

B65. P9

# ANALELE UNIVERSITATII BUCURESTI

filosofie

DIN SUMAR:

- GH. ENESCU : Aporile lui Zenon (II)  
IOAN N. ROȘCA : Problematica omului la preclasicii greci  
GHEORGHE BOBĂNĂ (Chișinău) : Umanismul lui Petru Movilă  
ION TUDOSESCU : Personalitatea culturii și civilizației românești în spațiul axiologic european  
GH LENCAN STOICA : Cultura și crizele actuale ale Europei  
LUCIAN CONSTANTIN : Elită și masă în concepția lui Ortega y Gasset  
ALEXANDRU BOBOC : Adevăr și conștiință istorică  
ADRIAN MIROIU : On the "derivability" condition in reduction

ANUL XLII / 1993

BIBLIOTEA UNIVERSITĂȚII  
AL BUCUREȘTI  
Biblioteca Facultății de Filozofie  
SECȚIA FILOSOFIE  
Cota 79  
Inventar PG 379

## FILOSOFIE

### COMITETUL DE REDACȚIE

Prof. dr. Alexandru Boboc (redactor responsabil adjunct), lector dr. Ioan N. Roșca (secretar de redacție), conf. dr. Petre Bieltz, dr. Octavian Butoi, prof. dr. Gheorghe Enescu, prof. dr. Ion Ianoși, conf. dr. Adrian Miroiu, conf. dr. Vasile Morar, prof. dr. Ilie Pârvu, conf. dr. Stelian Stoica, prof. dr. Gheorghe Vlăduțescu (membri).

# ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

## FILOSOFIE

1993

### SUMAR

GH. ENESCU : Aporile lui Zenon (II) . . . . .	3
IOAN N. ROȘCA : Problematica omului la preclasicii greci . . . . .	29
GHEORGHE BOBĂNĂ (Chișinău) : Umanismul lui Petru Movilă . . . . .	43
ION TUDOSESCU : Personalitatea culturii și civilizației românești în spațiu axiologic european . . . . .	49
GH. LENCAN STOICA : Cultura și crizele actuale ale Europei . . . . .	67
LUCIAN CONSTANTIN : Elită și masă în concepția lui Ortega y Gasset . . . . .	73
ALEXANDRU BOBOC : Adevăr și conștiință istorică . . . . .	83
ADRIAN MIROIU : On the "derivability" condition in reduction . . . . .	97

### SOMMAIRE

GH. ENESCU : Les apories de Zénon . . . . .	3
IOAN N. ROȘCA : Le problème de l'homme chez les préclassique grecs . . . . .	29
GHEORGHE BOBĂNĂ (Chișinău) : L'humanisme de Petru Movilă . . . . .	43
ION TUDOSESCU : La personnalité de la culture et de la civilisation roumaines dans l'espace axiologique européen . . . . .	49
GH. LENCAN STOICA : La culture et les crises actuelles de l'Europe . . . . .	67
LUCIAN CONSTANTIN : Élite et masse dans la conception de Jose Ortega y Gasset . . . . .	73
ALEXANDRU BOBOC : Verité et conscience historique . . . . .	83
ADRIAN MIROIU : On the "derivability" condition in reduction . . . . .	97

### REDACTIA

TIPOGRAFIA EDITURII UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI  
Sos. Panduri, nr. 90, București  
Telefon 6.31.40.00/122

SOMMARIO

**APORIILE LUI ZENON (II)**  
**GHEORGHE ENESCU**

## **APORIILE LUI ZENON (II)**

GHEORGHE ENESCU

În prima parte a acestui studiu am analizat aporiile „Dihotomia“ și „Ahile și broasca țestoasă“, în cele ce urmează vom analiza celelalte două aporii. Totuși vom reveni puțin asupra primelor două.

S-a văzut că problema primelor două aporii nu este, cum cred unii matematicieni, problema *limitei*, ci problema însăși a *epuizării infinitului* într-un timp finit, problema „actualizării infinitului“. O inducție infinită și completă!

Nu este vorba de faptul că seria nu are limită, ci de faptul că limita nu poate fi atinsă *intr-un anumit mod*. Este suficient să considerăm că mobilul parcurge intervale egale pentru ca problema să fie rezolvată. Procesul de „descrere“ de la stânga la dreapta („Ahile“) și de la dreapta la stânga („Dihotomia“) a rațiilor este un infinit potențial, el exclude infinitul actual (epuizarea descreșterii). Zenon ar trebui să ajungă la un fel de „atom de mișcare“ pentru a epuiza intervalul, ceea ce nu poate face. Dincolo de „atom“ n-ar mai fi mișcare, nici spațiu parcurs, ci repausul și vidul absolut (nimicul, neființa). Limita căutată nu este matematică, ci logică. Este limita la care existența mișcării se oprește în repaus și neființă (nespatialitate, atemporalitate). Din repaus și neființă să reconstituie mișcarea! Căci „descreșterea“ respectivă către această limită tinde. El face abstracție de oricare alte date fizice (ex. dimensiunile corpului, energia, viteza) și reține doar procesul de „diviziune“. Negăsind atomul spațio-temporal apropierea de limită este doar fictivă.

*Notă.* Pentru aporia „Ahile și broasca țestoasă” explicăm unele noțiuni introduse în textul anterior. Serie armonică:  $\frac{1}{n} = 1 + 1/2 + 1/3 + \dots + 1/n + \dots$ . Această serie este diversificată deoarece un termen oarecare este medalia armonică a doi termeni alături. Media armonică este inversă mediei aritmetice a inver-

Media armonică pentru două numere  $x_1, x_2$  este :  $\frac{1}{\frac{1}{x_1} + \frac{1}{x_2}}$  ceea ce este  $\frac{2x_1 x_2}{x_1 + x_2}$ .

(Vezi exemplul dat de O. Becker).

*Argumentul „Săgeții”.* Aristotel (*Fizica*) ne-a lăsat textul: „dacă întotdeauna orice lucru este în repaus sau în mișcare când se află într-un loc egal (cu el însuși), iar lucrul purtat se aplică totdeauna în clipă, trebuie să știm că săgeata în zbor este nemișcată“.

Diogene Laertios ne furnizează și dilema: Zenon tăgăduiește mișcarea atunci când zice «ceea ce se mișcă, nu se mișcă nici în locul unde e, nici în locul unde nu e». Altfel spus, în locul în care se află la un moment dat săgeata nu se mișcă, tocmai pentru că „se află acolo”, iar în locul în care nu se află de asemenea nu se mișcă, deci nu se mișcă. Aristotel comentează: „aceasta se deduce din presupunerea că timpul este compus din clipe, căci dacă nu se admite aceasta, nu va mai exista raționamentul“.

Să revedem pe scurt condițiile raționamentului. Avem noțiunile „clipă”, „loc”, „săgeată” (= segment finit), „mișcare”, „repaus”. Săgeata se află în clipă și ocupă un loc egal cu sine.

În cele ce urmează vom discuta comentariul lui Hegel. Problema „Ahile” o corelăm cu problema „Săgeții” întrucât le abordează sub același aspect, ceea ce mai adaugă el în legătură cu „Săgeata” nu este esențial.

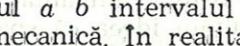
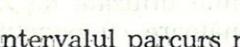
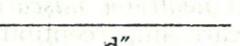
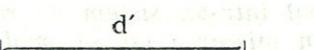
Hegel comentează: „În mișcare două momente constituie foarte bine unul. Când vorbim în general despre mișcare spunem: corpul este într-un loc și apoi trece în alt loc. Întrucât se mișcă corpul nu mai este în primul loc, dar nici nu e în al doilea loc, dacă ar fi în unul din cele două locuri corpul ar fi în repaus. Dacă spunem că el se află între cele două locuri, cu aceasta n-am spus nimic, deoarece și între cele două locuri se găsește într-un loc; prin urmare, aceeași dificultate o avem și aci. Mișcarea înseamnă însă: a fi în cutare loc și totodată a nu fi; aceasta este continuitatea spațiului și a timpului, și ea este aceea care face posibilă mișcarea. În consecvență sa Zenon a opus cu rigoare unul altuia aceste două puncte. Discontinuitatea spațiului și a timpului o cunoaștem și noi; dar în același timp trebuie să li se permită acestora să depășească limita ca nefiind: momente divizate care nici nu sunt divizate<sup>1</sup>. Prima propoziție: „în mișcare două momente constituie foarte bine unul“ este evidentă având în vedere caracterul vag al extensiunii termenului „moment“. Spunem: „în momentul pronunțării literei a“ și „în momentul pronunțării literei b“, dar putem spune tot așa de bine „în momentul pronunțării literelor a b“.

A doua propoziție: „Când vorbim în general despre mișcare spunem: corpul este într-un loc și apoi trece în alt loc“ nu mai este la fel de evidentă. Ea desparte repausul de mișcare, căci (așa cum observă Zenon și Hegel) dacă „este într-un loc“ este în repaus. Ca urmare, el iese dintr-o stare de repaus pentru a trece în alt loc (în al doilea loc).

Luând ca măsură a momentelor pronunția literelor a, b, și ca măsură corespunzătoare a locului dimensiunea corpului („locul ocupat de corp“) — s-o notăm cu d — vom spune că în clipa a corpul ocupă locul d' (se află în locul d'), iar în clipa b corpul ocupă locul d'' (se află în locul d''), dar locurile d' și d'' sunt egale (cantitativ), fără a fi

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Istoria filosofiei*, vol. I, p. 255.

aceleași. Momentul compus a b corespunde succesiunii locurilor d', d''. Avem deci perechile (a, d') și (b, d''). Se observă însă că numai a și b pot fi contopite într-un moment a b, în timp ce d', d'' rămân două (ireductibile), deci pură succesiune:  $d' + d'' = d''$ . Or d'' nu poate fi locul corpului. În momentul a b corpul trece de la locul d' la d''. Diferența dintre locurile d', d'' este determinată de corespondența (a, d') și respectiv (b', d''), ea nu există în sine ca fiind ceva separat. Într-adevăr, putem să ne reprezentăm diferențele ca un sir de intersecții între „locurile ocupate“:



Se observă că deși  $d' = d''$ , intervalul parcurs nu este  $d' + d'' = 2d$ . Intervalul, să-l notăm cu i, va fi  $i < d' + d''$ .

Presupunând însă că locul ocupat este corelat cu momentul, atunci avem într-adevăr, pentru timpul a b intervalul  $d' + d'' = i$ . Această simplificare este presupusă în mecanică. În realitate intervalul parcurs poate fi oricât de mic, adică  $(d' + d'') \rightarrow 0$ . „Locul ocupat” și „intervalul parcurs“ sunt două chestiuni diferite. Deci a spune: „corpul trece din locul d' în locul d'' nu echivalează cu a spune: corpul a parcurs intervalul d' + d''”. Dimpotrivă, se poate spune că în momentul a + b corpul a parcurs intervalul i, unde  $i = d' + d'' (= 2d)$ .

