construcții sintactice prin intermediul cărora ne putem exprima, dar dacă o limbă dată, sau orice limbă în genere, opune exprimabilului o limită superioară, dacă există gânduri pe care ea nu îngăduie a le exprima, acesta este un fapt contingent, iar nu un adevăr necesar”⁶⁹.

Potrivit acestui principiu, nu există rămășiță inexprimabilă, nu pot fi întâlnite intenții care, cel puțin în principiu, să reziste la a fi comunicate. Menționăm însă că Searle propune să nu confundăm ceea ce intenționează un locutor să semnifice cu tipurile de efecte pe care urmărește să le producă asupra auditorilor săi; pe de altă parte, principiul de exprimabilitate nu presupune în nici un fel că tot ceea ce poate fi spus este și/sau poate fi, prin chiar aceasta, accesibil înțelegerii altora. Acest principiu stabilește *a priori* – în maniera unei relații analitice între concepte, și nu

⁶⁵ John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, ed. cit., p. 12.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 16.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 20.

în calitate de proprietate accidentală a intenției de comunicare – că orice intenție semnificativă poate să-și găsească o exprimare exactă în limbaj; astfel spus, afirmă că sensul pe care locutorul îl dă enunțării sale poate să fie totdeauna explicat prin mărci lingvistice, chiar dacă pentru aceasta trebuie ca să îmbogățească limba; deci, pentru orice semnificație X, și pentru orice locutor L, ori de câte ori L vrea să semnifice (intenționează să transmită, dorește să comunice etc.) X, este posibil să existe o expresie E, astfel încât E să fie expresia exactă sau formularea exactă a lui X. În deschiderea acestui principiu, John R. Searle analizează cu predilecție actele de limbaj care posedă un sens literal (sau serios, grav); în această categorie intră cazurile în care locutorul vrea/intenționează să spună întocmai ceea ce spune, având, în același timp, intenția de a produce un efect asupra auditorului prin intermediul recunoașterii acestei intenții de către auditor. Intenția este privită – pe baza filosofiei spiritului, în care studiul stărilor mentale legitimează teoria actelor de limbaj – ca definiens al sensului; mai mult: intenția însăși se adaptează la uzajul convențional al frazei. Într-o altă formulare, aceste idei sunt explicitate astfel: „cazurile cele mai simple de semnificație sunt cele în care locutorul enunță o frază voind să spună exact și literal[mente] ceea ce spune. În acest caz, locutorul are intenția de a produce la auditor un anumit efect ilocuționar, și are intenția de a produce acest efect făcând să i se recunoască de către auditor intenția de a-l produce; în plus, el are intenția de a face să se recunoască această intenție de către auditor în virtutea cunoașterii pe care acesta o posedă despre regulile ce guvernează enunțarea frazei”⁷⁰.

Forma generală a actelor ilocuționare este notată F(p); F marchează forța ilocuționară, adică modul în care propoziția este „luată”, primită, interpretată; p desemnează conținutul propozițional, adică acțiunea sau starea de lucruri predicată în fiecare act de limbaj cu o forță determinată. Diferențele în ce privește energia de impact psiho-semantic specifică unor moduri distincte de folosire a limbajului sunt evidente curente. Tocmai din acest motiv Searle ne avertizează că metafora „forței” (din expresia „forță ilocuționară”) este înșelătoare, prin aceea că sugerează o dispunere graduală a tipurilor de acte ilocuționare pe axa unui continuum al unei forțe unice; or, în fapt, există mai multe continuități distincte care se încălesc. O altă sursă de confuzie, înrudită și aliată cu prima, constă în tendința de a confunda verbele ilocutive cu tipurile de acte ilocuționare; de exemplu, există tendința de a gândi că, acolo unde există două verbe ne-sinonime, trebuie în mod necesar să se delimiteze două specii diferite de acte ilocuționare. Or, Searle accentuează faptul că distincția dintre verbele ilocuționare și actele ilocuționare trebuie menținută; de fapt, de pe o asemenea poziție va dezvălui carențele clasificării lui Austin. „Ilocuțiunile fac parte din limbă, în opoziție cu limbile particulare. Verbele ilocuționare aparțin totdeauna unei limbi particulare”⁷¹. În prelungirea principiului exprimabilității și a ipotezei potrivit căreia actul de limbaj este unitatea de bază a comunicării, Searle presupune că există totdeauna conexiuni analitice între actul de

⁷⁰ John Searle, *Sens et expression, Études de théorie des actes de langage*, traduction et préface par Joëlle Proust, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 71.

⁷¹ *Ibidem*, p. 40.

limbaj, ceea ce locutorul vrea să semnifice, ceea ce fraza enunțată semnifică efectiv, intențiile locutorului, ceea ce auditorul înțelege, și natura regulilor constitutive cărora li se supun elementele lingvistice⁷².

Pe baza experimentală, Austin desprinde cinci categorii de acte ilocuționare (în care integrează și prin care dezvoltă problema performativelor): 1) verdictive [*verdictives*] – care constă în a se deprinde cu ceea ce a fost pronunțat (pe cale oficială sau nu), pornind de la dovezi sau rațiuni, subiectul unei valori sau al unui fapt (verbe: „a se achita”, „a hotărî”, „a evalua”, „a descrie”, „a analiza”, „a estima”, „a data”, „a clasifica”, „a judeca”, „a caracteriza”); 2) exercitive [*exercitives*] – atunci când se formulează o judecată, favorabilă sau nu, asupra unei conduite sau asupra justificării sale; această judecată privește mai curând ceea ce trebuie să fie decât ceea ce este; verbe: „a ordona”, „a comanda”, „a prescrie”, „a pleda”, „a implora”, „a recomanda”, „a implora”, „a sfătuî” etc.; 3) promisiive/angajatoare [*commissives*]: a obliga pe cel care vorbește să adopte o anumită conduită; verbe: „a promite”, „a face legământ”, „a stabili”, „a încheia un contract”, „a garanta”, „a îmbrățișa o cauză”, „a jura”; 4) expositive [*expositives*] – folosite în explicarea unui punct de vedere, a unei conduite de argumentare, în clarificarea întrebunțării și referinței cuvintelor; „a afirma”, „a nega”, „a insista”, „a ilustra”, „a răspunde”, „a raporta”, „a accepta”, „a se opune la”, „a ceda”, „a descrie”, „a clasifica”, „a identifica”, „a (se) numi”; 5) cele comportative/comportamentale [*behavitives*] includ ideea unei reacții la conduita și destinul altuia, precum și ideea atitudinilor și exprimării atitudinilor cu privire la conduita anterioară sau iminentă a cuiva; „a se scuza”, „a mulțumi”, „a deplânge”, „a complimenta”, „a felicita”, „a ura bun venit”, „a aplauda”, „a critica”, „a lăuda”, „a blestema” ș.a.m.d.

Searle formulează șase obiecții față de acest punct de vedere: o confuzie persistentă între verbe și acte; unele verbe nu sunt verbe ilocuționare; categoriile de acte se maschează unele pe altele; există prea mare eterogenitate intra-categorială; multe din verbele incluse într-o categorie nu satisfac definiția dată respectivei categorii; ceea ce este și mai grav: nu există un principiu coerent de clasificare. În consecință, acordă o mai mare atenție modului de întemeiere a tipologiei; în acest sens, identifică cel puțin douăsprezece dimensiuni de variație semnificative în funcție de care actele ilocuționare pot să difere unele de altele. Aceste criterii de diferențiere sunt luate ca elemente de bază în prefigurarea unei alte taxinomii decât cea a lui Austin. În primul rând, o diferențiere de scop al (sau hotărâre a) actului (sau tipului de act) poate fi specificată de la caz la caz; de pildă, ordinul se distinge înăuntrul actelor de limbaj prin încercarea de-l face pe auditor să facă (îndeplinească) ceva; scopul unei descrieri constă în a fi o reprezentare (adevărată sau falsă, precisă sau imprecisă) a ceva; promisiunea țintește ca obligația de a face (săvârși) ceva să fie asumată de către locutor etc. În al doilea rând, deosebirea de direcție a adaptării între cuvinte și lume este evidentă: de pildă, aserțiunile sunt centrate pe adecvarea conținutului propozițional la stările reale, în timp ce promisiunile au ca scop ilocuționar aducerea

⁷² Cf. *ibidem*, p. 21.

lumii la o conformitate cu cuvintele. Direcția ajustării, potrivirii, este totdeauna o consecință a scopului ilocuționar, și poate porni de la cuvinte către lume (în afirmații, descrieri, aserțiuni sau explicații) sau de la lume către cuvinte (în întrebări, ordine, jurăminte, promisiuni). În al treilea rând, diferența de stare psihologică exprimată surprinde condiția de sinceritate a actelor de limbaj. „Credința regroupează nu numai afirmațiile, aserțiunile, observațiile și explicațiile, ci și postulerile, declarațiile, deducțiile și argumentele. Intenția va regrupa promisiunile, jurămintele, amenințările și angajamentele. Dorința și voința vor regrupa cererile, ordinele, comenzile, întrebările, rugămințile, pledoariile, implorările și descântecele. Plăcerea nu regroupează din cauza aceasta tot atâta – complimentele, felicitările, cuvintele de bun sosit și alte câteva”⁷³.

Aceste trei dimensiuni – scopul ilocuționar, direcția de adaptare (= ajustare) și condiția de sinceritate – sunt considerate de Searle ca pivoți de bază în construirea taxinomieii actelor ilocuționare. Celelalte criterii, deși au o funcție secundă, merită să fie semnalate.

Diferența de forță sau de intensitate în prezentarea scopului ilocuționar este evidentă în alegerea neîntâmplătoare a unor verbe („sugerez”, „insist”, „jur”, „cred” ș.a.).

Diferența de statut sau de condiție (a locutorului și, respectiv, a auditorului) în calitate de elemente care determină forța ilocuționară a enunțării indică anumite variabile de inevitabilă contextualizare psiho-socio-culturală a actelor de limbaj.

Deosebirea în privința manierei în care enunțarea se ratașează intereselor proprii locutorului sau auditorului induce subdiviziuni utile analizei actelor de comunicare obișnuită; de pildă, dacă luăm în considerare diferențele dintre lăudăroșenii și lamentații, dintre felicitări și condoleanțe, este sensibilă opoziția dintre ceea ce este conform sau nu cu interesele distincte ale locutorului și auditorului.

Diferențele care țin de raportul enunțării cu restul discursului scot în prim-plan modul în care anumite expresii performative („eu deduc”, „trag concluzia”, „răspund”, „obiectez” ș.a.m.d.) folosesc la situarea segmentelor lingvistice în anumite relații semantice cu înlănțuirile ce le urmează (= context intern), precum și cu contextul înconjurător. „Dincolo de simplul fapt de a afirma o propoziție, se poate să se afirme sau ca obiecție la ceea ce altul a spus, sau ca răspuns la o problemă anterioară, sau ca deducție din anumite premise în timpul demonstrației”⁷⁴ etc. „Totuși”, „în plus” și „deci” își asumă și asemenea funcții de legătură discursivă.

Deosebirea de conținut propozițional determinat printr-un marcator de forță ilocuționară: „diferența dintre un raport și o predicție, de exemplu, se întemeiază pe faptul că o predicție trebuie să țintească viitorul, în timp ce un raport poate să se sprijine pe trecut sau pe prezent”. Acestor deosebiri le corespund condiții de conținut propozițional.

Searle sesizează și diferențe între acte care trebuie totdeauna să fie acte de limbaj și acte care pot să fie împlinite ca acte de limbaj, fără însă ca acest fapt să

⁷³ John Searle, *Sens et expression, Études de théorie des actes de langage*, traduction et Préface par Jöelle Proust, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982, p. 43.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 45.

(le) fie necesar. Astfel, putem clas[ific]a, evalua, diagnostica și trage concluzii, fără a fi nevoie să spunem, orice ar fi de clas[ific]at, evaluat ș.a.m.d. „Pot de-a dreptul să mă plasez în fața unui edificiu și să-i estimez înălțimea, să diagnostichez tendința voastră schizofrenică, sau să conchid că vecinul meu este completamente beat. În toate aceste cazuri, nici un act de limbaj, fie acesta un act de limbaj intern, nu este indispensabil”⁷⁵.

Diferența între acte a căror îndeplinire pretinde o instituție extra-lingvistică și cele a căror executare nu o cer nu coincide cu diferențele de statut sau condiție socială (cf. criteriului 5). „Pentru a binecuvânta, a excomunica, a boteza, a declara vinovat, a arbitra un ofsaid al centrului înaintaș, a paria pe un trei fără atu sau a declara război nu este suficient că un locutor oarecare spune unui oarecare auditor «eu binecuvântez, excomunic» etc. Trebuie ca măcar să ocupe o poziție determinată într-o instituție extra-lingvistică”⁷⁶. În schimb, pentru a afirma că plouă sau pentru a face promisiunea unei vizite este suficientă respectarea regulilor limbii.

Searle mai are în vedere diferențe între acte al căror verb ilocuționar corespondent are o folosire performativă și acte al căror verb ilocuționar corespunzător nu are o asemenea utilizare. De pildă, în timp ce „a afirma”, „a promite”, „ordona”, „a conchide” se pretează la uzaj performativ, actul de a se lăuda (sau de a amenința) nu poate fi îndeplinit doar spunând „eu mă laud” (sau „eu ameninț”). În același timp, anumite verbe au puterea de a marca ceea ce se poate numi stilul particular în care este îndeplinit (împlinit) un act ilocuționar. Astfel, diferența între a aduce la cunoștință și a se încrede nu implică obligatoriu o diferență de scop ilocuționar, nici de conținut propozițional, ci numai o diferență a stilului în care se desfășoară actul ilocuționar.

Pe baza acestor criterii, Searle distinge cinci moduri generale de a folosi limba, cinci categorii de acte ilocuționare. Clasificarea sa are puncte comune cu cea propusă de Austin, fiind însă mult mai riguros întemeiată. Deși consideră că verbele pot fi un ghid important în desprinderea caracteristicilor dominante ale unui tip, Searle pornește de la premisa că actele ilocuționare aparțin limbii, fiind, așadar, moduri generale de utilizare integrate sistemului, și, de aceea, nu pot fi reduse la concretizările (actualizările) însușite de verbele ilocuționare ale unei limbi particulare. Metoda sa este empirică nu atât prin origine, ci prin capacitatea de analiză și ordonare a faptelor de limbă; întemeierea ține de filosofia spiritului, chiar dacă formularea postulatului are o evidență și/sau aparență de ordin empiric: „spunem altuia cum sunt lucrurile (acte asertive), încercăm să-l determinăm pe celălalt să facă unele lucruri (directive), ne angajăm să facem unele lucruri (promisive), ne exprimăm sentimentele și atitudinile (expresive) și provocăm schimbări în lume prin enunțările noastre (declarații)”⁷⁷.

(1) Actele ilocuționare din clasa celor asertive [*assertives*] au ca scop angajarea responsabilității locutorului în legătură cu existența unei stări de lucruri,

⁷⁵ *Ibidem*, p. 45.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 45–46.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 32.

față de adevărul propoziției exprimate; toate pot fi judecate în termenii adevărului sau falsității.

(2) Clasa actelor directive [*directives*] este specificată prin faptul că scopul ilocuționar al verbelor constă în aceea că fixează tentative din partea locutorului de a-l pune (deprinde) pe auditor să facă ceva.

(3) Searle acceptă definiția pe care Austin o dă actelor locuționare promisivă/angajatoare [*commissives*]: „promisive sunt deci actele ilocuționare al căror scop este de a obliga locutorul (și aici, în grade variate) să adopte o anumită conduită viitoare”⁷⁸.

(4) Scopul ilocuționar al clasei actelor expresive [*expressives*] este de a exprima starea psihologică, specificată în condiția de sinceritate, în raport cu o stare de lucruri vizată în conținutul propozițional.

(5) Cele declarative [*declarations*] se caracterizează prin faptul că îndeplinirea reușită ca acte ilocuționare provoacă punerea în corespondență, pentru fiecare caz în parte, a conținutului propozițional cu realitatea: dacă săvârșesc cu succes actul de a vă desemna ca președinte, atunci veți fi (sau chiar sunteți) președinte ș.a.m.d.

7. Searle pune serios sub semnul întrebării opinia – cu oarecare răspândire și credibilitate în rândul cercetătorilor – care susțin posibilitatea interpretării sensului unei fraze în afara oricărui context: „în general, noțiunea de sens literal al unei fraze nu are aplicație decât relativ la un ansamblu de asumptiuni contextuale sau de arierplan”⁷⁹. Tocmai această raportare a intenționalității discursive la un set de presupoziii și contexte factuale permite utilizarea postulatului exprimabilității și pentru explicarea actelor de limbaj al căror sens este evident non-literal.

Pornind de la premisa că vorbirea este o formă de comportament rațional, H. Paul Grice are în vedere modul în care situațiile discursive sunt reglate de norme care slujesc finalitatea interlocutivă; printre altele, regulile jocului de comunicare presupun „principiul cooperativ” (prin) care (se) distribuie reciprocitatea rolurilor în conversație.

Asemenea ipoteze pot fi bănuite de inflație terminologică (= teoretică), pentru simplul motiv că limbajul este o formă de comportament dirijat prin reguli constitutive ce trebuie asumate în orice situație discursivă. Joëlle Proust observă că „maximele de conversație ale lui Grice, cel puțin unele, sunt din acest punct de vedere conținute analitic în conceptul de scop ilocuționar”⁸⁰. Privite altfel, pot fi admise ca precepte empirice, deci ca regularități observabile cu modulații contextuale. Din punctul de vedere susținut de Searle, ipoteza arierplanului – cu tot ceea ce implică: inferențe empirice, presupoziii, cunoștințe, capacități ș.a. – este suficientă pentru a restitui actelor ilocuționare concretețea cotidiană, fără a mai fi necesar recursul la erijarea generalizărilor în corsete normative. Această situație teoretică

⁷⁸ *Ibidem*, p. 54.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 167.

⁸⁰ Joëlle Proust, *Préface*, în John Searle, *Sens et expression, Études de théorie des actes de langage*, ed. cit., p. 16.

justifică integrarea actelor de limbaj indirecte (= cu „intenție secundă”) într-o teorie generală a sensului construită pe modelul comunicării directe, respectiv pe taxinomia ilocuțiunilor în care sensul intenționat primește mărci lingvistice nedistorsionate. Pe de altă parte, noțiunea „informație de arierplan” (*background information*) permite articularea ilocuționarului la o teorie generală a intenționalității; această noțiune depășește sensibil ceea ce se numește „conștiința contextului”, și evită regresul la infinit prezent ori de câte ori se încearcă stabilirea setului de variabile pe care semanticianul are obligația de a le integra în proiectul condițiilor de satisfacere ale frazei enunțate; informația de arierplan se referă la sfera unui *savoir-faire* biologic și cultural care determină comportamente intenționale specifice, adică la scheme de acțiune și cunoaștere, capacități, practici și înclinații prediscursive; întrucât intenționalitatea în limbă își are rădăcinile în acest teren prediscursiv, nu i se poate face o descripție pur algoritmică. Acest construct conceptual permite atât explicarea sensului literal cât și a indirectivității, pentru simplul motiv că totdeauna comprehensiunea sensului solicită recursul la informația contextuală (în sens larg, arierplanul) pentru a i se da condiții de satisfacere determinate.

Searle pornește de la premisa că funcția esențială a limbajului este comunicarea. În această privință, Noam Chomsky constată: „există realmente o tradiție în întregime respectabilă (...) care consideră drept o deformare grosolană «concepția instrumentalistă» potrivit căreia limbajul este «în mod fundamental» un mijloc de a comunica sau de a parveni la anumite scopuri. Limbajul este conform acestei tradiții, «în mod fundamental» un sistem de exprimare a gândirii”⁸¹. În măsura în care Searle include în conceptul de „comunicare” și comunicarea omului cu sine însuși – adică, notează Chomsky, „gândirea verbalizată” –, distincția dintre cele două puncte de vedere – pe care Searle le dispune antinomic – dispăre; dacă folosim limbajul pentru a comunica cu noi înșine, nu facem decât să ne exprimăm gândurile. „Admit deci cu Searle – continuă Chomsky – că există o legătură esențială între limbaj și comunicare, dacă se ia termenul «comunicare» în sens larg – ceea ce mi se pare a fi o inițiativă nelalocul ei, căci noțiunea de «comunicare» este în cazul acesta vidată de caracterul său esențial și interesant”⁸².

Dezacordul lui Chomsky cu Searle se concentrează în jurul legăturii esențiale postulate de Searle între limbaj și comunicare, între sens și actele de limbaj. Așa cum am observat, Searle – în deschiderea ideilor lui Wittgenstein, Austin, Grice, Strawson ș.a. – este sceptic în privința posibilității de a înțelege frazele independent de rolul acestora în comunicare și, în consecință, studiază sensul în funcție de ceea ce locutorul vrea ca auditorul să creadă sau să facă. Dar – observă Chomsky –, „în nenumărate circumstanțe complet normale – cercetarea, conversația curentă, etc –, limbajul este folosit în sens propriu, frazele au sensul lor strict, oamenii cred în ceea ce spun sau scriu, însă nu există nici o intenție de a aduce auditorul (care nu

⁸¹ Noam Chomsky, *Réflexions sur le langage*, Traduit de l’anglais par Judith Milner, Béatrice Vautherin et Pierre Fiala, Flammarion, 1981, p.72.

⁸² *Ibidem*, pp. 72–73.

este presupus să existe sau chiar este presupus a nu exista) la a crede cutare lucru sau să întreprindă cutare acțiune. În exemple la fel de curente, sensul poate să fie analizat cu dificultate în termenii intențiilor locutorului în raport cu un auditor, chiar dacă este posibil de a o face în cazurile în care există intenția de a comunica⁸³. Până a ajunge la situații mai complicate (aluziile, insinuările, ironia și metafora), trebuie observat că situația simplă – postulată de Searle ca paradigmatică (cea în care locutorul enunță o frază voind să spună exact și literal[mente] ceea ce spune, iar auditorul înțelege întocmai sensul comunicat) – este adesea falsă: „enunțătorul poate să vrea să spună exact și literal[mente] ceea ce spune, dar fără a avea intențiile pe care i le atribuie Searle. Intențiile reale ale enunțătorului pot să varieze considerabil, chiar în «cazurile cele mai simple», și ele nu aduc uneori nici o lămurire asupra sensului cuvintelor sale⁸⁴.

În diferitele sale formulări, teoria actelor de limbaj cuprinde constructe conceptuale legitime în sistemele de referință asumate, chiar dacă înăuntrul supozițiilor sale sau din afara acestora pot fi aduse contra-argumente. Câștigul indiscutabil constă în faptul că modifică imaginea saussuriană despre «limbă-vorbire», blochează tendința de a reduce limba la un cod și actul comunicării la banala transmitere de informații. É. Benveniste evidențiază că utilizarea limbii implică totdeauna factorul uman, prin simplul fapt că totdeauna e vorba de o individualitate care se pune ca „eu” în raport cu un „tu” și un „el”; partenerul care înțelege se erijează, la rândul său, în „eu”; personalizarea comunicării introduce o ireductibilă articulare a opozițiilor lingvistice, astfel încât discursul nu mai poate fi abordat în termenii unei lingvistici a limbii, nu este simplă actualizare a codului. Din perspectiva filosofiei analitice, Austin, Searle ș.a. consideră că anumite acte de limbaj – cum ar fi cele de a promite, a ordona, a sfătui ș.a. – sunt în mod intrinsec lingvistice și nu pot fi derivate din funcția primară a transiterii de informații. Însuși actul de comunicare capătă astfel o configurație mai complexă și nu se mai suprapune cu schimbul curent de cunoștințe. Intersubiectivitatea este încapsulată în chiar modurile de existență și afirmare ale vieții sociale.

Francis Jacques critică aceste cercetări de pragmatică în chiar presuposițiile fundamentale atașate temei intenționalității: „este unul dintre scandalurile intelectuale ale pragmaticii faptul că analiza faptelor de limbaj/vorbire (*speech acts*) s-a dezvoltat independent de o teorie bine întemeiată a interacțiunii verbale. Se caută unitatea minimală a comunicării lingvistice în frază (Benveniste) sau în producerea de fraze (Searle), în timp ce orice frază este într-o anumită măsură co-produsă”. Este evident că, deși valorifică numeroase rezultate ale acestor tipuri de cercetări, Francis Jacques formulează un verdict din deja cunoscuta sa situație de principiu: „relația interlocutivă este marea absentă din pragmatica discursului elaborată de Austin⁸⁵. De altfel, același diagnostic este mult mai cuprinzător în alte contexte

⁸³ *Ibidem*, pp. 79–80.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 80.

⁸⁵ Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, ed. cit., p. 24.

discursive: „astăzi relația interlocutivă este marea absentă în modelul teoretic dominant al comunicării, de la Jakobson la Grice. Însuși H. P. Grice deghizează comunicarea într-un fel de manipulare unilaterală a auditoriului de către locutor, renunțând să accepte mai curând că o atare manipulare solicită un oarecare spirit de colaborare din partea auditoriului”⁸⁶.

8. Claude Hagège ia atitudine în privința acelei distincții pe care, în diferite formulări, și-o însușesc aproape toate teoriile moderne: limba ca sistem și vorbirea ca activitate. Deși utilă metodologic, „această distincție, prin intransigența al cărei obiect a fost, a jucat în mod negativ un rol esențial în destinul lingvisticii secolului XX”⁸⁷. Expresia cea mai pronunțată se află în textele lui F. de Saussure: „lingvistica limbii” și „lingvistica vorbirii” sunt „două căi care nu pot fi urmate în același timp”⁸⁸. Dintr-o asemenea perspectivă, Saussure își fixează interesul teoretic pe „lingvistica propriu-zisă, cel al cărei unic obiect este limba”⁸⁹; în același timp, consideră că fraza „aparține vorbirii, nu limbii”⁹⁰, și, întrucât pune în evidență vorbirea, „nu poate să treacă drept unitate lingvistică”⁹¹. Această dublă surghiunire – respectiv: amânarea lingvisticii vorbirii și eliminarea frazei –, împreună cu efectele sale – constructivitatea structurală aplicată cuvântului și, în prelungire, limbii – a fost însușită de epigonii lui Saussure, punându-și, de astfel, amprenta asupra multor cercetări lingvistice. O direcție post-saussuriană importantă urmărește restaurarea sintaxei (al cărui obiect principal este fraza) și promovarea locutorului care construiește fraze în activitatea de vorbire⁹². Gramatica generativă va fi urmată – cu fidelitate sau polemic – de investigații ce sunt plasate sub eticheta adesea confuză a pragmaticii sau a teoriilor enunțării. Astfel, deși în maniere diferite, începe să fie reabilitată teoretic activitatea efectivă a subiectului în exercițiul vorbirii efective, luându-se în considerare toate acele aspecte/dimensiuni caracteristice praxis-ului semnificant/comunicațional care sunt explicit polemice nu doar prin opțiunea metodologico-epistemologică asumată, ci și la nivelul expresiei, căci Saussure, la rândul său, notează: „aceste două obiecte (limba – ca parte esențială în studiul limbajului, de natură socială, independentă de individ – și vorbirea – ca parte secundară, cuprinzând latura individuală a limbajului – n.n.) sunt strâns legate între ele și se presupun unul pe altul: limba e necesară pentru ca vorbirea să fie inteligibilă și să producă toate efectele; dar vorbirea e necesară pentru ca să se stabilească limba”⁹³. Se observă că în formularea lui Saussure principiul depășește

⁸⁶ Francis Jacques, *Différence et subjectivité. Anthropologie d'un point de vue relationnel*, Éditions Aubier Montaigne, 1982, p. 363.

⁸⁷ Claude Hagège, *L'homme de paroles, Contribution linguistique aux sciences humaines*, Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 371.

⁸⁸ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 38.

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 38–39.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 172.

⁹¹ *Ibidem*, p. 148.

⁹² Claude Hagège, *L'homme de paroles*, ed. cit., p. 304.

⁹³ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 37.

sensibil stratul metodologic, activând presupuziții existențial-ierarhizatoare al căror prim efect constă într-o încremenire a dualității conceptuale limbă-vorbire și claustrarea problemei sensului în studiul limbii ca sistem. De altfel, gramatica generativă – mai ales în versiunile sale inițiale – transformă o distincție (necesară metodei prin care poate fi elaborat modelul teoretic) într-o polarizare care introduce discriminări în studiul limbajului: în timp ce „competența” definește cunoașterea sistemului limbii prin utilizator (= vorbitor), se alocă „performanței” (= actelor de folosire a limbii) tot ceea ce rămâne în afara sistemului (abaterile, devierile și toate dezordinile individuale, orice fapte ce țin de scurttimea memoriei, marginile intercalărilor de texte, constrângerile din procesele de recursivitate). Astfel, principiul organizator al unor structuri verbale cade sub incidența competenței. „Limba ca sistem trebuie să conțină în ea însăși mecanismele care adaptează regulile sau permit încălcarea lor în exercitarea vorbirii, de vreme ce, atât cât această călcare nu împiedică sensul să se construiască și să fie perceput, nimeni nu va nega că interlocutorii vorbesc aceeași limbă. Limbă și vorbire nu pot, deci, să alcătuiască două domenii autonome”⁹⁴. Această concluzie, venită în prelungirea gramaticii generative și preluată de Hagège însuși, este, însă, în adversitate deschisă cu presupuzițiile distincției nete competență-performanță. Tocmai de aceea vorbește despre „paradoxul chomskyan” care, în pofida unei aparente respingeri, reeditează tocmai paradoxul saussurian: „și unul și celălalt sunt în mod hotărât antisociologice. Prețul plătit pentru constituirea unui obiect științific omogen este mult prea ridicat: după eliminarea variațiilor individuale, nu rămâne decât singur codul împărțit de către toți membrii aceleiași comunități. Dar variațiunile sunt realul însuși, și orice întreprindere simplificatoare care le subestimează duce la o lingvistică golită de conținutul ei social. În așa măsură acest lucru este adevărat încât teoria creează ținta. Saussure, după care «lingvistica are ca unic și veritabil obiect limba examinată în ea însăși și pentru ea însăși» (fraza finală, des citată, și poate apocriafă, a Cursului de lingvistică generală), exclude individul care vorbește și, totodată, neglijează interacțiunea dintre locutori. În limba astfel concepută, totul se întâmplă ca și cum nimeni nu ar vorbi”⁹⁵.

Programele de cercetare a actelor discursive (inspirate de Austin, Searle ș.a.) au avut ca efect, mai ales prin pragmaticieni, datorită excesului de reacție față de privilegierea modelului limbii, uitarea frecventă a faptului că vorbirea nu poate fi concepută în afara sistemului limbii pe care îl utilizează. Se poate spune, deci, că, ori de câte ori se izolează limba de vorbire – cum procedează cele două poziții extreme: structuraliștii clasici, care privilegiază pe prima, și pragmaticienii, care înscăunează pe cealaltă –, se subestimează fie constrângerile pe care limba le impune, fie relația dialogală pe care o instaurează cea de-a doua. „Aceasta din urmă, așa cum s-a observat, este aproape ignorată în tradiția structuralistă, preocupată de limba în sine, ca și cum nimeni nu afirmă, nu neagă, nu întreabă, nu exclamă; nimeni care primește vorbirea, deoarece nimeni nu răspunde, nu interpretează, nu

⁹⁴ Claude Hagège, *op. cit.*, p. 305.

⁹⁵ *Ibidem*.

reacționează.”⁹⁶ Or, omul este, potrivit unei fericite formulări a lui Claude Hagège, o ființă dialogală: „Omul este prin natură dialogal”⁹⁷. Ruptura de perspectiva structuralistă este evidentă; F. de Saussure precizează că „nu limbajul natural este natural în om, ci facultatea de a construi o limbă”⁹⁸. Dialogul nu este luat numai ca alcătuit din cuplul întrebare-răspuns, ci ca ansamblul componentelor interlocuției în genere, respectiv, orice interacțiune lingvistică nemijlocită care nu trebuie limitată la doi parteneri, presupunând strategii modelizatoare în schimbul de cuvinte, eventual „plurilogul”, și interșanjabilitatea instanțelor dialogale. „Omul dialogal” este conceptualizat în ipoteza de „subiect enunțator”, și nu ca pură subiectivitate flotantă, aleatoriu și accesoriu implicată în actele de vorbire; este, deci, privit ca „enunțator psihosocial”, în sensul că într-o situație dialogală sunt angajate solidar toate componentele/dimensiunile sale psihologice și de natură socială a căror expresie–exprimare este posibilă, prilejuită și stimulată. Termenul „enunțator” are sensul de „locutor + auditor” și nu de „locutor – auditor”, întrucât cele două entități nu sunt distincte decât din unghiul unor ipoteze analitice idealizatoare, în fapt fiind nu doar interșanjabile, ci simultan active în același participant la un schimb dialogal. La rândul său, noțiunea de „psihosocial” valorifică aspectele psihologice și sociologice, evitând însă dizolvarea subiectului enunțator în (și reducăția sa la) câmpul simplei subiectivități personale și/sau de grup. Claude Hagège operează, aici, cu ipoteze și constructe teoretice integrate lingvisticii; disimetria dintre auditor și locutor este recunoscută, însă fără a fi nevoie de două lingvistici distincte: „enunțatorul psihosocial reunește în sine toate tipurile de întrebuițare a limbii în funcție de situații”⁹⁹, distincțiile logico-semantice fiind, prin urmare, operante numai prin luarea în ecuație a circumstanțelor dialogale. Mai mult: „enunțatorul psihosocial este prin natura sa dialogal, chiar atunci când situația de discurs nu este dialogică”¹⁰⁰. Lingvistica socio-operativă (care atribuie conceptului de „enunțator psihosocial” o funcție pivotală) poate fi caracterizată ca reflectând dialectica constrângerii și a libertății care leagă limba cu enunțatorul.

Teoria lingvistică a lui Claude Hagège reușește abordarea unitară a celor două obiecte care, mai ales din perspectivă structuralistă, păreau disjuncte: limba și vorbirea. Reducțiile interpretative sunt evitate, fără îndoială, prin coerență argumentativă și nuanțare speculativă, însă chiar aceste niveluri de elaborare sunt investite cu un relief științific distinct abia prin și numai prin modelul omului dialogal operaționalizat ca „enunțator psihosocial”. Astfel, „interacțiunea dialogală nu semnifică simplul transfer de informație”¹⁰¹; mai întâi, pentru că discursul, în (și prin) care se actualizează codul (= limba), inițiază un schimb care presupune o

⁹⁶ *Ibidem*, p. 312.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ F. de Saussure, *Cours de linguistique générale*, ed. cit., p. 26.

⁹⁹ Claude Hagège, *L'homme de paroles*, ed. cit., p. 318.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 332.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 347.

anume ierarhizare a informației – ceea ce înseamnă depășirea simplei transmiteri de mesaje; apoi, dacă mesajele comunică acest fapt, înseamnă că ele au ceva de comunicat, iar acel ceva nu este vlăstarul unei detașări oarecare în fața lumii și evenimentelor, o sustragere de la evidențele și presiunile acestora. „Limbile sunt modele, fasonate de (către) viața socială, de articulare a imaginabilului, grație cărora se desfășoară o reflecție capabilă să ordoneze lumea”¹⁰².

9. Karl-Otto Apel constată un paradox al epocii contemporane: pe de o parte este resimțită nevoia evidentă a unei etici universale, și pe de altă parte sunt recunoscute dificultățile unei validități intersubiective compatibile cu spiritul științific. Totodată, este evident faptul că nu este posibilă suspendarea/neutralizarea totală a judecăților de valoare în conținuturile discursului științific; pe linia lui K. Popper, se poate concepe modelul unei științe a spiritului care nu este nici explicativă prin legi, nici axiologic neutră, ci „normativ-hermeneutică” în sensul bun al termenului. În deschiderea unui asemenea travaliu interpretativ, Karl-Otto Apel susține „ideea că oricine vrea să înțeleagă acțiunile umane (inclusiv «actele de limbaj») trebuie să se angajeze comunicational”, „în sensul că trebuie să împărtășească responsabilitatea intențiilor acțiunii”¹⁰³. Astfel, în chiar structura și conținutul frazelor explicit performative și autoreferențiale, sunt prezente anumite presupozitii ce vizează validitatea necesară și universală a discursului uman: „1. Pretenția la *adevărul* valabil intersubiectiv al propozițiilor; 2. Pretenția la *exactitatea normativă* intersubiectiv validă (...) a actelor de limbaj ca acte de comunicare socială; 3. Pretenția la *veracitatea* sau la *sinceritatea* exprimării intențiilor subiective, făcând apel la o recunoaștere interpersonală”¹⁰⁴. Aceste/pretenții/cerințe/condiții nu pot fi contestate decât prin acceptarea unei auto-contradicții pragmatice; universalitatea lor este interpretată de către Karl-Otto Apel în prelungirea aspectului quasi-transcendental al hermeneuticii relevat de Heidegger și Gadamer, înțelegând prin aceasta faptul că „lumea trăită este totdeauna deja interpretată în limbaj” și că „*a priori*-ul unui înțeles pe baza limbajului obișnuit, în contextul lumii trăite, este, într-un sens care poate fi precizat, condiția inevitabilă a posibilității și a validității intersubiective a oricărei elaborări teoretice imaginabile”¹⁰⁵. Idealul normativ al intercomprehensiunii nu poate fi realizabil decât prin intercomprehensiunea ce se produce în și prin limbajul obișnuit, iar, dacă o „hermeneutică normativă” trebuie să fie posibilă – în sensul îmbunătățirii procesuale a comprehensiunii –, atunci aceasta trebuie să presupună o etică normativă.

Distanțându-se în egală măsură, de hermeneutică și de strategiile analitice, Karl-Otto Apel emite ipoteza că „logica implică în mod logic o etică”, „presupune

¹⁰² *Ibidem*, p. 348.

¹⁰³ Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987, p. 74.

¹⁰⁴ Karl-Otto Apel, *Le logos propre au langage humain*, Éditions de l'Éclat, 1994, p. 49.

¹⁰⁵ Karl-Otto Apel, *L'éthique à l'âge de la science*, ed. cit., p. 80.

o etică, în calitate de condiție de posibilitate”. „Validitatea logică a argumentelor nu poate să fie controlată fără a se presupune în principiu o comunitate de gânditori capabili să parvină la o comprehensiune intersubiectivă și la formarea unui consens”¹⁰⁶. Gândirea nu poate fi validată în cadrele unui “limbaj privat”; din principiu, ea este mai curând „publică”. Deci, nu utilizarea logic corectă a intelectului individual motivează o „etică a logicii”, ci recunoașterea reciprocă a persoanelor ce se afirmă ca subiecți ai argumentării logice. De altfel, teoria actelor de limbaj recunoaște tocmai faptul că dialogul nu lasă loc neutralității valorice, ba dimpotrivă, dincolo de informații privitoare la stările de fapt, confruntă comunicarea dintre indivizi cu implicite sau explicite exigențe morale. Trecerea de la logica normativă la etica normativă este posibilă prin depășirea solipismului metodologic, ceea ce presupune legitimarea intersubiectivității. Merită aici a fi observată teza complementarității epistemologice: științele empirico-analitice (descriptive și explicative) presupun intercomprehensiunea hermeneutică în comunitatea comunicațională a oamenilor de știință, iar intercomprehensiunea hermeneutică implică, la rândul său, utilizarea tuturor informațiilor disponibile referitoare la fapte – ceea ce presupune apelul la științele empirico-analitice. Însă, „în măsura în care intercomprehensiunea hermeneutică este în plus o intercomprehensiune asupra trebuințelor și scopurilor, ea presupune o etică, totul fiind în același timp pretins, cu informația venită de la știința empirico-analitică, de către etica presupusă”¹⁰⁷. În acest context, distincția kantiană dintre ipotetic și categoric nu mai poate fi utilizată ca proiect de întemeiere a eticii, întrucât ipoteticul de care este vorba nu este motivat de un interes patologic. Mai mult: dacă se acceptă teza potrivit căreia etica este presupusă de logică, posibilitatea însăși de întemeiere rațională a eticii pare a fi compromisă. Deci, fie că e vorba de fundarea logicii sau de fundarea eticii, se ajunge la un regres la infinit. Dificultățile sunt ocolite de către K.-O. Apel printr-o precizare de principiu: „în *a priori*-ul argumentării rezidă năzuința de a justifica nu numai toate «aserțiunile» științei, ci, dincolo de acestea, orice năzuințe umane (inclusiv pretențiile implicite ale oamenilor față de alți oameni care sunt cuprinse în acțiuni și instituții)”¹⁰⁸. Sensul argumentării morale se exprimă prin principiul potrivit căruia „toate trebuințele umane care se lasă armonizate pe calea argumentării cu cele ale tuturor celorlalți oameni trebuie să facă obiectul, în calitate de pretenții (năzuințe – n.n.) virtuale, preocupării comunității comunicaționale”. Se configurează astfel principiul unei etici comunicaționale care reprezintă, în același timp, „temeiul unei etici a formării democratice a voinței de bază a acordului”¹⁰⁹. Această măsură fundamentală nu-și trage forța numai din recunoașterea factuală a celor care au adoptat un acord – „modelul contractului” –, ci se impune ca imperativ tuturor celor care și-au achiziționat, prin socializare, o competență comunicațională – în sensul că iau în

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 92–93.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 99.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 99.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 126.

ecuație așteptările – pretențiile virtuale – ale celorlalți, adoptând o solidarizare a voinței. „Deciziile subiective ale conștiinței morale individuale care revendică tradiția creștină secularizată în liberalism și existențialism sunt acum mediate *a priori* cu exigența validității intersubiective – prin faptul că fiecare individ recunoaște cu ușurință argumentarea publică drept explicație a oricărui criteriu posibil de validitate, și deopotrivă, de constituire rațională a voinței”¹¹⁰.

„Solipsismul metodic” este astfel, depășit și în domeniul eticii. Însă, dincolo de simpla formulare a principiului, se află sarcina mult mai dificilă a impunerii și îndeplinirii sale pe termen lung, ceea ce în opinia lui K.-O. Apel implică mai întâi „să se dezvolte metoda dezbaterii morale («deliberarea» practică în general)” și apoi „să se instituționalizeze în mod eficient această metodă în condiții politico-juridice limitate”. Paradigma eticii comunicaționale cuprinde presupuziții idealizate. K.-O. Apel însuși recunoaște că nu sunt luate în considerație dificultățile intelectuale ale instituționalizării discuției (dezbaterii, deliberării) morale și, mai ales, se ocolește faptul că această instituționalizare trebuie să fie impusă în situații socio-culturale concrete care sunt structurate de inevitabile conflicte de interese. Comunitatea de comunicare este totdeauna concretă, impunând limitări în exercițiul principiului și o responsabilitate morală specifică ce nu coincide cu exigențele ideale. Prin analogie cu *a priori*-ul filosofiei transcendente tradiționale – mai ales de tip kantian –, se concepe – în locul unității conștiinței – comunitatea intersubiectivă de interpretare mediată de semne; presupuzițiile de temelie se referă la: a) o prioritate a limbajului obișnuit care aparține hermeneuticii normative; b) *a priori*-ul comunicării al cărui principiu constă în „voința de argumentare” ce aparține întemeierii raționale a eticii; c) norma morală fundamentală care recomandă „să se aspire la un acord”¹¹¹. În același timp, atribuindu-se un rol hotărâtor dimensiunii pragmatice, se acceptă o dialectică prin care se inserează „comunitatea ideală în comunitatea reală”, ca „posibilitate reală (realizabilă – n.n.) a societății reale”¹¹². Dacă gândirea solitară este dificilă sub aspect comunicațional, în fapt ea depinzând de mediul discuției/dezbaterii reale, trebuie să se presupună apartenența sa la o comunitate comunicațională reală, determinată social și istoric, și, în același timp, trebuie să se presupună competența în sensul unei comunități comunicaționale ideale. Această contradicție surprinde, de fapt, dialectica realului și a dezirabilului, confruntarea comunicării efective cu exigențele competenței comunicaționale, iar soluția nu este posibilă decât prin devenire istorică: împlinirea istorică a comunității comunicaționale ideale în și prin comunitatea comunicațională reală. „Trebuie chiar în mod necesar să se postuleze din punct de vedere moral această soluție istorică a contradicției.” Din acest „trebuie” decurg două principii regulative fundamentale pentru strategia morală pe termen lung a oricărei acțiuni umane: „în primul rând, să se garanteze în toate faptele și gesturile supraviețuirea speciei umane în calitate de

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹¹¹ Cf. *ibidem*, p. 28.

¹¹² *Ibidem*, p. 131.

comunitate reală de comunicare, și, în al doilea rând, să se realizeze comunitatea ideală în comunitatea reală de comunicare”¹¹³. Garantarea perpetuării speciei este un imperativ etic menit să controleze macro-efectele tehnologiei actuale. „Societatea omenească în întregime poate și trebuie să fie analizată, din punctul de vedere al strategiei de supraviețuire, ca un sistem de auto-afirmare”, implicând, deci, „o strategie de emancipare pe termen lung”¹¹⁴. Sensul metodologic și etico-normativ al acestui principiu regulator sustrage întemeierea judecăților de valoare din sfera capriciilor subiectivității, sugerând posibilitatea unei auto-transcenderi morale.

În deschiderea aceluiași principii, J. Habermas deosebește, pe de o parte, activitățile instrumentale – îndreptate asupra lumii exterioare – și strategice – dispuse către manipularea celorlalți spre a le obține adeziunea –, care sunt raționale, fiind finalizate prin succes, reușită, adaptare, și, pe de altă parte, activitățile comunicaționale care presupun intercomprehensiunea, adeziunea între parteneri, imparțialitatea și responsabilitatea normată în argumentare. Activitatea comunicațională presupune totdeauna că celălalt este o persoană și trebuie tratat ca atare, pe această bază morală fiind posibilă circumscrierea a ceea ce este valabil pentru toți – deci a unui principiu de universalizare – prin dialog și dezbateră responsabilă; „activitatea comunicațională se produce întrucât actorii acceptă să-și acorde proiectele de acțiune din interior și nu tind către scopurile lor respective decât cu singura condiție că există sau poate să fie o pregătită o înțelegere asupra situației și condițiilor scontate”¹¹⁵, tinzându-se astfel către o validitate intersubiectivă.

Mai ales în cazul lui K.-O. Apel, este evidentă modificarea premiselor kantiene în interpretarea instanței transcendente; *a priori*-ul este salvat din conștiința subiectivă și identificat în sfera unei conștiințe generice, a comunității de comunicare; sinteza apercepției ca unitate a conștiinței obiectului este înlocuită cu dimensiunea pragmatică a interpretării semnelor. Evident, este o depășire a solipsismului, în măsura în care putem concludiona că suntem condamnați la comprehensiunea intersubiectivă. Dincolo de o solidarizare cu această perspectivă, Francis Jacques optează pentru o altă accepțiune a instanței transcendente: *primum relationis*, altfel încât întemeierea transcendentală a experienței se află în relația originară instituită de interlocuție. În acest strat ontologic își află originea condițiile de posibilitate ale persoanei și intersubiectivității, ale sensului și referinței, adică ale lumii înseși ca lume co-semnificată și co-referită. Dacă ne situăm la nivelul experienței nemijlocite, putem identifica acest punct de vedere transcendental în chiar regulile constitutive care guvernează competența pragmatică. „Orice comportament particular față de altul, și totodată orice concepție particulară despre ființa celuilalt sunt fondate pe o experiență originară înscrisă cu titlul de posibilitate în limbaj”¹¹⁶. Această structură fundamentală/fondatoare a

¹¹³ *Ibidem*, p. 133.

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 133–134.

¹¹⁵ Jürgen Habermas, *Morale et communication*, Cerf, 1986, p. 148.

¹¹⁶ Francis Jacques, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, 1979, p. 54.

experienței indică, de fapt, spațiul logic al interlocuției, identificându-se cu structura comunicabilității. „Așa cum spațiul fizic poate să fie gândit ca posibilitatea existenței unor puncte materiale într-o poziție identificabilă cu ajutorul a trei coordonate numerice, în același fel autorul *Tractatus*-ului concepea o propoziție elementară ca o posibilitate atomară, un punct în spațiul logic”; prin analogie, „un enunț este aidoma unui punct în spațiul logic al interlocuției, posibilitatea existenței unui mesaj asupra realului în această poziție”. Problema se rezumă la „a ști ce condiții minimale trebuie să fie îndeplinite într-o situație reală de discurs pentru ca anumite enunțuri să fie posibile în limba naturală și să aibă sens”. Perspectiva pragmatică este asumată dar, concomitent, și depășită, întrucât este avută în vedere „enunțarea noastră de fraze în context”, dar „interlocuția nu este simplul fapt de a vorbi cu un altul, ci este de ordinul unei condiții fundamentale”¹¹⁷. Producția conjunctă de sens se prezintă ca fiind comunicare atunci când sunt construite/puse în comun mesajele între ființe umane; comunicabilitatea desemnează o condiție de posibilitate a interacțiunii și a comprehensiunii sensului.

Prin cuplul categorial pe care îl propune (*Limbă-Vorbire*), Saussure inițiază o tradiție și un stil de cercetare științifică; acest câmp de reflecție este marcat de numeroase opțiuni, polemici, contribuții complementare, ipoteze analitice care, în cele din urmă, stimulează o schimbare paradigmatică: trecerea de la variatele ipostaze subsumabile cartezianismului la recunoașterea structurii dialogice a spiritului uman.

¹¹⁷ Francis Jacques, *L'espace logique de l'interlocution*, ed. cit., p. 10–11.

CATEGORIA SACRULUI LA RUDOLF OTTO

VIOREL CERNICA¹

Introducere

Problema divinului este tematizată, raportat la istoria filosofiei, dintotdeauna. Motivația pentru o asemenea stare de lucruri poate fi chiar istorică: mitologia, anterioară filosofiei, era structurată în funcție de reprezentările asupra divinului, chiar după un anumit concept al acestuia, în unele cazuri. Cum este deja dovedit însă, filosofia nu a preluat pur și simplu experiența de cunoaștere constituită în orizontul mitologiei. Ea nu a preluat nici aceste reprezentări și nici atitudinea și direcția de tematizare a problemei mitologice a divinului, fiindcă își reconstituie ea însăși orizontul căutării acestuia. Începuturile filosofiei se justifică tocmai prin această schimbare de atitudine și de direcție în tematizarea mai multor „probleme” deschise, anterior, în spațiul mitologic. Este vorba despre reconstituirea orizonturilor de căutare a răspunsurilor și de re-formarea pe care o vor suporta rezultatele căutării: nu mitul va fi această formă nouă, adică narațiunea despre evenimente propriu-zis istorice care au marcat viața omului, ci reconstrucția „lumii”, nu un demers dominant simbolic va constitui direcția de tematizare, ci unul dominant conceptual și argumentativ, adică supus întrutotul convențiilor epistemice.

Divinul apare el însuși în această schimbare de atitudine; mai mult, el va fi vizat în scopul de a funda, pornind de la semnificațiile sale, demersuri către alte probleme, unele dintre ele prezente în mitologie, altele cu totul noi. De exemplu, problema unui temei unic al tuturor lucrurilor (*arche*) nu îndepărtează discursul, cum s-a crezut uneori, de tema divinului: dimpotrivă, rostul acestei tematizări, orizontul de întemeiere și legitimare a rostirii despre el etc. depind în mare măsură de schimbarea de unghi din care este tematizat divinul însuși. Este cunoscut faptul că Aristotel, în *Metafizica*, lucrând sistematic în sensul de a găsi o bază pentru diferența nivelurilor de discurs proprii filosofiei, numea filosofia primă, având ca obiect „substanța nemișcată” sau „ființa întrucât este”, teologia (*theologike*)². Desigur, Aristotel valorifica o experiență filosofică de mai bine de două secole, înlăuntrul căreia problema divinului fusese pusă ca atare; dar este vorba despre contexte cu totul noi de atragere a „divinului”, care, spre deosebire de contextele mitologice, se constituiau în funcție de exercițiul unei uimiri, al unei „necunoașteri” în privința divinului, și transformau chiar această uimire într-o miză a căutării divinului însuși; de aici încercarea de a regăsi forma interogativă originară pentru ceea ce prindea

¹ Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.

² „Există deci trei filosofii teoretice: matematică, fizică și teologică” – Aristotel, *Metafizica*, 1025a; ediția Gh. Vlăduțescu, p. 78.

acum chip: problema filosofică a divinului. Deși se manifestă în atâtea și atâtea chipuri – multe dintre acestea puse în imagini ale miturilor – divinul trebuie elucidat în privința simplului fapt de a fi. Ceea ce înseamnă a deschide o cale de cercetare a sa, dar înainte de toate nu în privința felului său de manifestare, fapt oarecum acceptat direct în experiența mitică, ci mai degrabă în privința a ceea ce este el (a modalităților sale de constituire) pentru/în orice experiență umană.

Din această atitudine filosofică a cercetării divinului – pe linia simplului fapt de a fi – trebuie reținută deja diferența dintre două linii de tematizare, care instituie două orizonturi de semnificație, ce pot fi însă discriminate numai printr-o analiză a căilor de constituire a divinului însuși pentru om: a) divinul în ceea ce este el, ca simplu fapt de a fi, de a se constitui ca divin; b) divinul ca simplu fapt de a fi (de a se constitui ca divin) în legătura sa cu cel care îl tematizează, cu omul, el însuși constituit astfel prin această legătură.

Dar poate fi socotit (pre-luat) în sine divinul? Nu cumva el apare ca fiind absolutul însuși, așa încât nu este posibilă pre-luarea sa întocmai? Dar, pe de altă parte, nu ar fi posibilă aceasta ca și cum ceea ce este el și tot ce-i aparține lui ar fi prezent în acest act al pre-luării, ca și cum el s-ar pre-da celui care este deja interesat de el? Poate fi identificat ceva care să fie cu aceeași demnitate ontologică, anume să semnifice absolutul însuși, dar care, tocmai datorită acestei „calități”, să poată intra într-o relație dezvăluitoare cu absolutul însuși? Și nu cumva tocmai acest „eveniment” al întâlnirii este în stare să re-dea absolutul ca absolut, fără a fi vorba aici de o transcendere a acestuia care ar avea drept urmare o des-ființare, o multiplicare (desigur, paradoxală), a sa? Asemenea uimiri sunt prezente în filosofia veche, chiar în cea presocratică. Din punerea lor putem înțelege, deocamdată, schimbarea orizontului de cercetare a divinului și schimbarea de atitudine a conștiinței întrebătoare, „operații” concomitente, în fapt. Aceste două schimbări, în unitatea lor, au semnificația instituirii unei căi noi de raportare la divin, care pretinde reformularea problemei sale. Din acest moment avem de-a face cu o filosofie a divinului. Ceea ce înseamnă că nici reprezentarea, fie aceasta simbolică, nici credința pur și simplu etc. nu pot institui o cale filosofică de tematizare a divinului; este necesară preluarea uimirii privind simplul fapt de a fi al divinului în forma unei probleme, adică a unei cercetări posibile.

Orizontul acestor operații, al cercetării divinului corespunzător întrebărilor despre el formulate după regulile filosofiei, capătă el însuși o „demnitate” ontologică, una care scoate la iveală, înainte de toate, firescul relației omului cu divinul, adică deschiderea acestor două instanțe una către alta, evenimentul întâlnirii lor în ceea ce ele sunt; sacrul este acest orizont, potrivit tradiției noastre culturale. În unele medii filosofice, a fost făcut, în timp, următorul raționament, care a condus la întărirea acestei calități ontologice a sacrului: acesta reprezintă orizontul întâlnirii omului cu divinul; întrucât această întâlnire este posibilă în „lume”, sacrul este lumea; și întrucât lumea este realitatea însăși, sacrul este realitatea. Fenomenologia sacrului a lui Mircea Eliade se sprijină pe un asemenea argument „ontologic”. Dar sacrul, ca orizont al întâlnirii omului cu divinul, are și un alt rost

decât cel semnalat mai sus: fiind orizont, el stabilește condițiile (și limitele) unui fel de înțelegere, iar reprezentarea formelor de apariție a divinului depind de constituirea orizontului sacru. Conceptual, însă, această dublă constituire (a sacrului și divinului, în funcție de faptul de a fi om) este constant biunivocă.

Fără îndoială, orizontul în cauză nu ar fi oferit niciodată „topos-ul” unei reconstrucții filosofice asupra divinului (și sacrului) dacă „evenimentul” întâlnirii omului cu divinul – întâlnire în sensul scoaterii la iveală a simplului fapt de a fi al divinului (și sacrului) – nu ar fi fost în rostire, întru *logos*. În privința aceasta, unele dintre evenimentele cele mai „grăitoare” se află în filosofia lui Platon: a) zeul ca locuitor al spațiului supraceresc (*Phaidros*, 246 a – 249 c); b) zeii cetății sunt reprezentări ale veritabililor zei, iar omul este după chipul unui zeu, ceea ce înseamnă că ființa omului nu este nimic în afara acestei legături, care iese la iveală datorită *erosului* (*Phaidros*, 252 c – 256 e); c) zeul ca intermediar între sensibil și inteligibil (*Republica*, 376 d – 403 c). De asemenea, astfel de rostiri ale divinului (și sacrului) se află în opera lui Aristotel. Cea mai semnificativă, poate, este aceea, amintită mai devreme, despre divin ca obiect al filosofiei prime (al cunoașterii teoretice teologice); divinul („ceea ce este imobil și separat”) este, în fapt, ființa în sine sau ființa-ca-ființă (*Metafizica*; VI, 1-2, 1026 a – 1027 a; XI, 7, 1064 a).

Dar o asemenea „atitudine” de tematizare, urmând calea indicată de problema filosofică a divinului, se va concentra, la un moment dat, asupra problemei argumentării formelor sale de existență și a funcțiilor acestuia. Dovada se află, spre exemplu, în teologia lui Anselm, care propune „argumentul ontologic privind existența lui Dumnezeu”, în teologia lui Toma din Aquino, unde sunt (re)construite cele cinci probe privind existența lui Dumnezeu (Dumnezeu este: cauză primă, ființa necesară, agentul nemișcat al mișcării, ființa perfectă, cauza finală ca inteligență) etc. Pe aceeași linie, pentru perioada modernă sunt semnificative: „filosofia primă” a lui Descartes, în orizontul căreia, pe tiparul argumentului ontologic, este demonstrat că Dumnezeu există pentru că ideea despre el se află în „mințea mea” (și pentru că mințea mea produce eroare, aceasta din urmă fiind o lipsă de cunoaștere), ori în „teodicea” lui Leibniz, unde se află o variantă a argumentului cosmologic: dacă ceva există, atunci trebuie să existe și o ființă necesară; dar există cel puțin eu; prin urmare, există o ființă necesară (aceasta este reformularea kantiană a „probei” cosmologice leibniziene)³. „Sistematica” metafizică înfăptuită de Școala lui Wolf, care face parte din același mediu cultural-istoric propriu creației leibniziene (ultima parte a secolului al XVII-lea și prima parte a

³ Cf. Anselm, *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*, Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 1996; trad. rom. Alexander Baumgarten; cap. 2 și 3, p. 13–15;

Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, „Opere I”, București, Editura Științifică, 2000; trad. rom. Gheorghe Sterpu și Paul Găleşanu; Despre Dumnezeu, I, QU. II, Cap. 3, p. 61–64;

R.Descartes, *Discours de la méthode*, quatrième partie, p. 22–26; http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html;

G.W.Leibniz, *Eseuri de teodicee*, Iași, Editura Polirom, 1997; trad. rom. Diana Morărașu și Ingrid Ilinca; partea întâi, 7–8, p. 92–93.

secolului al XVIII-lea) este și ea semnificativă pe această linie istorică a filosofiei divinului și sacrului; lucrând metodic în privința obiectului metafizicii, problema divinului era considerată, în acest context, fundamentală în construcția metafizicii „istorice”, alături de problema sufletului și de cea a libertății.

Critica lui Kant de aici pornește, de la conceptul metafizicii istorice, care stabilește că obiectul exercițiului metafizic este reprezentat de suflet, libertate și Dumnezeu; de la acest obiect, deci, așa cum acesta era reconstruit în Școala lui Wolf, începe demersul kantian privind posibilitatea metafizicii ca știință. Trei contexte kantiene cred că sunt semnificative în acest sens: 1) „critica” teologiei raționale (din „Dialectica transcendentă” a *Criticii rațiunii pure*), constând în dislocarea celor trei tipuri de argumente istoric-metafizice privind existența lui Dumnezeu: ontologic (existența dedusă din conceptul pur), cosmologic (existența dedusă din experiență, în sensul coborârii spre cauza primă), fizico-teologic (existența dedusă din experiența îndreptată continuu spre un scop); 2) afirmarea existenței lui Dumnezeu ca ipostază perfectă a conștiinței morale (din *Întemeierea metafizicii moravurilor și Critica rațiunii practice*); 3) argumentarea ideii despre valabilitatea religiei „doar în limitele rațiunii” (din *Religia doar în limitele rațiunii*)⁴. Și atitudinea „negatoare” a lui Nietzsche, concentrată în enunțul „Dumnezeu a murit” și în ideea sa despre Dumnezeu ca valoare, concept, rezultat al conceptualizării ideii de temei, început, rațiune suficientă, se află printre faptele semnificative ale modernității în privința reformulării filosofice a problemei divinului și sacrului⁵.

Unul dintre cele mai importante proiecte filosofice moderne în sensul reconstrucției problemei divinului și sacrului pe temeiul unei „atitudini existențiale” este propus de Kierkegaard. Atitudinea existențială, veritabil temei al unei reconstrucții a divinului (și a sacrului), cum o dovedește filosoful tocmai amintit, conduce către ideea unui program de viață care presupune re-înființarea divinului în singura sa ipostază accesibilă omului: Iisus Hristos. Faptul omenesc potrivit pentru a primi semnul divinului este credința. Aceasta constituie și structurează sacrul ca orizont al unui program existențial (individual) care are drept finalitate contemporaneitatea cu Iisus Hristos, așadar evenimentul întâlnirii divinului⁶. Orizontul sacrului, ca lume a Evenimentului (lume instituită prin Eveniment), a cărui constituire este legată de „atitudinea existențială”, are o anumită legătură cu unele modelele de filosofare contemporane care vizează divinul și sacrul; printre acestea se află și „scenariul transcendentă” propus de Rudolf Otto, prin care este tematizat sacrul și formele de apariție a divinului.

⁴ A se vedea: I. Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI, 1994; trad. rom. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc; „*Dialectica transcendentă*”, Cap. III „Idealul rațiunii pure”.

⁵ A se vedea: F. Nietzsche, *Știința voioasă*, București, Editura Humanitas, 2006; trad. rom. Liana Micescu; III, § 125; p. 137–139.

⁶ A se vedea: S. Kierkegaard, *Școala creștinismului*, București, Editura Adonai, 1995; trad. rom. Mircea Ivănescu.

1. Schema funcțiilor categoriei sacrului

Lucrarea din 1917 a lui Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen / Sacrul*. Despre elementul non-rațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul⁷, a reprezentat un veritabil eveniment pentru tematizarea problemei sacrului (și a divinului) și pentru problematica antropologică, în genere. Metodologic, demersul își asumă de la bun început o perspectivă transcendental-kantiană (deși cred că este vorba, până la urmă, de o simplă analogie, în privința anumitor principii de construcție, între filosofia critică a lui Kant și teoria sacrului a lui Rudolf Otto), dar, totodată, și o perspectivă fenomenologică, neconformă, totuși, cu regulile tari ale tehnicii fenomenologice formulate deja de Husserl în *Ideen I* (1913).

Scenariul transcendental este, în primul rând, expresia unei atitudini filosofice; iar aceasta desemnează, potrivit unei perspective fenomenologice asupra raportărilor esențiale aparținând omului (la sine și la Altul), o poziționare a conștiinței înțelegătoare față de propriul „obiect”. Husserl vorbea, cum știm, despre atitudinea naturală, corespunzătoare cunoașterii care nu-și pune problema originii sensurilor acceptate pentru „lucruri” (cumva, ființări exterioare), și atitudinea fenomenologică, proprie conștiinței interesată de propriile demersuri, care află, prin activitate proprie, că sursa sensurilor pentru tot ceea ce are o bună așezare „semantică” și, desigur, „ontologică”, este ea însăși. Această din urmă atitudine – care denumește, de fapt, atitudinea filosofică vizată din perspectiva unei tehnici determinate de constituire fenomenală a „lucrului”, „corpului”, „sufletului”, „alterității”, „omului” etc. – admite câteva specii, printre care poate fi socotită și atitudinea existențială, sursă, cred, a scenariului transcendental prin care Rudolf Otto reconstruiește viziunea filosofică asupra sacrului și, desigur, asupra divinului (numinosului).

Atitudinea existențială nu este – nu poate fi – atitudine naturală (în sens fenomenologic), ci deja o atitudine „filosofică” structurată în funcție de un sens metodologic, de factură transcendentală, în contextul de față; „ființarea umană” se îndreptată către sine, pentru a se regăsi pe sine ca sursă a sensurilor unor „lucruri”, care nu pot fi obiecte ale sensibilității, nici obiecte „raționale”, ci aspecte ale numinosului, el însuși constituit pe baza acestor aspecte prin experiențe nemijlocite de activare a categoriei sacrului. Omul se regăsește pe sine ca „existență experimentatoare” a numinosului; în „ființa” sa întregă, nu doar într-un segment al acesteia – doar în „sensibilitate” sau doar în „rațiune” etc. – el constituie „suportul” pentru tot ceea ce se află în condiția numinosului în orizontul lumii sale; suportul acesta, categoria sacrului, are o natură *a priori* și este conceput de Rudolf Otto în analogie cu „facultățile” kantiene, care au în proprietatea lor forme a priori. Pe de

⁷ Ediția românească: Rudolf Otto, *Sacrul. Despre elementul irațional din ideea divinului și despre relația lui cu raționalul*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1992; trad. Ioan Milea.

altă parte, trebuie întărită ideea autorului după care categoria sacrului, cu elementele sale non-raționale (sentimentale, îndeosebi⁸) și raționale, nu se confundă cu alte categorii sufletești, cum sunt cele care asigură „cunoașterea naturală” și care pot ajunge la rezultate „subiective” asemănătoare cu cele „sacre”. Din această perspectivă, frica trezită de un lucru ce este „cunoscut”, identificat ca atare – de exemplu, un animal fioros – nu este totuna cu frica trezită de maiestatea numinosului, de misterul care nu suportă nici un fel de prelucrare prin cunoașterea naturală, cel puțin într-un prim moment al apariției sale. De fapt, el stârnește categoria sacrului, elementele sale sentimentale, în așa fel încât se produce o sinteză care are ea însăși o natură sentimentală, într-o primă instanță.

Iată și operațiile care alcătuiesc scenariul transcendentă ottonian: a) testarea condițiilor în care poate fi tematizată problema sacrului, precizând de la bun început că sacrul are o structură complexă, în care sunt cuprinse atât elemente non-raționale (sentimentale, dar nu în sens „natural”, bazat, altfel spus, pe cunoașterea naturală a lucrurilor), cât și elemente raționale (care depind de cele dintâi numai în privința conținutului pe care ele îl prelucrează); b) deschiderea unui orizont tematic potrivit, anume cel corespunzător experienței numinosului, care este apoi „vărsat” într-un orizont mai larg, în care sacrul își poate scoate la iveală și elementele raționale, care nu deteriorează numinosul, ci îl „schematizează”, predându-l înțelegerii, cunoașterii, vieții practice a omului; c) instituirea unei perspective transcendentale asupra divinului (numinosului) și sacrului, care atrage, în unitatea unui act de constituire a numinosului, pe de o parte, elemente experiențiale non-raționale (groaza în fața misterului, sentimentul de creatură etc., fiecare dând seama de diferite aspecte ale numinosului) ale căror condiții de posibilitate țin de o anumită formă *a priori*, iar pe de altă parte, elemente raționale (analogii, schematizări, concepte-metaforă etc.) subordonate aceleiași forme *a priori*; d) reconstrucția ca atare a temei într-un registru istoric, urmărind felul în care elementele raționale ale sacrului se alătură celor non-raționale, în sensul „instrumentalizării” elementelor numinosului.

