

CATEGORIA SPAȚIULUI ÎN ONTOLOGIA UMANULUI

FLOREA LUCACI

1. Categoria de spațiu, o problemă deschisă

Mai are astăzi relevanță pentru cercetarea filosofică întrebarea *ce este spațiul?* Dacă avem în vedere „cariera” acestei categorii, de la definiția aforistică a lui Thales și aporiile lui Zenon până la forma apriorică a spațiului la Kant, sau de la axiomele lui Euclid la geometria riemanniană, sau de la viziunea din *Fizica* lui Aristotel la cea din fizica matematică de astăzi, atunci cu orice răspuns am da ne-am înscrie inevitabil în dialectica unor controverse ce par fără sfârșit. Așadar, se pare că supunerea categoriei de *spațiu* reflecției filosofice, adică unei cercetări în care ne asumăm intenția de a descoperi ipostazele sale legitime în ontologia umanului, ne dă posibilitatea unei nelimitate libertăți de gândire. O problemă neprevăzută: nu cumva libertatea gândirii poate genera paradoxuri?! S-ar părea că da. Da, deoarece există o tensiune între ceea ce denotă categoriile de *spațiu obiectiv* (fizic, matematic, logic) și *spațiu subiectiv* (psihologic, ficțional, virtual). De asemenea, ambele genuri de spațiu presupun o conexiune cu *timpul*. Prin urmare, posibilitatea determinării semnificațiilor aferente categoriei de *spațiu* trebuie să țină seamă de două perspective (complementare), și anume: (i) măsurarea spațiului și a fenomenului său corelativ (timpul), concretizată în teorii științifice și creații ce stau sub conceptul de civilizație; (ii) descrierea modului în care spațiul este interpretat și recreat de om ca ființă culturală, respectiv sub modalitățile unor experiențe fondatoare pentru existența sa.

Ca premisă în cercetarea menționată, angajăm ideea kantiană a spațiului ca experiență transcendentă. „Nu putem vorbi de spațiu” – afirmă Kant – decât „din punct de vedere al omului”. „Dacă nu ținem seama de condiția subiectivă”, atunci „reprezentarea de spațiu nu înseamnă nimic”¹. Spațiul ca experiență transcendentă este constitutiv naturii umane. Prin ipostazele sale, de la spațiul intuitiv al miturilor la spațiul artistic și metafizic, sau de la percepția sensibilă la valorificarea spațiului intuiției geometrice, specifică celor ce gândesc și sunt creatori de cultură și civilizație, se dezvăluie ca dimensiune esențială și originară a existenței. Dar experiența umană a spațiului, consideră Kant, implică în judecata noastră o contradicție, și anume afirmăm și *realitatea sa empirică* și *idealitatea sa transcendentă*. Or, de aici și posibilitățile nenumărate de construcție și reconstrucție a lumii după măsura omului. Care măsură? Subiectivă și/sau obiectivă? Și... și...?! Dilema poate

¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 71.

fi exemplificată prin analiza pe care Immanuel Kant o face primului conflict al ideilor transcendente, adică între:

- (i) *Teza*: Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu.
- și
- (ii) *Antiteza*: Lumea nu are nici început, nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp, cât și în spațiu.

Caracterul paradoxal constă nu atât în dilema rațiunii, adică faptul că nu știe să aleagă între cele două dovezi ce par să susțină adevărul tezei sau al antitezei, ci în faptul că atât teza cât și antiteza sunt false. La baza acestei antinomii, numite *matematică*, se află un concept contradictoriu din specia *cerc pătrat*. Astfel, dacă în spațiu există doar fenomene, respectiv reprezentări ale obiectelor, atunci nu pot să vorbesc de lucruri în sine, întrucât mă contrazic. Cum argumentează Kant? El susține: „a spune că un simplu mod de reprezentare există și în afara reprezentării noastre este în chip vădit contradictoriu”. În acest sens, mărimea lumii – finită sau infinită – ar trebui să fie independentă de orice experiență, ceea ce contrazice conceptul de lume sensibilă, care ca fenomen este dată în reprezentare, adică în experiență. Or, de aici, rezultă că întrucât „conceptul unei lumi sensibile existente pentru sine este contradictoriu în el însuși, dezlegarea problemei privitoare la mărimea lumii va fi întotdeauna falsă, fie că va fi afirmativă, fie că va fi negativă”².

Din perspectivă dialectică, lui Hegel argumentația lui Kant privind *teza* i se pare inutilă „întrucât demonstrația însăși cuprinde în mod nemijlocit la baza ei afirmarea a ceea ce trebuie să fie dovedit”. Eroarea în demonstrație este precizată clar: „Cuprinderea părților unei lumi infinite în spațiu ar cere un timp infinit, timp care ar trebui considerat ca scurs, întrucât, în spațiu, lumea nu poate fi privită în curs de devenire, ci trebuie considerată ca un dat împlinit.” Și în cazul *antitezei*, demonstrația lui Kant este viciată. „Infinitatea lumii în spațiu, afirmată în antiteză – arată Hegel – nu este, pe de o parte, decât spațiu gol, pe de altă parte, *raportul* lumii în acest spațiu, adică continuarea ei în el, sau umplerea lui; contradicția spațiului vid și plin totodată e progresul infinit al ființei determinate în spațiu. Această contradicție însăși, raportul lumii față de spațiul vid, e luată direct ca bază în argumentare.”³

Considerarea de către Kant a contradicției ca o limită a rațiunii, îi oferă lui Hegel ocazia de a comite o ironie. El spune că „înseamnă că arăți o prea mare gingășie față de lume când înlături din ea contradicția și o așezi, dimpotrivă, în spirit, în rațiune, lăsând-o să persiste aici nesoluționată”⁴. Evident, Hegel nu este de bună credință, deoarece ignoră demersul kantian, care nu are un caracter ontologic, ci unul explicit epistemologic.

² Immanuel Kant, *Prolegomene*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 144.

³ G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, pp. 223–225.

⁴ *Ibidem*, p. 226.

Și totuși, cred că Immanuel Kant a greșit, deși s-a ferit să aducă o „dovadă avocățască” înșelătoare. Într-un studiu anterior⁵ semnalăm două erori strecurate în demersul kantian:

a) „A nu avea început în timp și limite în spațiu” nu poate fi echivalat cu a fi „infiniț dat simultan”⁶, întrucât o „serie infinită de stări succesive” exprimă aici *infinițul potențial*, iar acest concept afirmă că mulțimile infinite, fiind în devenire, nu pot fi date simultan;

b) Eternitatea nu are substanța timpului, fiind prin definiție atemporalitate pură. Dacă am admite, cum face Kant însuși că „până la fiecare moment dat (...) s-a scurs o eternitate” ca „o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume”, atunci am cădea sub vraja aparenței transcendente și am amesteca ideile cu intuițiile. Un *moment* este un timp determinat, perceput ca eveniment, adică este dat într-o formă sensibilă (de exemplu, fundarea Romei, căderea Constantinopolului etc.). În schimb, *infinițul* este doar o idee regulativă ce apare sub diferite ipostaze și deci expresia „serie infinită de stări succesive” este un abuz, o contradicție în termeni. Astfel, noțiunea de *serie* denotă o succesiune de fapte sau evenimente determinată prin reguli și legi (de exemplu, succesiunea calendaristică a zilelor în serie de câte șapte, succesiunea din patru în patru ani a anilor bisecți, în care luna februarie are 29 de zile, seria lui Fibonacci: 2/1; 3/2; 5/3; 8/5... care dă secțiunea de aur etc.). Seria este o particularizare a *finitului*, exprimându-i caracterul structural și relativ. Opus, noțiunea de *infiniț* este vagă și contradictorie, referindu-se atât la infinitul actual ca idealizare a matematicii clasice, cât și la infinitul ca pseudoconcept afirmat de Rudolf Carnap.