Pentru a parurge acest interval corpul trece printr-o infinitate de poziții, „locuri”, fiecare identic (ca mărime) cu celălalt. Corelarea cu clipele a, b nu va mai fi valabilă în acest caz. Dacă presupunem că mișcarea e uniformă și de viteză constantă, „clipă” se va „modela” după intervalul parcurs. Avem atâtea clipe diferite câte intervale diferite putem concepe. Ca urmare, în acest caz fraza „corpul este într-un loc și apoi trece în alt loc“ n-are sens. Nu există o poziție (loc) fixă pe care corpul s-o ocupe (= s-o umple cu dimensiunile sale), cel mult putem spune că el „trece prin poziția determinată în raport cu anumite coordonate“.

Corelația lui Hegel: „întrucât se mișcă, corpul nu mai este în primul loc, dar nici nu este încă în al doilea loc“ nu este justă. „Nu mai este“ înseamnă că el a fost totuși, iar „nici nu e încă în al doilea loc“ presupune că el va fi totuși. Verbul „a fi“ nu e fericit utilizat. Exprimarea devine corectă dacă vom spune „corpul trece prin poziția A“ (unde A nu e presupus fix, ci determinat în raport cu sistemul de coordonate).

Faptul că trece prin pozițiile a, b, c, ... nu exclude ideea că între acestea se află oricâte alte poziții, ci afirmă doar că noi o „reperăm“ în aceste poziții. Păstrându-și direcția de mișcare (și ea relativă) corpul este într-un fel de „repaus“.

Tot timpul săgeata trece printr-o poziție identică cu dimensiunea sa, dar nu stă niciodată în această poziție. Pe de altă parte, pozițiile se suprapun parțial înainte de a se diferenția (când spun „se supra-

„pun“, înțeleg cel puțin că ele sunt cel puțin una în interferență cu alta de astă natură că unghiurile sunt neglijabile). În fine, propoziția: „mișcarea înseamnă însă: a fi în cutare loc și tot odată a nu fi“ nu rezolvă problema și chiar este un non-sens. Ca și Kant, Hegel este însă prizonierul primelor idealizări din fizică, făcând implicit din „loc“ un reper absolut (o componentă a spațiului absolut). Nu există „loc“ în care „să fie“ și raport cu care „să nu fie“. Un astfel de loc este o simplă idealizare cu care putem opera în anumite limite, ca și în genere ideea de „repaus“.

*Surprinzând corpul într-un sistem de raporturi (externe) poate să apară pe primul plan mișcarea (și să neglijăm repausul relativ) sau repausul relativ (și să neglijăm mișcarea) — nu putem proceda altfel.* Repausul este o mișcare imperceptibilă sau practic neglijabilă. Hegel n-a remarcat aceste aspecte. El a neglijat rolul subiectului în abordarea mișcării și repausului.

Revenim la noțiunile utilizate de Zenon: „clipă“, „loc“ etc. Clipele (absolute) sunt asemănătoare cu punctul care și el neavând dimensiuni nu este divizibil. Dar „clipă“ în acest sens este o idealizare, căci altfel, ar trebui să presupunem că în realitate sau clipa este divizibilă sau timpul încetează să existe la un anumit nivel al realului, dar în acest fel ar trebui să acredităm ideea că spațiul și timpul nu sunt generale, ci există numai pentru un anumit ordin de realitate, ipoteză neplauzibilă.

Ceea ce se înțelege prin „clipă“ în mod obișnuit nu este un fel de „punct temporal“ ci limita observabilului temporal, adică limita dincolo de care nu mai percepem divizibilitatea timpului. Poate ar trebui să luăm drept „cuantă de mișcare“ mișcarea perceptibilă, dar mijloacele tehnice moderne ne-au permis însă să impingem diviziunea timpului cu mult peste capacitatele noastre obișnuite de a percepe. Deoarece clipa este o unitate de timp psihologică sau și experimentală, ea este și limita la care mai percepem mișcarea. Zenon (sau adversarii săi) a transformat în concept atomistic ceea ce nu este decât o realitate relativă, exact spus, el a luat acest concept din utilizarea obișnuită. „Atomul temporal“ și „atomul spațial“ constituie ținta atacurilor sale. Cunoașterea sensibilă, aparentă, ne-a dus la un asemenea rezultat („clipă“, „punct“) cunoașterea ratională va desvăluî contradițiiile la care ajungem dacă acordăm credit absolut cunoașterii sensibile. Avem de-a face cu conflictul dintre noțiunile obținute prin prelucrarea perceptiilor și noțiunile elaborate rational. Noțiunea „se află în locul“ sugerează repaus, căci, „a se afla într-un loc“ într-adevăr nu presupune mișcare. Pe de altă parte, lucrul, săgeata, se află acolo doar o „clipă“, adică o fracțiune de timp.

Putem schematiza astfel: „sägeata se află în clipa  $t$ , în locul  $l$ “. Acest fapt nu este el însuși perceptibil, ci este derivabil din noțiunile experimentale „loc“ și „clipă“. Percepția mișcării săgeții este continuă, numai rational ne putem reprezenta sirul de clipe în mișcarea săgeții:  $t_1, t_2, t_3, \dots$  ele urmând una după alta. Este însă doar un mod de reprezentare, căci tot rațiunea ne spune că între astfel de clipe putem gândi oricără altele. Tic-tacul unui ceas ne poate da și el o reprezentare în acest sens, dar mersul unui mobil, nu.

Mersul continuu al săgeții ne apare în percepție, dar acest mers continuu vine în conflict cu noțiunile noastre experimentale de „loc“ și „clipă“. În acest fel experiența noastră (legată de mișcare) se dovedește a fi contradictorie.

Dar la drept vorbind există continuitate absolută? N-ar fi mai rational că acest concept este o idealizare și că orice lucru în mișcare suportă un fel de „poticneli“ ritmice (aproximativ ritmice) pe care trebuie să le învingă de fiecare dată, în aşa fel că în locul „continuității mișcării“ avem „cuante de mișcare“? În cazul săgeții aceste „poticneli“ sunt din ce în ce mai frecvente încât mișcarea devine uniform întărită. În fond săgeata nu se mișcă într-un mediu perfect omogen și „poticneli“ ei vor depinde de calitățile mediului. Zenon face abstracție de mediu sau putem presupune că el îl concepe ca un mediu pur (vid).

Zenon ar fi trebuit să analizeze primul „strat“ al experienței în raport cu un „strat“ mai adânc pentru a rezolva problema, așa cum Einstein a comparat stratul experienței newtoniene cu noul strat de experiență din secolul XX (v. experiențele lui Michelson). Continuitatea mișcării săgeții e la prima vedere, la a doua vedere avem discontinuitatea, or această discontinuitate nu este absolută, nu constă din momente de repaus (pure). Din „repaus pur“ nu se poate obține decât repaus pur.

Altă experiență ne sugerează că „se află într-un loc“ este stare de repaus. Timpul nu încetează și în acest fel avem simultan „repaus“ și „mișcare“ (ex. mișcarea ceasornicului).

Suprapunerea acestor două experiențe — perceperea mișcării continuă a săgeții și perceperea repausului în clipă — duce la contradicție. Sägeata parcurge spațiul, aceasta înseamnă că ea „ocupă“ succesiv spațiul, această ocupare succesivă este însă, din perspectiva altei experiențe, „repaus“, or dintr-o succesiune de „repausuri“ nu se poate obține mișcarea. Zenon ar fi trebuit să treacă la al doilea strat al experienței, să vadă mișcarea ca discontinuități relative, ca „poticneli“ nu ca repaus absolut. Ceea ce trebuie să demonstreze era doar faptul că nu avem mișcare continuă pură, ci continuitate (uniformitate) relativă. Absolutizând repausul el anulează mișcarea. Or al doilea strat al experienței ne arată că săgeata se „poticnește“ până ce ea „se oprește“ într-o poziție, care poate însemna o oscilație imperceptibilă în raport cu anumite coordonate.

Acesta este punctul de vedere filosofic, matematic și fizic, noi însă idealizăm lucrurile în aşa fel încât în unele cazuri avem o „mișcare continuă uniformă“ în altele avem „repaus“, mai exact procedăm ca și cum lucrurile ar sta astfel.

În funcție de împrejurări o latură a contrariului trece pe primul loc încât practic putem face abstracție de latura opusă. Știința la rândul ei trebuie să le ia pe rând în funcție de context, numai cunoașterea filosofică depășește unilateralitatea: ea trece de la „fizică“ la „metafizică“, adică, filosofic, de la „metafizică“ la „dialectică“.

Rezumând aporia „Sägeții“ Ianovskaja scrie: „Aporia «Sägeții» constă în aceea că dacă timpul se compune din «acum» indivizibile și orice corp totdeauna se află în repaus, fie se află în mișcare, atunci, cum în decursul indivizibilului «acum», corpul nu se poate mișca (s-ar divide în părți),

atunci în fiecare acum el trebuie să fie în repaus. Cum nimic în afară de «acum», în tot intervalul de timp nu e, corpul, în genere, nu se poate mișca» (p. 126)\*. Ar trebui modificată expunerea astfel: corpul se află mereu „aici” și „acum”, „aici” e ceva fix (dat), „acum” e indivizibil, prin urmare corpul „aici” și „acum” e nemișcat. Dar „tot timpul” avem un „aici” și „acum”, prin urmare tot timpul corpul e nemișcat. Însă „aici” (locul ocupat) nu este un *aici* absolut, căci „locul” se deplasează și el, iar „locul ocupat de săgeată” se deplasează (ca dimensiuni ale săgeții) odată cu corpul și cu mediul, iar „aici” este luat în raport cu omul și în opoziție cu „acolo”, dar pot fi luate și împreună ca „interval”.

Dacă „aici” e luat ca punct, punctul euclidian este doar ceva ce are relații externe, este determinat doar extern, el este intervalul (vizual indivizibil), *indivizibilul*, este „locul” fără raporturi interne (acestea sunt sau indiscernabile sau și neglijabile practic), un fel de „loc vid”. Din „punct” ca vid nu se poate compune un interval, din „acum” indivizibil (punct temporal) nu se poate compune mișcare. Dacă săgeata se află „aici” ea stă „acum” (ea se află, stă „unde se află”).

„Acum este prezentul aflat între „trecut” și „viitor”. Prezentul este mai întâi indiscernabilul temporal, el este mai întâi relativ la capacitatea noastră de percepție, apoi el este corelat (mai larg) cu acțiunea noastră, ex. „în prezent construim o casă”, „în prezent dezvoltăm industria”. „Prezentul” (acumul) este o noțiune vagă în ce privește limitele — el poate fi o „clipă” (un atom temporal), ex. pronunțarea unei litere, tic-tacul ceasornicului, „această oră”, „acest an” (căci spunem „în anul de acum”), el este funcția de percepție sau de acțiune sau chiar de necesități teoretice (în logică avem un prezent etern când spunem „S este P”). Câtă vreme mă uit pe fereastră și nu observ nici o mișcare am „prezentul continuu”.