Scenariul transcendentă și atitudinea existențială corespunzătoare prelucrează o anumită „experiență” a omului prin care acesta devine părtaș la condiția divină, mai bine zis, „subiect” al devenirii întru divin, în orizontul căreia poate căpăta sens chiar revelația; dar, înainte de toate, capătă sens cunoașterea „sentimentală” a obiectului numinos (*numenul*), apoi recunoașterea activ-rațională

⁸ În lucrarea pe care o am în vedere, autorul vorbește despre două tipuri de elemente ale categoriei sacrului: non-raționale și raționale. Cele dintâi sunt de natură „afectivă”, „sentimentală” mai bine zis, deși sunt folosiți și alți termeni pentru a le indica: „trăiri”, „instincte”, „intuiții”, „afecte” etc., care, pe o treaptă inițială, se pot manifesta convulsiv, brutal. Dat fiind faptul că primele reacții „subiective” prin categoria sacrului față de aspectele ale numinosului se cristalizează ca „sentiment al lui *mysterium tremendum*”, „sentiment al stării de creatură”, „sentimentul de dependență” etc., numesc în cele ce urmează elementele non-raționale ale categoriei sacrului cu termenul de „sentimente” (și „elemente sentimentale ale categoriei sacrului”). În felul acesta, întăresc nuanța „pozitivă” a acestor trăiri, ceea ce corespunde și intenției autorului.

a sa, de către un subiect pregătit pentru preluarea și prelucrarea acestuia. Subiectul în cauză nu este înzestrat doar cu forme de cunoaștere; acestea, e drept, au rolul unor pre-condiții „subiective” ale actelor de cunoaștere naturală, dar nu ele decid, ca în scenariul transcendențial kantian, asupra oricărui tip de constituire fenomenală (cunoștință și fenomen); oricum, nu ele sunt răspunzătoare de „apariția” numinosului; este necesară o altă facultate sufletească cu forme proprii *a priori* pentru o asemenea activitate, care să poată fi stărnită de feluritele aspecte ale numinosului și, mai departe, să-l poată constitui pe acesta într-o „formă” mai degrabă sentimentală⁹. Important aici este faptul că divinul însuși (*numenul*, obiectul numinos) dobândește puțința (judecată dinspre relația sa cu omul) de a se arăta pe sine, de a se expune în vederea pre-lucrării sale prin această facultate sufletească, a cărei formă *a priori* este numită de Otto „categoria sacrului”. Numinosul devine astfel „obiect” al unei atitudini existențiale a omului, fiindcă însăși identitatea ontologică a acestuia din urmă se exprimă după mișcările sale într-un numinos. Direcția acestei veritabile deveniri, anume identitatea existențială a ființării umane, este cumpănită dinspre relația sa cu numinosul (divinul), la nivel individual și mai cu seamă în orizont istoric.

Unii dintre filosofi care au utilizat acest mod de constituire teandrică a umanului au indicat erosul ca o posibilă cale (*methodos*) privilegiată pentru această devenire¹⁰. Chiar Rudolf Otto, care mai degrabă „descrie” o experiență formală de accedere la divin printr-o trăire specială, care nu poate fi socotită a avea o natură „erotică”, cel puțin nu în mod imediat, și care explică această experiență prin funcționarea unor forme *a priori* corespunzătoare elementelor non-raționale, dar și celor raționale ale sacrului, ajunge, până la urmă, la ideea despre imposibilitatea de a „simți” prezența divinului (numinosului) altfel decât „la cald”, afectiv: e drept, nu este vorba despre un act afectiv „natural”, care apare în legătură cu cunoașterea diferitelor lucruri din mediul înconjurător, ci despre unul propriu-zis sacru, fiindcă tocmai categoria sacrului – diferită de orice facultate a cunoașterii naturale și de formele *a priori* ale acesteia – îi este condiție de posibilitate. Poate fi adusă ca probă pentru această idee corespondența dintre, pe de o parte, elementele numinosului, cele două proprii unei inițiale preluări a acestuia, anume *mysterium* și *tremendum*, în sistematica lui Rudolf Otto, apoi celelalte, subordonate, cumva, acestora, dar având un sens la fel de puternic prin raportare directă la numinos: *mirum*, *fascinans*, *augustum* etc., și, pe de altă parte, „trăirile” subiectului uman: groaza, întâi, „sentimentul stării de creatură” (un sentiment complex) etc. apoi¹¹. Tocmai aceste aspecte ale numinosului, față de care omul reacționează întâi sentimental,

⁹ „Când spunem așadar în limbaj religios că ‘frica de Dumnezeu este începutul oricărei înțelepciuni’, ne referim la o simțire cu totul diferită, în care semnificația de zi cu zi a cuvântului frică este folosită doar metaforic.” – Glenn F. Chesnut, *Learning to See the Sacred Dimension of Reality. Rudolf Otto and the Idea of the Holy*, Part 1, p. 12; <http://hindsfoot.org/g04sac>.

¹⁰ A se vedea, de exemplu, J.-L. Marion, *Fenomenul erosului*, Sibiu, Editura Deisis, 2004; trad. rom. Maria-Cornelia Ică jr.

¹¹ Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 69.

vor fi „schematizate” rațional, în felul acesta reprezentările asupra divinului căpătând sensuri noi și utilizări oarecum nespecifice – dar legitime – cum ar fi cele etice sau estetice. Categoria sacrului are, astfel, două tipuri de „forme”, adică de „condiții” și „instrumente formale” de prelucrare a numinosului și a aspectelor sale: non-raționale (în sens propriu-zis formal; sentimentale, de exemplu) și raționale (în sens mai degrabă operațional; schematizarea, de exemplu).

2. Testarea condițiilor în care poate fi tematizată problema sacrului

Măreția divinului, diferența sa „ontologică” față de toate celelalte „lucruri”, supremația ființei „obiectului sacru” față de ființa omenească și de posibilitățile acesteia de a o cunoaște întocmai induc un grad semnificativ de dificultate în tematizarea divinului și sacrului. Rudolf Otto este însă încredințat că divinul poate fi pus în lumină și recunoscut ca atare tocmai datorită unei „forme *a priori*” asemănătoare, funcțional, cu o categorie kantiană, anume „categoria sacrului”. Prin urmare, sacrul este condiție de constituire a divinului, care apare, astfel, ca „obiect sacru”. Unele dintre formele de manifestare ale divinului provoacă anumite „impresii”, activând trăiri de natură „sentimentală”, care constituie partea non-rațională a sacrului¹². Dar acesta din urmă are și o parte rațională, care poate fi desemnată prin concepte-metaforă, ceea ce indică o anumită rafinare a sa. Așadar, „divinul”, „transcendentul”, „obiectul sacru”, poate fi valorificat „sentimental” și „rațional”. Condiționat originar sentimental, el apare ca „obiect numinos”. Sacrul, categoria care face posibilă experiența numinosului, nu este aconceptual; dimpotrivă, lucrând rațional, el face cu puțință domenii de experiență umană: moral, estetic, domenii care nu trebuie confundate cu cele similare constituite prin „cunoaștere naturală”, după codul operațional al altor facultăți și categorii sufletești decât cea a sacrului. Aceasta din urmă constituie domeniile amintite potrivit propriului său cod „fenomenal” și pe baza unei experiențe non-raționale cu diferite aspecte ale numinosului. Iar această rafinare rațională a sa, prin concepte-metaforă, nu reprezintă motiv de îndoială în privința valabilității aspectelor sale nonconceptuale; mai degrabă cele două rânduri de aspecte pot structura reprezentările asupra divinului, pe baza pre-condițiilor pe care însăși categoria sacrului le activează. În plus,

¹² În traduceri și comentarii la această lucrare a lui Rudolf Otto, în spațiul cultural anglo-saxon și francez, este preferat termenul „non-rațional” (Non-Rational; non-rationnel) celui de „irațional”. Traducătorul în limba română al lucrării preferă „irațional”, transpunând direct termenul german (*das Irrationale*). Mă voi abate, uneori, de la această opțiune a traducătorului, chiar dacă voi cita ediția românească. Opțiunea este motivată, pe de o parte, de corelativitatea logică a termenilor rațional și non-rațional, care are o mai temeinică justificare în lucrare și în unele contexte ale interpretării, iar pe de altă parte, de înțelesul lui „irațional” ca ceva care este lipsit de rațiune; or, pentru Otto, *Irrationale* reprezintă o formă tot de „rațiune”, în sensul în care pentru Kant există „rațiune practică”, nu doar „rațiune teoretică”.

gradul de raționalizare a sacrului devine criteriu fundamental în stabilirea ierarhiei religiilor¹³.

Prezența celor două tipuri de elemente – conceptuale (raționale) și nonconceptuale (non-raționale) – în structura categoriei sacrului constituie primul fapt definitoriu al tematizării acestuia. În scenariul lui Rudolf Otto, ambele aspecte sunt tematizate în scopul unei „sintetici” a categoriei sacrului, fiindcă nici un element al acesteia nu este ceva anume în afara stârnirii sale de către aspectele numinosului. Până la urmă, putem vorbi despre un accent „obiectual” al demersului ottonian, fiindcă preeminență capătă, în această „sintetică”, nu elementele categoriei sacrului, ci aspectele numinosului. În analiza sacrului, aspectul non-conceptual pare privilegiat, iar aceasta se întâmplă datorită concentrării discursului către „trăirea numinosului”, răspunzătoare direct pentru unitatea aspectului nonconceptual al sacrului, către reacțiile sentimentale survenite prin raportarea omului la „obiectul numinos”.

Al doilea fapt definitoriu al tematizării sacrului se referă la „poziția” pe care o au cele două aspecte ale structurii sale. Otto susține că, deși uneori putem sesiza întâi aspectul conceptual al sacrului – de exemplu, rosturile morale atașate unei religii –, acesta nu acoperă întreaga sferă a categoriei de sacru; este necesar celălalt aspect, în el însuși, dar, de asemenea, pentru susținerea celui conceptual. Aspectul nonconceptual funcționează în dublu sens: este „susținătorul” („substanța”) sacrului și structurează unitatea acestuia la care participă și aspectul conceptual. Tocmai de aceea, diferența dintre sacru și rațiune trebuie păstrată ca o temă importantă în problematica sacrului.

Al treilea fapt definitoriu pentru tematizarea sacrului constă în pozitivitatea aspectului nonconceptual al numinosului. Acesta apare într-un mod „pozitiv”, ca datum, nu ca o negație a conceptualului sau raționalului. Cum se constituie acest aspect fundamental al numinosului? Poate fi desemnat acest „obiect” al categoriei sacrului ca un dat absolut (și „obiectiv”), pentru a putea fi apoi recunoscut ca atare? De factura sentimentului (a trăirii, într-un sens mai larg) este non-conceptualul în manifestarea sa proprie unității sacrului, afirmă Otto; și lui îi corespunde un anumit tip de „obiect” (cel numinos). Fenomenalitatea obiectului sacru este constituită după cele două rânduri de elemente din structura categoriei sacrului, sentimentalul și raționalul, dar cel dintâi are propriul obiect, până să fie vorba de intervenția raționalului în sensul rafinării obiectului sacru. Putem vorbi, pe de o parte, despre un conținut subiectiv de felul impresiilor stârnite de obiectul sacru și prelucrate în așa fel încât să treacă în condiția sentimentului, dar, pe de alta, și de o formă proprie „subiectului” uman, activă încă din faza de prelucrare sentimentală a obiectului sacru, dar desăvârșită prin „activitatea” elementului rațional: este vorba despre categoria sacrului. În structura acestei forme, natura „sentimentală” a

¹³ „Noi considerăm însă ca fiind un indiciu al nivelului și al superiorității unei religii tocmai faptul că ea are ‘concepte’ și o anumită cunoaștere (cunoaștere ce ține de credință) a transcendentului, o cunoaștere cristalizată în concepte ...” – Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 9.

elementului nonconceptual al sacralului constituie deja obiectul sacru prin prelucrarea impresiilor lăsate de acesta asupra sufletului unui om; într-un fel, toate formele de manifestare a obiectului sacru sunt condiționate de această primă constituire fenomenală a sa.

Al patrulea fapt definitiv al tematizării sacralului de către Rudolf Otto este legat de actele de constituire ca atare, prin această formă *a priori* care cuprinde atât elementul nonconceptual (de natura sentimentului) cât și pe cel conceptual (de natura rațiunii), a obiectului sacru, la diferite niveluri de rafinare și complexitate ale sale. Aceste acte trebuie identificate, pentru că tocmai ele fac posibile, pe de o parte, ipostazele diverse ale obiectului sacru, iar pe de alta, trăirile și manifestările corespunzătoare sacralului, ordonate de religie și evidente, cumva, pentru orice om. Materialul sentimental al elementului nonconceptual al sacralului participă la o formă *a priori*; la fel și materialul conceptual; de fapt, amândouă participă la aceeași formă. Așa încât, în structura categoriei sacralului se află, ca elemente semnificative, sentimentul și rațiunea, ambele a priori, adică determinante nonexperiențiale în privința tuturor manifestărilor obiectului sacralului, pe care ele îl constituie; tocmai ele fac posibile experiențe sacre diverse, de la mistică la „știința” despre sacru. Primul element, sentimentul, ține, ca manifestare, de sfera trăirii; cel de-al doilea, rațiunea, de cea a reprezentării, cunoașterii și re-cunoașterii celui dintâi. Ambele sunt prezente, în măsuri diferite, în toate formele de experiență ale sacralului, așa cum spuneam mai sus, de la mistică (doar aparent refractară față de aspectul conceptual, pentru că și ea lucrează măcar cu câteva reprezentări asupra sacralului) până la doctrinele filosofice care se ocupă de sacru și care, uneori, reduc până la limită elementul trăirii (reducere care are mai degrabă sensul neexperimentării sacralului de către filosof, decât pe acela al excluderii trăirii din „experiența sacralului” și din structura categoriei de sacru, obiectul lor) și mai departe, până la știința sacralului, invocată de Rudolf Otto.

Întrucât sacralul este privit în multe contexte teoretice, dar și propriu-zis religioase, ca o categorie morală, Rudolf Otto socotește că, în scopul cercetării sale, trebuie îndepărtate, întâi, toate aceste sensuri „morale”: ele pot să aparțină sacralului, dar sunt condiționate de procesele de raționalizare care afectează numinosul. Firesc este, în sensul cercetării sacralului, să fie detașat elementul său „sentimental” (corespunzător trăirii), care nu este expus direct riscului de a prelua imediat fel de fel de sensuri străine sacralului însuși, așa cum este expus elementul „rațional”. Termenul socotit potrivit pentru a desemna elementul „sentimental” al sacralului, care implică prezența activă a unei forme a priori și care nu pierde nici unul dintre sensurile ontologice ale termenului original, „sacral”, termen construit de Otto însuși după anumite sugestii strict terminologice, este, așa cum s-a constatat deja, numinosul. Potrivit perspectivei tematice instituite de către cercetătorul german, numinosul corespunde non-raționalului din structura categoriei sacralului; dar el este, de asemenea, temeiul elementului rațional, în sensul că manifestarea sa procură „obiectul” raționalizărilor din orizontul sacralului.

De asemenea, numinosul are dublu statut: ontologic (ca ipostază a obiectului sacru) și subiectiv (ca obiect de trăire sentimentală). El apare ca fiind „cel cu totul altul”, dar, totodată, ca o „formă” subiectivă care face cu putință însăși „evaluarea” impresiilor trezite de „cel cu totul altul” în sufletul omului. Termenul acesta inventat de Rudolf Otto trimite, pe de o parte, către termenul kantian de *numen*, care, interpretat ca lucru-în-sine, poate deschide o analogie cu ceea ce provoacă numinosul în sufletul omului, iar pe de altă parte, către sensul de „divinitate”, „zeitate”, care accentuează statutul ontologic al numinosului. Oricum, ambele aspecte ale numinosului – ontologic și subiectiv – presupun niște „acte” ale subiectului uman, o „formă” care le administrează pe acestea și o prelucrare a „stimulărilor numinoase” după condiția acestei forme, nu doar după aceea a numenului (ca obiect sacru) intrat în relație cu omul, adică a numinosului. La aceste chestiuni voi reveni atunci când se va discuta despre perspectiva transcendental-formală și cea istorică instituite de Rudolf Otto asupra fenomenului religios.

3. Deschiderea orizontului experienței numinosului

Tematizarea sacrului are drept prim moment deschiderea domeniul experienței numinosului. Referirea abruptă la experiența numinosului din debutul demersului lui Otto despre sacru poate uimi; dar această atitudine ține de conștiința teoretică a autorului și de împrejurările în care a apărut cartea sa. De o parte, așadar, se află autorul a cărui convingere despre manifestarea ca atare a divinului și despre „prinderea” lui în experiența omenească este indiscutabilă. De cealaltă parte se află conștiința „publică” și „culturală” europeană, dispusă mai degrabă să acorde credit raționalismului chiar în dezbaterile chestiunilor legate de sacru și divin, decât altor modele de reconstrucție a acestuia. După cum am văzut, Rudolf Otto nu neagă prezența în chiar structura categoriei sacrului a elementului rațional, însă nu este de acord cu faptul că de pe poziții raționaliste ar fi posibilă o descriere și o explicație validă asupra divinului în întregul său și asupra diferitelor sale aspecte.

Într-un fel, elementul rațional al sacrului devine la un moment dat mai vizibil, datorită schematizării diferitelor aspecte ale numinosului care sunt experimentate non-rațional de om. Prin urmare, „obiectul” elementului rațional al sacrului este, în unele medii religioase, mai ușor de constatat, măsurat, explicat, generalizat, aplicat etc. Și tocmai acest fapt reprezintă un factor constrângător pentru cercetătorul divinului, în sensul că acesta trebuie să-și concentreze atenția mai întâi asupra „obiectului” celuilalt element, non-rațional. De altfel, rolul categoriei sacrului în constituirea „obiectului” propriu, numinosul, se limpezește abia după ce este activat elementul său non-rațional și după ce elementul rațional este „redus” la experiențele sentimentale (non-raționale) prin care numinosul este constituit. Orizontul prim de tematizare a divinului și sacrului corespunde, în demersul lui

Rudolf Otto, experienței non-raționale a numinosului¹⁴. Iar în acest orizont, faptul prim care trebuie avut în vedere este sentimentul lui *mysterium tremendum*, „suportat” de om sau stârnit în sufletul său de misterul însuși.

Structura numinosului articulează dimensiunea ontic-„exterioară” a acestuia (numenul) cu cea propriu-zis „subiectivă” (diferite sentimente, groaza spre exemplu, din structura a priori a categoriei sacrului). Numinosul apare inițial în „sentimentul stării de creatură”. Conținutul acestuia este, desigur, subiectiv, dar fără un „obiect numinos”, care să-l provoace (stârneasă), el nu s-ar manifesta. Dar, cumva, numinosul nu are, subiectiv, o identitate în sine; mai degrabă el este „umbra” sentimentului fricii, care își are locul în sistematica sentimentului lui *mysterium tremendum*. Fiind, totuși, un sentiment, acesta trebuie să aibă și o direcție de manifestare, care nu poate fi decât „obiectivă”, de vreme ce apare ca o „depreciere a subiectului în proprii săi ochi”, determinată de măreția, atotputernicia, forța copleșitoare manifestată de însuși „obiectul numinos” față de „creatură”. Originaritatea sentimentului de creatură în structura lui *mysterium tremendum* trebuie legată de anumite impresii stârnite în suflet de misterul însuși; acestea constituie „materialul” sentimental pe temeiul căruia se structurează toate elementele categoriei sacrului, atât cele non-raționale, cât și cele raționale.

Numinosul își face apariția în sentimentul complex al lui *mysterium tremendum*, alcătuit din alte „sentimente” corespunzătoare diferitelor aspecte ale obiectului numinos. Structura lui *mysterium tremendum* – el însuși socotit și în dimensiune ontologică și în dimensiune „subiectivă” – arată astfel:

I. *tremendum*:

- a. frica;
- b. simțirea numinoasă a unei puteri absolute (majestas);
- c. energia numinosului;

II. *mysterium*:

- a. ca mirum, oarecum echivalent *mysterium*-ului, dar cu accent pe „obiectul numinos”, nu pe sentimentul corespunzător:
 1. insesizabilul și incomprehensibilul;
 2. paradoxalul;
 3. antinomicul.

(Observație: cele trei elemente ale *mysterium*-ului au dublu statut: ontologic și subiectiv. Fiecare exprimă o „ipostază” a acestuia în care sunt reunite, pe de o parte, „impresiile” provocate de un obiect numinos, arătat „subiectului” în chipuri diferite și, pe de altă parte, sentimentele iscate de aceste impresii, pe baza formei a priori corespunzătoare, în genere, sacrului.)

- b. fascinans (accentuat subiectiv) și augustum (accentuat obiectiv);
- c. colosalul.

¹⁴ „Pentru că este irațional (este vorba despre numinos – n. C.), adică pentru că nu poate fi explicat cu ajutorul conceptelor, el nu poate fi indicat decât de reacțiile sentimentale specifice pe care le stârnește în suflet.” – *Ibidem*, p. 20.

După o altă ordonare, structura numinosului arată astfel: *mysterium, tremendum, majestas, augustum, energicum, fascinans*¹⁵. Rudolf Otto nu distinge întotdeauna cu claritate între dimensiunea propriu-zis obiectivă și cea subiectivă ca atare din structura fiecărui element, deși unele accente se pot recunoaște chiar în numele utilizate. De altminteri, tocmai metoda utilizată, cea transcendentală de inspirație kantiană, îi îngăduie să lucreze astfel: nici una dintre cele două „părți” nu poate avea preeminență, fiindcă nu putem vorbi decât despre „ceva” care are în același timp, în unitatea sa „originară”, ambele elemente; nu putem vorbi decât despre o sinteză.

De fiecare dată când trebuie să vorbească despre numinos și despre elementele acestuia, Rudolf Otto admite regula după care acestea nu pot intra în vorbirea directă, pentru că ele aparțin unei sfere inefabile de fapte ale subiectului uman. De aceea trebuie folosite întotdeauna, pentru a le exprima, anumite analogii și schematizări. Aceste operații pot apropia elementele „sentimentale” și non-raționale ale numinosului de explicația conceptuală, însă aceasta din urmă nu poate da seamă decât într-un mod relativ, incomplet, uneori derutant, întotdeauna defectuos, de ceea ce, non-rațional fiind prin natură, este trecut în formă rațională. Forma cea mai potrivită pentru a re-da astfel de elemente non-raționale, mai bine zis, de a le conduce către înțelegerea conceptuală, este cea a „ideogramelor”. Sentimentul stării de creatură, de exemplu, care explică situarea inițială a subiectului uman față de obiectul numinos, este numai „umbra” unui sentiment de teamă față de un obiect exterior, care, e drept, impune o depreciere a subiectului, dar numai fiindcă aceasta este urmarea („umbra”) sentimentului de teamă (groaza) față de obiectul exterior în cauză (în fapt, obiectul numinos). Ideograma are avantajul de a prinde sensuri complexe ale unui fapt legat de numinos și de a-l exprima adecvat, fără a-l abstractiza, schematiza dincolo de măsură, denatura, așa cum se întâmplă atunci când este folosit un concept în același scop.

O anume justificare pentru această modalitate de tratare a obiectului numinos și a sentimentelor corespunzătoare este oferită de Otto de la începutul cărții sale despre sacru. Fiind vorba despre un „mister” – în sensul necunoașterii „pozitive” a obiectului numinos și în cel al valabilității unei preluări non-raționale a non-raționalului – tentația este aceea de a-l considera „negativ”, fiindcă el nu poate fi surprins conceptual, cum se întâmplă cu ceea ce este, din această perspectivă, „pozitiv”. Dar ceea ce este negativ din unghi conceptual, este „pozitiv” din unghi sentimental; iar Otto precizează că interesul său de cercetare se îndreaptă către „mister”, în măsura în care acesta este socotit „pozitiv”; așadar și direcția este clară: aceea a încercării de a scoate la iveală, prin „ideograme”, nu prin concepte propriu-zise, ceva din mister: modalitățile sale de manifestare, formele subiective care îl constituie, diferențele sale față de ceea ce poate fi tematizat strict conceptual etc.¹⁶.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, 8 „Colosalul”; p. 57–59.

¹⁶ „Conceptual, misterul nu desemnează altceva decât ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifest, ceea ce nu este conceput și nici înțeles, ceea ce nu este obișnuit, ceea ce nu este familiar, fără a arăta mai îndeaproape cum este acesta în sine. Însă prin mister noi înțelegem ceva absolut pozitiv. Acest ceva pozitiv se manifestă numai în sentimente. Iar aceste sentimente am putea să ni le analizăm și să ni le clarificăm, făcându-le totodată să vibreze.” – *Ibidem*, p. 21.

Fiecare element din structura numinosului primește, în cercetarea lui Rudolf Otto, un sens ideomatic, apropiat, totuși, de descripția conceptuală. În acest chip prind relief elementele *tremendum*-ului: frica, majestas și energia. Toate dau seamă, în același timp, de obiectul numinos și de „sentimentele” pe care el le trezește în sufletul omului. Fiecare este „stârnit” în suflet printr-o spontaneitate de care nu poate fi în stare decât o anumită formă *a priori*, atunci când este „stimulată”, iar impresiile astfel izvorâte capătă natură sentimentală. Legătura „impresiilor”, pentru ca unitatea astfel formată să constituie însuși elementul *tremendum*, este posibilă printr-un principiu de ordine legat de însăși forma *a priori* în cauză, iar redarea sa devine cu puțință numai pe cale ideomatică, nu conceptuală; ceea ce înseamnă că această cale reprezintă ea însăși un principiu de subordonare a impresiilor corespunzătoare elementelor lui *tremendum* față de sentimentele reprezentate de chiar aceste elemente.

La fel stau lucrurile și în privința elementelor lui *mysterium*. Acesta, socotit obiect numinos, apare sufletului ca insesizabil și incomprehensibil, apoi ca paradoxal, iar, la sfârșit, ca antinomie veritabilă. Toate modalitățile sale de exprimare sunt rezultate ale încercărilor rațiunii de a prelua și prelucra ceva ce este prin natura sa non-rațional. Dar faptul acesta nu scade din importanța pe care aceste elemente ale misterului înțeles – înțeles ca mirum – o au. Ele sunt, în fapt, „ideogramele” corespunzătoare redării sufletești (sentimentale) a impresiilor pe care le creează „cel cu totul altul”, însuși misterul. Sensul pe care îl introduc anumite elemente ale lui mirum, mai cu seamă *fascinas* și colosalul, este opus celui introdus de *tremendum*. Acesta are sensul de înfiorător; mirum, pe acela de fermecător. Și întrucât acestea sunt concomitente, ceea ce este înfiorător este, totodată, fermecător; iar ceea ce apare astfel are, pe lângă puterea de respingere, de copleșitoare distanțare a „celui cu totul altul”, o putere mare de atracție. Aceasta din urmă nu ar putea fi explicată fără admiterea unui „element” care se află, potrivit lui Otto, „dincolo de ființa noastră rațională”, dincolo de ceea ce răspunde „pornirilor”, „exigențelor” noastre „fizice, psihice și spirituale”; acest element este, cu o expresie a misticilor, precizează autorul, „străfundul sufletului”¹⁷. Dar „zona” aceasta sufletească, despre care vorbește autorul ca fiind corespunzătoare sentimentelor ce alcătuiesc elementele lui *mysterium tremendum*, nu este un loc care primește pasiv impresiile obiectului numinos, ci o adevărată formă *a priori*, care pre-ia pentru a pre-lucra aceste impresii și pentru a le pre-da forma sentimentală în care ele se exprimă finalmente.

4. Instituirea perspectivei transcendente asupra numinosului

Metoda de reconstrucție a problemei sacralului practică de Rudolf Otto este, în esența sa, transcendentă, așa cum am precizat de la începutul acestui studiu. Autorul vorbește despre intervenția categoriei sacralului în sensul în care Kant explică apercipția sintetică originară; doar că în cazul acesteia din urmă este vorba

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 52.

despre constituirea unei cunoștințe și a unui fenomen, în timp ce la Otto este vorba despre constituirea unei experiențe a divinului, prin sinteza elementelor categoriei sacrului cu aspecte diferite ale numinosului. Sugestia kantiană predetermină direcția de cercetare: către condițiile de posibilitate ale lui *mysterium tremendum*. În fapt, sunt patru trepte ale constituirii „obiectului numinos” prin intervenția categoriei sacrului, în fond, a „trării” întru divin: a) analogia, ca operație de instituire a unor înrudiri între sentimentele din complexul numinosului, trezite prin contactul cu acesta, și alte sentimente sau stări și acte subiectiv-naturale mai ușor de recunoscut, datorită experienței căpătate de om prin cunoașterea naturală; b) idiogramarea, ca operație de re-dare a aspectelor numinosului și a sentimentelor stârnite direct de el în „forme” nespecifice, conceptual-metaforice, descriptive etc., dar ușor recognoscibile și transcategoriale; c) „deducția transcendențială” a categoriei sacrului, ca operație de „schematizare” a numinosului și a formelor „sacre” pe care aceasta le activează, prin sinteza aspectelor numinosului cu elemente ale sacrului (non-raționale și raționale); d) deschiderea istorică a acestei sinteze, ca operație de obiectivare a experiențelor sacrului și de reconstrucție propriu-zis rațională a religiei¹⁸. Prin aceste operații este pre-luat, în diferite moduri „subiective”, obiectul sacru (numinosul), sunt activate elementele non-raționale (sentimentul lui *mysterium tremendum* etc.) ale categoriei sacrului, elemente care devin, alături de cele raționale, principii de sinteză ale experienței divinului, iar în final ele constituie ca atare divinul (pentru om). Luate într-un sens metodologic, ele „descriu” funcția constitutivă a categoriei sacrului față de obiectul său numinos, indicând condiții a priori care o fac activă, împreună cu toate elementele sale, raționale și non-raționale, adică sentimentale, ideogramice, conceptual-metaforice, conceptuale ca atare etc., în sensul indicat mai devreme: constituirea numinosului.

Rudolf Otto este încredințat că analogia reprezintă una dintre căile potrivite pentru o primă „reprezentare” a numinosului; ea intervine însă și în constituirea sentimentelor pe baza impresiilor directe pe care acesta le provoacă. Termenii analogiei sunt, întotdeauna, fapte sufletești: impresii directe în relația cu ipostaze ale numinosului, sentimente mai simple sau mai complexe etc. În jocul analogiei, pe poziția analogon-ului se află, printre altele, simțirile morale și cele estetice. Șirul de analogii construit de autor începe, de altfel, cu sublimul. Impresiile stârnite de

¹⁸ Folosesc termenul „deducție transcendențială” într-un înțeles apropiat de cel kantian, fiindcă acest lucru este nu doar posibil, ci, cumva, chiar necesar pentru înțelegerea demersului ottonian. Pentru aceasta, a se vedea, din „Analitica transcendențială” a *Criticii rațiunii pure*, Secțiunea a doua a capitolului al doilea: „Deducția transcendențială a conceptelor pure ale intelectului”, din care selectez următorul fragment: „Deducția transcendențială a tuturor conceptelor a priori are deci un principiu spre care trebuie îndreptată întreaga cercetare, anume acela că ele trebuie să fie cunoscute drept condiții a priori ale posibilității experienței (fie ale intuiției, care se găsește în ea, fie ale gândirii).” – Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 124. La Rudolf Otto, o anumită formă *a priori*, anume divinația, reprezintă condiția a priori a oricărei „experiențe” a sacrului. Prin urmare, nu este vorba decât despre o analogie între cele două „metode”, susținută de identitatea strict schematică a principiului care domină legătura dintre un fapt trăit (de natură sentimentală, la Otto, de natură intelectuală și cognitivă, la Kant) și condițiile sale de posibilitate, care sunt *a priori*.

mysterium pot fi indicate prin analogie cu sentimentul sublimului (acesta din urmă, gândit tot după model kantian)¹⁹; sau „sentimentul” numinos (unitatea impresiilor pe care le trezește acesta în suflet) poate fi pus în analogie cu sentimentul datoriei morale. Totuși, nu este posibilă o derivare a unuia dintre termenii analogiei din celălaltul. Căci fiecare sentiment se sprijină, potrivit lui Otto, pe propria sa condiție de posibilitate, nefiind cu puțință, ca relație între ele, decât stârnirea unuia de către altul, atunci când ele sunt foarte apropiate. Prin urmare, analogiile nu au sensul de a scoate la iveală condiționări reciproce ale sentimentelor din orizontul categoriei sacrului, de o parte, ale sentimentelor morale și estetice pe de alta. Analogiile scot la iveală doar similarități formale, care ne ajută în „înțelegem” un sentiment al sacrului (în esență, religios), pornind de la ceea ce experiența obișnuită și cunoașterea naturală ne oferă cu o măsură mai mare de claritate²⁰.

Procedând sub inspirație kantiană, Otto stabilește și o tehnică a analogiei, semnificativă în privința scopului sau rezultatului spre care conduce demersul corespunzător: este vorba despre schematizare. Categoriile kantiene, ca forme *a priori* ale intelectului, sunt legate de schemele temporale activate prin imaginația transcendentă. Rudolf Otto concepe relația dintre elementele non-raționale și cele raționale ale categoriei sacrului în sensul că cele dintâi pot fi schematizate prin cele din urmă, o cale pentru aceasta fiind însăși recunoașterea apropierei în conținut dintre cele dintâi față de fel de fel de sentimente estetice și morale. În seria analogiilor, sunt atrase și sentimentul estetic iscat de muzică, apoi sentimentul datoriei morale. Augustul, ca însușire a obiectului numinos constituită în prima luare de contact cu acesta, chiar la nivelul sentimentului de creatură, poate fi sugerat, în linie morală, prin sentimentul datoriei față de ceea ce este mai înalt, fără a fi vorba deja de un sentiment religios. Când acesta din urmă este constituit el însuși, aspectul moral al lui augustus își pierde din forță.

Una dintre cele mai interesante analogii este aceea care vizează „păcatul, răscumpărarea, ispășirea” și greșeala morală. Aceasta din urmă este *analogon*-ul păcatului. Dar greșelii morale, cel mai apropiat sentiment uman de sentimentul păcatului, îi lipsesc mai multe elemente pentru a ajunge la „înălțimea” păcatului: îi lipsesc, în primul rând, trăiri de felul „răscumpărării” și „ispășirii”; îi lipsește, mai

¹⁹ „Această armonie de contraste existentă în conținutul și în caracteristicile lui *mysterium*, armonie pe care încercăm, dar nu izbutim, s-o descriem, se lasă indicată de departe cu ajutorul unei categorii analogice care nu ține de domeniul religiei, ci de acela al esteticii, și care nu este decât un palid reflex a ceea ce căutăm noi, fiind, pe deasupra, ea însăși ceva greu de explicat: categoria și sentimentul sublimului. (...) Astfel, prin această asemănare, conceptul de sublim este strâns legat de conceptul de numinos și este apt atât să îl ‘stârneasă’, cât și să fie stârnit de acesta.” – Rudolf Otto, *Sacrul*, p. 60–61.

²⁰ „El (sentimentul numinosului – n. C.) nu poate fi derivat din nici un alt sentiment, nefiind, în acest sens, unul ‘evolutiv’, ci unul cu un conținut calitativ specific. El este însă, în același timp, un sentiment care are anumite analogii cu alte sentimente și de aceea poate atât să le ‘stârneasă’ și să le prilejuiască apariția, cât și să fie prilejuit de ele. A cerceta aceste cauze ocazionale, acești ‘stimuli’ ai evoluției, și a răta în virtutea căror analogii pot ele acționa, descoperind astfel lanțul de stimuli prin al căror efect a fost trezit sentimentul numinos, iată ce trebuie făcut, în loc de a avansa ipoteze ‘epigenetice’ și desuete despre cursul evolutiv al religiei.” – *Ibidem*, p. 63.

bine zis, gravitatea unui sentiment care copleșește conștiința și îi scoate în evidență limite de netrecut, care îl transformă pe om într-o ființă nedemnă de vecinătatea obiectului sacru. Exemplificând, Rudolf Otto arată că Dumnezeu din Noul Testament este mai sfânt decât cel din Vechiul Testament; totodată, însă, distanța dintre El și om devine de netrecut; exceptând, totuși, situațiile în care Dumnezeu „se face el însuși accesibil”. Sentimentul vinei morale poate schematiza, prin operarea analogiei, sentimentul păcatului, care face parte dintre elementele non-raționale ale sacrului²¹.

Ideogramarea este o operație necesară în tentativa de a rosti, totuși, despre inefabilul numinos. De fapt, este vorba despre un act de poziționare „rațională” față de non-raționalul din categoria sacrului, fiindcă acesta scapă conceptualizării, iar ideograma poate înlocui conceptul. În genere, scenariul ideogramării este următorul: 1) constatarea non-raționalului în trăirile directe iscate de numinos; 2) desemnarea „ideogramatică” a aspectelor acestuia (ceea ce are și o valoare „negativă”, de refuz a conceptualizării, fiindcă în cazul acesteia s-ar pierde însăși „substanța” aspectelor în cauză și a elementelor non-raționale corespunzătoare din categoria sacrului); 3) fixarea, „în semne durabile”, de felul ideogramelor”, a ceea ce se află în sentimentul pur și care se sustrage oricărei pre-lucrări de natură rațională; 4) analiza sentimentului corespunzător sacrului pentru a-i stabili „caracterul univoc și universal valabil”, folosind concepte-simboluri. Fiind vorba despre concepte, ne putem gândi imediat la „raționalizarea” numinosului; dar sunt concepte-simboluri, construite după scenariul de mai sus, având grijă să nu fie pierdută din vedere natura non-rațională a numinosului.

Concepte precum: invizibilul, eternul, supranaturalul, transcendentul pot căpăta statut de concepte-simboluri, de ideograme, pentru a indica un conținut de trăire diferit de trăirile obișnuite semnalate sau chiar desemnate folosind termenii de mai sus ca niște concepte, în ordinea unei cunoașteri naturale. Oricum, o asemenea transmutare de condiție înlăuntrul conceptualului nu este posibilă decât în cazul în care cel care operează astfel a avut el însuși sentimentele trezite, stârnite de numinos. În cazul celui care nu a avut astfel de trăiri, ideogramele în cauză nu pot fi înțelese, susține Rudolf Otto. Conceptele-simboluri sau ideogramele sunt, totuși, mijloace directe de exprimare a numinosului. Pe lângă acestea, există însă un șir de mijloace indirecte.

În primul rând, din grupa acestora din urmă fac parte sentimentele „naturale” analoage *tremendum*-ului, iscate de ceea ce apare ca „înfricoșătorul, groaznicul, hidosul (și uneori chiar dezagățătorul)”²². Apoi se află grandiosul și sublimul; dar și

²¹ „Această nevoie de ispășire și caracterul aparte al acestui sentiment pot fi aduse ceva mai aproape de înțelegere cu ajutorul unui element asemănător întâlnit în viața afectivă ‘naturală’. Deoarece, în acest caz, apar adesea confuzii, este important să luăm totodată distanța necesară față de acest element asemănător, tocmai întrucât este doar asemănător, nu și identic. În domeniul greșelii morale, atunci când ne facem vinovați de o faptă rea și când ne dăm seama că fapta este rea, procedăm la o clară, binecunoscută și bine înțeleasă depreciere de sine. (...) Pe lângă această depreciere mai există însă și o a doua, care se referă la aceeași faptă urâtă, dar pentru care se folosesc categorii cu o tonalitate diferită. Fapta urâtă ne mânjește. Nu ne mai aducem învinuiri, ci ne simțim murdăriți. (...) Cel de-al doilea tip de depreciere se aseamănă cu nevoia de ‘ispășire’ și de aceea poate fi antrenat în examinarea acesteia și folosit ca un simbol al ei.” – *Ibidem*, p. 75.

²² *Ibidem*, p. 84.

„miracolul”. „Teama plină de respect”, „farmecul exercitat de limbajul cultului” sunt de asemenea mijloace indirecte de exprimare a numinosului. Pe de o parte, cu ajutorul lor numinosul se poate exprima, în așa fel încât omul să conștientizeze „lucrarea” neîncetată a divinului în lume; pe de altă parte, tocmai astfel de elemente activează latura propriu-zis rațională a sacrului. Creștinismul, potrivit lui Rudolf Otto, nu poate fi redus la câteva trăiri, fie ele numinoase. Se adaugă nucleului numinos de trăiri fel de fel de experiențe, de sensuri, care nu mai au o legătură directă cu numinosul, deși sunt „motivate” de cele dintâi sentimente iscate de aspectele acestuia. Creștinismului actual, structurat, așa cum a fost întotdeauna, în jurul credinței în posibilitatea mântuirii prin Iisus Hristos, îi este propriu un „numinos îmbibat și saturat în întregime de elemente raționale, teleologice, personale și morale”²³. În aceasta constă și superioritatea creștinismului față de alte religii. Dar se află aici, în acest proces de raționalizare a sacrului, pericolul aneantizării numinosului? Nicidecum, susține Otto, pentru că raționalizarea divinului s-a aflat sub condiționarea directă a categoriei sacrului, ea însăși având ca „obiect” originar numinosul, iar drept condiții a priori, elemente non-raționale. În ultimă instanță, tocmai fenomenul autorevelării divinului, „stârnind” categoria sacrului, face posibil și procesul mai sus amintit, care este religios în esența sa.

Dacă între sentimentele „naturale” și cele ale numinosului nu există decât analogii, dacă ele doar se pot apropia ca manifestare și, uneori, în cazul celor foarte apropiate, se pot stârni unul pe altul, înseamnă că fiecare are propria sa condiție de posibilitate în sufletul uman. Care este această condiție de posibilitate? Rudolf Otto pune la cale o veritabilă deducție transcendentă a categoriei sacrului pentru a răspunde la întrebare, convins fiind că în acest mod evidențiază ambele aspecte ale sacrului, non-raționalul (sentimentalul) și raționalul (analogicul, schematicul etc.), fără a le dizolva unul în altul și fără a le pierde propriul, cu toate că le așează într-o unitate.

Un fel de „rațiune pură” susține partea rațională a sacrului. Partea non-rațională trebuie să aibă altă condiție de posibilitate; a mai fost folosită o expresie pentru a desemna condiția unor sentimente numinoase: este vorba despre „străfundul sufletului”, poziționat de mistici – adică de cei care experimentează divinul – într-o zonă care nu este rațională și care o depășește pe aceasta în profunzime. Desigur, în joc trebuie să intre și „o clasă specială de stimuli”, care să provoace impresiile pe care forma a priori corespunzătoare non-raționalului din sacru le pre-ia și le pre-lucrează („formal”). Dat fiind faptul că, din această perspectivă a originarității celor două aspecte ale sacrului, non-raționalul și raționalul, orizontul de evoluție a lor este dat de cel dintâi, de numinos și de sentimentele pe care le stârnește el, trebuie acceptată ideea despre o „facultate” proprie sentimentelor numinoase; această facultate este divinația²⁴. Rostul fundamental al acestei facultăți este de a da semnificații obiectelor care devin

²³ *Ibidem*, p. 138.

²⁴ „Vom numi diviniție eventuala facultate de a cunoaște și de a recunoaște cu adevărat sacrul în manifestarea sa concretă.” – *Ibidem*, p. 173.

„semne” ale divinului. Lucrând cu semnificații, această facultate are de-a face cu „lucruri”, dar nu în sensul că le cercetează pentru a spune ce sunt ele sau „cum au luat ființă”, ci doar pentru a identifica, printre ele, semnele divinului și de a le da acestora semnificația potrivită; de fapt, pentru a le prelucra impresiile provocate de ele în suflet, în așa fel încât, pe baza activării formelor sale, să rezulte sentimentele numinosului. Divinația însă este și operație de „obiectivare” a experienței numinosului, care devine experiență propriu-zis religioasă. De altfel, Rudolf Otto cercetează și în perspectivă istorică divinația²⁵.

Categoria sacrului asigură „sinteza” numinosului cu sentimentele corespunzătoare ale omului și, mai departe, punerea în mișcare a analogiei și ideogramării întru re-darea și rațională a obiectului sacru. Această categorie, legată de o facultate sufletească numită de Otto „divinație”, apare ca „înclinație”, „pornire”, chiar „instinct”; dar este vorba despre un „instinct religios care, prin dibuirile sale, prin încercările de a forma unele reprezentări, prin producerea unor idei din ce în ce mai avansate, caută să-și devină limpede sieși și își devine limpede prin dezvoltarea conținutului obscur al ideilor a priori, acela din care s-a născut el însuși”²⁶. Categoria sacrului, așadar, nu este una propriu-zis „sintetică”, provenită din experiență, de vreme ce elementele sale sunt a priori; desigur, poate fi sintetică-*a-priori*, datorită legării, în unitatea sa, a elementelor non-raționale cu cele raționale, pentru constituirea „obiectului” sacru, a divinului în diversele sale moduri de „arătare”. Luând exemplul lui Kant, ne-am putea gândi la o analogie între facultățile și formele *a priori* din sistematica rațiunii pure teoretice și practice, așa cum el o stabilește, și categoria sacrului, pe dimensiunea sa intuitivă, împreună cu facultatea divinației, cu formele sale a priori, așa cum acestea sunt concepute de Rudolf Otto. Totuși, între cele două părți există mai degrabă deosebiri semnificative, pe lângă asemănarea în privința sensului lor original, acela al operării unei sinteze. Astfel, formele *a priori* ale facultăților din sistematica lui Kant sunt ale unui „subiect generic”, dar nu există nici o îndoială în privința faptului că ele au fost gândite ca aparținând oricărei „ființe raționale”, în măsura în care aceasta cunoaște. Divinația, în schimb, deși este o facultate „formală” *a priori*, produce, datorită activării categoriei sacrului, două tipuri de rezultate omenește posibile și un tip aparte, aflat în „proprietatea” Celui care face din sine însuși obiect de divinație: 1.a.) receptivitatea sau sensibilitatea religioasă, proprie credinciosului obișnuit; 1.b.) recunoașterea și evaluarea liberă (creația) religioasă, proprie profetului; 2. divinația aplicată de „subiect” sieși, prin aceasta rezultând o întruchipare a sacrului; aceasta din urmă îi este proprie Fiului. Cei trei – credinciosul, profetul și Fiul – reprezintă, totodată, trepte de umanitate. Pentru a le gândi astfel, trebuie deschisă problema istoriei, mai bine zis, a evoluției sacrului în istorie.

Divinația este o facultate sufletească mai profundă decât rațiunea pură teoretică și decât rațiunea pură practică (morală și estetică, în interpretarea lui

²⁵ Cf. *Ibidem*, Cap. 22 și 23.

²⁶ *Ibidem*, p. 145.

Rudolf Otto); înțeleasă formal-*a priori*, ca intuiție religioasă, ea devine „transcendentală” în sensul de a prelucra diversul impresiilor produse în suflet de obiectul numinos. Fiind vorba despre o asemenea așezare a condițiilor de posibilitate ale experienței sacralului, identitatea ca atare a obiectului numinos nu mai reprezintă o problemă de atitudine „realistă”; mai degrabă divinația și categoria sacralului constituie „fenomenul” religios, care presupune, desigur, un obiect numinos și forme „subiective” (proprii credinciosului obișnuit sau profetului) în unitatea lor. Dar care sunt instanțele fenomenului religios și care este „mediul” în care ele se manifestă? Pentru a răspunde la aceste ultime întrebări, trebuie deschisă o altă linie de discuție, una care să angajeze și modalitatea în care Rudolf Otto a înțeles istoria și manifestarea, în orizontul ei, a sacralului, cu elementele sale raționale și non-raționale.

5. Reconstrucția istorică a problemei divinului și categoria sacralului

Istoria apare, într-o primă instanță, ca fiind orizontul în care se manifestă sacralul, adică fenomenul religios, a cărui structură este condiționată, pe de o parte, de numinos (numenul intrat în relația cu „subiectul” uman) și, pe de altă parte, de categoria sacralului cu elementele sale non-raționale, mai întâi, apoi și cu cele raționale, dobândite în lăuntru non-raționalului. Dar ea se arată, până la urmă, ca veritabila lume a sacralului, chiar dacă modernitatea a provocat o îndepărtare de formele de manifestare ale numinosului, accentuând elementele raționale din categoria sacralului, și chiar dacă aspectul moral al diferitelor religii a părut la un moment dat a fi condiționant pentru trăirile religioase din complexul *mysterium tremendum*.

Existența unor mari diferențe între manifestările religioase din diverse locuri, culturi și timpuri istorice reprezintă, mai întâi, obiectul unei observații superficiale, la îndemâna oricui. Problema pentru cercetătorul fenomenalității și fenomenologiei religioase este însă aceea de a oferi o descriere, chiar o interpretare a acestor diferențe. Cât de profunde sunt ele, raportat la un anumit model de umanitate? În ce măsură „universalitatea” umană, care a suportat fapte istorice descumpănitoare în privința propriei sale identități, s-a distribuit în viața comunităților, îngăduind fel de fel de diferențe, unele dintre ele de strictă natură religioasă? Este istoria răspunzătoare, în mod direct, pentru schimbările suferite de reprezentările, trăirile etc. divinului, adică de complexul non-rațional – rațional al fenomenalității religioase care își are fundamentul în structura categoriei sacralului și a facultății divinației? Desigur, diferențele dintre religii nu pot fi trecute cu vederea, ceea ce înseamnă că ele trebuie tematizate, având în vedere și faptul că se află ele însele într-o perpetuă schimbare. Ritualurile, dar și doctrinele religioase, formele de manifestare a sentimentului religios, dar și formele de manifestare a altor sentimente omenești care participă la fenomenalitatea religioasă par a fi contextualizate istoric, deși, pe de altă parte, prezente fiind în orice context istoric, par a avea o

condiționare non-istorică. Fiind vorba despre două surse ale fenomenului religios – numinosul, care provoacă fel de fel de stimulări ale sufletului omenesc, și categoria sacrului aparținând divinației, care dă „formă” și consistență acestor stimulări – și despre o „mișcare” continuă a lor în sensul constituirii „fenomenului religios”, trebuie să acceptăm, pe de o parte, o condiționare non-istorică (așadar, neîntreruptă) a acestuia, iar pe de altă parte, o participare a sa la viața istorică a oamenilor, supusă, neîncetat, schimbării.

Rudolf Otto adună un material observațional bogat, pe care îl aduce în spațiul interpretărilor sale în problema sacrului; este vorba despre „fenomene” religioase diferite, unele dintre ele cunoscute direct, altele prin descrierea lor de către cei care le-au cercetat și au mărturisit despre ele. Totuși, ceea ce îl interesează pe el în cea mai mare măsură nu este fenomenalitatea religioasă, admisă de la bun început ca o premisă a cercetărilor sale, ci evoluția suportată de facultatea divinației – și de categoria sacrului –, evoluție datorată schimbărilor de „conținut” a lor și intervenției din ce în ce mai active a părții raționale a sacrului în constituirea fenomenului religios. Nu este vorba despre o evoluție aleatorie, ci despre o „raționalizare” („moralizare”, „estetizare”) continuă a sacrului, petrecute, totuși, în interiorul părții non-raționale a acestuia.

Dintre toate formele de viață spirituală omenească, religia este aceea înăuntrul căreia are loc procesul de moralizare (fundamental pentru raționalizare) a sacrului; religia este, de fapt, domeniul de aplicație a sacrului și „locul” în care apar și se modifică întruchipările sale. Dar dacă lucrurile stau astfel, atunci, pe de o parte, sacrul este expus istoriei, iar pe de altă parte, istoria este ea însăși condiționată dinspre sacru, cel puțin în privința fenomenalității religioase. Sacrul se arată, din această perspectivă, drept un „suport” cerut de înseși schimbările pe care le provoacă istoria în orizontul omenescului (care este, totodată, și orizontul ei).

Tocmai aceasta este premisa demersului ottonian în chestiunea relației dintre sacru și istorie: condiționarea lor reciprocă. De fapt, istoria se află în relație de condiționare reciprocă nu doar cu sacrul, ci cu spiritul însuși, care cuprinde sacrul; spiritul îi oferă susținerea, el îi este „subiectul”. Urmarea directă a acestei premise este ideea că în istorie, spiritul își activează propriile potențialități. Revenind la termenii folosiți până acum în prezentarea de față, putem spune că în sufletul omului, datorită facultăților sale, se află anumite putințe (potențialități) care tind să treacă în act; istoria oferă „mediul” acestor activări; dar, desigur, istoria ar fi neputincioasă, dacă nimic nu ar fi de scos la iveală – de activat, de stârnit – în sufletul omului. Știm, deja, că omul poartă în suflet și facultatea divinației; oamenii obișnuiți, precum și profeții dau mărturie, prin fapte obișnuite de credință și prin „viziuni” („creații religioase”), despre intrarea în funcțiune a acestei facultăți și a formei sale a priori, categoria sacrului.

Nu este posibilă religia în afara istoriei, susține Rudolf Otto. Mai mult, „religia este un produs al istoriei”, dar al istoriei înțeleasă în termenii precizați mai sus, anume ca având drept suport spiritul. Fiind o „realitate istorică”, religia evoluează, trece prin mai multe perioade, explicate toate de către Otto prin apelul la elemente ale suportului spiritual al istoriei. Astfel, prima perioadă a religiei

corespunde activării „înclinației” omenești către „cunoașterea sacrului”; apoi, fel de fel de „stimuli” care activează înclinația sunt recunoscuți ca manifestări ale sacrului; în cea de-a treia perioadă a istoriei religiei, „se stabilește o comuniune cu sacrul la nivelul cunoașterii, al sufletului și al voinței”²⁷. Înclinația despre care vorbește Rudolf Otto pare a reprezenta un fel de sensibilitate a facultății divinației, care se manifestă diferit pe anumite trepte istorice, dar și pe suporturi omenești, personale, diferite. Tocmai înclinația, ca grad de sensibilitate a divinației, poate condiționa fie trăiri religioase comune, fie creații religioase de tipul profetiilor. Acestea din urmă par a nu fi expuse istoriei, în sensul constituirii și manifestării lor în succesiune; de fapt, în orice perioadă istorică au existat și trăitori obișnuiți ai sacrului, a căror divinație nu a condus către ceea ce Rudolf Otto numește „creație religioasă”, dar și „profeți”, care percep „vocea dinlăuntru”, a căror sensibilitate a divinației este stărnită independent de sensibilitate divinatorie comună; pe de altă parte, profetii sunt concentrați în anumite perioade istorice și nu s-ar putea vorbi de manifestarea lor în faza de „prereligie”, ci numai după ce sentimentul religios a condus către constituirea ca atare a religiei. Iată un alt fapt „spiritual” care îi scapă istoriei: divinația profetică nu are nimic în comun cu divinația trăitorului religios obișnuit.

În privința formelor religioase istorice, Rudolf Otto admite o fază a „prereligiei”, caracterizată prin manifestări ale sacrului și ale sentimentului religios de felul următor: magia, cultul morților, reprezentările sufletelor ca duhuri care trezesc teamă, riturile de comuniune sau sacramentele legate de „putere” asociate cu vraja și magia, zeificarea fenomenelor naturale, basmul și mitul. Toate acestea nu constituie decât „o primă tresărire a numinosului”²⁸. Dar ele confirmă existența unor virtualități sufletești, chiar a unei facultăți potrivite preluării stimulilor care dau seamă de numinos (numenul intrat în relația cu „subiectul” uman). Fără a admite o facultate în stare a pre-lua și pre-lucra stimuli numinoși (divinația), împreună cu forma sa a priori, categoria sacrului, nu ar fi inteligibile formele de manifestare a religiei, care țin în mod necesar de două ordini: aceea a numenului, care, prin fel de fel de stimuli, se face prezent, și aceea a facultății sufletești potrivită pentru a pre-lua și pre-lucra acești stimuli (divinația). Evoluția istorică a religiei afectează, de fapt, acest „fenomen”, această unitate a numenului cu sacrul, fiindcă el (ea) suportă schimbările impuse de istorie. Dar, într-un anume sens, nu istoria îi impune schimbările, ci însăși relația dintre cele două în unitatea „fenomenului” religios se mișcă în sensul stărnirii tuturor potențialităților din structura categoriei sacrului, care se află în sufletul omului, provocând astfel schimbări „istorice”.

Sensul cel mai semnificativ sub raportul istoriei categoriei sacrului este moralizarea, prin raționalizare, a sacrului. El este susținut de un fenomen care poate fi sesizat la toate religiile. Fenomenul în cauză are o dublă semnificație:

²⁷ *Ibidem*, p. 204–205.

²⁸ Cf. *Ibidem*, cap. 18, „Apariția istorică a categoriei sacrului”.

a) schematizarea elementelor non-raționale ale sacrului prin cele raționale;
b) atașarea, la aceste „scheme” raționale ale non-raționalului, a unor sensuri morale. Iată câteva exemple ale lui Otto: „Tremendum, elementul respingător al numinosului, se schematizează prin ideile raționale de dreptate, de voință morală și prin excluderea oricărui element contrar moralei. (...) Fascinans, elementul atrăgător al numinosului, se schematizează prin ideile de bunătate, de milă, de iubire. (...) Elementul mirum se schematizează prin caracterul absolut al tuturor atributelor raționale ale divinității ...”²⁹.

Conlucrarea elementelor non-raționale ale sacrului (originare) cu cele raționale (schematizante, derivate) reprezintă un fapt istoric firesc. El dă seamă de unitatea umanului, fiindcă atrage la un loc „trăiri” sprijinite de „forme” sufletești diferite, care nu sunt posibile prin generare reciprocă. În orizont cultural, alăturarea celor două tipuri de elemente și menținerea lor într-un echilibru, în care le așează, de fapt, însăși participarea lor la aceeași unitate „fenomenală”, are un rost preventiv: ferește religia de raționalism și non-raționalul din sacru de fanatism. Din această perspectivă, creștinismul este religia cea mai evoluată – ceea ce înseamnă și mai ferită de raționalism sau de fanatism – este religie „cultivată”.

Experiența numinosului are drept suport existența individuală, care este astfel deschisă către divin. Devenirea întru divin, în ambele ipostaze ale sale: „proces” al existenței individuale care își caută identitatea de sine și devenire a existenței „istorice” prin care este rafinat rațional (moral, estetic etc.) sacrul, nu are de-a face, la Rudolf Otto, cu formula unui subiectivism formal, care promite să „explice” existența unui subiect uman prin el însuși. E drept, prezența formelor a priori în acest scenariu poate fi sursă de îndoieli în privința deschiderii către Altul; dar nu și după felul în care Otto interpretează și reconstruiește sacrul. Fiind vorba și despre o atitudine existențială care intervine, alături de scenariul propriu-zis transcendent, în constituirea divinului, ne putem gândi că experiența ca atare pe care metoda o reconstruiește poate constitui însăși motivația atitudinii în cauză; ceea ce sporește șansa reconstrucției filosofice de a fi un experiment cu sine, de sine, întru sine al filosofului. În cazul pus aici în discuție, scenariul transcendent este susținut de o atitudine existențială, ceea ce înseamnă că avem de-a face cu o reconstrucție filosofică împlinită, constituită ca atare în funcție de categoria sacrului

²⁹ *Ibidem*, p. 169–170.

CATEGORIA DE SPECIE BIOLOGICĂ ÎN INTERPRETĂRI REALISTE ȘI NOMINALISTE

SERGIU BĂLAN¹

„În rezumat, în timp ce pentru Aristotel esențele naturale sunt entități ontologice, pentru Locke ele sunt în cel mai bun caz concepte epistemologice. Este vorba de abordarea obiectivă versus abordarea subiectivă. Abordarea care descoperă esențele naturale și abordarea care le confecționează. [...] Suntem prinși într-o dilemă. Teoria evoluționistă respinge aristotelismul, dar filosofia lui Locke este și ea inadecvată” (Michael Ruse).

Odată cu formularea de către Carl Linnaeus, în secolul al XVIII-lea, a taxonomiei ființelor vii sub forma unei ierarhii, organismele au fost grupate în specii, genuri, clase, regnuri. În condițiile în care specia reprezintă modalitatea de clasificare ce se află la fundamentul acestei ierarhizări, ea continuă să fie considerată ca fiind unitatea fundamentală a biodiversității. Amploarea acestei biodiversități este încă departe de a fi înțeleasă pe deplin, în condițiile în care, de-a lungul a celor peste 250 de ani de clasificare taxonomică au fost catalogate peste 1,2 milioane de specii, însă estimările arată că aproximativ 86% dintre speciile terestre și 91% dintre cele marine așteaptă încă să fie descoperite și catalogate, ceea ce ar conduce la presupunerea că există în fapt un număr de circa 9 milioane de specii biologice².

Pentru știința contemporană a biologiei însă, speciile reprezintă mai mult decât atât, deoarece revoluția inițiată de teoria darwinistă a evoluției prin selecție naturală arată că ele nu sunt entități imuabile, ci se nasc unele din altele în procesul speciației, suferă modificări de-a lungul timpului, dau naștere unor specii noi și în cele din urmă dispar prin extincție. În consecință, speciile trebuie de asemenea gândite ca fiind unitățile fundamentale ale evoluției biologice³. Iar dacă vom fi de acord cu afirmația biologului Theodosius Dobzhansky, după care „în biologie nimic nu are sens decât dacă este privit în lumina evoluției”⁴, atunci o bună înțelegere a ideii de specie biologică este esențială pentru fundamentarea acestei științe. La rândul său, Ernst Mayr subliniază că „specia este principala unitate a evoluției, și este

¹ Academia de Studii Economice din București; Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

² C. Mora, D.P. Tittensor, S. Adl, A.G.B. Simpson, B. Worm, *How Many Species Are There on Earth and in the Ocean?*, disponibil on-line la <http://www.plosbiology.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pbio.1001127>.

³ R. A. Harris, *The Species Problem: A Philosophical Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 1.

⁴ Th. Dobzhansky, *Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution*, în „American Biology Teacher” vol. 35, March 1973, disponibil on-line la <http://www.2think.org/dobzhansky.shtml>.

imposibil să scrii despre evoluție, și în cele din urmă despre orice aspect al filosofiei biologiei fără a avea o înțelegere rezonabilă a semnificației speciilor biologice”⁵.

În acest sens, devine limpede că problema statutului speciilor are o semnificație care depășește granițele științei biologice și pătrunde în câmpul filosofiei. În cea mai simplă formulare, această problemă poate fi enunțată după cum urmează: speciile biologice sunt reale, iar dacă sunt astfel, atunci care este, mai precis, natura acestei realități? Altfel spus, speciile sunt doar niște entități convenționale, simple construcții mentale la care se recurge în scopul de a sistematiza și transmite informații ori de a construi clasificări și teorii, sau dimpotrivă, termenii care denumesc speciile se referă la entități care există realmente în lumea vie, și a căror existență este independentă de cunoașterea lor? După cum argumentează biologul american Michael T. Ghiselin, este adevărat că „problema speciilor are de-a face cu biologia, dar în mod fundamental ea este o problemă filosofică - o chestiune de «teoria universaliilor»”⁶. În aceste condiții, vom trece mai întâi în revistă pe scurt patru dintre cele mai importante accepțiuni pe care biologii le-au conferit ideii de specie, iar apoi vom căuta să prezentăm și să analizăm cele mai cunoscute soluții pe care filosofii le-au oferit problemei statutului speciilor biologice.

O primă manieră proprie biologiei de a înțelege ideea de specie este aceea morfologică. Aceasta are caracterul cel mai intuitiv și cel mai mare grad de evidență pentru simțul comun, deoarece lumea ființelor vii, așa cum ne stă în față, pare să fie împărțită în grupuri de organisme care arată similar, iar între aceste grupuri par să existe diferențe semnificative. Charles Darwin însuși a optat pentru o definiție de factură morfologică a speciilor: „eu privesc termenul de specie ca pe unul conferit în mod arbitrar, de dragul comodității, unui set de indivizi care se aseamănă bine unul cu altul, și că acesta nu diferă în mod esențial de termenul varietate, care este conferit unor forme mai puțin distincte și mai fluctuante”⁷.

Temeiul acestui concept de specie biologică este dat de trăsăturile fizice ale indivizilor, adică de morfologia lor, ceea ce face ca el să fie utilizat atunci când oamenii de știință trebuie să indice condițiile pe care un individ trebuie să le îndeplinească pentru a fi membru al unei unități taxonomice. Astfel, pentru a fi membru al speciei *Homo sapiens*, individul trebuie să fie biped, lipsit de păr, să aibă un creier de dimensiuni mari etc. În practică, însă, lucrurile sunt ceva mai complicate, deoarece în mod obișnuit există o mare diversitate chiar și în interiorul acestor grupuri definite în manieră morfologică, astfel încât biologii sunt nevoiți să utilizeze adeseori ceea ce se numește „definiția poli-tipică” sau „definiția poli-tetică” în locul aceleia mono-tipice sau mono-tetice. Aceasta înseamnă renunțarea

⁵ E. Mayr, *What Is a Species, and What Is Not?*, în „Philosophy of Science”, Vol. 63, No. 2, Jun., 1996, pp. 262–277.

⁶ M.T. Ghiselin, *A Radical Solution to the Species Problem*, în „Systematic Zoology”, Vol. 23, No. 4, Dec., 1974, pp. 536–544.

⁷ Ch. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, 1st ed., London, John Murray, 1859, p. 52.

la ideea după care o specie este definită de un număr de proprietăți fizice necesare și suficiente, pe care un individ trebuie să le posede pentru a fi membru al speciei. În locul acestora se indică liste de trăsături a căror combinație e suficientă, dar nici una nu e necesară pentru a defini apartenența la o specie: spre exemplu, se poate utiliza o anumită asemănare fizică dintre doi indivizi pentru a decide apartenența lor la o specie, și apoi o altă asemănare dintre primii doi și un al treilea, pentru a-l include și pe acesta din urmă în specia respectivă, și așa mai departe⁸.

Cel de-al doilea mod de a înțelege ideea de specie este acela care, dintre toate atributele caracteristice indivizilor care o compun, are în vedere pe acelea care servesc la delimitarea și protejarea fondului său genetic comun al său, și o izolează reproductiv de celelalte specii, fapt pentru care au fost denumite de către Dobzhansky cu termenul de „mecanisme de izolare”. Pornind de aici, Mayr a propus o definiție a speciei care are în vedere izolarea reproductivă a indivizilor care o compun: „Speciile sunt grupuri de populații naturale care se pot reproduce în interiorul grupului (*interbreeding natural populations*) și sunt izolate reproductiv de alte asemenea grupuri. Mecanismul de izolare prin care aceasta este realizată e constituit din proprietăți ale indivizilor. Din acest motiv, izolarea geografică nu are calitatea de mecanism de izolare”⁹. Dat fiind un anume individ X, se consideră că el face parte din aceeași specie cu acei indivizi cu care poate intra în relație reproductivă (în mod real sau potențial) cu succes, adică dând naștere unor urmași fertili, ținându-se desigur seama de unele criterii evidente, cum ar fi sexul, vârsta sau starea de sănătate.

A treia modalitate în care biologii concep ideea de specie derivă în mod direct din teoria evoluției prin selecție naturală. Paleontologul George Gaylord Simpson definește o specie ca fiind „o linie de descendență (o secvență de strămoși-urmasi dintr-o populație) care evoluează separat de altele și are propriul său rol evolutiv și propriile sale tendințe”¹⁰. Această definiție, preferată de către paleontologi, afirmă spre exemplu despre specia umană că, în condițiile în care primii hominizi au apărut acum circa o jumătate de milion de ani, *Homo sapiens* este denumirea cu care trebuie să desemnăm întregul grup de indivizi care de-a lungul timpului au fost descendenții acelor hominizi apăruți în savana africană, precum și pe cei prezenți ori viitori.

Cel de-al patrulea mod în care biologii au definit speciile se leagă de descoperirile din genetică. În mod asemănător cu prima definiție, care considera asemănările morfologice dintre indivizi drept criteriu de apartenență la o specie, în cazul acesteia criteriul este tot asemănarea, însă ea are în vedere similaritățile genetice dintre indivizii aparținând unor grupuri, care sunt separate între ele din acest punct de vedere. O specie este astfel definită de totalitatea genelor pe care le

⁸ M. Ruse, *The Darwinian Paradigm: Essays on its History, Philosophy, and Religious Implications*, Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 98.

⁹ E. Mayr, *op. cit.*, p. 264.

¹⁰ G.G. Simpson, *Principles of Animal Taxonomy*, New York, Columbia University Press, 1961, p. 153, *apud* M. Ruse, *op. cit.*, p. 99.

au în comun indivizii considerați membri ai acesteia, la care se adaugă o serie de informații privind structura moleculară, cromozomii, etc.¹¹. În acest sens, Ernst Mayr argumentează că existența speciilor genetic distincte are un rol esențial pentru conservarea genotipurilor viabile: „Segregarea totalității variabilității genetice în pachete discrete, așa-numitele specii, care sunt separate unele de altele de bariere reproductive, previne producerea unui număr prea mare de combinații incompatibile și ne-armonioase de gene. Acesta este înțelesul biologic fundamental al speciei și acesta este motivul pentru care există discontinuități între speciile simpatrice. Știm că genotipurile sunt sisteme epigenetice extrem de complexe. Există limite stricte privind rata variabilității genetice care poate fi suportată de un singur fond genetic fără a se produce prea multe combinații genetice incompatibile”¹². Acesta este motivul pentru care el consideră că, atunci când un taxonomist evoluționist discută despre relațiile dintre diferiți taxoni, el are suficientă îndreptățire să facă asta „în termeni de similaritate genetică, mai degrabă decât în termeni de genealogie”¹³. Deși această accepțiune a ideii de specie nu este foarte adesea utilizată în lucrările de biologie, ne putem aștepta ca, odată cu rafinarea metodelor de analiză a genomului, care va spori cunoașterea similarităților și diferențelor dintre specii din acest punct de vedere, recursul la acest mod de a înțelege speciile biologice să devină mai frecvent.