Din referința la Kant, implicit ținând seamă de observațiile critice ale lui Hegel, reținem caracterul paradoxal al cercetării filosofice privind *categoria de spațiu*. De altfel, consider că istoriile filosofiei, geometriei și ale fizicii pot fi invocate ca martori în cazul acestei probleme deschise, mai ales dacă avem în vedere ontologia umanului. Poate că această problemă este generată de situația metafizică a omului. Așa cum arată Max Scheler, noțiunea de *om* conține o duplicitate perfidă, adică un sens este legat de sistemul naturii, iar celălalt se constituie prin analogie cu Dumnezeu. O dramă continuă?!

Ispititor, se pune întrebarea: cum poate genera tematizarea *spațiului* (atât a *spațiului obiectiv*, cât și a *spațiului subiectiv*) o gândire paradoxală? Un răspuns verosimil: atunci când intuiția și gândirea se sfidează reciproc, ambele mizând pe dovezi ce aparent nu pot fi contrazise.

Să luăm seamă la câteva exemple, în care personaj-conceptual este categoria de *spațiu*. Adică:

⁵ Florea Lucaci, *Avatarul ideii de absolut. De la Kant la filosofia limbajului*, ediția a II-a revăzută, Editura Provopress, Cluj-Napoca, 2008, pp. 92–93.

⁶ Gheorghe Enescu, *Dicționar de logică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1995, p. 16.

(i) Dihotomia (una dintre aporiile lui Zenon) și cinicul Diogene

Diferența dintre *imaginea logică a spațiului* și *imaginea sa perceptibilă la nivelul simțului comun* poate fi ilustrată exemplar evocând prima aporie a lui Zenon, adică *Dihotomia*, pe de o parte, și așa-zisul „contraargument” al lui Diogene la concepția eleatului.

Prin aporia *Dihotomia*, Zenon dă un răspuns la întrebarea: „dacă spațiul există, în ce va fi stând?”. Nedumerirea filosofului se concretizează în formularea unui raționament de tipul *regressus ad infinitum*, și anume: „dacă toată ființa e cuprinsă într-un spațiu, e evident că va trebui să existe un spațiu al spațiului, și așa la nesfârșit”⁷. Aporia se întemeiază pe același raționament, respectiv posibilitatea de divizare a unui spațiu dat la infinit, proces al cărui operator algoritmic este $\frac{1}{2}$. Mai concret, pentru a parcurge distanța de la A la B, mobilul trebuie mai întâi să ajungă la jumătate, dar mai înainte de a ajunge la jumătate este necesar să fie la jumătatea jumătății, iar în prealabil la jumătatea sfertului... și așa la nesfârșit. Deci, avem un blocaj al mișcării în sensul că mobilul este închis pur și simplu în punctul A.

Ce face Diogene? El nu-și bate capul cu raționamente, ci solicită adevărarea unor atenieni, deși adeseori acești gură-cască îl iau în batjocură. Intuitiv, ne reprezentăm imaginea filosofului Diogene, care se plimbă printre concitadinii săi, parcurgând dus-întors un anumit spațiu, pentru a-i arăta unuia ce „declara că mișcarea nu există”⁸, că mișcarea există. Evident, atenienii îl văd pe Diogene plimbându-se. Ba pot să și măsoare distanța parcursă de el într-un anume interval de timp. Numai că atenieii nu văd nicidecum o demonstrație logică, din care să rezulte eroarea lui Zenon, ci doar o ironică scenetă demnă de teatrul absurdului.

Cu siguranță, Zenon nu avea în vedere mișcarea fizică, respectiv deplasarea unui mobil concret. Evident, el vede, asemenea oricărui om, că, de exemplu, sportivii pur și simplu aleargă, nu demonstrează o teorie. Prin urmare, faptul că Diogene Cincul umbla „demonstrativ” în văzul lumii nu contrazice ideea că este imposibil să gândim mișcarea. Desigur, Diogene era un om inteligent, dar, cu acest exemplu, reacția sa cade în sfera unui realism naiv și, deci, nu contribuie la clarificarea logică a problemei. Așa cum arată Gheorghe Enescu, referindu-se la *imposibilul* lui Zenon, acesta „nu se reduce nici la fals simplu (factual), nici la simpla contradicție” sau la „autocontradicție”, ci „implică o imposibilitate pentru gândire de a ieși din situație, un *neconceptibil* (o înfundătură = aporie)”⁹. Or, această specie de imposibil este un argument pentru ființă, pentru adevărul relației dintre a gândi și a fi. Dacă înțelegem corect demersul lui Zenon, care este într-o disjuncție exclusivă față de adversarii ideii eleate, atunci admitem, împreună cu J. Brun, că „acei

⁷ Zenon din Elea, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea a 2-a, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. 272.

⁸ Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1963, p. 305 (VI-39).

⁹ Gheorghe Enescu, *op. cit.*, pp. 312–313.

[filosofi] care critică ontologia lui Parmenide manevrează cu concepte al căror sens nu îl pricep”¹⁰.

Problema lui Zenon vizează diferența dintre intuiția mișcării și cadrul logic al demonstrării existenței sau inexistenței mișcării. Abaterile de la modelul logic sunt generate în percepția unor proprietăți accidentale la lucrurile materiale. Diferența dintre gândirea logică și intuiție, relativă la real, este exemplar ilustrată, chiar cu seducție aforistică de Noica: „Matematicile n-au lege și totuși căutăm peste tot legi cu ele. Nu au real, și captăm realul cu ele.”¹¹

(ii) Spațiul lui Euclid sau spațiul lui Riemann?

În ce spațiu se întinde lumea omului? Cum pot liniile, planurile, volumele, cifrele și calculul aferent să exprime adevărul despre creația unui spațiu al variilor activități umane? Ce fel de postulate și axiome justifică geometria ce dă seamă de reperele existențiale și axiologice ale modului în care omul reconstruiește lumea? Dacă este operațională geometria lui Euclid, atunci de ce a devenit necesară geometria neeuclidiană? Ce probleme de ordin filosofic rezultă? Și, desigur, gândirea este tulburată și de alte asemenea întrebări.

Reconstrucția spațiului cu ajutorul postulatelor și formulelor geometriei este realizată de Euclid în baza concepției atomiste. În geometria lui Euclid subzistă una dintre ideile lui Leucippos, și anume: „există lumi infinite ca număr în spațiul infinit în orice direcție”¹². Prin urmare, un asemenea spațiu infinit și absolut poate fi cunoscut și modelat prin știința geometriei. Ideea este subliniată de mulți istorici ai matematicii, care „explică selecția materialelor efectuată de Euclid prin aceea că el, urmându-l pe Platon, și o dată cu acesta pe pitagoreici, considera numai dreapta și cercul perfecte și nu admitea alunecarea ca fiind mișcare mecanică, străină geometriei, ce are de-a face numai cu obiecte ideale.”¹³ De acest spațiu ideal dau socoteală cinci postulate și nouă axiome. Așadar, Euclid concepe o geometrie ca știință operațională într-un spațiu ideal, în care pot fi construite obiecte ideale. Pe firul istoriei, Isaac Newton va desăvârși concepția unui spațiu absolut, care cuprinde în sine întregul univers.