Mișcarea nu se poate naște decât tot din mișcare, adică „X trece de la *a* la *b*” trebuie luat ca punct de plecare, mișcarea nu poate fi reconstituată din „momente” (absolute).

În ce-l privește pe Hegel el este adesea prolix, uneori nu știu dacă e vorba de comentariul său sau de opinia celui comentat. Insistă și el asupra cuvintelor „acum” și „aici”, vrând probabil să găsească justificarea concluziei lui Zenon în premisele de la care pornește acesta: „se află în repaus ceea ce este totdeauna în «aici» și «acum» (p. 256), aceasta ar fi premisa lui Zenon, de la care nu se poate ajunge decât la negarea mișcării. Trebuie să-l completăm: adverbele „acum” și „aici” sunt *deschise* (ele pot fi precizate în funcție de context) și se multiplică fie prin extensiune, fie prin diviziune. În felul acesta, spunând de două ori „sägeata se află acum aici” nu avem nici o garanție că am spus același lucru, dar de fiecare dată vizăm repausul. Este drept că din repaus nu putem scoate mișcare, dar n-avem altă posibilitate de a o descrie rațional decât corelând o multitudine de „acum” și „aici” adică „mortificând-o”. Chiar spunând „sägeata trece de aici acolo acum” nu facem decât să *denumim* mișcarea nu s-o redăm, percepția, dimpotrivă, e aptă s-o înregistreze. Rațunea ne dă numai raporturi „gaflate” „în mișcare”, nu însăși mișcarea. Aceste raporturi sunt suficiente pentru acțiune și aceasta este esențialul.

\* Vezi bibliografia în partea I („Anale”, 1992).

Referirea lui Hegel la Newton este de asemenea prolixă. Nu știu ce a vrut să spună reproducând ideea lui Newton: dacă înaintez pe o corabie în direcția opusă mișcării corabiei, această înaintare este mișcare față de corabie, față de altceva ea este repaus. Dacă a luat-o drept bună, atunci aceasta contrarie concepției hegeliene despre contradicțiile dialectice și cele logice, căci în acest caz el privește mișcarea dintr-un punct de vedere și repausul din alt punct de vedere. Sigur e că el a neglijat condiția principiului necontradicției: „din același punct de vedere”, sugerată încă de Aristotel. Ca și Kant, el credea că numai condiția „în același timp” este implicată de principiu. Acesta fără raportare diferită nu poate fi *simultan* *A* și *non-A* (ex. „mișcare” și „repaus”, adică „mișcare” și „nemișcare”).

Adăugăm, în fine, și comentariul lui Russell: „se pare că aci... teza că o parte finită de timp se compune dintr-o serie finită de momente successive ar fi presupusă; oricare ar fi, valoarea argumentului pare a depinde de ipoteza că există momente consecutive”<sup>2</sup>. „Într-o clipă corpul în mișcare e unde e. El nu se poate mișca în timpul acestei clipe fiindcă aceasta ar cere ca clipa să aibă părți... În fiecare clipă săgeata e unde e, în timp ce în clipa vecină ea e undeva în altă parte. Ea nu se mișcă niciodată, dar, ca prin miracol, schimbarea de poziție trebuie să se facă între momente, anume în nici un moment. Este ceea ce Bergson numește o reprezentare cinematografică a realului. Cu cât medităm mai mult la dificultate cu atât ea devine mai reală” (p. 182). Dar Russell se lasă dus de iluzia colectivă când afirmă „soluția se găsește în teoria serilor continue”. Cum să faci să nu-ți imaginezi, când săgeata sboară, o poziție *vecină* ocupată într-o clipă *vecină*? Dar, în fapt, nu există poziție vecină, nici clipă vecină și de îndată ce imaginația noastră și-a reprezentat acest lucru, dificultatea dispără (p. 182). Dar în acest fel, noțiunile practice „acum” și „după” dispar și adoptăm teza opusă, heracliteană (curgerea continuă), la fel „aici” și „dincolo”. Știm că ele nu exprimă repaus absolut și totuși le utilizăm *ca și când* așa ar fi, dar această problemă nu mai e de competență matematicii.

Argumentul „Stadionului”. „Al patrulea (argument) e acela al masselor ce se mișcă în stadion — în siruri egale și paralele, în sens invers cu viteză egală — unele de la sfârșitul stadionului altele de la jumătatea lui: cu el crede a arăta că timpul jumătate e egal cu timpul îndoit”<sup>3</sup>. Aceasta este descrierea inițială a aporiei dată de Aristotel în *Fizică*. Mai departe Aristotel descrie o reprezentare: „Fie, bunăoară, massele egale, nemișcate *A—A*, de care a fost vorba, apoi massele *B—B* începând de la jumătatea masselor *A* egale cu ele în număr și mărime, apoi massele *C—C* (începând) de la sfârșit, egale în număr și mărime cu celealte și în viteză cu *B*. Se va întâmpla că primul *B* și primul *C* — mișcându-se paralel — vor ajunge la capăt deodată; că (primul) *C* va fi trecut pe lângă toate massele *B*, câtă vreme (primul)

<sup>2</sup> B. Russel, *op. cit.*, p. 182.

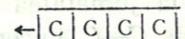
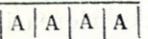
<sup>3</sup> Din cauza unor deosebiri am redactat aporia confruntând traducerile românești: I. Barbu (v. *Fizica*, 1966), Al. Pippidi (v. *Filosofia greacă până la Platon*, vol. II), Lachelier (*Oeuvres*, vol. II, 1933) și Gaye (v. B. Russel, *op. cit.*).

*B* numai pe lângă jumătate din timpul lui *C*, deși fiecare are nevoie de un timp egal pentru a depăși pe fiecare *A*.

Se va întâmpla iarăși că massele *B* vor depăși toate massele *C*, căci primul *B* și primul *C* se vor găsi în același timp la extremitățile opuse, dar, susține (Zenon), timpul cerut de primul *C* pentru a depăși pe fiecare *B* este egal cu cel cerut de acesta pentru a depăși pe fiecare *A*, pentru că primul *B* și primul *C* au nevoie de un timp egal pentru a depăși pe toți *A*<sup>4</sup>.

Între cele două texte există unele deosebiri. În primul text se vorbește de corpuri („masse“) care se mișcă în sens invers într-un stadion. Evident, aşa cum traduce Pippidi e vorba aci de „șiruri“ de corpuri („masse“), anume, e vorba, după cum rezultă din al doilea text, de două șiruri în mișcare (notate de noi cu *B* și *C*). Dar al doilea text introduce încă un șir nemîșcat (*A*). Altă deosebire: primul text vorbește despre faptul că unul dintre șirurile în mișcare pornește de la „sfârșitul stadionului“, iar celălalt de la „jumătatea“ stadionului; în al doilea text este vorba însă de „jumătatea șirului de masse nemîșcate“ și respectiv de „sfârșitul“ (extremitatea) șirului masselor nemîșcate. Deci în al doilea text dispără traseul stadionului.

Altă problemă apare în legătură cu interpretarea textului „timpul jumătate este egal cu timpul îndoit“. În traducerea după Hegel (v. *Istoria filosofiei*, vol. II) apare „jumătatea timpului este egală cu dublul lui“ (s.n., G. E.) și „jumătatea este egală cu dublul ei“ (s.n., G. E.) (p. 257), ceea ce e contradictoriu. Alberteli crede că textul poate fi citit în două feluri: 1. timpul dat e jumătate și îndoit (deci raportul 1:2) și 2. jumătatea timpului dat e egală cu îndoitul timpului integral (deci raportul de 1:4). Guthrie dă interpretarea: „jumătatea timpului dat este egal cu întregul“ (op. cit., p. 93), adică  $1/2 t = 1 t$ . Gaye (v. Russell, op. cit.) interpretează: „jumătatea timpului dat este egală cu dublul acestui timp“. Problema reprezentării se complică din cauza dublului lui extremitate al „extremității“ și respectiv al „jumătății“. Dacă massele *C* înțeles al „extremității“ și respectiv al „jumătății“. Dacă massele *C* pornește de la extremitatea (sfârșitul) stadionului, rezultă că ele ies în afara stadionului, dar același lucru se întâmplă și cu cele care pornește de la jumătatea stadionului. Mi se pare așa dar rațional să pornim de la cel de-al doilea text. Vom da o reprezentare în conformitate cu cel de-al doilea text al lui Aristotel.

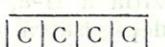
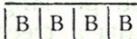
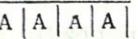


Căsuțele reprezintă massele (corpurile) care se succed și au fost măcate prin literele corespunzătoare. Șirul *C* pornește de la sfârșit, iar șirul *B* de la jumătate.

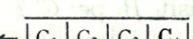
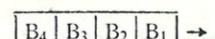
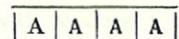
Ni se spune că primul *B* și primul *C* vor ajunge la capăt (la extremitate) odată. Întrebarea este dacă e vorba de extremitatea șirului *A*

<sup>4</sup> Filosofia greacă până la Platon, ed. cit.

sau de extremitatea stadionului? Alexandros, se pare, dă o reprezentare în care massele *B* și *C* încep ambele de la jumătatea șirului *A*, în acest fel s-ar putea ca să se realizeze condiția de a ajunge simultan la extremitățile opuse ale lui *A*, altfel este imposibil. Desenul fiind orientat de la stânga la dreapta primul *B* va ajunge în dreptul ultimului *A*, în timp ce primul *C* va ajunge la jumătatea șirului *A*. Afirmația că „primul *B* și primul *C* vor ajunge la capăt odată, este falsă“ în condiția în care massele pornește de la jumătate și respectiv de la sfârșit. Condiția a treia — *C* va fi trecut pe dinaintea tuturor masselor *B*, iar *B* numai pe lângă jumătate din *A* — se realizează :



Condiția următoare — massele *B* vor fi trecut pe lângă toate massele *C*, primul *B* și primul *C* se vor găsi în același timp la extremitățile opuse — se realizează în felul următor: massele *C* vor ocupa poziția echivalentă (aflată în același interval) cu massele *B* în prima poziție, iar massele *B* vor ocupa poziția echivalentă (aflată în același interval) cu prima poziție a masselor *C*, după cum se vede din a doua reprezentare, dar massele *B* și *C* nu numai că trec unele pe lângă altele, ci se și îndepărtează cu două căsuțe, cum se vede din ultima reprezentare. În ce privește ultima condiție — *C* are nevoie de a trece pe lângă fiecare din massele *B* de un timp egal cu cel al lui *B* pentru a trece pe lângă fiecare din massele *A* (căci ambele au nevoie de același timp pentru a trece de-a lungul masselor *A*) — ea este inexactă dacă vizează șirurile și nu un singur corp din șir, căci șirul *B* are nevoie de mai puțin timp pentru a depăși toate massele *A* decât șirul *C*. Conform ou această critică argumentul trebuie refăcut astfel (cum arată desenul lui Alexandros ?) Atât *B* cât și *C* pornește în sens opus de la jumătatea lui *A*:



Pozitia I

Expunerea dată de Aristotel este inconsistentă și este o enigmă cum de nu și-a putut da seama, ea nu este compatibilă cu condiția, impusă în primul text, de a porni de la jumătate și respectiv de la extremitate. Eu cred că esențialul este în toată aporia faptul că se consideră a fi necesar același timp pentru a trece pe lângă corpurile în mișcare și cele în repaus, ceea ce susține și Aristotel când declară că e vorba de un paralogism.