În ceea ce privește răspunsurile pe care filosofia le-a formulat la întrebarea privitoare la statutul speciilor biologice, diversitatea este și în acest caz destul de mare. Pentru scopurile expunerii noastre, am grupat aceste puncte de vedere în două categorii: teoriile realiste, conform cărora speciile sunt esențe naturale, entități reale, în sensul că li se concede o anumită formă de realitate și teoriile nominaliste, conform cărora speciile sunt esențe nominale, adică nu au nici o altă realitate în afara aceleia de entități lingvistice construite ad-hoc, pentru scopuri taxonomice.

Originile teoriei realiste au fost identificate de către majoritatea exegeților în scrierile lui Platon și anume în teoria sa cu privire la Idei (*eidōs* fiind conceptul care, tradus în limba latină a dat naștere celui de *specie*), deși acesta nu a formulat nicăieri în mod explicit o doctrină privitoare la tipologia speciilor de ființe vii. După cum subliniază David Kitts, „ceea ce biologii au prin urmare de obiectat la adresa lui Platon nu vizează vreo teorie despre specii explicit formulată, ci mai degrabă ceea ce ei presupun a fi consecințele metafizicii sale pentru o teorie a categoriilor de animale”¹⁴.

După cum s-a spus de atâte ori, pentru Platon ceea ce este „real” în lucruri nu e aparența lor sensibilă, aspectul lor perceptibil, ci tocmai aceste *eidōs*-uri, adică Ideile sau Formele, a căror realitate nu este însă una senzorială, ci una inteligibilă. Doar ochii minții sunt aceia care pot lua la cunoștință de realitatea Ideilor

¹¹ M. Ruse, *loc. cit.*

¹² E. Mayr, *Principles of Systematic Zoology*, New York, McGraw-Hill, 1969, p. 316.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ D.B. Kitts, *Plato on Kinds of Animals*, în „Biology and Philosophy”, Volume 2, Issue 3, July 1987, pp 315–328, *apud* D.N. Stamos, *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lanham, Lexington Books, 2003, p. 94.

(Formelor), superioară celor a obiectelor sensibile, pe care le putem cunoaște doar punându-le în relație cu Ideile, după cum personajul Socrate explică în *Phaidon*: „realitățile de care noi vorbim mereu: frumusețea, binele și toate celelalte de același ordin există cu adevărat”, iar „noi raportăm la ele toate datele simțurilor noastre” și „este adevărat că datele simțurilor noi le comparăm cu realitățile acelea”.¹⁵ Analog, în *Republica* vedem cum cunoașterea Ideilor este aceea autentică, pe când cunoașterea sensibilelor este doar iluzie: cel care „poate vedea și frumosul însuși, dar și ceea ce participă la acesta”, are o cunoaștere despre realitate, iar cel care vede doar lucrurile frumoase, fără a vedea Frumosul trăiește în iluzie, precum într-un vis. „Așadar, pe drept vom numi rațiunea acestuia, ca a unuia care știe, știință, iar a celui alt opinie, ca a unuia care-și dă doar cu părerea”, astfel că „opinia are un domeniu, iar știința altul”, singură știința fiind despre „ceea-ce-este”, și anume fiind tocmai „cunoașterea faptului că ceea-ce-este este”.¹⁶

În ceea ce privește lucrurile sensibile, numărul lor este nedefinit de mare, însă numărul Ideilor-specii nu pare nici el să fie limitat. Platon afirmă că pentru fiecare categorie de lucruri există o astfel de Idee, la care se raportează toate existentele incluse, în virtutea acestei raportări, în categoria respectivă: „Afirmăm și definim, cu rațiunea, că există o multitudine de lucruri frumoase, o multitudine de lucruri bune, ce sunt, ca atare, distincte [...] și vorbim și despre frumosul însuși și despre binele însuși și la fel în legătură cu toate socotite multiple și numim fiecare lucrur-care-este, așezându-l în raport cu o singură idee, luată ca una singură”.¹⁷ Probabil însă că Platon a resimțit dificultatea care ar putea apărea din faptul că, din cauza multiplicării nedefinite a Ideilor, care derivă din tendința oamenilor de a proceda la infinite clasificări, dintre cele mai diverse, teoria sa privitoare la Forme ar putea să cadă în derizoriu, astfel că refuză să admită că pentru clasele lipsite de o anumită demnitate ontologică putem spune că există Idei: în ceea ce privește anumite „lucruri ce-ar putea să fie de tot râsul, bunăoară firul de păr, noroiul și gunoiul și altele cât se poate de nedemne și netrebnice [...] a crede că ființează și o anume Formă a acestora ar fi pesemne o credință prea de tot lipsită de noimă”.¹⁸

Pentru Platon, speciile de ființe vii nu fac parte dintre categoriile neglijabile ori lipsite de demnitate ontologică, astfel încât nu este nici o îndoială că domeniul din care fac parte „animalele din jurul nostru, plantele și toate obiectele”¹⁹ are, pentru fiecare subdiviziune a sa, câte o Idee sau Formă, care este o „articulație naturală”, deci există ca atare, nu este o invenție arbitrară a gândirii. Domeniul ființelor biologice (plantele și animalele) este o subdiviziune a unei clase mai

¹⁵ *Phaidon*, 76e, în Platon, *Opere*, vol. IV, trad. rom. P. Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 80.

¹⁶ *Republica*, 476c–477b, în Platon, *Opere*, vol. V, trad. rom. A. Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 270–271.

¹⁷ *Republica*, 507a.

¹⁸ *Parmenide*, 130c–d, în Platon, *Opere*, vol. VI, trad. rom. S. Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 88.

¹⁹ *Republica*, 510a.

cuprinzătoare (ce include, cum am văzut, și obiectele neînsuflețite), iar această clasă este la rândul său o subdiviziune a ordinului celor vizibile, care pe lângă lucruri (ființe și obiecte neînsuflețite) mai include clasa imaginilor (cum ar fi „umbrele sau reflexiile în apă”), ce posedă mai puțină realitate.

Vedem în acest context cum funcționează metoda diviziunii (diairesis), despre care se vorbește pe larg și în alte dialoguri, precum *Sofistul*, metodă prin care Platon consideră că gândirea ajunge să determine speciile și să obțină definiții ale categoriilor care le denumesc, pe calea unor succesive clasificări dihotomice. Deși nu este un procedeu garantat și lipsit de primejdia erorii, procedura aceasta este esențială pentru orice încercare de a înțelege lumea: „Căci, prietene, nu este un lucru sigur să faci diviziuni foarte mici; însă este mai sigur să înaintezi în raționament prin divizare în jumătăți; astfel se vor observa mai ușor particularitățile lor. Acest lucru este important pentru orice cercetare”²⁰. Metoda nu înseamnă a inventa clase ori specii, bulversând astfel ordinea firească a lucrurilor, ci a le descoperi pe cele care există în natură și astfel au o realitate independentă de gândire, deoarece ea „constă în a putea să divizezi în specii, potrivit articulațiilor naturale, încercând să nu frângi, așa cum fac bucătarii lipsiți de îndemânare, vreuna dintre părți”²¹.

Cel mai important aspect al teoriei platoniciene despre specii este însă faptul că acesta le consideră a fi a-temporale, a-spațiale, neschimbătoare și eterne: ele sunt considerate de către Platon a fi „tot ceea ce este pur, etern, nemuritor, fără schimbare”, iar sufletul care le contemplă ajunge și el să fie „neschimbat și identic cu sine, căci neschimbătoare și identice cu sine sunt cele cu care vine în contact”²². Tocmai considerarea speciilor ca fiind eterne și imuabile l-a determinat pe Ernst Mayr să afirme despre Platon că, deoarece gândirea sa era aceea a unui geometru preocupat să identifice dincolo de fluxul realităților în continuă modificare niște realități neschimbătoare, el a înțeles prea puțin din fenomenele biologice. Acest lucru a făcut ca Platon să fie un esențialist *par excellence*, care crede în existența speciilor ca entități fixe, separate și independente de fenomenele biologice, fapt pentru care Mayr îl consideră a fi „marele anti-erou al evoluționismului”²³.

Alături de acest aspect, David Stamos consideră că doctrina platoniciană prezintă încă trei elemente care merită subliniate: (1) Ideea că speciile sunt clase, mai precis că speciile sunt esențe reale. Aceasta înseamnă că organismele individuale apar și dispar, însă specia nu este afectată de acest lucru, ci rămâne mereu aceeași. (2) Între specie (esența reală) și organismele conspecifice există o relație causală, în sensul că ideea de participare (*methexis*), după care indivizii sunt ceea ce sunt numai în virtutea faptului că participă la o anumită Idee, trebuie

²⁰ *Omul politic*, 262b, în Platon, *Opere*, vol. VI, trad. rom. E. Popescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989, p. 404.

²¹ *Phaidros*, 265e, în Platon, *Opere*, vol. IV, trad. rom. G. Liiceanu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 471.

²² *Phaidon*, 79d.

²³ E. Mayr, *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1982, pp. 304–305.

înțeleasă ca un raport cauzal, dinspre specie înspre organism. (3) Descendența conspecifică nu este o condiție necesară, nici suficientă pentru ca un organism să facă parte dintr-o specie (adică, apartenența unui individ la o specie nu derivă din faptul că părinții săi aparțin speciei)²⁴.

Cel de-al doilea reprezentant de marcă al teoriei realiste este Aristotel. În ceea ce privește speciile biologice, acesta utilizează diferiți termeni pentru a se referi la ele, în diverse contexte, însă unii comentatori au argumentat că „există într-adevăr o convergență în lucrările lui Aristotel între termenii traduși ca «specie» (*eidos*), «esență» (*ousia*), «formă» (*eidos*), și «universal» (*katholou*). Opțiunile diferite de traducere depind în mare măsură de contextul discuției lui Aristotel: speciile ca distincte de genuri, esențele de accidente, forma de materie și în calitate de cauză finală și universalele de particulare”, așa încât „urmează că «universal» este sinonim (cel puțin uneori și în ciuda diferitelor contexte) cu «specie», «esență» și «formă»”²⁵.

Exegeți precum Robert Sharples și David Stamos au remarcat faptul că, în ceea ce privește problema speciilor biologice, în opera sa există o tensiune între lucrările de logică și metafizică, pe de o parte, și acelea de știință, pe de altă parte. Aceasta a condus la apariția a două direcții interpretative în ceea ce privește concepția aristotelică asupra speciilor: prima dintre ele, aceea „ortodoxă”, începe cu Porphyrios și se întemeiază mai ales pe scrierile din prima categorie, în timp ce a doua, numită „noua ortodoxie” și reprezentată mai ales de către David Balme, Anthony Preus și Pierre Pellegrin, se bazează mai ales pe scrierile științifice ale lui Aristotel, căutând să le reinterpreteze pe cele logice și metafizice prin prisma acestora²⁶.

Cea dintâi direcție interpretativă pornește de la ideea că, în timp ce Platon era de părere că speciile (esențele) au o existență independentă de individuale, sunt exterioare acestora, pentru Aristotel speciile sunt *universalialia in rebus*. Într-adevăr, la finalul *Analiticeii Secunde* aflăm că „generalul este unul alături de multiplu, care este totuși unul în toate cazurile particulare”²⁷, iar în *Metafizica* se arată că genul nu poate exista decât în individuale: „fie că genul nu există de loc în afara speciilor imanente, fie că el există, dar numai ca materie”²⁸. Tot din această a doua lucrare aflăm că universalul nu poate fi gândit ca fiind o substanță primă, ci numai individualul este astfel, deoarece universalul este ceea ce e comun, e denumirea pentru „ceea ce aparține mai multora”, astfel că universalul este întotdeauna un predicat în re, care nu are o existență independentă de individuale, în timp ce substanța individuală este întotdeauna subiect: „pentru cel ce cercetează cu atenție

²⁴ D.N. Stamos, *op. cit.*, pp. 100–101.

²⁵ *Ibidem*, pp. 103–104.

²⁶ *Op. cit.*, p. 102.

²⁷ *Analitica Secundă*, 100a, în Aristotel, *Organon*, vol. II, trad. rom. M. Florian, București, Editura IRI, 1998, p. 233.

²⁸ *Metafizica*, VII (Z), 1038b, în Aristotel, *Metafizica*, trad. rom. Șt. Bezdechi, București, Editura Academiei RPR, p. 255.

reiese deci în chip evident că nimic din ceea ce ființează ca universal în lucruri *nu e substanță* și nimic din ceea ce se afirmă ca predicat în comun despre mai multe lucruri nu privește o ființă determinată, ci o calitate anume a altui lucru”²⁹. (subl. ns.)

Pentru a înțelege mai bine modul în care se raportează individualul și specia, trebuie să ne reamintim distincția aristotelică dintre proprietățile esențiale și proprietățile accidentale ale unui lucru. Prin accident, Aristotel înțelege acel atribut care poate sau nu să fie propriu lucrului, adică nu constituie o proprietate necesară a acestuia: „ceea ce poate să aparțină și să nu aparțină unuia și aceluiași lucru, oricare ar fi el, cum, de exemplu, unuia și aceluiași lucru poate să-i aparțină și să nu-i aparțină faptul că el șade”³⁰. La rândul său, esența unui lucru e ceea ce lucrul respectiv este: „esența unui lucru este ființa lui individuală și determinată”³¹. După cum se știe, Aristotel distinge substanțele prime (individualele), care pot sta doar ca subiect, de substanțele secunde (speciile și genurile), care pot sta atât ca subiect, cât și ca predicat. Speciile și genurile sunt acelea care ne spun ce sunt substanțele prime, individualele, care sunt proprietățile lor esențiale, fără de care acestea nu ar fi ceea ce sunt: „dacă cineva ar avea de dat seamă ce este o substanță primă, prezentarea lui ar fi mai instructivă și mai proprie subiectului prin stabilirea speciei”³².

De aici rezultă că, de îndată ce fiecare individual este o combinație de materie și formă, schimbările prin care poate să treacă un individual îi pot afecta doar materia, nu și forma, deoarece o modificare a formei ar însemna o schimbare a genului sau speciei din care acesta face parte. Dar dacă unui lucru i se modifică specia, adică i se alterează proprietățile esențiale, atunci el nu mai este același, ci devine altceva: „Un lucru nu mai poate să rămână același dacă nu mai face parte dintr-o specie, întocmai cum același animal nu poate când să fie, când să nu fie om”³³. Prin urmare, speciile sunt considerate de către Aristotel ca fiind neschimbătoare și perene (*aiidios*), dar nu eterne (*aiônios*), precum sunt stelele, soarele, planetele, deoarece speciile sunt realități terestre, și deci împărtășesc imperfectiunea temporală a lumii.

Faptul că speciile sunt neschimbătoare decurge din aceea că, pentru Aristotel, schimbările accidentale sunt de domeniul materiei, nu al formei, care este necesară și imuabilă: „Printre lucrurile existente, unele rămân permanent în aceeași stare și existența lor are caracterul necesității, dar nu datorită unei necesități impuse prin constrângere, ci aceleia care nu admite alt fel de a exista; alte lucruri, dimpotrivă nu există nici în chip necesar, nici veșnic, ci în cele mai multe cazuri. Această însușire, de a nu exista nici în chip necesar, nici totdeauna, constituie principiul și cauza lucrului prin accident”³⁴. Numai la nivelul materiei, consideră Aristotel, este

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Topica*, 102b, în Aristotel, *Organon*, vol. II, ed. cit., p. 307.

³¹ *Metafizica*, VII (Z), 1030a, ed. cit., p. 224.

³² *Categorii*, 2b, în Aristotel, *Organon*, vol. I, trad. rom. M. Florian, București, Editura IRI, 1998, p. 99.

³³ *Topica*, 125b, ed. cit., p. 398.

³⁴ *Metafizica*, 1026b, ed. cit., p. 212.

posibil să vorbim despre schimbare: „nu se poate spune despre orice că are materie, ci numai despre ființe ce sunt supuse procesului de schimbare dintr-una într-alta. Dimpotrivă, cele ce sunt sau nu sunt, fără a suferi o asemenea schimbare, nu au materie”³⁵.

Deși la o primă vedere concepția lui Aristotel despre specii, așa cum apare ea în lucrările de logică și metafizică pare limpede, atunci când exegeții care reprezintă „noua ortodoxie” fac referire la lucrările sale de biologie, apar o serie întreagă de dificultăți.

În primul rând, după cum subliniază D. M. Balme, în lucrările din prima categorie, distincția dintre *genos* și *eidos* este una relativă și nu absolută, astfel încât la orice nivel cu excepția celui mai de jos (unde întâlnim speciile infime) *eidos* poate sta drept *genos* dacă poate avea subdiviziuni, fiecare dintre acestea fiind la rândul său un *eidos*³⁶. Cu toate acestea, consideră Balme, în scrierile de biologie, ar trebui ca această distincție să fie formulată cu claritate și utilizată extensiv, iar faptul surpinzător este acela că lucrurile nu stau deloc așa: „Ne-am așteptat ca Aristotel să utilizeze această distincție cu precădere în biologie, unde este cel mai limpede că diferența ultimă exprimă esența, astfel încât obiectul imediat al științei să fie specia, mai degrabă decât genul. Dar faptul surpinzător este acela că el o utilizează cel mai puțin în acest domeniu”³⁷. Aceeași observație o face și Pellegrin: „Aristotel nu utilizează niciodată cuvântul *eidos*, în lucrările de biologie sau altundeva, în sensul absolut care desemnează o clasă ori o colecție de obiecte: un *eidos* este întotdeauna o sub-clasă sau mai exact o subdiviziune a unui *genos* exprimat sau subînțeles”³⁸.

Din acest motiv, exegeții din orientarea numită „noua ortodoxie” consideră că, deși interpretarea tradițională a fost aceea că Aristotel a clasificat animalele în funcție de gen și specie, această idee nu este susținută de dovezi. Din acest motiv, în lucrările aristotelice de biologie, *genos* și *eidos* nu au sensul modern de gen și specie, ci sunt mai degrabă neutre din punct de vedere taxonomic și sunt utilizate într-un sens mai puțin tehnic, pentru a desemna tipuri și forme³⁹.

Un alt reprezentant al acestei orientări exegetice, Anthony Preus, pune în evidență o dificultate diferită, și anume aceea că Aristotel pare să renunțe în lucrările sale de biologie la concepția esențialistă, după care speciile sunt complet distincte și imuabile⁴⁰. Argumentele pe care Preus le aduce în sprijinul acestei idei

³⁵ *Metafizica*, 1044b, ed. cit., p. 277.

³⁶ D.M. Balme, *Γένος and Εἶδος in Aristotle's Biology*, în „The Classical Quarterly”, New Series, Vol. 12, No. 1 (May, 1962), pp. 81–98.

³⁷ *Op. cit.*, p. 84.

³⁸ P. Pellegrin, *La classification des animaux chez Aristote*, Société d'édition „Les Belles lettres”, 1982, apud D.N. Stamos, *op. cit.*, p. 107.

³⁹ D.M. Balme, *op. cit.*

⁴⁰ A. Preus, *Eidos as Norm in Aristotle's Biology*, în „Nature and System I”, 1979, pp. 79–101 republicat în J.P. Anton, A. Preus (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. II, State University of New York Press, 1983, pp. 340–363.

sunt trei. În primul rând, el arată că Aristotel pare să adere la concepția clasică privind Marele Lanț al Ființei, *scala naturae*, conform căreia nu formele de viață sunt ierarhizate într-un continuum progresiv, și nu într-o succesiune de forme discrete. În al doilea rând, el subliniază că uneori Aristotel face clasificări echivoce, sau duale, în care o specie de animale nu este inclusă într-un singur gen, ci în două, cum este cazul struțului libian, amintit în *De Partibus Animalium*, care are unele caracteristici specifice păsărilor, dar și unele specifice patrupedelor. În al patrulea rând, există pasaje în lucrarea *De Generatione Animalium* în care autorul contestă în mod implicit ideea după care speciile sunt grupuri de ființe vii aflate în izolare reproductivă. Astfel, Aristotel era de părere că vulpile și câinii, lupii și șacalii, găinile și potârnichile sunt specii capabile să producă prin hibridizare urmași fertili, spre deosebire de cai și măgari, care produc astfel urmași sterili (catării)⁴¹.

O ultimă dificultate pusă în evidență de interpretarea care se bazează pe lucrările aristotelice de biologie este aceea că există argumente în sprijinul ideii că autorul lor nu pare să fi fost realmente interesat de problema speciilor, nici măcar în acestea. Pellegrin evidențiază faptul că nu există în scrierile aristotelice nici măcar un singur exemplu de definiție a unei specii animale, și chiar definițiile speciei umane sunt unele incomplete și parțiale. Explicația acestei situații ar fi aceea că pentru Aristotel obiectul științei biologice nu ar fi în cele din urmă speciile, ci părțile ființelor vii, proprietățile și variațiile lor, în timp ce speciile au doar o funcție de verificare, în contextul construcției unor generalizări⁴².

Cea de-a doua categorie de teorii filosofice privitoare la speciile biologice este aceea a interpretărilor nominaliste. Conform acestui punct de vedere, speciile nu posedă o realitate obiectivă, ci există doar în calitate de construcții relativ arbitrare ale minții umane care sunt destinate denumirii convenționale ale unor grupuri construite *ad-hoc* de ființe individuale. David Stamos subliniază că există cel puțin patru motive întemeiate pentru care nominalismul poate fi considerat o doctrină serioasă: (1) niciodată nu vedem în realitate vreo specie biologică, ci doar diferite organisme individuale; (2) nici chiar adepții doctrinei esențialiste și realiste nu au putut să cadă de acord asupra naturii ultime a speciilor; (3) nominalismul este cea mai elegantă și economică teorie cu privire la specii; (4) alături de motivele anterioare, nominaliștii au produs o multitudine de argumente în favoarea poziției lor, care par să aibă forță și plauzibilitate⁴³.

La originea teoriei nominaliste asupra speciilor biologice trebuie așezată opera lui William Occam, care este important din perspectiva ce ne interesează aici pentru cel puțin trei contribuții notabile: principiul metodologic cunoscut drept „briul lui Occam”, concepția sa privitoare la statutul ontologic al universalilor și teoria sa privitoare la relații.

Principiul de parcimonie ontologică ce poartă denumirea de „briul lui Occam” este îndeobște cunoscut în formularea: *entia non sunt multiplicanda*

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² P. Pellegrin, *op. cit.*

⁴³ D.N. Stamos, *op. cit.*, p. 31.

praeter necessitatem (entitățile nu trebuie să fie multiplicare dincolo de ceea ce este necesar), însă aceasta este o frază care nu se găsește ca atare în scrierile filosofului englez. Aici găsim alte două formulări, care au același înțeles. Prima dintre ele apare în Comentariul la *Sentențele* lui Petrus Lombardus (*Quaestiones et decisiones in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*) și afirmă că: *Numquam ponenda est pluralitas sine necessitate* (nu trebuie să postulăm mai multe lucruri decât este necesar). Cea de-a doua apare în *Compediu al întregii logici* (*Summa Totius Logicae*) și sună astfel: *Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora* (este lipsit de sens a se face prin mai multe ceea ce se poate face prin mai puține)⁴⁴. Înțelesul acestui principiu este evident: este indicat să ne abținem de la a admite existența unor entități al căror caracter necesar nu ne apare cu evidență, în condițiile în care este dificil pentru oameni să cunoască adesea ce anume este necesar și ce nu este astfel.

În ceea ce privește universaliiile, poziția lui Occam este una nominalistă. Nu doar că trebuie (conform principiului de parcimonie) să ne abținem de a aserta existența universaliiilor dincolo de necesitate, ci mai mult, trebuie să considerăm că este lipsit de sens să considerăm că acestea au vreo existență în genere, alta decât aceea de la nivelul gândirii ori limbajului. Singurele universalii admise de către el sunt conceptele universale, prezente în vorbire ori în scriere, iar statutul lor metafizic este acela de entități singulare la fel ca oricare altele. Ele sunt „universale” doar în sensul că „pot fi predicate despre mai multe lucruri”. În ce privește statutul ontologic al universaliiilor, Occam a început prin a considera că ele sunt „fictiuni”, adică nu au nici un fel de existență reală, ci sunt simple entități fictive, „obiecte intenționale”, adică există doar ca obiecte ale gândirii. Ulterior, în *Compediu* a renunțat la a mai admite această lume de entități intenționale fictive și a argumentat că un concept universal nu e nimic altceva decât actul intelectual prin care gândim mai multe obiecte în același timp. Din punct de vedere ontologic, aceste acte nu au o altă existență decât aceea de simple calități singulare ale unei minți individuale, și sunt universale numai deoarece sunt „semne mentale” care stau pentru mai multe lucruri deodată, fiind predicabile despre aceste lucruri⁴⁵.

Concepția lui Occam despre specii este, la rândul său, artistotelică, însă presupune o interpretare proprie a aristotelismului. Pentru aristotelienii medievali, din punct de vedere epistemic, specia este ceea ce face posibilă cunoașterea, întrucât aceasta presupune un fel de sesizare a speciei (a structurii, configurației) prezente în diferite contexte în obiectele individuale. Pentru Occam însă, speciile nu sunt necesare pentru construirea unei teorii a cunoașterii, deoarece el consideră că teoria speciilor nu este susținută de experiență, în condițiile în care introspecția nu

⁴⁴ Cf. A.A. Maurer, *Ockham's Razor and Chatton's Anti-Razor*, în „Mediaeval Studies”, No. 46, 1984, pp. 463–75; K.C. Brampton, *Nominalism and the Law of Parsimony*, în „The Modern Schoolman”, No. 41, 1964, pp. 273–81; W. Thorburn, *The Myth of Occam's Razor*, în „Mind”, No. 27, 1918, pp. 345–353.

⁴⁵ Cf. P. Boehner, *The Realistic Conceptualism of William Ockham*, în „Traditio”, No. 4, 1946, pp. 307–35.

evidențiază nici un fel de specii în contextul proceselor noastre cognitive, astfel că existența lor trebuie respinsă. În consecință, singurele despre care se poate spune că au o existență reală sunt individualele⁴⁶.

Aceeași perspectivă, conform căreia doar individualele au cu adevărat existență, o regăsim și în lucrarea lui Locke *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), cu deosebire în *Cartea a III-a*, ceea ce ridică imediat problema statutului termenilor generali: „Căci, de vreme ce toate lucrurile care există sunt numai obiecte particulare, cum ajungem noi la termenii generali sau cum aflăm noi natura de ordin general pe care acești termeni se presupune că o reprezintă?”⁴⁷ La începutul Cărții a III-a a lucrării menționate, unde se încearcă o critică a noțiunii aristotelice de esență, Locke formulează distincția între esențele reale și esențele nominale. Pentru el, „esența poate fi luată ca fiind existența oricărui lucru prin care el este ceea ce este. și astfel, adevărata alcătuire interioară a lucrurilor [...] de care depind calitățile ce pot fi descoperite în ele poate fi numită esență”⁴⁸. Este adevărat, admite filosoful englez, că în general se consideră că împărțirea lucrurilor în specii are la bază o stare de fapt reală, că aceste specii există realmente, deci că esențele sunt reale, și sunt gândite ca „un număr de forme sau tipare în care sunt turnate toate obiectele ce există în natură și la care ele participă în mod egal”. „Dar fiind evident că lucrurile sunt rânduite sub denumiri în feluri sau specii numai în măsura în care ele sunt conforme cu anumite idei abstracte la care am lipit acele denumiri, esența fiecărui gen sau specie se reduce la însăși acea idee abstractă care este reprezentată de către denumirea generală sau «specială». Și acesta vom afla că este înțelesul cuvântului «esență» în folosirea lui cea mai obișnuită. Cred că aceste două feluri de esențe pot fi numite în chip potrivit, una esență «reală», iar cealaltă esență «nominală»”⁴⁹.

Aceasta înseamnă că fiecare lucru particular are o structură internă reală (esența reală), care poate fi considerată cauza proprietăților sale, însă atunci când noi clasificăm aceste lucruri, o facem în funcție de criterii care nu sunt nimic altceva decât idei abstracte (esența nominală), deoarece acea structură internă a lucrurilor ne rămâne principial necunoscută⁵⁰. Urmează că, deși din punct de vedere lockean este într-un totuși legitim să admitem existența esențelor reale, ceea ce utilizăm noi în contextul gândirii comune și al aceleia științifice cu scopul de a realiza clasificări este esența nominală a lucrurilor. Modul în care esența reală determină proprietățile sensibile este însă problematic, deoarece Locke arată că, dacă admitem că acest lucru se petrece, atunci ar urma că două obiecte care au aceeași esență reală ar trebui să fie identice sub raportul proprietăților empirice astfel că nu ar mai fi posibilă apariția „monștrilor”, adică a acelor indivizi biologici

⁴⁶ Cf. C. Panaccio, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate 2004.

⁴⁷ J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. rom. T. Voiculescu, note D. Bădărău, București, Editura Enciclopedică, 1961, vol. II, p. 16.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 22, 23.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 23.

care, deși împărtășesc esența reală a părinților lor, prezintă proprietăți radical diferite în raport cu aceștia⁵¹. Cu alte cuvinte, dacă esențele reale ar exista și am putea cunoaște modul în care ele determină proprietățile empirice, se pare că aceasta ne-ar obliga să concluzionăm că nu ar fi posibile nici mutațiile, dar nici diferențele dintre indivizii aparținând aceleiași specii. Pe de altă parte, arată filosoful englez, de îndată ce noi nu putem cunoaște esențele reale, e imposibil să el folosim pentru a clasifica obiectele și ființele vii. Nu doar că esența reală și esența nominală sunt diferite, dar esența reală este incognoscibilă deoarece ea constă din acele proprietăți non-sensibile ale lucrurilor, aș încât ea nu poate fi niciodată descoperită de mintea umană⁵².

Cel mai important aspect al concepției lui Locke despre clasificarea lucrurilor în genuri și specii pare să fie ideea expusă în capitolul al șaselea din *Cartea a III-a a Eseului asupra intelectului omenesc*, conform căreia clasificarea nu se întemeiază pe nimic altceva decât pe esențe nominale, ceea ce înseamnă că denumirile generale pe care le utilizăm pentru a indica individualele sunt doar niște simple cuvinte, nume ale unor idei generale abstracte: „Măsura și limita fiecărui fel sau fiecărei specii din care este alcătuit acel fel particular și prin care se deosebește de celelalte, este ceea ce numim noi «esența» sa, care nu este altceva decât esența abstractă la care este alipită denumirea [...] aceasta este toată esența substanțelor naturale ce o cunoaștem noi”⁵³.

Consecința imediată a acestei afirmații este aceea că limitele dintre specii despre care considerăm îndeobște că există realmente în natură sunt prin aceasta puse la îndoială și realitatea lor este redusă la aceea a unor entități mentale, deoarece dacă indivizii nu pot fi clasificați decât în virtutea unor criterii abstracte care există numai în mintea noastră, atunci în natură nu există realmente diviziuni în clase, genuri și specii, în condițiile în care indivizii nu posedă realmente caracteristici de natura esenței: „La indivizi, nimic nu este esențial [...] Înlăturați numai ideile abstracte prin care noi clasăm indivizii și prin care îi rânduim sub denumiri comune și atunci veți vedea că dispăre deodată gândul despre ceva esențial aparținând vreunui dintre indivizi; noi nu avem noțiune despre unul fără cealaltă, ceea ce arată clar relația dintre ele”⁵⁴.

În sprijinul acestei idei, Locke prezintă o serie de cinci argumente⁵⁵. El arată ce anume ar trebui să se întâmple dacă distincția între specii s-ar face în virtutea unor esențe care ar exista în mod real în individuale: (1) ar trebui „să ne încredințăm că natura când creează lucrurile le soroceste întotdeauna să facă parte din anumite esențe stabilite și rânduite, care urmează să fie modelele tuturor

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² B.C. Look, *Leibniz and Locke on Natural Kinds*, în V. Alexandrescu (ed.), *Branching Off: The Early Moderns in Quest for the Unity of Knowledge*, Zeta Books, 2009, disponibil on-line la <http://www.uky.edu/~look/Leibniz&Locke.pdf>

⁵³ J. Locke, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁵ B.C. Look, *op. cit.*, p. 7.

lucrurilor ce vor fi create”; (2) „ar fi necesar să știm dacă natura ajunge întotdeauna la esența ce-și propune atunci când creează lucrurile”; (3) „ar trebui să fie precizat dacă ceea ce noi numim «monștri» sunt într-adevăr o specie distinctă potrivit cu noțiunea scolastică a cuvântului «specie»”; (4) „esențele reale ale acelor lucruri pe care noi le deosebim în specii și, astfel deosebite, le numim, ar trebui să fie cunoscute; vreau să spun că noi ar trebui să avem idei despre ele”; (5) ar trebui să putem distinge între individuale ce aparțin unor specii diferite în conformitate cu idei complexe perfecte despre proprietățile lucrurilor, ceea ce însă este imposibil „căci noi, necunoscând însăși esența reală, ne este cu neputință să cunoaștem toate acele proprietăți ce decurg din ea”⁵⁶. În cele din urmă, ceea ce ne permite să distingem lucrurile și să le clasificăm în genuri și specii este abilitatea noastră naturală de a construi idei generale abstracte pornind de la calitățile sensibile ale individualelor, abilitate care precede cunoașterea științifică și o face posibilă, fapt care este pentru Locke evident din aceea că mai înainte ca științele să fi apărut, „omenii ignoranți și analfabeți”, iar nu filosofii și logicienii au construit clasificări ale lucrurilor în funcție de proprietățile lor senzoriale⁵⁷.

În final, trebuie să atragem atenția asupra încă unui aspect al viziunii lockeene asupra speciilor, care vine ca un argument suplimentar în favoarea ideii că acestea nu există realmente în natură: pentru filosoful englez, diferențele dintre lucrurile individuale nu sunt unele de natură, ci unele graduale, în condițiile în care acestea constituie un fel de continuum care nu prezintă goluri, intervale, ci sunt elemente ale unui „Mare Lanț al Ființei”⁵⁸, în care este mai mult decât probabil ca oamenii să nu fie veriga supremă: „Că ar trebui să existe mai multe specii de ființe inteligente deasupra noastră decât specii perceptibile și materiale sub noi, pentru mine este probabil, pe motivul că în lumea vizibilă și corporală nu vedem nici un gol. Până jos de tot de noi scoborârea se face cu pași ușori și printr-o serie continuă de lucruri care la fiecare deplasare se deosebesc foarte puțin unele de altele”⁵⁹. După opinia lui Brandon Look, ideea după care nu există lacune și nici goluri în natură este una remarcabilă și ar putea însemna două lucruri: fie că toate lucrurile individuale sunt aranjate într-un fel de continuum, ceea ce ar reprezenta o consecință a concepției mecaniciste a lui Locke, fie că speciile sunt acelea care sunt aranjate astfel, ceea ce pare să rezulte mai degrabă din citatul de mai înainte. În primul caz, consecința imediată ar fi aceea că nu ar mai exista de loc specii de lucruri individuale, deci nici specii biologice, în timp ce în cel de-al doilea, care pare mai degrabă să fie punctul de vedere al lui Locke, consecința ar fi că numărul total al speciilor logic posibile este același cu acela al speciilor care există deja în lumea noastră reală⁶⁰.

⁵⁶ J. Locke, *op. cit.*, pp. 53–54.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁸ Cf. A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, 1936.

⁵⁹ J. Locke, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁰ B.C. Look, *op. cit.*, p. 9.

Cel mai important reprezentant al concepției nominaliste despre originea speciilor rămâne însă Charles Darwin, însă această etichetare trebuie să fie întrucâtva nuanțată, deoarece transpar din ea și unele elemente de realism. Încă de la publicarea în 1859 a lucrării sale *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (*Originea speciilor prin selecție naturală sau păstrarea raselor favorizate în lupta pentru existență*), el a fost încadrat de exegeți în această orientare nominalistă, conform căreia speciile nu există realmente în natură, indiferent de faptul că sunt sau nu observate de noi, ci mai degrabă sunt produse ale minții noastre, precum constelațiile sau precum banii, astfel încât dintr-un punct de vedere naturalist, obiectiv, ele sunt doar entități nominale⁶¹.

Astfel, în capitolul final al cărții, intitulat *Recapitulare și concluzii*, Darwin afirmă că: „Pe scurt, va trebui să tratăm speciile în același fel în care tratează genurile acei naturalisti care admit că genurile nu sunt decât simple combinații artificiale făcute din comoditate. Această perspectivă poate nu este încântătoare, dar în cele din urmă vom fi eliberați de cercetarea zadarnică a esenței nedescoperite și de nedescoperit a termenului de specie”⁶². Pare evident faptul că el acceptă în totalitate opinia conform căreia speciile nu sunt reale, ci sunt creații ale minții umane, care au rolul de a ușura înțelegerea lumii naturale, după cum se poate vedea și în alte locuri din lucrarea menționată: „Din aceste remarci se poate vedea că eu privesc termenul de specie ca pe unul arbitrar, conferit de dragul convenienței unui set de indivizi care se aseamănă îndeaproape unii cu ceilalți, precum și că acesta nu diferă în mod esențial de termenul de varietate, care este atribuit unor forme mai puțin distincte și mai fluctuante”⁶³.

O mare parte a forței pe care se întemeiază argumentele darwiniene în favoarea ideii evoluției speciilor prin selecție naturală și împotriva ideii imuabilității speciilor vine din constatarea pe care autorul o face în mod repetat cu privire la faptul că nu există o diferență reală și limpede între specie și varietate: în foarte multe situații naturalistii nu se pot pune de acord dacă o anumită formă de viață reprezintă o varietate sau o specie distinctă. Darwin subliniază faptul că „ori de câte ori avem de-a face cu mai multe specii înrudite îndeaproape, vor fi observate o multitudine de forme pe care unii naturalisti le vor clasifica drept specii distincte, iar alții drept varietăți; aceste forme cu statut incert (*doubtful forms*) ne înfățișează pașii parcurși în procesul de modificare”⁶⁴.

În afară de faptul că, pentru Darwin, distincția dintre varietate și specie este una mai curând nominală, trebuie observat încă un lucru care decurge din ideile exprimate în citatele precedente: naturalistul britanic pare a își construi concepția sa asupra ideii de specie nu atât pornind de la studiul naturii, cât mai ales, ca și mai

⁶¹ D.N. Stamos, *Darwin and the Nature of Species*, Albany, State University of New York Press, 2007, p. 1.

⁶² Ch. Darwin, *On the Origin of Species*, ed. cit., p. 485.

⁶³ *Ibidem*, p. 52.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 404.

înainte, de la observarea comportamentului taxonomic al celorlalți biologi din vremea sa⁶⁵. În aceste condiții, David Stamos consideră că am putea observa cum au fost puse în evidență în *Originea speciilor* cel puțin șapte idei fundamentale care aparțin concepției asupra speciilor care predomină în filosofia biologiei din vremea lui Darwin, și prin raportare la care acesta și-a formulat propriile sale puncte de vedere, care aduc, după cum am spus, unele nuanțări poziției nominaliste radicale⁶⁶. Stamos arată, de asemenea, că naturaliștii din vremea lui Darwin acceptau ca fiind indiscutabil adevărate toate ideile care urmează, cu excepția primeia, care este aceea crucială pentru teza nominalistă.

(1) Genurile naturale nu posedă o realitate obiectivă, ci sunt creații arbitrare ale minții noastre. Cu referire la genuri, Darwin observă că „în cele din urmă, în ceea ce privește valoarea comparativă a diferitelor grupuri de specii [...] ele par a fi, cel puțin în prezent, cel puțin arbitrare. Unii dintre cei mai buni botaniști, precum dl. Bentham și alții, au insistat cu vehemență asupra valorii lor arbitrare”⁶⁷. El face aceste afirmații în condițiile în care arată că „aspectele prin care toate speciile unui gen se aseamănă între ele și prin care diferă de speciile altui gen sunt numite caracteristici generice; și aceste caracteristici comune le atribuim moștenirii de la un strămoș comun”⁶⁸. Prin urmare, caracterul genurilor este unul arbitrar dacă și criteriile după care sunt construite sunt arbitrare. Darwin însă era convins că ar trebui să construim clasificările după criteriul eredității, care nu este unul arbitrar, ceea ce ar face ca nici clasificările să nu fie astfel: „caracteristicile despre care naturaliștii consideră că probează adevărata afinitate dintre două sau mai multe specii sunt cele care au fost moștenite de la un părinte comun, astfel că orice clasificare autentică trebuie să fie una genealogică”, astfel încât „comunitatea descendenței și nu vreun plan necunoscut al creației este legătura ascunsă pe care naturaliștii au căutat-o în mod inconștient”⁶⁹.

(2) Nu toate speciile sunt reale, ci doar unele, și anume acelea care sunt produsul creației divine: „câțiva eminenti naturaliști au făcut de curând publică opinia lor după care o multitudine de specii recunoscute din fiecare gen nu sunt specii reale, însă alte specii sunt reale, adică au fost create în mod independent”⁷⁰. Date fiind dovezile pe care geologia și biologia din perioada respectivă le puteau deja oferi, Darwin este de părere că teoria conform căreia anumite specii au fost create prin acțiune divină și continuă să existe în forma inițială este una lipsită de sens, deoarece toate argumentele indică faptul că speciile se modifică neîncetat. Astfel, argumentele expuse de către Charles Lyell în lucrarea sa *Principles of Geology* dovedesc faptul că Pământul este mult mai vechi decât se credea anterior,

⁶⁵ D.N. Stamos, *op cit*, p. 2.

⁶⁶ D.N. Stamos, *The Species Problem: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, ed. cit., pp. 59 sq.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 419.

⁶⁸ Ch. Darwin, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 420.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 482.

precum și că aspectul său este într-o continuă schimbare, astfel că mediul înconjurător a suferit modificări substanțiale de-a lungul timpului. Din acest motiv, pentru a putea supraviețui în acest mediu aflat în continuă schimbare, speciile trebuie să se adapteze continuu la modificările exterioare, și de aceea nu pot rămâne neschimbate fără a se expune pericolului extincției. O serie întregă de dovezi paleo-biologice vin în sprijinul acestei idei a lui Darwin: existența organelor vestigiale, dovezile embriologice, dovezile fosile, fenomenul radiației adaptative, precum și alte anomalii ale distribuției geografice a speciilor, așa încât „este evident că fauna unei perioade consistente din istoria pământului va fi ceva intermediar, în ceea ce privește caracterul general, între aceea care a precedat-o și aceea care a succedat-o”⁷¹.

(3) O trăsătură importantă a speciilor, care ne permite să le distingem între ele, este aceea că ele sunt izolate reproductiv, sau inter-sterile: „Punctul de vedere împărtășit în general de către naturaliști este acela că speciile, atunci când sunt încrucișate, au fost înzestrate în mod special cu proprietatea sterilității, cu scopul de a preveni confuzia tuturor formelor organice. Acest punct de vedere pare probabil la prima vedere, deoarece speciile din același areal doar cu greu ar mai putea fi prezervate în distincția lor, dacă ar fi capabile de a se hibridiza liber”⁷².

Cu privire la această idee, Darwin își formulează propria opinie sprijinindu-se pe cunoașterea detaliată a observațiilor botaniștilor și zoologilor, dar și pe experimentele întreprinse de către crescătorii de animale și grădinari. Concluzia sa este aceea că nu întotdeauna hibridizarea produce urmași sterili. E adevărat că în general așa stau lucrurile, și că hibridii, acolo unde se produc, sunt cel mai adesea sterili. Dar e adevărat și că există cazuri în care hibridizarea produce urmași fertili, iar în aceste cazuri fertilitatea variază între puțin peste 0% și 100%. Din acest motiv, el concluzionează că sterilitatea exemplarelor apărute prin hibridizare nu poate fi considerată o proprietate cu care speciile să fi fost înzestrate în mod special, și nici o lege universală a naturii, destinată să prevină amestecul speciilor. Pe de altă parte, selecția naturală operează la nivel individual, păstrând acele trăsături noi care sunt în avantajul individului (și uneori al grupului) și eliminând pe cele dezavantajoase, iar „sterilitatea hibridilor nu poate constitui un avantaj pentru ei”, astfel încât ea nu poate fi un produs al selecției naturale, ci un rezultat accidental al altor caracteristici nou apărute⁷³.

(4) Fiecare specie posedă o esență proprie, care constă dintr-un număr de caracteristici care rămân nemodificate de-a lungul întregii sale existențe, și care permit surprinderea esenței speciei în definiția acesteia. După cum am văzut mai înainte, Darwin consideră că aspectele sub care speciile diferă unele de celelalte sunt „caracteristicile generice”, luând notă astfel de esențialismul care era prezent în gândirea colegilor săi de generație, însă nu insistă prea mult asupra respingerii ideii imuabilității caracteristicilor amintite, despre care spune doar că: „după cum

⁷¹ *Ibidem*, p. 334.

⁷² *Ibidem*, p. 245.

⁷³ *Loc. cit.*

aceste caracteristici specifice au variat și au ajuns să difere de-a lungul perioadei de separare a speciei de strămoșul comun, e probabil că ele ar trebui să fie în continuare variabile într-o anumită măsură⁷⁴.

Ideea care se desprinde din întregul cuprins al lucrării Originea speciilor este aceea după care, dacă speciile se schimbă și se transformă gradual înalte specii, iar selecția naturală prezervă acele variații care sunt favorabile indivizilor conspecifici, urmează că nu orice caracteristică ce ar putea fi considerată de către cineva ca fiind esențială pentru specia respectivă ar trebui să se regăsească în cazul fiecărui individ, decât cel mult în mod accidental. Darwin afirmă în mod explicit că „dacă fiecare formă care a trăit vreodată pe acest pământ ar reapărea deodată, ar fi virtual imposibil să formulăm definiții prin care fiecare grup să fie distins de celelalte grupuri, deoarece toate s-ar amesteca unele cu celelalte prin intermediul unor diferențe atât de fine precum acelea dintre cele mai similare varietăți existente astăzi”⁷⁵.

(5) Speciile nu sunt imuabile, ci pot să varieze într-o anumită măsură, însă nu indefinit, fenomen prin care apar varietățile. Întemeindu-și opinia pe informația abundentă obținută de la crescătorii de animale care au reușit să obțină rase noi, și pe care naturaliștii au neglijat să o ia în considerare îndeobște, Darwin consideră că ideea nu are o bază factuală ori una logică. Dacă oamenii au reușit într-un timp relativ scurt să obțină varietăți atât de spectaculos diferite, precum acelea ale raselor de câini ori de porumbei, nu ne putem oare aștepta ca selecția naturală, operând de-a lungul unor perioade cu mult mai lungi, să determine producerea unor modificări semnificativ mai însemnate? După cum se întreabă Darwin, „de ce, dacă omul este capabil, prin răbdare, să selecteze variațiile cele mai folositoare pentru sine însuși, ar trebui ca natura să nu fie în stare de a selecta același variații care se dovedesc utile, în contextul unor condiții de viață schimbătoare, pentru produsele ei vii? Ce limită ar putea fi pusă acestei forțe, care acționează de-a lungul unor perioade lungi de timp și testează riguros în totalitatea lor constituția, structura și obiceiurile fiecărei creaturi, favorizând ceea ce e bun și respingând ceea ce e rău?”⁷⁶.

(6) În timp ce am văzut că despre specii se consideră că sunt izolate reproductiv, varietățile par să fie inter-fertile, ceea ce însă nu este ușor de stabilit: este „extrem de dificil de a se atesta cu certitudine infertilitatea unor varietăți în stare naturală, deoarece dacă o presupusă varietate este într-un grad oarecare infertilă [în cazul hibridizării cu specia a cărei varietate este presupusă a fi - n.n., S.B.], ea va fi în general clasificată ca o specie distinctă”⁷⁷.

Pentru Darwin, acceptarea faptului că nu există o diferență fundamentală între specie și varietate, contrar a ceea ce credea majoritatea naturaliștilor din vremea sa, era de o importanță esențială pentru demonstrarea faptului că speciile evoluează prin modificări graduale lente, astfel încât varietățile să nu fie

⁷⁴ *Ibidem*, p. 156.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 432.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 469.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 271.

considerate ca fiind limitele mutabilității, ci tocmai niște noi specii incipiente⁷⁸. Folosindu-se de informațiile furnizate de crescătorii de animale și de plante domestice, precum și de disputele intense dintre naturaliști, el a ajuns să formuleze următoarea concluzie: „nu cred că se poate demonstra că fertilitatea generală a varietăților este o ocurență universală, sau formează o distincție universală între varietăți și specii”⁷⁹.

(7) În ciuda celor arătate mai înainte, și deși faptul acesta nu a fost subliniat în mod expres de către Darwin, majoritatea naturaliștilor contemporani cu el considerau că varietățile nu au o realitate obiectivă, adică taxonii etichetați în mod obișnuit drept varietăți erau văzuți ca fiind în cele din urmă arbitrari și ireali. Aceasta se întâmpla deoarece se credea că varietățile nu posedă o esență proprie și nu au fost produse ale unui act de creație divină aparte, ci sunt doar produsul unor clasificări de circumstanță, cu scop utilitar, bazate pe mutații accidentale, netransmisibile sau, în cazul în care erau transmisibile, ne-permanente ce afectează indivizii conspecifici⁸⁰.

Trebuie însă evidențiat un lucru, și anume acela că, deși Darwin a subliniat că utilizează termenul „varietate” în sens nominalist și îl aplică arbitrar, pentru ușurarea discuției, este evident că în practică el nu considera că varietățile sunt ireale. Aceasta atât pentru că el le privea drept niște specii incipiente, ceea ce ar face imposibil de înțeles cum anume este posibil, dacă nu ele ar fi reale, dar și pentru că ele constituie punctul arhimedic al argumentației sale privind posibilitatea evoluției speciilor prin selecție naturală, al ceea ce el descrie a fi întreg conținutul scrierii sale *Originea speciilor*, adică „un singur lung argument”⁸¹ în favoarea ideii că speciile nu sunt realități imuabile, ci denumiri convenabile pentru o realitate care se găsește într-o eternă schimbare.

⁷⁸ D.N. Stamos, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁹ Ch. Darwin, *op. cit.*, p. 272.

⁸⁰ D.N. Stamos, *loc. cit.*

⁸¹ Ch. Darwin, *op. cit.*, p. 459.

CATEGORIILE ESENȚEI ÎN ȘTIINȚA LOGICII A LUI HEGEL

ȘTEFAN-DOMINIC GEORGESCU¹

În lucrarea sa referitoare la *Știința logicii* a lui Hegel, intitulată *La science universelle ou la logique* de Hegel, comentatorul francez al operei hegeliene, Eugène Fleischmann, își pune la un moment dat problema în ce măsură se poate afirma că logica lui Hegel – în ambele sale variante, cea din cadrul *Enciclopediei*, dar și „logica mare”, cum o mai numesc exegeții – este vorba despre categorii propriu-zise². Problema pare să fie extrem de disputată, așa cum s-a văzut cu altă ocazie³. Cert este că Hegel însuși lasă lucrurile neclarificate, folosind mai mulți termeni pentru a desemna conceptele prezente în logica sa. Astfel, el folosește *Begriff*, *Denkbestimmung*, dar și *Kategorie*. O definiție precisă a acestora nu se regăsește în lucrările pe care el le dedică logicii. Deși părea să împărtășească opinia potrivit căreia filosofia nu are neapărat nevoie de un limbaj tehnic sau specializat⁴, este dificil de acceptat că sensurile acestor termeni erau cele uzuale, cotidiene. Mai degrabă s-ar putea spune că Hegel consideră că tocmai sensurile specifice pe care el le atribuia cuvintelor – și aici nu este vorba numai despre cei trei termeni mai sus menționați, ci despre aproape toată terminologia hegeliană – sunt cele autentice și întrebuintate, de fapt, singura deosebire de limbajul comun constând în aceea că, în cadrul acestuia, termenii sunt folosiți cu o oarecare neglijență sau frivolitate. Mai exact, oamenii vorbesc și gândesc așa cum a spus Hegel, dar nu sunt conștienți de acest fapt tocmai pentru că nu au „sondat în adâncurile” semnificațiilor cuvintelor pe care le rostesc. Este imposibil să nu se observe aici, încă o dată, faptul că este pusă la lucru celebra „viclenie a rațiunii” despre care a vorbit mereu filosoful german.

Oricum ar sta lucrurile, dacă este vorba sau nu despre categorii este o problemă dificilă a filosofiei hegeliene. Sau, cel puțin, dacă este vorba despre categorii în sensul lui Aristotel sau Kant, cei doi mari făuritori de table de categorii ai istoriei filosofiei. O soluție pentru dezlegarea acestei probleme ar fi cea etimologică, deși ar trebui să se procedeze aici cu mare prudență. Astfel, termenul

¹ Academia de Studii Economice din București; Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

² Eugène Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, Plon, Paris, 1968, p. 28.

³ Vezi Ștefan-Dominic Georgescu, *Logica lui Hegel. Structură și semnificații*, Ed. Academiei Române, București, 2009, p. 204 și urm.

⁴ Vezi, de pildă, Donald Phillip Verene, *Hegel's Absolute*, State University of New York Press, 2007, *Preface* și *passim*.

„categorie” însemna, în graiul vechilor elini, un fel de acuzație ce se aducea în piața publică. Ar putea fi vorba, deci, în acest caz, de o categorisire a cuiva, de o încadrare sau cuprindere a unei persoane anume în clasa celor care se făceau responsabili de anumite fapte. Aristotel pare să fi preferat acest termen atunci când și-a scris *Organon*-ul, poate tocmai pentru că sensul acuzativ al termenului uzual răspundea necesităților filosofice ale concepției sale. Categoriile aristotelice sunt un fel de rostiri originare care se spun în mod obligatoriu despre ceva, mai puțin în cazul substanței prime, care nu se spune despre nimic, ci numai despre aceasta se spun toate celelalte categorii. Substanța primă fiind individualul – așa cum se știe din scrierile aristotelice – care nu poate fi rostit, ci numai indicat în mod ostensiv (*individuum ineffabile*), toate celelalte se spun despre aceasta, prin analogie, poate, cu acuzațiile care se făceau la adresa unui individ anume în piața publică. Este destul de evident că semnificația predicăției, chiar în varianta modernă și contemporană, îi revine lui Aristotel. Prin urmare, categoria capătă sensul de predicat care se spune despre ceva, despre un subiect.

Nici Kant nu este departe de această semnificație. Categoriile kantiene sunt deduse din tabla judecăților și, pentru fiecare act judicativ în parte, există o categorie asociată⁵. Kant prezintă o tablă a categoriilor cvadripartită: cantitate, calitate, relație și modalitate. Acestea sunt grupele de categorii, un fel de supercategorii sau clase de categorii. Nu este foarte clar dacă se face referire la o simplă clasificare sau dacă cele patru clase se spun, la rândul lor, despre categoriile care li se subsumează. Cert este că, în accepțiunea lui Kant, categoriile au sens predicativ, ele fiind, de fapt, structurile pe baza cărora se realizează orice act judicativ care are un anume conținut semantic. Desigur, există și aici niște nuanțe. În cazul lui Aristotel, ceea ce s-a impus în istoria filosofiei ca fiind categorii nu sunt, de fapt, categorii în accepțiunea proprie a termenului. Cele zece componente ale tablei aristotelice sunt genuri de categorii. Acestea nu se spun despre lucruri individuale (substanțe prime), ci categoriile care li se subsumează se spun despre ceva individual. Mai exact, dacă din genul de categorii „relație” face parte categoria „fratele lui”, atunci aceasta din urma se spune despre un individ care are un frate. Deci, sensul asertării unei categorii despre un anume individual este dat de genul de categorie din care aceasta face parte: „fratele lui” se spune în mod relațional. Problema care se pune este dacă așa stau lucrurile și la Kant. Clasele de categorii nu se spun despre obiecte: de pildă, calitatea ca atare nu se spune despre o piatră, ci o anume calitate se spune despre o piatră anume. Eventual, s-ar putea spune că piatra are calități, aceasta fiind o judecată mai degrabă analitică: în conceptul de piatră este gândit conceptul de calitate în mod implicit. Dar o judecată de felul „Piatra este gri”, care este sintetică a posteriori, se spune calitatea „gri” despre obiectul „piatră”, iar nu calitatea în genere despre o piatră anume. Categoriile subordonate calității, în tabla kantiană, și anume realitatea, neagația și

⁵ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. Nicoale Bagdasar și Elena Moisuc, Ed. Iri, București, 1994, p. 107 și urm.

limitația, sunt, la rândul lor, concepte generale care nu se spun în mod direct despre obiecte. Sau, cel puțin, nu se spun așa cum se spun calitățile particulare. Desigur, este discutabil în ce măsură categoriile kantiene se subsumează unele față de altele, așa cum se întâmplă în cazul categoriilor aristotelice, care sunt cuprinse în genurile de categorii.

În cazul logicii lui Hegel lucrurile par să fie cu totul diferite. Determinațiile gândirii (*Denkbestimmungen*) nu par să fie categorii în sens aristotelic, dar nici predicate ale unor judecăți, ca la Kant. Ele nu se spun despre un subiect dat care ar fi inefabil (substanța primă) și nici nu sunt extrase din tabla judecăților logice. Ele sunt determinații ale ideii și, cel puțin la o privire generală, par să fie moduri în care ideea se afirmă pe sine. Dincolo de caracterul abstract și ambiguu al acestei afirmații trebuie spus că aceste determinații sunt ale gândirii care se gândește pe sine în sensul că se are pe sine ca obiect a căruia natură interioară trebuie scoasă la iveală. Mai exact: gândirea, în termeni hegelieni, nu este o formă de modelare care reflectă, în mod exterior, un obiect gata constituit. Dimpotrivă, numai prin gândire se revelează ceea ce este obiectul în sine. Deci este „în-sinele” obiectului cel care se înfățișează mai clar și mai nuanțat în procesul prin care trece ideea logică, proces care are ca rezultat conceperea și înțelegerea de către gândire a obiectului asupra căruia ea se răsfrânge (care, în cazul logicii, este tot gândirea). Natura lăuntrică a gândirii se revelează și construiește chiar în procesul în care gândirea se exercită asupra sieși, adică pe parcursul logicii hegeliene. Este extrem de dificil de găsit, aici, vreo legătură cu accepțiunea pe care o dau Aristotel sau Kant categoriilor. Gândul este, fără îndoială, în cazul ambilor, cel ce se referă la natura obiectelor. Dar gândirea pare să *descrie* obiectul său, iar nu să îl *reveleze* sau să îl *constituie*, așa cum se întâmplă la Hegel.

De aici se poate porni pentru a lămurii natura categoriilor esenței în logica lui Hegel. Mai întâi trebuie stabilit dacă în doctrina esenței este vorba despre categorii. Mai apoi trebuie lămurit care este sensul pe care îl dă Hegel conceptului de categorie. Și, în ultimul rând, trebuie precizat specificul acestor categorii din doctrina esenței. Pentru îndeplinirea acestor trei scopuri trebuie clarificată împărțirea logicii hegeliene și caracteristica fiecăreia dintre cele trei mari secțiuni.

Ființă, esență, concept

Logica lui Hegel – cea mare sau cea din *Enciclopedie* – are trei părți: doctrina ființei, doctrina esenței și doctrina conceptului. Primele două părți sunt grupate laolaltă în logica obiectivă, iar cea de-a treia se regăsește singură în logica subiectivă. Despre logica obiectivă Hegel afirmă că ține locul vechii metafizici și ontologiei, care considerau că determinațiile conceptuale pe care le aveau în vedere sunt ale lumii independent de conștiință, de un subiect care le gândește. De fapt, la fel stau lucrurile și în logica lui Hegel, cu diferența că subiectul nu este încă dezvoltat (în doctrina ființei) sau nu este pe deplin dezvoltat (în logica esenței).

Ceea ce ar însemna că, de fapt, în logica obiectivă subiectul este prezent, dar totodată absent, adică încă nu sunt dezvoltate determinațiile specifice subiectivității.

Un aspect extrem de important se degajă de aici, iar acesta trebuie avut în vedere în mod special pentru a se putea da orice clarificare cu privire la logica lui Hegel. Este vorba despre ce înseamnă subiectiv și subiectivitate. Hegel spune explicit⁶ că subiectivitatea trebuie să nu fie pusă în legătură cu accidentalitatea și arbitrarul. Subiectiv desemnează ceea ce are forma conștiinței, deși termenul poate părea nepotrivit pentru logică. De fapt, subiectivul este conceptul ale cărui determinații (sau categorii) urmează să fie dezvoltate în doctrina conceptului. De altfel, chiar doctrina conceptului debutează cu tratarea subiectivității. Abia când va fi vorba despre acele determinații care țin de logica conceptului se va putea vorbi și despre subiectivitate.

Revenind la logica obiectivă, determinațiile la care se face referire aici sunt caracterizate fie de „tăcerea” completă a subiectului, în doctrina ființei, fie de punerea acestuia ca neesențial, ca aparent, în doctrina esenței. În ambele cazuri, obiectul cu determinațiile sale pare singurul pus în discuție (în doctrina ființei) sau singurul care este esențial și relevant (în doctrina esenței). Hegel va aminti, cu această ocazie, de faptul că una dintre criticile aduse manierei de a proceda a vechii metafizici este tocmai aceea de a nu fi cercetat dacă aceste determinații sunt ale lucrului în sine sau ale gândirii. Meritul lui Kant este acela de a fi pus sub semnul întrebării ceea ce vechii metafizicieni au considerat a fi clar: apartenența la obiect a acestor determinații. Totuși, eroarea lui Kant pare a fi aceea de a fi „tras” toate aceste determinații în subiect și de a fi lăsat obiectul în sine separat de cunoaștere. Acesta va fi efortul hegelian și anume: a reda obiectului în sine determinațiile rațiunii, fapt care se va realiza în doctrina conceptului, adică în logica subiectivă, în care asistăm la o unire a obiectului cu cunoașterea sau, altfel spus, la o întâlnire a obiectivității și subiectivității.

Într-un fel, Kant a procedat tot ca vechii metafizicieni, numai că a pus ca esențial subiectul cunoscător. A pus pe seama conștiinței – sau, mai corect spus, a revendicat pentru conștiință, pentru subiectivitate – tot ceea ce vechii metafizicieni lăseseră pe seama obiectului. Desigur, dacă lucrurile ar fi privite istoric, demersul lui Kant pare să fie legitim. „Sufocarea” subiectului de către obiect specifică vechii metafizici – care fie lăsa complet subiectul la o parte, așa cum se vede, la Hegel, în doctrina ființei, fie îl considera ca neesențial, ca în doctrina esenței – pare să fi cerut o echilibrare care se putea face, inițial, numai printr-un exces în sens opus. Ceea ce pare să-i reproșeze Hegel lui Kant este că a lăsat lucrurile așa și că a depășit vechea metafizică răspunzând cu aceeași monedă, fără a încerca o reconciliere metodologică și sistematică prin care subiectul și obiectul erau aduse laolaltă (ceea ce pretinde Hegel că face el însuși, în doctrina conceptului). De fapt, se pare că Hegel îi reproșează lui Kant că nu a scris el logica și enciclopedia hegeliene. Totuși, Hegel însuși și-ar fi putut răspunde: Kant nu le-a scris din două

⁶ G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, trad. D. D. Roșca, Ed. Academiei, București, 1966. p. 46.

motive. Primul: încă nu le sosise vremea. Ideea hegeliană se dezvoltă în istorie, iar dacă reproșul este că gânditorii anteriori nu au scris operele celor care le-au urmat, atunci lucrurile pot lua o întorsătură chiar comică. Ce ar mai fi făcut Hegel însuși dacă Parmenide sau Platon ar fi scris logica lui? Desigur, nu la asta se referă Hegel. Iar aici se arată al doilea motiv, cel serios: sistemele filosofice care i-au precedat lui Hegel erau ele însele complete și rezistau prin sine foarte bine fără a se face apel la dezvoltările ulterioare. Perspectiva lui Kant este completă, la fel ca și aceea a lui Platon sau cea aristotelică. Hegel însuși este oarecum obligat să recunoască acest lucru și să le recupereze în propriul său sistem. Problema cu aceste sisteme filosofice nu este că nu erau complete, ci că nu erau complet determinate. Ideea hegeliană – potrivit concepției lui Hegel însuși – se află toată în toate etapele filosofiei (adică în toate sistemele care l-au precedat pe al său). Ea nu era complet dezvoltată, nu ajunsese la îndeplinirea la care ajunge în sistemul hegelian, dar era acolo încă incomplet dezvoltată. Cu alte cuvinte, istoria filosofiei nu este un lung șir de erori pe care le corectează „înțeleptul” Hegel. Niciunde în sistemul hegelian nu apare o astfel de atitudine arogantă. La fel cum etapele de dezvoltare a unui om, de la frageda pruncie până la bătrânețe, nu reprezintă un șir de erori, la fel cum omul este el însuși întreg în toate etapele dezvoltării sale, dar încă incomplet, la fel ideea filosofică, dezvoltată în istoria filosofiei (chiar dacă, uneori, cu reculuri), este întreagă în toate sistemele.

În aceste condiții, se pare că și doctrina ființei, și cea a esenței, și cea a conceptului sunt de sine stătătoare. Hegel putea să se oprească după fiecare dintre ele. În aceste condiții, ar fi trebuit să le continue altcineva. Nu a făcut-o, elaborând, astfel, sistemul complet al filosofiei tradiționale.

În cadrul acestui sistem, doctrina ființei cuprinde determinațiile nemijlocite ale gândirii, cea a esenței le cuprinde pe cele reflectate, iar cea a conceptului pe cele reunite sau sintetice. În doctrina ființei, părțile sunt trei: calitate, cantitate și măsură. Încă de aici se pune problema în ce măsură avem de-a face cu categorii. Primele două apar în tabla aristotelică, dar și ca denumiri de clase de categorii în cea a lui Kant. Măsura, însă, nu. Pentru a lămurii dacă acestea sunt categorii în sensul că se spun despre ceva trebuie văzut mai întâi dacă se spun și cum se spun.

Fie că se acceptă sau nu că sistemul hegelian este panlogist – deși problema pare puțin desuetă, măcar pentru că „ism”-ele nu mai spun așa de multe în filosofia actuală – cert este că, cel puțin în logica lui Hegel, totul este idee și totul este în idee. Sau, invers, ideea este în tot și nimic altceva nu este în tot ceea ce este. Substanțialul, ceea ce umple totul, este ideea. Desigur, la fel de bine s-ar putea spune că filosofia hegeliană este pan-spiritualism, aceasta întrucât, în *Filosofia spiritului*, singurul adevăr a tot și toate este spiritul și acesta umple totul. Rezumând, însă, discuția la logica hegeliană – aceasta deoarece afirmațiile de mai sus despre părțile logicii sunt valabile și pentru părțile sistemului, în sensul în care Hegel putea să se oprească oricând și sistemul său ar fi fost la fel de complet, dar, desigur, nu complet determinat sau dezvoltat – trebuie spus că acolo totul este idee sau ideea este totul. Mai mult, ideea este întreagă în fiecare dintre etapele

dezvoltării sale, adică este toată în ființă, în nimic, în devenire, în ființa determinată etc. Ceea ce ar însemna – dacă discuția se poartă în termeni de rostire filosofică – că fiecare determinație a gândirii rostește ideea, dar numai pe o anumită treaptă sau determinată până la un anumit nivel. Prin urmare, s-ar putea spune: „ideea este ființa”. Acesta ar fi, însă, un adevăr unilateral și din punctul de vedere al formei, și din punctul de vedere al conținutului (deși există chiar riscul să fie complet fals, pentru că forma este inadecvată; de dragul expunerii, însă, se poate folosi). În ceea ce privește forma, aceasta ar fi o judecată. De mai multe ori, chiar din *Prefața* pe care Hegel a așezat-o în deschiderea *Fenomenologiei spiritului*, el și-a exprimat rezerva, sau chiar opoziția, în legătură cu folosirea judecății pentru exprimarea adevărilor speculative⁷. Și aici nu este vorba despre o formă strict gramaticală. Pentru Hegel, ca și pentru alți logicieni, judecata nu este o formă a limbajului, ci o formă a gândirii. Deci, problema nu este să nu se mai vorbească așa; problema este să nu se mai gândească așa sau, mai precis, chiar dacă sunt rostite astfel de sintagme, să fie clar că în ele trebuie gândit mult mai mult decât ceea ce spun acestea. Sub aspectul conținutului, judecata de mai sus poate fi justă, dar este incompletă. Adică, aceasta nu dă seama de bogăția ideii, ci prezintă numai un aspect al ei. Desigur, acest lucru se petrece și din pricină că forma este inadecvată și nu îngăduie să se exprime mai mult. Pentru că trebuie să fie clar: în logica lui Hegel, fiecare formă are o anumită limită în exprimarea unui conținut, mai puțin ideea, care exprimă tot. Cu alte cuvinte, ideea ca formă este singura prin care tot ideea, în calitate de conținut, poate fi exprimată (trebuie reamintit aici faptul că, în logică, gândirea se are pe sine ca obiect, deci, la final, când se ajunge la idee, forma redă tot conținutul, adică ideea se redă complet pe sine). Hegel nu ar fi putut să se oprească niciodată la o afirmație de genul „a este b”, pentru că forma judecății nu ar fi avut niciodată puțința de a exprima adevărul ideii.