Al cincilea postulat, al paralelelor, s-a dovedit a fi o „piatră de poticnire”, mai precis demonstrarea de către N.I. Lobacevski că este indemonstrabil a deschis ochii matematicienilor pentru construcția unui spațiu cu n dimensiuni. Crearea geometriilor neeuclidiene – consideră Anton Dumitriu – „a pus într-o lumină cu totul nouă două lucruri: 1) natura plurală a spațiului, care nu poate fi epuizat de proprietățile unei teorii geometrice; 2) natura și rolul logic al axiomelor într-o teorie științifică”. Or, aceste aspecte generează probleme ce depășesc sfera geometriei, implicând filosofia și

¹⁰ J. Brun, *Les presocratiques*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, p. 81.

¹¹ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 85 (II, 161).

¹² Leucippos, în *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II, Partea 1, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1984, p. 387 (Fragmentul 21).

¹³ E. Kolman, *Istoria matematicii în antichitate*, Editura Științifică, București, 1963, p. 135.

logica. Pe scurt, este vorba de excluderea principiilor necontradicției și al terțului exclus, din moment ce la postulatul lui Euclid se pot admite alte două postulate contradictorii, și anume: „printr-un punct exterior unei drepte se poate duce o infinitate de paralele la această dreaptă” sau „printr-un punct exterior unei drepte nu se poate duce nici o paralelă la acea dreaptă”. De aici, o anumită neîncredere și, implicit, imperativul că „într-o știință deductivă nimic nu trebuie admis pe baza evidenței.”¹⁴ O altă consecință: în mod logic sunt posibile mai multe sisteme geometrice, care sunt coerente.

(iii) Paradoxul gemenilor

Astăzi categoria de *spațiu* cuprinde și conceptul de *spațiu cosmic*. Mai mult, principiul antropocentric presupune o redimensionare a ideii lui Protagoras, și anume *omul este măsura tuturor lucrurilor*. Am în vedere „paradoxul gemenilor”, un experiment imaginar din teoria relativității a lui Albert Einstein, care implică ciudate contradicții între o judecată ce se bazează pe simțul comun, adică a unui realism naiv și un raționament întemeiat pe calculul matematic. În ce constă experimentul?

Doi frați gemeni – A și B – devin observatorii fenomenelor generate de o călătorie spațială de la Pământ la o stea apropiată. Ambii sunt dotați cu ceasuri. Unul dintre gemeni, A, rămâne pe Pământ, iar fratele B călătorește în spațiu cu o rachetă, care, accelerând la plecare, ajunge la o viteză apropiată de cea a luminii. Înapoi spre casă, accelerează din nou la viteză apropiată de cea a luminii, iar când ajunge pe cosmodrom îl găsește pe A, fratele geamăn, mai bătrân decât el.

Constatarea diferenței de vârstă dintre cei doi gemeni este stranie, deoarece situația pare simetrică, respectiv fratele rămas pe Pământ poate fi considerat ca fiind și el în mișcare în raport cu celălalt. Contradicția aparentă este explicată în cadrul teoriei relativității, și anume în baza a două fenomene ce se petrec la limita vitezei luminii, respectiv *contractia spațiului* și *dilatarea timpului*. Cele două fenomene sunt detectabile atunci când un obiect în mișcare depășește pragul de 1/10 din viteza luminii. Contractia spațiului este evidențiată de grupul de transformări Lorentz. Invers față de contractia spațiului se produce dilatarea timpului, ceea ce dă diferența de vârstă dintre cei doi gemeni¹⁵.

Ca în cazul aporiei lui Zenon, în *paradoxul gemenilor* spațiul reieșit din calculul matematic aferent zborului relativist are un regim ce sfidează simțul comun. Teoria generală a relativității a demonstrat că spațiul și timpul sunt mărimi dinamice, adică variază. Dacă asupra unui corp cosmic acționează o forță, atunci se produce curbarea spațiu-timpului, iar conform principiului simetriei, atunci în mod reciproc structura spațiu-timpului influențează modul în care corpurile din univers se mișcă.

¹⁴ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975, pp. 544–545.

¹⁵ Vezi, pentru o descriere riguroasă pe bază de formule și grafice, B.F. Rothenstein, *Teoria relativității speciale*, Editura Facla, Timișoara, 1976, pp. 22–25 și 42–45.

Categoria *spațiului obiectiv* este problematică. Dar a celui *subiectiv*, legitimat de rațiune?

2. Rațiunea și geneza lumii omului

Ce simplă pare cosmogonia după postulatele lui Euclid! Totul stă în puterea punctului care generează linia, linia în mișcare configurează planul, iar planul în rotație produce spațiul tridimensional. Dar ce este punctul? Din definiția dată de Euclid, respectiv „Punctul este ceva ce nu are părți”¹⁶, deducem că această entitate geometrică este adimensională și indivizibilă, adică un obiect ideal, cvasi-similar unei idei platoniciene din moment ce are funcție ontologică. Din cele trei exemple de stări paradoxale, s-ar părea că avem de-a face cu o categorie a spațiului care, precum un cameleon, ni se înfățișează sub imagini diferite, în funcție de ceea ce vrem să vedem. Perspectiva nu este ipostaziere metaforică, dacă, prin analogie, avem în vedere ceea ce afirmă Heisenberg despre situația din știința actuală, adică: „obiectul cercetării nu-l mai reprezintă natura în sine, ci natura supusă întrebărilor omului, astfel că și în acest domeniu omul nu se întâlnește din nou decât cu el însuși.”¹⁷

Se pune întrebarea: de ce în reconstrucția cognitivă a lumii se ivesc situații în care realitatea interferează cu iluzia? Să fie vorba, cum zice Kant, de situația în care rațiunea, operând cu idei, fără ca în intuiție să fie date obiecte, creează o realitate aparentă? Dar cum să înțelegem convertirea subiectivă a rațiunii în intersubiectivitate ca ipostază a obiectivității unei paradigme culturale? Dacă credităm ideile din *Critica rațiunii pure*, atunci pentru un posibil răspuns: *Zurück zu Kant!*

Înainte de Kant, modelări ale rațiunii ca principiu în geneza unei lumi destinate omului se regăsesc la Platon și Aristotel. Astfel, Platon în dialogul *Timaios* îl descrie pe Demiurg ca fiind un „artist” care creează transpunând un model (*Ideea-formă*) într-o configurație sensibilă. Creația este descrisă ca un proces în etape între *Ideea-formă* și *multiplul existențial*, adică „Demiurgul a zidit universul punând spiritul în suflet și sufletul în trup”¹⁸. Ce constatăm? Cuvântul „trup” pare că semnifică nu atât ceva ce există, cât faptul că această existență tinde spre perfecțiune, fiind animat de suflet și spirit. Scopul urmărit este ca Universul să fie o imagine (*eikon*) asemănătoare cu modelul divin. Platon afirmă clar ideea, spunând că „tatăl care l-a zămislit a fost cuprins de încântare și, bucurându-se, s-a gândit cum să-l facă și mai asemănător modelului lui”¹⁹. Ideea de subiect ca agent ontologic o regăsim și la Aristotel, și anume în științele poetice „principiul activității creatoare rezidă în subiectul producător, fie ca gândire a lui, fie ca o artă, fie ca o anumită îndemănare”.