Considerăm prima poziție așa cum e dată de Alexandros (vezi mai sus) și construim pozițiile II și III:

A	A	A	A
---	---	---	---

B <sub>4</sub>	B <sub>3</sub>	B <sub>2</sub>	B <sub>1</sub>
----------------	----------------	----------------	----------------

C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>	C <sub>3</sub>	C <sub>4</sub>
----------------	----------------	----------------	----------------

Poziția II

A	A	A	A
---	---	---	---

B <sub>4</sub>	B <sub>3</sub>	B <sub>2</sub>	B <sub>1</sub>
----------------	----------------	----------------	----------------

C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>	C <sub>3</sub>	C <sub>4</sub>
----------------	----------------	----------------	----------------

Poziția III

Pentru a trece din poziția I în poziția a II-a e nevoie de timpul  $t$ ,  $B_1$  în acest timp  $t$  trece pe lângă 2 A, deci pe lângă un singur A are nevoie de  $1/2 t$ . Pentru a trece în poziția a III-a,  $B_1$  are nevoie de un timp dublu față de trecerea în poziția a II-a, deci  $2 t$ , în același timp pentru a depăși 2 A trebuie să depășească 4 C,  $B_1$  are deci nevoie de  $t/2$  pentru 2 A, iar pentru 4 C de  $2 t$ , de unde rezultă  $t/2 = 2 t$ .

Dacă excludem raportarea pe care Aristotel o face în ultima condiție la siruri și luăm în considerație raportarea la corpurile din sir vom vedea că putem folosi și reprezentarea primă (pornirea de la jumătate și de la extremă).

„Paralogismul“, spune Aristotel, constă în a presupune că un corp („masă“) are nevoie de același timp pentru a depăși un corp de mărime egală, fie că acesta din urmă se mișcă cu o viteză egală, fie că stă pe loc...“.

Nu e prea ușor de urmărit acest argument, scrie B. Russell, și el nu este valabil decât dacă e opus unui timp finit compus dintr-un număr finit de momente<sup>5</sup>. Russell dă o reprezentare nouă aporiei.

Să presupunem trei sergenți instructori A, A', A'' și două siruri de soldați care se deplasează prin față lor în sensuri opuse.

Prima poziție

A doua poziție

B	B'	B''
---	----	-----

A	A'	A''
---	----	-----

C	C'	C''
---	----	-----

A	A'	A''
---	----	-----

C	C'	C''
---	----	-----

Prin deplasare B e opus lui A' și C'', deci B și C'' sunt opuse. Când, deci, a depășit B pe C'? Aceasta trebuie să se fi întâmplat în intervalul dintre două momente pe care ni le imaginăm consecutive și tocmai de aceea cele două momente nu pot realmente să fi fost consecutive. Urmează că trebuie să avem alte momente între două momente date oarecare și că trebuie să existe un număr infinit de momente în orice interval de timp dat<sup>5</sup> (op. cit., p. 185).

Dificultatea la Zenon nu e totuși cea pusă în întrebare, ci că  $2 t = 1/2 t$ . Russell reia esențialul din expunerea lui Gaye. Dacă avem momente consecutive și puncte consecutive „mișcarea cea mai rapidă posibilă e aceea care în fiecare moment se află în punctul care urmează

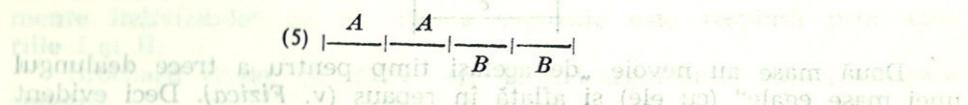
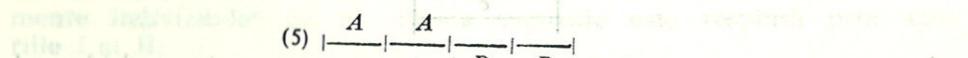
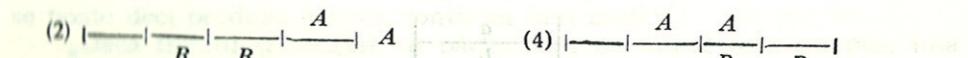
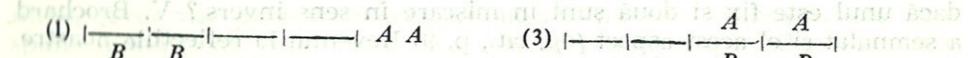
<sup>5</sup> B. Russell, op. cit. p. 184.

celui în care „corful“ se găsea în momentul anterior. Orice mișcare mai lentă va fi o mișcare prevăzută cu intervale de repaus și orice mișcare mai rapidă trebuie să omită complet anumite puncte. Acest lucru este evident deoarece nou nu putem avea mai mult de un eveniment în fiecare moment“ (p. 185). În reprezentarea de mai sus, „B a depășit de două ori mai mulți C deși nu poate depăși decât unul în fiecare moment. De unde rezultă că numărul de momente după începutul mișcării este egal cu de două ori un număr de A depășiți, deși noi am văzut anterior că el este egal cu acest număr“ (p. 185).

În funcție de anumite ipoteze, precizează Russell, toate argumentele lui Zenon pot fi valabile. „Tocmai de aceea noi putem să scăpăm de aceste paradoxe, fie susținând că spațiul și timpul ar fi compuse respectiv din puncte și momente, fie, în fine, negând deopotrivă realitatea spațiului și timpului“ (p. 186) Russell prezintă apoi situația finitului și infinitului în matematică, independent de problema realității. Asupra acestei probleme vom reveni într-un capitol ulterior.

Noi considerăm că aporia poate fi reprezentată și numai în raport cu primul text având două siruri de corperi și un trașeu. Traseul e împărțit în unități egale fiecare cu lungimea corpurilor (de asemenea, egale între ele). Un sir va porni de la capăt și altul de la mijloc. Fie notate cu A și B sirurile. Ne putem închipui că ele sunt trenuri cu câte două vagoane.

Vom avea succesiv reprezentările:

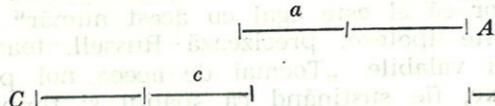


Dacă pentru a ocupa un interval se cere un timp  $t$ , pentru a ocupa (succesiv) două se cere, evident,  $2 t$ . Or A ocupă în același timp un interval în raport cu traseul și două în raport cu B, deci  $1 t = 2 t$ . Aceasta înseamnă că vagoanele au nevoie de un timp pentru a ocupa intervalul și de jumătate de timp pentru a trece unul pe lângă altul:  $1 t = 1/2 t$ . Prin tranzitivitate deducem din  $1 t = 2 t$  și  $1 t = 1/2 t$ , că  $2 t = 1/2 t$ .

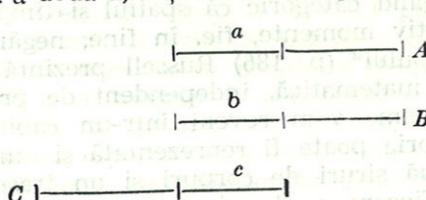
Fie  $d$  o diviziune din traseu și  $t$  timpul necesar parcurgerii ei. Timpul necesar parcurgerii unui  $d$  este de  $t$ , iar pentru  $2d$  este  $2t$ . Zenon, cum precizează Aristotel, presupune că un segment  $d$  în mișcare e parcurs în același timp ca și un segment  $d$  în repaus. Deci un corp poate parurge simultan  $1d$  și  $2d$ , de unde rezultă că  $1t = 2t$ . Dar pe de altă parte, dacă A are nevoie doar de  $1t$  pentru  $2d$ , atunci pentru  $1d$  are nevoie de  $1/2 t$ . În consecință,  $1d$  e parcurs cu același viteză în  $1/2 t$ ,  $1t$  și  $2t$ , ceea ce e contradictoriu.

Zenon aplică din nou greșit principiul necontradicției, căci el nu ține seama de dubla raportare — o dată la *traseul fix* și a doua oară la *corpurile în mișcare*. Dacă se face abstracție de „raporturile diferite“ atunci efectiv apare că  $1/2 t = 2t$ , ceea ce înseamnă că timpul este egal atât cu dublul, cât și cu jumătatea sa.

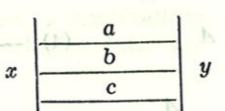
Să abordăm problema mișcării și repausului. În acest scop e util să considerăm trei segmente egale, împărțite fiecare în două părți egale.



*In poziția a două a, b și c se vor suprapune*



Notând suprapunerea cu  $\approx$  vom scrie  $a \approx b \approx c$ . Ne întrebăm dacă Zenon n-a considerat că un segment „se află în același timp“ în orice interval *egal cu el* indiferent dacă segmentul este în mișcare sau în repaus. Există o fracțiune de timp în care trei segmente (*a, b, c*) de aceeași lungime ocupă același interval  $x - y$  (=se suprapun) chiar dacă unul este fix și două sunt în mișcare în sens invers? V. Brochard a semnalat și el acest aspect (*op. cit.*, p. 9) Revenim la reflecțiile noastre. Să reprezentăm intervalul în care se suprapun.



Două mase au nevoie „de același timp pentru a trece dealungul unei mase egale“ (cu ele) și aflată în repaus (v. *Fizica*). Deci evident că putem deduce că *b* și *c* se vor afla un *moment* înq intervalul  $x - y$  cu *a*.

Raționamentul lui Zenon ia în acest caz forma: dacă *a, b, c* se suprapun într-un timp *t*, atunci deși vitezele lor sunt egale și de sens contrar timpul e același indiferent dacă segmentele sunt în mișcare sau în repaus. Dar dacă segmentele în mișcare „se află în același interval“ cu segmentul în repaus, rezultă că ele nu și mișcă. Avem deci o contradicție cu „Sägeata“: „a se află într-un interval“ înseamnă „a nu se mișcă în acel interval“. Mișcarea este negată odată cu timpul, din moment ce lucrul care se mișcă „stă în același timp“ cu cel ce nu se mișcă. Pentru Zenon „a se află într-un interval“ este identic cu „a nu se mișcă“. Deoarece „a se află într-un interval“ este identic cu „a nu se mișcă“, deci e tot una a spune că „se află în mișcare în intervalul *d*“ cu a spune „se află în intervalul *d*“. Timpul se divide în „mo-

mente“ indivizibile, dar un moment indivizibil („atom temporal“) este o *oprire* a timpului, deci negarea sa și a mișcării.