Prin urmare, determinațiile ființei se spun. Cum se spun? Despre idee. Sau ideea se rostește pe sine prin ele, ideea se determină sub aceste „chipuri” logice. „A se spune despre ceva”, fie în mod nemijlocit, ca la Aristotel, fie în forma judecății, ca la Kant, ar fi numai niște etape. Oricum, probabil că cea mai nepotrivită folosire a termenului de categorie ar fi aceea în cadrul doctrinei ființei. Sau, cel puțin, în accepțiunea kantiană, judicativă. Poate că determinațiile tratate în doctrina ființei au câte ceva în comun cu categoriile aristotelice. Aceasta pare evident dacă se ține seamă de faptul că nici una dintre categorii nu se rostește despre ceva în sens judicativ. Ideea judecății, adică a unirii unui subiect cu un predicat, apare la Aristotel abia în *Despre interpretare*. În *Categorii*, relația dintre categorii și obiectele asupra cărora acestea se răsfrâng nu este în nici un caz cea de predicatie. Folosirea copulei „a fi” nu își are locul aici. Calitatea „mare” nu se spune judicativ despre planeta Jupiter. „Jupiter este mare” este o judecată. Aristotel face această distincție chiar prin faptul că dedică o altă parte a *Organon*-ului său judecății. În termeni hegelieni, se poate accepta că aceste categorii se spun despre obiecte, dar

⁷ Idem, *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Ed. Iri, București, 1995, p. 43 și *passim*.

nu în mod judicativ⁸, ci în mod nemijlocit. O astfel de interpretare ar putea duce cu gândul la modul în care se rostesc determinațiile pe care Hegel le tratează în doctrina ființei, și anume nemijlocit. Totuși, această apropiere trebuie făcută cu maximă prudență, pentru că Hegel nu pare să împărtășească tezele lui Aristotel despre substanță ca „receptacolul” al celorlalte categorii.

În doctrina despre concept, sau logica subiectivă, lucrurile stau diferit. Trei sunt părțile cele de-a treia secțiuni a logicii lui Hegel: subiectivitatea, obiectivitatea și ideea. Și aici ar fi greu de acceptat întrebuintarea termenului de „categorie”. În prima parte sunt tratate formele logicii clasice: conceptul, judecata și silogismul. În ce măsură acestea sunt chiar formele logicii tradiționale este greu de spus precis. Terminologia este tot cea specific hegeliană. Mai degrabă ar fi vorba despre interpretarea speculativă a formelor logicii clasice sau despre încercarea lui Hegel de a arăta cum apar aceste forme în procesul dezvoltării ideii (sau gândirii). Desigur, și aici pare să fie vorba despre faptul că, în realitate, formele logicii clasice aveau altă semnificație decât cea care le-a fost dată până atunci. Și ca ele au fost numai elaborate și folosite într-o manieră inadecvată sau, cel puțin, superficială. Ceea ce ar însemna că, dacă este vorba cu adevărat despre formele logicii clasice, de sorginte aristotelică, abia acum ele își dezvăluie adevărata semnificație, ca etape de dezvoltare a ideii speculative. Predecesorii lui Hegel nu au observat această semnificație autentică și nu au „dedus din concept”, cum ar spune Hegel, aceste forme. Dimpotrivă, le-au luat în considerare unilateral și fără a sesiza originea și însemnătatea lor lăuntrică.

În secțiunea despre obiectivitate conceptele tratate par a fi chiar și mai îndepărtate de ceea ce obiectul pe care îl are logica, în accepțiunea firească sau uzuală a termenului. Nici în tratatele de logică clasică și nici în cele de logică simbolică, matematică, nu se vorbește despre mecanism, chimism sau teleologie. Primele două țin de fizică, sau de filosofia naturii anorganice, iar cea de-a treia ține de biologie, eventual de metafizică. La fel, în secțiunea despre idee sunt luate în discuție viața și cunoașterea, care au și mai puțină legătură cu logica. Or, categoriile sunt o problemă de logică.

Și acestea par a fi, de fapt, forme ale ideii. Hegel nu abordează pozitivist aceste concepte; deci nu caută să explice cum funcționează mecanismele sau cum se produce procesul chimic și nici cum se petrece cunoașterea sau cum se definește ea, care sunt tipurile ei, care îi sunt sursele, limitele etc. Dimpotrivă, Hegel are în vedere ideea mecanismului, ideea chimismului, ideea de viață, ideea de cunoaștere etc. Deci cum apar aceste forme ale ideii care îngăduie gândirii să înțeleagă sau să cuprindă, să subsumeze acestora fenomenele care se petrec. Tratarea este logică, pentru că se referă la procesul ideii. Dar ar fi absurd să se creadă că, dacă s-a înțeles ce este viața ca idee, viața ca atare este redusă la ideea vieții. Adică, ar fi eronat să se creadă că fenomenele empirice izolate ar fi reduse la ideea lor, așa cum

⁸ O tratare a acestui tip de rostire se regăsește în lucrarea lui Alexandru Surdu, *Teoria formelor prejudicative*, Ed. Academiei, București, 2005. Aceste rostiri sunt numite acolo „prejudicative”.

au înțeles unii contemporani ai lui Hegel⁹. Logica hegeliană este o căutare a originii ideale a realului, iar nu o reducere a acestuia din urmă la ideal. Logica lui Hegel este o căutare a ceea ce este substanțial în lucruri, adică ideea, iar nu un refuz de a accepta că există și accidente¹⁰.

Unul dintre elementele ce caracterizează determinațiile despre care Hegel tratează în logica subiectivă este reprezentat de mijlocire. A lămuri care este semnificația mijlocirii în logica lui Hegel este o sarcină care depășește cu mult intențiile acestei lucrări. Se poate spune, însă, că mijlocirea reprezintă un fel de depășire a reflectării, aceasta din urmă fiind specifică doctrinei esenței. În doctrina esenței, adevărul era fie de o parte, fie de alta. Mai exact, în doctrina esenței există o dualitate inerentă între elementele reflectării: unul este substanțialul, necesarul, altul este nesubstanțialul. Se produce un schimb permanent al punctului de referință. Ideea nu pare să-și găsească unitate, adică o formă adecvată care să exprime conținutul. În cazul conceptului, această ruptură este depășită. Conceptul este cel care prinde laolaltă, face legătura între ceea ce reflectarea păstrase diferențiat sau separat. În cazul conceptului nu mai este vorba despre doi termeni care primesc, pe rând, caracterul de substanțialitate. Conceptul este în sine mijlocit în sensul că fiecare determinație este o sinteză a celor două părți pe care gândirea le ținuase separate prin reflectare, în doctrina esenței. Aici sunt potrivite o clarificare și un exemplu concret.

Mai întâi, ultima parte a doctrinei esenței se referă la realitate. Imediat după aceea se trece la logica subiectivă, la concept. Dacă, la nivelul realității, încă mai exista reflectarea iar subiectivitatea era nesubstanțialul, la nivelul conceptului aceasta dualitate este depășită. Termenul german pentru „realitate” este *„die Wirklichkeit”*. Aceasta înseamnă și ceea ce este efectiv, ceea ce are rezultate, ceea ce este concret. Procesul devenirii ideii cuprinde această trecere de la ceea ce are efectivitate la ceea ce este subiectiv. Dacă ceea ce este real nu poate fi asumat de subiectivitate, adică dacă nu i se poate da forma conștiinței, atunci cunoașterea autentică nu poate exista. Ar putea exista, așa cum afirmă Hegel în prefața logicii sale, numai certitudine și incertitudine, dar niciodată adevăr. Ideea de realitate anunță ea însăși conceptul. Conceptul este cel care cuprinde realitatea – desigur, dând acesteia forma subiectivității, a conștiinței – și care rostește sau exprimă realitatea. Desigur, și aici se putea termina logica hegeliană; și ar fi fost completă, dar, din nou, nu complet determinată. În al doilea rând, exemplul potrivit este acela la care face chiar Hegel referire. Dezvoltarea unei plante, de la stadiul de sămânță până la cel de maturitate poate fi privit din perspectiva determinației realității, ca reflectare. Planta se dezvoltă fără a identifica oamenii conceptul. Dezvoltarea nu depinde de forma subiectivității, ea se realizează (în sensul hegelian al termenului „realitate”).

⁹ De pildă, Krug, care îi ironiza pe Schelling și Hegel, cerându-le să-i deducă pana cu care scria.

¹⁰ Deși Hegel are un capitol, în doctrina esenței, despre accidentalitate. Totuși, ca să existe ideea de necesitate, trebuie să existe și cea de accidentalitate, chiar dacă s-ar putea spune că ideea accidentului ratează inevitabil exact ceea ce ar trebui să redea, și anume accidentul ca atare.

Ea primește forma conceptului – adică a subiectivității – în momentul în care simpla realizare – care poate fi contemplată, sau asupra căreia se poate reflecta (din nou, în sensul hegelian al termenului „reflectare”) – este înțeleasă, adică atunci când se înțelege că realizarea plantei se face spre o țință, teleologic, iar acest concept este luat ca substanțial. Adică atunci când forma subiectivității pulsează în obiectivitate, când planta tinde către un scop, către îndeplinirea conceptului ei. Și, astfel, conceptul prinde realitatea, conceptul este pus ca ceea ce este substanțial în realitate, iar realitatea se mișcă spre concept. Conceptul – care este subiectiv, are forma subiectivității – nu este numai subiectiv, el se realizează, dar fără a pierde obiectivul, realitatea ca atare. Conceptul nu este o plămuire care aproximează realitatea, ci este ceea ce lucrează în realitate și se vedește a fi motorul dezvoltării. Deci, conceptul este un subiectiv care se obiectivează, cuprinzând și salvând obiectivul, iar nu anihilându-l. Desigur, trebuie reamintit aici – pentru a evita confuziile inerente datorate folosirii cotidiene a termenului „subiectiv” – că subiectivitatea este cea care are forma conștiinței; nu este vorba, în nici un caz, despre subiectivitatea psihologică, empirică. Aceasta este subiectivitate, dar într-o formă rudimentară, iar apariția ei nu are nici o legătură cu logica hegeliană, ci cu filosofia spiritului. De altfel, Hegel chiar tratează aceste chestiuni atunci când se referă la suflet, în prima parte a *Filosofiei spiritului*, intitulată *Antropologia*. În logică este vorba despre o semnificație formală. În acest exemplu se poate observa, chiar dacă doar incipient, modul în care se face trecerea de la realitate la concept.

Categoriile esenței

Revenind la determinațiile gândirii¹¹ tratate în doctrina esenței, trebuie spus că acestea sunt, propriu-zis, trei: esența ca reflectare în ea însăși, fenomenul (*die Erscheinung*) și realitatea (*die Wirklichkeit*). Acestea dau și titlurile secțiunilor celei de-a doua părți a doctrinei esenței, în cadrul lor fiind tratate alte determinații subordonate. Ar fi, poate, de menționat numai în treacăt că majoritatea categoriilor la care se referă Aristotel și Kant sunt cuprinse în logica lui Hegel.

Dar în ce măsură este vorba aici despre categorii? În doctrina ființei există rezerve mari în ceea ce privește folosirea acestui termen, așa cum s-a putut vedea mai sus. Ce anume diferență există între determinațiile ființei și cele ale esenței? Și, dacă o astfel de diferență există, îngăduie aceasta ca determinațiile esenței să fie numite categorii?

Punctul de plecare pentru a găsi un răspuns la aceste întrebări pare să fie dat de conceptul reflectării, despre care Hegel spune că ar caracteriza determinațiile esenței. „Esența e în primul rând reflectare”¹². Reflectarea pare să fie, prin urmare,

¹¹ Până la momentul în care va fi posibil un verdict privitor la statutul acestor determinații și la corectitudinea folosirii termenului „categorie” în legătură cu ele, cea mai bună variantă pare folosirea sintagmei „determinații ale gândirii” (*Denkbestimmungen*).

¹² G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, ed. cit., p. 377.

natura primă – chiar dacă încă nedeterminată – a esenței. Ce ar fi această reflectare? Caracterul oarecum ermetic al limbajului hegelian, dar și dificultatea problemei par să dea naștere la numeroase interpretări. Totuși, un aspect nu poate fi ignorat sau contestat: reflectarea înseamnă, în mod fundamental, înfățișarea sau expunerea naturii lăuntrice prin altul. Desigur, această afirmația trebuie mai departe explicitată.

Pentru aceasta trebuie înlăturată, mai întâi, o posibilă eroare interpretativă. Hegel nu se referă la esența a ceva. El nu pornește de la proteicul existenței spre a căuta unitatea esenței. Dimpotrivă, metoda lui este de așa manieră întrebuintată încât determinația esenței să apară ca necesară în procesul dezvoltării ideii, nu prin recursul la experiență și la diversitatea lucrurilor date acesteia. El nu procedează gnoseologic, mergând de la individualele multiple spre căutarea unui general abstract care să poarte numele de esență a lucrurilor. În logica hegeliană esența trebuie scoasă la iveală ca o necesitate a gândului, iar nu ca un simplu rezultat al proceselor psihologice ale clasificării, abstragerii etc. Problema este cum se face că gândirea ajunge la această determinație a esenței, sub care ceea ce este poate fi gândit. Sau, mai exact, important nu este cum anume o persoană ajunge să gândească în termeni de esență și aparență, ci cum ajunge gândirea la această determinație a esenței, adică cum ajunge aceasta să se raporteze la ceea ce este prin intermediul determinațiilor esenței.

Revenind la natura reflectării, trebuie spus că textul hegelian este extrem de dens, ermetic și dificil de interpretat. O abordare care să scoată la iveală toate semnificațiile și modul de operare al conceptelor ar fi extrem de dificilă și de dimensiuni impresionante. Se poate spune, totuși, că reflectarea specifică esenței are în vedere o scindare a ființei nemijlocite în două: esențialul și neesențialul. În toate cele trei secțiuni ale doctrinei esenței se determină în diverse moduri relația dintre esențial și neesențial. Aici apare, desigur, în discuție și esența, care este doar ceea ce a mai rămas din ființa nemijlocită¹³. Ceea ce înseamnă că ceea ce este, acum, redat în mod nemijlocit și-a pierdut consistența și substanțialitatea și urmează să și le reia numai prin raportare la ceea ce este esențial, adică substanțial și consistent. Ceea ce se înfățișează în mod nemijlocit nu mai constituie adevărul. Adevărul este ceea ce este reflectat, ceea ce se află dincolo de ceea ce este dat nemijlocit și ceea ce susține ceea ce este nemijlocit.

Există și aici o notă de ermetism, datorată caracterului abstract al discuției, dar și terminologiei și manierei de exprimare hegeliene. Ideea reflectării – pentru a vorbi mai explicit – este pusă în legătură cu nașterea conceptului de neesențial și de aparență. Reflectarea ca proces presupune ieșirea din platitudinea ființei și contemplarea a ceea ce este dincolo de ceea ce este dat nemijlocit. Gândirea câștigă, astfel, determinația dublă a esențialului și neesențialului. Contemplației liniștite a ființei îi ia acum locul acest joc în doi specific esenței. Pe de altă parte, reflectarea ca proces mental particular (nu empiric, ci tot logic) este refuzul gândirii de a se cantona în ceea ce este la suprafață, dublat de adâncirea în ceea ce este dincolo de aceasta.

¹³ *Ibidem*, p. 379.

Nemijlocitul devine secundar și își trage natura din ceea ce este reflectat. De fapt, aici se naște și subiectivitatea și, o dată cu aceasta, conceptul. Dar conceptul este într-o formă rudimentară, pentru că ceea ce este esențial nu pare a fi al subiectivității, ci tot dincolo de aceasta. Mai exact, esența este ceea ce este gândit ca substanțialul ființei, dar acest ceva nu are forma conceptului, nu este al gândirii și al obiectului ei în același timp. De fapt, jocul în doi mai sus menționat nu permite o reunire a celor două laturi în cadrul reflectării. Gândirea are nemijlocit în față aparența (adică ceea ce a mai rămas din ființa nemijlocită), dar știe că doar esența este substanțialul. Reflectarea păstrează (desigur, la diferite niveluri) separat ceea ce este mijlocit de ceea ce este nemijlocit. Specificitatea conceptului (care are forma subiectivității) este tocmai faptul că prinde în mod nemijlocit ceea ce este mijlocit, adică cuprinde într-un singur act și cu totul ceea ce fusese separat de către reflectare. Ideea se are pe sine nemijlocit, dar se are ca fiind mijlocită, întemeiată. Reflectarea, însă, ia cele două laturi ca fiind separate și nu indică modul în care ceea ce este neesențial se naște și crește din ceea ce este esențial. Reflectarea neagă ființa nemijlocită, o reduce la ceea ce este neesențial, aparent, și ia ca adevărat numai esențialul.

Prin urmare, determinațiile la care se face referire în doctrina esenței sunt mereu duble. Acestea se referă, într-un fel sau altul, la diverse moduri în care esențialul și neesențialul se raportează unul la altul. Desigur, nu trebuie să se creadă că este vorba despre mai multe concepte: Hegel nu dublează pur și simplu numărul determinațiilor. Numai că specificitatea gândirii esențiale este aceea că de fiecare dată o determinare este dublă: în ea sunt gândite, în același timp, esențialul și neesențialul. Pe scurt, esența cere aparență, altminteri nu ar mai putea fi esență și ar recădea în ființa nemijlocită. De altfel, acesta este și primul pas care se realizează în mișcarea esenței¹⁴: esența este dată, mai întâi, ca o ființă determinată care stă față în față cu altă ființă determinată, determinarea specifică esenței fiind doar aceea că este negația totală a ființei nemijlocite. Abia din această mișcare se naște aparența. Ar fi fost de așteptat ca secțiunea despre esență să înceapă cu o tratare a esenței și apoi să continue cu discuția despre aparență. Aceasta mai cu seamă că doctrina esenței se terminase cu discuția despre măsură și etapa la care aceasta ajunge la indiferență. Ar fi fost, poate, firesc ca Hegel să determine mai departe această măsură indiferentă, acest „etalon” care aducea cu sine numai diferențe neautentice între ceea ce era măsurat cu acest etalon. Ar fi fost de așteptat ca doctrina esenței să arate modul în care acest etalon indiferent se determină mai departe. Totuși, discuția care deschide a doua secțiune a logicii lui Hegel este cea referitoare la aparență. Aceasta deoarece determinarea fundamentală a esenței este tocmai anularea ființei nemijlocite. De altfel, dacă ar fi de analizat și psihologic lucrurile (deși nu este cazul; se poate, însă, face și acest lucru de dragul exemplificării), gândirea trebuie să nege mai întâi caracterul substanțial a ceea ce este dat în mod nemijlocit pentru a ajunge la ceea ce este esențial. Iar esența este considerată ca fiind tot o ființă determinată a cărei primă semnificație este anularea

¹⁴ *Ibidem*, p. 378.

ființei nemijlocite. Numai că tocmai acest refuz de a accepta ființa nemijlocită face esența să recadă în ființa determinată. A gândi în termenii esenței înseamnă tocmai a accepta și determinația ființei nemijlocite (desigur, ca fiind neesențialul). Deci, se revine, astfel, la dualitatea conceptelor esenței prezentată puțin mai sus.

Date fiind aceste considerațiuni se poate spune că în doctrina esenței structura este dată de ceea ce Hegel numește „diviziune originară”. Desigur, nu este vorba despre o judecată în sens clasic. Judecata este o determinație a conceptului, mai exact a subiectivității. Aceasta va fi tratată în prima secțiune a doctrinei conceptului, alături de noțiune sau concept (*der Begriff*) și de silogism (*der Schluss*). Este, poate, vorba despre o formă speculativă nouă, care ar avea doar forma în comun cu judecata clasică. Ideea generală ar fi aceea prezentată mai sus: ceea ce este nemijlocit se determină prin ceea ce este reflectat, sau ființa se determină prin esență (neesențialul prin esențial). Sciziunea originară care se produce în cazul aparenței – în cadrul căreia ființa nemijlocită este pusă ca neesențială iar esența ca negare a acestei nemijlociri a ființei este pusă ca esențială – va fi, pe parcursul doctrinei esenței, orientată spre unificarea pe care o va face abia conceptul, care va prinde laolaltă aceste momente separate prin reflectare. Important este, însă, dacă poate fi vorba despre categorii în cazul doctrinei esenței. Adică dacă această relație care se stabilește între cele două laturi ale esenței poate avea legătură cu ceea ce se numește, îndeobște, categorie.

Prima secțiune a doctrinei esenței se termină cu discuția despre temeii. Depășirea momentului temeului se face prin ieșirea în existență, în manifestare; aceasta este secțiunea a doua, cea în care este luat în discuție fenomenul. O chestiune interesantă aici este aceea legată de această trecere de la temeii la manifestare. Hegel susține – pe bună dreptate – că temeii nu este suficient pentru ca ceva să existe. Temeii este un fel de condiție necesară și, în același timp, suficientă. Principiul rațiunii suficiente – atât de important pentru Leibniz – nu are o însemnătate așa de mare, consideră Hegel. El spune numai că nimic nu poate exista fără a avea temeiiul său, dar nu că dacă există temeiiul, există și lucrul. Determinația existenței, a manifestării, succede determinația temeului în logica hegeliană. Esența se determină mai întâi ca temeii, iar apoi ca manifestare, ca fenomen. Pentru discuția de față relevant este faptul că esența se manifestă, existența fiind o determinație care apare în mod necesar în procesul dezvoltării esenței. Ceea ce înseamnă că, dacă în doctrina esenței ar fi vorba despre categorii, existența și fenomenul ar fi categorii. Această afirmație ar putea să dea o oarecare îndreptățire criticilor care au fost aduse idealismului german, dar mai ales lui Schelling și Hegel, potrivit cărora în cadrul acestui curent s-a discutat mai mult despre determinația existenței, iar nu despre existență ca atare. Existența ar fi aceea inexprimabilă, despre care categoriile filosofice ar trebui să se spună. Esența, în acest context, ar trebuie ea însăși să se spună despre existență; ceea ce este esențial ar organiza, într-un fel, pluralitatea existenței. Numai că o astfel de perspectivă ar fi absolut străină nu numai logicii hegeliene, ci și întregului sistem filosofic hegelian. Existența este concepută de Hegel în sensul său clasic, de manifestare (*ex-sisto*).

Mai apoi, așa cum se vede în procesul devenirii esenței, existența și fenomenul sunt momente necesare. În al treilea rând, trebuie reamintit faptul că logica obiectivă ține locul vechii metafizici, în cadrul căreia subiectivitatea nu este încă pe deplin dezvoltată. Și, în al patrulea rând, existența este manifestare, dar mereu manifestare pentru ceva: pentru subiectivitate. Existența este într-un concept, la fel ca și fenomenul. Desigur, nu în mod subiectiv spre concept. Adică nu este nevoie de o conștiință care să scoată lucrurile din determinația esenței ca acestea să poată exista. Dar, ca toate celelalte determinații prezente în logică, existența este pentru și într-un concept. Toate aceste considerații duc cu gândul la ceea ce Hegel numește, în debutul *Logicii* din *Enciclopedie*, poziții ale gândului față de obiectivitate. Determinarea ideii ca existență ține de registrul acestor poziții ale gândirii față de obiectivitate, totul revenind la a spune că aceste determinații sunt în vederea conceptului. Desigur, din nou, determinația existenței putea constitui finalul logicii. Mai mult, existența ca act de manifestare se petrece și dacă nu există o conștiință anume care să o recepteze. Numai că ea se petrece într-o subiectivitate și concept. Doar în acest sens se poate spune că existența ar fi redusă la ideea de existență. Altminteri, fiind vorba despre o determinație metafizică, ea este absolut independentă de subiectivitate și de concept: logica lui Hegel, trebuie spus din nou, se putea încheia aici.

La fel stau lucrurile și cu celelalte determinații ale celei de-a doua secțiuni a doctrinei esenței. Acestea sunt determinații ale manifestării esenței, ale fenomenului. Ele pot fi numite și categorii, și chiar în sens aristotelic. Sau, cel puțin, determinațiile care sunt succesive existenței. Existența, la rândul ei, poate fi substrat al predicăției, deci despre ceea ce este determinat ca existent se pot spune alte determinații. Logica hegeliană nu interzice o astfel de interpretare, deși aceasta pare a fi cu totul străină de spiritul filosofiei hegeliene. Numai insistența de a identifica determinațiile gândirii tratate în logică cu categoriile poate conduce la o astfel de interpretare îngăduită, dar oarecum forțată.

Oricum ar sta lucrurile, această diviziune originară la care Hegel se referă de mai multe ori pe parcursul logicii sale pare să apropie puțin conceptele sale de categorii. Ceea ce este esențial – pe fiecare treaptă a devenirii esenței – pare să se spună într-un fel special despre ceea ce este neesențial. Adică, momentul esențialității pare să joace rolul celui care determină ceea ce a căzut în neesențialitate.

Dacă în doctrina esenței operează această formă logică numită diviziune originară, atunci se pare că discuția despre caracterul categorial al determinațiilor esenței capătă o altă nuanță. Diviziunea originară, așa cum s-a văzut mai sus, nu este identică cu judecata clasică. Sau, cel puțin, este vorba despre o semnificație speculativă a judecății. Hegel folosește, oricum, termenul *das Urteil*. Desigur, judecata este o determinație a subiectivității care nu apare dezvoltată în doctrina esenței. Este prezentă, dar nu este încă pe deplin determinată. Aceasta nu constituie, însă, o problemă. Toate determinațiile ideii și toate structurile care operează în logică sunt prezente în toate determinațiile acestei științe. Acestea sunt fie încă nedezvoltate, fie operative, fie sublimate speculativ (*aufgehoben*, în momentul în

care sunt depășite printr-o nouă determinație). Deci, forma judecății (în sensul hegelian de diviziune originară) poate foarte bine să fie „la lucru” în doctrina esenței, dar încă nedezvoltată în sine și pentru sine, deci numai operativă. Pe de altă parte, din nou Hegel poate pretinde că judecata în sens clasic nu a fost sesizată de predecesorii săi în autentica sa semnificație, fiind redusă la unele aspecte formale care nu pot epuiza valențele acesteia. Dezbateră pare să fie, aici, deschisă. Fie judecata clasică nu are nimic în comun cu diviziunea originară hegeliană, fiind o formă logică specifică unui alt tip de gândire și neavând nimic în comun cu gândirea speculativă așa cum o înțelegea Hegel; fie diviziunea originară oferă, de fapt, adevărata semnificație a judecății nesesizată de nimeni până la Hegel, caz în care alte maniere de a gândi problemele filosofice sunt numai moduri subordonate ale gândirii speculative (desigur, tot în accepțiunea dată acesteia de Hegel).

De ce este atât de importantă această formă a judecății? Deoarece o clarificare în această privință ar ajuta foarte mult la stabilirea caracterului categorial al determinațiilor prezente în doctrina esenței. Așa cum s-a văzut la început, semnificația categoriilor în accepțiune aristotelică s-ar regăsi în logica hegeliană atunci când vine vorba despre „rostirea” nemijlocită; mai precis, în doctrina ființei. Desigur, așa cum s-a precizat, există aici niște nuanțe care ar putea chiar invalida ideea că determinațiile ființei sunt asemenea categoriilor aristotelice. Acum, în cadrul doctrinei esenței, s-ar putea regăsi semnificația kantiană a categoriilor, aceea de predicate originare (deși această caracterizare a lor este discutabilă). Deci, problema care se pune este în ce măsură determinațiile esenței sunt de așa manieră construite încât se spun despre un substrat sau în ce măsură unul dintre membrii cuplurilor de determinații funcționează ca subiect care primește determinația dată de predicat (din nou, în contextul în care doctrina esenței nu cuprinde discuția despre judecată ca atare, dar forma judecății, sau a diviziunii originare, este operativă aici).

În legătură cu categoriile kantiene, s-a spus că ele ar aminti de funcțiile din matematica actuală sau cu ceea ce în logica propozițiilor se numește funcție propozițională¹⁵. Deși Kant nu a vorbit nicăieri despre astfel de funcții, totuși, categoriile sale ar fi cel puțin în germene asimilabile acestora. Care este structura unei funcții propoziționale? $F(x)$ are două componente: x este nedeterminată iar F este funcția care determină pe x . Structura judecății clasice era SP , în care S este subiectul, iar P predicatul. Diferența față de funcția propozițională – desigur, doar structurală, pentru că mai există și alte tipuri de diferențe care s-au pierdut din vedere atunci când judecata a fost redusă la o simplă formă simbolică – este dată de faptul că S și P sunt două noțiuni care au propria lor determinare. Predicatul fie este o notă a subiectului (adică, într-un anumit sens, o noțiune subordonată) – caz în care judecata este analitică, în sens kantian –, fie este o altă noțiune care adaugă

¹⁵ Alexandru Surdu, *Filosofia modernă*, Ed. Paideia, București, 2002, p. 106.

ceva la conceptul subiectului, caz în care judecata este sintetică. „Rostirile” de tip SP pot avea loc numai ținând cont de cele douăsprezece categorii kantiene. Deci, orice judecată trebuie să se încadreze în cel puțin una dintre cazurile stipulate în tabla categoriilor. Nu există judecăți care să nu fie nici cantitative, nici calitative, nici relaționale și nici modale. Tabla judecăților stă la originea tablei categoriilor kantiene¹⁶. În cazul funcțiilor propoziționale, x nu este noțiune, iar F nu este predicat în sens clasic. X pare să fie un simplu loc gol care este determinat de către funcțiile, relațiile și predicatele care i se adaugă. X , în acest context, ar fi subsistentul nedeterminat, iar nu o noțiune cu sferă și conținut fixate. În cazul în care se acceptă că semnificația kantiană a categoriilor este legată de aceste funcții propoziționale, atunci judecata – iar nu noțiunea – devine actul originar al gândirii, noțiunea formându-se pe baza actelor judicative. Chiar definiția, în acest context, nu ar mai fi expunerea noțiunii desfășurate pe notele sale, ci o judecată în cadrul căreia se folosește inevitabil copula „este”. Deci: „Omul este animalul înzestrat cu rațiune” nu este o definiție care doar datorită formelor lingvistice este exprimată sub forma unei judecăți; dimpotrivă, un nedeterminat x este om dacă este animal și dacă este înzestrat cu rațiune. Simbolic, lucrurile ar arăta astfel:

Fie O predicatul „om”, A predicatul „animal” și R predicatul „rațional”
 Atunci: $(1) A(x) \& R(x) \rightarrow O(x)$

Ar fi greu de acceptat că (1) este o definiție a unei noțiuni în sens clasic. Totuși, aceasta pare să fie transcrierea definiției de mai sus a omului. Evident, definiția se poate schimba; ea nu mai este supusă aceleiași necesități sub care părea să fie așezată definiția omului în termenii logicii clasice, mai cu seamă că întrebuintarea copulei „este” nu redă identitatea nemijlocită a celor două părți ale definiției. Dimpotrivă, legătura între ele pare să fie arbitrară, necesare fiind numai condițiile de adevăr ale operatorilor logicii simbolice.

Dacă se ia în calcul structura logică a categoriilor kantiene, acestea par să fie mai aproape de funcțiile propoziționale. Dacă, însă, se are în vedere intenția generală a *Criticii rațiunii pure*, și anume aceea de a stabili cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*, atunci este mai adecvată înțelegerea categoriilor în termenii logicii clasice. Desigur, lucrarea lui Kant este construită pe structura unei lucrări de logică. Totuși, nu este propriu-zis o lucrare de logică. Este, cel mult, o lucrare despre logica transcendentă, iar aceasta nu trebuie redusă, nici structural și nici în ceea ce privește conținutul, la logica generală.

Date fiind aceste considerațiuni despre semnificațiile aristotelice și kantiene ale categoriilor, dar și despre structura și sensurile logicii hegeliene, s-ar putea da un răspuns la interogațiile formulate în debutul lucrării.

¹⁶ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, loc. cit.

Categorii, determinații ale gândirii și concepte

Așa cum s-a văzut până acum, specificitatea categoriilor este dată de posibilitatea ca acestea să se spună despre ceva. Despre ce anume s-ar putea spune determinațiile logicii hegeliene și cum se spun ele? Determinațiile ființei se spun pe ele însele în mod nemijlocit. Dar, spunându-se pe ele însele, le spun și pe toate celelalte. Conceptul hegelian de „trecere” este acela care garantează acest fapt. Deci, orice determinare a ființei ar fi rostită, toate celelalte sunt imediat gândite. Desigur, expunerea acestora în logica hegeliană dă senzația că ar fi vorba despre un fel de succesiune. Mișcarea conceptului în doctrina ființei – ca, de altfel, în toată logica hegeliană – nu se petrece, însă, în timp. Chiar în debutul logicii Hegel afirmă că aceasta este modul în care gândea Dumnezeu înainte de crearea lumii și a spiritelor finite. Această afirmație, dublată de faptul că timpul este o determinare care apare în filosofia naturii – și apare în mod mijlocit, iar nu imediat – susține teza că logica lui Hegel nu are nimic de-a face cu determinația temporalității. Deci, chiar reflectarea și medierea care apar în doctrina esenței și doctrina conceptului, respectiv, nu au legătură cu temporalitatea. Specificul doctrinei ființei este trecerea imediată de la o determinare la alta. Desigur, putem spune că medierea există și aici; dar aceasta nu este încă dezvoltată și prezența acesteia se va revela abia în doctrina conceptului. Determinațiile ființei, însă, se nasc prin trecerea imediată a uneia în alta. Este, atunci, vorba despre categorii? Dacă determinațiile ființei se spun una *despre* alta, da. Numai că, mai degrabă, aceste determinații se spun una *pe* alta. Adică, spunând-o pe una și încercând să înțelegem ce spunem, ajungem să le spunem imediat pe toate celelalte. Deci, în doctrina ființei mai degrabă nu ar fi vorba despre categorii. De asemenea, acestea nu se spun despre idei, ci spun ideea în mod nemijlocit. În plus, dacă luăm categoriile în sens aristotelic, acestea au mai degrabă o semnificație gramaticală și lingvistică, și mai puțin logică. S-ar putea considera că determinațiile ființei sunt rostiri fundamentale nemijlocite, dar acest lucru nu ar fi chiar în spiritul filosofiei hegeliene. Deci, determinațiile ființei par să nu aibă prea multe lucruri în comun cu categoriile în accepțiune kantiană (de predicate originare) și par să aibă numai nemijlocirea în comun cu categoriile aristotelice.

În doctrina conceptului intervine mijlocirea pe lângă toate aspectele menționate deja în legătură cu determinațiile ființei. În plus, apare teza că ideea despre care se dezbate în această a treia parte a logicii hegeliene are forma subiectivității. Aici pare să fie vorba despre o depărtare de semnificația aristotelică a categoriilor și o apropiere de cea kantiană. Categoriile kantiene sunt transcendente și, implicit, ale subiectivității. Totuși, judecăților kantiene le lipsește ideea medierii: par să fie acte spontane ale intelectului care au ca scop ordonarea diversului furnizat prin intuiție. Scopul *Criticii rațiunii pure* pare a fi acela de a stabili cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*, iar nu cum se pot media aceste judecăți. Filosofia lui Kant pare să fie absolut cantonată în reflectare, din vreme ce nu există nici o mediere în judecățile sintetice *a priori*, ci numai

simpla constatare că ele se petrec, că prin ele progresează cunoașterea și că sunt acte spontane de organizare a diversului intuiției.

Singura parte a logicii hegeliene care ar permite apelul la categorii ar fi, atunci, doctrina esenței. Numai că aici ar fi vorba despre o nuanță în plus. Determinațiile esenței se spun despre un subsistent, care ar fi ideea. Acest lucru se poate accepta. Categoriile lui Aristotel se spun despre ceva ca despre un subsistent; ceea ce apropie interpretarea aristotelică de cea hegeliană. De asemenea, determinațiile esenței se spun nemijlocit; reflectarea nu este încă mijlocire. La fel categoriile aristotelice, care se spun nemijlocit despre un subsistent. Structura care pare să fie la lucru în doctrina esenței este diviziunea originară. Se poate accepta că aici există o apropiere de Kant; diferența ar fi că, la Kant, avem de-a face cu o alăturare transcendentă a determinațiilor categoriale care nu vizează decât organizarea diversului intuitiv, alăturare pe care Hegel vrea să o deducă în mod genetic (deși apropierea este, aici, puțin forțată). Determinațiile esenței din logica hegeliană pot fi considerate chiar predicate care se rostesc despre un subsistent nemijlocit. Fiecare nouă determinație se spune ca un predicat despre cea care a căzut în mijlocire (în registrul ființei), ceea ce face ca determinația mijlocită să se spună prin altul, adică prin determinația reflectată care ține de domeniul esenței. Ceea ce ar face loc unei interpretări predicative a determinațiilor esenței. Toate acestea pot fi acceptate, cu forțări mai mari sau mai mici ale ideilor lui Hegel. Ceea ce este, însă, imposibil de eliminat este faptul că determinațiile esenței spun sau rostesc ideea în forma reflectării. Dacă se acceptă că forma reflectării aduce cu sine relația predicativă, atunci, în doctrina esenței a lui Hegel, mai mult decât în celelalte părți ale logicii sale, poate fi vorba despre categorii.

CONCEPTUL DE VIS ȘI REALITATE ÎN ROMANUL LUI DOSTOIEVSKI *CRIMĂ ȘI PEDEAPSĂ*

IONUȚ ANASTASIU¹

1. Un oraș în descompunere

Metaforă a unui drum, a unui labirint viu propice peregrinării neobosite și nesfârșite, ce este cuprinsă câteodată de deznădejde și îndoială, o mișcare a conștiinței în căutare de sine pe un parcurs sinuos, plin de primejdii, iată cum ne apare experiența esențială din *Crimă și pedeapsă*. Romanul lui Dostoievski surprinde lumea citadină în faza ei descompusă, într-un moment aparte, atunci când pustiul vine să se instaureze peste oraș, înlocuind ceea ce fusese statornic, bine înrădăcinat prin forme instabile, cuprinse parcă de o agitație delirantă, lipsită de noimă. Lumea citadină este dintr-o dată supusă prefacerii, disoluției rapide, fulgerătoare.

O dată deschise paginile acestei cărți, ne întâmpină atmosfera îmbâcsită de praf și miasme pătrunzătoare a Petersburgului, oraș ce închide în el toate zbaterele ființei; o ființă abandonată neliniștii interioare și sufocării pricinuită de apăsarea necurmată a exteriorului. Încă de la început se întretese o relație stranie între dezechilibrul interior al lui Raskolnikov și negura copleșitoare care s-a așezat asupra orașului; destinele lor se intersectează, sunt deopotrivă legate și supuse aceleiași pierderi și disoluții². Întreaga narațiune, a cărei complexitate atinge uneori proporții uimitoare, pornește de la această întrepătrundere survenită între viața lui Raskolnikov și aceea a Sankt Petersburgului, comportamentul eroului traducând fidel dereglările ce intervin în viața cotidiană a orașului. Orașul este o parte a enigmei, mahalalele sale, podul peste Neva, mansarda, trecătorii grăbiți sunt fragmente din sufletul lui Raskolnikov și poate nu este deloc exagerat să afirmăm că orașul este în egală măsură vinovat de crima comisă de tânăr, mai mult decât atât, se

¹ Academia de Studii Economice din București.

² Iată reacția lui Raskolnikov în clipa coborârii sale în stradă: ”Afară era o căldură copleșitoare, zăpușeală, lumea se înghesuia pe trotuare, pretutindeni se zăreau grămezi de var, de cărămizi, schele, praf, și peste tot domnea acea putoare specifică din timpul verii, binecunoscută oricărui locuitor al Petersburgului, căruia nu-i dă mâna să-și închirieze o vilă la țară; acestea toate impresionară neplăcut nervii și așa destul de zdruncinați ai tânărului. Duhoarea nesuferită a crâșmelor, foarte numeroase în acea parte a orașului, și bețivii pe care-i întâlnea la tot pasul, deși era zi de lucru, întăreau coloritul trist și respingător al priveliștii. O clipă, trăsăturile fine ale tânărului oglindiră un sentiment de adânc dezgust. (...) El făcu doi, trei pași, apoi căzu într-o adâncă visare, sau mai bine zis, într-un fel de toropeală; mergea înainte fără să vadă nimic în jurul lui și, de altfel, nici nu voia să vadă” (Dostoievski, *Crimă și pedeapsă* p. 8).

poate afirma că, într-o oarecare măsură, omorul săvârșit de Raskolnikov este dictat de către oraș.

Raskolnikov poartă în sine un chin nemăsurat; ființa lui este cuprinsă de o teribilă nerăbdare și o precipitare care îl îndeamnă să părăsească tot ceea ce s-a sedimentat în el odată cu trecerea anilor și să se aventureze pe drumul cunoașterii propriilor limite. Romanul lui Raskolnikov este romanul cunoașterii transcendente, locul tainic în care eul se deschide asupra-și și se privește în lăuntrurile sale. Iar punctul de plecare al acestei cunoașteri este constituit dintr-o peregrinare interioară, o depărtare din sânul familiarității și al lumii ce oferă siguranță și certitudine. Raskolnikov nu se poate împotrivi acelei forțe care lucrează tainic în el și care pare izvorâtă atât dintr-o dorință nemărginită de cunoaștere, cât și dintr-un orgoliu nepuizabil; eroul pare să nu-și poată stăpâni visurile megalomane care l-au copleșit. De altfel, amestecul acesta de vanitate și aspirație la autocunoaștere îi imprimă lui Raskolnikov un caracter ambiguu, de aceea el va purta tot timpul semnul acestei sfâșieri interioare între cele două laturi ale personalității sale. Lipsa de măsură care-l caracterizează provine din neputința de a opta, de a crea o fisură în orgoliul său și a se reîntoarce în mijlocul oamenilor de unde a plecat, alături de propria familie. Vanitatea îl împinge pe Raskolnikov să abandoneze identitatea sa socială inițială, banală, lipsită de strălucire și să se aventureze pe drumul cuceririi unui status social radical diferit, ce va culmina cu ocuparea unei poziții aparte în cadrul societății, unde totul este permis și nimeni nu îndrăznește să-l tragă la răspundere pentru faptele sale.

2. Modelul întruchipat de Napoleon

La originea acestei dorințe nebune stă figura lui Napoleon, omul care a reușit să răstoarne condiția sa modestă și să-și construiască un destin grandios, ce s-a înălțat însă pe un morman de cadavre. A fost nevoie să moară în mod violent milioane de oameni pentru ca Napoleon să-și poată edifica gloria. Acesta este și visul înaripat al lui Raskolnikov, dorința lui cea mai puternică: să se rupă de ordinea omenescului, să-și dovedească sieși că e capabil să-și depășească limitele, chiar cu prețul comiterii unei crime oribile, dar înțeleasă ca fiind absolut necesară, asemeni unei probe de inițiere, în care se testează nu atât curajul unei persoane, ci, mai ales, capacitatea acesteia de a-și stăpâni emoțiile, de a-și controla într-un mod minuțios sentimentele. Prin această probă la care se supune în mod voluntar, Raskolnikov nu dorește să-și demonstreze sieși faptul că este capabil să devină un criminal, ci altceva, infinit mai important, respectiv că poate să comită o crimă și aceasta să nu-i afecteze conștiința sub nicio formă, să-și poată controla în întregime emoțiile. Așa cum în unele rituri de inițiere băieții care sunt biciuiți cu bestialitate nu numai că trebuie să suporte fără să protesteze acest tratament agresiv la care sunt supuși, ci, la final, trebuie să sară în sus de bucurie și să rădă zgomotos, la fel,

un om autentic trebuie să arate că este capabil să-și stăpânească afecțele, să fie de neclintit în ceea ce privește drumul pe care a pornit, un drum inaccesibil gloatei, pe care pot merge numai oamenii cu adevărat puternici.

Viața lui Napoleon Bonaparte i-a întărit convingerea că un om poate să-și depășească limitele numai dacă urmează cu strictețe un plan și nu se lasă abătut din calea sa, indiferent de prețul plătit; Napoleon este, redus la esență, o ficțiune ridicată la rang de simbol al supraomnescului, iar Raskolnikov este asemeni unui prizonier rămas închis în propria sa capcană clădită pe fascinația față de acest model iluzoriu; mai exact, Napoleon i-a sugerat existența unei lumi cu infinite posibilități, iar el a devenit captivul acestor iluzii. Este important de subliniat că vanitatea lui Raskolnikov se întemeiază pe o ficțiune, pe imitarea unui model idealizat, adaptat la nevoile visătorului – de altfel, Raskolnikov este un foarte mare visător, unul dintre cei mai mari din istoria literaturii europene.

Raskolnikov întreține cu acest model imaginar, născut din nevoia sa de schimbare și din nemulțumirea care-i roade sufletul de a fi doar ceea ce este, un tânăr oarecare al cărui destin nu este decât o mică rotiță din mecanismul gigantic reprezentat de Petersburg, o relație specială; pe de o parte el, este respectat, aproape venerat câteodată, dar, pe de altă parte, îi este contestată autoritatea, mândria lui Raskolnikov neputând suporta idolatrizarea fără margini a împăratului francez. Napoleon este o prezență inconstantă; fundament și exemplu al teoriei lui Raskolnikov despre oamenii superiori care trebuie să-i conducă pe cei slabi și care nu pot fi judecați de aceștia pentru faptele lor, Napoleon este abandonat ulterior, întregul chin care-l va măcina pe Raskolnikov după săvârșirea crimei fiind un semn al despărțirii sale de maestrul său fictiv.

Napoleon se dovedește în final a fi un ideal lipsit de profunzime, rolul său de îndrumător spiritual a eșuat; în loc să fie o punte către lume, el a deschis porțile temniței siberiene; va exista totuși un câștig aici, dar el nu i se datorează nici pe departe lui Bonaparte, căci Raskolnikov va eșua în demersul său de a-și anestezia propria conștiință, de a distruge însuși fundamentul moralității. În cele din urmă, la capătul lumii simbolizat de Siberia, se va declanșa o adevărată criză în sufletul lui Raskolnikov, semn al eșecului idealurilor sale de a-și anihila conștiința și de a trăi în afara legilor unei moralități elementare, ce afirmă, de exemplu, că uciderea unui om sau mai multor oameni este întotdeauna, indiferent de contextul social sau politic în care ea este comisă, o crimă și nimic altceva, o acțiune rea prin excelență. Concluzia este evidentă: Raskolnikov nu are puterea să devină un nou Napoleon Bonaparte, dar el dă dovada unei forțe infinit mai importante, fiind suficient de curajos să-și asume faptele sale, astfel încât, pe o scară a moralității, împăratul Napoleon este un biet pitic comparat cu anonimul student Rodion Romanovici Raskolnikov, care a căpătat proporțiile unui uriaș la nivel simbolic.

Înstrăinarea lui Raskolnikov față de lume are loc pe două planuri. Este mai cu seamă o sustragere a ființei lui dinaintea lumii, o separare de oamenii apropiați, a căror prezență el o evită. Câteodată, atunci când întâlnirea cu aceștia – în special cu membrii propriei familii – nu poate fi cu nici un preț ocolită, el recurge la ascunderea

îndărățul unei măști, însă niciodată nu reușește să se disimuleze pe de-a-ntregul. Familia îi trezește totuși anumite sentimente pe care nu și le poate reprimă și emoția îl va încerca întotdeauna în preajma mamei și surorii sale. El intuiește că aceste două ființe vor fi o stavilă în realizarea planurilor sale, de aceea va încerca să fugă de ele, să le abandoneze. Pe de altă parte, Raskolnikov se smulge din propria-i rădăcina, întoarce spatele propriului trecut pe care dorește să-l șteargă cu totul într-o clipă. Cât mai degrabă, trecutul trebuie să fie anulat, căzut în uitare pentru ca nu cumva el să poată fi reactualizat de o amintire fugară a copilăriei, a tatălui mort sau a orașelului de provincie unde s-a născut. Însă, în mod involuntar, imaginile trecutului îi vizitează sufletul; în vis el se reîntoarce la anii copilăriei și re trăiește senzațiile pe care le-a avut când mergea cu tatăl său la biserică, la mormântul bunicii și al frățiorului său.

Pribegiile acestui însingurat au un caracter tensionat, trăirile îi sunt intensificate la maximum; pentru Rodion Romanovici a ieși pe ușa mansardei sale nu înseamnă a vedea lumea, a o căuta cu o privire lacomă, ci a aluneca în miezul unei reverii neterminate, a fi prins fără scăpare într-o meditație lăuntrică care îi paralizează orice contact direct cu lumea exterioară. Astfel, pe măsură ce se afundă în cotloanele și piețele orașului, Raskolnikov cade într-o uitare de sine totală. În fața lui se perindă forme ireale, cu contururi șterse. Se lasă condus în cele mai neașteptate locuri, trecând din centru spre periferie, dintr-o periferie într-alta, străbătând neabătut drumurile pe care reveria sa dinamică i le deschide înainte. Dar el lasă totul în urmă, pierzându-se mereu și mereu în el însuși.

Stranietatea rătăcirii lui Raskolnikov se relevă în faptul că privirea este absentă, că el niciodată nu vede nimic din locurile pe unde trece, cu excepția unor foarte scurte tresăriri ale ochiului provocate de viermuiala urbană cu care se intersectează în peregrinările sale. Atenția lui gravitează mereu în jurul sinelui propriu, înăuntrul privirii, departe de lume. Ființa lui s-a ferecat într-o zonă inaccesibilă, unde s-au strâns laolaltă gândurile, tristețile și privirile lui enigmatice. Sufletul lui Raskolnikov este înveșmântat într-o taină ce nu se lasă atinsă de niciun lucru exterior. În acest mister și în vălul care îl acoperă, faptul dezvăluirii și ascunderea însăși își schimbă reciproc rolurile.

Raskolnikov e stăpânit de o nevoie continuă de spațiu, ființa lui e dornică să cunoască întinderile vaste ale lumii. El este un privitor fascinat de orizontul care se deschide larg înaintea sa. În schimb, peste tot în jurul său domnește aceeași aglomerație, același aer înăbușitor, elemente specifice acestui oraș echivalat simbolic cu spațiul închis care sfărâmă în sine dorința oamenilor de a regăsi acea privire originară, a cărei perspectivă îmbrățișează lumea în întregul ei, fără opreliști: „Aici și străzile, ca și odăile, parcă nu au ferestre. Doamne, ce oraș!...”³, exclamă plină de indignare Pulheria Alexandrovna, mama lui Rodion Romanovici. Căldura maternă și spiritul provincial, nepervers al Pulheriei Alexandrovna o fac pe aceasta să intuiască exact una din problemele acute ale fiului ei. Totul în ea se revoltă

³ *Ibid.*, p. 227.

împotriva îmbâcsirii citadine, a dezrădăcinării și a disimulării permanente, toate acestea având drept cauză orașul închis, neaerisit. Sufletele oamenilor sunt profund alterate de acest oraș construit de Dostoievski după modelul infernului lui Dante.

Spre comparație, în opera literară a lui Tolstoi vederea străfundurilor are loc nemijlocit; privitorului i se înfățișează formele primare așa cum sunt ele, dezgolite în fața unui privitor ce le contemplă tulburat, uitând cu totul de sine, visând aproape destrămarea propriului eu în lumina orbitoare iradiată de univers. Dar misterul ființei nu are nici pe departe un caracter ocult, ci o strălucire supramundană, totul fiind concentrat într-o viziune arhitectonică a lumii, a unei lumi însuflețite de muzica primordială a Creatorului. Nu există nici un văl care să acopere taina lumii, ci doar o negură care întunecă cel mai adesea privirile oamenilor. Aceștia au obligația să descopere în ei, sub învelișul ignoranței și al nepăsării cotidiene, privirea pură care să-i orienteze către înaltul cerului.

O taină, sau mai exact ființa care survine într-un mod tăinuit, într-o stare de nepătruns și lipsa esențială de spațiu, acestea sunt punctele de la care pornesc peregrinările lui Raskolnikov. În ele rezidă tentativa lui de a-și trăi în mod plener posibilitățile. Ceea ce ne asigură de profunzimea demersului său.

3. Reveria apei primordiale

Amurgul zilei și crepusculul nopții sunt momentele predilecte de rătăcire ale lui Raskolnikov. El iese uneori pe străzi și în plină zi, dar, într-un asemenea moment, niciodată nu reușește să ajungă la intensitatea unei puternice reverii dinamice. Lumina zilei nu este prielnică viziunii, ci doar accentuării sentimentului exilului. Apropierea autentică, plină de viață, de limitele relității, de clipa în care totul se cufundă în viziune și energiile lumii sunt presimțite cu o acuitate tulburătoare, animalică aproape, nu se poate produce decât atunci când mixtura de lumină și întuneric nu poate fi desfăcută. Este ca și cum Raskolnikov ar adulmece momentul în care, ca de la sine, lumea își va deschide limitele, lăuntrurile vor fi date la iveală și realul își va afla din nou sensul său primordial, acela de a semnala rătăcitorului singuratic că nu va fi copleșit de drumul său. Relevarea conexiunii esențiale dintre peregrin și drumul său nesfârșit are rolul de a-l salva pe acesta de la disperare, în sensul asumării condiției sale de rătăcitor și a găsirii unui sens chiar și atunci când nimeni altcineva nu mai găsește nicio ieșire. Realul se arată atunci ca un semn indispensabil ce pune în lumină nemărginirea rătăcirii însoțită de misterul împlinirii ei.

Rătăcirea nu este însă ceva uniform, ci există momente și locuri privilegiate, ce favorizează apariția viziunii. Reveria activă a lui Raskolnikov prinde viață și se amplifică nemăsurat în clipa când el se apropie de apele Nevei. Rodion Romanici se oprește pe pod și privește cu interes „în lungul apei”, se lasă impregnat de substanța ei lichidă. Proximitatea apei, curgerea ei domoală și ritmată îl poartă

către adâncul universului. „Aplecat peste parapet, urmărea mecanic ultima licărire trandafirică a asfințitului, șirul de case tot mai întunecate în amurgul ce se lăsa pe nesimțite, un geam depărtat, undeva la mansardă, pe partea stângă a cheiului, incendiat o clipă de ultima rază de soare, apa neagră a canalului, da, tocmai apa o privea cu o atenție deosebită. Apoi, cercuri roșii prinseră a i se roti în fața ochilor, casele se clătinară, trecătorii, cheiurile, echipajele, totul în jur începu să joace. Tresări, salvat poate din leșin de o apariție stupidă și hidoasă...”⁴ Ni se descrie o trecere de la viziunea esențială către o reverie maladivă a lumii, un mod bolnav de a visa, înclinat către distrugere și mai ales autodistrugere.

În fapt, fragmentul de mai sus este ilustrativ pentru relația strânsă dintre drumul cotit, lăaturalnic al lui Raskolnikov și unduirea șerpuitoare a apei. Astfel, putem să înțelegem rolul central jucat de apă în reveriile dinamice ale lui Rodion Romanici. Apa îi provoacă de fiecare dată o trăire profundă, ce nu poate fi însă echivalată cu o simplă emoție sau cu o manifestare de ordin afectiv, căci este vorba de ceva mult mai intens și mai profund, o nevoie esențială a cărei origine este dincolo de sentimente sau emoții; apa îl dizlocă mersului său singuratic și-l transpune scurgerii ei implacabile, ca o vrajă. Element prin excelență dialectic, apa se oferă într-o varietate de forme și culori antagonice, deschise viziunii și visării, dar și vederii fără limite a depărtării, a participării directe, vizuale la viața lumii. Fiind totodată centru și periferie, apa este o metaforă a vieții însăși, aflată însă în radicală opoziție cu viermuiala orașului, ce este înțeleasă ca și cum ar fi o pseudo-viață. Imaginea creată de Dostoievski este uluitoare în simplitatea sa; fără să-și dea seama, oamenii sunt captivii unei iluzii, fiind integrați într-o viață a orașului care nu este a lor în mod real, dar pe lângă care curge în permanență viața reală simbolizată de apă, ale cărei unde se infiltrează de-a lungul întregului oraș într-o rețea labirintică infinită.

Intimitatea apei îi suscită lui Raskolnikov nostalgii ambivalente, reziduuri ale unor tensiuni primordiale: fascinație a morții, a dizolvării în substanța maternă, dar și seducție a vieții, renaștere plină de vitalitate în sânul vieții⁵.

Apa este elementul metamorfozelor. Apa visată, apa care scaldă sensibilitatea onirică a lui Raskolnikov este apa albastră. Simbol al purității și inocenței, al unei forțe zămisliitoare în procesul propriu de creștere interioară, viziunea apei albastre restabilește legăturile cu solul originar, orientează rătăcitorul înfundat pe un drum

⁴ *Ibid.*, p.162.

⁵ Raskolnikov adoră uneori viața cu o forță extraordinară: „Unde am citit oare, se gândea Raskolnikov, mergând mai departe, că un condamnat la moarte, cu un ceas înainte de execuție, spunea sau se gândea, că dacă ar fi silit să trăiască undeva la o mare înălțime, pe piscul unei stânci oarecare, pierdută în ocean, pe un loc atât de îngust, încât abia i-ar fi încăput picioarele, iar jur-împrejur ar fi numai prăpăstii, valuri, întuneric etern, singurătate și furtună, și să rămână pe spațiul acela de jumătate de metru o viață întreagă, o mie de ani, o veșnicie, tot ar fi mai bine decât să moară! Numai să trăiești, să trăiești, să trăiești! Oricum ar fi viața - dar să trăiești!... Cât adevăr e în asta, Doamne, cât adevăr! Cât de ticălos e omul! Dar și mai ticălos este acela care pentru asta îl numește ticălos, adăugă el după o clipă.” (Dostoievski, *Op. cit.*, p. 185).

fără ieșire. Viziunea străpunge duritatea realului, aerul îmbâcsit de praf al Petersburgului se rarefiază.

Dar nu trebuie să uităm că albaștri sunt și ochii Soniei Marmeladova, ceea ce nu este deloc întâmplător, căci Raskolnikov, în reveriile sale, va face o legătură inconștientă între apă și ochi. Ochii săi de culoare albastră îi asigură Soniei un soi de invulnerabilitate în fața păcatului de parcă ea ar purta semnele unei puteri misterioase, de nepătruns; s-ar zice că, datorită purității ochilor ei, Sonia nu își are originea în lumea aceasta, ci provine dintr-o altă lume, de aceea ea nici nu este propriu-zis o prostituată, întrucât păcatul nu o poate atinge. Ochii ei sunt asociați apei visate, necontaminată de nimic exterior, ca și cum în ei poate fi găsit secretul vieții autentice. De altfel, Raskolnikov vede în Sonia, chiar dacă într-un mod relativ confuz, nedeslușit, tocmai aceste semne ale unei frumuseți imperceptibile unui om obișnuit, el nu o vede așa cum pare să fie, ci cum este cu adevărat, el vede invizibilul din vizibil, pătrunde cu privirea dincolo de ceea ce se vede.

Apa neagră constituie celălalt pol al reveriei provocate de apă. Este apa înecașilor, a sufletelor pierdute în murdăria lumească, ce și-au pierdut grația și fericirea. Apa neagră soarbe și atrage cu putere sufletul rătăcit care s-a lăsat cuprins de presiunea exercitată asupra sa de iluzia reprezentată de oraș și de incertitudinile de tot felul. Apa neagră se dezvăluie oamenilor ca un capăt de drum inevitabil, ca singurul capăt de drum posibil, topind în sine teama fiecărui om în fața eșecului și preschimbând-o în fatalitate. Căci romanul „crimei și al pedepsei” este de asemeni un splendid simbol al raportului intim dintre posibil și real, dintre ceea ce este și ceea ce ar fi posibil să fie, precum și al luptei încrâncenate dintre libertatea eului solitar și destinul impersonal și inexorabil. Și Raskolnikov este un foarte bun exemplu în acest sens; există momente când voința îi este paralizată, când totul în el se blochează și ființa lui sau poate, cine știe, o altă ființă, neștiută, acționează de parcă ar fi o simplă unealtă în mâinile nevăzute ale unei forțe străine. Dar, pe de altă parte, același Raskolnikov face elogiul libertății absolute, teoretizând în articolul publicat de el sau în discuțiile cu ceilalți, un tip uman căruia nimic nu i se poate opune, care este sortit să fie liber și să-i domine pe toți oamenii, fără excepție.

4. Realitate, vis și coșmar

Imaginarul vizual pe care Dostoievski îl construiește în *Crimă și pedeapsă* are în centrul său legătura adâncă dintre apa albastră, ornamentele exterioare și cupola bisericii unde se reflectă razele asfințitului de soare. Toate acestea consfințesc unirea pământului cu cerul, în chiar mersul domol și cotit al apelor Nevei și alcătuiesc o „imensă panoramă cu adevărat superbă”⁶, panoramă de la care, însă, privitorul Raskolnikov pare alungat; s-ar zice că lumea nu dorește să-l

⁶ *Ibid.* p. 110.

integreze splendorii ei nețărmurite. Este ca și cum privitorul nu ar merita să vadă ceea ce universul are de arătat. Raskolnikov nu poate fi integrat în această „panoramă”, în fața acestei frumuseți ce pare venită dintr-o altă lume el se simte stingher, rămânând prizonierul obsesiilor sale, rătăcind confuz în jurul propriului sine. Și totuși, privirea lui nu are cum să nu vadă măreția acestui peisaj în care pulsează o vitalitate primordială, pentru o clipă ea se simte chemată de strălucirile luminii cerești. Privirea răspunde astfel aspirației ascunse a ființei și poate că tot acest travaliu și această frământare nu au drept scop decât reintegrarea lui Raskolnikov în peisajul din care simte că a fost expulzat sau, mai exact spus, din care s-a autoexclus. Privirea vine atunci ca să atenueze pe cât se poate sentimentul cumplit pe care-l încearcă eroul lui Dostoievski, acela de a fi un proscris nu în raport cu oamenii, ci cu lumea pe de-a-ntregul.

În preajma acestei priveliști minunate rătăcirea a atins punctul culminant. Conflictul din sânul ființei este din nou regenerat, vechile neliniști sunt reînsuflețite tocmai în apropierea certitudinii ultime pe care o oferă lumea, nesiguranța este chemată la viață din însăși inima statorniciei. Viziunea abisului care se află în spatele oricărui lucru aparent durabil transformă rătăcirea într-o prăbușire continuă, căreia nimic nu i se poate opune, și unde orice efort de a stăvili această cădere nu face decât să o accelereze tot mai mult, asemeni zbaterilor unui om care e înghițit de nisipuri mișcătoare.

Structura romanului *Crimă și pedeapsă* a fost astfel concepută încât peisajul superb, care dă senzația unei reînnoiri depline a forțelor creatoare ale lumii, să se preschimbe treptat într-un tablou funest, o priveliște de coșmar ce hrănește spaimele și ororile sufletului omenesc, ecou al nenorocirilor de care este copleșită ființa. În această operă a lui Dostoievski, acțiunea la nivel simbolic se derulează după următoarea schemă: viața se prelungește în vis și visul devine coșmar. Visul înspăimântător al lui Raskolnikov din ziua dinaintea crimei urmează exact această traiectorie; copleșit de oboseală și de gânduri sumbre, el adoarme în tufișurile de pe Petrovski Ostrov. Visul, la început îmbibat de parfumul reminiscenței vârstei copilăriei, va fi copleșit de o întâmplare înfiorătoare. „Creierul bolnav făurește adesea visuri extraordinar de precise și de vii, care par grozav de reale. Uneori, imaginile ce se înfiripă sunt monstroase, dar atmosfera din vis, împrejurările și întregul proces al reprezentării sunt atât de veridice, pline de amănunte atât de subtile și de neașteptate, care corespund și întregesc într-o îmbinare atât de artistică întreaga plăsmuire, încât, treaz fiind, același om nu le-ar putea închipui nici dacă ar fi un maestru de talia lui Pușkin sau Turgheniev. Aceste vise, vise bolnăvicioase, trăiesc de obicei multă vreme în conștiință și impresionează puternic organismul șubrezit și surescitat”⁷.

Veridicitatea imaginilor onirice implică deci postularea existenței unui regim inconștient al naturii umane. Produsele acestuia nu sunt simple plăsmuiri fantastice, ci ele țin de esența adevărului ființei; această lume stranie este semnul unei

⁷ *Ibid.*, p. 56.

deschideri aparte spre fuziunea cu străfundurile firii. Dar lucrul cel mai important asupra căruia autorul insistă în acest pasaj este faptul predominanței acestui regim imaginar asupra facultăților raționale de cunoaștere ale realului. Realul este inconsistent, ambiguu, în el nu răzbate nici-o tensiune cu adevărat puternică, exteriorul te înconjoară ca un amestec de lucruri palide, lipsite de soliditate. Numai în lumea visului, și nici măcar în toate visele, ci numai în unele dintre ele, creații ale unui „creier bolnav” – ceea ce trebuie tradus nu în termeni medicali, ci în sensul atingerii aceluși punct sensibil în care nebunia devine echivalentă cu geniul – plăsmuirile ființei prind viață, aspirațiile cele mai intime sunt stârnite de intensitatea trăirii onirice și odată cu ele sunt trezite și cele mai feroce spaime în fața profunzimii visului. Prin vis sălășluim deopotrivă în noi, dar și în afara noastră, faptul de a visa este până la un punct o apropiere de propria ființă, însă se poate rapid converti în depărtarea însăși; rupându-se de intimitatea interiorului, visul se atașează asaltului neîntrerupt pe care exteriorul îl face asupra visătorului. Securitatea și clipele de tihnă ale ființei sunt spulberate, sentimentul de siguranță se prefăce într-o frică fără margini, visul e înlocuit de cel mai cumplit coșmar. Este exact ceea ce se întâmplă cu Raskolnikov, al cărui vis despre copilărie se prelungește într-un coșmar sălbatic despre uciderea în bătai a unei iepe de către stăpânul ei. Brutalitatea extremă a acestei scene ne avertizează în privința gravității trăirilor lui Raskolnikov. Experiența atingerii limitelor i se revelează ca o iremediabilă cădere în bestialitate, depășirea măsurii se relevă a fi un act de distrugere și de suspendare a oricărui sentiment uman. Rodion Romanâci Raskolnikov se condamnă pe sine la o rătăcire fără de sfârșit dincolo de granițele lumii.

Dar travaliul său supraomenesc nu poate decât să eșueze. Încercarea lui de a epuiza finitul și de a se deschide către infinit este o tentativă nereușită de a poseda întreaga lume de undeva din afara ei, de a o face pierdută nu înăuntrul, ci dincolo de ea însăși.

Exilul lui Raskolnikov se înfățișează totodată ca o încercare de depășire a omenescului, ca o îndepărtare de toate trăirile anterioare, dar și ca o cădere într-o transcendță goală, o abandonare a ființei pentru a câștiga neantul. Ispita obsedantă a acestui dincolo face din el un rătăcitor intangibil, care încearcă tot mereu să se sustragă păienjenişului de fire care-l ține legat de lume. Raskolnikov tinde să facă din sine un receptacol al nemărginirii, dorind ca ființa sa să devină un organ care primește în sine rezervele de vitalitate și de energie ale lumii. Secretul existenței lui Raskolnikov rezidă în tentativa lui de a se înrădăcina în misterul originii lumii pentru a-i desființa limitele și a aboli legile naturale, pentru a-i dizloca centrul și a o prefăce în nefamiliaritatea însăși. Însă, întreg demersul său nu reușește să provoace altceva decât distrugere, iar încercarea de a reconstitui ființa originară sfârșește în pură sălbăticie. Atunci când se prefigurează o existență conectată la misterul primordial al lumii, în privitor se petrece ceva neașteptat; el simte că tainei i se substituie ceva înfricoșător, respingător, privirea sa devine incapabilă să ajungă la esențial, căci esențialul se prelungește într-o absență primejdioasă. Și astfel,

travaliul căutării devine o încercare absurdă de a atinge neantul, de a anula o dată pentru totdeauna limitele realului.

Neantul inaugurează o mișcare, fiind în același timp și capăt al ei; perspectiva nimicului inițiază o nouă căutare sortită încă de la început repetiției oarbe și sterile. Pribegia ireală a lui Raskolnikov s-a blocat în acest punct în care este anulată orice deschidere. Aflat la o neobișnuită altitudine, acolo unde nimic nu-l mai poate susține, prăbușirea devenind inevitabilă, și, mai mult decât atât, fiind dorită și așteptată cu înfrigurare, Raskolnikov e nevoit să suporte consecințele meschin umane ale dublei sale crime. Reveriile sale îl duc către acel loc unic unde ajunge să se rotească în jurul tainei ce o presimțise de la bun început, dar pe care este incapabil să o vadă. Ochii îi sunt străpunși de lumina orbitoare a irealității. Atunci visul îmbracă culori de coșmar. Lumea desemnează de acum înainte lipsa esențială de adăpost și de siguranță; statutul ei ontologic este incert. Peste real se întinde visul, iar trama visului este de natură malefică.

Acesta este adevăratul capăt al rătăcirilor lui Raskolnikov. Travaliul său este în mod esențial ambiguu, comportând o multitudine de sensuri. Căci lumea romanului *Crimă și pedeapsă* are o structură tripartită, iar relațiile ce se stabilesc între realitate, vis și coșmar sunt obscure, pătrunse parcă de o enigmă ce nu poate fi deslușită. Trecerea de la un nivel la altul este aproape insesizabilă, și absența unei referințe clare situează opera dostoevskiană în ordinea creațiilor permanent deschise diverselor interpretări.