¹⁶ Euclid, apud E. Kolman, *op. cit.*, p. 137.

¹⁷ Werner Heisenberg, *Pași peste graniță*, Editura Politică, București, 1977, p. 120.

¹⁸ Platon, *Timaios*, în *Opere*, volumul VII, București, Editura Științifică, 1993, p. 144 (30b).

¹⁹ *Ibidem*, p. 150 (37c-d).

Dar, deși acest principiu este legat de un om, de un artist, Aristotel susține că „el constă într-o alegere conștientă, cu prilejul căreia obiectul alegerii și acela al acțiunii se confundă”²⁰. Cum să înțelegem conexiunea dintre „principiul activității creatoare” și libertatea de voință a artistului? Nu este greu să înțelegem că expresia „alegere conștientă” indică un demers rațional care vizează un scop. Apoi, scopul concretizat în finalizarea unei lucrări, a unei opere de artă este efectul conlucrării a două cauze, și anume participarea artistului la un model, pe de o parte, și acțiunea creatoare, pe de altă parte.

Trimiterile la Platon și Aristotel sunt repere importante în istoria filosofiei, dar nu sunt pe deplin lămuritoare privind mecanismul creației lumii omului sau, mai precis, a unor forme existențial-valorice, a căror identitate se constituie prin diferență ontologică față de ceea ce ne este dat nouă oamenilor intuitiv și în gândire.

În cazul lui Kant, legat de problema reconstrucției cognitive a lumii, ne atrage atenția definirea dialecticii ca logică a aparenței. El concepe *aparența transcendentă* ca o relație judicativă specială, care se instituie „dincolo de limitele folosirii empirice a categoriilor și ne înșală cu iluzia unei lărgiri a intelectului pur”²¹. Aparența transcendentă nu este îndatorată simțurilor, deși acestea sunt înșelătoare și produc iluzii, întrucât simțurile nu emit judecăți, precum nu este nici o simplă eroare logică, generată de încălcarea terțului exclus. Așadar, trebuie să nu confundăm aparența transcendentă cu aparența empirică, ca de exemplu iluziile optice sau auditive, dar nici cu aparența logică, adică sofismele. *Aparența transcendentă* – susține Kant – este constitutivă rațiunii omenești, adică nu este un accident, întrucât și „după ce i-am descoperit iluzia, nu încetează totuși de a o arunca neîncetat în rătăcirii momentane, care trebuie mereu înlăturate”²². Deși Kant nu ne spune, se pare că însăși încercarea de a înlătura aparența transcendentă poate genera forme subtile de aparență. O mențiune necesară: *aparența transcendentă* nu este un derivat al aparenței platoniciene, respectiv opusul realității.

Din perspectivă gnoseologică, Immanuel Kant este preocupat să descopere erorile ce apar în actul cunoașterii subiectului epistemic, mai exact în adecvarea obiectului la judecata *Eu gândesc*. Problema urmărită de el ține de fundamentarea obiectivității cunoașterii și, pe această bază, întemeierea metafizicii ca știință. Numai că istoria filosofiei este dovada vie a faptului că principiile rațiunii, depășindu-și funcția regulativă, au legitimat o serie de iluzii, implicit întemeierea acelor discipline care-și revendică absolutul ca subiect de studiu. Din analiza lui Kant reiese că din moment ce principiile rațiunii se manifestă real, în plan ontologic, atunci apare ca fiind ceva firesc arta diverselor „scamatorii metafizice”. Pe scurt, în spațiul aparenței transcendente s-au ivit și legitimat pseudo-științele absolutului. Aici s-au manifestat ispitele din filosofie, astfel că nenumărați filosofi

²⁰ Aristotel, *Metafizica*, traducere de St. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădărașu, Editura Academiei, București, 1965, p. 207 [VI, (E), 1025b].

²¹ Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, ed. cit., p. 281.

²² *Ibidem*, p. 283.

prekantieni au crezut că pot determina necondiționatul, absolutul (sufletul, universul, Dumnezeu), că-l pot închide în concepte. Referințele critice la istoria filosofiei, a cărților și sistemelor de gândire sunt implicite, Kant fiind interesat – cum de altfel subliniază în prefață – de analiza capacității rațiunii cu privire la acea cunoaștere specială, independentă de orice experiență. El a sesizat o anumită viclenie a rațiunii, în sensul că se dedublează funcțional, astfel că poate avea atât o folosire formală, logică, asemeni intelectului, cât și o folosire reală, întrucât conține ea însăși concepte și principii care nu provin nici de la simțuri și nici de la intelect. Chiar dacă și intelectul are principii, distincția dintre intelect și rațiune este clară. Rațiunea are o structură dihotomică, respectiv funcționează ca facultate logică și, totodată, ca facultate transcendentă. Criteriul sigur al demarcației dintre intelect și rațiune este natura domeniului în care funcționează principiile. „Dacă intelectul poate fi o facultate a unității fenomenelor cu ajutorul regulilor, atunci rațiunea este facultatea unității regulilor intelectului sub principii. Ea nu se raportează deci niciodată imediat la experiență sau la un obiect oarecare, ci la intelect, pentru a da *a priori*, prin concepte, cunoștințelor lor variate o unitate rațională și care este de cu totul altă natură decât aceea efectuată de intelect”²³.

Rațiunea pură are ambiții nemăsurate care – spune Kant – constă în „a găsi pentru cunoștința condiționată a intelectului necondiționatul prin care se completează unitatea lui”. Această „maximă logică” devine un principiu sintetic creator al rațiunii pure numai dacă se admite ca postulat ideea că odată cu condiționatul dat este dată și întreaga serie de condiții relative la obiect, serie care este ea însăși necondiționată. Din acest principiu suprem al rațiunii pure derivă principiile fundamentale, care „vor fi însă, față de toate fenomenele, transcendente”, adică nu li se pot da niciodată și sub nici o formă „o folosire empirică care să le fie adecvată”²⁴.

2.1. Un exercițiu hermeneutic relativ la interogațiile kantiene

Este posibil să interpretăm ideea lui Kant de *aparență transcendentă* ca fiind un *operator ontologic*? Da! Da, întrucât fiind constitutivă rațiunii omenești, atunci este constitutivă însăși lumii omului ca ființă culturală. Sub conceptul de *aparență transcendentă* se manifestă libertatea de creație a omului, cel care dă de fapt seamă de „scamatoriile metafizice” ca fapte de întemeiere culturală. Cum? Un posibil răspuns ni-l dă implicit Kant, și anume urmărind firul interogațiilor din *Critica rațiunii pure* și, în paralel, din *Prolegomene*. Adevărata problemă a rațiunii pure e cuprinsă în întrebarea: cum sunt posibile judecăți sintetice *a priori*? Or, se impune chestiunea: nu cumva în întrebarea kantiană subsistă interogațiile despre posibilitatea omului ca ființă creatoare? Ca argument invocăm aici faptul că posibilitatea cunoașterii este însă condiționată de prezența simultană și implicația reciprocă a intuiției și a conceptelor, precum și de sinteza prin imaginație și

²³ *Ibidem*, p. 285.