Zeller consideră argumentul ca fiind „sofisticat“ deoarece presupune că spațiul parcurs se măsoară cu lungimea corpului prin fața căruia trece fie că e sau nu în repaus (v. *Die Philosophie der Griechen*, vol. I, Leipzig, 1923). Suntem de acord cu Brochard că interpretarea „nu e exactă“, dar el însuși e neglijent când crede că e vorba de „puncte“. În realitate textele transmise spun clar că e vorba de corpuri (mase), deci cu dimensiuni. El afirmă că Zenon raționează în ipoteza „indivizibilitatea“ — punctele ca elemente absolute ale spațiului în sine „se mișcă în clipă, element absolut al timpului în sine“<sup>6</sup>.

De „puncte“ nu poate fi vorba, dar de „clipă“ în care cele trei corpuri se suprapun (se găsesc „în linie dreaptă unul cu altul“) poate fi vorba.

„Trebuie deci sau că ele (corpurile — *n.n.*, G. E.) să se fi suprapus (croisés) și atunci nu e mișcare sau că în clipă indivizibilă, două poziții să fie ocupate prin două mobile, dar atunci clipă nu e indivizibilă. Cu alte cuvinte, este imposibil să concepi o clipă indivizibilă, după cum nu se poate, nu numai concepe, dar nici realizează printr-o experiență din cele mai simple o mișcare care divide această clipă“ (p. 9).

La rândul său unul și același corp ar cuprinde în aceiași clipă două dimensiuni de ale sale. „A spune că clipă e divizată în două părți egale, e în ipoteză că ea e dublă sieși“ (p. 5).

Brochard face o privire comparativă asupra celor patru apori. El conchide că deoarece Zenon a negat pluralitatea, el neagă mișcarea.

„Într-adevăr, mișcarea presupune timpul și spațiul care sunt continue, și tocmai pentru că aceste continue nu sunt compuse, sau cum spune Zenon, nu sunt multiple, mișcarea este imposibilă. Mișcarea, dacă este reală, divizează și timpul și spațiul în care are loc; ea nu se poate deci produce într-un continuu fără părți“<sup>7</sup>.

„Dacă timpul și spațiul au părți, dacă continuul este compus, una din două; sau aceste părți sunt divizibile la infinit sau ele sunt elemente indivizibile“ (p. 4). Prima supozitie este respinsă prin aporiile I și II.

Brochard crede că între cele patru argumente există anumite simetrii.

Aporile I și IV consideră mișcarea între „limite date“, II și III presupun „lungime nedeterminată“.

În I și III e vorba de un singur mobil și se vede că începutul mișcării nu e posibil; în III și IV absurditatea mișcării e mai accentuată, ele dovedesc că mișcarea chiar începută n-ar putea continua și demonstrează imposibilitatea mișcării relative ca și a celei absolute (v. p. 4/5).

Apoi I și II stabilesc imposibilitatea mișcării prin natura spațiului, presupus continuu, fără ca totuși timpul să inceteze să fie considerat ca compus în același mod ca și spațiul; III și IV arată că natura timpului duce la dovedirea imposibilității mișcării fără ca totuși spațiul să inceteze să fie considerat ca format el însuși din puncte indivizibile.

<sup>6</sup> V. Brochard, *op. cit.*

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 4.

Aporia II este o altă formă a lui I, iar IV se bazează pe același principiu ca și I, ambele combat divizibilitatea indefinită a continuului, dar II o combat doar în măsura în care e recunoscută dificultatea din I (v. p. 5).

În rezumat, Brochard susține că supozitia primelor două este că timpul și spațiul sunt divizibile la infinit, iar „Sägeata“ presupune că timpul (continuu) e format din indivizibile („clipe“). La fel „Stadionul“ ar presupune că spațiul și timpul sunt formate din „elemente absolute“ (indivizibile).

Brochard respinge obiecția lui Aristotel contra I și II că deoarece spațiul și timpul sunt divizibile la infinit se poate concepe că un spațiu infinit divizibil poate fi parcurs într-un timp infinit divizibil (analog Leibniz) el trece „pe lângă problemă“. Zenon stia că ambele sunt divizibile la infinit, „problema e de a ști cum (s.n., G. E.) în unul și altul această serie de diviziuni, prin definiție inepuizabilă, poate fi epuizată și trebuie să fie pentru că mișcarea să se producă. Și nu se poate răspunde că ele se epuizează simultan“ (p. 10).

De acord cu M. Evellin, Brochard susține că modul matematic de a respinge aporiile are același defect — el răspunde la întrebarea când, nu cum. În ambele nu găsim „limită“ (inceputul și sfârșitul), ceea ce e adevărat. Dar, afirmația că dacă introducem „limită“ dăm peste III și IV trebuie pricizată. „Sägeata“ presupune „clipă“ ca limită a diviziunii timpului, nu limită în sens extensiv (inceputul sau sfârșitul timpului), iar spațiul presupune limita diviziunii (aflarea într-un interval dat) dar limitele intervalului nu joacă vreun rol, deși sunt presupuse.

Despre I și II Brochard mai scrie că „Aceleași rațiuni care împiedică mișcarea să înceapă, o împiedică să continue odată începută“ (p. 11), exact spus : o împiedică să se termine odată începută.

În ce privește III ea ar arăta că „nu e mai ușor să explici mișcarea în ipoteza indivizibilelor decât să compui o linie din puncte“ (p. 12). Brochard spune că punctul nu este negația liniei și clipă a duratei, dar repausul e negația mișcării, idei discutabile. Problema se pune : ce înțelegem prin „negație“ în acest caz ca negație *contrară* sau negație *contradictorie* (pur formală) ?

Despre IV Brochard afirmă : ea arată că se poate diviza prin mișcare o clipă presupusă indivizibilă și că în fond același lucru îl va face Leibniz când va demonstra că conceptul de „mișcarea cea mai rapidă posibilă“ este un concept contradictoriu.

Evelin și Renouvier considerau că Zenon neagă continuul, el ar fi doar aparent, Brochard susține că el „le ruinează pe ambele“. La drept vorbind el nu e contra existenței continuului, (p. 13). Într-un studiu special din volumul citat, Brachard combată ideea că aporiile ar fi sofisme. În realitate anumiți autori schimbă supozitiile și contextul, ceea ce s-a văzut, este adevărat.

*Aristotel contra Zenon.* Am trecut deja în revistă unele obiecții aduse de Aristotel, concepția sa însă merită să fie văzută în întregime. Ea este expusă în cartea a VI-a din *Fizica*<sup>8</sup>. Respingeră concepției despre irealitatea mișcării.

<sup>8</sup> Aristotel, *Fizica*, Ed. Științifică, București, 1966.

Aristotel arată mai întâi că dacă corpul („mărimea“) este indivizibil atunci și mișcarea și timpul sunt indivizibile. Dar ceea ce e compus din indivizibil are părți în repaus, mișcarea întregului e compusă din „mișări terminante“ ceea ce e contradictoriu. „Iar dacă timpul este divizibil în timpul în care un lucru se mișcă pe distanță A, atunci și A va fi divizibilă.“ Primele două aporii se asemănă, ele presupun deopotrivă existența indivizibilelor.

Masa (corpul) e continuă, iar continuul nu poate fi compus din indivizibile, căci prin definiție este continuu ceea ce este „divizibil în divizibile la infinit“. Distanței finite, divizibile la infinit, ii corespunde un timp finit, divizibil la infinit. „De aceea, este falsă afirmația lui Zenon care nu admite că infiniturile pot fi străbătute sau strânse fiecare într-un timp definit“. Diviziunea, mai precizează Aristotel (Cartea VIII), nu e „în act“ ci „în potență“. Dacă diviziunea este luată *în act* corpul nu ar face mișcări continue, ci se va opri. Dacă distanța se divide la infinit și timpul se divide la infinit, dacă o distanță „infinită“ e străbătută într-un timp „infinit“ în sensul diviziunii, dar finite în sensul extensiunii. Dacă timpul este compus din „clipă“, clipa în sine este indivizibilă, există trecut fără nimic din viitor și există viitor fără nimic din trecut, ea este „limită“ peste care trecând nu mai avem nimic din viitor, respectiv nimic din trecut. Dacă clipa este divizibilă în ea va fi și ceva din „trecut în viitor“ și ceva din „viitor în trecut“. În același timp, clipa ar putea să nu fie în și prin sine, ci luată în sens larg, căci diviziunea nu este luată în și prin sine... în clipă o parte va fi trecută și alta viitoare“. Cum timpul este împărțit în mai multe feluri „clipă nu este aceeași“ (p. 147).

Nimic în clipă nu se mișcă, căci dacă ceva să arătă clipa ar fi divizibilă, „dar ea este indivizibilă“.

În clipă nu e nici repaus, căci poate să stea în repaus ceea ce poate să se miște. „Stă în repaus lucrul care se află la fel și este identic și el și părțile lui, acum și mai înainte“ (p. 147). „Dar în clipă de față nu este anterior, încât nu este nici repaus. Este deci necesar să se miște, în timp, lucrul mișcat și să stea în repaus lucrul în repaus“ (p. 147).

Aristotel analizează noțiunea de „clipă“. Clipa așa cum o înțelegeau anticii este un fel de „atom temporal“. El arată că dacă timpul este compus din clipe, atunci cum în clipă nu există mișcare, mișcarea nu există. Rezultă că Aristotel admiteând mișcarea neagă conceptul de „clipă“ așa cum a fost definit ca „indivizibilă“.

Mișcarea se divide după timp sau după părțile lucrului mișcat. Mișcările întregului corp ii corespund mișcările părților, și dacă o parte nu s-ar mișca (== deplasă) nici întregul nu s-ar mișca.

„Tot așa și timpul se poate diviza ca și mișcarea ; pentru că, dacă întreaga mișcare are loc în tot timpul, atunci jumătate din mișcare se va face în jumătate de timp și iară o parte mai mică de timp într-o mișcare mai mică“ etc. (p. 149). La fel se poate diviza mișcarea. Se vede că aici Aristotel pregătește respingerea aporiilor lui Zenon. „Divizibilitatea și infinitatea sunt însușiri nemijlocite a ceea ce se schimbă“ (p. 150). Numai „în mișcările după calitate“ există indivizibilul. Por-

nind de la diviziibilitatea infinită Aristotel respinge și ideea de „moment prim al mișcării“. Nu se poate determina un *prim moment* când mișcarea începe, după cum nu se poate determina un „*prim timp*“ pentru oprire, căci orice timp este divizibil.