FIINȚA ARISTOTELICĂ ȘI SPIRITUL HEGELIAN ÎN PARADIGMA DOCTRINEI ESENȚEI

ANDREEA GAE¹

Introducere

Pentru Hegel, Metafizica reprezintă expresia Ideii speculative²: Dumnezeu își comunică esența lumii întrucât între divinitate și mundaneitate se extind permanent conexiuni sinlagmatice și reciproce³. Filosofia primă este „știința a ceea ce este până acum ca fiind ca atare și a ceea ce aparține acestuia *în și pentru sine*”⁴. Ulterior, Aristotel determină Ființa ca *ousia*⁵: „în ontologia sa, sau, așa cum o numim, Logică, Aristotel investighează și distinge patru principii: „(1) determinarea sau calitatea prin care ceva este ceva; (2) materia (*hylē*); (3) principiul mișcării (*Bewegung*); (4) principiul finalității sau Binele (I, 3)”⁶. Pentru Hegel, cele patru principii sunt sinonimele celor patru cauze aristotelice, expuse în cărțile Z, H, Θ și Λ. „Principiul Binelui” derivă din A 2, fiind reiterat în A 3, iar „calitatea este forma aristotelică și nu *toionde*, a doua categorie dependentă de *ousia*; calitatea este astfel înțeleasă în hermeneutica *Științei Logicii*, ca fundament al determinării Ființei, și nu drept proprietate accidentală. Mișcarea, de asemenea, în accepțiune hegeliană, constituie mai întâi cauzalitatea eficientă, iar apoi noțiunea de *energeia*, în orice caz excluzând aristotelicul *kinēsis*; pentru Hegel, mișcarea este internă noțiunii de *energeia*.

Hegel opune Ideii platoniciene Ideea aristotelică. Pe de o parte, Ideea platoniciană este obiectivă și concretă, determinată *în sine*, (dialectica platoniciană

¹ Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.

² G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, pp. 151–152; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 137; Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, A 2, 983a.

³ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 150; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, pp. 135–136; id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Partea 2. Filosofie Greacă 1, Hamburg, editat de P. Garniron și W. Jaeschke (Prelegeri, transcriptii selectate și manuscrise, Vol. 7), 1989, p. 67.

⁴ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Γ 1, 1003a 21–22; G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 152; G. W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 137.

⁵ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 1.

⁶ *Ibidem*.

este pentru Hegel un model al negativității intrinsece limitat în determinări), însă privată de vitalitate și activitate sau de „activitatea actualizării”⁷; Ideea platoniciană exclude principiul purei subiectivității, caracteristic lui Aristotel⁸, identic sieși, deoarece în cadrul Ideii opoziții sunt negați ca elemente ale unui proces dialectic, conservați ca elemente ale sintezei în cadrul unuia dintre poli extremi, și nu într-o unitate superioară. Pe de altă parte, Ideea aristotelică posedă, conform modelului platonician, „Binele, finalitatea” ca fundament substanțial⁹ dar, în contrast cu Platon, realizează o finalitate efectivă. Finalitatea este o determinare și principiu al individuării¹⁰, expresia negativității relative diferenței din timpul procesului de actualizare al Sinelui: „Ceea ce este substanță”¹¹ este activitate, dar această modificare este internă universalului, unei unități ce se menține identică sieși, o „determinare care este o determinare de sine”¹². Dimpotrivă, aceasta elimină unitatea substanțelor¹³. Forma trebuie redată într-o ipostază imanentă materiei, în lucru, realitatea și inteligibilitatea nefiind divizate. Forma aristotelică deține semnificația activă a diferențializării și a determinării, *Unterscheiden și Bestimmen*¹⁴. Sciziunea este plasată intrinsec esenței astfel încât nu se rezumă numai la o ființare-pentru-altul, o negativitate contrară unității, ci, mai precis, unei sciziuni interne subordonate unității tratate ca finalitate proprie. Negativitatea nu prezintă nici statutul simplei modificări, nici Neființei, fiind o determinare a Sinelui, sublimarea ori suspensia negativității în cadrul unității¹⁵. Absența acestor caracteristici conduce, conform lui

⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 152; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 137.

⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 139; id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Partea 2. Filosofie Greacă 1, Hamburg, editat de P. Garniron și W. Jaeschke (Prelegeri, transcriptii selectate și manuscrise, Vol. 7), 1989, pp. 69–70.

⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 139.

¹⁰ Implicit, identificarea dintre finalitate și *ousia* (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 140).

¹¹ Traducerea termenului *ousia* prin „substanță” introduce una dintre particularitățile acesteia, aceea de a fi substrat, în detrimentul caracterului său de formă sau esență. *Ousia* reprezintă substantivizarea abstractă la genul feminin a participiului prezent al lui *on*, „fiind”; pentru Hegel, faptul că substanța constituie astfel cristalizarea unui verb, așadar a unei activități sau a activității deținând o întemeiere proprie, este un avantaj (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153).

¹² *Ibidem*.

¹³ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Comea, București, Humanitas, 2001, H 6, 1045b 8, 20.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 155.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 155; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 141.

Hegel, la viziunea platoniciană, în alți termeni, la dialectica negativă ce împiedică momentul speculativ, lucrurile deținând diferențieri interne dar fiind subiect pentru devenire, nu al devenirii, deoarece nu constituie actualizarea de sine a universalului. Procesul este comprehensibil în circumstanțele în care Hegel prefigurează ideea de actualitate (*Wirklichkeit, energeia*), întrucât identificarea formei cu noțiunea de *energeia* reprezintă divergența dintre Aristotel și Platon. Spre deosebire de Ideea platoniciană, un principiu afirmativ al Sinelui, *energeia* aristotelică este negativitate raportată la sine, o determinare a Sinelui și deci o finalitate universală actualizându-se pe sine însăși¹⁶. În virtutea acestui principiu, Hegel declară că „*energeia* este mai concret subiectivitate, posibilitatea este obiectivă”¹⁷: determinată, Ideea obiectivă este asimptotică în raport cu devenirea și se transformă în potențialitate. De asemenea, *energeia* este activitatea prin care Sinele se situează pe el însuși în cadrul actualității ca obiectivitate, atingând Binele sau finalitatea¹⁸.

Taxonomia formei

În condițiile în care substanța compusă nu este definibilă în absența *eidos*-ului său, și materia, transpusă preliminar drept principiu irațional, este exclusă cunoașterii, Aristotel reintroduce separarea platoniciană din cadrul compusului: forma este divizată în raport cu lucrul, el însuși o parte a substanței, substituindu-se funcționalității de principiu unificator, împotriva tezei din Z 6. Ființările naturale devin, în consecință, divizate intrinsec propriei forme, dependente de știința care le cercetează și existența corespunzătoare, situate în conexiune sinalagmatică cu mișcarea și multiplicitatea sensibilă. În mod paradoxal, esența nu induce reiterarea caracterului indeterminant și accidental, astfel încât cunoașterea ființărilor naturale nu diferă de cunoașterea formelor abstracte și autonome. Aristotel desemnează substanța într-o unitate inalienabilă a unui dublet determinant: substanța ultimă, ce nu este predicabilă în raport cu nici un element exterior (*to th'hupokeimenon eschaton*¹⁹) și ceva determinat, separat (*tode ti kai chōriston*), distinct în mod esențial în raport cu exterioritatea sau inteligibilitatea, anterior proprietăților sale. Substanța relevă schimbarea și predicția, deține existență per se (*kath'hautên*) și este o totalitate natural indivizibilă (*holon*), nu un agregat constituit din părți

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 141.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 138.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 153; idem, *Lectures on the History of Philosophy*, traducere de E. S. Haldane și F. H. Simson, New York, 1968, p. 139.

¹⁹ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Δ 8, 1017b 21–26.

(*pan*²⁰). În această paradigmă, substanța reprezintă o valență primară (*kai logôî kai gnôsei kai chronôî*²¹) și este singurul element ce revendică existență proprie, independentă, categoriile și predicatul fiind comprehensibile prin intermediul acesteia, dar nu și invers, astfel încât cunoașterea este conferită de cunoașterea esenței. Cu toate acestea, esența nu constituie un universal abstract, dimpotrivă, esența reală este immanentă substanței, exprimând ceea ce o entitate singulară este per se (*to ti ên einai hekastôî ho legetai kath'hauto*²²). Între materie și formă nu se aplică relații de dependență, singulare sau reciproce, substanța compusă existând exclusiv în mod separat (*haplôs*²³); această diviziune a compusului se situează în interiorul Ființei, evitând hiatul dintre planurile abstracte asemănătoare formelor matematice sau conceptuale (*tôî logôî*) și formele sensibile ale compozabilității²⁴. Totalitatea substanțelor compuse trebuie, apoi, definită ca formă relativă materiei, fără a conține însă părți materiale, posterioare compusului²⁵, ci numai indicând conexiunea necesară între formă și un anumit tip de materie. Materia reprezintă materia unei forme, potențialitatea unei totalități actualizate de formă, forma devenind, în consecință, principiul organizator al materiei, cauza acesteia, nu paradigmă a inteligibilității, ci principiu al schimbării și cauza actualizării materiei. „Rectificarea hyletică”²⁶ a esenței, integrând referința materială în cadrul definiției, permite calificarea funcționalității formei ca principiu de organizare al componentelor materiale: dacă definiția formei matematice este „această formă (în această materie)”, definiția formelor naturale și artificiale va deveni „aceste materiale, aceste părți, unite și subordonate acestei forme, a căror cauză finală este”; esența nu mai constituie, atunci, simpla inteligibilitate a lucrului, ci cauza însăși a unității constitutive a acestuia. Substanțele naturale reprezintă o multiplicitate ierarhică și diversă, astfel încât „actualitatea sau logos-ul sunt diferite atunci când materia este diferită”, conform definiției²⁷, care poate varia în acord cu un *definiendum*²⁸; problematica include științificitatea cunoașterii naturii și diferitele grade de inteligibilitate ale materiei întotdeauna anterior formată.

Definiția nu identifică substanța esenței sale în maniera logică în care acționează un subiect independent asupra predicatelor sale, ci constituie, mai degrabă, cauza substanței inducând emergența potențialității către actualitate, sau a

²⁰ *Ibidem*, Δ 26, 1024a 1–10.

²¹ *Ib.*, Z 1, 1028a 30.

²² *Ib.*, Z 4, 1029b 14.

²³ *Ib.*, H 1, 1042a 31.

²⁴ *Ib.*, 1042a 29.

²⁵ *Ib.*, Z 10, 1035b 20–21.

²⁶ M. Kessler, *Aristoteles' Lehre von der Einheit der Definition*, München, 1976, p. 29; P. Aubenque, "Sur la définition aristotélicienne de la colère", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, CXLVVI 1957, pp. 300–317; E. Tugendhat, *TI KATA TINOS*, Freiburg i. B. Și München, 1958, pp. 110–114; S. Mansion, "To simon et la définition physique", *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrastus. Verhandlungen des vierten Symposium Aristotelicum*, Heidelberg, 1969, pp. 124–132.

²⁷ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, H 2, 1043a 12–13.

²⁸ *Ibidem*, Z 10, 1035a 22–25.

ceea ce determină materia. În acest sens, esența transgresează caracterul simplității și devine întemeierea unității ființei vii, sau instrumentul actualizării acesteia. Aristotel cercetează esența drept principiu al demonstrației, știința apodictică încarnând ipostaza unei structuri silogistice originare în orizontul esenței, întrucât definiția acesteia, exclusiv, este echivalentă definiției lui *dioti*, a interogației lucrului care există, creând premisa cunoașterii cauzale demonstrative. Demersul pare a insera o esență situată în mișcare, însă, dacă esența este un principiu, atunci este, de asemenea, principiu activ al demonstrației, transformând simplitatea esenței în potențialitatea unei multiplicități de consecințe. În context, cu toate acestea, activitățile definind substanțele compuse nu reprezintă forme organice, dar, pentru toate substanțele, esențele constituie cauze ce determină actualizarea potențialității; „materia proximală și forma sunt unul și același lucru, unul potențial, iar celălalt actual”²⁹.

Aristotel afirmă că analiza sa prezentă în domeniul fizic cercetează sufletul, în timp ce filosofia primă investighează ființările separate, *ta kechôrismena*³⁰, acestea semnificând însă intelectul și substanța primă, și nu formele presupus independente de materie. Forma este un compus separat de intelect³¹, așadar exclusiv potențial, instrumentând, încă o dată, intervenția omonimiei dintre substanță și formă. Centralitatea *Metafizicii* se concentrează astfel asupra subiectului fizicii, în hermeneutica aristotelică, ca expresie a investigării principiilor substanțelor compuse. Acestea distribuie filosofiei prime propriile finalități ale problematicii actualității și articulează studiul metafizic în perimetrul diferitelor sensuri ale Ființei, deși fundamentarea cercetării nu este orientată în domeniul formelor separate, o reducere a compusului la forma singulară fiind evitată.

Definiția esenței nu poate include, totuși, mișcarea și multiplicitatea părților materiale, organelor și funcțiilor unui animal, în profida formulărilor aristotelice anterioare. Mai întâi, ceea ce inițiază mișcarea este un compus, și nu esența (corpul animal, și nu sufletul); chiar dacă sufletul este principiul accidentelor *per se* din cadrul compusului, activitățile unui animal și funcțiile sale organice nu se pot circumscrie silogistic esenței. Definițiile nu reprezintă atribute ale devenirii, ci ale Ființei, identificând esența unui compus drept cauza și actualitatea acesteia, în absența unei distribuirii a existenței compusului și a multiplicității predicatelor. Apoi, esența trebuie exprimată, astfel, într-o definiție a diferenței ultime, aceasta urmând a fi simplă și necompusă; chiar dacă esența este descrisă drept o cauză a părților materiale, un asemenea raport posedă simplitate, spre deosebire de părțile materiale care îl definesc. *Analiticile secunde*³² confirmă teza conform căreia esența nu reprezintă cauza devenirii, ci a Ființei, furnizându-i, simultan, valențe suplimentare. Aristotel distinge, în aceste cadru, între definiție și demonstrație, esențele fiind definite, încă o dată, drept ceea ce aparține în mod necesar sau în

²⁹ *Ib.*, H 6, 1045b 18–19.

³⁰ Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, I 1, 403b 15–16.

³¹ *Ibidem*, III 4, 430a 6–7.

³² Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, II 3.

proporție majoritară unui lucru anume ce poate fi demonstrat silogistic³³. Conexiunea dintre Hegel și Aristotel este, în acest punct, imposibilă, întrucât esența trebuie presupusă în științele apodictice ca principiu în exteriorul căruia proprietățile per se sunt demonstrate sau deduse.

Predicație și esență între definiție și adevăr

Ulterior unei investigații fizice a substanței, Aristotel se aplică în cartea Z unei discuții epistemologice a acesteia. În aceste condiții, cercetarea indică absența unei relații direct proporționale între denumirea unei ființări și statutul său existențial: *Iliada* reprezintă exclusiv o unitate alcătuită prin intermediul compozabilității, și nu este definibilă prin intermediul unui *hen*, o totalitate³⁴. Esențele se constituie ca atare numai în orizontul a ceea ce este definit ca întreg³⁵, definițiile redând esența determinată unui lucru. Astfel, un gen animal, de exemplu, nu există decât în contextul în care una dintre diferențele sale specifice sunt indicate cu precizie (faptul de a fi biped³⁶), pentru că universalul nu este concret în extensiunea specificațiilor sale a căror funcționalitate este diferența ultimă, reprezentată de substanță și definiție (*hê teleutaia diaphora*³⁷); definițiile nu sunt, atunci, compuse de termeni sau concepte, întrucât își extrag referința din cadrul singularității unui *definiendum* propriu³⁸. Forma este forma imanentă a ceea ce poate exista prin sine însuși, *kath'hauto*, și joacă alături de esențe obiectul definiției. Acestea din urmă nu sunt, cu toate acestea, definiții logice, ci un *logoi* dezvăluind valența per se de a fi a lucrului; de asemenea, formele nu intervin divizate în raport cu substratul, ci mai degrabă constituie determinarea lucrurilor. Aristotel nu este interesat, deci, de ceea ce redă un lucru identic cu sine însuși într-o multiplicitate temporală, ci de ceea ce redă acest lucru, pentru că unitatea, și nu identitatea substanței se detașează drept subiectul cercetat de acest domeniu.

Dar, în circumstanțele în care această unitate determină o pluralitate și actualitatea constituie actualizarea materiei și potențialității, unitatea anterioară nu se reprezintă drept unitatea însăși a unei multiplicități? În ce condiții o definiție, deci o pluralitate de termeni, poate deține funcționalitatea unei unități și în ce manieră simplitatea substratului se aplică celorlalte categorii? Este, în continuare, esența o entitate singulară în raport cu categoriile sau reprezintă diferența ultimă determinată de predicatele esențiale? Cum se realizează, în continuare, distincția dintre o premisă silogistică ori identitate și inferență, între predicația necesară și

³³ *Ibidem*, 91a 1–2/II 4, 91a 14–16.

³⁴ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, Z 4, 1030b 9.

³⁵ *Ibidem*, 1030a 6.

³⁶ *Ib.*, Z 12.

³⁷ *Ib.*, 1038a 19–20.

³⁸ *Ib.*, H 6, 1045a 7.

contingentă, între definiție și atribuirea non-esențială, dacă structura logică S este P este comună, deopotrivă, ambilor termeni³⁹? Cum evoluează raportul unității definiției dacă, inițial, „fiecare definiție este un *logos*⁴⁰ și fiecare *logos* este constituit din părți⁴¹?

În perspectiva în care accidentele și categoriile nu pot fi deduce din cadrul esenței, referindu-se numai la propriul substratul independent, substanța deține un statut distinct, chiar dacă continuă să se manifeste asemenea unei categorii⁴². Aparent, singurul numitor comun al categoriilor este multiplicitatea modurilor în care Ființa este rostită, dar, mai precis, în cazul în care demonstrația inserează în predicatie un element necesar altui element distinct, definiția nu implică în predicatie ceva despre altceva cu un statut detașat de sine (*ouden heteron heterou*⁴³); dimpotrivă, definiția expune (*dêloi*) „ceea ce este” (*ti esti*⁴⁴) în calitate de entitate indivizibilă (*atonom*⁴⁵). *Logos*-ul esenței identifică un lucru determinării sale inteligibile, în timp ce sinteza discursivă reunește un substrat unui predicat ce îi poate sau nu aparține.

Propunerea aristotelică a problematicii unității definiției implică non-existența genului situat în externalitatea diferențelor, iar identificarea acestei diferențe ultime cu rezultatul final al diviziunilor succesive ale genului, esența însăși a lucrului. Cu toate acestea, diferența ultimă nu este determinată de o pluralitate de termeni, ci este un *eidopoios diaphora*, specificația unui gen, o diferență constituind lucrul în calitatea sa de esență. În această manieră, identificând o unitate, o esență indivizibilă și nu o sinteză, definiția devine în mod natural o totalitate (*holon*), străină unei combinări în care ceva este afirmat sau negat ca subiect implicat⁴⁶. În consecință, Aristotel susține că definiția nu este un *sumplokê* (combinare), ci exprimă o entitate primară, esența indivizibilă⁴⁷ și este simplă. În cadrul definiției, ceea ce este exprimat substituind un predicat nu este însă nici un predicat și nici o alteritate; definiția distribuie unitatea substanțială substratului într-un raport de identitate ce introduce pe *ti esti*, esența, lui *tode ti*, „acest ceva”. În continuare, *logos*-ul esenței determină ceea ce este adresat discursului, și nu califică atribute contingente în interiorul unei sinteze prin intermediul

³⁹ Aristotel, „*Analiticile secundă*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, I 22.

⁴⁰ În alți termeni, este discursiv.

⁴¹ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, Z 10, 1034b 20.

⁴² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (II 2), Tübingen, 1844, p. 184; N. Hartmann, „*Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles*”, 1941, p. 134; P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 187–188.

⁴³ Aristotel, „*Analiticile secundă*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, II 3, 90b 35.

⁴⁴ *Ibidem*, 91a 1.

⁴⁵ *Ib.*, II 5, 91b 32.

⁴⁶ W. Leszl, *Logic and Metaphysics in Aristotle*, Padova, 1970, pp. 51–52.

⁴⁷ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 4, 1030a 11.

unei copule. În această hermeneutică, definiția, concepută intensional, în conexiune cu extensiunea sa relativă membrilor unei clase, devine adevărată deoarece revelă esența.

Dar în ce condiții o definiție își poate revendica pretenții de veracitate, dacă nu expune fapte, ci descoperă o esență? Pe de o parte, la nivelul predicăției accidentale, adevărul și falsitatea constau în combinarea și separarea unui predicat și a unui subiect, declarând apartenența sau dimpotrivă, absența în raport cu proprietatea unui substrat ce denumește o entitate ce trebuie verificată⁴⁸; funcționalitatea este atribuită gândirii discursive (*en dianoiai*⁴⁹), gândirea fiind aici exponentul lucrurilor al căror ti esti și cauză nu sunt investigate. Pe de altă parte, la nivelul inteligibilității esențelor indivizibile, veracitatea constă în revelarea unei determinări contrare a ceea ce nu este falsitate *nous*-ului. *Metafizica* Θ distinge adevărul și falsitatea a ceea ce poate fi diferit de adevărul a ce este necompus sau indivizibil, în ultimul caz modul în care adevărul se manifestă fiind conexiunea cu un lucru afirmat în cadrul propriei sale simplicități: *thigein kai phanai*⁵⁰ (a atinge și a rosti), este menționat și în cartea Λ⁵¹ și, în circumstanțele unui contact pur cu caracterul inteligibil al unui lucru, cele două elemente sunt opuse predicăției afirmative și negative sau atribuirii (*kataphasis, apophasis*⁵²). Astfel, atunci când acest raport este temporal valabil și proprietățile predicative pot fi supuse modificărilor evolutive, proprietăți distincte pot fi predicate cu valoare de adevăr diferite în funcție de coordonatele temporale⁵³. Aristotel evidențiază, încă o dată, contrastul dintre contingentă și necesitate sau identitate. Totuși, contrarietatea unui adevăr noetic nu reprezintă falsitatea, ci ignoranța (*agnoia*⁵⁴); dacă predicăția a ceva despre ceva (*ti kata tinos*⁵⁵) se sustrage analizei, deși identifică această entitate

⁴⁸ Aristotel, „Despre interpretare”, *Organon* I, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1957, I, 16a 12–13.

⁴⁹ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, E 4, 1027b 27.

⁵⁰ *Ibidem*, Θ 10, 1051b 24–25. *Phainai* sau *phasis* (rostire, spunere) este anterior lui *kataphasis* și *apophasis*, afirmare sau negare, în modul în care simplul este anterior compusului. De asemenea, *thigein* (sau *thigganein*) nu sunt sinonime cu *haptain*. *Haphê* reprezintă a doua manieră a atingerii expuse în *De anima*, și evidențiază apucarea sau strângerea manuală în cadrul unui contact; atunci când Aristotel exprimă ideea unui contact simplu utilizează *thigganein* (Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, II 2, 423a 2) sau *thigein* (*Ibidem*, I 3, 407a 16–19), și nu *haphê*. A realiza un contact este un act simplu, opus complexului de strânsori ale multiplicității (esențele sunt atinse, compuții sunt apucați, s-ar putea afirma). În limba germană, termenii ce desemnează strângerea și apucarea (*caepere* și *greifen*) sunt, deopotrivă, sursele „conceptului”: *Con-ceptus* și *Be-griff*, strângerea laolaltă a unei multiplicități în cadrul unul întreg unitar constituie „conceptul” modern, diferit în raport cu simplul act de atingere-rostire al esențelor stipulat de Aristotel.

⁵¹ *Ib.*, Λ 7, 1072b 21.

⁵² *Ib.*, Θ 10, 1051b 25; Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 6, 430b 26–27.

⁵³ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Θ 10, 1051b 13–17; idem, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 6, 430b 4–5.

⁵⁴ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Θ 10, 1052a 2.

⁵⁵ Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 6, 430b 26–29.

esenței sale, identificarea falsității devine imposibilă. Totodată, esența este în această manieră eludată și „neatinșă”, în sensul în care se manifestă exclusiv ignoranța.

Definiție și demonstrație între unitate și pluralitate

În condițiile în care inteligibilitatea indivizibililor reprezintă identitatea gândirii și a lucrului gândit, cel din urmă fiind, la rândul său, echivalent esenței sale, în timp ce în cadrul constituției substanței lucrul și esența sau forma nu prezintă o identitate determinată, atunci *Metafizica* nu distinge între organizarea logică sau noetică și ordinea reală, atribuită realității. În continuare, în cazul în care intelectul revendică drept obiect propriu formele izolate, indivizibili actuali sau potențiali, în raport cu compozabilitatea, și dacă forma nu se poate manifesta niciodată în exteriorul compozabilității, atunci diferența și identitatea există simultan în spațiul formelor întrupate și al formelor intrinseci. Mai întâi, identitatea rezidă în faptul că formele ce constituie obiectul intelectului, definiției și ulterior demonstrației, sunt similare formelor și cauzelor compozabilității, în caz contrar, orice cunoaștere fiind imposibilă. Apoi, condițiile de validitate ale diferenței sunt deținute de intelectul care izolează formele în perspectiva cogniției singulare; totuși, această diferență este negată, deoarece formele sunt tratate uniform, ca forme private de materie⁵⁶.

În consecință, predicția presupune esențele, iar acestea din urmă nu sunt obținute nici prin intermediul predicției, nici prin diviziunea genurilor. În fapt, procesul nu poate reprezenta decât exponentul esenței situate în izolarea proprie, Aristotel tratând definiția și intelectul în maniera a două momente complementare ale aceleiași cogniții esențiale. Definiția și esența prezintă, de altfel, o aparentă complexitate, fiind în mod actual o totalitate simplă și primară a unei unități, astfel încât definiția este formulată în deplin acord cu obiectul pe care îl propune explicitării. Simultan însă, operațiunea de izolare a unei esențe în calitatea de obiect discursiv nu este similară procedurii diviziunii *diaretice* a genului rezultat în perspectiva diferenței ultime, posesoare a realității într-o manieră intrinsecă și exhibând necesitatea de a se situa în corespondență cu esența. Pentru Aristotel, definițiile reprezintă capacitatea intelectului de a transgresa paradigma logică, termenii *diaretici*, permițând astfel o descriere și o aprehendare a realului ca proiecție a unei totalități de determinări logice. Dacă în interiorul unei definiții genul și specia nu se plasează într-o izolație reciprocă, ci dimpotrivă, genul există numai potențial, iar în actualitate exclusiv în cadrul simplității și unității speciilor sale ultime, atunci esența definită va fi simplitate, simultan element al posibilului unei combinări demonstrative; dacă, în continuare, esențele ar deține un caracter simplu, monadic și privat de relaționări extrinsece, atunci inteligibilitatea superioară ar

⁵⁶ K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin și New York, 1979, pp. 121–146.

fi transformată într-un contact intrinsec izolat, negând orice implicație în cunoașterea științifică sau reală.

Esențele trebuie să fie simple, necompozabile și nedivizate, iar faptul că există exclusiv în compozabilitate, exercitându-se drept cauzele acesteia, nu le conferă valențe compuse. În Z 17, Aristotel afirmă că interogația a „ce există?” trebuie convertită în aceea cercetând cauzele primare, „de ce este?”; în consecință, problematica introduce pluralitatea. Procesul disociază esența, reduplicând-o în cadrul unui subiect și unor atribute, sau esența se proiectează pe sine însăși în spațiul propriilor atribute, manifestându-se drept cauza atributelor sale, conform interpretării lui Aubenque⁵⁷. Similar, în Z 17⁵⁸, Aristotel argumentează că din perspectiva instanțierii problematicii cauzale, orice distincție între interogațiile privind simplitatea și cele conforme compozabilității se estompează; în virtutea legitimării pluralității sensurilor esenței în domeniul inteligibilității și predicăției, identitatea dintre esență și substanță este imposibilă ulterior relevării propriilor distincții ce le particularizează.

Esența unui lucru reprezintă cauza ființei sale⁵⁹, iar investigarea cauzelor constituie cercetarea termenului mediu decurgând din faptul că S este P grație necesității intrinsece pe care expresia o exhibă și proprietăților acesteia aparținând subiectului supus discuției. Termenul mediu reprezintă cauza prin intermediul căreia definiția nominală și expresia cauzală devin posibile; în acest sens, definiția nominală este o necesitate factuală, și nu o fapticitate contingentă, a cărei concluzie particulară (*kata meros*) este eternă (*aei*⁶⁰). Esența devine astfel fundamentul proprietăților *per se*, realizând, totodată, conexiunea dintre inteligibilitate și discursivitate, precum și comprehensiunea definiției și demonstrației sub forma unei cunoașteri unitare.

Materie, contingență, individualizare

Problematica singularității în cadrul cunoașterii științifice este rezumată în formularea „știința este a universalului, singularul este numai perceput”⁶¹. Orice concluzie cu aplicații în domeniul obiectelor senzației deține o validitate momentană⁶² și incertă⁶³. În alți termeni, senzația este permanent orientată către

⁵⁷ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1963, pp. 136, 430, 475–480; idem, “La pensée du simple dans la Métaphysique”, 1969, p. 72.

⁵⁸ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 17, 1041a 23–26.

⁵⁹ Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, II 2, 90a 14–15.

⁶⁰ *Ibidem*, I 8, 75b 33–36.

⁶¹ *Ib.*, I 18, 81a 38–b 9/31, 87b 37–40.

⁶² *Ib.*, I 8, 75b 30.

⁶³ Aristotel, „*Topica*”, *Organon* IV, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1963, V 3, 131b 21–24.

obiectul determinat al fiecărui simț, însă, accidental sau indirect, senzația poate aparține deopotrivă sensibilității și universalului⁶⁴. În *Analiticile secunde*, deși senzația deține ca obiect o entitate exercitată „aici” și „acum”, este cu toate acestea „o nouă persistență, până ce se ajunge la indivizibil și general (universal)”⁶⁵; de asemenea, în *De anima*, senzația reține forma obiectului dispus vederii, iar *tode*, „ceva”, este întotdeauna perceput ca un *toionde*, „cutare”⁶⁶. Senzația aparține, astfel, obiectului integrat actualității sale, dar atunci când senzația nu mai este prezentă, obiectul este reținut exclusiv în forma de care dispune.

În circumstanțele în care compozabilitatea este cunoscută exclusiv în cadrul formei și esenței sale, și nu prin intermediul determinării diferențelor în raport cu alți individuali și materii, înțelegi drept variații accidentale ale speciilor⁶⁷, și dacă singularul nu se aplică identic propriei materii, atunci problematica este aparent indisolubilă. Dacă știința este cunoașterea necesității, iar materia este în sine imposibil de cercetat⁶⁸, menținându-se, totuși, ca principiul multiplicității numerice și al individuării, în ce manieră investigația fizică își poate ideintifica, în continuare, obiectul? Construirea unei științe sau demonstrații asupra entităților singulare coruptibile și materiale pare imposibilă⁶⁹, precum și identitatea dintre universal, esență și formă. Singularul este non-esențial științei, va indica Aristotel, în timp ce pentru Hegel acesta devine rațional, în măsura în care realizează raționalitatea istorică, altfel fiind calificat drept irelevant. Aristotel și Hegel împărtășesc, totuși, aceeași judecată axiologică a non-esențialității singularului⁷⁰.

La Aristotel, materia trebuie evaluată în conformitate cu ierarhia teleologică a ființării universului sublunar drept cauză a contingentei și imperfecțiunii, augmentându-se direct proporțional cu absența formelor independente ale existenței. În cadrul naturii anorganice, unde materia este subordonată teleologic formei, cea dintâi reprezintă condiția esențială a finalității în calitatea de impuls dinamic al celei secunde. Situată într-o conexiune intrinsecă cu forma și asociind aparența unei pasivități iraționale absolute, materia este întotdeauna *a priori* „formată”⁷¹, în sensul în care dispune de o formă anterioară propriei existențe. Chiar și în perspectiva ființelor vii, pentru care problematica individuării exercitate drept cauză a individualului și a variațiilor specifice apare superior accentuată, materia favorizează sau împiedică în mod activ transmiterea trăsăturilor ereditare

⁶⁴ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, M 10, 1087a 19–20.

⁶⁵ Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, I 31, 87b 28–30/II 19, 100b 4–5.

⁶⁶ Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, II 12, 424a 24.

⁶⁷ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 15, 1039b 27–1040a 8.

⁶⁸ *Ibidem*, Z 10, 1036a 8–9.

⁶⁹ *Ib.*, Z 15, 1040a 1–5.

⁷⁰ N. Hartmann, „Aristoteles und Hegel”, (1923), *Kleinere Schriften*, Berlin, 1957, pp. 233–236; idem, „Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristoteles”, 1941, pp. 136–140.

⁷¹ Aristotel, *Fizica*, traducere de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1965, II 2, 194b 9.

parentale noii ființe⁷². Lucrul și esența nu sunt reciproc izolate, iar forma este determinarea intimă a obiectului. Dacă obiectul reprezintă propria sa esență, atunci acel *tode ti* este deja determinat logic ca expresie a unei esențe, iar aceasta poate constitui, ulterior, obiectul cunoașterii universale. Dacă, în continuare, din punct de vedere ontologic, forma acestui obiect este anterioară singularității și universalității, distincția dintre acestea devine o problemă cognitivă, și nu substanțială, interesând, deci, cogniția și nu substanța; forma nu este, atunci, un singular, întrucât este definibilă universal, dar nici un universal, pentru că este, actual, cauza unui obiect. Aporia este fundamentată într-o contradicție tripartită: mai întâi, forma este corelată speciei, ce devine; în consecință, situată posterior și superior în raport cu singularul, specia integrează în mod direct un universal opus unui particular; în cele din urmă, forma este atașată unui element al compozabilității tratat drept principiu propriu, o parte ce se substituie esenței.

Ființările coruptibile sunt desemnabile prin intermediul formei proprii⁷³, dar singularitatea acestora nu poate fi manipulată decât în termeni comuni ce dețin capacitatea predicăției, de asemenea. Singularitatea nu poate fi distinsă ca unic absolut în raport cu alte singularități distincte ale aceleiași specii deoarece nu există predicății capabile să definească o entitate unică excluzând simultan predicăția raportată la alte entități similare. Încă o dată, ecuația nu presupune faptul că substanțele coruptibile nu pot fi definite (în acest caz, ar rezulta consecința absurdă a inexistenței definibilității ființărilor naturale), ci semnifică, mai precis, necunoașterea proporției în care ceva aparține unei entități în mod unic sau accidental, în alți termeni, necunoașterea norocului sau a sorții⁷⁴. În această interpretare a universalității, definibilității și relativității materiei, aceasta pare a se circumscrie paradigmei „în sine însăși materia este necunoscută” (*hê d'hulê agnôstos kath'hautên*)⁷⁵. Astfel, materia nu este funcția materială a unui compus; per se, materia este inconceptibilă, metaforă a unei abstractizări. Substanța este relativă materiei⁷⁶, iar materia persistă prin intermediul schimbării și reprezintă subiectul modificării proprietăților elementare⁷⁷, dar în sine însăși eludează orice determinare calitativă, cantitativă sau caracterizările conceptuale și perceptuale fiind totuși, simultan, indispensabilă explicitării schimbării. Această potențialitate pură se recomandă asemenea unui criteriu logic, entitate ce trebuie asumată drept substrat al contrariilor și al elementelor, dar care, totodată, nu deține o existență în sine⁷⁸. Diferența ultimă se poate atunci

⁷² Aristotel, *De generatione animalium*, traducere de D. M. Balme, Paperback, 1992, IV 3, 767a 36–768a 34.

⁷³ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 10, 1036a 8.

⁷⁴ Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, I 30, 87b 19.

⁷⁵ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 10, 1036a 8.

⁷⁶ *Ibidem*, Z 3.

⁷⁷ Aristotel, *Fizica*, traducere de N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1965, I 9, 192a 13–34.

⁷⁸ Aristotel, *De generatione et corruptione*, traducere de C. J. F. Williams, Paperback, 1982, II 1, 329a 24–b 5.

reprezenta drept subiectul științei și al definiției, în condițiile în care există numai o opinie (*doxa*) a ceea ce poate fi redat într-o manieră distinctă, procesul implicând indefinibilitatea proprietăților contingente ale substratului, însă nu și a ființarilor coruptibile.

Esență și materie

Procesele aplicate substratului pot fi rostite exclusiv în modul predicăției accidentale, acestea sustrăgându-se determinării și constituind obiectul senzației și opiniei (*doxa*); aceasta nu induce necunoașterea coruptibilului în general, ci, mai degrabă, indefinibilitatea a ceea ce este accidental în raport cu o anumită substanță.

Concepția prezintă conexiuni și în dialectica hegeliană. Posibilitatea sau hazardul sunt necesare, indefinite și non-eliminabile. Hegel consideră, asemeni lui Aristotel, că ceea ce este permanent accidental este indefinibil și necunoscut, deși conceptul accidentalității se menține intrinsec indispensabil în calitate de categorie logică și moment inalienabil al subiectivității. În natură, posibilitatea sau hazardul constituie accidentalitatea variațiilor singularului, în timp ce în Spirit particularitatea încarnează statutul unui moment necesar ce nu poate fi eliminat pentru că universalului îi este indispensabil condiția individuală. Concepțiile hegeliană și aristotelică sunt, în definitiv, similare: individualul este indefinit, dar nu reprezintă un reziduu irațional divizat de formă.

Paralela continuă, ulterior, în prisma limbajului ca viitoare evidență a indefinibilității singularului. Aristotel notează că „definiția trebuie să conștie în cuvinte, dar cuvintele stabilite sunt comune unui anumit număr de lucruri; acestea trebuie apoi să se aplice la ceva exterior lucrului definit. De exemplu, dacă cineva te-ar defini pe tine, s-ar putea spune că ești o ființă vie care este slabă sau albă sau altceva similar ce să se aplice, de asemenea, și altcuiva decât ție însuși”⁷⁹. În aceeași manieră, Hegel semnifică certitudinea *Fenomenologiei Spiritului* ca instrumentarea obiectului în absența valențelor sale calitative, dar, pe măsură ce obiectul este exprimat în cadrul propriului său adevăr, asemenea certitudine revelă faptul că imediatul se situează în contradicție cu propria sa conservare. Conștiința experimentează universalitatea limbajului, iar singularul este numai opinat sau proiectat (*gemeint*), pentru că orice singular poate fi indicat drept un „acesta” sau „acum”. „Acesta” „nu este nici acesta nici acela, ci un *nu-acesta*”⁸⁰; în alți termeni, „acesta” nu poate fi pozitiv identificat unui singular dat în coordonate spațio-temporale, deci nu este o iminență, ci o negație, proximal negativ distribuit fiecărui singular dat. În continuare,

⁷⁹ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 15, 1040a 9–14.

⁸⁰ G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 3, p. 85; idem, *Phänomenologie des Geistes (Phenomenology of Spirit)*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra și New York, 1969, p. 60.

identificarea singularului apelează la problematica numelor proprii ca semnificații accidentale ale „memoriei active”⁸¹, criterii prin care este mijlocită identificarea unei entități ca perfect singular. Totuși, utilizarea lor presupune că „admitem faptul de nu a deține astfel expresia lucrului însuși. Numele ca nume nu este o expresie conținând ceea ce sunt eu”⁸², fiind „pur situate, în mod arbitrar”⁸³. Cu toate acestea, Hegel nu neagă proprietățile indexicalilor, ci numai afirmă că ceea ce este exprimat nu constituie un adevăr, ci exclusiv un dat a cărui esență și adevăr se anulează; ceea ce Hegel neagă, în fapt, este că indexicalii identifică și se referă la o entitate exclusiv singulară, deoarece un singular nu posedă un adevăr în sine. Acest „acesta” este simultan și un altul, iar proiectul de a intercepta singularul ca universal, o realitate privată de idealitate, eșuează în momentul conștientizării faptului operării în conectivitatea unei rețele lingvistice deja inserată universalității. Limbajul poate, totuși, exprima singularul, dar acesta constituie apanajul eunților private de adevăr, distincte, așadar, în raport cu judecățile⁸⁴. Forma gramaticală S este P nu distribuie suficiente elemente unei propoziții pentru a deveni judecată, întrucât o judecată „revendică faptul ca predicatul să fie raportat unui subiect în modul în care o determinare conceptuală se raportează la alta, în consecință, așa cum un universal se raportează la un particular sau individual. Dacă o propoziție despre un subiect particular numai enunță ceva individual, atunci aceasta este o simplă propoziție. De exemplu, Aristotel a murit la 73 de ani.”⁸⁵ Într-o *Anexă a Enciclopediei*, Hegel afirmă că în cadrul unei propoziții și judecăți calitative „subiectul și predicatul nu se situează reciproc în relația realității și Conceptului”⁸⁶. Atunci când, în interiorul judecății, se utilizează predicția pentru a declara ceva despre ceva, copula devine expresia identificării dintre realitate și Concept, dintre lucru și Adevăr; în alți termeni, predicția este o predicție aparentă, similară cazului aristotelic pentru care nu există nici o predicție *ti kata tinos* reală a definiției esențelor. O propoziție, dimpotrivă, exprimă această copulă în maniera unei conexiuni externe. În continuare, pentru Aristotel, doxa este acea opinie adresată unei entități care poate fi și altfel⁸⁷, adevărată sau falsă, și poate manifesta falsitate atunci când

⁸¹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 537.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik”, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 1, p. 126; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra și New York, 1969, p. 117.

⁸⁴ G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik”, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 2, pp. 305–306.

⁸⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Partea 2. Filosofie Greacă 1, Hamburg, editat de P. Gamiron și W. Jaeschke (Prelegeri, transcriptii selectate și manuscrise, Vol. 7), 1989, pp. 63, 286.

⁸⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg, editat de F. Nicolin și O. Pöggeler, 1959, §172 Z.

⁸⁷ Aristotel, „*Analiticile secunde*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, I 33, 89a 3; idem, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Z 15, 1040a 1.

obiectul comportă modificări în absența conștientizării acestora⁸⁸. Din această rațiune, obiectul opiniei diferă raportat la obiectul lui *nous* sau la știință, întotdeauna adevărată și furnizând cunoaștere necesară⁸⁹; de asemenea, este imposibil a deține, simultan, opinie și știință în cadrul aceluiași obiect⁹⁰. Ocurența implică, încă o dată, distincția dintre predicția esențială și predicția accidentală; opinia introduce o rezultată acționând momentan, o inerență a atributelor accidentale unui subiect în cadrul unor coordonate spațio-temporale strict determinate⁹¹, accidentalul prezentând, apoi, valențe comune Neființei⁹².

În această paradigmă, Hegel subordonează criteriile judecății, predicției și categoriilor problematicii afirmării totalității inteligibilității Ființei în cadrul devenirii. În alți termeni, Hegel suspectează *Metafizica* E, Z, H, Θ și Λ de prezumpția unei ontologii speculative în care subiectul și predicatul, asemenea esenței *Topicii*⁹³, sunt mutual convertibile, și în care realitatea nu constituie un obiect pentru un subiect, ci se situează în opoziția adevărului inteligibil al *Organon*-ului. Hegel consideră logica aristotelică o investigație empirică⁹⁴, Aristotel cercetând diverse aplicații finite ale discursului, abstractizându-le în raport cu materialul externalității în care rezidă, fixându-le și, în cele din urmă, alăturându-le și analizându-le; în această manieră, logica sa exprimă activitatea înțelegerii ca exponent al conștiinței formelor pure ale gândirii izolate în raport cu conținutul propriu, logica devenind, astfel, o introducere corespunzătoare a gândirii. Cu toate acestea, în condițiile în care identitatea comprehensiunii și legile sale abstracte se mențin în izolarea caracteristică, gândirea este definită drept o rațiune subiectivă opusă obiectului. În consecință, judecățile și silogismele nu ating Adevărul⁹⁵, dar nu întrucât reprezintă simple forme, ci cauza falsității acestora se concentrează în opoziția hegeliană dintre formă și conținut pe care cele două elemente o presupun și care obturează problematica Adevărului *în și pentru sine*. Gândirea privată de orice conținut empiric devine ea însăși propriul său conținut; dimpotrivă, în cazul lui Aristotel legile gândirii sunt situate în dispersie, fiecare revendicând validitate pentru sine însuși. Concluzia lui Hegel este că imperfecțiunea acestora rezidă în faptul că „ele sunt numai forme, dar le lipsește forma”⁹⁶. De exemplu, un silogism singular poate poseda validitate, însă concluzia sa subiectivă este marcată de absența Adevărului

⁸⁸ Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, III 3, 428b 8–9.

⁸⁹ Aristotel, „*Analiticele secundă*”, *Organon* III, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1961, I 33, 88b 30–1.

⁹⁰ *Ibidem*, I 33, 89a 38–39.

⁹¹ *Ib.*, I 8, 75b 24–30.

⁹² Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, E 2, 1026b 21.

⁹³ Aristotel, „*Topica*”, *Organon* IV, traducere, studiu introductiv și note de Mircea Florian, București, Editura Științifică, 1963, II 1, 109–110.

⁹⁴ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 237.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 239.

⁹⁶ *Ib.*

în sine, pentru că, atât timp cât sunt considerate într-un spațiu determinat de izolare, formele nu reprezintă decât exclusiv un material al gândirii; numai unitatea și totalitatea acestora în și pentru sine deține Adevărul, pentru că, vizualizat asemeni unei totalități, conținutul se dezvoltă într-un sistem și devine identic formei sale. O asemenea totalitate ar induce însă, în consecință, Ideea speculativă, știința gândirii subiective și obiective, deopotrivă, deci demonstrația completă și definitivă a sistemului determinațiilor gândirii pe care *Știința Logicii* le cercetează.

În acest sens, Hegel se concentrează asupra definiției deoarece pentru acesta sufletul reprezintă „substanța exclusiv în acord cu Conceptul”⁹⁷ sau *ousia gar hē kata ton logon*⁹⁸: „forma, Conceptul este aici Ființa însăși, însăși substanța”⁹⁹, acest Concept fiind principiul fundamental care își suspendă teleologic componentele în sine însuși, reducându-le la propriile semnificații ale actualizării, la Adevăr sau totalitate, pentru că „materia nu mai există aici ca materie, ci este numai în sine însuși”¹⁰⁰. Pentru Aristotel, aceste elemente se situează în domeniul investigării sufletului și trupului. Pe de o parte, materia este prezentată în cadrul definiției ființelor vii ca suport al încarnării unui suflet; pe de altă parte, materia este sursa contingenței, multiplicității accidentale și a distincției dintre esență și singularitate, deci relativ diferită în raport cu esențele. Pentru Hegel, materia poate constitui substratul, indiferent poziției sau formei perspectivei unei activități umane (*Wirksamkeit*), sau poate reprezenta hermeneutica externă, suspendată în cadrul propriei independențe și externalități în scopul subiectivității unei *energeia* aplicate unei relații teleologice. Ulterior, substanța sensibilă a *Metafizicii* este instrumentată în calitate de actualizare: este materie, substratul contrariilor; esența abstractă opusă materiei; *das Bewegende* sau „ceea ce mișcă”¹⁰¹, finalitate sau motor al propriei desăvârșiri. Concepând substanța sensibilă drept manifestare a *energeia* și *energeia* drept natură, Hegel gândește Conceptul ca subiectivitate, însă aceasta este incapabilă de a abandona elemente exteriorului său. În raport cu subiectivitatea, materia trebuie să fie inteligibilă în sine, un moment ideal și nu un reziduu, opac Spiritului și activității acestuia; dimpotrivă, se definește ca formă finită în ordinea suspensiei actualizării de sine a conștiinței de sine absolute. Materia reprezintă ceea ce trebuie să devină (*was werden soll*), iar filosofia se transformă, la rândul său, în cunoașterea totalității exclusiv în condițiile asumării realului în sine însuși și a identității dintre universul sensibil și propriul concept al acestuia. Materia este legitimată în paradigma conceptului ideal al multiplicității, al entității care revine la sine însuși. Conceptul este, așadar, o instanță superioară unui simplu temei, reprezintă organizarea și subordonarea multiplicității externe în cadrul Sinelui, consecințele

⁹⁷ *Ib.*, p. 201.

⁹⁸ Aristotel, *De l'âme*, traducere de Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, II 1, 412b 10.

⁹⁹ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leiden, editat de G. J. P. J. Bolland, 1908, p. 201.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 200.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 157.

manifestându-se plurivalent: în primul rând, considerarea esenței drept simplă inteligibilitate a obiectului este insuficientă, întrucât substanța rezidă ca esență numai dacă este aprehendată drept cauză finală sau coincidență a cauzelor formale și finale; în al doilea rând, în accepțiune hegeliană, Platon și Aristotel împărtășesc noțiunea de *Wesen*, sau esență abstractă (Ideea platoniciană și cauza formală aristotelică); în al treilea rând, substanța ca actualitate nu este dată și întemeiată în proiecția unei identități, ci reprezintă o unitate care se auto-reproduce, multiplicându-și Sinele, deoarece *entelecheia* constituie unitatea unei multiplicități, și nu unitatea superioară unei multiplicități, sau expresia a ceea ce este esența ca subiect al mișcării și al devenirii. În definiția esenței, tangenta problematicii cauzei finale, rezidă o identitate abstractă și fixă (cauza formală) între obiect și Concept; apoi, întrucât pentru Hegel definiția unei *entelecheia* include procesul desăvârșirii și al raportului cu externalitatea, Ființa este identică Conceptului, în condițiile în care prin formă sau esență se transpun o actualitate și o cauză finală și eficientă, totalitatea naturii fiind logic articulată formelor proprii. Aristotel intenționează, astfel, mai întâi, explicitarea sensibilului în substanța inteligibilității considerate în sine, esențele devenind instrumentele cunoașterii sensibile, și, apoi, comprehensiunea mișcării în cadrul principiilor logicii proprii.

Logica esenței

Există, în perspectiva paradigmei aristotelice, o distincție între esență și compozabilitatea obiectului, diferență situată exterior noțiunii de *kath'hauto*? *Kath'hauto* sau principiul *per se* implică o relație între esențial și non-esențial, între Adevăr și compozabilitatea concretă, între cauzalitate și obiectul la care cauza se aplică¹⁰²? Există, în aceste circumstanțe, un raport între identitate și diferență și, în terminologie hegeliană, nu este esența fundamentul propriei sale aparențe în teritoriul compozabilității?

În cadrul Logicii Ființei, calitatea, calitatea și proporționalitatea nu reprezintă determinații stabile, ci valențe reciproc transgresive și, relevându-se ca inadecvate unui fundament de sine la nivelul iminenței sensibile, rezidă într-o complexitate logică, intern diferențiabilă din punctul de vedere al determinațiilor: esența. Această esență este superioară Ființei întrucât, dacă cea din urmă reprezintă exclusiv iminență, esența presupune negație și mediere proprii. În Ființă, determinațiile își asumă tranziția, raportul dintre acestea rezultând în reflecția pe care omul o întreține, astfel încât atunci când o determinare devine o determinare distinctă, determinarea primară este suprimată; dimpotrivă, în esență, diferența și relația sunt interne deoarece nu există nici o altă entitate care să substituie originala determinare a gândirii, întrucât în acest plan relația se desfășoară între Unu și alter ego-ul acestuia. Dacă Ființa reprezintă statutul logic al iminenței, esența constituie

¹⁰² K. Brinkmann, *Aristoteles' allgemeine und spezielle Metaphysik*, Berlin și New York, 1979, p. 63.

stadiul intrinsec al raportului, deoarece determinațiile celei dintâi există, pur și simplu, iar determinațiile celei din urmă se situează în Sinele acesteia; determinațiile Ființei sunt anulate în cadrul simplei lor ființări, esența fiind astfel divizată, deși, în esență transgresarea (*Übergehen*) nu constituie o tranziție către o entitate distinctă, ci o menținere în identicul ce se dublează pe sine însuși în perspective bipolare. Procesul este denumit de Hegel reflecția esenței în sine însăși sau reflexie a Ființei (*Scheinen ins Entgegengesetzte*), reduplicându-se pe sine într-un perimetru non-esențial și într-o permanență esențială. În consecință, determinațiile sunt aplicate în mod necesar unei conexiuni cu contrariile sale, pentru că identitatea determinațiilor gândirii este în acest punct definită într-o manieră negativă, ca diferență internă: esența devine o negație a Ființei, a subzistenței proprii atribuite iminenței originale, aceasta internalizându-se pe sine însăși drept simplu *in-sine* și opunându-se, ulterior, pe sine aparenței externalității. Ființa se divide pe sine în tangența a două determinări contrarii, Logica Esenței constituindu-se astfel în cadrul acestei opoziții până la momentul reconclierii în categoria actualității, unde esența și aparența sunt identice. În acești termeni, esența se definește drept un produs al reflectivității Ființei, nefiind, cu toate acestea, situată în externalitatea acesteia sau în spațiul aparenței: esența este, mai degrabă, propriul său produs și, în condițiile în care aparența nu este dată, ci constitutivă esenței, obiectele vor fi considerate ca rezultat ale determinațiilor gândirii aplicate unei maniere esențiale, obiectele apărând, deci, în ipostaza de produse esențiale ale gândirii absolute. Formele nu sunt date în identități *a priori* pentru că, *in sine*, forma reprezintă o activitate, fiind astfel negativă și simultan fundamentul unității în măsura în care își neagă și produce propria externalitate; unitatea, pluralitatea, identitatea și diferența sunt substituite de gândirea care își produce propriile gânduri.

Însă, dacă aceasta reprezintă fundamentul Logicii Esenței, atunci esențele constituie determinațiile reflecției gândirii, determinațiile gândirii fiind definite în cadrul mișcării acesteia care le întemeiază esențial în raportul unor unități de sine situate în opoziție cu esențialitatea externalității. Astfel, fiecare substanță este unitate esențială și accidentală, unitate pe care Aristotel nu o explică. Substanța, revendicând în mod legitim identitate și externalitate, este atinsă exclusiv prin intermediul obiectului unei inteligibilități noetice concepute ca simplă identitate, identitatea și externalitatea nefiind situate într-o proporție egală imanenței esenței. Apoi, nu doar relația dintre esența inteligibilității și *diairesis*-ul discursiv aparținând unui gen a cărui finalitate rezidă în coincidența cu diferența ultimă sunt elementele ce se vor menține neexplicate, inducându-se o conexiune asimptotică între inteligibilitatea ante-predicativă și limbaj, ci și consecința conform căreia, dacă esența nu poate fi negată ci numai supusă observației și cercetării, atunci știința și investigarea științifică, în genere, trebuie întemeiate în cadrul unor premise a căror veridicitate este inalienabilă. Totuși, esențele trebuie asumate drept certitudine imediată astfel încât posibilitatea falsității să fie exclusă natural: relația dintre *nous* și *dianoia* este biunivocă, iar esența corespunzătoare gândirii exclude atât negația, cât și demonstrația, în virtutea evitării unui regres la infinit. Rostirea și afirmarea acestora devine, în consecință, o simplă identitate cu intelectul și nu cu principiul

dialecticii (în sens hegelian). În termeni hegelieni, Aristotel, asumând drept premise identitatea dintre gândire și obiectul gândit și principiul conform căruia *nous*-ul cuprinde, în potențialitate, totalitatea esențelor, nu concepe niciodată acest *nous* ca origine pură a esențelor, și nici nu consideră conținutul gândirii în calitatea de produs al propriului Sine, aplicându-se acestui abandon, așadar, deoarece îl presupune ca auto-cunoaștere a gândirii și auto-determinare. Pentru Hegel, gândirea în paradigma determinațiilor concepute ca negații este esențială: nu doar totalitatea lucrurilor finite este contradictorie, ci determinațiile esenței înseși se articulează grație negativității, diferențele interne reprezentând opozițiile constitutive negației. Dimpotrivă, pentru Aristotel, relația nu este constituivă sau internă substanței, ci exclusiv unul dintre accidente aplicate noțiunii de *ousia*.

Concluzii

Logica operativă a procesului acționează numai pentru noi înșine, iar istoria conștiinței de sine surmontează opoziția acestei conștiinței, obligatorii unei cunoașteri științifice a Absolutului. Spiritul este tratat ca *erscheinend*, apariție, atât în cât și pentru sine, operativitatea inovatoare conducându-l pe Hegel la reelaborarea sistematică a scopului materialului prim și la geneza matură a Filosofiei Spiritului. *Fenomenologia Spiritului* nu mai prezintă, din acest moment, statutul de introducere a sistemului, ci de introducere a gândirii pure, depășind orice opoziții ale conștiinței și orice presupoziiții exterioare ale gândirii, iar Absolutul nu mai este conținut în etapele evolutive ale conștiinței de sine; spațiul este, atunci, asumat unui „Concept Preliminar” al Logicii, cele trei poziții dominante asupra gândirii în tangența obiectivității devenind calea spre considerarea speculativă a Spiritului Absolut în cadrul Logicii abstracte a esenței.

În ce manieră Spiritul se poate detașa ca Spirit Absolut, în condițiile în care, începând cu epoca lui Heidelberg, diviziunile sale cuprind subiectivul, obiectivul și Absolutul? Care sunt rațiunile hegeliene în vederea alegerii Spiritului, din moment ce acesta nu reprezintă decât a treia parte a sistemului? Care este relația dintre Logică și celelalte două părți ale sistemului, dintre Idee și Spirit?

Logica constituie structura pură a realității, știința formei absolute. Categoriile, pe care Hegel le denumeste determinații pure ale gândirii, nu mai încarnează construcții aparținând subiectului; dacă gândurile sunt ireductibile în raport cu cel care le concepe, atunci Hegel afirmă că subiectul nu gândește conform modelului unui subiect particular și finit, ci Ideea însăși gândește și evoluează de la o formă către alta¹⁰³. Conceptele operative ale realității se situează astfel active în cadrul subiectului și nu reduse la un produs strict intelectual, ci mai degrabă

¹⁰³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 1:25; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra și New York, p. 35.

gândite și înțelese într-o mișcare obiectivă care se desfășoară pe sine însăși în multiplele aspecte ale realității. Logica, fundamentul a ceea ce există, generează esența oricărei realități accesibile gândirii, în acest sens devenind o știință superioară și singulară, funcție atribuită anterior metafizicii.

Ideea absolută, reprezentată la finalul Logicii drept catalizatorul și motorul întregii mișcări operative, este atunci obiectul considerației filosofice a Sinelui, manifestată deopotrivă în finitudinea naturală cât și în formele Spirituale sau, în continuare, în metafora hegeliană, este conceptul sau obiectivitatea divinității înseși¹⁰⁴. În acest sens, Spiritul Absolut este superior Ideei Absolute, întrucât întoarcerea la sine a gândirii concrete este superioară structurii sale primare. Adevărul este cunoscut prin intermediul Spiritului Absolut cuprinzând cele mai intime aspecte ale realității și naturii, Ideea fiind concretă exclusiv la nivelul acestei cunoașteri spirituale de sine. Variatele determinații ale gândirii nu reprezintă însă simple atribute ale unui subiect constant, fie Eul sau Dumnezeu, după cum *Introducerea Științei Logicii* pare să propună¹⁰⁵; distincția dintre subiect și atributele sale este întemeiată în Logică drept unul dintre stadiile desfășurării Ideii, cea din urmă jucând rolul unui universal fundamental înainte de a se distinge și articula în diferite aspecte și momente. Logica nu este partea anterioară, izolată a sistemului, ci fundația conceptuală a întregului sistem. Sistemul, totuși, nu reprezintă o progresie de la Logică către *Realphilosophie* (Filosofiile Naturii și ale Spiritului) care se actualizează, întrucât aceasta ar transforma Logica într-o origine imediată; mai degrabă, Logica este cercetarea formei pure care animă și instrumentează Natura și Spiritul Finit. Procesul este, din nou, comparabil distincției aristotelice dintre *logoi* și *logoi enuloi*: în timp ce esențele rezidă exclusiv „împământate”, asociate materiei ca esențe ale compuşilor, gândirea izolează esențele și le redă într-o direcție anume. *Realphilosophie* constituie o Logică aplicată numai în proporția în care indică modul cum dezvoltarea categoriilor logice situate într-o augmentare a completitudinii este exact elementul prezentat de principii și concepte pe care științele îl utilizează non-reflectiv. *Realphilosophie* nu este, cu toate acestea, o simplă reduplicare, ci o reiterare sinalagmatică: utilizarea singulară a Logicii nu distribuie cunoașterea manierei în care Conceptul devine concret în manifestările empirice ale realității, permițând o asimptotă non-filosofică între veritabilul element logic și un înveliș exterior, irațional. În viziunea unei rezultante a științelor, elementul logic devine „adevărul

¹⁰⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 2:572–573; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra și New York, 1969, pp. 842–844.

¹⁰⁵ Logica este numită aici "expunerea lui Dumnezeu... înainte de crearea naturii și a unui spirit finit" (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 2:572–573; 1:44; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra și New York, 1969, p. 50).

universal, nu ca o cunoaștere *particulară alături de* alte materii sau realități, ci ca ființă esențială a tuturor acestora mai târziu¹⁰⁶. Hegel extinde ceea ce Aristotel stipula ca noțiune a filosofiei prime: cercetarea sensurilor în care Ființa este rostită și a cauzelor acesteia devine o investigare a Absolutului.

Ce determină însă Hegel prin intermediul gândirii? Asemenea *Metafizicii* lui Aristotel, Hegel abordează Logica prin intermediul Ființei, excluzând însă o diviziune iminentă în genuri, precum exemplul aristotelic¹⁰⁷, în favoarea introducerii ideii de pluralitate. Pluralitatea, concepută ca pluralitate a categoriilor pure, este mai întâi o presuposiție neîntemeiată întrucât nu există legi *a priori* ale gândirii ce pot fi asumate ca guvernând-o pe aceasta din urmă. Aristotel și Kant asumă o pluralitate de categorii și legi ale rațiunii a căror relație cu gândirea se menține, totuși, inexplicabilă. Gândurile sunt determinațiile unei rațiuni originare, iar Logica trebuie să indice procesul prin care Ființa este un moment particular inerent gândirii, o etapă a conștiinței de sine a Conceptului. În dialectica prezentării sale ca un universal concret al tuturor determinațiilor, gândirea trebuie să debuteze cu absența oricăror presuposiții, un început abstract și iminent lipsit de orice determinare intrinsecă, singura concesie admisă fiind presuposiția rațiunii și a identității dintre aceasta și realitatea însăși. Fundamentul universal identificat în perspectiva gândirii nu este o formă indiferentă propriului conținut, din contră, „sufletul, (...) inima cea mai profundă a lucrurilor, simpla pulsație a vieții acestora (...). Sarcina este de a focaliza atenția asupra acestei naturi *logice* care animă Spiritul, mișcă și lucrează în interiorul său”¹⁰⁸. În condițiile în care conceptele reprezentau simple forme independente ale conținutului, atunci acestea se vor transforma în reprezentări fixe ale verității rezidând în criterii exterioare acestora. Logica, în schimb, în măsura în care deține drept obiect și conținut gândirea însăși, nu cunoaște nici o altă distincție între formă și conținut și nu utilizează nici un criteriu exterior sieși, în cadrul său obiectul și metoda fiind similare, gândul pur al gândirii înseși sau gândirea aristotelică care se gândește pe sine (*noesis noeseos noesis*). Logica tratează, astfel, determinațiile pure ale gândirii, mai precis elementul sau natura logică (*das Logische*), sufletul rațional, constituind cea dintâi secțiune individuală a sistemului; dar, pentru că Logica se inserează tuturor secțiunilor sistemului, nu deține numai statutul unei părți a acestuia, ci însuși fundamentul său. În acest mod, întreaga noastră cunoaștere reprezintă Ideea în multiplele sale manifestări, precum în cazul exemplului Ființei aristotelice.

¹⁰⁶ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 1:55; idem, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra și New York, 1969, p. 58.

¹⁰⁷ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu, note de Andrei Cornea, București, Humanitas, 2001, Γ 2, 1004a 4–5.

¹⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, în G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., editat de E. Moldenhauer și K. M. Michel, 1969–1971, vol. 6–7, 1:27; G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, traducere de A. V. Miller, *Cuvânt Înainte* de J. N. Findlay, Londra și New York, 1969, p. 37.

LIBERTATEA CA VOINȚĂ RAȚIONALĂ. UN STUDIU DESPRE TEMEIUL DIALECTIC AL TEODICEEI HEGELIENE

NICOLAE DRĂGUȘIN

Sistemul filosofic al lui G. W. F. Hegel reprezintă cea de-a treia metafizică, după cea aristotelică și tomistă. O bună introducere în sistemul filosofic hegelian nu poate veni decât din cercetarea propriilor lucrări. De aici, rezultă înțelegerea lui Hegel pornind de la Hegel însuși. În același timp, Hegel mai poate fi înțeles și pornind de la relația pe care a stabilit-o cu romantismul. Deși influențat de teme romantice, el nu s-a considerat niciodată un romantic. În egală măsură, Hegel reprezintă punctul culminant al unei tradiții de gândire care reflectează asupra vieții din orizontul Absolutului. Potrivit acestei perspective, Hegel reprezintă autorul celui mai promițător proiect de teodicee. Argumentul acestei orientări este acela că în centrul teodiceei pe care filosoful german o propune se află dialectica, în calitatea acesteia de metodă a logicii speculative. Dacă recunoașterea contingenței reprezintă punctul de plecare al propriei speculații (caz în care Hegel aparține tradiției care începe cu Platon), soluția ieșirii din contingență este dialectica, iar libertatea reprezintă starea de încheiere a contingenței.

Astfel, studiul propune trei perspective de cuprindere a vastului sistem hegelian. Prima denumeste sistemul hegelian drept străduința unui romantic de a ieși din romantism. A doua perspectivă denumeste sistemul drept cunoaștere absolută (*das absolute Wissen*). În sfârșit, a treia perspectivă documentează sistemul drept finalism. Trebuie spus că orizontul finalismului nu pune sub semnul îndoielii niciuna din cele două perspective de mai înainte, ci le depășește. Dacă cunoașterea reprezintă o modalitate, finalismul sistemului hegelian privește transformarea, reîntregirea în Ființă. Vorbim, așadar, de trei posibile stadii de înțelegere a lui Hegel: stadiul trăirii, corespunzător relației filosofului german cu romantismul; stadiul rațiunii, corespunzător sistemului filosofic drept cunoaștere a Absolutului (este o cunoaștere în sensul strict al termenului deoarece păstrează distanța dintre subiectul cunoscător și obiectul cunoscut) și stadiul teleologic potrivit căruia cunoașterea devine unire cu Absolutul. De aici rezultă că soluția la problema răului (adică ieșirea din contingență) o reprezintă unirea cu Absolutul.

Întrucât punctul de plecare al dialecticii este contingența existenței omenești, înseamnă că Hegel încununează o tradiție ai cărei începători sunt platonicienii (necreștini, cum ar fi neoplatonicii în frunte cu Plotin și creștini cum este Augustin și augustinienii, îndeosebi misticii Europei nordice). În această împrejurare, o posibilă întrebare de cercetare ar privi modul în care Hegel l-a citit pe Platon. În

acest sens, avem la dispoziție două surse documentare de primă mână: capitolul dedicat lui Platon din „*Prelegerile de istorie a filozofiei*”, ținute la Jena între 1805 și 1806 și opusculul „*Lecții despre Platon*” care reprezintă cursurile ținute la Berlin, douăzeci de ani mai târziu¹: „[...] acest text reprezintă un stadiu mai avansat al receptării lui Platon de către Hegel, lucru vizibil de altfel și din restructurarea mai multor părți din prelegerile cunoscute, precum și din regândirea unor termeni, din diversele reformulări și abandonarea amănunțelor socotite, evident ulterior, inutile. [...] această variantă constituie [...] o introducere mai accesibilă [...] în modul de gândire hegelian în general, căci adesea discursul lui Hegel iese din limitele stricte ale subiectului dat și se lasă în voia considerațiilor personale. [...] textul acesta poate constitui o nouă dovadă a stăruinței cu care germanii [...] s-au întors către Antichitatea greacă în raport cu care s-au modelat și modulat ca într-un benefic recurs la o conștiință mai bună”². Pornind de la această resursă, se poate porni în două direcții principale: documentarea filozofiei hegeliene fie ca dialectică, fie ca teodicee. În măsura în care se acceptă că sistemul hegelian reprezintă o teodicee³, se poate merge mai departe în demonstrarea dependenței teodiceei hegeliene de metoda dialectică și indicarea libertății ca voință rațională drept încheiere a teodiceei hegeliene.

Sistemul hegelian ca încercare de evadare din romantism.