²⁴ *Ibidem*, pp. 288–289.

unitatea sintezei prin concepte. Sinteza este determinată de *legătură*, care – afirmă Kant – „este singura care nu poate fi dată de obiecte, ci poate fi efectuată numai de subiectul însuși, pentru că ea este un act al spontaneității lui.”²⁵

Rolul activ al subiectului este confirmat indirect de ironia lui Mircea Florian, respectiv prin expresia „subiectul instalat pe tronul Creatorului”²⁶, iar în mod serios de cercetarea științifică. „Aceste descoperiri moderne dau deci dreptate – susține Jaques Monod – într-un sens nou, lui Descartes și lui Kant, împotriva empirismului radical...”²⁷ Trebuie să acceptăm faptul că geniul lui Kant a anticipat cu două secole cercetările genetice ale lui Jean Piaget, care au pus în evidență existența unor „structuri operatorii formale”, prin care „cunoașterea depășește realul însuși, pentru a-l însera în posibil și pentru a lega direct posibilul de necesar, fără mediația indispensabilă a concretului”²⁸. Mai mult, reluând parcă critica lui Kant la adresa empirismului, Jean Piaget afirmă clar că „nu există experiență pură în sensul empirismului, iar faptele nu sunt accesibile decât dacă sunt asimilate de subiect, ceea ce presupune intervenția unor instrumente logico-matematice de asimilare”²⁹. Putem spune că atât Kant, cât și Jean Piaget aduc aici mărturii privind creația ca mod de a fi al omului. Esența creației este libertatea sancționată de necesitate.

Revenind la întrebarea fundamentală a *Criticii*, constatăm că din aceasta pot fi derivate o serie de alte întrebări, prezente explicit în *Prolegomene*. Una dintre ele sună așa: *cum este posibilă fizica pură?* Dintru bun început, Kant ține să atragă atenția că dacă natura ar fi existența lucrurilor în sine, atunci nu ar mai putea fi cunoscută nici *a priori*, nici *a posteriori*. Precizând aceasta el avansează în mod tactic o altă întrebare ce țintește deopotrivă infrastructura naturii și a cunoașterii, și anume: *cum este posibil să cunoaștem legitatea necesară a lucrurilor ca obiecte ale experienței?* Sunt puse în joc conceptele intelectului, ținându-se seama de posibilele capcane. Astfel, dacă am pune problema cum ia naștere experiența, atunci am aluneca în planul psihologiei și în empiric. La cealaltă extremă, există însă *ceva* înșelător.

O sfidare a simțului comun este întrebarea ce suna paradoxal, chiar eretic pentru acea vreme: *cum este posibilă însăși natura?* În chimismul ei, întrebarea conține alte două întrebări: *cum este posibilă natura în înțeles material?* și *cum este posibilă natura în înțeles formal?* Explicarea paradoxală este însă sensibil atenuată dacă punem în paranteză binecunoscuta definiție: *natura este o realitate obiectivă în opoziție față de conștiință* și ne aplecăm atenți asupra textului kantian. Kant înțelegea prin natură o realitate mijlocită, și anume *natura materială*, care este obiectul simțurilor și *natura formală*, care este totalitatea regulilor prin care subiectul cognitiv reconstruiește obiectul simțurilor sub forma unei imagini logico-

²⁵ Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 126.

²⁶ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, Editura Eminescu, București, 1983, p. 226.

²⁷ Jaques Monod, *Hazard și necesitate*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 131.

²⁸ Jean Piaget, *Epistemologie genetică*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973, p. 45.

²⁹ *Ibidem*, p. 47.

transcendentale. Pe firul raționamentelor ajungem la o simetrie, „și anume una necesară” – cum spune filosoful – între principiile experienței posibile și legile posibilității naturii. Două pot fi cauzele acestei scheme logico-transcendentale: a) „fie legile sunt scoase din natură prin experiență”; b) „fie, invers, natura este derivată din legile posibilității experienței în genere și este pe deplin identică cu simpla legitate universală a experienței”³⁰. Prima explicație este contradictorie, afirmă Kant, așa că în natură legitatea se întemeiază pe „legile originare ale intelectului”. Or, acest temei este și principiul filosofiei critice, anume în formularea lui Kant: „intelectul nu-și scoate legile (a priori) din natură, ci, dimpotrivă, îi prescrie legile sale”³¹. A treia cale, spre exemplu dependentă de un creator transcendent lumii umane, afirmă Kant, ar lipsi categoriile de necesitatea lor. Logica terțului exclus este implacabilă.

În relația subiect–obiect este evident acel moment exemplar din istoria filosofiei, numit „răsturnarea coperniciană”. Concret, în cazul lui Kant este vorba de părăsirea speculațiilor metafizice, ceea ce implicit presupune o întoarcere la originile filosofiei. „Kant se întoarce înapoi la Socrate, afirmă Hegel, la gândire, dar cu determinarea înfinită spre concept, cu regula perfecțiunii”³². Astfel, Kant face posibilă înțelegerea caracterului uman al cunoașterii. Reformularea întrebării fundamentale în forma *cum sunt possibile judecăți sintetice a priori?* a însemnat reducerea problematicii existenței la existența transcendentă concentrată pe subiect, pe uman.

Omul nu este aici descris într-o situație ideală, adică el nu se substituie transcendenței, lui Dumnezeu, ci își joacă rolul de temei al lumii sale. Omul este *subiectul* din registrul logicii transcendentale, dacă vreți, iar lumea *predicatul*, mai exact determinațiile pe care și le adaugă el însuși. Relativ la concepția lui Kant, Ion Petrovici arată, recurgând la forța de sugestie a limbajului metaforic că „spiritul nostru nu este o oglindă pasivă”, ci „are o putere proprie de creație spontană, generatoare de adevăruri, ca un păianjen care scoate din sine firele cu care își va făuri țesătura instrumentului său de captare”³³. Problema subiectului creator de lume devine conceptual-transparentă în teoria geniului. Kant pune geniul în relație cu arta, definindu-l ca o „dispoziție înăscută a sufletului (*ingenium*)”, adică „natura din subiect (prin acordul facultăților sale)” care „prescrie reguli artei”, astfel că „arta frumoasă nu este posibilă decât ca produs al geniului”. Numai că aceste „reguli” prescrise de geniu sunt ipostaze ale libertății de creație. Implicit, „regulile” afirmă capacitatea neistovită a geniului de a-și înnoi demersul creativ, astfel că produsele geniului fiind unicate și exemplare „servesc altora ca modele de imitat – spune

³⁰ Immanuel Kant, *Prolegomene*, ed. cit., p. 118.

³¹ *Ibidem*, p. 119.

³² G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Editura Academiei, București, 1964, p. 584.

³³ Ion Petrovici, *Douăsprezece prelegeri universitare despre Immanuel Kant*, Editura Agora, Iași, 1994, p. 34.

Kant – adică drept etalon sau regulă de apreciere”. Geniul se sustrage analizei și autoanalizei, el manifestându-se numai asemeni unui principiu generator de existență³⁴.

Kant operează o serie de distincții, relativ la definiția geniului, fundamentală fiind delimitarea conceptuală dintre libertatea creatoare a geniului și judecata de evaluare a artei frumoase ca produs al geniului, adică este vorba de o pereche categorială opozițională: *facultatea productivă* – *facultatea de apreciere*. De aici rezultă că *spiritul* este „principiul activ al sufletului”, având „capacitatea de a întruchipa *ideile estetice*”. Cum? Întrucât în chimismul ideilor estetice este cuprinsă și imaginația ca „facultate de cunoaștere productivă”³⁵, atunci întruchiparea lor trebuie înțeleasă ca o depășire creatoare a naturii date. Creația este generată prin extinderea imaginației sub forma *atributelor estetice*, care devin complementare *atributelor logice* ca proprietăți ale lucrurilor ce compun lumea și sunt descriptibile conceptual. Reiese că geniul, pe lângă capacitatea de a cunoaște care este comună tuturor ființelor raționale, are posibilitatea de „a exprima și a face universal comunicabil inexprimabilul unei stări sufletești”, adică de a întruchipa inexplicabilul în limbă, în pictură, în muzică etc., într-o concepție originală „care dă naștere unei noi reguli, ce nu a putut fi dedusă din principii sau exemple anterioare”³⁶.