Contra presupunerilor de la care pleacă Zenon, Aristotel afirmă în rezumat „a fi în același timp în același loc înseamnă a fi în repaus“ și „nici timpul nu este compus din clipe, nici dreapta nu este compusă din puncte, și nici mișcarea din mișcări independente“ (p. 164). Altfel ar trebui să acceptăm indivizibilele, orice nu se mișcă. „Într-adevăr, orice lucru care se mișcă este cu neputință să se fi mișcat un loc mai mare decât el însuși, înainte de a fi parcurs unul egal sau mai mic decât sine însuși. Dacă este aşa este evident că și punctul mai întâi va parcurge un loc mai mic sau egal; dar pentru că este indivizibil este cu neputință să se fi mișcat înainte decât sine însuși, acesta va fi deci un loc egal cu sine însuși. În acest fel, dreapta va fi constituită din puncte, pentru că punctul fiind în mișcare, va măsura întreaga dreaptă; iar dacă lucrul acesta este cu neputință, este cu neputință ca lucrui indivizibil să se miște“ (p. 164—165).

Dacă punctul s-ar mișca ar exista un timp mai mic decât cel în care s-a mișcat, deci ar fi divizibil indivizibilul!

„Nu există nici o schimbare infinită, pentru că orice schimbare se face de la ceva la ceva și în schimbarea prin contradicții și în schimbarea prin contrarii“ (p. 165). Contradicțiile și contrariile sunt „limite“ de „existență“ la „ne-existență“, de la „creștere“ la „descreștere“.

Din indivizibilitatea (cantitativă) Aristotel deduce imobilismul, dar el demonstrează inconceptibilitatea indivizibilității și deci deduce mișcarea.

Când el spune însă că „este falsă afirmația lui Zenon care nu admite că infiniturile pot să fie străbătute sau atinse fiecare într-un timp definit“ trece pe lângă argumentul lui Zenon. Zenon pornește de la continuitate, dar deduce din continuitate imposibilitatea mișcării tocmai pentru că el constată că continuitatea nu poate fi recompusă din discontinuități. Se crează o infinitate de discontinuități (intervale din ce în ce mai mici) din care ar urma să se „recomponă“ întregul pe calea gândirii (inductiv), dar negăsind ultima discontinuitate nu poate începe recompunerea. Aceasta echivalează cu faptul că nu se poate parcurge punct cu punct o infinitate de puncte.

Argumentul „Dihotomiei“ caută începutul recomponerii vrând să găsească prin regresiune începutul diviziunii, ceea ce nu e posibil: de la jumătate se trece la jumătatea jumătății etc. Mișcarea aşa cum de la presupune Zenon ca posibilitate de recomponere presupune indivizibilul, or noi nu-l putem găsi, nu putem face scădere să se opreasă.

În cazul argumentului „Ahile“ problema e mai complexă — intervalul dintre A și B nu poate fi epuizat, dar acest interval este schimbat. Nu e vorba de a termina un *interval dat* (cum apare în reprezentarea  $1/2 + 1/4 + \dots = 1$ , ci de a parcurge un interval care crește cu rații din ce în ce mai mici în aşa fel ca punctul atins de A să coincidă cu punctul atins de B care se deplasează înaintea lui. Ca să spunem cu punctul atins de B care se deplasează înaintea lui. Ca să spunem că nu numai A se mișcă, ci „se mișcă“ și intervalul pe care-l are de aşa nu numai A se mișcă, ci „se mișcă“ și intervalul pe care-l are de parcurs, capul intervalului „fuge“ mereu de A. Această „fugă“ este

constantă, dar B își menține întâietatea pentru că A e constrâns să ajungă întâi în punctul de plecare al lui B.

*Teoria lui Shiraishi.* Shiraishi<sup>9</sup> (din Japonia) a încercat să creeze o teorie formală prin care să contrazică ideea lui Zenon că mișcarea nu poate fi concepută rațional. Este vorba oare de a o concepe rațional sau de a o admite în limitele anumitor supozitii? Altfel spus, ce înseamnă „a concepe“? A o reconstituie sau a deduce *ideea de mișcare* din alte idei?

Shiraishi pornind de la ideile de „anterior“, „ulterior“, „indiscernabil“ și „punct“ vrea să construiască un formalism prin care să redea mișcarea. Or, este o neînțelegere, căci chiar dacă formalismul este consistent nu rezultă „redarea mișcării“. Introducerea unor grade de „indiscernabilitate“ (indiscernabilitate cu ochiul, indiscernabilitate cu lupa de putere 1, indiscernabilitate cu lupa de putere 2 etc.) nu schimbă situația. De altfel, invers, la o percepție mai slabă „anterior“, „ulterior“ vor apărea ele îmșile ca indiscernabile.

El formulează 12 axiome (le redăm intuitiv).

Ax. 1. Între oarecare două puncte A, B are loc „A este anterior lui B“ sau „A este ulterior lui B“ sau „A este indiscernabil față de B“.

Ax. 2. „A anterior lui B“ este echivalent cu „B este ulterior lui A“.

Ax. 3.—Ax. 4. Relațiile „anterior“ și „ulterior“ sunt tranzitive.

Ax. 5. A este indiscernabil de A.

Ax. 6. Relația „indiscernabil“ este simetrică.

Ax. 7. Există puncte A, B, C încât A e indiscernabil de B, B este indiscernabil de C, dar A nu este indiscernabil de C. Relația „indiscernabil“ conform cu axiomele 5—7 este respectiv reflexivă, simetrică, dar netranzitivă, adică este o relație de preechivalență.

Ax. 8. Dacă A e anterior lui C și A, B, C sunt indiscernabile, atunci există D indiscernabil de A, dar discernabil de B și D e anterior lui B.

Ax. 9. Dacă A e indiscernabil de B, atunci între A și B se poate introduce „cel mai scurt lanț“ de puncte indiscernabile unul de altul care unește pe A cu B. (Altfel spus, dacă avem  $C_1, C_2, \dots, C_k$ ,  $k$  este indicele cel mai mic).

Ax. 10. Analog cu 9 pentru „A ulterior lui B“.

Ax. 11. Dacă A, B, C sunt indiscernabile, atunci nu există D între A și B încât A e anterior lui D și D e anterior lui B.

Ax. 12. Analog cu 11 pentru „ulterior“.

Pentru a evita o eventuală contradicție din netranzitivitatea lui „indiscernabil“ se introduc gradele de indiscernabilitate de care am vorbit.

Sistemul, spune Ianovskaia, „se bazează pe o supoziție foarte puternică și deloc simplă (adică, nu fără a depune eforturi) că noi știm să deosebim (să individualizăm) indiscernabilele pe parcursul mișcării punctului, că noi, cu alte cuvinte, disponem de un instrument care

<sup>9</sup> Vezi Ianovskaia, *op. cit.*

să ne permită să facem din obiectele „rigide” (neschimbătoare și cunoștiabile ca atare) obiecte „nerigide” (dispersate, trecătoare), că știm să găsim după unele din aceste obiecte pe altele și să enunțăm despre ele propoziții univoc determinate astfel că la probleme despre adevărul sau falsul lor să se dea un singur răspuns: da sau nu”<sup>10</sup>.

*Sinteză.* Evident, vom spune noi, există mișcare pe o anumită distanță suficient de mică încât noi nu-i mai putem discerne „părți”. La o anumită viteză (să zicem a lui Ahile) noi nu putem discerne mișcarea pe distanță de 1 cm. Dacă ne-am uita cu o lupa puternică probabil am discerne-o, dar cu asta problema nu se rezolvă, ci se deplasează. Nu vom găsi la nivelul percepției un fel de „cuante de mișcare” oricât de puternice aparate am utilizat. Ca să spunem aşa „atomii” de mișcare nu vor putea fi găsiți și deci mișcarea nu va putea fi reconstituită din astfel de „atomii”. În concluzie, nu putem corela conceptul cu percepția.

În loc să utilizăm lupa ne-am putea gândi la filmarea cu începtorul.

Trebuie să ne gândim în același sens și la ideea de „punct” care nu poate fi realizat la nivelul percepției decât în sensul că dimensiunile sunt practic neglijabile. Conceptul de punct nu poate fi corelat cu percepția dacă ne gândim că putem mări capacitatea de percepție.

Ceea ce putem spune despre un mobil oarecare este că el nu se poate opri după orice distanță de la începutul mișcării. Este imposibil de conceput că Ahile să ar putea (începând) să se miște după 1 mm, de exemplu. Ahile își poate controla distanța pe care se mișcă în funcție de capacitatea sa de percepție. Dincolo de această capacitate de percepție a faptului că el se mișcă *nu mai poate controla distanța* și deci nu se poate *opri*. Aceasta ar fi un fel de „cuantă” de mișcare, dar nu este atomul (democritic) al mișcării.

Un alt aspect, după cum am amintit deja anterior, este că dincolo de anumite dimensiuni obiectul care se mișcă încetează să existe calitativ, de ex., apă nu mai există la dimensiuni mai mici decât molecule (v. și Aristotel). Ar fi aceasta un fel de „cuantă” corelată cu calitatea? Dincolo de molecule putem găsi atomii care se pot mișca pe distanțe mai mici. Un fel de „cuante” apar deci în legătură cu percepția (indiscernabilele) și controlul, altele în raport cu calitatea, dar aceasta nu rezolvă problema.

Putem spune că Ahile nu se poate mișca cu mai puțin de  $n$  metri pe secundă, că și e proprie o anumită „cantitate minimă de mișcare”, o anumită viteză minimă de deplasare, că în raport cu cantitatea minimă de mișcare proprie lui Ahile nu putem divide intervalul la nesfârșit, este imposibil deci să-i limităm oricât viteza. Viteză într-un punct aşa cum e calculată cu ajutorul derivatei face abstracție de capacitatea de mișcare proprie corpului, ea nu presupune nimic în legătură cu „limita inferioară” a capacitații de deplasare.

Nepuțând limita viteza oricât, noi nu putem divide nici intervalul la nesfârșit, iar dacă o facem înseamnă că nu mai vorbim de același corp. Aceasta, credem, este o soluție mai radicală decât cele propuse

<sup>10</sup> Ianovskaja, op. cit, p. 132.

deja. Corpurile și distanțele sunt idealizări și ele nu pot reda realul, în cazul lui Zenon.

Zenon presupune un anumit mod de mișcare, o mișcare condiționată într-un anumit fel și de aceea el ajunge să-o nege în genere.

Aristotel are dreptate când invocă problema vitezei, dar esențialul nu este *legea fizică* după care în același timp se poate merge cu o viteză mai mare sau mai mică, ci că mobilul îi este propriu nu numai o viteză maximă, ci și una minimă. În funcție de energia de care dispune, mobilul se deplasează cu cel puțin o viteză  $n$  și cel mult o viteză  $m$ .

Trecerea de la *starea de repaus* la *starea de mișcare* nu se face continuu, în sensul că avem o creștere continuă, căci în acest fel nu am putea ieși din starea de repaus negăsind cifra cu care să începem (ceea ce este exact paradoxul lui Zenon), trecerea se face în „salt”. Este imposibil de precizat care este acest „salt” inițial, dar el depinde de corp și de energia care declanșează mișcarea. Acest salt presupune de asemenea că mobilul are nevoie de cel puțin un interval de mărime  $k$ , căci saltul nu poate fi oricât de mic. Nu putem pretinde că o locomotivă să „sară” din loc exact pe aceeași distanță ca o moleculă. Altfel ar însemna că mobilul se poate opri oricând după declanșarea mișcării, ceea ce este inexact.