Născut în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, adică în plin Luminism german, Hegel a trăit influența kantiană, după cum o dovedește scrierile timpurii. Mutarea la Jena l-a adus centrul romantic cu care a avut numeroase afinități: „mândria față de sine însuși și de umanitatea căreia-i aparține, admirația față de marile personalități, de eroii voluntari, de Richelieu, de Napoleon «sufletul lumii», de energicul Friedrich von Württemberg, entuziasmul inspirat de Hölderlin față de Grecia arhaică, spiritul său paradoxal, umorul său critic și bătaios, instinctul negator, cosmopolitismul intelectual, călătoriile, interesul pentru artă”; „De altfel, încă din 1797, adopta la Frankfurt, alături de Hölderlin și Sinclair, atitudini în genul Chateaubriand, scria versuri melancolice, pline de dezolare, iar când s-a dus Cousin să-l vadă, ceva mai târziu, l-a găsit cu fruntea posomorâtă, scump la vorbă, nemișcat și trist ca un personaj dintr-o dramă filozofică romantică, ca Manfred sau ca Faust”⁴. Dar în perioada când vădea toate aceste trăsături tipic romantice, Hegel avea deja schița propriului sistem filozofic care, prin însăși rațiunea unui sistem, nu l-ar fi lăsat să rămână un romantic. Hegel a căutat ruptura și delimitarea față de

¹ G.W.F. Hegel, *Lecții despre Platon* (trad. Radu Gabriel Pârvu), Editura Humanitas, București, 1998.

² *Ibidem*, p. 6–7.

³ Plecând, de pildă, de la demonstrația lui Robert C. Tucker în *Filosofie și mit la Karl Marx* (trad. Emanuel–Nicolae Dobrei), Editura Curtea Veche, București, 2011.

⁴ Giovanni Papini, *Amurgul filozofilor* (trad. Rodica Locusteanu), Editura Uranus, București, 1991, p. 51–52.

romantism. Astfel, format în Luminism, desăvârșit în Romantism, Hegel a încercat să le depășească pe toate, adică să treacă de dincolo de „spațiul” luminist și de „timpul” romantic. N-ar fi trecut această afirmație de nivelul unei simple ipoteze, dacă Hegel însuși nu ne-ar fi încredințat în prefața de la „*Principiile filosofiei dreptului*” că Minerva își ia zborul doar după lăsatul serii. Și ca și cum nu ar fi fost suficient, peste toate acestea s-a adăugat Hegel burghezul (bun, conformist, oportunist, realist, meticulos). Aventura hegelianismului începe atunci când un „funcționar care se simte furat de romantism” caută să se elibereze. Pentru că Hegel este „*un romantic ce vrea să se rupă de romantism*, filozofia lui este produsul acestei tentative și acestui efort”⁵.

Prin această afirmație, Papini lasă impresia unei drame interioară, al unui conflict surd purtat între Hegel – burghezul și Hegel – romanticul. Astfel, abandonarea Romantismului apare ca un efect al conștientizării incompatibilității între cele două moduri de a fi. Arareori se întâmplă ca o gândire să fie lecturată din prisma unor trăsături de caracter (onestitate, umilitate). Spre deosebire de Hegel, pentru Papini, Kant era „un burghez onest și ordonat”. Dar amândoi erau orgolioși („îi plăcea să se compare cu Copernic, așteptând ca admiratorii să-l numească un nou Cristos sau un nou Socrate, dar citea cu neplăcere cărțile altora și asculta cu același sentiment obiectiile aduse alor sale”⁶). Orgoliul lămurește doctrina care în cazul lui Kant înseamnă „transpoziția de la divin la uman”, adică „îi dă omului ceea ce omul i-a dat lui Dumnezeu”⁷. Așa-stând lucrurile, de la Kant la hegelienii de stânga nu poate fi consemnată decât o simplă evoluție. Dar în egală măsură de ce nu ar considera-o ca rezultat al propriei metode dialectice? *Aufhebung* –ul în viața și opera lui Hegel înseamnă nimic altceva decât negarea matricei romantice și păstrarea acesteia. Dacă Papini propune o viziune individualistă asupra sistemului hegelian, alți comentatori ar înclina mai degrabă către cea impersonală, a unui autor „confiscat” de propria operă. „*Fenomenologia spiritului*”, văzută nu doar ca prefață la propriul sistem, sâmbure din care au rodit vlăstarii, ci mai ales drept operă romantică în formă (stil obscur, misterios), însă ruptă de romantism în conținut⁸, mărturisește că Hegel nu a fost „înghițit” de sistemul pe care îl alcătua. Argumentul care îndreptățește a-l considera drept întruchiparea „orgoliului filosofic în forma lui exemplară” este preocuparea de a-și devaloriza predecesorii (faimoși – Kant, Jacobi, Platon, Schelling, Fichte sau mai puțin faimoși)⁹. Dacă această critică vine ca urmare firească a propriei logici dialectice, orgoliul filosofic, în măsura în care se poate vorbi despre acesta, se explică prin faptul că nu a întrevăzut nimic dincolo de propriul prezent în termeni social –politici (bunăoară, vorbește despre Statele Unite și Rusia ca puteri ale viitorului, dar tocmai pentru faptul că aparțin viitorului n-au nicio însemnătate) și propria persoană în termeni de filosofi. În orice caz, se cuvine asumată

⁵ *Ibidem*, p. 52.

⁶ *Ibidem*, p. 13–14.

⁷ *Ibidem*, p. 15.

⁸ Nicolae Râmbu, *Romantismul filosofic german*, Editura Polirom, Iași, 2001, p. 124.

⁹ Petru Bejan, *Critica filosofiei pure*, Editura Fundației “AXIS”, Iași, 2000, p. 29–30.

perspectiva unei dualități conflict interior – logica sistemului propriu pentru a-i pătrunde sistemul și pentru a înțelege starea de spirit care a dominat hegelianismul extins (inclusiv discipolii).

Sistemul hegelian drept cunoaștere a Absolutului.

Sistemul filosofic hegelian vorbește despre devenirea sau auto –dezvoltarea Ideii¹⁰. Această afirmație ridică trei întrebări: cum se face devenirea? (a) Către ce se îndreaptă devenirea? (b) Ce este Ideea? (c) În cele din urmă, sistemul va fi discutat în principal în raport cu “*Fenomenologia spiritului*” (d)

(a) Devenirea nu este întâmplătoare și nici haotică întrucât se face conform unei legi decisive pentru sistemul hegelian care se numește dialectică. Dialectica cuprinde trei stadii aflate în relație dinamică: teza care își dezvoltă antiteza, iar din ciocnirea celor două rezultă antiteza. Antiteza devine la rândul ei teză care își dezvoltă propria antiteză din care purcede o nouă sinteză. Dialectica este sintetică pentru că unește universalul cu individualul și astfel înțelege faptul că viața reprezintă temeiul ultim al existenței¹¹. Prin viață trebuie înțeleasă legătura dintre întreg și părțile care îl compun (corelație organică e tipul partea care implică întregul și întregul ce implică partea)¹². Aceasta a fost intuiția fundamentală a lui Hegel, căpătată cel mai probabil în perioada anilor 1794–1799 și atestată de însemnările teologice de tinerețe: principalele forme ale existenței se află în corelație organică. Ceea ce a urmat acestei idei inițiale nu a fost străduința de a împăca opozițiile și contradicțiile care se nasc în mod inevitabil în viață și de a înțelege totul¹³: „Adevărul este întregul”¹⁴. Aceasta este piatra de temelie a sistemului filosofic hegelian. În mod concret, cele trei etape ale devenirii sau auto-dezvoltării Ideii sunt următoarele. Prima etapă este „În sinele” (*Ansichsein*) care corespunde din punct de vedere ontologic ființei. Despre acest subiect Hegel a vorbit pe larg în cele trei volume ale „Științei logicii” (1812–1816). A doua etapă este aceea de înstrăinare sau de obiectivare (*Aussersichsein*). Rezultatul acestei înstrăinări este natura, etapă pe care o discută în „Filosofia naturii”. În sfârșit, ultima etapă a devenirii Ideii este revenirea acesteia la sine prin căpătarea conștiinței de sine în om (*Fürsichsein*)¹⁵. Această sinteză face obiectul lucrării „Filosofia spiritului”. Logica, Filosofia naturii și Filosofia spiritului alcătuiesc cele trei părți ale „*Enciclopediei științelor filosofice*”, elaborată în perioada șederii la Heidelberg, care reflectă întregul sistem filosofic al lui G. W. F. Hegel.

¹⁰ Viorel Colțescu, *Istoria filosofiei*, vol. 2 (“Kant și idealismul german”), Editura Brumar, Timișoara, 2006, p. 156.

¹¹ D. D. Roșca, „Hegel” în ***, *Istoria filosofiei moderne*, vol. II, București, 1938, p. 284–285.

¹² *Ibidem*, p. 280.

¹³ *Ibidem*, p. 278–279.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (trad. Virgil Bogdan), Editura IRI, București, 1995, p. 18.

¹⁵ Viorel Colțescu, *op. cit.*, p. 156.

(b) Devenirea Ideii nu este întâmplătoare, ori haotică și pentru motivul că are un scop: cunoașterea de sine, afirmarea ca Spirit¹⁶. Astfel, sistemul filosofic hegelian este unul de tip finalist. Pentru a înțelege ce finalism este avut în vedere, trebuie spus că este imanent întrucât întreaga devenire se petrece în absența dihotomiei clasice dintre transcendent și imanent. De asemenea, respectând distincția aristotelică dintre *dynamis* (potența) și *energia* (act), finalismul hegelian se desfășoară între momentul inițial sau „în sinele” (*das An-Sich*) și momentul final sau „pentru sinele” (*Fürsich*). Acest pentru sine nu reflectă doar punctul de sosire, ci și cauza acestui proces de devenire a Ideii¹⁷: „Adevărul este devenirea lui însuși, cercul care presupune ca scop termenul său final și îl are ca început și care nu este real decât prin înfăptuirea și prin termenul său final”¹⁸, după cum Hegel însuși afirmă în prefața la „*Fenomenologia Spiritului*”.

(c) Referitor la întrebarea ce este Ideea, se poate răspunde că acesta este doar un termen dintr-un registru mai cuprinzător de echivalențe: Spirit, Absolut, Concept (*Begriff*) sau Dumnezeu. Desigur, atenția la detalii impune atenția la sensurile pe care Hegel le atribuie acestor noțiuni, nu arareori variabile și destul de diferite între ele: „Întreaga istorie a filosofiei îi apare drept «istorie a dezvăluirii gândurilor asupra absolutului» [...] Filosofia vorbește prin urmare despre absolut. Dar chiar Hegel se ferește să păstreze termenul, care te-ar proiecta și îngheța în sublimul lui. Atunci el spune spirit, dar nici la acesta el nu rămâne întotdeauna, de vreme ce pare prea solemn, în timp ce tocmai despre procesul și vicisitudinile lui în lume (despre ce pățește spiritul «luminându-se») va fi vorba. Este mai bine să ne oprim la *manifestarea* (*Erscheinung*) a spiritului, care este rațiunea, ca și la instrumentul rațiunii, care este conceptul. Așadar, Absolut, Spirit, Rațiune sunt concepte ce ar exprima la Hegel aceeași temă unică a cugetării filosofice, firește, cu funcții diferite”¹⁹. Despre idee a mai vorbit și Platon. La Hegel, la fel ca și la Platon, existența are un substrat spiritual sau ideal. Dar spre deosebire de Platon care accentuează pluralitatea ideilor, în ciuda orientării moniste a filosofiei sale, Hegel vorbește despre Idee (unică și absolută). Și tot ca o notă aparte, dacă la Platon ideile sunt statice și neschimbabile, la Hegel, întrucât Ideea devine în vederea unui scop, aceasta este dinamică²⁰. Iată expunerea lui Hegel însuși: „punctul de vedere al lui Platon [este acela că] universalul este ideaticul. La început universalul nu este determinat, este abstracțiunea, iar ca atare nu este concret în sine; dar în esență problema este de a determina apoi universalul în sine. Platon numește universalul Ideea (εἶδος), pe care o traducem mai întâi prin gen, specie; și chiar este desigur așa ceva, căci Ideea e și genul, specia, care este însă înțeleasă mai mult cognitiv și

¹⁶ *Ibidem*, p. 155.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 18.

¹⁹ Constantin Noica, „Cât de clar poate fi înfățișat Hegel” în Andrei Marga și Vasile Muscă (coord.), *Teme hegeliene. Studii*, Editura Dacia, Cluj –Napoca, 1982, p. 17.

²⁰ Viorel Colțescu, *op. cit.*, p. 154.

există mai mult pentru gândire. De aceea însă prin Idee nu trebuie să ne imaginăm ceva transcendent, aflat departe, în exterior. Nouă ideea ne este mai familiară sub numele de universal. Frumosul, Adevărul, Binele sunt gen pentru ele însele. Dacă intelectul nostru consideră firește că genul nu înseamnă decât reunirea elementelor exterioare drept criteriu pentru comoditatea noastră – o reunire a determinațiilor asemănătoare ale mai multor elemente particulare, rezultată în urma unui proces de reflecție –, obținem desigur universalul sub o formă complet exterioară. Animalul este un gen, el e viu; acesta este genul lui, viața este ceea ce e substanțial, adevărat, real în el; dacă i se ia viața, animalul nu mai este nimic”²¹.

(d) Dacă sistemul hegelian poate fi redus la „*Enciclopedia științelor filosofice*”, opera lui Hegel cuprinde și alte lucrări, între care „*Fenomenologia spiritului*”. Aceasta este deopotrivă introducere în sistemul filosofic hegelian, dar și parte întrucât fenomenologia va fi retopită în enciclopedie. Din rațiuni didactice, exegeții propun criteriul accesibilității lucrărilor ce cuprind opera lui Hegel (antună și postună). Pentru a înțelege sistemul deplasarea trebuie făcută de la simplu la complex, de la accesibil la obscur. Astfel, un cititor interesat să înțeleagă hegelianismul trebuie să înceapă cu „*Prelegeri de filosofie a istoriei*” și să sfârșească cu „*Fenomenologia spiritului*”²². Soluția adoptată aici nu va fi cea didactică, ci cronologică: „*Fenomenologiei spiritului*” i se cuvine onorat statutul de introducere generală. Ce îi justifică acest statut? În primul rând, faptul că Hegel își definește identitatea filosofică, adică porcede la delimitarea propriei gândiri de moștenirea din trecut și de celelalte contribuții ale prezentului său. În al doilea rând, faptul că aceasta este un crochiu a ceea ce urma să devină enciclopedia. Cu alte cuvinte, Fenomenologia cuprinde temele principale ale sistemului filosofic. Un lucru care trebuie subliniat este faptul că tema rezultă din delimitarea lui Hegel față de contemporanii (în primul rând Schelling, ca filosof al romantismului) și predecesorii săi (Platon, Spinoza, Kant). În al treilea și, bineînțeles, nu cel din urmă rând este faptul că pune în aplicare propria intenție față de cunoașterea absolută: delimitarea nu înseamnă înlăturare, ci cuprindere și depășire. Astfel, sistemul filosofic hegelian reprezintă al treilea stadiu al dialecticii, cel al sintezei. Marea dificultate pe care discipolii săi au înțeles-o diferit este dacă această sinteză mai este capabilă să dezvolte o teză ce-și va afla propria antiteză (deci posibilitatea ca Hegel însuși să fie depășit) sau sinteza sa reprezintă Sinteza, punctul de oprire al întregii evoluții. Dacă despre Hegel nu e greșit să se pretindă că și-a alcătuit sistemul pornind de la critica celorlalți gânditori, de ce Hegel nu ar fi criticabil de către alții, din posteritate? Conform logicii dialectice a lui Hegel devenirea este infinită sau finită la Hegel însuși? Discipolii au răspuns diferit la această întrebare întrucât Hegel însuși a răspuns diferit ca un conservator, respectiv ca un liberal – radical.

Stimulul Fenomenologiei l-a reprezentat noua concepție cu privire la filosofie. Aceasta nu mai este iubirea de cunoaștere precum la Platon, ci

²¹ G. W. F. Hegel, *Lección despre Platon*, op. cit., p. 46–47.

²² Vezi Peter Singer, *Hegel* (trad. Cătălin Avramescu), Editura Humanitas, București, 1996.

cunoașterea însăși, cunoașterea reală²³. Hegel, în acord cu spiritul timpului său, a gândit filosofia ca o știință întrucât cunoașterea nu poate fi decât științifică (în mod foarte probabil, cunoașterea filosofică era percepută ca fiind singura rămasă fără statutul de știință). Astfel, caracterul științific al filosofiei înseamnă totuna cu natura acesteia de sistem conceptual²⁴: „Chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul științific al acestuia. A contribui la aceea ca filozofia să se apropie de forma științei – pentru ca, putându-și părăsi denumirea de iubire de cunoaștere, ea să devină *cunoaștere reală* –, aceasta este ceea ce mi-am propus”²⁵. Cu aceste cuvinte, Hegel își vestește intenția care întâi de toate înseamnă decizerea de romantism, în general și de Schelling în special („Prin ce ar putea fi mai bine exprimat interiorul unei scrieri filozofice decât prin scopurile și rezultatele ei? Și prin ce ar putea fi acestea mai precis recunoscute decât prin diferența lor față de ceea ce epoca mai produce în acest domeniu?”²⁶). Însă doar decizerea nu este suficientă, prin urmare sistemul este gândit să facă un pas mai departe față de ceea ce există deja: „Dacă însă o atare procedare [doar decizerea – n.m. ND] este considerată drept mai mult decât începutul cunoașterii, dacă ea ar trebui să treacă drept cunoașterea reală, ea trebuie atunci de fapt socotită printre invențiile destinate să ocolească *lucrul* însuși și să le unească pe acestea două: aparența seriozității și a preocupării pentru el și economisirea, de fapt, a acestora”²⁷. Concepția despre filosofie ca știință la Hegel diferă de concepția romantică, așa cum se regăsește la Schelling, în două aspecte principale: modul de a înțelege și de a cunoaște Absolutul. Filosofia romantică accentuează principiul identității (dintre natură și spirit, ori dintre obiect și subiect). Hegel îl respinge întrucât prin identitate nu se înțelege ceea ce ține de Absolut, adică mișcarea și multiplicitatea. Cel mult se poate afirma că mișcarea în paradigma identității înseamnă repetare, ceea nu e cazul Absolutului care devine, se transformă în cadrul unui proces liniar, de la simplu la complex. Absolutul nu e dat, ci rezultat: „Trebuie spus despre Absolut că el este prin esență *rezultat*, că el este numai la *urmă* ceea ce el este cu adevărat; și în aceasta tocmai stă natura sa de a fi ceva real, subiect, adică devenirea –lui –însuși”²⁸. Întrucât e știință, Hegel opune rațiunea intuiției romanticilor în cunoașterea Absolutului²⁹. Diferența dintre rațiune și intuiție în cunoașterea Absolutului constă în caracterul mediat, respectiv imediat. Întrucât adevărul este rezultat, acesta poate fi perceput și

²³ *Ibidem*, p. 157. Pentru distincția între ceea ce presupune cunoașterea platonice și cea hegeliană, la fel ca și implicațiile criticii hegeliene a lui Platon, vezi Nicolae Drăgușin, „Zborul Minervei. De la filosofie la ideologie” (p. 27–45) în Cecilia Tohăneanu (coord), *Teorii și ideologii politice*, Editura Institutul European, Iași, 2012. Studiul pornește de la o lectură paralelă a „*Banchetului*” de Platon (mai precis dialogul dintre Socrate și Diotima) și a Prefetei la „*Fenomenologia spiritului*” de G. W. F. Hegel pentru a arăta modul în care filosofia devine ideologie. În mod voit se ignoră cele două expuneri realizate de Hegel la Platon.

²⁴ *Ibidem*, p. 158.

²⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 11.

²⁶ *Ibidem*, p. 10.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 18–19.

²⁹ Viorel Colțescu, *op. cit.*, p. 158.

ca real numai în măsura în care este sistem; altfel spus, Absolutul ori Adevărul este real numai în măsura în care este cunoscut³⁰.

Ce înseamnă cunoașterea discursivă (rațională sau conceptuală) a Absolutului, reprezintă obiectul „Logicii” (atât *Logica Mare*, cât și *Logica mică*). În *Logica mare*, de pildă, purcede la realizarea unei definiții genetice (adică deducția imanentă) a Conceptului sau *Begriff* (partea a III-a) prin care trebuie înțeles unirea dintre existență sau *Sein* (partea I) și esență sau *Wesen* (partea a II-a). Întrucât conceptul reprezintă suprimarea și depășirea (*Aufgehoben*) existenței și esenței, acesta reprezintă adevărul³¹. Conceptul sau Ideea reprezintă un act sintetic, suprem, al rațiunii³².

Am spus anterior că Absolutul sau Ideea reprezintă substratul existenței. Acum trebuie spus însă care este conținutul acestui substrat spiritual al existenței? Este acesta doar substanță sau doar subiect? Cum Hegel nu este nici spinozist, nici fichtean, el le depășește asumându-le: „În concepția mea, care se va justifica numai prin expunerea sistemului însuși, totul revine la a înțelege și a exprima adevărul nu ca *substanță*, dar tot atât ca *subiect*”³³. Absolutul reprezintă temeiul realului precum substanța la Spinoza, însă nu este dat, ci se află în continuă mișcare; conștiința de sine despre care vorbește Fichte nu reprezintă modul substanței pentru a se vorbi de subiectivitate totală³⁴.

Din ceea ce a fost spus mai înainte, rezultă că în concepția lui Hegel despre Absolut (și modul de cunoaștere al Absolutului) se află două afirmații (Absolutul este spirit și filosofia semnifică cunoașterea Absolutului) de unde rezultă faptul că filosofia reprezintă cunoașterea de sine a spiritului. Marea temă a „*Fenomenologiei spiritului*” reprezintă tocmai raportul dintre conștiința naturală (starea pre-filosofică) și filosofie, adică modalitatea în care prin devenire, conform unei logici interioare, conștiința se auto-cultivă (trece de la starea pre-filosofică la cea filosofică)³⁵. După cum sugerează titlul, este vorba despre cunoașterea fenomenelor (fenomenologia) care determină și reflectă devenirea Spiritului în om: Hegel „întreprindea să înfățișeze, într-o carte [...], tot ce se întâmplă conștiinței, așadar omului, când încearcă să vadă care-i sunt certitudinile [...] Îi reușea lui Hegel să scrie o carte cum nu se mai putuse scrie – căci lipsise până atunci conștiința istorică – și cum nu mai avea să scrie nici el: una în care întâmplările sunt idei, sau mai degrabă ideile sunt întâmplări”³⁶. Iată cum descrie Constantin Noica „*Fenomenologia spiritului*” pe care o socotește drept lucrarea cea mai profundă din opera hegeliană³⁷: „E primul lucru pe care îl află din cartea aceasta, stranie pentru că te privește atât de aproape: că există peripeții ale

³⁰ D. D. Roșca, *op. cit.*, p. 286.

³¹ *Ibidem*, p. 282.

³² *Ibidem*, p. 283.

³³ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 17.

³⁴ Viorel Colțescu, *op. cit.*, p. 160.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Constantin Noica, *Povestiri despre om. După o carte a lui Hegel*, Editura Cartea Românească, București, 1980, p. 9–10.

³⁷ Viorel Colțescu, *op. cit.*, p. 152.

cugetului. De obicei cugetului nostru nu i se întâmplă nimic; tocmai el ar părea făcut să vadă, liniștit, ce se întâmplă în afară și înăuntru, să cugete, să judece. Nu trebuie oare un judecător pentru lume? – Dar viața spiritului este judecata judecătorilor. [...] Dar că există peripeții ale cugetului nu e încă totul. Peripețiile sunt *legate*. [...] Și peripețiile nu sunt doar legate, sunt *organizate*, cifrate, ca sub un cod genetic. E cel mai straniu lucru din cartea lui Hegel că, după ce ideile devin întâmplări și întâmplările se leagă, ele se iau ca de mână și încep un dans dialectic, dansul care își face primii pași în gândirea modernă. [...] Peripețiile nu sunt numai organizate, ele sunt și *întruchipate*. La fel de firesc cum se înlănțuiau ele în ritmul dialectic, se vor desfășura acum după întruchipările istoriei. Peripețiile conștiinței au fost peripețiile omului istoric. [...] Fenomenologia e cartea peripețiilor *adevărate* din fiecare conștiință individuală³⁸. Spre deosebire de Kant a cărui percepție despre om sugerează reductibilitatea (cunoaștere – etică și estetică), la Hegel omul este ireductibil, întrucât spiritul însuși este un întreg. Astfel, în spirit sunt reunite conștiința personală și suma valorilor culturale obiective³⁹. Cu titlu de argument pentru relația echivocă a lui Hegel cu romantismul, *Fenomenologia spiritului* poate fi citită și nu poate fi citită ca *Bildungsroman*, în tradiția lui Emil de Rousseau sau *Wilhelm Meister* de Goethe (continuată apoi de *Dr. Faustus* a lui Th. Mann și *Jocul cu mărețele de sticlă* de H. Hesse). Diferența constă în faptul că dacă Fenomenologia descrie conștiința umană, romanele formării se axează pe un personaj precis⁴⁰ (această distincție, desigur, n-ar mai fi atât de evidentă sau poate chiar s-ar desființa în lumina abordării nicasiene). În orice caz, Hegel își propune întâi de toate o *analiză a evoluției conștiinței* care reprezintă un proces natural (deci exterior filosofiei), însă rezultatul este *conștientizarea*, adică situarea la nivelul superior al conștiinței reflexive (deci filosofia însăși)⁴¹. Meritul unei abordări în cheie nicasiană devine acela că Fenomenologia se cuvine citită într-o cheie antropologică: analizând devenirea, cunoaștem Absolutul. Acest lucru reprezintă o observație de interes maximal în înțelegerea abordării pe care Ludwig Feuerbach a propus-o cu privire la religie (*Esența creștinismului*). *Fenomenologia spiritului* reprezintă, astfel, împletirea a trei planuri: teoria cunoașterii sau conștiința (organizată pe trei etaje: certitudinea sensibilă, percepția și intelectul), cultivarea conștiinței individuale și evoluția culturii sau a spiritului universal⁴².

Sistemul hegelian drept teleologie (finalism)

D. D. Roșca este un susținător al ideii că sistemul hegelian, cel puțin în latura sa idealist –spirituală, comportă o orientare finalistă. Nu gnoseologia ascunde

³⁸ Constantin Noica, *op. cit.*, pp. 10–12.

³⁹ Viorel Colțescu, *op. cit.*, p. 161.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 162.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*, p. 161.

„accentul idealismului hegelian”, ci finalismul⁴³. Argumentul talmăcitorului lui Hegel ține de natura *Begriff* –ului: acesta este „rezultatul unui act sintetic al inteligenței noastre. [...] Sinteza o face conceptul hegelian între două determinații opuse, ba chiar contradictorii, între universal și particular [...]. Prin urmare, conceptul dialectic al lui Hegel vrea să fie o uniune între ceea ce este general în lucruri și ceea ce este particular în ele”⁴⁴. Potrivit lui D. D. Roșca, tema fundamentală a filosofiei lui Hegel este recunoașterea faptului că „contradicția ține de esența însăși a lucrurilor, a tuturor lucrurilor”, iar tema de bază a sistemului constă în faptul că rațiunea universală (adică „acțiunea sau devenirea condusă de un scop final”) este „esența lumii”⁴⁵. Caracterul teleologic al sistemului hegelian este inseparabil de modul în care hegelianismul cuprinde existența întregă („Dumnezeu – natură – om, iată, limpede spus, tot hegelianismul”⁴⁶) și, mai ales, modul în care o concepe: „ideea de totalitate organică [este o] idee potrivit căreia orice formă de existență și orice concept își are realitatea, respectiv sensul, numai raportate la totalitatea căreia ele îi aparțin. [...] elementul finalist, prezent ca notă fundamentală în conținutul principalelor concepte hegeliene, este prezent și aici. E prezent în sensul că totalitatea este considerată drept scop spre înfăptuirea căreia tinde partea”⁴⁷.

La finalism, Hegel ajunge în tradiția filosofică europeană, care are în centrul ei problema (contingența creației) și aspirația („a cuprinde cu mintea totalitatea Ființei”)⁴⁸. Prin contingență se înțelege „conștiința imperfecțiunii umane”, adică acea stare a ființei finite a cărei existență nu este conținută în esența proprie⁴⁹. Altfel spus, existența nu rezultă din esență în mod necesar, ci ne –necesar (accidental sau din iubirea Creatorului față de creație după cum susține tradiția creștină). Aceasta este dovada cea mai înaltă a precarității, imperfecțiunii lumii create. Dacă și mitologia grecească s-a definit prin conștiința imperfecțiunii, la fel ca și încercarea de a o depăși prin pătrunderea Totului, filosofia a trecut de la formele vizibile ale mizeriei condiției omenești, la cele nevăzute, esențiale: starea condiției umane este privită drept „precaritate funciară”⁵⁰. Momentul comutării interesului de la „fizică” la metafizică se produce o dată cu Socrate și cel mai strălucitor emul al său, Platon⁵¹. Dar dacă Platon a intuit și a trăit această chestiune –

⁴³ D. D. Roșca, *Atitudini. Interviuuri, studii și articole, evocări* (antologie de Călina Mare și Cornel Pop), Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1995, p. 109.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 107 –108. Cu privire la modul în care D. D. Roșca argumentează structura conceptului la Hegel vezi lucrarea *Însemnări despre Hegel*, Editura Științifică, București, 1967.

⁴⁵ D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel, op. cit.*, p. 71.

⁴⁶ Constantin Noica, „Cât de clar poate fi înfățișat Hegel” în Andrei Marga și Vasile Muscă (coord.), *op. cit.*, p. 18.

⁴⁷ D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel, op. cit.*, p. 25. Pentru alte argumente în sprijinul caracterizării finaliste vezi și p. 30, 78.

⁴⁸ Leszek Kolakowski, *Principalele curente ale marxismului*, vol. I (trad. S. G. Dragan), Editura Curtea Veche, București, 2009, p. 21–22.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Daniel Mazilu, *Prelegeri de istorie a filozofiei antice*, ed. a II-a, Editura Aura, Timișoara, 2009, p. 155;

este de remarcat faptul că tradiția platoniciană nu utilizează noțiunea de „contingent” – nu înseamnă că opera sa a fost esențialmente diferită în această privință de Aristotel care a problematizat noțiunea de „contingent”⁵²; pentru Platon, la fel ca și pentru Aristotel, deosebirea dintre esență și existență care o traduce pe cea dintre creație și Creator înseamnă că existența empirică a omului se deosebește de Ființa ideală a umanității; această disjuncție produce conștientizarea declinului⁵³.

Acesta este punctul la care, rând pe rând, filosofii europeni mai importanți s-au afiliat. Leszek Kolakowski îi enumeră pe cei mai importanți autori care stau la baza dialecticii (căci disjuncția descrisă mai sus este privită ca dialectică): Plotin – producătorul unei soteriologii; Augustin – căutător al rațiunii creației; Eriugena – autor al celei mai importante (în sensul originalității) teogonii creștine; Meșterul Eckhart – inspiratorul dialecticii deificării; Nicolaus Cusanus care a reflectat la contradicțiile Ființei Absolute; Jakub Böhme și dualitatea Ființei; Angelus Silesius și Fénelon despre mântuirea prin anihilare; J. –J. Rousseau și D. Hume în calitatea lor de zdruncinători ai credinței în armonia naturală; Kant și remediul pe care îl aduce la dualitatea ființei umane; Fichte și „cucerirea de sine a spiritului” și, în sfârșit, Hegel pe care îl vede din două unghiuri: „progresul conștiinței spre Absolut”, respectiv „Libertatea ca scop al istoriei”⁵⁴. Ceea ce au în comun exponenții acestei tradiții doctrinare sunt două lucruri: acceptarea distincției dintre ființarea empirică și ființarea esențială, pe de o parte, iar pe de altă parte necesitatea ca cele două ființări să se identifice⁵⁵. În fața acestui imperativ, se înfățișează principalmente două posibilități: exterioritatea esenței omenești față de existența empirică și umanitate, în genere, respectiv realizarea esenței omenești ca proces fără sfârșit (cazul lui Kant și al lui Fichte). Culminarea acestei tradiții se produce în sistemul hegelian, urmat potrivit lui Kolakowski, de cel marxist potrivit căruia umanitatea este concepută ca „fiindu-și sieși, în finitudinea ei, un Absolut, și repudierea tuturor soluțiilor care presupun autorealizarea omului prin actualizarea, sau la porunca, unei Ființe absolute care îl precedă”⁵⁶.

Concluzie

Studiul de față și-a propus să arate cele trei tipuri de lectură ale sistemului filosofic hegelian, accentuând importanța acestuia ca teodicee. Dată fiind suprapunerea realității cu raționalul, la fel ca și premisa că „adevărul este întregul”,

⁵² Leszek Kolakowski, *op. cit.*, p. 22. Vezi Aristotel, „Despre interpretare”, p. 9–31 în Ammonius și Stephanus, *Comentarii la tratatul Despre Interpretare al lui Aristotel* (trad., cuvânt înainte, note și comentariu de Constantin Noica), Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 20–73.

⁵⁵ Formularea filosofului polonez este următoarea: „imperativul fundamental este ca cele două să redevină identice”. Mi se pare problematic verbul „a redeveni” atâta vreme cât nu este clar în ce condiții ele au fost vreodată identice. Mai degrabă, mi se pare că e vorba despre devenirea lor.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 72–73.

rezultă că depășirea (unei situații reale) se face prin înțelegere (în rațiune). Problema răului este rezvoltată de Hegel la nivelul gândirii. Marxismul i-a reproșat lui Hegel identificarea „obiectivării” cu „alienarea”: „[...] identificând «obiectivarea», proces ce ține în chip necesar de acțiunea prin care omul transformă natura, cu «alienarea», fenomen istoric legat de proprietatea particulară a mijloacelor de producție și deci nu necesar, Hegel a considerat alienarea ca pe ceva necesar și veșnic; ca pe ceva ce poate fi depășit numai în gândire, prin faptul că e «înțeleasă»⁵⁷. Dialectica, ca metodă ținând de logica speculativă, a însemnat modul de depășire a răului în gândire. Dacă potrivit interpretării lui Kolakowski dialectica se prezintă la Hegel ca o acumulare, potrivit altor interpretări dialectica istorică reprezintă un moment de ruptură; aceasta a luat forma cunoscută la Hegel de îndată ce în secolul al XVIII-lea iraționalul a „zdruncinat încrederea în rațiune”. Prin urmare, dialectica istorică are ca misiune „să integreze răul în evoluția către bine”⁵⁸. Însă în acest caz, la fel ca și în primul, este vorba despre îndeplinirea de către rău a unei misiuni în vederea binelui care nu înseamnă nimic altceva decât ieșirea din contingență care la Hegel are loc sub forma obținerii libertății

⁵⁷ D. D. Roșca, *Însemnări despre Hegel, op. cit.*, p. 67.

⁵⁸ Jacob Taubes, *Escatologia occidentală* (trad. Maria Magdalena Anghelescu), Editura Tact, Cluj-Napoca, 2008, p. 159.

FENOMEN ȘI CATEGORIE. INTERPRETARE FENOMENOLOGICĂ A NIMICULUI KANTIAN

IOAN DRĂGOI¹

1. Legătura dintre fenomen și categorie în istoria filozofiei

Dacă i-am da crezare Eleatului care susținea că „totuna-i a gândi și a fi”, atunci relația dintre *fenomen* (intuiție) și *categorie* înțeleasă drept concept abstract, gen sau clasă reprezintă neîndoiește mediul de gândire în care s-a format și persistă încă în filozofia europeană, în special acolo unde inexprimabilul trăirii se lovește de planul pur intelectual. Pentru a ilustra preeminența acestei relații pe tot parcursul gândirii occidentale, socotim potrivit să expunem în partea introductivă un scurt istoric al modalităților în care cele două s-au îmbinat de-a lungul timpului.

Odată cu ontologia greacă construită de Platon și Aristotel, fenomenului i-ar putea corespunde devenirea, curgerea, mișcarea, în timp ce categoriei sau conceptului i-ar fi asociate – în această neobosită strădanie de a crea un limbaj filozofic – imuabilității ființei. La Platon întâlnim interpretarea fenomenului ca desemnare a generalității a „tot ce apare în lumina zilei” (*to phōs ten eisodon*). În acest sens, există menționări ale apariției și aparenței cu precădere în *Politeia*², mai cu seamă acolo unde filozoful grec discută mitul peșterii sau metafora patului. Celălalt înțeles al fenomenalității, de această dată cel de evidență este de găsit în majoritatea dialogurilor, în chiar sensul întrebării pe care o adresează deseori Socrate: „*phainetai soi tauta...*” („nu este așa...?”)

De cealaltă parte, *kategoriai*, inventat de Aristotel, traductibil prin „acuzărie aruncată asupra cuiva sau a ceva” și care ne-a parvenit pe linie scolastică prin traducerea lui Boethius, ar putea fi interpretat drept termenul generic pentru denumirea structurii judicative (logico-discursive și totodată reificante) ce corespunde existenței reale a lucrurilor. În lumea greacă, strălucirea fenomenului se îmbina armonios cu aplecarea spre discurs și totodată cu nevoia filozofică de a surprinde generalitatea și specificitatea a tot ce există.

Această modalitate de a gândi legătura dintre fenomen și categorie s-a păstrat în înțelegerea evidenței din modernitatea timpurie. Spre exemplu, am putea gândi claritatea carteziană și ca fenomenalitate nemijlocită, adică dintr-o singură privire

¹ Masterand, Universitatea din București.

² Platon, *Republica*, 514a–517a, 596e, în vol. *Opere* V, trad. rom. A. Cornea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 312–315, 413

(„*uno oculorum intuitu*”), iar *sensului distincției* i-ar corespunde întrucâtva categoria, ca esență precisă, abstrasă din tot acest divers al fenomenalității (întrucât apare ca „*distinctam ... sejuncta est et praecisa*”)³.

Ambii termeni filozofici și-au tehnicizat semnificația în contextul istoric al idealismului transcendent al asupra căruia se va concentra demersul nostru. Decizia lui Kant de a-și orienta interesul dinspre existența lucrurilor spre condițiile de posibilitate ale cunoașterii în genere admite implicații hotărâtoare în ceea ce ne privește. Astfel, fenomenului i-a fost rezervat statutul clar de „obiect nedeterminat al unei intuiții empirice”⁴, căreia îi corespund în plan subiectiv materia (senzația) și forma, ultima fiind posibilitatea *a priori* ca diversul sensibil să poată fi ordonat după anumite scheme. De forma senzațiilor se leagă, deci actele intelectului, conceptele determinate prin funcțiile lor logice, anume categoriile: „categoriile sunt concepte care prescriu legi *a priori* fenomenelor, prin urmare naturii considerată ca ansamblu al tuturor fenomenelor”⁵. Ordonarea intuițiilor în forme ale intelectului se realizează datorită unității originar-sintetice a apercepției transcendente. Paralelismul kantian dintre cele două facultăți (sensibilitatea și intelectul) și funcțiile lor indispensabile („intelectul nu poate nimic intui, iar simțurile nu pot nimic gândi”)⁶ invită la sinteză, cu precizarea că legătura (*conjunctio*) dintre acestea două, fără de care nu este posibilă cunoașterea, se realizează pe temeiul „unității sintetice a diversului”, adică a apercepției originar-sintetice a expresiei generale „eu gândesc”. Există, să zicem un șablon al gândirii obiectului, care se raportează la fenomen conform sintezei realizate de apercepția transcendentă a cărei unitate este realizată de timp, înțeles ca simț intern:

„Orice intuiție conține în sine un divers, care totuși n-ar fi reprezentat ca atare dacă simțirea nu ar distinge timpul în seria impresiilor succesive; căci, *ca fiind cuprinsă într-o singură clipă*, fiecare reprezentare nu poate fi niciodată altceva decât unitate absolută”⁷

Altfel spus, gândim obiectul perceput, decupându-l din diversul sensibil și raportându-l la intelect, care oferă concepte determinate de funcțiile logice ale judecăților, categoriile. Adecvarea kantiană a fenomenului dat în intuiție conceptului din intelect topește, prin fundamentarea apriorică a acestora, experiența cunoașterii

³ R. Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, trad. rom. D. R-Frumușani și Al. Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990, p. 122. Apropierea hermeneutică despre care este vorba aici a fost realizată de M. Șora, *A fi, a face, a avea*, București, Humanitas, 2006, p. 15 și urm.

⁴ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, trad. rom. N. Bagdasar și E. Moisiuc, București, IRI, 1994, p. 71–72. În acest studiu vom folosi numai această traducere cu mențiunea că, acolo unde vor apărea citate din prima ediție a lucrării, vom semnala acest lucru.

⁵ *Ibidem*, ed. a II-a, p. 156.

⁶ *Ibidem*, ed. a II-a, p. 96.

⁷ *Ibidem*, ed. I, p. 133

într-o experiență transcendențială. În *Critica* lui Kant, unitatea sintetică originară („eu gândesc”) nu își poate găsi altundeva locul decât în cadrul cunoașterii înțeleasă ca folosire a intelectului asupra materialului sensibil. Intenția filozofului german de a cerceta limitele cunoașterii în genere se lovește de piedica limitelor intelectului la cunoașterea obiectului, așa cum este el dat în intuiție. În legătură cu aceasta notăm o observație a lui Jean-Luc Marion⁸ ce vizează incapacitatea funciară a intelectului de a cuprinde în totalitate donația intuitivă a fenomenului. Această dificultate fusese deja prefigurată la Kant⁹ și deja tematizată, cu sensul de adumbrire (*Abschattung*) la E.Husserl, termen care redă exact imposibilitatea de a viza obiectul perceput în totalitatea laturilor, momentelor și calităților sale:

„conștiința unui «aceiași» lucru – înțeleasă ca o conștiință de ordinul experienței ce surprinde lucrul respectiv cu privire la toate laturile sale și își găsește, într-o manieră concordantă și continuă, confirmarea în sine însăși – presupune, în virtutea unei necesități de esență, un sistem felurit de varietăți continue ale modurilor de apariție și ale adumbririlor lucrului respectiv”¹⁰

Ajunși astfel la cercetarea fenomenologică, trebuie să precizăm că ea și-a asumat, încă de la debutul său, pe care îl vom considera în mod convențional ca fiind *Cercetările logice*¹¹ ale lui Husserl, juxtapunerea dintre intuiție și concept ca fundament al concepției sale asupra cunoașterii. În percepția sensibilă, obiectul perceput se prezintă conștiinței în mod direct și imediat (de exemplu eu văd că această hârtie este albă). Însă conștiința noastră înregistrează și alte tipuri de acte mai complexe care vizează umplerea sensurilor ce contribuie la realizarea formei propoziționale (exprim, de pildă, judecata enunțiativă „hârtia este albă”). În cazul intuiției categoriale vorbim despre concepte pur sensibile (ex. culoarea roșie, o clădire, o judecată) sau pur categoriale (unitate, pluralitate, relație). Pe scurt, intuiția categorială răspunde de modalitatea în care cuvintele sunt strânse laolaltă în cadrul unui enunț. Paralelismul dintre intuiția sensibilă și intuiția categorială, adică dintre obiectul umplut intențional și corelatul judicativ (predicativ, atributiv) al acestuia din urmă corespunde, în planul conștiinței intenționale intuiției și intelectului din *Critica* lui Kant. Pe urmele predecesorului său care afirmase

⁸ J.-L. Marion, „Fenomenul saturat” în *Vizibilul și revelatul – teologie, metafizică și fenomenologie*, trad.rom. M.-C. Ică jr. Sibiu, Deisis, 2007, p. 55

⁹ Să nu uităm de problema „lucrului în sine”, foarte sugestiv redată de formularea lui Jacobi: „fără de care nu pot intra în sistemul kantian, dar cu care nu pot rămâne în el”, cf. C. Noica, „Problema lucrului în sine la Kant”, în *Concepte deschise în istoria filozofiei la Descartes, Leibniz și Kant*, București, Humanitas, 1995, p. 148.

¹⁰ E. Husserl, *Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală la fenomenologia pură*, trad.rom. C. Ferencz-Flatz, București, Humanitas, 2011, § 41, p. 153.

¹¹ E. Husserl, *Logical Investigations*, vol.II, § 40, trad.engl. J.N.Findlay, Routledge, pp. 272 și urm.

preeminența categoriilor în fața diversului sensibil¹², Husserl atrage atenția asupra unui „surplus de sens care rămâne pe dinafară, o formă care nu află în apariția obiectului nimic care să o confirme”¹³. Trebuie să ținem seama că, pentru fenomenologul german, *a priori* rămâne numai interconectarea structurilor categoriale între ele. În perioada *Ideilor* (1913-1915), el pare să fi renunțat la această teorie a înțelegerii categoriilor, pe care o va subsuma ontologiei sferei de ansamblu a esențelor. Termenul de „categorie” va referi în aceste texte atât la „categoriile sintactice” (exprimabile), cât și la „substraturile ultime”, ca obiecte care țin de nivelul cel mai de jos al obiectualității¹⁴. În cazul lui Husserl este interesant că se poate vorbi nu numai despre un „surplus de sens” pe care obiectul nu-l poate accesa, ci și despre o limitare a ceea ce ne apare în fenomenalitatea sa. Dacă sensul nu pot fi practic limitat, supus unei intuiții eidetice sau categoriale, în schimb, fenomenul trebuie să fie limitat de un orizont. Nu întâmplător, Husserl stabilește ca „principiu al tuturor principiilor”¹⁵ că orice fenomen care se înfățișează în intuiție trebuie luat drept ceea ce el se dă, altfel spus fără vreo rațiune exterioară, numai în cadrul limitelor sale. Precum cunoașterea kantiană, ceea ce se dă în intuiție nu poate fi, în chip esențial complet: pe de o parte, intuiția, ca flux al conștiinței nu poate sesiza altfel un obiect, pe de alta orice vizare intențională se desfășoară îndiguită de un orizont: „în chip principial, *întregul* ansamblu nu este și nu poate *niciodată* să fie dat în cadrul unei singure priviri pure”¹⁶. Nicio percepție, oricât de adecvată ar fi ea nu înfățișează conștiinței noastre obiectul perceput în completitudinea sa.

Abia Jean-Luc Marion este cel care vorbește despre excesul de fenomenalitate sau „fenomenul saturat” în încercarea de a reabilita teologia în fața tendinței filozofiei de a echivala „sfârșitul metafizicii” cu „moartea lui Dumnezeu”, temă anunțată de Nietzsche. În contextul repunerii problemei posibilității și a felului de a se da a fenomenului religios, Marion emite ipoteza unui „fenomen necondiționat, ireductibil, fără orizont de delimitare și fără eu constituant”¹⁷. Declinat prin cele patru mari clase ale categoriilor kantiene, un astfel de fenomen privilegiat ar fi, potrivit calității, „esențial imprevizibil”, „imposibil de suportat” din punct de vedere al cantității, „absolut de orice orizont”, după relație, respectiv „de neprivit” după modalitate. În istoria filozofiei, printre fenomenele saturate, fenomenologul francez găsește ideea carteziană de infinit, respectiv ideea

¹² „Dacă suprim orice intuiție, mai rămâne totuși forma gândirii, adică modul de a atribui un obiect diversului unei intuiții posibile. Categoriile se întind deci mai departe decât intuiția sensibilă, fiindcă ele gândesc un obiect în genere, fără a mai ține seamă de modul particular (al sensibilității) în care pot fi date” (I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a., p. 249).

¹³ E. Husserl, *Logical Investigations*, vol.II, § 40, ed.cit., p. 273.

¹⁴ E. Husserl, *Ideii privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală la fenomenologia pură*, § 11, ed.cit., p. 66.

¹⁵ *Ibidem*, § 24, ed.cit., p. 100.

¹⁶ *Ibidem*, § 83, p. 307.

¹⁷ J.-L. Marion, „Fenomenul saturat” în *Vizibilul și revelatul*, ed.cit, p. 49.

estetică de sublim la Kant. Contrar fenomenului saturat, el consideră conceptul vid¹⁸ drept expresie a lipsei de intuiție în fenomenele posibile. Pe scurt, se oprește asupra nimicului în încercarea de a ilustra fenomenele care nu pot nici măcar pretinde să se dea în sensibilitate. Acesta reprezintă punctul de plecare în elaborarea scrierii de față.

Analiza lui Jean-Luc Marion pornește de la dezvoltările lui Husserl (în special cea de-a Șasea *Cercetare Logică*) și Heidegger (*Prolegomene la istoria conceptului de timp*) care afirmă, așa cum am văzut, deficitul intuiției în fața domeniului semnificațiilor. Fără a ne preocupa aici de inventarierea fenomenelor slabe în raport cu gândirea, ne vom opri la un singur concept de acest ordin. Aplicația care face obiectul studiului de față va fi cea a conceptului complet lipsit de fenomenalitate sau a „imensul cenotaf de fenomene care n-au apărut, nici nu vor apărea vreodată”¹⁹. Pentru a surprinde deficitului funciar de intuiție este suficient să găsim fie și un singur concept care să nu poată fi decât gândit, lipsit cu alte cuvinte de orice intuiție sensibilă. Un asemenea concept s-ar putea obține din interpretarea modurilor în care intuiția poate fi limitată până la dispariție. Ar putea cele patru accepțiuni ale „nimicului” kantian să corespundă cel mai bine intenției surprinderii unei categorii care nu-și află obiectul, mai ales că pun deja la lucru schema categorialității: „deoarece categoriile sunt singurele concepte care se raportează la obiecte în genere, pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea și indicația categoriilor”²⁰?

2. Pentru o fenomenologie a categoriei nimicului kantian

Inseparabila joncțiune dintre fenomen și concept se găsește sub diferite forme în mai toată gândirea occidentală. Sfera mai largă a preocupărilor noastre se dorește a fi cea privitoare la gradul în care fiecare dintre acești termeni „invadează” sfera celuilalt. Firește, nu ne vom întreba aici în ce măsură fenomenul depășește prin forța lui intuitivă posibilitatea de abstracțiune de care este capabil intelectul uman, sau, din contră, cât de golit de sens poate fi un concept caracterizat printr-un deficit de fenomenalitate. O astfel de întrebare ne-ar plasa studiul deja dintr-o perspectivă unilaterală, întrucât a vorbi despre „măsură” presupune a aborda categorialitatea doar dintr-un punct de vedere cantitativ. Poziția fenomenologiei, la care aderăm aici, nu nedreptățește, așa cum ne-am fi așteptat categoria în detrimentul purității fenomenului: „de-formalizarea conceptului formal de fenomen în direcția unui concept fenomenologic”²¹, acela de „lucru însuși”, cerută de Heidegger. Chiar ținându-se cont de această exigență, „conceptul fenomenologic de fenomen” rămâne, prin însăși natura sa discursivă un concept, chiar dacă nu o

¹⁸ *Ibidem*, pp. 60–61.

¹⁹ *Ibidem*, p. 58.

²⁰ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.cit., p. 270.

²¹ M. Heidegger, *Ființă și Timp*, §7c, trad. rom. G. Liiceanu și C. Cioabă, Humanitas, București, 2006, p. 46.

„categorie”, așa cum a fost percepută ea în sens clasic, aristotelic. Cu toate că speciile nimicului nu sunt propriu-zis categorii, le-am putea considera astfel dacă avem în vedere sensul fenomenologic care s-ar putea atribui categoriilor în versiunea kantiană:

„Categorica nu este ceva de felul unei forme cu care s-ar putea modela un material dinainte dat. Categoriile sunt acel ceva ce stă ca idee a unității în perspectiva unei uniri, ele sunt formele posibile ale unității legării”²².

Prima sarcină a studiului de față ar fi, în opinia noastră să surprindem, din punctul de vedere al unei fenomenologii implicite una dintre limitele raportului fenomen-concept, detașate de istoria acestei relații. Cele două posibilități extreme (conceptul lipsit de acoperire intuitivă, respectiv fenomenalitatea cu totul imposibil de surprins conceptual) caracterizează întreg diversul experiențial ordonat după regulile oricărui tip de gândire. Jean-Luc Marion nu numai că stabilește condițiile de posibilitate ale „fenomenului saturat”, ci chiar își ilustrează descoperirea prin exemplele enumerate mai sus și caracterele asociate lui. În logica filozofului francez, dacă prin originaritatea sa, fenomenul saturat reprezintă „o ultimă posibilitate a fenomenologicului”, nu suntem noi oare datori să-i căutăm echivalentul în sfera categorială a conceptului? De ce n-am admite că, pentru Kant, nimicul poate fi considerat punctul de cotitură între lipsa de îngrădire a fenomenului și „pretenția legislatoare” a categoriei? De aceea, pentru cei care încă mai consideră filozofia ca nefiind ceva descriptiv, ci o disciplină care lansează teze polemice asupra unui anumit subiect trebuie spus că cea de-a doua intenție a acestui studiu va fi eliberarea de afirmația lui Jean-Luc Marion potrivit căreia „nomenclatura celor patru accepțiuni ale neantului [în *Critica Rațiunii Pure*, n.n., I.D.] se reduce într-adevăr la trecerea în revistă a patru moduri ale deficitului de intuiție”²³. Deoarece fenomenalitatea intervine deseori în această schemă a nimicului, n-am putea afirma că, în această situație asistăm la falimentul total al intuiției în fața categoriilor ci, din contră, prin acest punct de cotitură pe care îl putem repera în urma interpretării noastre, nimicul kantian are șanse să depășească schema clasică a judecății, așa cum ne-a parvenit ea din filozofia greacă.

În bună tradiție eleată neiființa nu poate fi cunoscută și exprimată. Străinul din Elea vorbește despre ceea ce nu este ca despre ceva ce „întru câtva este”²⁴ și astfel își câștigă fie implicit dreptul de a căpăta demnitatea unui „unic gen printre celelalte genuri” (*en ti tōn allōn genos*)²⁵, fie posibilitatea de a fi identificabil în cel de-al cincilea gen suprem, anume altceva-ul (*to thateron*). Până și în „paricidul” pe care îl propune filozofia platonice planează o oarecare ezitare în gândirea

²²M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, §7, trad. rom. B. Mincă și S. Lavric, București, Humanitas, 2006, p. 73.

²³J.-L. Marion, „Fenomenul saturat” în *Vizibilul și revelatul*, ed.cit, p. 59.

²⁴Platon, *Sofistul*, 241d în *Opere*, vol.VI, trad. C. Noica, p. 347.

²⁵*Ibidem*, 260b, p. 373.

neființei²⁶. Ceea ce putem spune cu certitudine este că acest concept își dovedește utilitatea în plan practic: demascarea sofistului și a tertipurilor pe care el le folosește pentru a oculta binele și adevărul. Dacă în „orice Idee există multă ființă, dar și nesfârșit de multă neființă”²⁷, ce s-ar putea spune despre conceptul despre care J.-L. Marion afirmă că i se opune excesului de fenomenalitate care, așa cum am văzut adineauri, caracterizează fenomenul saturat.

Cea de-a treia și cea mai importantă sarcină pe care ne-o asumăm se va configura așadar în jurul „categoriei” nimicului din *Critica Rațiunii Pure*. Numai că opțiunea interpretativă a demersului nostru deschide contextul kantian înspre fenomenologie. Atunci prima întrebare pregătitoare a acestei scrieri nu ar fi: cum de este posibil ca o raportare discursivă, fie ea logică, categorială sau eidetică să nu-și găsească vreun corespondent fenomenal, ci cum este cu putință să regăsim ceva ce nu poate fi nici măcar gândit pe cale rațională, în contextul unei filozofii critice care are pretenția de a lămuri „limitele cunoașterii în genere”? Cealaltă întrebare pregătitoare care se impune aici este dacă simpla divizare a nimicului potrivit categoriilor cantității, calității, relației și modalității asigură rolul său de „obiect cunoscut” sau dacă, din contră, nimicul kantian ar putea fi foarte bine trecut în sfera necondiționatului, a lucrului în sine care se refuză cunoașterii. Toate aceste întrebări s-ar putea reduce la una singură, întrebarea fundamentală la care acest studiu va încerca să răspundă: *cum am putea să ne reprezentăm în conștiință ceea ce, prin definiție se refuză atât conceptului, cât și obiectului?*

Micul paragraf care încheie „Analitica transcendentă” reprezintă, din punctul de vedere al „economiei” lucrării lui Kant, trecerea de la posibilitatea unei cunoașteri transcendente prin folosirea conceptelor (empirice sau pure) asupra materialului intuiției la depășirea sarcinilor intelectului (universalitatea cunoașterii), prin necondiționat. Deja poziția de graniță a nimicului în cadrul arhitectonicii sistemului kantian trimite la limita pe care acest concept o trasează între cunoașterea fenomenală și determinarea existenței prin intermediul Ideilor rațiunii (*Denken*), de la cunoașterea transcendentă la instanța transcendentă a necondiționatului:

„Într-un fel, tocmai conceptul nimicului ne îndreaptă către o bună înțelegere a discursului kantian. Căci, deși funcționează permanent o analogie între activitatea „pricepătoare” a rațiunii și cea cunoscătoare a intelectului, nu putem pricepe rostul unor astfel de creații ale rațiunii decât dacă implicăm continuu, și în legătură cu fiecare obiect pus de rațiune, conceptul însuși al nimicului”²⁸.

De aceea socotim oportun ca studiul nostru asupra nimicului înțeles ca fiind conceptul lipsit de intuiție să urmeze atât interpretarea transcendentă, cât și pe cea transcendentă, în de-acum faimosul sens simplificat pe care C. Noica îl oferă

²⁶ Așa cum remarcă și A. Cornea în *O istorie a neființei în filozofia greacă*, București, Humanitas, 2010, p. 127.

²⁷ Platon, *Sofistul*, 256e, în ed.cit., p. 369.

²⁸ V. Cernica, *Proiectele filozofiei kantiene*, Iași, Institutul European, 2004, p. 94.

celor două: „transcendentalul înseamnă ceea ce este *dincoace* de experiență, în timp ce transcendentul exprimă limpede ce este dincolo de ea”²⁹. Astfel, cel puțin înțeles ca *ens rationis*, nimicul se confruntă când cu categoriile intelectului, când cu teza care sintetizează „Idealul rațiunii pure”, anume: „existența nu este un predicat real”. Cum caracteristică oricărei filozofii transcendente este împărțirea în posibilitate și imposibilitate, iar în ceea ce privește idealul rațiunii pure nu este permisă integrarea conceptului existenței în cazul unui lucru gândit numai ca posibil³⁰, atunci ar trebui să gândim prima specie a nimicului kantian (*ens rationis*) pe firul distincției dintre realitate, efectivitate și posibilitate.

3. Interpretarea lui *ens rationis* potrivit judecății și percepției

Ens rationis, nimicul obținut după clasa cantității sau conceptul vid fără obiect răspunde la prima vedere cel mai bine dintre toate speciile de nimic observației formulate de J.-L. Marion. Poate din această cauză provine și tendința de a subsuma cele patru specii ale nimicului unui concept cu totul lipsit de intuiție. Între motivele pentru care se întâmplă aceasta, cel mai la îndemână poate fi considerat a fi cel de ordin istoric: conceptul fără obiect poate fi pus pe seama „imprudenței” și formalismului pe care Kant îl reproșează gânditorilor antici și scolastici cu privire la transcendentalii. Întrucât cunoașterea are o formă și o materie, categoriile cantității (unitatea, pluralitatea, totalitatea) vor fi la rândul lor materiale, așadar „aparținând posibilității lucrurilor însele”³¹. Mai pe larg, unitatea calitativă a conceptului este implicită oricărei cunoașteri obiectuale. Din această unitate își extrage gândirea consecințele, criteriile care o legitimează, ca adevăr, pe planul realității obiective. În sfârșit perfecțiunea (integralitatea calitativă) a unui concept rezidă în sinteza pluralității cu unitatea calitativă.

Numai că, sugerează Kant, paralogisme și antinomiile, cărora nu le corespund în experiență vreo intuiție se obțin prin suprimarea totală a conceptelor specifice cantității. De vreme ce conceptul care suprimă totul, adică „niciun” se opune tuturor categoriilor din clasa cantității, atunci putem să afirmăm fără să greșim că în privința unui oarecare *ens rationis*, cantitativul nu are prea mare importanță. Din punctul de vedere al filozofiei kantiene ar fi pur și simplu absurd să oferim o interpretare numerică a Universului deși problema este, bineînțeles,

²⁹ C. Noica, „Kant și metafizica în interpretarea lui Heidegger”, în vol. col. *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția 'Criticii rațiunii pure'*, București, Editura Academiei, 1982, p. 144. Pentru definirea lor întocmai, a se vedea *Critica Rațiunii Pure*, la începutul *Dialecticii transcendentele*, ed. a II-a, p. 274: „*Transcendental* și *transcendent* nu sunt prin urmare termeni identici. Principiile intelectului pur, pe care le-am expus mai sus, nu trebuie să aibă decât o folosire empirică și nu una transcendentală, care adică să depășească limita experienței. Dar un principiu care înlătură aceste limite, ba chiar poruncește să fie depășite, se numește *transcendent*”.

³⁰ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 458.

³¹ *Ibidem*, p. 117.

valabilă și chiar actuală dacă o raportăm la contextul cosmologiei contemporane. În ceea ce privește sufletul, aceeași întrebare poate fi adresată cu rost în contextul filozofiei lui Kant. Contrar lui Platon sau, în Iluminismul german, lui Mendelssohn, care susținuseră unitatea și permanența sufletului, filozoful german argumentează indemonstrabilitatea acestor afirmații.

Mult mai profitabil în ceea ce ne privește ar fi inițierea unei discuții asupra felului în care apar conștiinței conceptele lipsite de intuiție, dată fiind imposibilitatea unei decizii în privința existenței sau non-existenței lor. Cu toate că ele pot fi gândite fără a se cădea într-o contradicție logică, așa cum se întâmplă în cazul lui *nihil negativum*, nu pot fi considerate posibile din punctul de vedere al orizontului experiențelor noastre și ca atare nu ar putea fi „umplute” intențional, ca să uzăm de o expresie ce aparține fenomenologiei. Cel mai elocvent exemplu pentru ilustrarea acestui tip de nimic de „dincolo de hotarele experienței posibile” ar fi însuși conceptul perfect, acela de „Dumnezeu”, fără a-l investi însă cu nuanțe teologice sau mistice. În bună tradiție carteziană³², conceptului de Dumnezeu i-a fost rezervat anterioritatea, adevărul și realitatea absolută. Dar despre ce fel de realitate este vorba? *Cum se livrează el conștiinței noastre pe cale pur conceptuală, în absența unei existențe fenomenale, adică a trăirii imposibil de generalizat?* Conceptul vid fără obiect apare conștiinței noastre judicative potrivit modului în care noi ne poziționăm cu privire la el (îl investim cu realitate), adică în felul în care noi îl privim ca lucru având un conținut posibil sau efectiv.

Că acest concept al unei ființe necesare este un nimic ce poate fi gândit fără contradicție o spune și Kant în binecunoscuta secțiune care tratează „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu”, foarte importantă pentru ceea ce a însemnat evoluția argumentului ontologic de-a lungul timpului: „Dar dacă suprim subiectul împreună cu predicatul, nu rezultă nici o contradicție, căci *nu mai există nimic* care să poată fi contrazis”³³. Dacă din forma judicativă S-P scoatem atât subiectul, cât și predicatul va rămâne simplu numai vocabula „este”. Ori se pune problema: câtă vreme despre conceptul lipsit de obiect nu putem spune nimic pornind de la clasa cantității, ar trebui măcar să stabilim ceva privind existența, pentru noi, a acestuia. Așadar, cum se comportă „este” în cazul în care îl gândim pe „Dumnezeu” ca subiect al aserțiunii, dar un subiect cu neputință de suprimat, deci absolut necesar?

Mai mult, din perspectiva predicatului avem de-a face cu două situații. Prima dintre ele poate fi considerată prin suprimarea totală a determinațiilor. Atunci, propoziția corespunzătoare întrucâtva ontologiei tradiționale a lui *ens realissimum* devine „Dumnezeu este”. Potrivit sensului ei, aceasta nu face altceva decât să-i afirme subiectului efectivitatea (*Wirklichkeit*), categorie care, după cum știm

³² R. Descartes, „A treia meditație. Despre Dumnezeu; cum că există”, în *Două tratate filozofice. Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filozofia primă*, trad. C. Noica, București, Humanitas, 1992, p. 268.

³³ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 457

aparține clasei modalității și al cărei concept opus ar fi posibilitatea. Ar însemna că subiectul despre care afirmăm „este”, în cazul de față „Dumnezeu” se află *in concreto*, în „carne și oase” în fața ochilor noștri. În legătură cu caracterul absolut al efectivității, I. Kant se exprimă în următorii termeni:

„Oricare ar fi deci conținutul și sfera conceptului nostru despre un obiect, totuși noi trebuie să ieșim din el pentru a-i atribui existența. La obiectele simțurilor se realizează aceasta prin legătura cu vreuna din percepțiile mele după legi empirice, dar pentru obiectele gândirii pure nu există absolut nici un mijloc de a cunoaște existența lor, deoarece ea ar trebui cunoscută complet *a priori*”³⁴

Așadar, prima situație care arată de ce conceptul fără obiect nu are un suport intuitiv este cea dată de efectivitatea obiectului care ne este dat în orice act perceptiv. Respingerea argumentului ontologic în manieră kantiană arată că existența, înțeleasă ca efectivitate nu poate fi socotită printre determinațiile ce sporesc conținutul subiectului. În această accepțiune, existența ca efectivitate ar putea fi tradusă prin „experiență”, reprezentare a conștiinței asupra unui lucru existent. Astfel, înainte ca problema existenței sau non-existenței lui Dumnezeu să se pună la nivel judicativ, ea rămâne să fie tranșată la nivelul principiului sintetic pe care îl aduce cu sine experiența. Dacă se întâmplă astfel, atunci existența n-ar trebui căutată în predicat, ci mai degrabă în subiect, chiar dacă necesitatea necondiționată a judecăților nu este și o necesitate absolută a lucrurilor. Ar putea subiectul propoziției „Dumnezeu este”, ca simplu concept, să admită vreun indiciu asupra existenței sale? Dacă asumăm, din capul locului că acest concept este unul absolut necesar, atunci, pentru această propoziție lucrurile se opresc în tautologia unei definiții nominale: „o definiție nominală a acestui concept este, desigur, foarte ușoară, spunând că el este ceva a cărui nonexistență este imposibilă”³⁵. De cealaltă parte, dacă am cădea de acord cu R. Carnap că definițiile care privesc acest concept sunt doar pseudo-definiții, iar sensul teologic al unui cuvânt nu se deosebește prea mult de cel al mitologiei, nefiind deci izvorât din experiență, atunci n-am putea obține dovada privitoare la existența vreunei astfel de entități gândite fără suport intuitiv. A afirma sau infirma existența a ceva precum „Dumnezeu”, „sufletul” sau „Universul în întregul său”, înseamnă a emite un act de „poziționare” a acestora în ființă sau efectuarea unui act tetic³⁶. Chiar și așa, obiectul căruia îi acordasem până acum, prin credința certă caracterul de „real” poate trece în registrul simplei presupuneri, supoziției sau îndoielii.

Dacă prima situație, cea cu privire la folosirea predicativă a lui „este” nu ne-a spus nimic privitor la existența sau inexistența unui obiect care să-i corespundă conceptului, să privim acum înspre cel de-al doilea scenariu, anume cel logic-

³⁴ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 461.

³⁵ *Ibidem*, p. 456.

³⁶ E. Husserl, *Ideii privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală la fenomenologia pură*, § 103, ed.cit., p. 386.

judicativ. De această dată nu ne mai interesează existența ca „poziționare absolută”, ci ca realitate (*Sachheit*), cu alte cuvinte determinațiile legitime care ar putea fi predicate subiectului în cadrul judecății „Dumnezeu este X”. Este, dacă vrem, critica formei scolastice a argumentului ontologic propus de Toma d’Aquino: ființa desăvârșită prin care gândim conceptul de Dumnezeu nu poate să nu admită vreo determinare pozitivă și, drept urmare, orice lipsă îi este exclusă, în special cea a existenței. Dacă suntem de acord cu punctul de vedere tomist al conceptului unei ființe infinit perfecte care să admită toate calitățile pozitive, atunci propoziția „Dumnezeu este atotputernic” reprezintă o judecată analitică. Potrivit statutului ei, folosirea copulativă a verbului „a fi” nu aduce vreo informație nouă cu privire la subiect. Din nou nu se enunță nimic despre existență, din nou conceptul asupra căruia ne-am oprit este unul vid. Din punctul de vedere al realității „o sută de taleri reali nu conțin mai mult decât o sută de taleri posibili”, precizează filozoful din Königsberg. Deși ambele conținuturi coincid, realitatea amândurora fiind deci aceeași, nu suntem îndreptățiți să adăugăm subiectului existența, indiferent de numărul și calitatea predicatelor afirmate despre el. Este important să subliniem aici poziția absolută a celor o sută de taleri reali în comparație cu cea relativă numai³⁷ a celor posibili. În logica ideilor noastre prima, ca existență efectivă poate fi interpretată ca fenomen, în timp ce posibilitatea, poziția relativă, rămâne numai la nivel de concept:

„Căci, cum talerii posibili exprimă conceptul, iar talerii reali obiectul și punerea lui în sine, în cazul în care obiectul ar conține mai mult decât conceptul, conceptul meu n-ar exprima întregul obiect și deci nici n-ar fi conceptul lui adecvat”³⁸

Suntem cu toții de acord că adevărata problemă a tuturor argumentelor ontologice și respingerilor lor de la Anselm la Gödel o reprezintă decizia de a face saltul de la conceptul de posibil la necesarul existent, adică oferit în intuiție. Din pasajul reprodus mai sus se înțelege că, prin acest salt s-ar încălca echilibrul adecvării conceptului la fenomen. În cazul de față, având de-a face cu conceptul maxim al unei ființe infinite, fenomenalitatea sa, pe care am caracterizat-o aici ca existență efectivă, îi este pur și simplu destituită.