Din lecția lui Kant învățăm să vorbim mai bine și mai legitim despre om și lumea sa, amendând, desigur, restricțiile impuse geniului de a fi închis în domeniul artei. De asemenea, reținem că de lumea omului nu dă seamă doar știința. Ceea ce dă de gândit este faptul că sub ipostaziile *aparenței transcendente* descoperim de fapt realitatea umanului. În comentariile sale la categoriile kantiene, Constantin Noica ține să precizeze că sub logica aparenței, realitatea se constituie în „trepte”, adică: „virtualitate, realitate în naștere, realitate în devenire, realitate împlinită”, astfel că „abia realitatea împlinită e realitatea prin excelență”³⁷. Dar se poate vorbi în mod legitim de o realitate împlinită în lumea omului? Nu! Noica admite termenul de „realități”, deoarece nici una „nu se înfățișează ca un *ens realissimum*, o ființă cu desăvârșită realitate”. În lumea noastră a omului, merită de contemplat devenirea realităților și mecanismul creator al limitației ce nu limitează, care deschide orizontul posibilităților. De aici și ideea unei relații interactive realitate–om, adică: „Realitatea, singură, îndeamnă pe om să-i vadă transformările posibile și cunoscându-le, să le înfăptuiască.”³⁸

Tot Noica vine să deschidă o perspectivă hermeneutică asupra genezei lumii sub conceptul de *aparență transcendentă*. Astfel, referindu-se la categoriile de spațiu și timp ține să facă următoarea remarcă: „ideea de spațialitate (de n-dimensionalitate a

³⁴ Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, pp. 202–203.

³⁵ *Ibidem*, p. 208.

³⁶ *Ibidem*, p. 212.

³⁷ Constantin Noica, *Douzeci și șapte trepte ale realului*, Editura Științifică, București, 1969, pp. 106–107.

³⁸ *Ibidem*, pp. 108–109.

realului, de încrucișare a generalurilor sau elementelor în el), aceasta spune ceva despre ființă; spațialitate configurativă, nu temporalitate dizolvantă³⁹.

2.2. Morfologia spațiului sub aparență transcendențială

Dacă admitem că expresia lui Noica, adică „spațialitate configurativă”, este referința modului specific al omului de a expune o lume, atunci trebuie să „distingem între: a) ceea ce este dat *aici* și *acum*, care se constituie ca punct arhimedic în reconstrucția relațional-simbolică a naturii ca lume a omului și b) lumea umanizată, care este în expansiune spațial-simbolică și supraviețuiește în secvențe temporale paralele cu succesiunea interpretărilor simbolice, adică lumea își adaugă o imagine paradigmatică”⁴⁰. În ontologia umanului, *spațiul*, asemeni *timpului*, constituie substanța unei relații existențiale, respectiv spațiul se constituie după chipul și asemănarea omului. Rezultă că spațiul este mai exact o *viziune a spațiului*, o formă simbolică care se dezvăluie ca semnificație spirituală, idee subliniată de Ernst Cassirer. Din analiza succesiunii istorice a epocilor culturale reiese că de fapt „omul nu a trăit niciodată în spațiul izotrop conceput de matematicieni și fizicieni”⁴¹, ci într-un spațiu plastic, schimbător, acumulând inclusiv determinații antropomorfe. Rezultă că indirect *paralogismul idealității* din *Critica* lui Kant confirmă variabilitatea spațiului cultural, care este creat și interpretat în raport cu o anume experiență culturală și ideile regulative aferente acesteia. Astfel putem vorbi de crearea *spațiului mitico-ritualic*, a *spațiului poetic-artistic*, a *spațiului experienței metafizice* și a *spațiului pragmatic*⁴². „Spațiile” pe care le avem în vedere sunt referințe figurativ-conceptuale ale creației, pe care o definim în perspectiva ontologiei umanului ca marea experiență existențială.

2.2.1. Spațiul mitico-ritualic

Într-un exercițiu de clasificare, Mircea Eliade cuprinde *spațiul mitico-ritualic* (el spune *mitico-religios*) într-o corelație opozitivă cu spațiul experienței profane. Acest spațiu s-a desprins ca într-o cosmogonie sui-generis dintre „diferitele moduri de *orientatio*” proprii verticalității umane din zorii istoriei, verticalitate înțeleasă ca „stare de veghe”. Valorificând această viziune, susțin că există două „tehnic” de constituire a *spațiului mitico-ritualic*, și anume: a) *drumul* și numirea adamică a locurilor ca ființe privilegiate și b) *casa* sau punerea spațiului destinat locuinței, treburilor publice sau practicilor religioase într-o corespondență metafizică relativă

³⁹ Constantin Noica, *Jurnal de idei*, Editura Humanitas, București, 1991, p. 246 (V, 89).

⁴⁰ Florea Lucaci, *Creație și ființare. Un teme în ontologia umanului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002, p. 90.

⁴¹ Vasile Tonoiu, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989, p. 334.

⁴² Am în vedere reluarea sintetică a subcapitolul *Schiță de tipologie a spațiului*, pp. 104–116, din Florea Lucaci, *Creație și ființare. Un teme în ontologia umanului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

la structurile divine. *Drumul* se constituie ca un traseu inițiativ, care însă nu preexistă eroilor civilizatori, ci ca în formula creației divine se ivește sub pasul acestora și sub cuvântul care îi atribuie diverse proprietăți. „Eroul, în cursul unui itinerar, înfrânge monștri, fixează poziția munților și fluviilor, dă nume ființelor, prin urmare, transformă universul într-o imagine reglată simbolic, asimilabilă, controlabilă de către om”⁴³. Asemenea trasee inițiatice sunt descifrate de André Leroi-Gourhan în figurile pictate din Lascaux, de către Mircea Eliade în motivul labirintului, de alți hermeneuți în „rătăcirile” lui Ulise ș.a.m.d.

Dacă *drumul* este destinat eroului, *casa* este destinată înțeleptului și sfântului. Cetățile antichității se înălțau în centrul lumii, iar pentru greci teoria lui Ptolemeu consfințea fixitatea cetății ca un fel de *axis mundi*. Arhitectura creștină, mai cu seamă cea ortodoxă, are un pronunțat caracter metafizic; biserica în cruce, cu cupolă este un spațiu simbolic care redă la scară umană imaginea cosmosului, a Cerului și a Pământului. În interior figurile divinităților și ale sfinților erau pictate în funcție de relațiile instituite de dogmă și descrise ca reguli practice în erminii: Hristos Pantocrator în cupola centrală, Fecioara cu Hristos glorificați în absidă, profeții și apostolii în tamburul cupolei centrale, martirii în jurul naosului etc. Omul este cheia proporțiilor din canoane și a analogiilor universale.