Dacă mobilul s-ar putea opri oricând după declanșarea mișcării aceasta ar însemna că el s-ar putea opri în același moment, ceea ce ar echivala cu a nu putea porni, căci începutul și sfârșitul mișcării ar fi identice. Prin urmare, trebuie să existe un *salt*. De unde rezultă că *nu putem divide oricât intervalul în raport cu orice mobil*.

Tocmai această diviziune (abstracție făcând de mobil și de energia sa) este cauza negării mișcării. Se presupune că diviziunea spațiului (diviziune mentală) este nelimitată și este însotită de o diviziune nelimitată a mișcării, de o limitare oricât a vitezei (independent de mobil și energie).

Problema nu este dacă mobilul se mișcă sau nu se mișcă, ci dacă mobilul se mișcă cu o anumită viteză sau altfel nu are sens să vorbim de mișcarea lui. Diviziunea intervalului este idealizată, ea face abstracție de calitatea lucurilor, este cantitate pură, în consecință și diviziunea mișcării este tot abstractă, diviziunea reală trebuie să țină seama de parametrii cantitativi și calitativi ai lucrului. De la această diviziune abstractă rezultă că orice corp se poate deplasa pe orice distanță oricât de mică, astfel că *el poate începe și termină mișcarea pe această distanță*. Aceasta implică, așa cum am spus, limitarea oricât a vitezei, căci un corp cu o viteză  $v$  are nevoie de un anumit interval pentru a se opri, că viteză este mai mică cu atât intervalul este mai mic. La fel are nevoie de un interval pentru declanșarea mișcării (viteză inițială), căci altfel nu poate porni. Nu e de presupus că unei locomotive i-ar fi suficientă o distanță de 1 mm pentru a porni. Mișcarea este „ucisă” de Zenon printr-o diviziune nepermisă și aceasta deoarece pentru el nu există decât spațiul abstract, mobilul abstract, iar energia nu există deloc.

Presupunând că *orice corp* se poate mișca pe o distanță *oricât de mică* (decă și cu o viteză oricât de mică — ceea ce înseamnă că *el pornind într-un punct* se poate opri *într-un punct* oricât de aproape atunci

este evident că putem limita oricât distanță pe care se poate deplasa Ahile și deci viteza lui; nu poți imprima o viteză de 100 m/sec pe o distanță de 1 mm pentru un corp ca Ahile.

De aici se ajunge la negarea mișcării, fie în sensul că nu se poate începe, fie în sensul că nu se poate termina, dar presupunerea este neintemeiată.

Paradoxul constă deci în următoarele: dacă un corp se poate mișca pe o distanță oricât de mică (în aşa fel că el poate începe și termina mișcarea pe această distanță) atunci mișcarea nu există, căci vom găsi totdeauna un interval mai mic decât cel dat și deci niciodată nu vom da peste „atomul” de mișcare (aci în sens de *deplasare*). Negăsind cel mai mic număr real nu vom putea începe compunerea continuului. Unde nu aflăm începutul nu aflăm nici continuarea.

Zenon nu neagă mișcarea din capul locului, ci o concepe astfel încât ajunge la negarea ei. Presupunerea lui este greșită căci nu există *deplasare oricât de mică pentru orice corp*.

(Este interesant de remarcat că cuvântul „*deplasare*” sugerează unitatea dintre mișcare și interval (distanță), aşa încât când spunem „*o deplasare mică*” înțelegem mișcarea pe un interval mic).

Am văzut că „atomul” de mișcare din care Zenon vrea să compună mișcarea ne fugă mereu din fața ochilor, nu dăm peste el și deci nu putem compune mișcarea în aşa fel încât să-o începem pornind de la repaus și să-o terminăm pornind de la un punct în care se ajunge. Componerea se poate face numai din finit și determinat. Dacă să determinăm „atomul” atunci restul e o joacă, ceea ce în supozitia lui Zenon nu se poate — nu există un minim de mișcare specific corpului. Mișcarea se compune din mișcări. Ea trebuie *presupusă, postulată*. Nu există *dată* în concept, ci în percepție, nu se poate deduce, ipoteza ei este independentă.

Nu rezolvăm nimic spunând că «un corp se află și nu se află în mișcare în același timp», aceasta este o propoziție nedeterminată. Ca să-o determinăm căt de căt trebuie să presupunem cel puțin o dublă raportare: în raport cu  $y$  corpul se află în repaus relativ, în raport cu  $z$  corpul se află în mișcare.

Se poate vorbi de „mobilul care-și înjumătășește viteza” după jumătatea intervalului, apoi la jumătatea jumătății etc. Avem mișcare închitătă. Un mobil care și-ar încetini astfel viteza, chiar dacă intervalul e finit, nu ar ajunge niciodată la capăt. În acest fel nu este nevoie să presupunem „nemișcarea” pentru a ajunge la concluzia că el nu poate ajunge la capăt.

Aporile „Sägeata” și „Stadionul” limitează diviziunea spațiului și a timpului presupunând ca noțiuni prima „clipă” (= momentul) și respectiv „intervalul” ocupat de corp. „Sägeata” pune problema lui „aici” și „acum”. Sägeata se află *aici acum*, deci întrucât se află, ea nu se mișcă. Totuși, trebuie să avem în vedere (ceea ce Zenon nu face) că *aici* nu este un *aici absolut*, căci distanța se deplasează odată cu corpul (mediul), iar *aici* e luat relativ la ceva exterior (ex. la  $om$ ) și în opozitie cu *acolo*, dar pot fi luate și împreună ca *interval*. Punctul (dacetă luăm pe „aici” în sens punctual, în sens euclidian este doar ceva extern definit (raportat la ceva din afară), punctul „material” este del-

mitat atât intern, cât și extern, el este intervalul *vizual indivizibil*, indiscernabil. Din punct ca „vid” nu se poate compune nimic, din intervalul *indiscernabil în interiorul său* se poate.

Trebule să luăm ca punct de plecare „ $x$  trece de la  $A$  la  $B$ ” sau ca în „logica schimbării” a lui von Wright p T q („ $p$  trece din starea  $p$  în starea  $q$ ”), căci mișcarea nu se poate compune decât din mișcare, nu din „momente absolute”.

„Acum”, adică prezentul apparent elementar, este sau indiscernabilul temporal relativ la capacitatea noastră de percepție sau o noțiune practică, ca în cazul „acum, la vîrstă tinereții” sau „acum în anul aniversării unirii”.

Aparentul prezent continuu este determinat de imperceptibilitatea mișcării în jurul nostru, într-un loc izolat, fără evenimente, timpul pare incremenit. Totul este *același* și deci nu percepem nici o cursă.

Adeseori indicăm *acumul* prin *aceasta, acest*; „această oră”, „acest an” și chiar „acest secol”. Alteori timpul măsurat este doar cadrul unui „acum” nedefinit: „acum în secolul XX”. Prevalează însă ideea de „acum” în sensul percepției (ca indiscernabil) când e vorba de „clipă”: tic-tacul ceasornicului, pronunțarea unei litere sunt exemple de „indiscernabile temporale” (la nivelul percepției neajutate de aparate). Dar „clipă” se poate impinge oricât de departe, cu ajutorul aparatelor de măsură, ca „fracțiune de timp” înregistrabilă, măsurabilă.

Prezentul luat ca „acum”, ca „clipă” înseamnă în mod obișnuit timpul în care nu mai discernem nici o schimbare, nici o succesiune. Obiectiv în „prezent”, în „acum” este repausul relativ simultan percepției, subiectiv este repausul „absolut”, imperceptibilitatea mișcării. Percepția transformă relativul (= reproducerea ca *același*) în *absolut*, limitele percepției au devenit pentru primii filosofi greci, ca și pentru omul simplu, limite ale realului. Rațiunea, azi și tehnica, depășesc aceste limite.

Sägeata în „clipă” este în repaus absolut, „clipă” este noțiunea derivată de la percepția obișnuită. Timpul este format din „clipe” aşa cum mișcarea acului ceasornicului este percepță ca formată din tic-taci. O fotografie surprinde o „clipă”, un aparat de filmat însă ne poate descompune „clipă” în succesiune de mișcări, percepute ca schimbări de poziții. Tehnica merge pe urmele rațiunii, ea găsește divizibilul în mișcarea acolo unde apparent avem indivizibil și incremenire. Există un conflict între noțiunile noastre bazate pe „protocolul experienței” obișnuite și cele bazate pe „progresul tehnicii” și prelucrarea rațională a datelor acestuia.

„Sägeata” presupune „clipă” aşa cum decurge din apparentă, deci indivizibilitatea timpului, în ce privește spațiul însă e presupusă doar dimensiunea nedefinită (dimensiunea săgeții nu e dată) deși mereu finită. Orice interval ocupat de săgeată la un moment dat este identic cu dimensiunea săgeții. Sägeata nu e divizibilă, dar este nedivizată, se face abstracție de divizibilitatea ei, altfel spus diviziunea nu contează în raționament.

Putem să ne reprezentăm un segment identic cu sine (în orice poziție), dar această abstracție de natura mobilului, această reprezentare simplificată nu este justă în cazul săgeții, căci „saltul” inițial depinde tocmai de dimensiunile ei de energia cu care este propulsată.

Este necesar să înregistram exact datele problemei la Zenon, să ținem seama de abstracțiile pe care le face, să ne punem întrebarea dacă aceste „neglijeri“ sunt juste. Fizica lui Zenon este prea simplificată sau cel puțin fizica pe care o critică. Pe această cale se poate tot atât de bine demonstra că săgeata nu „ocupă“ vreo poziție, că nu există o poziție care să urmeze după alta și că deci mișcarea este un continuu *pur*. Poziția aparentă este determinată tot de faptul că percepția nu înregistrează mișcarea mediului (= a sistemului de coordonate). Aceasta pune problema relațiilor între „acum“ și „aici“. „Aici“ fiind un absolut aparent ce depinde de o *clipă* a percepției (adică aici = cât poate cuprinde percepția într-o fracțiune indiscernabilă de timp, „la o aruncătură de ochi“, fără deplasarea atenției) nu este chiar „locul ocupat“, dar noi înțelegem prin „sägeata se află în acest loc“ o poziție independentă de percepția noastră. Prin urmare, avem un „aici“ gândit și un „aici“ al percepției, ele nu coincid neapărat. Primul poate fi divizat, de ex. în funcție de dimensiunile săgeții, al doilea depinde de limitele percepției. Există deci o deosebire între „aici“-ul săgeții (poziția obiectivă) și „acum“-ul (ceva mai degrabă subiectiv), or problema vizează tocmai pe „acum“ (clipă).