4. Interpretarea lui *nihil privativum* potrivit actului de negație

Anterior am arătat lipsa de îndreptățire a exprimării vreunei judecăți de existență sau realitate cu privire la conceptul vid. După cum am văzut, a judeca existența a ceva înseamnă în primă instanță a avea o poziție afirmativă asupra acelui lucru, adică afirmarea sau aprobarea lui. *Oare nu reprezintă și respingerea, la rândul ei un act tetiv de credință?*

³⁷ Privitor la semnificația celor două tipuri de poziționări și a felului în care ele se raportează la utilizările verbului „a fi”, a se vedea M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, ed.cit., pp. 79–83.

³⁸ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 460.

Pentru a înțelege acest act ne vom opri acum asupra celei de-a doua specii de nimic din clasificarea kantiană, anume *nihil privativum*. Conform definiției, ca negare a unei realități existente, el desemnează conceptul lipsei unui obiect. De bună seamă, ilustrează Kant, n-am fi în stare să ne reprezentăm umbra în lipsa percepției luminii, ori frigul decât pe fondul percepției căldurii. Dar ce au de-a face aceste fenomene, obținute, ce-i drept, prin opunerea fenomenelor pozitive corespunzătoare lor cu conceptele fără intuiție de care ne ocupăm aici? Știm doar că întunericul caracterizează, asemeni luminii o percepție de aceeași calitate și că orbirea pe care o resimțim în beznă este posibilă doar pe fondul unei vizibilități ce ne este refuzată. Neantul care privează (echivalent cu „alpha-privativul” grecilor) nu denumește pentru Kant fenomenul absent, opus altui fenomen, întrucât am vorbi atunci despre un concept căruia să-i corespundă o intuiție. Prin analogie cu lumea fizică, S. Žižek interpretează conceptul kantian de *nihil privativum* ca fiind obținut prin anihilarea reciprocă a două forțe de sens contrar³⁹. Sau, am adăuga noi, ar putea fi vorba despre „neantul specific” de care vorbea C. Noica: „Fiecare lucru aduce neantul său și tocmai de aceea inexistența s-ar putea dovedi, până la urmă, deopotrivă de definitorie pentru lucruri ca și existența lor”⁴⁰. Dacă privim lucrurile din prisma clasei calității, unde dealtfel și plasează Kant această specie de nimic, atunci ceea ce este semnificativ în cazul acestui său este însăși forța conceptuală dată de negație.

Mai întâi să ne oprim asupra unei neclarități stârnite de acest „dat vid” al conceptului. Atâta vreme cât Kant vorbește despre reprezentarea unei lipse a obiectului, suntem perfect îndreptățiți să ne întrebăm ce-l face pe *nihil privativum* să fie la rândul său un concept vid, mai ales că, atunci când discutăm despre o absență avem cumva în vedere obiectul care lipsește, să spunem uitat, pierdut ori distrus. Dar această apariție în conștiința noastră trimite la un oarecare conținut de intuiție. Astfel, s-ar părea că a doua specie de nimic încalcă restricția fixată inițial, anume că aici vom avea de-a face numai cu concepte neamestecate empiric, așadar cărora nu le corespunde vreun dram de fenomenalitate. La aceasta s-ar putea răspunde că, din contră, situația lui *nihil privativum* se caracterizează printr-o dublă lipsă de intuiție: prima oară ca lipsă a obiectului interogată în câmpul nostru perceptiv sau în orizontul retentiv-protentiv. Pe urmă, nefiind amestecat cu ceva din intuiție, ar putea fi considerat însuși conceptul negației prin care desemnăm această lipsă. *Așadar, problema se pune acum asupra modului în care am putea gândi acest concept al negației.*

În acest sens, Kant oferă o sugestie atunci când discută raportul dintre reprezentări și facultățile de cunoaștere în cadrul secțiunii despre confuzia (amfibolia) care apare din folosirea empirică a intelectului în locul folosirii sale transcendente⁴¹. Acolo este specificat faptul că judecata negativă rezultă din

³⁹ S. Žižek, *Zăbovind în negativ. Kant, Hegel și critica ideologiei*, trad. I.-M. Costea, București, All, 2011, p. 106.

⁴⁰ C. Noica, *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*, București, Editura Științifică, 1969, p. 85.

⁴¹ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 254.

raportul de discordanță a reprezentărilor cu facultatea de cunoaștere (a intelectului). Însă discordanța nu poate fi pusă în seama intelectului, ci a fenomenului disparat, precum se întâmplă când gândim două forțe opuse: „realul în fenomen (*realitas phaenomenon*) poate fi desigur în opoziție cu el însuși și, dacă mai mulți reali sunt reuniți în același subiect, unul poate anihila, total sau în parte, *efectul altuia*”⁴². Înțelegem de aici că realitățile nu se pot contrazice în intelect ca afirmații logice, ci numai ca schimbări survenite în natură, cum ar fi cele studiate de mecanica generală. Totuși, din punctul de vedere al intelectului pur, *nihil privativum* sau nimicul ce se sprijină pe negație este, prin lipsa sa de obiect, un concept auto-suprimant. Pentru a ajunge la el nu ne rămâne decât să lămurim locul și rolul negației în cadrul actelor noastre de conștiință, așadar într-o interpretare fenomenologică.

Primul punct ce ar fi discutat aici ar fi este deosebirea dintre actul negației și obiectul negat. Potrivit lui E. Husserl, așadar din punctul de vedere al actelor de conștiință noetic-noematice, atât afirmația cât și negația depășesc cadrul îngust al propozițiilor. În interpretarea fenomenologică, orice negație este în primul rând negația „a ceva”, sau o anumită modalitate de a crede că lucrurile stau altfel. Cu alte cuvinte, în primă instanță nu anulăm propoziția afirmată, ci ne schimbăm poziționarea cu privire la obiectul avut în vedere, adică îi modificăm în plan noetic caracterul de ființă, ivindu-se deci o nouă serie noematică. Problema este că, gândită în acest fel, negația „se îndreaptă împotriva” a ceea ce este respins, adică obiectul, însă, în paradigma predicăției pe care ne-am asumat-o ne interesează actul sau ființa ei ca atare.

Vorbeam în secțiunea precedentă despre actele „de poziționare” care instituie credința cu privire la existența lucrurilor. În mod analog am putea vorbi și despre actele de negație care anulează caracterul pozițional tocmai atribuit obiectului. Din punct de vedere noetic, negația nu reprezintă altceva decât anularea acestui caracter pozițional, cu alte cuvinte anularea ființei atribuite obiectului. Însă, restrângând negația numai la sfera judicativului, aceasta ar putea fi interpretată din punctul de vedere al așteptării judecăților-răspuns care survin pe fondul înfirmării cadrului de posibilitate pe care obiectul însuși îl instituie. Să luăm exemplul pe care îl dă Jean-Paul Sartre atunci când atinge această chestiune: mă aștept să găsesc în portofel o mie cinci sute de franci, când de fapt eu găsesc acolo doar o mie trei sute. Atunci când experiența îmi dezvăluie suma mai mică decât preconizasem, sunt eu îndreptățit să admitem cei o mie cinci sute de franci ca fiind un *nihil negativum*? În planul judecății, a afirma prezența sumei mai mici este echivalentă cu negarea sumei scontate inițial. Admite oare sinteza conceptelor ce se realizează în actul judecății la fel de bine oricare dintre aceste variante?

Să examinăm prima situație. Judecata afirmativă „în portofel am o mie trei sute de franci” trădează o așteptare a unei alte judecăți care nu își are corespondent efectiv (în sensul pe care l-am stabilit mai sus), anume: „în portofel am o mie cinci sute de franci”. Dăm deci de aceeași problemă formulată de Kant: nu s-a produs trecerea de la posibilul celor o mie cinci sute de franci la realitatea sumei care se

⁴² *Ibidem*, p. 257.

află efectiv acolo. Este drept, dimensiunea așteptării ascunde o conduită prejudicativă, aceea a raportării la neașteptat ca la ceva surprinzător, ale cărui cauze sunt imposibil de definit (cei două sute de franci mi-au fost furați, mi-au căzut din portofel etc.) sau, vin pe un fir mnemic (încerc să-mi amintesc pe ce i-aș fi putut cheltui). Cu toată opoziția lui Sartre, pentru care negația este posibilă numai pe fondul neantizării ca eveniment originar și ireductibil⁴³, imixtiunea prejudicativului nu prejudiciază caracterul pur conceptual al propoziției. Ea se poate reduce la ceea ce ne interesează pe noi aici, adică la o activitate specifică intelectului, chiar dacă în acest fel am interpreta lucrurile la un nivel de suprafață.

Cea de-a doua situație, aceea a negației propriu-zise vine să confirme acest lucru. Din propoziția „în portofel nu am o mie cinci sute de franci” s-ar putea înțelege că acolo se află fie mai puțini ori mai mulți, fie deloc. Nici aici nu discutăm despre „supremația logicii”, în sensul ei „rău”, care particularizează negația ca un caz special al Nimicului⁴⁴, ci de felul în care conștiința se raportează la conceptul de „o mie cinci sute de franci” în cadrul unui „act pozițional”. Iar Jean-Paul Sartre clasifică actul negației conform a patru situații⁴⁵: a) obiectul este poziționat ca fiind non-existent; b) absent; c) existând altundeva; d) ne-poziționat de conștiință ca existând. Lăsând la o parte cazul al treilea care, deși pozitiv, ascunde o negație implicită, putem spune despre primele două cazuri că avem exemplificări tipice pentru *nihil privativum* sau „nimicul potrivit negației”, așadar din nou conceptul căruia nu-i corespunde vreun obiect. Ultimul caz reprezintă actul „reținerii nimicului în conștiință” și va fi discutat în cadrul ultimei noastre secțiuni, anume cea despre *nihil negativum*. Până atunci însă, mergând pe urmele schemei kantiene a nimicului, dăm peste a treia situație.

5. Interpretarea lui *ens imaginarium* potrivit formelor *a priori* ale sensibilității

Pe bună dreptate, cititorul atent nu are cum să nu fie contrariat de locul pe care îl acordă Kant lui *ens imaginarium* în clasificarea succintă pe care o face asupra nimicului. Dacă primele două specii ale acestuia, *ens rationis* (conceptul vid), respectiv *nihil privativum* (obiectul vid al conceptului de negație) sunt cu adevărat categorii lipsite de fenomenalitate, cel de-al treilea caz, al unei „intuiții

⁴³ „Astfel negația ar fi «la capătul» actului judicativ fără să fie, din această cauză «în» ființă. Ea este ca un ireal inserat între două realități plene, dintre care nici una n-o revendică: ființa-în-sine interogată asupra negației trimite la judecată, de vreme ce ea nu este decât ceea ce este – iar judecata, în întregime pozitivitate psihică, trimite la ființă, de vreme ce formulează o negație vizând ființa și, în consecință, transcendentă”, J.-P. Sartre, *Ființa și neantul. Eșeu de ontologie fenomenologică*, trad. rom. A. Neacșu, Pitești, Paralela 45, 2004, p. 44

⁴⁴ M. Heidegger, „Ce este metafizica?” în *Repere pe drumul gândirii*, trad. rom. T. Kleininger și G. Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 37.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *The Psychology of Imagination*, trad. engl., New York, Philosophical Library Inc., 1948, p. 16.

vide fără obiect” pare a nu-și afla locul în această clasificare. Explicația lui Kant nu vizează, așa cum ne-am fi așteptat un obiect al plâsmuirii, precum sirenele sau hypogrifii din *Meditațiile* lui Descartes (care la filozoful german și-ar putea afla corespondentul în imagine, „rod” al imaginației productive), ci are în vedere „simpla formă a intuiției, fără substanță”. Or, după cum știm, formele intuiției, anume spațiul și timpul sunt simple forme ale fenomenelor, date *a priori* în simțire⁴⁶. Asistăm deci la un alt sens al „intuiției” decât se întâmplă în cazul fenomenologiei husserliene, acolo unde prin aceasta s-ar înțelege mai degrabă actul de reprezentare a conținuturilor sensibile sau judicative. Dacă la Kant intuiția nu presupune decât o formă goală a sensibilității care face posibilă ordonarea diversului sensibil, pentru Husserl ea este cea care ne dă obiectul ca esență, printr-o modificare perceptivă în chip originar. Interpretarea negativă a intuiției în *Critica Rațiunii Pure* nu admite imixtiunea conceptelor intelectului și astfel ei i-am putea acorda statutul celui de-al treilea neant din schema kantiană. Dacă la aceasta mai adăugăm și observația lui P. Ricoeur conform căreia „Estetica transcendențială”, partea unde Kant discută spațiul și timpul ca forme a priori ale intuiției este, „fără îndoială partea cea mai puțin fenomenologică a *Criticii*”⁴⁷, atunci demersul nostru de a interpreta *ens imaginarium* de pe o poziție fenomenologică se complică și mai mult.

Examineate ca un strat prealabil, inert prin lipsa de dinamicitate care contrastează cu tonul din „Analitica” și „Dialectica transcendențială”, spațiul și timpul ca „simple forme ale fenomenelor” se prezintă aici pe bună dreptate ca fiind expresia nimicului conceput ca *ens imaginarium*. Întrebarea privitoare la spațiu și timp pe care filozoful german o adresează dintru început: sunt ele existențe reale ce aparțin lucrurilor sau, din contră reprezintă numai „constituția subiectivă a simțirii noastre”? ar trebui deci interpretată într-un cadru mai larg decât stabilirea condițiilor de posibilitate ale geometriei, așa cum se întâmplă în *Prolegomene*. *Interpretarea noastră va viza mai degrabă modalitatea prin care subiectul „pricepător” se pregătește să recepteze o existență ce se află în spațiu și timp.*

Nu am putea-o percepe pe prima în lipsa conceptului de întindere, posibil prin forma *a priori* a spațiului, va declara Kant atunci când va echivala formele pure ale intuiției cu nimicul. În acest sens vom vedea pe scurt în cele ce urmează că fiecare dintre cele patru puncte ale „Expunerii metafizice” a conceptului de spațiu conduce la ideea unei intuiții vide:

Nefiind un concept empiric, ci numai o reprezentare de spațiu (*die Vorstellung des Raumes*), pentru a o percepe nu avem nevoie de distanța dintre două corpuri ca ocupând două spații distincte. Dacă interpretăm spațiul într-un mod conceptual (chiar dacă filozoful german menționează expres că acesta nu este un „concept discursiv”, ci o intuiție). Conform categoriilor cantității, intuiția pură a

⁴⁶ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 71,

⁴⁷ P. Ricoeur, *La școala fenomenologiei*, trad. rom. A.-D. Marinescu, P. Marinescu, București, Humanitas, 2007, p. 287.

acestui nu ar putea conduce decât la reprezentarea unui spațiu *unic*, dar reprezentat ca o mărime *infinită* dată (se vor vedea punctele 3 și 4 ale „Expunerii”). Lăsând la o parte influența istorică a lui Newton (absolutitatea spațiului ca subzistent în el însuși) și poziția contrară a lui Leibniz (spațiul nu poate exista independent de obiecte), pentru Kant, unicitatea și infinitudinea spațiului rezidă din forma sa intuitivă, iar nu categorială. Dacă spațiul ar fi un concept al intelectului, atunci l-am putea considera ca fiind suma părților care îl constituie. Natura sa de intuiție ne face să nu putem, prin noi înșine să ne reprezentăm vreun punct al spațiului, darmită să îl considerăm ca întreg. În cazul spațiului kantian, nu avem partea și în consecință nu am putea avea nici întregul. Această reprezentare depășește așadar conceptul: „aceste părți nu pot fi nici anterioare spațiului unic atotcuprinzător oarecum ca părți constitutive ale lui, ci pot fi gândite numai *in el*”⁴⁸. Drept dovadă, nici din punctul de vedere al calității nu putem obține mai mult în această privință. Forma pură a spațiului are realitate în legătură cu orice obiect exterior, dar în el însuși, atunci când discutăm din punctul de vedere al Ideilor rațiunii, acesta nu poate fi considerat decât ca ideal. Chiar dacă filozoful german afirmă despre conceptul universal de spațiu „în genere” că „se întemeiază numai pe limitări”, acestea nu aparțin spațiului însuși, ci sunt produse de către noi. Ne reprezentăm un anumit loc dislocându-l din reprezentarea noastră generală pe care am scos-o din experiență. Cu certitudine, în acest punct nu am putea spune despre conceptul de spațiu mai mult decât o spune Kant însuși, în *Disertația* inaugurală din perioada pre-critică (1770)⁴⁹: „Spațiul nu este ceva obiectiv și real, nu este substanță, accident sau relație; din contră el este subiectiv și ideal, aflându-și originea în rațiunea naturii, în conformitate cu o lege stabilă”. Astfel, spațiul se desprinde de tot ce înseamnă clasa categoriilor relației, întrucât, să nu uităm, *ens imaginarium* din schema nimicului are în vedere în primul rând clasa categoriilor relației. Reprezentările noastre joacă și aici un rol important, așa cum lasă să se înțeleagă și B. Russell (foarte kantian în acest text), prin distincția pe care o operează între spațiul fizic și spațiile private: „nu putem ști nimic despre cum este el în sine, însă putem ști tipul de dispunere a obiectelor fizice care rezultă din relațiile lor spațiale”⁵⁰. Faptul că înțelegem că o distanță este mai mare decât alta nu ne garantează o experiență nemijlocită a distanțelor fizice așa cum sunt în ele însele.

Interpretarea spațiului ca intuiție *a priori* a sensibilității noastre și totodată ca o condiție a posibilității fenomenelor potrivit cantității, calității și relației conduce inevitabil la imposibilitatea (ne referim astfel și la clasa modalității) unui concept de a fi umplut cu ceva din experiență. Așadar, din perspectiva categorială pe care o avem aici în vedere, intuiția spațiului poate fi considerată un nimic. S-ar putea spune același lucru și despre timp? Se impune deci aceeași analiză, numai că în

⁴⁸ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.cit., p. 75.

⁴⁹ I. Kant, “On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World. Inaugural Dissertation”, în *Theoretical Philosophy (1755–1770)*, trad. engl. D. Walford, R. Meerbote, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁵⁰ B. Russell, *Problemele filosofiei*, trad.rom. M.Ganea, București, All, 2004, p. 25

cazul timpului trebuie ținut cont că, spre deosebire de spațiu, formă pură a fenomenelor externe aflate în el, timpul reprezintă condiția *a priori* a tuturor fenomenelor în genere, fie dacă le avem în vedere pe cele externe, fie ale simțului intern: „timpul este o condiție *a priori* a tuturor fenomenelor în genere, și anume condiția nemijlocită a fenomenelor interne (a sufletelor noastre), și prin aceasta și condiția mijlocită a fenomenelor externe”⁵¹. Pe lângă funcția de condiție formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere pe care o împarte cu spațiul, amândouă fiind prin aceasta nimic sau, mai bine zis nefiind ceva, timpul mai îndeplinește două condiții care îl face să poată fi considerat, prin el însuși o intuiție vidă fără concept. Pe una dintre ele am prezentat-o la începutul expunerii noastre, atunci când am vorbit despre a percepția originară ca determinare universală de timp. Cealaltă ar fi planul constituirii schematic-imaginative sau cele douăsprezece scheme transcendente în care timpul intervine⁵². Nu are rost să le discutăm în acest context, întrucât am avea de-a face cu aplicarea conceptelor asupra unui material sensibil, iar nu cu o formă *a priori* a sensibilității, determinată de Kant ca *ens imaginarium*. Să ne mărginim interpretarea numai la „Estetica transcendentă”, întrucât prezența acolo a timpului scoate la iveală, prin chiar „absența” care îl însoțește, categoria nimicului ca „intuiție vidă fără concept”:

„Absența timpului apare ca o constituire fenomenală, dar neelucidată în sensul ei. Apare deja, fiindcă există un «loc» unde ea se arată: tocmai sistematica «speciilor» nimicului, gândită de Kant după firul conducător al celor patru grupe de «categorii» ale intelectului pur”⁵³.

Este ușor de înțeles, în lumina celor spuse mai devreme despre conceptul de spațiu, de ce și timpul, ca formă *a priori* a intuiției interne și deci determinare pur formal apriorică a fenomenului reprezintă o specie a lui *ens imaginarium*. În primul rând, el ar putea fi interpretat astfel datorită condiției sale subiective. Înțeles în „Estetică” drept „condiția formală *a priori* a tuturor fenomenelor în genere”, el aparține simțului intern care ne spune că toate fenomenele se desfășoară cu necesitate și întrețin raporturi în timp. Dacă am detașa timpul de subiectivitate, atât în privința obiectelor externe, cât și a celor interne, luând obiectele „așa cum ar putea fi în sine, atunci timpul nu e nimic”⁵⁴. În al doilea rând am putea afirma că această idealitate transcendentă a timpului se sprijină pe natura sa duală, atât condiționată subiectiv, cât și necesarmente obiectivă (întrucât se află în structura

⁵¹ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 82

⁵² „Schemele nu sunt deci altceva decât *determinări de timp a priori* după reguli, și aceste determinări se raportează, după ordinea categoriilor, la *seria timpului*, la *conținutul timpului*, la *ordinea timpului*, în sfârșit, la *ansamblul timpului* în raport cu toate obiectele posibile” (I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 176).

⁵³ V. Cernica, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, Iași, Institutul European, 2013, p. 212.

⁵⁴ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed.a II-a, p. 83.

fenomenelor). Și chiar în această natură duală rezidă imposibilitatea conceptului de timp: de vreme ce el, ca „reprezentare necesară”, constituie fenomenul prin analogiile experienței (permanența, simultaneitatea și succesiunea) este ceva, chiar dacă n-ar putea fi obținut din vreuna din aceste experiențe. Însă luat în el însuși, ca lucru-în-sine (deși nu este ceva existent în sine), putem spune că nu are realitate empirică, adică nu-i corespunde nimic. La fel ca în cazul spațiului, și timpul se constituie prin limitarea unui timp unic, absolut, dar nu din punctul de vedere al conceptului, ci al intuiției nemijlocite. Nu ar trebui trecut cu vederea nici rolul deosebit pe care timpul îl joacă, precum spuneam, în „Analogiile experienței”. Pentru analiza noastră este suficient numai să luăm conceptul de „substanță” din clasa categoriilor relației întrucât, în lipsa unei percepți „în-sine” a timpului, ea este singura prin care pot fi reprezentate și celelalte două analogii: schimbarea și simultaneitatea. Pentru a ne reprezenta timpul avem deci nevoie de ceva permanent, durabil, presupus ca existent în orice timp și nesupus schimbării: „permanența exprimă în genere timpul ca un corelat constant al oricărei existențe a fenomenelor, al oricărei schimbări și al oricărei simultaneități”⁵⁵. Ca formă pură a intelectului, deci supusă categoriilor, substanța se aplică obiectelor sensibile prin mijlocirea imaginației transcendente. Însă, dacă aplicăm acestei categorii un obiect *vid* sau cel puțin un obiect determinat în timp, atunci ar dispărea și reprezentarea unității timpului ca formă *a priori* a sensibilității: „din nimic nu se naște nimic nu este decât o altă concluzie a principiului permanenței sau, mai curând, a existenței totdeauna persistente a subiectului propriu al fenomenelor”⁵⁶. De aceea, simpla formă *a priori* a timpului este, prin natura ei lipsită de substanțialitate numai o intuiție *vidă*, deci un *ens imaginarium*. În fine, ajungem acum la *ultimul tip de nimic din schema kantiană, pe care alegem să-l caracterizăm din două perspective complementare: fenomenologică și „critică”*.

6. Interpretarea lui *nihil negativum*

a) potrivit fenomenologiei obiectualității și nonsensului

Poate cel mai dificil de înțeles într-o interpretare obiectivistă, cel de-al patrulea tip de nimic în clasificarea propusă de Kant, anume *nihil negativum* reprezintă conceptul-limită al cunoașterii omenești. După cum am văzut anterior, *ens rationis* a fost determinat ca imposibil de gândit după regulile pe care le dă „Analitica transcendentă”, posibil numai ca ficțiune și căruia nu-i aparține deci vreun obiect al experienței, dar gândit fără contradicție dacă îl privim din perspectiva „Dialecticii”. Din acest punct de vedere, *ens rationis* s-a arătat a fi coborârea de la necondiționat la condiționat.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 201.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 202.

Dimpotrivă, în cazul lui *nihil negativum* avem de-a face cu contradicția unui obiect imposibil. Din punctul de vedere al categoriilor clasei modalității, o figură rectiliniară este posibilă, deși lipsită de suport intuitiv. Imposibilitatea intervine atunci când încercăm să constituim o „figură rectiliniară cu două laturi”. În acest caz avem de-a face nu numai cu o imposibilitate (după cum știm, în clasa modalității imposibilitatea se opune necesității), ci chiar cu însuși nonsensul. În gândirea europeană, prima atestare a acestuia poate fi considerată interdicția lui Parmenide (fragmentul 6) de la a spune și gândi că neființa (*medén*) este. Pe firul acestei „interdicții”, pentru *nihil negativum* nu există adevăr sau falsitate, ci este cu totul imposibil de gândit sau, în limbaj fenomenologic, pentru el nu există noeză.

„*Nihil negativum* (obiect vid fără concept) reprezintă negativul unui concept, dar al unui concept vid; el este de două ori nimicul: odată ca opoziție a unui concept (totuși, concept el însuși), apoi ca fiind gol, căci nu există intuiție sensibilă potrivită pentru el. Conceptul ca atare al nimicului aici se află,⁵⁷”

Să fie oare acest „cerc pătrat” expresia cea mai acută a unui neant cu totul lipsit de fenomenalitate? Nu invită chiar definiția de „obiect vid fără concept” la gândirea situației inverse, a unui fenomen (e drept, imposibil, dar care să fie luat ca fenomen) ce se sustrage gândirii? Ilustrarea oferită de Kant prin „figura rectiliniară din două laturi” trimite atât la o opoziție la nivel conceptual, întrucât prin ea însăși, așa cum am văzut ea nu admite nicio șansă de a fi gândită, cât și al imposibilității gândirii unei intuiții sensibile care să se sprijine pe o formă *a priori* a sensibilității. Asistăm deci atât la o imposibilitate formală, cât și la una materială. Din punct de vedere formal, conceptul se auto-suprimă și, neavând ca atare un concept, nu avem nici posibilitatea de a produce sinteza cu obiectul. Așa se face că primul „nimic” din pasajul citat mai sus nu trece încercarea logică a principiului contradicției: în cadrul presupusei judecăți analitice predicatul neagă identitatea cu subiectul, vidându-l de propria lui noțiune. Atunci am putea vorbi despre *nihil negativum* ca despre o imposibilitate formală absolută. Mai departe, avem de-a face cu imposibilitate materială întrucât, chiar dacă nu am vorbi despre nonsens la nivelul propoziției, conceptului nu i-ar corespunde vreun „ob-iect”, fie el transcendent, cu care să realizeze sinteza. Termenul de „ob-iect”, pe care îl scriem cu cratimă pentru a-l deosebi de obiectele date în intuiție este cel care pretinde o interpretare fenomenologică. Să detaliem.

Pentru Heidegger, „revoluția copernicană” întreprinsă de Kant nu-și află sensul decât ca posibilitate primordială a adevărului ființei. Ne-am fi așteptat de la interpretul german ca, urmărind acest fir ontologic să acorde un mai mare interes problemei nimicului, temă care, după cum știm, l-a preocupat în câteva texte din anii '30 ai secolului trecut. Numai că, în *Kant și problema metafizicii*, nimicului îi

⁵⁷ V. Cernica, *Proiectele filosofiei kantiene*, ed.cit., p. 86.

este rezervat un loc episodic, în contextul finitudinii rațiunii, ca scop ultim al deducției transcendente a categoriilor. Fidel tradiției husserliene, Heidegger apreciază cunoașterea kantiană drept act de orientare și recunoaștere a esențelor ca „ob-iecte” (ce stau deci „în fața” subiectului cunoscător, *Gegenstehendes*), iar sinteza care stă la baza cunoașterii ontologice (cea „ob-iectuală”) reprezintă „structura esențială a transcendenței”. Finitudinea cunoașterii umane (posibilă, așa cum știm prin sinteza intuiției și conceptului) se manifestă, pe de o parte în cazul reprezentării care „nu-și produce obiectul ei *în ce privește existența*”⁵⁸, sau, după cum se exprimă el, fără a fi „ontic creativă”. Pe de altă parte, dacă unitatea originar-sintetică a apercepției („eu gândesc” - „vehiculul tuturor conceptelor în genere”) reprezintă condiția formală a intelectului, fără de care „nimic nu poate fi gândit sau cunoscut”⁵⁹, atunci acest nimic exterior posibilităților cunoașterii finite nu poate fi absolut:

„Ce este ceea ce, prin noi înșine devine un ob-iect? Nu ar putea fi ceva de ordinul unei esențe. Dacă nu este o esență, atunci este un Nimic [*Nichts*]. Numai dacă actul de ob-iectivare este o reținere de sine în Nimic [*Sichhineinhalten in das Nichts*], atunci actul reprezentării poate, în tot acest Nimic să lase în locul său ceva care nu mai este un nimic, ci o esență manifestată empiric. Acest Nimic despre care vorbim nu este *nihil absolutum*”⁶⁰

Din cele spuse mai sus reiese faptul că, în lucrarea citată, Heidegger interpretează *Critica rațiunii pure* din punctul de vedere al finitudinii conceptului kantian de cunoaștere, „la întâlnirea dintre conștiința mărginită și ființa însăși”⁶¹. Și cum reprezentarea nu poate crea existentul, ci îl poate numai găsi, atunci același lucru s-ar întâmpla, s-ar zice, și în ceea ce privește nimicul. Având în minte această interpretare ontologică a actului de „ob-iectivare” ca „reținere în nimic”, să trecem acum la interpretarea propriu-zisă a lui *nihil negativum*. Două ar fi condițiile care ne îndreptățesc să-l circumscriem pe acesta în sfera necondiționatului kantian.

Prima dintre ele se leagă de interpretarea fenomenologică despre care am amintit mai sus, adică gândirea unui act de conștiință ce „se ține pe sine în nimic”. Conform lui Kant⁶², facultatea de a reuni diversul sensibil într-o reprezentare este conștiința, care poate însă să reproducă reprezentările numai în efect, iar nu în actul însuși. Vorbim în acest caz despre o „conștiință slabă”, care nu poate produce cunoaștere. Mai mult, obiectele conștiinței trebuie luate ca fiind „ceva”, iar raporturile ce se stabilesc cu conștiința însăși sunt de ordinul necesității. Așadar, conștiința este unică, înzestrată cu o funcție a sintezei care face posibil conceptul

⁵⁸ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 123.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 132.

⁶⁰ M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trad. engl. J.S. Churchill, Bloomington, Indiana University Press, 1965, p. 76.

⁶¹ C. Noica, „Kant și metafizica în interpretarea lui Heidegger”, în vol. colectiv *Immanuel Kant, 200 de ani de la apariția 'Criticii rațiunii pure'*, București, Editura Academiei, 1982, p. 149.

⁶² I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. I, pp. 138–143.

după reguli determinate. Spre exemplu, gândim un triunghi pornind de la regula care determină așezarea celor trei linii drepte și care face posibilă reprezentarea, gândim un corp potrivit reprezentării întinderii, impenetrabilității, figurii etc. Ori, chiar această „unitate a regulii”, care, prin legile ei *a priori* de constituire determină și limitează totodată diversul sensibil, sau mai degrabă excepția care face posibilă contradicția ne interesează cu precădere aici. Cele două posibilități de încălcare a regulii sintezei care face cu puțință conștiința sunt, în sfera judicativului absurditatea și nonsensul.

Pentru a înțelege exact ce înseamnă fiecare în contextul lui *nihil negativum*, ar trebui să avem în minte distincțiile pe care Husserl le face între expresiile „lipsite de semnificație” și cele „lipsite de sens”⁶³: (1) o expresie fără semnificație nu are un sens unificat drept corespondent (ex. „verdele este sau”); (2) propozițiile lipsite de sens nu referă la un obiect nedeterminat sau inexistent, așa cum am discutat anterior despre conceptul de Dumnezeu ca *ens rationis*; (3) dacă sintagme ce nu referă la vreun obiect precum „muntele de aur” sunt lipsite de semnificație, la polul opus formulării auto-contradictorii precum „cerc pătrat” sunt lipsite de sens (*Widersinn*). Ele sunt deopotrivă lipsite de obiect, dar și *a priori* lipsite de sens. Ca atare, lipsa sensului, cât și absurditatea (*Unsinn*) prin care ilustrăm obiectul vid fără concept îl transformă pe acesta într-o sarcină insolubilă pentru gândire; (4) orice judecată de cunoaștere cum ar fi actele categoriale se constituie ca adecvare între intenție și umplerea în act a acesteia. Din acest punct de vedere, confuzia sensului cu actul obiectual reprezintă o umplere (sau sinteză) imperfectă. Așadar, conform acestei separații, expresiile lipsite de sens („cercul pătrat”, „lemnul de fier”, „figură rectiliniară cu două laturi”) și propozițiile corespunzătoare lor („toate pătratele au cinci laturi”) reprezintă, în planul actelor de conștiință eșecul de asociere într-o unitate de sens⁶⁴. Însă această imposibilitate de asociere într-o unitate de sens se datorează „reținerii în Nimic” despre care vorbea Heidegger, dacă acceptăm, bineînțeles Nimicul (*nihil absolutum* despre care se făcea referire în fragmentul citat mai sus) ca „ne-ființarea în chip absolut”⁶⁵. Dar cum poate fi asociat acest Nimic conceptului kantian al necondiționatului? Lucrurile se vor lămurii mai departe, atunci când vom vorbi despre cel de-al doilea motiv ce trebuie acceptat în acest sens, anume cel de ordin „critic”.

b) potrivit analiticii și dialecticii

Este într-adevăr vorbirea despre nimic contradictorie și chiar ilogică, cum pretindea neokantianismul, în special Rickert, dar și orientarea logicistă al cărui reprezentant poate fi considerat Frege? Pentru a putea gândi *nihil negativum* ca fiind însuși conceptul necondiționatului s-ar impune să gândim și celălalt scenariu,

⁶³ E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. I, Investigation I, § 15, trad.engl. J.N.Findlay, Routledge, p. 201.

⁶⁴ E. Husserl, *Logical Investigations*, vol. II, § 12, trad.engl. J.N.Findlay, Routledge, p. 67.

⁶⁵ M. Heidegger, „Ce este metafizica?” în ed. cit., p. 37; despre „absolut” vorbește și I. Kant în *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 289.

cel al drumului ocolit al *Criticii*, pornind de la interpretarea sensului de „obiect vid” oferit de *analitică* și „obiect vid fără concept”, oferit de *dialectică*.

Potrivit analiticii, adică a elementelor cunoștinței pure ale intelectului și principiilor de folosire a gândirii, prin funcția sa de constituire fenomenală cu tot ceea ce putem considera a fi cuplurile sale (sensibilitate-intelect, intuiție-categorie, fenomen-cunoștință sintetică *a priori*) considerăm conceptul unei figuri rectiliniiare cu două laturi ca fiind imposibil. Dacă discutăm în termeni de posibilitate și imposibilitate al unui concept sau judecăm, atunci, situându-ne în clasa modalității ar trebui să privim înspre secțiunea în care Kant tratează despre „Postulatele gândirii empirice în genere”. Acolo, el înțelege prin „posibil” ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței, dincolo de care orice concept ar trebui considerat vid, deși ne-contradictoriu. Mai mult, „postulatele” au semnificația de a stabili legătura fundamentală dintre existența lucrurilor și modul nostru de a le percepe: „cunoașterea noastră despre existența lucrurilor se întinde deci până acolo până unde ajunge percepția și ceea ce depinde de ea după legi empirice”⁶⁶. În gândirea unei forme geometrice „imposibilitatea nu se bazează pe concept în sine, ci pe construcția lui în spațiu, adică pe condițiile spațiului și determinarea lui”⁶⁷, așadar putem spune că faptul-de-a-fi perceput al lucrului se sprijină pe acest model spațial. Conceptul de „figură rectiliniară” este posibil, chiar dacă nu real, în sens de efectiv. Din contră, ceea ce încalcă regulile de constituire („figura rectiliniară cu două laturi”) rămâne și din punctul de vedere al postulatelor gândirii empirice imposibil.

Însă rămân astfel de concepte singurele de negândit dacă privim lucrurile din acest punct de vedere sau de negândit este însăși structura originar-formală a conștiinței? Dacă ne folosim de observația fenomenologică a lui P.Ricoeur⁶⁸ potrivit căreia, la Kant întâlnim punctul culminant al analizei noematice în „Postulatele gândirii empirice” și pe cel al analizei noetice în autodeterminarea lui „eu exist”, atunci ar fi oportun să privim mai îndeaproape și autoconstituirea, pe care o vom tematiza ca făcând parte din sfera lui *nihil negativum* în contextul analiticii kantiene. Luat în el însuși, așadar fără imixtiunea necondiționatului, unitatea originar-sintetică a apercepției „eu gândesc” ca fundament al oricărui act de gândire poate fi considerată un obiect vid, dacă nu chiar un obiect vid fără concept, adică *nihil negativum*. Ne dăm ușor seama că timpul originar al conștiinței sau schematismul reprezintă o altă accepțiune a timpului decât cea folosită în secțiunea precedentă, unde am vorbit despre *ens imaginarium* ca fiind o formă *a priori* a intuiției. Dincoace însă vom aprofunda sensul temporalității kantiene pe care l-am vehiculat încă de la început⁶⁹, anume acela de șablon al gândirii obiectului prin intermediul apercepției originare. Ce presupune acest lucru? Am conștiința lui „eu gândesc”, precum și reprezentarea lui „eu sunt”, care însoțește

⁶⁶ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 227.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 224.

⁶⁸ P. Ricoeur, *La școala fenomenologiei*, ed.cit., p. 293.

⁶⁹ Cf. *infra*, p. 2.

toate judecățile și actele intelectului. Trebuie menționat aici că legătura dintre cele două nu ar putea fi dedusă printr-o judecată, așa cum se întâmpla la Descartes, ci ultima exprimă o „intuiție empirică nedeterminată”⁷⁰. Ceea ce nu „cunosc” în mod nemijlocit, ca fenomen, este doar subiectul care gândește conștient de existența sa în timp, numai prin raportare la obiectele exterioare, nu și la reprezentarea lor, după cum Kant însuși specifică în notele privitoare la respingerea idealismului⁷¹. De aici se înțelege motivul pentru care, fără a se bucura ea însăși de statutul de fenomen, unitatea universală și sintetică care face posibilă înlănțuirea prin concepte a percepțiilor „nu este o cunoaștere de sine însuși”, ci doar o legătură intuitivă vizibilă prin raporturi de timp⁷², așadar o „intuiție empirică nedeterminată”, anterioară oricărei experiențe. Determinarea de sine a subiectului, care se produce în timp nu este totuna cu determinarea propriei sale existențe în timp și, prin urmare nu este altceva decât o „existență extracategorială”, așadar obiectul vid.

Privite din perspectiva *dialecticii*, atât în ipostaza sa pozitivă, regulativă, cât și negativă, prin configurația sa sofistică de aparență, obiectul vid la care am ajuns prin interpretarea *analiticii* preia contradicția „ne-prezenței” timpului, adică a necondiționatului. Firește, aici contradicția nu permite să fie privită atât de tranșant, după cum lasă să se întrevadă filozoful german într-o notă care apare în „Introducerea” lucrării sale:

„Dialectica le unește pe amândouă [fenomenul și lucrul în sine, n.n, I.D.] din nou în *acord total* cu Ideea rațională necesară a *Necondiționatului* și găsește că acest acord nu poate avea niciodată loc altfel decât prin acea distincție care este deci cea adevărată”⁷³

Să fie oare Ideea necondiționatului în acordul total care să excludă contradicția? Nu și dacă admitem, ca exercițiu interpretativ, tendința de a folosi, atât în mod pozitiv, cât și negativ etajul superior al arhitectonicii kantiene, rațiunea. Astfel, avem pe de o parte posibilitatea de a înlocui lucrul în sine cu fenomenul, care ar căpăta la rândul-i demnitatea unui lucru în sine, ceea ce s-ar și întâmpla dacă primul ar fi suprimat. În acest caz rațiunea ar căpăta funcția intelectului, aceea de a unifica nu conceptele lui, ci diversul sensibil ca atare; pe de altă parte lucrul în sine, înțeles de astă dată ca *noumen* nu ar fi altceva decât nimicul. Cum pe noi ne interesează cea de-a doua tendință, să examinăm indiciile din *Critică* unde Kant pare să se îndrepte către această versiune. Lăsând la o parte interpretările realiste ale interpreților post-kantieni și neokantieni, câteva dintre ele fiind trecute în revistă în mod strălucit de C. Noica în *Problema lucrului în sine la Kant*, ne vom preocupa, în partea ultimă a studiului nostru de legitimarea obiectului vid fără

⁷⁰ I. Kant, *Critica Rațiunii Pure*, ed. a II-a, p. 317.

⁷¹ *Ibidem*, p. 44, p. 228.

⁷² *Ibidem*, p. 152.

⁷³ *Ibidem*, p. 35.

concept de această dată prin intermediul *noumenului*, ca ipostază a aparenței. Și trebuie menționat că în sistemul kantian aceasta apare ambivalent: odată dinspre categoriile intelectului, al căror abuz constă în depășirea limitelor experienței, rezultând iluzii (amfibolii) sau obiecte care nu corespund vreunei intuiții sensibile (ex. marea este mai înaltă în larg decât în apropierea țărmului, luna ni se pare mai mare atunci când răsare); altădată aparența se produce pe un plan ontologic, chiar dinspre terenul rațiunii înseși. Aici avem de-a face cu paralogisme, antinomiile și „idealul rațiunii pure”, raționamentele sofistice izvorâte din chiar natura acesteia, prin care, fără a conține premise empirice acordăm realitate obiectivă unui concept pe care nu îl cunoaștem⁷⁴. Întrucât atunci când am vorbit despre *ens rationis* am atins, prin analiza cazului particular al conceptului de Dumnezeu, subiectul conceptului vid fără obiect, referindu-ne întrucâtva la raționamentele dialectice, aici vom vorbi despre *nihil negativum* prin intermediul contradicțiilor pe care aparența le manifestă prin raportarea ei la obiectele experienței.

Așadar unde altundeva este de găsit expresia dublei contradicții, dacă nu în „logica” iluziei sau a aparenței, excluzând aici întrebarea dacă nimicul însuși îi aparține sau invers, el este „posibil” numai pe fondul celei din urmă. Motivele care ne determină să îl asociem pe *nihil negativum* aparenței ar fi următoarele: (1) imposibilitatea unei constituiri fenomenale a obiectului dat în experiență și totodată absența sau ne-prezența timpului caracteristică oricărei Idei ce aparține rațiunii și „influența neobservată a sensibilității asupra intelectului”, pe de alta; (2) Într-un sens mai larg, pe lângă conceptul de nimic, mai pot fi interpretate drept ipostaze ale aparenței: *noumenul* și necondiționatul. Primului i-a corespuns în discursul kantian despre nimic, așa cum am văzut, *ens rationis*. Prin natura sa, *noumenul* poate constitui aparența prin accețiunea sa pozitivă, de „obiect al unei intuiții *nonsensibile*”. La nivelul *noumenului* nu ne mai putem folosi de categoriile intelectului aplicate asupra unei intuiții sensibile, așadar nu ne mai preocupă dacă respectivul concept este sau nu contradictoriu, ci dacă intuiția este sau nu sensibilă, conform unei *intuitus originarius* pe care nu-l posedăm. De aceea poate că n-ar fi rău să amintim măcar de unul dintre primii interpreți ai *Criticii*, Salomon Maimon care compara lucrul în sine cu rădăcina pătrată a lui -a, sau simpla extindere a unei operații într-un domeniu în care n-ar putea da decât rezultate imaginare. Folosit cu precădere în sfera cunoașterii, *noumenul* n-ar putea fi utilizabil aici, ci doar în cadrul mai larg al gândirii.

Despre necondiționat s-ar putea afirma că deși nu poate să constituie fenomenul, fiind la rândul său constituit, are rolul bine determinat de sinteză a conceptelor raționale pure, așadar de „principiu al sintezei condiționatului”⁷⁵. La rândul său, deși reprezintă totalitatea condițiilor cunoașterii (sinteza categorică într-un subiect, sinteza ipotetică a membrilor unei serii, sinteza disjunctivă a părților într-un

⁷⁴ *Ibidem*, p. 297.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 288.

sistem) nici necondiționatul n-ar putea fi socotit printre obiectele experienței, ceea ce-l leagă într-un fel oarecare de aparență. Însă, numai aceasta din urmă, ce apare atunci când logica își arogă pretenții de cunoaștere fără să poată oferi vreun obiect poate fi considerată *nihil negativum* pe care îl căutăm aici, potrivit interpretării noastre în cadrul dialecticii transcendente. În sensul ei constitutiv, aparența înseamnă înainte de toate sofistica, folosirea de concepte „ratiocinate”. Deși aceste cunoștințe au o valabilitate obiectivă, ele sunt „dobândite pe furiș și ilicit cel puțin printr-o aparență de deducție”⁷⁶, prin perpetuarea condiției regulii găsite pentru întreg lanțul de concluzii care s-ar putea obține din premisele unui raționament (plecându-se de la judecata „tot ce e compus e schimbător” prin „corpurile sunt compuse” se ajunge la „corpurile sunt schimbătoare”). Cu toate că această categorie a nimicului încheie „Analitica transcendentă” și ar trebui, prin urmare să fie legată mai degrabă de folosirea conceptelor intelectului decât de rolul regulativ al rațiunii („pentru a distinge dacă un obiect este ceva sau nimic, se va urma ordinea și indicația categoriilor”⁷⁷), nimicul trebuie considerat și privitor la aceasta din urmă, chiar și numai pe temeiul imposibilității obiectelor ei de a căpăta sensul de fenomen.

7. În loc de încheiere

Stăruind, așa cum ne îndeamnă fenomenologia asupra „lucrurilor însele”, întâlnim în vorbirea cotidiană fiecare dintre accepțiunile asupra nimicului înșiruite și comentate mai devreme. Dovada de primă instanță că nimicul este prezent în plan judicativ sunt chiar frazele pe care le rostim. Și câte astfel de rostiri ale nimicului nu au loc în chiar cursul unei zile? Suntem înconjurați de nimic atunci când aducem în discuție sufletul, ființa supremă, când negăm o afirmație, când ne raportăm la spațiu și timp și, în fine, când ne contrazicem sau utilizăm dubla negație, dacă limba ne-o permite.

Însă atunci când gândirea ia nimicul drept sarcină expresă ridicăm din umeri nepăsători. Dacă ne plasăm într-un orizont pragmatic, mai are încă sens să ne preocupăm în mod expres cu o temă pe care Kant însuși o socotea neimportantă? De ce am mai face-o atâta vreme cât, în setea ei continuă de a „spune ceva”, prin născocirea de concepte din ce în ce mai fluide, civilizația noastră nu mai pune preț pe marile „cuvinte goale” ale metafizicii tradiționale – ființa și nimicul – cuplu conceptual care nu numai că nu vizează nimic efectiv, palpabil, ci pe deasupra mai este încă receptat de înțelegerea comună drept „misticism”? Or, cunoaștem foarte bine aversiunea lui Kant la adresa percepției, înțelegerii și gândirii comune, necritice. Ar fi suficient numai să invocăm scurta propoziție din paragraful despre

⁷⁶ *Ibidem*, p. 282.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 270.

timp din „Estetica transcendentă”: „Noi am putea spune numai: iată ce ne învață percepția comună, dar nu: iată ce trebuie să fie”.

Câtă vreme încă ne căutăm cuvintele asupra indicibilului ce saturează fenomenalitatea, e drept, numai la răstimpul „microclipitelor” (ca să aducem aminte de un filozof român contemporan), ce ne împiedică să gândim și cealaltă extremă – nimicul – cu mijloacele conceptuale preluate de la Kant care caracterizează orice tip de discurs (analitica și dialectica)? Și dacă mai adăugăm că atât teoria relativității, cât și mecanica cuantică s-au poticnit în nimic când au fost puse în situația să explice primul eveniment al istoriei Universului, atunci s-ar părea că problema vidului, aplicată fie și asupra unui concept pe care în studiul de față l-am înțeles drept *categorie*, atunci această tematică pare să devină dintr-o dată o incursiune palpitantă în miezul unui concept deseori menționat, însă care ni se refuză.

În ceea ce privește filozofia mai nouă, de la fenomenologia post-heideggeriană până la exotismul școlii de la Kyoto, nimicul a fost lăsat, dacă nu în sfera situării afective, cel puțin în apanajul fluxului heraclitic al fenomenalității înregistrate de o conștiință. N-am trăda defel spiritul fenomenologiei dacă afirmăm că nimicul „nu primește ființă” în absența „eului” care îl investește cu ființă: „Fenomenul are în alcătuirea sa două elemente: *datul* și *nimicul*, ambele posibile, pe rând și în unitatea lor, printr-o/pentru o conștiință, ea însăși dependentă ființial, cumva de «ființarea privilegiată», omul”⁷⁸.

Revenind la interpretarea acestui mic fragment din *Critica Rațiunii Pure* nu am făcut altceva decât să atragem atenția asupra forței cu care nimicul se manifestă în câteva dintre actele conștiinței noastre: poziția absolută sau, din contră lipsa de poziționare prin care s-ar putea determina un concept lipsit de obiect, negația în orizont judicativ, lipsa de intuiție a spațiului și timpului, interpretarea conceptelor contradictorii atât din prisma unei fenomenologii implicite, cât și potrivit unui scurt itinerariu prin arhitectonica marelui gânditor german. Dacă ar fi să învățăm ceva din toată această expunere a unei astfel de categorii, precum și a relației sale cu fenomenul este, în mod paradoxal, chiar educarea privirii. Cu adevărat, ultima posibilitate a nimicului dincolo de interpretarea sa așa cum ne-a apărut în analitica și dialectica din *Critica* lui Kant este orbirea prin care suntem afectați de un vizibil mult prea dens. „Zăbovind în negativul” *Pătratului alb pe fond alb* al lui Malevici nu vom obține oare, înarmați cu întreg eșafodajul conceptual kantian, forța emotivă a „supremației purei sensibilități”, cum îi plăcea artistului să se exprime? „Iată tabloul: spațiul non-fizic în care singur vizibilul domnește, abolește nevăzutul (invizibilul prin lipsă) și reduce fenomenul la vizibilitatea pură”⁷⁹. N-am fi

⁷⁸ V. Cernica, *Judecată și timp. Fenomenologia judicativului*, ed.cit., p. 61.

⁷⁹ J.-L. Marion, „Idolul sau spargerea în bucăți a tabloului” în *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, trad. rom., I.Biliuță, Sibiu, Deisis, 2003, p. 82.

îndreptățiți să vedem în el „categoria” nimicului, ale cărei „hotarele imutabile” ale „țării intelectului pur” în care fenomenalitatea se arată ca ne-fiind și dincolo de care plutesc imperceptibil și lipsite de expresie, Ideile rațiunii? Cu siguranță, mai mult decât o acroșaj cultural, atât în concepția kantiană, cât și în tabloul pictorului rus întâlnim resemnarea eroului lui K. Hamsun, care singur pe vârful unui munte, în ultimele sale zile are conștiința „nimicului care se întâlnește cu nimicul într-o absență fără hotare”⁸⁰. În esența și dintotdeauna-neobișnuitul care o caracterizează, filozofia rămâne, în nădejdea ei precară, una din puținele posibilități creatoare de a conține întrucâtva „hăul” de sub noi. De aceea, să fie oare însuși nimicul „frumusețea lipsită de putere” care „urăște intelectul”⁸¹?

⁸⁰ Apud. M.Heidegger, *Introducere în metafizică*, §6, trad. rom. G. Liiceanu, T. Kleininger, București, Humanitas, 1999, p. 43.

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. rom. V. Bogdan, București, Editura Academiei R.P.R., p. 25.

CATEGORIILE METAFIZICE ȘI COGNITIVE ALE EXPERIENȚEI ÎN VIZIUNEA LUI PEIRCE

CĂLIN HERȚEG¹

Charles Sanders Peirce este cel care ne propune o listă nouă de categorii, dar aceste categorii nu aparțin ființei, precum categoriile aristotelice, nu sunt nici categorii ale minții, precum cele kantiene, ci sunt categorii ale experienței noastre a minții cu ființa. Acestea sunt categorii metafizico-cognitive, sunt categorii de mare abstractizare și poartă numele de *Firstness*, *Secondness* și *Thirdness* (Primeitate, Secunditate și Treitate).

Prin asemănare cu categoriile lui Aristotel, sunt moduri (de a fi) ale ființei care există independent de minte și care pot fi cunoscute astfel, dar spre deosebire de categoriile lui Aristotel nu sunt restrânse doar la ordinea existenței. Aristotel este primul mare interpret al ființei, categoriile fiind moduri de maximă generalitate în care ființa poate fi descrisă prin limbaj. Brentano identifică la el patru moduri fundamentale de a vorbi despre ființă: „ființa prin accident, ființa ca adevăr prin opoziție cu ne-ființa ca fals, ființa conform figurilor categoriilor și ființa în puțință și în act”². Că ființa este „un efect de limbaj” la Aristotel, o spune și Eco³, dar că metafizica aristotelică are rădăcini verbale au spus-o și alții în secolul XIX, și aceste voci l-au influențat și pe Brentano. Adolph Trendelenburg este unul dintre cei care analizează categoriile aristotelice drept predicate, în sensul de părți ale propoziției⁴.

Metafizica lui Aristotel este știința ființei ca ființă, dar care se ocupă doar de două aspecte (moduri) de a fi ale ființei: ființa ca puțință și act și ființa în accepțiune categorială. Ambele moduri de a fi ale ființei o plasează pe aceasta în exterior, în afara gândirii: „Obiectul metafizicii cuprinde sub sine totul, și anume în măsura în care aceasta are o existență în afara spiritului, existență care, fiind una cu el, îi revine în sens propriu”⁵ și acest fapt e unul foarte important pentru modul în care noi o putem cunoaște. Așadar, pentru Aristotel ființa există ca ceva exterior minții, ca esență a lucrurilor, iar categoriile sunt genuri supreme care cuprind orice ființare, dar sunt și cele mai generale predicate ale substanței prime. Care este relația dintre ființă și categorii ca fiind cele mai generale predicate care se pot

¹ Universitatea de Vest „Vasile Goldiș” din Arad.

² F. Brentano, *Despre multipla semnificație a ființei la Aristotel*, București, Editura Humanitas, 2003, p. 54–55.

³ U. Eco, *Kant și ornitorincul*, trad. rom. Ștefania Mincu, Constanța, Editura Pontica, 2002, p. 31.

⁴ Cf. Brentano, *op.cit.* p. 130–141.

⁵ F. Brentano, *op.cit.*, p. 91.

spune despre substanța primă la Aristotel? De analogie, ne spune Brentano⁶, într-un spirit scolastic. Tipul de analogie în care se află ființa cu categoriile este asemănătoare cu raportul pe care-l au termenii polisemantici cu accepțiunile lor multiple, adică cum ele sunt enunțate în relație cu unul și cu o unică natură, susține Brentano⁷ apelând la *Metafizică*⁸. Deci *to on* care revine categoriilor este la Aristotel analog și în acest mod există o analogie și sub forma succesiunii, în sensul în care așa cum există un înțeles propriu (denotat) al termenilor, așa se află în raport și ființa-substanță primă și categoriile: „Mai departe, tot pe baza ei, Aristotel conchide că dintre categorii una poartă numele de ființă într-un sens mai propriu decât toate celelalte, așa cum este în mod firesc cazul pretutindeni la lucrurile care sunt numite în comun analoge în acest mod.”⁹ Există o legătură între perspectiva categorială și cea predicativă de înțelegere a categoriilor, între aspectul ontologic și cel logico-lingvistic¹⁰: „menținem ferm ca teză a lui Aristotel ideea că numărul și diversitatea genurilor supreme corespunde numărului și diversității modurilor de predicare și tocmai [...] în această caracteristică a modului de predicare își află cea mai clară expresie raportul propriu al fiecărei categorii cu substanța primă și, deci, și ființa proprie a categoriei”, iar studiul modurilor de predicare este pentru metafizician important în studiul raportului dintre ființă și categorii, pentru că, așa cum spune Eco: „Ființa, întrucât poate fi gândită, ni se prezintă încă de la început ca *un efect de limbaj*”¹¹.

Ființa aristotelică *este* în substanțele indivizibile și despre care avem o evidență perceptivă. În actul perceptiv extragem din synolon (materie și formă) esența¹². Aceste esențe necesită o definiție și astfel noi ajungem să numim lucrurile prin esența lor. Dar numărul esențelor este limitat, iar noi cu ajutorul lor trebuie să numim o infinitate de lucruri individuale: „Deci recurgerea la universal nu este o forță a gândirii, ci o infirmitate a discursului”¹³. Așadar, noi când vorbim ne aflăm deja situați în universal. Lucrurile ni se prezintă deja definite ontologic, conținând esențele lor, materie in-formată de o formă. Noi nu putem spune despre lucruri decât ceea ce știm despre substanțele însele. Pentru a defini o substanță trebuie să găsim care dintre atributele ei sunt esențiale, care fac să fie ceea ce este forma ei substanțială, susține Aristotel¹⁴. De exemplu, omul se definește prin atributele *animal*, *muritor* și *rațional* luate împreună, pentru că luate separat ele se aplică și

⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁷ „De pildă, numim «regal» nu doar stăpânul regesc-purtătorul puterii regale – ci vorbim și de un sceptru și de un veșmânt regal, de onoare, de porunci regale sau de sânge regesc. La fel, numele (sănătos și medical) au fost utilizate mai sus într-o semnificație multiplă și nu ar fi deloc dificil să multiplicăm exemplele.” (F. Brentano, *op.cit.* p. 153.)

⁸ Aristotel, *Metafizica*, Γ 2, 1003a 34–1003b1.

⁹ F. Brentano, *op.cit.* p. 154.

¹⁰ *Ibidem*, p. 175.

¹¹ U. Eco, *op.cit.*, p. 31.

¹² *Loc. cit.*

¹³ U. Eco, *op.cit.*, p. 32.

¹⁴ Aristotel, *Analiticele secundae* II, trad.rom. Mircea Florian, București, Editura IRI, 1998, 3, 90 b 30.

altor entități. Acest tip de definiție presupune să construiești un arbore al predicabilelor și această misiune și-o asumă comentatorul lui Aristotel, Porfir¹⁵. Pe cea mai înaltă poziție a arborelui porfirian se află substanța și nu ființa. Despre ființă nu se poate spune nimic, ființa nu e genul cel mai general dintre toate și ea nu se poate defini prin gen și diferență specifică. Ființa aristotelică se află într-o stare paradoxală, ea stă la baza organizării lumii în genuri și specii și „oferă suport oricărei vorbiri în afară de aceea pe care o facem despre ea”¹⁶. Acest mod de a vedea organizarea substanțelor și implicit a lumii ca un *arbor porphyria* conduce la un eșec în încercarea de definiție a ființei, ducându-ne la o aporie. Și totuși noi avem experiența ființei și vorbim despre ea, iar prin cele trei categorii, Peirce ne arată cum acest fapt este posibil.

Categoriile peirceene sunt asemănătoare categoriilor kantiene deoarece pretind să dezvăluie contribuția minții la obiectivitate, dar spre deosebire de categoriile lui Kant nu sunt limitate la această dimensiune dependentă de minte. Categoriile lui Peirce, mai ales în a doua etapă a gândirii sale, când are loc o trecere de la logică, la gnoseologic¹⁷, nu mai sunt deduse dintr-o analiză a propoziției, ci privesc experiența cu ființa. Din această experiență cu ființa, prin cele trei domenii ale experienței, *Firstness*, *Secondness* și *Thirdness*, ajungem să construim obiectivitatea sau realitatea.

Definiția pe care o dă Peirce ființei este cea mai largă posibilă, ființa incluzând „atât ideile cât și lucrurile, iar când e vorba de idei, atât pe cele pe care ne imaginăm că le vedem, cât și pe cele pe care într-adevăr le avem”¹⁸. *Ființa* stă (pentru noi) ca Primeitate și este „modul de a fi al ceea ce este așa cum este, în mod pozitiv și fără referire la nimic altceva”¹⁹; apoi ea trece în Secunditate și este „modul de a fi al ceea ce este așa cum este în raport cu un secund, dar fără referire la vreun terț”²⁰ și în final ca Treitate care este „modul de a fi al ceea ce este așa cum este prin faptul că pune în relație reciprocă un secund și un terț”²¹.

Poate cel mai greu de definit dintre cele trei categorii este Primeitatea pentru că este modul pur în care ni se prezintă ființa în experiență, ca o calitate, „ca simplă posibilitate pozitivă de apariție”²². Această calitate nu este o calitate a ceva, ea nu stă ca predicatul a ceva, ci ca senzație pură, ca *Ground*. Ea poate trece în Secunditate,

¹⁵ U. Eco, *De la arbore spre labirint. Studii istoric despre semn și interpretare*, Iași, Ed. Polirom, 2009, p. 9.

¹⁶ U. Eco, *Kant și ornitoricul*, p. 33.

¹⁷ Cf. A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce* (Milano, Feltrinelli, 1988), p. 3 *apud*. U. Eco, *Kant și ornitoricul*, p. 106.

¹⁸ Ch.S. Peirce, *Semnificație și acțiune*, trad. rom. Delia Marga, București, Ed. Humanitas, 1990, C.P. 8.328 (Sigla C.P. 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.), p. 228.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Ch.S. Peirce, *op. cit.*, C.P. 8.329, p. 230.

dar până atunci rămâne ca pură posibilitate, ca potențialitate fără existență. Ceea ce spune Peirce este că ființa nu ni se prezintă în această primă instanță ca substanță, ceva la care să adăugăm apoi niște predicatii. *Ground* este, după cum explică și Eco²³, un „ton” al conștiinței, o pură posibilitate, anterioară oricărei conceptualizări, dar care poate să devină „un *general* predicabil al multor obiecte diferite”²⁴. Este acel *ceva* sub forma căreia ființa ni se prezintă, care nu este „infaibil”, dar care odată prezent în conștiință nu mai poate fi șters și generează toate celelalte procese. Ființa ni se prezintă în prima categorie ca o *calitate*, fără să fie calitatea a ceva: „Nu te gândești la calitatea de roșu ca la ceva ce îți aparține sau la ceva ce este atașat veșmintelor, ci ca la o simpă posibilitate pozitivă, fără legătură cu altceva”²⁵. Nu trebuie să pierdem din vedere ceea ce am precizat anterior, că cele trei categorii ale lui Peirce, *Firstness*, *Secondness* și *Thirdness*, sunt categorii ale experienței noastre cu *ființa*, ele descriu un proces, modul în care ea se prezintă în primă instanță nouă – ca o calitate pură, ca apoi să-i dăm *existență* și în final să o construim ca o *realitate*.

În Secunditate, prin *experiență*, adică printr-o *relație* cu acel *ceva*, eu iau cunoștință de *existența* sa. Experiența este, spune Peirce²⁶, ceea ce cursul vieții m-a obligat să gândesc. Acest tip de reacție este unul diadic, de tipul stimul-răspuns, imediată și este *autentică* când constă din acțiunea unui lucru asupra altuia sau *degenerată* când vorbim despre orice idee a unei relații diadice care nu implică un terț²⁷. Thomas Short²⁸ precizează și el că Peirce distinge între *realitate* și actualitate, sau *existență*. Existența este o reacție instantanee, aici și acum. *Realitatea* se bucură de legi care nu au o existență aici și acum și care nu sunt reacții. În același timp, nu ar fi nicio realitate fără existență²⁹. *Firstness* anunță că e posibil să fie ceva, apoi în *Secondness* prin faptul că-mi rezistă aflu că acel ceva este și, în final, în *Thirdness* trec la generalizare. Treitatea presupune legea, regula și la gradul cel mai înalt de realitate se află ideile de Adevăr, Bine, Dreptate și altele la care nu se poate ajunge decât prin semne³⁰. Semnele sunt un Terț pentru că „funcția esențială a unui semn este aceea de a face eficiente relațiile ineficiente – nu a le pune în mișcare, ci a stabili o deprindere sau o regulă generală în virtutea căreia aceste relații vor acționa când va trebui”³¹.

Găsim așadar un sistem metafizic la Peirce, dar dintr-o perspectivă cognitivă. Avem *ființa* ca tot, atât lucruri, cât și idei, avem *existența* ca experiență imediată, ca rezistență a ființei și *realitatea* pe care o construim cu ajutorul semnelor, ca generalitate pe care o extragem pornind de la experiența noastră cu existența. Eco subliniază și el caracterul semiotic al metafizicii lui Peirce și latura cognitivă a

²³ U. Eco, *Kant și ornitorincul*, p. 108.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ch.S. Peirce, *op.cit.*, C.P. 8.329, p. 229.

²⁶ Ch.S. Peirce, *op.cit.*, C.P. 8.330, p. 231.

²⁷ Ch.S. Peirce, *op.cit.*, C.P. 8.330, p. 233.

²⁸ Th.L. Short, *Peirce's Theory of Signs*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 87.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Ch.S. Peirce, *op.cit.*, C.P. 8.327, p. 228.

³¹ Ch.S. Peirce, *op.cit.*, C.P. 8.332, p. 237.

acesteia: „în interiorul gândirii peirceene se încrucișează două perspective diferite, dar reciproc dependente: aceea metafizico-cosmologică și aceea cognitivă. E sigur că, dacă nu se citește în cheie semiotică, metafizica și cosmologia lui Peirce rămân incompreensibile; dar la fel s-ar putea spune despre semiotica sa față de cosmologia sa. Categoriile ca *Firstness*, *Secondness*, *Thirdness*, și însuși conceptul de interpretare, nu definesc numai niște *modi significandi*, adică niște modalități de cunoaștere a lumii: sunt și *modi essendi*, moduri în care lumea se comportă, procedee cu ajutorul cărora lumea, în cursul evoluției, se interpretează pe ea însăși”.³²

Ground-ul este punctul de plecare a experienței în *Firstness*, este momentul zero al ei. În scrierile din tinerețe, Peirce tratează conceptul de *Ground* dintr-o perspectivă logică.³³ *Ground*-ul este o Calitate, un predicat, este de ordinul intensiunii, a conotației logice, este calitatea ce izolează un anumit obiect. De altfel, alegerea termenului de *Ground* e nepotrivită, spune Eco, pentru că: „el sugerează un fundal pe care se decupează ceva, în timp ce pentru Peirce ar fi mai degrabă ceva care se decupează pe un fundal încă indistinct. Dacă-i acceptăm traducerea italiană curentă ca «bază», mai precizează Eco, el n-ar fi atât o bază a Obiectului Dinamic, cât o bază, un punct de plecare, pentru cunoașterea pe care încercăm s-o avem despre el”³⁴. Kantian, dar pregătind depășirea kantianismului, conform lui Eco³⁵, Peirce explică în această etapă că primele impresii asupra simțurilor nu sunt, de fapt, niște reprezentări asupra unor lucruri necunoscute, ci aceste prime impresii sunt ceva necunoscut și de la acest necunoscut prin inferențe ipotetice, ajungem să conceptualizăm și să recunoaștem senzațiile. *Ground*-ul este prima impresie, „este un mod «inițial» de a considera obiectul sub un anumit aspect”³⁶, este o calitate, este preceptul care nu devine încă judecată perceptivă, este *Firstness* ce nu intră în *Secondness* prin comparare. După un abandon de treizeci de ani al acestui concept, Fumagalli³⁷ constată, începând cu 1885, o turnură a gândirii peirceene, de la o abordare logică, la una gnoseologică. *Ground*-ul nu mai este un predicat, ci o senzație, este ceea ce îl „izbește” pe individ înainte de a fi reprezentare. Fumagalli³⁸ constată chiar o întoarcere kantiană la Peirce, la nemijlocitul intuiției, dar *Ground*-ul, observă Eco, „nu este ceva care candidează la a deveni subjectum, ci este el însuși un predicat posibil”³⁹, el este un fundal, fundament, temei, bază a percepției, dar nu în sens ontologic, ci gnoseologic⁴⁰.

Ground-ul este un *Firstness*: „Peirce spune că ideea de *First* este «atât de firavă, încât nu poate fi atinsă fără să fie vătămată” (CP 1.358). *Firstness* este o

³² U. Eco, *op.cit.*, p.113.

³³ *Ibidem*.

³⁴ U. Eco, *Kant și ornitorincul*, p. 69.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 70.

³⁷ A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Milano, Feltrinelli, 1988, p. 3 apud U. Eco, *Kant și ornitorincul*, p. 106.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 446.