Dar cele două „tehnici” imaginare, cum le-am numit se și combină. Însuși *drumul*, în pribegia lui, sfârșește în *casă*; eroul, trăindu-și aventura, sfârșește uneori prin a întemeia o țară, un templu, deci casa în care va intra în dialog cu sine și cu divinitatea, legalizându-și astfel actele săvârșite de-a lungul itinerarului său, acte care devin exemplare. *Drumul* rămâne simplu drum doar pentru nomadul rătăcitor, nelegat spiritual de un loc, ci doar economic, adică atâta timp cât oferea hrană. *Drumul* și *casa* intră într-o conjuncție cu implicații metafizice, respectiv casa devenind drum, iar drumul casă. „Catedralele evului mediu pot fi aflate ca drum al mântuirii, fiindcă *orașul Ierusalim* (= cerul) reprezintă în el spațiul central la care anevoie se pătrunde”⁴⁴. Tot drumul labirintic intră în piramidă, confundându-se cu această casă-mormânt. Între templu și mausoleu drumul se comportă straniu, legând cele două lumi, care se articulează după principiul *coincidentia oppositorum*.

2.2.2. Spațiul poetic-artistic

Dacă devenirea ia chipul creației în ontologia umanului, atunci lumea generată prin creația artistică este o existență de care poate da socoteală doar un lirism ontologic. Expresia „lirism ontologic” nu este o licență poetică, ci un construct conceptual ce își are temeiul în metaforă. Pornind de la Aristotel, care evidențiasse caracterul tranzitiv al metaforei ca relație ce operează între doi poli logici, Paul Ricœur, admite „metafora vie” ca un inedit operator ontologic. El pune într-o lumină nouă faptul că din sinteza vie dintre *mythos* și *mimesis* se naște o *poiesis* a

⁴³ André Leroi-Gourhan, *Gestul și cuvântul*, vol. I, Editura Meridiane, București, 1983, p. 140.

⁴⁴ G.R. Hocke, *Lumea ca labirint*, Editura Meridiane, București, 1973, p. 174.

limbajului. În acest sens, el precizează că „locul metaforei, locul său cel mai intim și cel mai ultim, nu este nici cuvântul, nici fraza, nici chiar discursul, ci copula verbului a fi”⁴⁵.

Evidența spațiului poetic-artistic impune totuși unele precizări. Astfel, nu este o specie a spațiului aristotelic și nici un simplu derivat din aprioricul spațiu kantian, deși prin operele artelor plastice sau prin verbul poetic este perceptibil ca exterioritate obiectuală, iar ca principiu se află în subiectul creator. În al doilea rând, nu are afinități prea multe cu spațiul mitico-ritualic, întrucât laicizează, transfigurând trăirea religioasă în emoție estetică. Totodată, există o ruptură clară față de geometrie, chiar dacă figurile și calculele geometrice sunt prezente în arhitectură și artele vizuale. Așadar, spațiul poetic-artistic nu este nici omogen, nici neutru axiologic. „Imaginea poetică – subliniază Gaston Bachelard – ne situează la originea ființei care vorbește”⁴⁶, cuvântul „origine” având sens ontologic.

Înainte de a vedea cum *homo poeticus* își organizează spațiul este necesar să ne referim în mod succint la relațiile dintre *real*, *imaginar* și *fantastic*, deoarece acești termeni sunt răspunzători de corectitudinea înțeleșurilor într-un demers hermeneutic privind creația artistică. De ce? Dacă referentul analiticii ar fi doar realul, atunci ar fi suficient să admitem că arta este o umbră a umbrelor și, totodată, o specie a *mimesis*-ului. Dacă avem în vedere numai imaginarul, atunci psihologii ar da lecții esteticienilor, artiștilor și literaților, după exemplul lui Freud, iar cu fantasticul am risca să cădem în patologic.

Cuvântul „gheața” este semn pentru o anumită stare a apei, iar propoziția „Râul are gheață la mal” admitem că este adevărată sau falsă în raport cu o realitate factuală. În schimb, un semn iconic se dezvăluie printr-o triplă relație. Astfel, în sens ontologic semnul este el însuși, există; în sens pragmatic este autorul însuși și viziunea acestuia, iar în sens cognitiv este semn pentru altceva. Aceste precizări ne ajută să înțelegem că în spațiul poetic-artistic funcționează câteva reguli:

a) între real și imaginea realului se instituie relații unimultivoce, adică unicitatea realului se multiplică nedefinit în imaginea sa;

b) imaginea realului nu este adevărată sau falsă în funcție de criteriul recognoscibilității, întrucât imaginea realului nu este reductibilă la o propoziție cognitivă, ci la una pragmatică, astfel că interpretarea imaginii implică în mod necesar relația cu subiectul și cu o paradigmă culturală;

c) în multiplicarea imaginilor realului se instituie conotațiile ca relații „colorate” ce vehiculează atribute reale sau imaginare, dar care contribuie la constituirea înțeleșurilor;

d) imaginarul este expresia unei stări de spirit ce mediază întâlnirea cu un om determinat cultural, întrucât imaginarul reflectă acea stare contradictorie în care se află omul, adică de a fi cuprins în „două lumi”;

⁴⁵ Paul Ricœur, *Metafora vie*, Editura Univers, București, 1984, p. 17.

⁴⁶ Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, P.U.F, Paris, 1970, p. 7.

e) dacă aceste reguli sunt convenții, atunci și fantasticul este o convenție prin care se instituie „o a treia lume” – cu expresia lui René de Solier – în care „arta fantastică rămâne o cale de acces la tainele creației”⁴⁷.

În *La Poétique de l'espace*, Gaston Bachelard constată că spațiul poetic se organizează ca o stare de visare pe un element care devine principiu generator. „Spațiul sesizat în imaginație nu poate rămâne spațiul indiferent livrat măsurătorii și reflexei geometriului. El este trăit. Și trăit nu în pozitivitatea lui, ci cu toate părtinirile imaginației”⁴⁸. Între „casă” și „univers” ca locuri de stabilitate, golite de timp, se petrec tot felul de transferuri și transformări, respectiv spațiul se contractă într-o „miniatură” sau se dilată în „imensitatea intimă”; este identificat cu „sertarul”, „lăzile”, „ungherul” etc. Identitatea acestor spații este și identitatea creatorului.

2.2.3. *Spațiul experiențelor metafizice*

În perspectiva istoriei, filosofia este – afirmă Hegel – „istoria autogăsirii gândului”, a acelui gând adevărat și necesar care „se găsește pe sine în timp ce se produce pe sine”⁴⁹. Astfel, înțelegem că filosofia este o lume ce se structurează și restructurează din categorii, concepte, principii și metode etc.

Deși spațiul pare să fie o evidență, Aristotel susține că *spațiul* este un prilej de încurcătură pentru „acei ce se ocupă de natură și care cercetează toate aspectele lui”. Astfel, nu avem „aceeași reprezentare despre loc” și nici nu avem „nimic în privința dificultăților sau a soluțiilor în legătură cu locul”⁵⁰. Problema care se pune este de a conceptualiza *spațiul*. Categorie a ființei, *spațiul*, alături de *cantitate* și *calitate*, este în relație cu *mișcarea*, deoarece „doar aceste categorii admit contrarietatea”. În acest sens, relativ la spațiu și obiectele din spațiu, vorbim de simultaneitate, separabilitate, stadii intermediare, contrariul după loc, continuu⁵¹. Contrarietatea implicată de corelația spațiu-mișcare este descriptibilă atât sub aspect cantitativ, cât și calitativ. Spațiul pur, de esență parmenidiană, nu poate fi decât ipostazierea unei secvențe a devenirii. Această ipostază trebuie înțeleasă doar ca un model ideal construit prin mijloace logico-matematice, care trebuie despărțit de orice intuiție. Dacă nu separăm conceptul de spațiu de intuiția spațiului fizic și mai cu seamă avem în vedere și cuplajul spațiu-mișcare, atunci cădem sub vraja aporiilor lui Zenon din Elea. Zenon a spațializat timpul, închizându-l în formula unui prezent mistic. Astfel, spațiul pare să fie permanent sub controlul privirii, dar paradoxal se sustrage viclean de la orice control rațional. Vedem cum mobilul încremenește sub *argumentul dihotomiei*, adică închis în seria infinită a raporturilor $d/2$, $d/4$, $d/8$, ... d/∞ și mai vedem cum Ahile cel iute de picior aleargă veșnic, ca într-un coșmar, după zăbavnica broască țestoasă.

⁴⁷ René de Solier, *Arta și imaginarul*, Editura Meridiane, București, 1978, p. 239.

⁴⁸ Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, București, 1963, p. 16.

⁵⁰ Aristotel, *Fizica*, Editura Științifică, București 1966, p. 80.

⁵¹ Aristotel, *Metafizica*, Editura Academiei, București 1965, pp. 369–370 (XI, 12, 1068b).

Categoria de spațiu este o problemă nu numai din perspectiva unei viziuni logico-metafizice, respectiv pentru eleați și pitagoreici, ci în general pentru toți filosofii antichității. Dacă unii admit spațiul ca evidență materială și/sau entitate gândită (Thales, Empedocles, Heraclit, Aristotel etc.), pentru sceptici spațiul este ceva contradictoriu și greu de dovedit. Sextus Empiricus, punând în discuție din perspectiva gnoseologiei raționamentele pro și contra, ajunge la concluzia că „spațiul nu este nimic”. Cum raționa scepticul Empiricus? Dacă spațiul este limita lucrurilor reiese că „atunci când un corp e pe punctul de a se naște într-un spațiu, în măsura în care nimic nu poate să se nască în ceea ce nu există, trebuie să preexiste spațiul, pentru ca în modul acesta să se ivească în el corpul”. „Dar spațiul se realizează în măsura în care suprafața înconjurătoare înfășoară lucrul cuprins în ea, dar nu poate spațiul să existe ca substrat înainte de a se ivi corpul din el și de aceea niciodată nu va exista spațiul”. Nu este greu de văzut că „spațiul este o problemă insolubilă”, așa că „rușinea” îi obligă pe sceptici să tacă atât în fața raționamentelor, cât și a evidenței⁵².

Ca și cum ar fi sub „legea contradicției”, categoria de spațiu a evoluat mereu într-o pendulare opozițională. Astfel, a fost argumentată existența spațiilor *vid*, *infinit*, *absolut*, *relațional* etc.

Din perspectiva unei descrieri fenomenologice, spațiul este legat de subiect, de subiectivitate. Mai exact, nu interesează exterioritatea ca spațiu obiectiv, ci doar constituirea acesteia pe temeiul unei intenționalități a subiectului, adică spațiul și obiectul spațial sunt concepute fenomenologic și nu din perspectiva unui realism înțeles ca independență a obiectului în raport cu subiectul. Constituirea ține de aprioric, dar – atrage atenția Mikel Dufrenne – „aceasta nu implică în mod necesar ideea unei demiurgii datorită căreia subiectul ar fi efectiv constituant”⁵³. Constituirea fenomenologică reface la alt nivel unitatea originară, adică elimină ruptura dintre subiectiv și obiectiv pe temeiul corelației om-lume. Subiectivitatea umană se manifestă prin limbajul natural și limbajele speciale. În adevărul limbajului se produce din nou o ruptură, astfel că omul enunță și „adevăruri” și „falsuri”, creează imagini „reale” și imagini „ireale”. Acesta este spațiul experiențelor metafizice ca spațiu al omului.

2.2.4. Spațiul experiențelor pragmatice

Spațiul experiențelor pragmatice este în relații paradoxale cu celelalte tipuri de spații ca forme ale creativității umane, adică diferența specifică pare să se instituie prin afirmarea însăși a identității cu acestea. Astfel, și în acest spațiu sălășluiește un zeu, și anume, banul, iar ritualul constă în ritmul bani-marfă-bani. Experiențele pragmatice au și mister, respectiv banul în circulația sa face o buclă – acumularea, care nu are întotdeauna o utilitate pozitivă, întrucât banul se închide în

⁵² Sextus Empiricus, în *Opere filosofice*, Editura Academiei, București, 1965, pp. 141–142.

⁵³ Mikel Dufrenne, *Pentru om*, Editura Politică, București, 1971, p. 177.

tainice lăzi, în valori de refugiu cum sunt operele de artă, astfel că, metaforic, se poate spune că există o metafizică a pieței și a banului, adică acesta este asemeni unui principiu ontologic ce conferă stabilitate sau dinamism lumii. În acest sens, nimeni nu poate spune că biserica nu se clădește pe bani, că opera lui Platon sau Kant nu se vinde ca orice marfă în funcție de cerere, iar arta nu formează o piață vie în care artiștii sunt cotați nu după criteriile estetice, ci după câți bani fac.

Necesitatea de coexistență ca necesitate spațială este manifestă în relațiile determinate de piață, de adevăruri ce pot fi contabilizate. Piața este un spațiu topologic, adică o structură complexă definită pe o mulțime de puncte de interes uman. Orașul ca piață – arată Fernand Braudel referindu-se la tipul de oraș european, constituit încă din secolul al XVI-lea – „se găsește în centrul unor spații legate unele de altele: există cercul celor care-l aprovizionează; cercul celor care îi folosesc moneda, greutatele și măsurile; cercul de unde îi vin meșteșugarii și noii burghezi; cercul afacerilor lui de credit...”⁵⁴. Numai că teoria proporțiilor în organizarea economică a spațiilor pragmatice nu mai are la bază un simbol abstract, ci următorul raționament cinic: „din moment ce omul rămâne măsura tuturor lucrurilor, ca să fac economie și să găsec un punct de sprijin stabil pentru reorganizarea operelor mele trebuie să iau ca măsură minimul din nevoile omului”⁵⁵. Bine definite și cuantificate, nevoile omului: volumul de aer, suprafața de locuit, suprafața pentru muncă, pentru distracție, educație și instrucție etc se regăsesc în ceea ce numim spații standard. Casa a devenit *mașină de locuit*, un spațiu atomic conectat prin linii energetice, rutiere și informaționale la un spațiu sistematizat destinat pentru o locuire colectivă.

Desigur, minimul din nevoile omului ca unitate de măsură economică are implicații asupra formei spațiilor, funcția determinând structura acestora. Principiul exploatării, care generează spațiul pragmatic, ignoră că viața omului nu are numai o funcție biologică, ci și una spirituală. Știm că în realitatea pragmatică nu trebuie programate confuzii ce pot provoca insecuritatea ontologică a omului. Dacă stăpân este banul, iar pe dolarii americani scrie: *In God we trust*, atunci cum interpretăm vorba lui Iisus Hristos „Dați deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului și lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu”? (Matei: 22, 21).

⁵⁴ Fernand Braudel, *Jocurile schimbului*, Editura Meridiane, București, 1985, p. 218.

⁵⁵ P.A. Michelis, *Estetica arhitecturii*, Editura Meridiane, București, 1982, p. 408.