⁴⁰ *Ibidem*.

prezență «*such as it is*», o trăsătură pozitivă (CP 5.44), o «*quality of feeling*», așa cum o culoare purpurie sesizată fără niciun sens de început sau de sfârșit al experienței nu este un obiect și nici nu este inițial inerentă vreunui obiect recognoscibil, nu are nicio generalitate (CP 7.530). Numai punând în joc atât *Secondness*, cât și *Thirdness* poate să înceapă procesul interpretativ. Însă *Firstness* este încă «*mere may-be*» (CP 1.304), potențialitate fără existență (CP 1.328), simplă posibilitate (CP 8.329), în orice caz posibilitate a unui proces perceptiv, «*not rational, yet capable of rationalisation*» (CP 5.119), ceva care nu poate fi gândit în mod articulat, nici afirmat (CP 1.357)⁴¹.

Ground-ul nu are caracterul aprehensiunii nemijlocite, nu este intuiția multiplului oferit de experiență, ci este ceva pe care Eco îl asimilează fenomenului așa-numitelor *qualia*⁴², adică nu este încă o judecată perceptivă, ci un simplu „ton” al conștiinței, *ceva despre care se poate discuta ce a fost, dar e indiscutabil că a fost*.

Gândirea ca un proces inferențial, ca un lanț de inferențe de semne, ne duce imediat la căutarea unui punct de plecare, la un primum care să dea naștere la toate procesele inferențiale următoare. Căutarea unui *primum*, ca punct de plecare de la care pornește procesul inferențial este un demers care generează următoarea întrebare, și îl cităm pe Eco: „Acest *primum* este astfel în absolut sau e un *primum* pentru mine, în acel moment și (ca să reluăm o expresie peirceană) este astfel numai *sub un anumit aspect sau într-o anumită măsură?*”⁴³ Răspunsul la această întrebare stă în diferența între *molar* și *molecular*, adică avem întotdeauna un punct de vedere asupra lucrurilor din perspectiva nivelului nostru de interes, adică unul *molar*. Oprirea percepției la un prag care se constituie molar, de la care creierul meu procesează înainte și nu înapoi⁴⁴, numit și un *prag de observabilitate*⁴⁵, un postulat al fizicii și al psihologiei percepției, pune în discuție Subiectul și limitele lui. În cazul omului, susținem noi, diferența dintre senzație pură și percepție este de domeniul infinitezimalului și este dificil de spus dacă trecerea de la stimuli la cogniții nu se face pe un „Fundal” așa cum îl definește Searle – ca un set de capacități non-intenționale sau preintenționale⁴⁶. Modul inferențial de a ne raporta la realitate este adânc inserat în ființa noastră și este un proces continuu, automat, fulgerător ce se desfășoară pe un Fundal care nu e unul total neorganizat, ci unul deja construit ca un *Umwelt* de dimensiunea biologică a ființei noastre și care, în plus, depozitează prin sedimentare tot ceea ce învățăm despre lume din momentul venirii noastre în ea. Trecerea de la stimul la semn este filtrată automat de acest Fundal, dar care pentru că are o dimensiune subiectivă, diferă de la individ la individ și duce, uneori, la rezultate diferite.

⁴¹ *Ibidem*, p. 447.

⁴² *Ibidem*, p. 446.

⁴³ *Ibidem*, p. 450.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 456.

⁴⁵ P. Zellini, *Breve storia dell'infinito*, Milano, Adelphi, 1980, p. 44, *apud* U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 460.

⁴⁶ J.R. Searle, *Realitatea ca proiect social*, Iași, Ed. Polirom, 2000, p. 109.

Conceptul de „Fundal” pe care-l propunem aici nu este similar celui de stimul pur sau *feeling* ca „ocazie materială care mi se oferă creierului meu ca stimul dat pentru a putea să trec apoi la inferență”⁴⁷, ci mai degrabă o peliculă, o zonă care se aseamănă inconștientului așa cum îl definește mai curând Lucian Blaga⁴⁸, adică organizat, mai întâi ca *Umwelt*, apoi prin depozitarea întregii noastre experiențe. Pe acest Fundal, stimulii puri trasează sau îmbracă primele forme ce le transformă în *qualia*, aici se constituie *Firstness*, dar deja cu o „sarcină” minimală de sens, apoi se trece în *Secondness*, la recunoașterea obiectului și, la final, în *Thirdness* la „compararea hrănită din inferențe”⁴⁹.

Descrierea în termenii peirceeni a procesului perceptiv, prin care ajungem prin inferență de la senzații la construirea obiectelor care aparțin *enciclopediei* fiecăruia, nu este lipsită de dificultăți. O analiză a procesului de fuziune dintre simțuri și rațiune, a melanjului dintre acestea sau, în termenii peirceeni, a modului cum trecem de la Obiectul Dinamic la Obiectul Imediat, este realizată de Umberto Eco într-un capitol al cărții sale *Kant și ornitorincul*⁵⁰. În primă instanță, la baza oricărui proces perceptiv se află *Ground*-ul. Acesta este punctul de plecare pentru cunoașterea pe care o vom avea despre Obiectul Dinamic. Conceptul de *Ground* apare, cum am mai spus, pentru prima dată în scrierile de tinerețe ale lui Peirce tratat dintr-o perspectivă logică. *Ground*-ul este o Calitate, un predicat, și el este de ordinul înțelegerii și al conotației, logic vorbind. *Ground*-ul este o calitate internă a unui obiect care îl aduce în atenția noastră, cum e calitatea de „negru” sau negreața în cazul cernelii. E caracteristică a unui obiect care nu spune deocamdată nimic despre acel obiect, ci doar atrage atenția că există *ceva*, este o „bază”, dar nu o bază a unui Obiect Dinamic, cât o bază sau un punct de plecare în procesul de cunoaștere pe care încercăm să-l avem despre el⁵¹. Problema care necesită un răspuns este totuși cum se trece de la necunoscut la cunoscut, deoarece aceste „prime impresii asupra simțurilor noastre nu sunt reprezentări ale unor lucruri necunoscute în ele însele, ci sunt chiar ele, primele impresii, ceva necunoscut până când mintea nu ajunge să le înconjoare cu predicate”⁵². Dacă și în recunoașterea senzațiilor are loc o inferență ipotetică, prin care se ajunge la un concept și la un nume, nu ne mai situăm în *Firstness*, ci deja în *Thirdness*, locul signității.

Conceptul de *Ground* este abandonat de Peirce timp de treizeci de ani și atunci când el este abordat din nou, o face din punct de vedere gnoseologic. *Ground*-ul nu este decât o senzație, nu mai e un predicat. *Secondness* devine un tip de experiență care are forma unui șoc, a unui impact cu ceva existent, dar fără să fie încă o reprezentare. În *Firstness* am o intuiție, dar e purul sentiment că un ceva

⁴⁷ U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 457.

⁴⁸ L. Blaga, *Cunoașterea luciferică*, București, Editura Humanitas, 2003.

⁴⁹ U. Eco, *De la arbore spre labirint*, p. 447.

⁵⁰ U. Eco, *op.cit.*, p. 65–128.

⁵¹ U. Eco, *op.cit.*, p. 69.

⁵² *Ibidem*.

îmi stă în față⁵³. *Ground*-ul este o bază, o substanță care candidează la a deveni *subjectum*-ul unei predicatii. Apare mai mult ca un predicat posibil de genul „e roșu”, decât unul de genul „acesta e roșu”. Suntem înaintea de întâlnirea cu ceva care ne rezistă, înainte de a intra în *Secondness*. *Ground*-ul e ceva de natura unei asemuiiri, a unui icon.⁵⁴

Acest caracter de *iconism primar* al *Ground*-ul îl evidențiază și Eco⁵⁵, a cărui argumentare o vom urmări și noi. Întrebările de la care pornește acesta sunt: „Cum se întâmplă că o pură calitate (*Firstness*), care ar trebui să fie punctul de plecare imediat și necorelat al oricărei percepții succesive, poate să funcționeze ca predicat, și deci să fi fost deja numit, dacă signitatea se instaurează numai în *Thirdness*? Și cum se întâmplă dacă, fiecă cunoaștere fiind inferență, avem un punct de plecare care inferențial nu poate fi, deoarece se manifestă nemijlocit fără ca măcar să poată fi discutat sau negat?”⁵⁶

Pentru a explica *Ground*-ul în termeni de iconism sau *Likeness* care nu seamănă cu nimic, pentru că altfel ne-am afla în *Thirdness*, este necesară o reformulare a conceptului de icon, mai precis „pentru a concepe conceptul de iconism primar, acela care se instaurează în momentul *Ground*-ului, se cere să abandonăm până și noțiunea de imagine mentală”⁵⁷. În plus, trebuie separat conceptul de asemănare de cel de comparație, adică să vedem în ce măsură putem vorbi de asemănare în afara raporturilor de similitudine, pentru că iconul nu poate avea raporturi de asemănare decât cu sine însuși. Nu poate fi nici imagine mentală, pentru că ar fi rezultatul unei abstrageri din mai multe imagini particulare a unei imagini generale. Exemplificând, tipul de asemănare care există în cazul iconismului primar este următorul: dacă eu mă ard într-o dimineață cu cafetiera și repet a doua zi aceeași greșeală eu o să trag concluzia că am pus *aceeași* cafetieră pe foc și că am tras de aici *aceeași* senzație dureroasă. De fapt, cele două tipuri de recunoaștere nu sunt identice. A recunoaște că e vorba de *aceeași* cafetieră este rezultatul unei serii de inferențe și ne aflăm situați în *Thirdness*, iar „a simți” că ceea ce simt astăzi e același lucru cu ce am simțit ieri, că e o senzație pe care o *recunosc* ca *asemănătoare* cu aceea din ziua precedentă, e altceva. În această situație, eu prima dată am simțit o senzație de „cald 1”, iar a doua oară o senzație de „cald 2”. Nu construim o schemă sau un model la care să raportăm senzația, ci vorbim de o *adecvare*, adaugă Eco⁵⁸, care ar fi de felul acesta: „Presupunem că cineva reușește să înregistreze procesul care se desfășoară în sistemul nostru nervos ori de câte ori

⁵³ A. Fumagalli, *Il reale nel linguaggio. Indicalità e realismo nella semiotica di Peirce*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, p. 3. *apud.* U. Eco, *op.cit.*, p. 106.

⁵⁴ R. Fabbrichesi Leo, *L'iconismo e l'interpretazione fenomenologica del concetto di somiglianza in C.S. Peirce*, „ACME, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano”, xxxiv, III, pp. 471, *apud.* U. Eco, *op. cit.*, p.106.

⁵⁵ U. Eco, *op. cit.*, p. 107–118.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 110.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 112.

primim același stimul, și că înregistrarea are întotdeauna configurarea x. Vom spune atunci că x corespunde adecvat stimulului și că este iconul lui. Deci spunem că iconul dă la vedere o *asemănare* cu stimulul”⁵⁹. Așadar nu avem o adecvare în care asemănarea să corespundă punct cu punct caracteristicilor obiectului, ci un iconism primar în care stimulul este adecvat reprezentat de o senzație și nu de alta, este o adecvare care nu se cere explicată, ci doar recunoscută.

Pe lângă dimensiunea cognitivă – de pură calitate, stare de conștiență, dar fără autoconștiență, *Likeness* adecvat cu ceea ce i-a stimulat apariția –, iconul, în acest stadiu al iconismului primar, are și o dimensiune metafizico-cosmologică, pentru că el e „disponibilitatea naturală a ceva de a se încadra cu un alt lucru”⁶⁰. Este situația în care doi ceva se întâlnesc și se recunosc pentru că sunt adecvați unul altuia, precum șurubul este adecvat filetului, este condiția elementară care stă la baza oricărei semioze, anume disponibilitatea fizică a unei structuri de a interacționa cu alta⁶¹. Afirmția lui Prodi⁶² este că iconismul primar, ca predispoziție înspre întâlnire și atracție este baza materială a semnificării care face posibilă înțelegerea fenomenelor culturale. Tot Prodi este cel care descrie acest fenomen proto-semiotic, al iconismului primar, așa se manifestă la nivel celular: „O enzimă... selecționează propriu-i substrat dintre un număr de molecule nesemnificante cu care poate veni în coliziune: reacționează și formează un complex numai cu propriii parteneri moleculari. Acest substrat este un *semn* pentru enzimă (pentru enzima *sa*). Enzima explorează realitatea și găsește ceea ce corespunde propriei ei forme: e o broască ce caută și găsește propria-i cheie. În termeni filosofici, o enzimă e un cititor care „categorisește” realitatea determinând mulțimea tuturor moleculelor care pot în chip factual să reacționeze cu ea... Această semiotică (sau proto-semiotică) este baza caracteristică a întregii organizări biologice (sinteză proteică, metabolism, activitate hormonală, transmitere de impulsuri nervoase, și așa mai departe)”⁶³.

Această „predispunere la incastu” care caracterizează iconismul primar, care funcționează ca o ampreță ce își așteaptă să primească propriul imprimant, se manifestă și în cazul procesului perceptiv. Din *Ground* ca o calitate sau senzație pură, se poate construi Obiectul Imediat a ceva care se manifestă ca un imprimant și care trebuie să posede printre altele și calitatea respectivă.

Senzația pură din momentul *Ground*-ului nu va fi recunoscută ca atare, până ce ea nu va intra într-un proces inferențial și nu va fi într-o relație cu alte senzații, ea nu este o probă că ceva real ne stă în față, ci ne livrează o ipoteză că ne-am găsi în fața a ceva real. Dacă în *Firstness* aflăm că e posibil să fie ceva, în *Secondness* suntem obligați să acceptăm că există ceva cu adevărat, ca în *Thirdness* prin

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 113.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² G. Prodi, *Le basi materiali della significazione*, Milano, Bompiani, 1977, apud. U. Eco, *op. cit.*, p. 113.

⁶³ G. Prodi, *Signs and codes in immunology*, Sercarz et al., 1988, pp. 53–64, apud. U. Eco, *op. cit.*, p. 113.

generalizare să ajungem la Obiectul Imediat. Procesul perceptiv se desfășoară în această zonă de *Firstness*, *Secondness* și *Thirdness*. Dacă în prima parte a lui vorbim de un iconism primar al calității pure, în a doua etapă a lui putem vorbi de un *percept* ce se conturează prin opunerea a două calități, ca în final să intre în joc *judicata perceptivă* prin care ajungem la o percepție deplină. Perceptul nu este premisa unei judecăți perceptivă, pentru că nu e o propoziție. Când spun „acela e un scaun galben”, deja am construit o ipoteză sub forma unei judecăți perceptivă astfel că: „orice afirmație despre caracterul perceptului este deja responsabilitate a judecății perceptivă, este *judicata* care garantează perceptul, și nu viceversa. *Judicata* perceptivă nu e o copie a perceptului; *judicata* perceptivă nu se mai mișcă pe pragul acela în care primalitatea și secunditatea se confundă, deja, afirmă acum că ceea ce văd este adevărat”⁶⁴.

Am putea vorbi de o identitate între Obiectul Imediat și *judicata* perceptivă, de prima ca generată de stabilizarea ultimei, dar există două situații în care putem vorbi despre Obiectul Imediat. Una în care Obiectul Imediat e creat *ex novo*, cum se întâmplă în cazul întâlnirii cu lucruri necunoscute și atunci el coincide cu *judicata* perceptivă sau în care deținem deja în memorie un Obiect Imediat și în acest caz el orientează formarea judecății perceptivă. În această situație, adaugă Eco⁶⁵, Obiectul Imediat are aceeași funcție în procesul cognitiv pe care-l are schema kantiană, mai mult, această schemă pe care o primesc de la comunitate s-ar putea să blocheze procesul de percepere, ca în cazul lui Marco Polo cu rinocerul.

Ceea ce apără Umberto Eco în această *reconstrucție*, cum numește el mai târziu⁶⁶, a teoriei peirceene a percepției este caracterul inferențial al procesului perceptiv, punct de vedere pe care îl susținem și noi în această teză. Iconismul primar care stă la baza acestui proces perceptiv vine în completarea naturii iconice a Obiectului Imediat care „nu traduce, ci relaborează conservând, și într-un anumit sens «captează» și «memorează» ceva din senzațiile de la care a pornit”⁶⁷.

A cunoaște înseamnă a interpreta, iar a interpreta înseamnă a realiza inferențe, mai ales abducții. Acesta este punctul de vedere semiotic, iar percepția nu poate face excepție de la el. Antiintuiționismul ce caracterizează întreaga semiotică peirceană și care e adoptat și de Eco⁶⁸, îl determină pe acesta să introducă ideea de iconism primar ce caracterizează *Firstness*-ul și care dă și natura iconică a Obiectului Imediat. Într-o dispută ulterioară lansării ideii existenței unui iconism primar ca bază a inferențelor ce constituie procesul perceptiv, Eco revine cu câteva precizări. Discuția pornește de la afirmația lui Paolucci⁶⁹ după care: „E neîndoielnic că pentru a descrie momentul formal care dă corp celei de-a doua categorii

⁶⁴ U. Eco, *Kant și ornitorincul*, p. 120.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 445.

⁶⁷ U. Eco, *Kant și ornitorincul*, p. 120.

⁶⁸ U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 445.

⁶⁹ C. Paolucci, *Appendice peirciana în Antilogos, Logica delle relazioni e semiotica interpretativa*, Universitatea din Bologna, 2005, *apud*. U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 448.

fenomenologice, Peirce descrie în mai multe locuri un tip de relație *nemijlocită* între un subiect și un obiect individual exterior (o *haecceitate*). Deși uneori acest tip de relație se dovedește a fi o *cogniție* (dar, cum vom vedea, nu este), ar fi fără îndoială corect să vorbim de o întoarcere peirceană la nemijlocirea intuiției, din moment ce am avea de-a face cu o *cogniție* nedeterminată de *cogniții* anterioare”.

O altă observație a lui Eco este că pentru Peirce cele trei categorii, *Firstness*, *Secondness* și *Thirdness*, nu sunt *cogniții*, ci ele sunt structuri formale care întemeiază posibilitatea oricărei *cogniții*. Adică ele nu sunt tipuri de experiență, ci forme pure care constituie experiența⁷⁰. Aceste categorii nu sunt o succesiune de *cogniții* care să se desfășoare treptat. O prezentare a lor pe axa temporalității ca trecere de la *Ground* la Obiectul Imediat e necesară pentru înțelegerea procesului perceptiv, dar fără toate trei nu se poate vorbi și realiza o percepție. Într-un alt loc, Peirce mai precizează că cele trei categorii, chiar dacă sunt impuse de logică și au valență metafizică, ele își au totuși originea în natura minții noastre și sunt ingrediente constante ale cunoașterii noastre.

Firstness, *Secondness* și *Thirdness* sunt categorii care descriu cum în interiorul ființei omul e capabil de cunoaștere, cum trece Secunditatea *existenței* în Treitatea *realității*. Cunoașterea și întreaga noastră gândire este de ordinul Treității, deoarece ea se realizează numai prin semne⁷¹. Realitatea este o construcție ce are ca model enciclopedia, nu *Arbor Porphyriana*⁷², și în care semnul, un Terț⁷³, îi este elementul constitutiv.

⁷⁰ U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 450.

⁷¹ Ch.S. Pierce, *op.cit.*, C.P. 8.332, p. 237.

⁷² U. Eco, *De la arbore la labirint*, p. 7–83.

⁷³ Ch.S. Pierce, *op. cit.*, C.P. 8.332, p. 236.

ȘTIINȚĂ ȘI REPREZENTARE ÎN ARTA RENAȘTERII

MIHAI POPA¹

Arta europeană își reconsideră periodic formele și mijloacele de expresie. Arta Greciei antice a primit epitetul de *clasică* (sau academică) din perspectiva modernilor (și aproape întotdeauna din partea acelor autori sau în interiorul acelor școli care tindeau către un mod de exprimare academizant). Însă aceeași artă a rămas vie în conștiința celor care au încercat, de-a lungul timpului, să depășească o anumită etapă care părea epuizată, căutând resurse de expresie și formule de construcție a subiectului estetic în trecut. Schimbările în domeniul artei au, în general, o motivație intraestetică. Sunt puține „revoluțiile” artistice – care să și dăinuie prin creații de certă valoare –, cu o motivație exterioară domeniului. În istoria curentelor și domeniilor artistice se întâmplă aceleași modificări, în baza categoriilor și principiilor estetice, care au loc în cultură în general. Unul dintre conceptele care pun „probleme” și, totodată, provoacă adevărate revoluții estetice este cel de *reprezentare* a obiectului. În cadrul strict al artei, reprezentarea asigură legătura între tradiție și inovație, creând ocazia ca obiectul gândit (reprezentat) să restrângă semnificația operei, păstrând, în schimb, acele caractere esențiale care pot să devanseze și chiar să revoluționeze concepția estetică a momentului. Un bun exemplu este opera lui Constantin Brâncuși, care elimină orice detaliu de prisos, reprezentând numai ceea ce, în concepția autorului, ne va apropia *ideea* din materia transfigurată care tinde să se identifice cu forma gândită. În aceeași manieră concepea, deși cu alte mijloace artistice și sub imperiul unui alt comandament cultural, Michelangelo. Într-un alt context putem înțelege operele baroce sau manieriste, care, prin modul în care abordează o temă clasică, deformează obiectul reprezentat până la a-l face de nerecunoscut în forma lui „autentică”, deși abundența de ornamente și maniera deconstrucției sugerează o poetică din care, peste timp, se vor inspira avangardiștii secolului al XX-lea.

Constatăm, cu acest ultim exemplu, un caz tipic de „epidemie a ornamentului”, sinonimă cu exagerarea conștientă, premeditată, comparată cu o „epilepsie a simțului” formal, specifică manierismului dintre 1550 și 1650, de fapt, perioadei sale de decadență².

Reprezentarea, în artă, întâmpină deseori numeroase probleme de înțelegere a operei. Pe de o parte, sunt probleme teoretice (de interpretare), pe de altă parte, iar

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române.

² Gustav René Hocke, *Lumea ca labirint. Manieră și manie în arta europeană de la 1520 până la 1650 și în prezent*, traducere de Victor N. Adrian, Prefață de Nicolae Balotă, Postfață de Andrei Pleșu, București, Editura Meridiane, 1973, p. 286.

acestea primează în relația operă-autor sau în cea de receptare, sunt probleme proprii laboratorului de creație. Acestea din urmă includ, în primul rând, elemente și caracteristici ale tehnicii de lucru, materialele folosite și modul de organizare a compoziției, perspectiva, proporțiile etc.

Relația autorului cu opera nu poate fi gândită decât referindu-ne la întreg, la parcursul istoric și la semnificația culturală a obiectului reprezentat. Receptarea este întotdeauna dinamică: opera nu poate fi înțeleasă individual, ci în contextul în care apare, ca și în evoluția istorică a receptării. Reprezentarea, însă, este strict legată de momentul elaborării și se poate spune că se încheie, ca proces, atunci când opera este finisată, oferită publicului. Din punct de vedere al interpretării teoretice, reprezentarea este realizată în mai multe etape: semnificația operei, mesajul ei, ca și valoarea intrinsecă, au un parcurs istoric, oferind posibilitatea ca, pe acest traseu, gândul autorului să fie dezvăluit treptat. Putem spune că o opera autentică va fi întotdeauna înțeleasă în semnificațiile ei esențiale, suscitând interesul peren al celor care o receptează, devenind obiect cultural. Dacă lucrurile ar sta altfel, obiectul reprezentat ar ieși din sfera artei, fiind, cel mult, unul de consum imediat. În această problemă constă, de fapt, valoarea actului artistic, în care nu atât știința reprezentării, cât *arta* de a îmbina elementele sale esențiale poate face diferența dintre o reproducere comună și o capodoperă.

Reprezentarea artistică va fi, pentru condiția operei ca element în ordinea esteticului, cea care va susține mesajul autorului, oferind, în același timp, elementul de legătură între imaginarul artistic și autenticitatea operei. Dacă în creațiile al căror subiect are ca domeniu de referință realitatea naturală, reprezentarea are ca susținere însăși „motivul” natural, în cele în care imaginația autorului nu mai folosește aceste motive, reprezentarea folosește parțial elemente compoziționale derivate din realitatea concretă ori le elimină în totalitate. De aceea, în aceste din urmă opere, obiectul reprezentării este orientat (are ca domeniu de referință) către sfera culturii, sintetizând elemente din ce în ce mai abstracte, spiritualizate, prin care celelalte arte și chiar științele își dezvoltă, sub aspect plastic, propriile concepte, idei, imagini.

Granița dintre natural, imaginar și abstract a fost însă întotdeauna, de-a lungul istoriei artei, foarte fragilă, iar știința reprezentării în artă a beneficiat de fiecare dată de rezultatele cunoașterii din alte domenii ale spiritului.

În arta Renașterii a început în mod cu totul deliberat (programat, am putea spune) un proces de *transfigurare* a realului natural, în primul rând prin studiul formelor de expresie și a compoziției, a soluțiilor tehnice, a motivelor artei antice grecești și romane. Tot din această perioadă, reprezentarea în artă, ca și studiul metodei și a tehnicilor au devenit subiect de discuție și cercetare nu numai pentru colectivul (breasla) oamenilor de artă, cât și pentru întreaga pleiadă a spiritelor umaniste, arta, în general, prin reprezentanții săi cei mai de seamă devenind și un domeniu de inovare care a impulsionat știința. În arta Renașterii resimțim mai mult decât oricând necesitatea cultivării prin idee a imaginarului și a motivelor reprezentate, pornită nu numai din nevoia de a explica forma, de a o face

inteligibilă, ci și din dorința de a o aprofunda filosofic și cultural. Imaginația este o facultate de cunoaștere (fiind recunoscută încă de către filosofia peripatetică, chiar și mai devreme, în platonism) iar modelul ei cel mai creditat era imaginația poetică. „Acest substrat filosofic pare foarte îndepărtat de aristotelismul care era obligat să explice teoria *impresei*: spiritul creator de imagini-simbol este pentru noi, înainte de toate, o idee a neoplatonismului renăscând. De la neoplatonism a plecat și E. H. Gombrich pentru a studia, după exemplul unui discurs de Giarda (1626), structura alegoriei conceptualiste. Însă valoarea alegoriei, după Giarda, se bazează pe o participare reală a imaginii la *Idee*: ea introduce concepția, comună neoplatonicilor, că lumea este o scriitură cifrată, un ansamblu de semne magice sau simpatice, un limbaj al lui Dumnezeu; iar virtutea imaginii presupune virtutea extaziantă a contemplației.”³

Imaginația și reprezentarea ei formează, în conștiința artistului și, ulterior, în conștiința receptorilor (publicului) un simbol, iar tabloul sau compoziția tind să devină un discurs care conține simboluri și semn, dar și o imagologie, o reprezentare a comunităților despre ceilalți, popoare sau națiuni, un sistem cultural prin intermediul căruia se interpretează realitatea. Niciodată, în artă, reprezentarea nu s-a identificat cu reproducerea obiectului. Opera, chiar și cea care s-a apropiat cel mai mult de subiectul reprezentat – portretul, compoziția sculpturală, natura statică, peisajul –, este o interpretare, iar autenticitatea ei constă în unitatea dintre știința compoziției și modalitatea de reprezentare, în care un rol esențial îl are talentul, modul în care artistul își asumă opera. În arta autentică nu este posibilă simularea. În acest scop, Michelangelo, Rafael sau Leonardo se apropie de Natură, pe de o parte, prin intermediul experienței proprii artei lor ca studiu și tehnică, pe de altă parte, prin cultivarea experienței și depășirea ei ca studiu al autorilor antici, ca, de pildă, Euclid, Hippocrat, Vitruviu, Galen, Pliniu. „Pe acești autori vechi, și pe alții de același fel, îi căuta Leonardo pretutindeni și îi studia cu zel, nu ca să se plece dinaintea autorității de care se bucurau și să le reproducă pur și simplu ideile, ci ca să profite de experiența lor, întrucât putea lumina și ușura pe a sa, ajutându-l astfel să ducă mai departe cercetările, în domeniile de care se acupăsese și ei.”⁴

Plecând de la cele câteva considerații de mai sus, putem încerca să stabilim câteva elemente care, în Renaștere, au circumscris reprezentarea în artă ca pe o știință cultivată sistematic, iar cu timpul va deveni o aprofundare a realității. În primul rând, în artele plastice, domeniul incontestabil în care au apărut inovații care le-au situat în centrul preocupărilor culturale, în special în Italia, știința reprezentării a fost stimulată de interesul viu al umaniștilor pentru studiul naturii care, treptat, i-a condus către dezvoltarea științelor libere, ca și a artelor, ieșite de sub sfera de influență a canoanelor și dogmelor Bisericii.

³ Robert Klein, *Forma și inteligibilul. Scrieri despre Renaștere și arta modernă*, vol. I, traducere de Viorel Harosa, Prefață de Ion Frunzetti, București, Editura Meridiane, 1977, p. 209 – 210.

⁴ P.P. Negulescu, *Filosofia Renașterii*, ediție îngrijită de Gh. Vlăduțescu, Alexandru Boboc, Sabin Totu, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 370.

Sculptura și pictura (genurile majore în artă, aflate în strânsă legătură cu celelalte moduri de expresie plastică, gravura, orfevrăria, miniatura ș.a., care, în concepția reprezentanților acestora, personalități cultivate, spirite universale, nu mai sunt arte „minore”), s-au dezvoltat prin depășirea concepției vechi asupra expresiei și compoziției, orientate fiind către studiul naturii și anatomiei, al perspectivei, al raporturilor geometrice și al chimiei pigmentilor, așa cum se observă în studiile lui Leonardo da Vinci. Apariția portretului ca temă de sine stătătoare, a studiului psihologic, a tehnicilor de valorizare a luminii, folosirea tehnicii diviziunii cromatice, a clarobscurului și combinarea diferitelor perspective au contribuit, fiecare în parte sau împreună la crearea conceptului de operă individuală, scoasă din contextul ansamblului arhitectonic, care să reprezinte un microcosmos, opus, dar și susținător al cosmosului antic grecesc. Spiritului rațional clasic, ca măsură și armonie, care se temea de *hybris*, de exagerări sau mutilări, i s-a alăturat *spiritul vizionar* umanist și cel al *inteligenței practice*, care au făcut din conștiința cetățeanului în sens antic, ca reprezentant al *polis*-ei, conștiința de elevație a umanistului care cultiva deopotrivă rigoarea moralei antice și libertatea în raport cu prescripțiile teologiei oficiale. Având în vedere interesul general pentru reprezentarea artistică de-a lungul istoriei culturii, putem presupune că știința reprezentării în artă a evoluat de la preocuparea empirică la intuiția și știința reprezentării formale, devenind, ulterior, o știință generală a reprezentării cu valențe estetice, preocupând deopotrivă pe artiști sau filosofi. Reprezentarea își are temei (este reflectare sensibilă, subiectivă) în realitatea percepută și gândită, este o facultate a cunoașterii, în acest sens fiind plasată între sensibilitate și intelect. Ca funcție psihologică, este legată mai degrabă de imaginație, organizând, prin intermediul memoriei, percepțiile, „readuce în conștiință imaginea obiectelor sau a fenomenelor percepute anterior”.⁵

Ca *aducere* în prezență a fenomenului, reprezentarea devine, pe de o parte, o funcție de „înregistrare” a datelor sensibile, percepute, pe de altă parte, o capacitate de re-creare a sensibilului la nivelul intelectului, capacitatea de a imagina un conținut concret, dar și de a introduce datele subiective în imaginea elaborată. Legătura dintre percepție și imaginație nu dobândește un caracter conceptual, rămânând ca reprezentarea să stabilească aceste punți – evidente în reprezentarea aristică – cu imaginea reflectată în operă și, ulterior, cu receptarea imaginii și devenirea sa culturală, simbolică. Reprezentarea, în artă, în general, are menirea de a „întări”, de a oferi un suport, intuitiv și concret deopotrivă, imaginii, reflectând o realitate specială, realitatea frumosului artistic. O atenție specială au acordat acestui domeniu filosofii peripatetici, însă, ca domeniu al „reprezentării” formelor ideale (de origine transcendentă), a formelor divine, originea esteticii renescentiste poate fi plasată în filosofia platonice și neoplatonică. Subiectul își poate reprezenta

⁵ Florin Mugur, Constantin Maneca, *Dicționar de neologisme*, ed. a III-a, București, Editura Academiei R.S.R., 1978, p. 928.

trascendența creând semne și organizându-le în simboluri sau limbaje, ceea ce face și arta, acordând o valoare simbolică imaginii reprezentate material. „Mintea noastră, afirmă Pseudo-Areopagitul chiar la începutul lucrării sale majore, *De Caelesti Hierarchia* [...], se poate înălța spre ceea ce este nematerial numai prin «îndrumarea manuală» a ceea ce există (*materiali manudictione*). Divinitatea și virtuțile celeste le-au apărut și profetilor tot numai sub forme vizuale”⁶.

Imaginea îi oferă artistului prilejul de a organiza lumea, este un mod de a cunoaște. De aceea, ea participă la un sistem de semne și, prin intermediul „suportului” plastic, declanșează în privitor o „așteptare” și, în același timp, cea renunțare la realitatea imediată pe care aparent o evocă (ne referim la arta figurativă), pentru a intra în realitatea – simbolică – a artei ca formă de cunoaștere. Probabil că acest mecanism – imaginea devine semn și codifică un mesaj specific și, în același timp, demn de a fi reținut, descifrat și transmis – a fost inițiat încă de la primele manifestări artistice. Artiștii Renașterii și-au asumat misiunea de a reda artei acel sens care se pierduse, poate numai parțial, odată cu ultimele opere majore ale Antichității grecești sau romane: libertatea, dar și voința de a reprezenta o artă transfigurată, o artă simbolică, de a „percepe” realitatea de dincolo de materialitatea pe care se sprijină arta figurativă, de a simboliza transcendentul. Michelangelo, deopotrivă în arta sculpturală sau în fresce, vizează întotdeauna acea expresie (sau reminiscență) a divinului din om. În alt fel, mai subtil și, poate, mai poetic, va parcurge acest drum Rafael, însă pentru ambii putem presupune că în arta lor se interpune acea interdicție specifică artei creștine (*noli me tangere*), ca și promisiunea că înțelegerea și reprezentarea merg împreună, că, înțelegând, transcendem o realitate numai percepută. În acest scop „descifrăm” o Pieta a lui Michelangelo sau o compoziție a lui Da Vinci, ca să intrăm, prin armonia formelor și a liniilor, într-o armonie muzicală a ritmurilor care ne îndepărtează de concret, însă nu atât de mult încât să devină o realitate abstractă, nudă, o artă lipsită de conținut. Este același scop al artei intrevăzut de Ruskin în *Stones of Venice*, atunci când evocă marea artă din toate timpurilor: „Cea mai nobilă artă este suprapunerea exactă a valorii abstracte și a posibilităților imitative ale formelor și culorilor. Compoziția cea mai demnă servește expresia celor mai demne fapte. În general însă, omul nu reușește să lege două perfecțiuni. El urmărește faptele și neglijează compoziția; sau se dedică compoziției și neglijează faptele. Divinitatea vrea să fie așa. Cea mai bună artă nu este întotdeauna dorită. De multe ori se cer faptele fără artă, ca într-o diagramă geologică, sau se caută arta fără fapte, ca într-un covor oriental. Cei mai mulți au învățat numai una sau alta. Unul doar, sau doi – cei mai mari! – sunt în stare de amândouă.”⁷

⁶ Erwin Panofsky, *Artă și semnificație*, traducere de Ștefan Stoenescu, Cuvânt înainte de Mihai Gramatopol, București, Editura Meridiane, 1980, p. 175.

⁷ Citat preluat după Werner Hofmann, *Fundamentele artei moderne. O introducere în formele ei simbolice*, vol. I, traducere de Elisabeth Axmann-Mocanu și Bucur Stănescu, Prefață de Titus Mocanu, București, Editura Meridiane, 1977, p. 193.

Finalitatea actului artistic constă, totuși, în atingerea unei ordini formale care nu se poate dezvolta în afara categoriilor estetice: frumos, sublim, urât, fantastic ș.a.; însă, trebuie să recunoaștem, arta figurativă (nu neapărat cea care imită obiectul concret, natural), artele plastice, în general, sunt arte ale spațiului⁸. În baza acestui principiu se va dezvolta arta Renașterii.

Artiștii din această perioadă nu vor pierde niciodată din vedere faptul că arta trebuie să pună în valoare volumele și raporturile spațiale. Ei vor descoperi semnificația raporturilor spațiale în geometria construcției riguros ordonată de număr și vor aprofunda studiul perspectivei sub multiple aspecte și semnificații. Relația subtilă dintre spațiu și diferitele stări ale obiectului plastic stă la baza compoziției în artele figurative și va avea o întreagă tradiție, ale cărei efecte se pot vedea în arta impresioniștilor sau a cubiștilor. Dacă înțelegem că numărul și raporturile dintre volume se pot traduce în expresii și stări plastice sub diferite valori (culoare, lumină, ritm), vom constata că ordinea în care se integrează artele plastice încă din Antichitate este prin excelență una geometrică. Arhitectura a evoluat independent datorită faptului că a impus în spațiul natural formele sale ca topologii culturale. „Or, faptul într-adevăr extraordinar [...] este că o artă topologică este tocmai pe cale de a se defini sub ochii noștri chiar în momentul în care psihologii și matematicienii descoperă, într-o manieră absolut independentă, justificarea sa psihică și matematică, de unde rezultă caracterul de strânsă solidaritate al formelor de expresie într-un stadiu determinant din dezvoltarea unei aceleiași civilizații.”⁹ Ritmul pe care desfășurarea în spațiu îl impune compoziției comandă și forma pe care artistul o conferă operei. Relația dintre personajele care intră în scenă, de pildă, în *Adorația magilor* (1495) a lui Andrea Mantegna, denotă intimitatea cu subiectul mistic al întrupării în sensul înțelegerii (chiar și parțial) a miracolului întrupării, ca și a mântuirii, reprezentate prin Pruncul Sfânt, aflat în centrul compoziției. Frontalitatea și distanțele egale în plan, care nu pot sugera adâncimea scenei, sunt special gândite ca să pună în lumină participarea unanimă la actul care se desfășoară: acceptarea darurilor aduse de către magi și gestul binecuvântării înseamnă, totodată, și acceptarea suferinței, ca și înțelegerea ei, pe care Iisus-copilul o va parcurge în lume, înțelegere exprimată în moduri diferite pe chipurile personajelor. Nimic mai diferit, pe parcursul a mai puțin de trei decenii, în înțelegerea spațiului compozițional, în înțelegerea acestei relații de participare, de reunire a spațiului sacru cu cel profan – planul de incidență al Revelației divine –, ca *Fecioara și Pruncul cu un sfânt și un înger*, opera lui Andrea del Sarto (1513), unde construcția piramidală și adâncimea perspectivei conferă scenei o stabilitate geometrică mult mai riguros studiată, având la bază aceleași principii folosite de Leonardo da Vinci în compozițiile sale cu Sfânta Familie. La principii compoziționale și raporturi spațiale ca și Mantegna recurge Hieronymus Bosch în *Ecce Homo* (1515 –

⁸ Pierre Francastel, *Realitatea figurativă. Elemente structural de sociologie a artei*, traducere din limba franceză de Mircea Tomuș, Prefață de Ion Pascadi, București, Editura Meridiane, 1972, p. 180.

⁹ *Ibidem*, p. 191.

1516), și, totuși, efectele căutate sunt opuse la cei doi. Pe când la Mantegna, „recuzita” iconografică se concentrează în vârtejul spiralei trasate de figurile și, mai ales, de privirile personajelor, pentru a focaliza miracolul întrupării, la Bosch, Hristos se detașează într-o volbură de expresii răutăcioase, grotești, compoziția fiind susținută de cele două diagonale reprezentate de lemnul crucii și cea care pornește din stânga jos, cu chipul imprimat pe giulgiu. Cele două diagonale, simbolizând actul crucificării, sunt susținute în centru de expresia detașată de Calvar a Mântuitorului, pe care energiile negative ale însoțitorilor săi nu o tulbură, ci, dimpotrivă, o fac să pară mai senină, mai calmă în înțelegerea zădărniciii oricărui act mundan menit să disperseze unitatea și permanența actului divin care ni se dezvăluie.

Operele descrise mai sus folosesc raporturile spațiale pentru a reprezenta în chip diferit subiecte din aceeași sferă de interes. Și totuși, formele care iau naștere în geometria gândită de autorii lor, care conține aceleași elemente „materiale” ale compoziției și pleacă de la principii asemănătoare, sunt total diferite. Aceeași știință a legilor spațiului produce, cu mijloace plastice, reprezentări dintre cele mai diverse și, în același timp, trebuie să susțină și să facă înțeles mesajul pe care autorii operelor vor să ni-l transmită. Dar nu rigoarea construcției, cunoașterea legilor de compunere – ori de dispersare – a spațiilor și liniilor sunt cele care ne stârnesc „interesul” plastic (deși, în lipsa lor, opera ar fi grav prejudiciată), ci știința proprie a artei reprezentării care unește în imagine toate aceste elemente.

Arta Renașterii studiază efectele plastice și legile lor, care sunt legile universale studiate sau folosite de celelalte științe, dar o face cu un alt scop: pentru a cunoaște lumea pornind din exterior, și nu de la elemente abstracte, creând semne și limbaje diferite de cele ale științelor particulare, dar care au, în același timp, o semnificație universală. Prin inovație tehnică, studiu riguros al obiectului, prin aplicarea efectelor clarobscurului, artiștii au impus un stil propriu perioadei, orientat cu precădere spre aprofundarea temelor legate de om și istoria sa culturală sau spre reprezentarea naturii. Aceleași tendințe, dar sub alte categorii culturale și estetice, le putem observa în artele care s-au dezvoltat în afara centrelor din Apus, de pildă, în Țările Române¹⁰.

Legătura artei cu credința constituie, din capul locului, prima reprezentare pe care o avem atunci când trebuie să ne referim la caracterul numeroaselor sale manifestări – pictura bisericească, iconografia, plastica în general, dar și arhitectura, miniaturile manuscriselor, broderia, orfevrăria, vestimentația etc. Nu trebuie să facem abstracție însă, că pe lângă această creație artistică, în relație directă cu fenomenul ritual, cu viața bisericii, în general, a existat și o artă laică, la fel de bogată – influențată, în mare parte, de tiparele și canoanele religiei ortodoxe –, ca și

¹⁰ Textul care urmează a apărut în lucrarea mea, *Historia sub specie aeternitatis. Ideea de istorie în cultura română până la 1800*, București, Editura Academiei Române, 2010, p. 227–243. L-am introdus aici deoarece conține unele idei care vin în continuarea celor dezvoltate în prima parte a prezentului articol.

o artă populară, având strânse legături cu ethosul și etnosul, cu antropologia artistică, sacră sau profană, a perioadei anterioare creștinismului.

Dacă poporul român n-a construit catedrale, nu înseamnă că relația sa cu sacralul nu a atins înălțimi spirituale, dar ele s-au manifestat altfel, în creația sa literară, de pildă, în baladele și epopeile populare, în legende etc., ca și în bisericile armonios alcătuite, care invită spiritul să se destăinuie eternității și lui Dumnezeu nu ridicându-se deasupra zidurilor care tind să-l cuprindă, ci înfiorat de prezența, aproape fraternă în suferință, care i se destăinuie.

Artiștii noștri lucrau cu o altă măsură, nu a grandiosului, a sublimului, ci în comuniune, pe care o simțeau prezentă în dialogul cu un Dumnezeu aplecat peste umărul preotului cu prea puțină carte, peste pupitrul scriitorului în chiliile afumate de lumânări, peste umărul cioplitorului în lemn sau în piatră, al iconarului, când căuta să redea, în nuanțe sărace ori în culori mai vii, măreția pe care i-o însufla dumnezeirea prezentă în tot ce-l înconjoară.

Cele mai firești răspunsuri, dacă le vom căuta cu stăruință, vor veni însă dinspre arta meșterului popular, cioplitor, zugrav, olar sau zidar, care meșteșugea în credință și umilință, fără sentimentul grandorii, ci având simțământul armoniei aproape firești. Artă aceasta era mai degrabă spovedanie sau bucurie, o cale tăcută, lipsită de larmă sau faimă, însă de o intensă trăire spirituală.

Etalonele sau canoanele acestor meșteșuguri lăsau adesea libertate spiritului să se exprime. Dacă tiparele de început, oficiale, au fost ale artei bizantine, Renașterea și Umanismul, reflectate în artă, au realizat adevărate sinteze românești, creând epoci și stiluri inconfundabile, cum sunt cele din timpul și de după domnia lui Ștefan cel Mare ori stilul brâncovenesc, care și-a însușit categoriile spiritului românesc.

Simple sau rafinate, creațiile din orice zonă ne arată bunul gust și inteligența în alegerea motivului, în proporții sau combinația culorilor, în compoziția formelor. Universul artei reflectă, la alt nivel, universul creației, îl umanizează și îl înfrumusețează. Nu este nimic tragic în etalarea formelor și nimic prețios sau de prisos în alegerea elementelor artistice. Normele estetice, în arhitectura religioasă, sunt cele bizantine, dar ele sunt adaptate simțului artistic existent aici dintotdeauna. Catehismul nu subordonează forma de exprimare, iar dacă dogmatismul unor scene iconografice este uneori evident, el este combinat cu un conservatorism specific, românesc, care teaurizează motive ancestrale, dându-le o semnificație ontologică. Decorația și motivele geometrice de pe tâmplile sau coloanele bisericilor sunt preluate din ornamentica ceramică, din geometrismul arhaic al inciziilor în lemn, din cusături și țesături, strămutate din pridvoarele caselor țărănești în ancadramentele ferestrelor mănăstirii sau foișoarelor și porticelor palatelor voievodale și boierești. „Românii au dat un înțeles ontologic acestor motive geometrice, încrustate în lemn sau reprezentate pe ceramică prin pictură sau incizii.”¹¹

¹¹ Ștefan Ionescu, *Epoca brâncovenească. Dimensiuni politice. Finalitate culturală*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1982, p. 201.

Dacă avem în vedere stilurile și formele artei culte, care nu poate fi despărțită întru totul de arta veche, populară, ea este supusă influențelor marilor curente stilistice pe care N. Iorga le-a sintetizat, istoric, în patru perioade: 1. influența orientală bizantină, cea mai veche, a fost preluată prin sârbi și bulgari, și a slăbit după cucerirea Bizanțului de către turci; 2. concomitent, se constată o influență apuseană, preluată prin intermediul sașilor (în Transilvania) și italienilor (genovezi), ca urmare a schimburilor comerciale din bazinul Mării Negre, dar și prin intermediul schimburilor culturale; s-a manifestat până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea; 3. urmează o nouă influență bizantină, prin fanarioții greci, în secolul al XVIII-lea, care se transformă treptat în una turcească; 4. în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, rușii, dar și austriecii, laolaltă cu negustorii și meșteșugarii nemți, negustorii brașoveni, evreii, călătorii care străbat principatele, tinerii trimiși la studii în universitățile străine au impus, treptat, felul de viață occidental. „Negotul Europei are interesele sale ca să adoptăm la vreme toate rafinamentele, adeseori urâte, netrebnice și nesănătoase, ale unei civilizații pripite, zgomotoase, aspre și trufașe, care n-are prin urmare numai părți bune.”¹²

Nicolae Iorga se referă aici la influențele vădite în locuință și vestimentație, însă, în cea mai mare măsură – fără a face abstracție și de curente culturale și corespondențele lor estetice (Renașterea, Umanismul, Goticul, Barocul, Iluminismul etc.) –, distincțiile și perioadele sunt sesizabile și la celelalte niveluri ale vieții sociale și artistice.

Ceea ce ne interesează însă nu este o periodizare sau alta a fenomenului artistic, ci modalitatea în care acesta rezonază cu celelalte forme ale vieții sociale și spirituale, culturale în general, ca o a treia unitate – împreună cu celelalte două unități sau principii ale comuniunii istorice, legea și libertatea – prin care ideea de istorie își face vizibil cursul. Dacă în preistorie, în comunitățile primitive, arta era una din formele sacrului, ca și o modalitate, preconceptuală, de comunicare, un mijloc de relaționare, nu credem că funcțiunile sale primordiale s-au diminuat în epocile ulterioare. În comunitățile primitive artistul avea un rol bine definit în societate, de prim rang, care a dispărut ulterior.

Odată cu apariția scrisului, arta a fost declassată, pusă în categoria ocupațiilor manufacturiere; cel mult i se acorda un rol, nu foarte măgulitor, de imitație a naturii; cu puține excepții, în Grecia antică, plăsmuirile unor sculptori atingeau categoria sublimului, așa cum consemnează un text din Plutarh, în care ni se apune că „niciodată până astăzi dinaintea lui Zeus din Olimpia sau a Herei din Argos nu s-a deșteptat în vreun tânăr nobil și bine înzestrat dorința de a deveni la rândul său un Fidias sau un Polictet”.

Anonimatul creatorului este caracteristic artei medievale. Chiar și atunci când cunoaștem autorii, când aceștia semnează, nu gestul auctorial, orgoliul de a-și impune creația proprie și stilul original sunt acelea care primează, ci „consemnarea” faptei în spiritul ordinii, aducerea ei în regimul creatului, scoaterea autorului din

¹² N. Iorga. *Istoria românilor în chipuri și icoane*, București, Editura Humanitas, 1992, p. 83–84.

regiunea încreatului (dezordinii) și înregimentarea salvatoare în zona ctitorilor. Dacă pentru meșterii mai modești, ai operelor colective – sau individuale –, această manifestare e mai puțin evidentă (în prim-plan ieșind cei care „subvenționează” actul artistic), pentru „notabilități”, reprezentanți ai clerului, administrației și boierimii, era o ocazie de a-și „semna” grafic, imagistic, contribuția la activitatea culturală. Era un gest de adeziune și de promovare a Creației, a spiritului ecumenic, salvator, un gest de preamărire a Creatorului. Nu toate operele se pierd în anonimatul specific medievalității, care contribuie din umbră la susținerea creației sociale și culturale. Sunt și personalități care își asumă creația din punct de vedere auctorial, dar nu pentru delimitare de restul, ci pentru integrare. Individualitatea este afirmativă în artă și în cultură în general, în măsura în care generalizează – afirmă întregul, nu o parte a creației – și invocă universalul, eternul credinței. Astfel trebuie citite, de exemplu, actele ctitorilor, vizibile în diferite domenii ale vieții publice, în operele de for public care, în majoritate, se află în zona religiosului.

Donățiile și ctitoriile abundă în toată această perioadă. În aproape fiecare biserică întâlnim unul sau mai mulți donatori sau ctitori. De altfel, bisericile constituie un univers al creației. Majoritatea operelor, reprezentând genurile consacrate – picturi, broderii, miniaturi, sculpturi ș.a. –, sunt reunite sub cupola lor. Pe de altă parte, biserica se revarsă, prin arta specifică, și în celelalte domenii ale vieții publice sau private. Spiritul și stilul acestei arte sunt prezente pretutindeni. Artă este un limbaj aparte, unul direct și persuasiv, care încântă și atrage, păstrează viu spiritul dogmei. „Artă este, fără îndoială, un semn al unui mod de a vorbi [...], un limbaj care diferă de un alt limbaj asemănător în funcție de omul ce îl vorbește, de locul, de epoca în care el îl vorbește și, de asemenea, să nu uităm, în funcție de omul care îl înțelege.”¹³

Dacă celelalte epoci au pus accent pe originalitatea exprimării, pe talentul sau geniul creatorului (Antichitatea, perioada modernă), în medieval, artistul trebuie să se pătrundă și să exprime „verbul” hristic. El nu este original decât în măsura în care face „viu” cuvântul credinței. De aceea, pentru anumite perioade, este preferat limbajul artei, care unifică și exprimă direct un mesaj spiritual – așa cum s-a întâmplat în preistorie. Există, în mentalitatea medievală, prejudecata că limbajul plastic este inferior celui scris. Artistul este un manufacturier. Era deci inevitabil ca activitatea lui să fie deklasată în raport cu cea a intelectualului. Mulți văd în limbajul pictural un succedaneu al scrisului, un limbaj destinat celor fără știință de carte¹⁴. Papa Grigore cel Mare acorda un astfel de rol picturii, încurajându-i misiunea în susținerea programelor bisericii. „Într-adevăr, scria el episcopului Marsiliei în anul 600, ceea ce este scrierea pentru cei ce știu să citească este pictura pentru analfabeții care o privesc, pentru că în ea pot citi aceia care nu cunosc literele, așadar în primul rând pictura slujește drept lectură pentru oameni.”¹⁵ Despre rolul

¹³ Élie Faure, *Istoria artei. Spiritul formelor*, I, București, Editura Meridiane, 1990, p. 95.

¹⁴ Enrico Castelnuovo, *Artistul*, în *Omul medieval*, București, Editura Minerva, 1972, p. 197.

¹⁵ Apud Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 197.

imaginilor, aflate în concordanță cu „politica” sau doctrina oficială a unor instituții, sau despre rolul lor subversiv, de perpetuare a unui mesaj păgân, posibil vehicul al idolatriei, s-a scris mult în acele momente. Este, de asemenea, cunoscută, încă din epoca clasică, poziția inferioară a celor care practicau artele, puși, în general, în aceeași categorie cu meșteșugarii. Pe noi ne interesează însă nu atât importanța socială a unei categorii de artiști – cei care practicau orfevrăria erau, din punctul de vedere al „artei”, mai bine situați decât pictorii sau sculptorii, datorită, poate, și materialelor folosite –, cât semnificația intrinsecă a mesajului operei și relația dintre produsul artistic și viața religioasă, care a prevalat în toată această perioadă.

Social, artiștii nu erau mai bine văzuți decât alte categorii care prestau activități manufacturiere; erau, în orice caz, mai apropiați de scopul ecumenic sau misionar al bisericii, deoarece încorporau în munca lor un sens al sacralității, în special, cei care lucrau în cadrul unei comenzi al cărei rol era să concretizeze programul de mântuire și salvare, patronat de cler, ca și cel de coordonare și unificare a forțelor statului în lupta pentru independență, patronat de domnitori. Rolul acestei lupte, pusă sub auspiciile „faste” ale credinței adevărate, a fost exploatat vreme îndelungată de factorii politici în cazul războiului de apărare, fundamentat religios, ca război sfânt dus împotriva ofensivei otomane. Iconografia oficială, dar și operele care nu răspundeau comenzii de stat și chiar arta populară abundă în semnificații care se pot încadra în această temă. Secolul al XVI-lea, care prin emulația artistică și culturală în general se încadra în curentul renescentist românesc, poate fi definitiv pentru „momentul românesc” al sintezei postbizantine.

Este ceea ce unii cercetători au numit procesul de autohtonizare a artei religioase, început încă din timpul domniei lui Ștefan ce Mare¹⁶. În Moldova, de pildă, sub Petru Rareș, în arhitectura monumentelor religioase va fi aplicată o serie de inovații care aduc în prim-plan o altă concepție a relației omului cu lumea, intermediată, ca de fiecare dată, de sfera sacrului, inovații aplicate atât în structura interiorului (ancadramente în stil renescentist, deschiderea pridvorului), cât și în decorul pictural, punându-se accentul pe realizarea unui decor monumental al fațadelor. Se constată o tendință a artistului de a umaniza stilul sobru și expresia interiorizată, recomandată de erminii. Un curent de umanizare a reprezentării figurative cuprinde, deopotrivă, stilul moldovenesc și pe cel muntenesc, la care participă nu numai domnitorii, ci și ceilalți demnitari sau boieri. Petru Rareș, dar și logofătul Toader Bubuiag, marele vistier Mateiaș, pârcălabul Nicoară Hâra, Grigore Roșca și, după moartea voievodului, soția sa, doamna Elena, vor pune în practică acest program complex la Probota, Humor, Moldovița, biserica Sf. Dumitru din Suceava, biserica episcopală din Roman, Hârlău, Tg. Frumos¹⁷.

¹⁶ Dan Horia Mazilu, *Literatura română în epoca Renașterii*, București, Editura Minerva, 1984, p. 269.

¹⁷ *Ibidem*, p. 269–270.

Secolele anterioare au, desigur, un cuvânt de spus în construcția și arta monumentelor de cult. Ele nu sunt însă de aceeași anvergură ca în perioada „clasică”, de constituire a stilului propriu și a operelor reprezentative, cum sunt bisericile bucovinene sau cele din nordul Olteniei. Influențată de stilul construcțiilor bizantine, arhitectura edificiilor de cult, mai ales în Muntenia, o reproducea, la scară mai mică, pe cea bizantină. Nicolae Alexandru construia, la 1360, în mica cetate a Argeșului, „o bisericuță de cărămidă, destul de lungă, dar foarte îngustă, luminată prin turnul acela strivitor de mare pentru dânsa”¹⁸. Când nu erau de zid, bisericile acelor vremuri se construiau din lemn. Erau, desigur, lăcașuri fără pretenții, care răspundeau necesităților de cult. Cele din cetățile de scaun sau din reședințele domnești, episcopale și mitropolitane dădeau însă adevărata măsură a artei de construcție, ca și a puterii sau dărniceii ctitorilor. Ele trebuiau să susțină programul eclesial al autonomiei de cult față de misionarismul catolic, dar și pe cel domnesc, de sporire a prestigiului statului și afirmare a puterii în relațiile cu vecinii din apus (ungurii) sau de nord (polonezii), care adoptaseră religia catolică. Acest rol – consemnat încă de la sfințirea sa –, l-a avut, de pildă, biserica mănăstirii Argeș, ctitoria lui Neagoe Basarab, care respectă, arhitectural și plastic, indicațiile domnitorului. Pe lângă monumentalitatea de netăgăduit a acestui edificiu, unii comentatori au observat și programul iconografic fără precedent (pus în operă de către zugravul Dobromir), care prefigurează o adevărată cronică în imagini a Țării Românești¹⁹. Pe pereți este reprodusă o adevărată armată de arhangheli și sfinți militari, iar între stâlpii ce despart spațiul rezervat mormintelor domnești, opt mari icoane, zugrăvite pe ambele fețe, reproduceau pe partea dinspre credincioși sfinții cuvioși, „eroi ai luptelor lăuntrice”, iar pe partea dinspre morminte, sfinții militari călare, „luptându-se cu dușmani sau îndreptându-se în cavalcadă spre ieșire, ca și cum ar fi pornit de sub bolțile bisericii să înfrunte pe dușmanii țării”²⁰.

Reprezentările de acest gen nu sunt singulare. Ele susțin punctul nostru de vedere, și anume că arta poate contribui la propagarea unui mesaj destinat să amplifice coeziunea socială, să o perpetueze în timp, dar mai ales, să unifice, împreună cu spiritul de libertate și puterea legii divine, o comunitate, să lucreze pentru întărirea conștiinței de neam, oferind sens vieții istorice. Nu numai simbolurile și iconografia acționau înspre lămurirea acestui sens, ci și celelalte reprezentări, imagini descriptive, narrative, metafore și tropi din textele literare și liturgice, dar și din literatura nescrisă, din poezia și baladele populare. Literatura cultă, care apela, în cele mai multe dintre cazuri, la simbolistica sacră, la pildele scripturilor, a dezvoltat un adevărat univers de simboluri care putea fi „citit” relativ ușor, fără o prealabilă pregătire eclesială, umanistică sau clasică. Neagoe Basarab, dar și Dimitrie

¹⁸ N. Iorga, *Istoria românilor în chipuri și icoane*, p. 151.

¹⁹ D. Zamfirescu, *Introducere la Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, Editura Minerva, 1970, p. 26.

²⁰ *Ibidem*.

Cantemir vor folosi imagini sugestive și percutante pentru a-și împodobi narațiunile istorice, sentințele morale, discursurile politice. Acordând un loc privilegiat, „minții”, alături de „inimă” și „spirit”, Neagoe recurge la imagini sugestive, împrumutate din Evangheliile, dar și din pildele monahale și literatura isihastă. Mentea este împărat și trebuie prețuită ca atare: „trupul ți-l îmbraci în haine slabe și ponosite, iar mintea ți-o îmbracă în haine împărătești și o împodobește cu corună și șazi în carătă naltă și luminoasă.”²¹

Folosirea tropilor și simbolurilor avea, în textele medievale, același rost ca simbolistica din plastică: acțiunea lor era directă și percutantă, iar mesajul nu trebuia elaborat și codificat, solicitând o migăloasă lectură. În alt loc, mintea este comparată cu un steag în mijlocul războiului care, atâta timp cât rămânea înălțat, bătălia nu este pierdută; toate comparațiile și metaforele sunt menite să promoveze înțelepciunea și spiritul practic al domnului și voievodului, figură centrală a discursului religios și politic, simbol al cârmuirii drepte, din care toți se împărtășesc: „Deacii, deaca se lipsește de minte, iar den trupul acelui domn nici un lucru bun nu vei vedea, nici el nu va mai avea nici o cinste de slugile lui, nici de alți domni carii vor fi împrejurul lui, ci va fi numai de răs și ocară.”

Arta se supunea unor comandamente sociale? Este o întrebare care poate apărea firesc atunci când privim acele opere care pot îndeplini un rol în proiectul politic asumat de conducerea statului. Ea însă trebuie reformulată. Deoarece nu tot ce se realiza în sfera artistică avea și o finalitate socială sau politică.

Existau – iar această afirmație este valabilă pentru toate timpurile – creații și, implicit, creatori care nu traduceau un mesaj străin artei, fie el oficial (politic) sau divin. Arta a fost un domeniu eminent al afirmării libere, un loc în care performau cei aleși, cei chemați să se exprime și să își realizeze aptitudinile, talentul. Dacă nu putem spune că artistul creează totdeauna în baza principiului „artă pentru artă”, că el se supune, conștient sau nu, unei necesități, unor rigori izvorâte din propria-i conștiință artistică, că se încadrează în limitele unor canoane, el are totuși posibilitatea, întrucât alege și se exprimă pe sine, să-și desfășoare propria sa voință artistică. Însă oricare artist își exercită voința și talentul în niște condiții date, pe care le adaptează sau le ocolește, dar nu le poate ignora. Talentul este o formă în care artistul ordonează lumea, o înțelege și o exprimă, o interiorizează și o reface potrivit simțului său estetic. El exprimă viața, o stilizează, îi caută ritmul, pulsul, ordinea care i se relevă sub alte forme decât omului politic, cărturarului sau războinicului, dar într-un mod pe care aceștia îl înțeleg. Războaiele, calamitățile, violențele inumane, emoțiile care le însoțesc, tumultul vieții și așteptările omului, care nu-și au locul în celelalte domenii ale culturii, arta le ordonează și le redă expresiv într-o formă transfigurată estetic. „Cele mai mari opere seamănă cu o răzbunare a spiritului și a inimii martirizate de deprinderea universală, și se oferă

²¹ *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, Editura Minerva, 1970, p. 194.

ochilor mulțimilor ca un paradox complet.²² Se observă ceva din toate acestea în arta românească? Imaginea transmisă, în legătură cu artistul medieval, nu pare a fi zugrăvită în culori atât de contrastante, și totuși tensiunile, proprii unei epoci, există. Imaginea vieții și condițiile proprii creației medievale rămân pe mai departe un obiect de studiu. Filmul vieții breslelor de artizani se poate dezvolta după o îndelungată expunere. Dacă nu există înălțimi și adâncimi care să uimească și să înspăimânte sufletul, vom găsi alte ritmuri în care spiritul vibrează, chiar dacă tonurile nu sunt acordate în gama sublimului epocii antice. Există un echilibru în toate formele, fie că aparțin artei populare (cu prelungiri în ancestral), fie că le căutăm în operele culte, care combină canoane, norme și promovează valori din diferite timpuri sau arii culturale. Stilurile se comprimă, nu lasă loc exuberanței de forme și culori, ci caută să se echilibreze conform „normei” revelate, ritmului divin al creației. Autorii care participă la crearea lor nu caută gloria pentru sine, căci prin ei triumfă virtuțile credinței. Nu faima lumii vom găsi în „devotamentul, modestia, virtuțile artizanului medieval, care nu-și dorea altă recompensă în afara celei divine, străin de preamărirea propriului nume, umil și mulțumit în anonimat, dornic să participe la marele efort colectiv de glorificare a credinței”²³. Ei aduc un omagiu dumnezeirii și, prin opera lor, se integrează curentului general de preamărire a Creației. Dar un gând mai adânc îi face să tresalte, dincolo de modestia, rețineră, smerenia cu care își închină arta Mântuitorului: faptul că prin participarea la o operă colectivă – acesta este un spirit care animă pe creatorul medieval din orice domeniu – își împlinesc un destin în lume. Este același imbold care-l animă pe domnitor și pe țaran, care-i unește sub semnul pios al crucii, făcându-i să creadă că istoria lumii nu e în zadar și că își află un rost în mântuire. Este și un mod de recuperare a timpului – timpul lumii, timpul devenirii și indiferența lui – pentru istorie, pentru făcut, căruia i se distribuie un rol pentru întâlnirea cu Ființa. Dacă arta era un substitut pentru știință, „alfabetul” omului necultivat, ea putea fi o cale către ordine, valorizând timpul și ritmul Creației – care imită gestul Creatorului – în vederea întâlnirii cu formele eterne ale divinului. Acest scop era destinat artei (care imita, de fapt, o copie a Ideii, imitație a imitației) de către Platon. Artă găsea însă în Antichitate categorii autonome, una dintre ele fiind sublimul. Ea configura armonia în lume ca valoare autonomă, raportată la om, valoare pe care Renașterea a regăsit-o și a cultivat-o din plin. Tot prin artiștii acestei perioade se vor elibera de tirania canoanelor esteticii bizantine genurile majore, lucru care nu se întâmplă la noi, precum în Italia, de pildă. Genurile artei medievale românești vor continua să promoveze un sens al divinului, conectând timpul creației artistice la eternitate. De aceea, obsesia curgerii și indiferența timpului sau agățarea cu orice preț de oportunitățile pe care acesta poate să le ofere omului nu au același ecou aici ca în spațiile de cultură apusene. Timpul putea fi slab sau puternic, însă întotdeauna

²² Élie Faure, *op. cit.*, p. 134.

²³ Enrico Castelnuovo, *op. cit.*, p. 135.

devenea aliat al faptei, era umanizat și *petrecut*, căci odată cu petrecerea lumii, omul se regăsește pe sine. „Locul și timpul sunt deci cele două mari receptacole ale firii. Lumea e alcătuită în primul rând din tot ce este în vreun loc și din tot ce se petrece oareunde. Și poate... și din altceva. Nu putem să nu stăruim asupra ideii acesteia de petrecere (și nu e fără interes că această curgere ia nume de ceremonie) pe care o reprezintă această devenire procesivă, acest alai mare al lumii care umple timpul și spațiul.”²⁴

S-a spus că românul s-a situat, prin creațiile spiritului, în ordinea firii, nu împotriva ei, spre deosebire de „răzvrătirea” spiritului occidentalului, care reface lumea în conștiință și, având conștiința acestei rupturi, omul „nu e numai străin de lume, dar poate fi și, în chip absurd, împotriva ei”²⁵. Aceste atitudini diferite, la nivel de conștiință filosofică, ale spiritului românesc (mod de a gândi relația cu lumea și cu divinitatea, eternul) și ale celui occidental (german) sau grecesc antic, Noica le subsuma unor măsuri proprii filosofiei. „Măsura” românească este cea de continuitate, perseverență pe calea indicată de fire, contiguitate între spirit și natură; drept consecință, sensul acordat istoriei, care continuă în temporal valori ancestrale – omul nu acceptă timpul istoric și, periodic, caută în istorie actul primordial, începutul Creației; timpul istoriei e constituit din cicluri, din revenire la arhetipuri (Eliade).

Putem, oare, conchide că spiritul care animă pe creatorul de valori culturale și artistice din perioada medievală se subsumează „măsurii” noiciene aplicate filosofiei românești? Este puțin probabil ca ideea generală, cel puțin cea care privește relația omului cu existența și istoria, să nu lămurească și despre un sens propriu pe care spiritualitatea românească îl acordă creației, altul decât cel noician. Există și aici creații „originale” (în accepția medievală a termenului, care nu coincide cu cea modernă) în toate domeniile, iar o analiză în detaliu a valorilor promovate, a operelor, o dovedește cu prisosință. Totul este însă ca din „structura” instituțiilor, culturale și politice, prin intermediul incursiunilor teoretice de specialitate, dar și printr-o sinteză metaculturală, să găsim unitatea proprie spiritului care le animă. Opinia noastră este că această unitate există și are sens (valoare) universală. Dovadă peremptorie o constituie fiecare monument, operă, instituție sau atitudine mai generală, rezultată din confruntarea omului cu realitatea istorică, din care noi am selectat doar câteva, pe cele pe care le-am considerat semnificative.

²⁴ Mircea Vulcănescu, *Dimensiunea românească a existenței*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1992, p. 102.

²⁵ C. Noica, *Cum gândește poporul român*, în *Pașii despre sufletul românesc*, București, Colecția „Luceafărul”, 1944; vezi reeditarea aceleiași lucrări, Humanitas, 1991, p. 79.