Dacă „Sägeata“ pune problema „clipei“, „Stadionul“ pune problema timpului în genere. Dacă  $t = 2t$  și  $t = \frac{t}{2}$  atunci  $2t = \frac{t}{2}$  și în genere se poate spune că orice timp este egal cu altul, fără a găsi atomul (clipă). Pentru „Sägeată“ timpul este indivizibil, spațiul divizibil, pentru „Stadion“ la fel, căci cele trei coruri „se află într-o clipă“ în aceeași poziție, dar problema nu se reduce la diviziune, ci vizează surgerea timpului (viteza mișcării). Nu există timp, nici mișcare din moment ce se ajunge la absurditatea că  $\frac{t}{2} = 2t$ .

Totuși până la urmă problema timpului depinde tot de problema „clipei“ în același interval. Ce este „clipă“, „prezentul“, „acum“-ul? Iată problema imposibil de rezolvat printr-o definiție. Uneori, după cum am văzut, numim „present“ indiscernabilul temporal (ex. în pronunțarea unei litere), alteori o zi sau o epocă („epoca de față“). Tindem să identificăm „prezentul“ cu repausul absolut, cu „actualul“, cu „realul“, dar la o analiză mai atentă și acestea ne scapă (nu le putem surprinde). Ar fi prea simplu să dăm soluția spunând că trecutul și viitorul „se intersectează“ în prezent, coincid în prezent, că prezentul este un caz limită al celor două. Mișcarea nu ne este dată în concepe, dar nici repausul. Dar tocmai pentru că repausul ne scapă analizei („fuge“) trebuie să ajungem la ideea că „totul curge“ (teza lui Heraclit). Dacă gândirea are de-a face cu mișcarea, ea o face tocmai sub această formă a „fugii repausului“ (a prezentului) de analiză,oricât l-am căuta nu-l găsim.

Pe de altă parte, mișcarea ca *deplasare fără repaus*, de asemenea, ne scapă: deplasarea presupune un punct *a* („fix“) de la care pornim, un punct *b* („fix“) la care sosim. Or aceste puncte „fixe“ sunt de negăsit. Trebuie să relativizăm repausul, deci să negăsim *într-o privință* mișcarea dacă vrem să găsim mișcarea.

Dacă „a există – a fi în repaus“ atunci expresia „mișcarea există“ este contradictorie. Totuși nu e contradicție banală de tipul „ $2 + 3 = 4$  și  $2 + 3 \neq 4$ “. Să expresia „multimea vidă“ pare contradictorie, dar nu în sens banal. Avem *coincidentia oppositorum*.

Repausul este *insușire* a mișcării, este *reproducere de însușiri*. Prezentul este unitate între trecut și viitor în sensul că *ceva se reproduce în același timp cu ceva care se naște* (ceva inexistent anterior sub o formă similară), dar „prezent“ are o semnificație mai complexă, ontică, practică, subiectivă. El este și un raport între noi și lumea exterioară. Tocmai din faptul că noi tratăm unilateral noțiunile, ba în raport cu onticul, ba în raport cu practicul, ba în raport cu subiectivul (percepția) ajungem la contradicții.

Zenon spune că nu se mișcă „unde se află“ (căci acolo se află, *stă*), nici unde „nu se află“ (căci acolo *nu* e încă). La acestea unii dau replica: „se mișcă în ambele simultan“<sup>11</sup>. Este o formulă atractivă, sună frumos, dar din păcate fără valoare aplicativă. Să admitem această propoziție „corful se află și nu se află acum în pozițai *p*“. Ce putem rezolva cu ea? La ce ar sluij informatia dată de cineva la întrebarea dacă trenul de Timișoara se află și nu se află la ora 6 în Gara de Nord?

Problema nu este doar teoretică, ci și practică, o astfel de informație ne-ar duce la cele mai năstrușnice concluzii, de ex., „pot să prind și să nu prind trenul de Timișoara“, iar practic la imposibilitatea de a decide ceva, nu ne-am putea decide pentru o alternativă în vederea acțiunii căci orice *alegere* ar fi la fel de bună sau la fel de rea.

Se vede că există o aserțiune priorită „trenul se află în Gara de Nord“. Dacă am pleca de la aserțiunea „trenul nu se află în Gara de Nord“ aceasta ar avea o sferă de aplicatie mult mai largă decât prima și deci probabilitatea de a prinde trenul în Gara de Nord ar fi nulă, căci orice localitate ar fi potrivită pentru concretizarea acțiunii, chiar dacă la limită am accepta și prima aserțiune.

Dimpotrivă, prima aserțiune nu poate fi interpretată, de exemplu, ca „trenul se află la Brașov“ și vom fi de acord că afirmația „trenul de Timișoara se află în Gara de Nord și trenul de Timișoara se află la Brașov“ este falsă.

La ce ar sluij să spunem „corful se mișcă unde este și se mișcă unde nu este“? De ex., „trenul se mișcă pe linia București–Ploiești și trenul nu se mișcă pe linia București–Ploiești“. Un asemenea enunț n-ar sluij la nimic, nici teoretic, nici practic, mai mult, ne-ar încurca.

Sau, relativ la exemplul lui Zenon, să afirmăm: „Sägeata se mișcă în locul unde se află și se mișcă în locul unde nu se află“. Am deduce că săgeata se mișcă în intervalul *A B* și săgeata se mișcă în intervalul *B C* simultan, unde  $A B \neq B C$ . Dar se poate afla simultan și în *A B* și în *B C*?

Desigur, am putea înțelege lucrurile astfel: săgeata se mișcă în sistemul de referință *S<sub>1</sub>*, dar poziția ei se mișcă odată cu *S<sub>1</sub>*, deci

<sup>11</sup> Hristo Smolenov, *Zeno's Paradoxes and Temporal Becoming in Dialectical Atomism*; *Studia logica* 1924, XLIII, 1/2.

dacă ea „se află” în  $S_1$  în poziția  $p$ , și  $S_1$  se mișcă în raport cu  $S_2$  atunci poziția  $p$  este aceeași în raport cu  $S_1$ , dar nu în raport cu  $S_2$ . Corpul se află într-o poziție care ea însăși este în mișcare! Or supozitia lui Zenon (sau acelor pe care-i combate, nu e clar a cui) este că „se află în poziția  $p$ ” înseamnă: „poziția  $p$  este fixă și deci corpul care se află în  $p$  nu se mișcă în respectivul timp”. Ar trebui oare să renunț la „se află în  $p$ ” în timp ce se mișcă? Să spunem „trece prin  $p$ ”?

Există o discordanță între intelectul științific și practică pe de o parte, și rațiunea filosofică pe de altă parte? Cel puțin în sensul că lucrurile sunt văzute din perspective diferite?

Să considerăm expresia „corpul se află în același timp în mișcare și nu se află în mișcare”. Dacă o particularizăm pur și simplu obținem o propoziție care ne pune în incurcătură. De ex. „Trenul se află în mișcare și nu se află în mișcare“. Cum ar deveni utilă această informație? Precizând-o: „trenul se mișcă în direcția Ploiești, nu îndreptăția Constanța“. S-ar putea replica: „dar dacă am găsi că globul pământesc se mișcă pe direcția care unește linia spre Ploiești cu punctul Constanța?“. Ar trebui să-i spunem că el comite un sofism, deoarece ignoră sistemul nostru de referință după care a fost realizată harta căilor ferate.

Se vede dar că, spre deosebire de filosofie, știința face aserțiuni închise, cel puțin față de filosofia lui Heraclit și Hegel. Știința și practica au nevoie de anumite idealizări, filosofia (ca meta-știință) veghează ca ele să nu fie absolutizate.

În încheiere, am vrea să semnalăm că s-ar putea construi un argument analog (celor ale lui Zenon) în legătură cu individualul.

Individualul nu există, căci dacă el ar exista ar trebui să fie sau momentul său  $A$  sau  $B$  etc., or el nu este nici momentul său  $A$ , nici momentul  $B$  etc., căci ar fi o multiplicitate. Este Iulius Caesar copilul? Nu. Este adolescentul? Nu. Este vîrstnicul? Nu etc. Deci Iulius Caesar nu există, căci el e unul or aci avem o multiplicitate. În acest fel, individul nu există. Dacă individul nu este pur și simplu individul în momentul dat, atunci despre el sunt posibile două afirmații: a) valabilă în raport cu orice moment, b) valabilă numai în unele momente (cel puțin unul).

Altă aporie ar putea fi formulată în raport cu „lanțul cauzal” sau „succesiunea cauzală”.

Deoarece efectul începe să se manifeste odată cu cauza orice cauză este simultană cu efectul, deci dacă  $A$  este cauza lui  $B$  și  $B$  cauza lui  $C$  etc., atunci  $A$  fiind simultan cu  $B$  și  $B$  cu  $C$  etc.  $A$  este simultan cu  $C$  și cu celelalte. Deci nu există serie cauzală, ci toate cauzele și toate efectele pe care le presupunem „în serie” se manifestă deodată.

În concluzie, putem spune că argumentele lui Zenon dovedesc criza conceptelor de origine perceptuală („clipă”, „timp”, „se află în” și.a.), dar și insuficiența științei pentru analiza acestor concepte, în spate insuficiență punctului de vedere matematic (mecanico-geometric). Sunt confundate trei nivele de gândire: nivelul conceptelor „protocolare” (rezultate din înregistrarea percepțiilor), nivelul intelectual (cel

al științelor) și nivelul rațional (cel al criticii metaștiințifice). Prin argumentele sale Zenon dovedește că știința vine în conflict cu concepțile „protocolare”, că ea intră în contradicție când amestecă concepțile abstrakte cu concepțile protocolare. „Clipă” este un concept protocolar, este rezultatul înregistrării percepției, este indiscernabilul temporal. Intelectul confruntând diferite experiențe ajunge la un alt concept, el nu este „atom temporal” (clipă), ci simplă „fracțiune de timp” care la rândul ei poate fi fracționată. Confruntarea nu se află în interiorul științei, ci în meta-știință, în filosofie.

În ce privește formulele aşa-zise dialectice, de ex. „corpul se mișcă și nu se mișcă în momentul dat“) deși ele nu sunt complete fiind o presecurare pentru „corpul se mișcă sub raportul  $x$ , dar nu se mișcă sub raportul  $y$ “, sunt utile în sensul în care ele îmbrățișează mișcarea și multilateralitatea și nu presupun doar „supozitii metafizice“ (stabilitate, unilateralitate). Dacă nu ținem seama însă de înțelesul lor complet putem ajunge la interpretări greșite aşa cum am arătat.

O abordare dialectică interesantă o face Radu Stoichiță prin distincția între «mișcarea constituită» și «constituirea mișcării»: „Viciul aporilor lui Zenon constă deci în faptul că a pus o problemă care ține de nivelul constituiri mișcării la nivelul mișcării constituite. Dacă însă, distingând între constituirea mișcării și mișcarea constituită, distingem între nivelul la care a pus Zenon problema și cel la care el a încercat să o rezolve, atunci putem explica atât ce a înțeles Zenon, cât și ceea ce n-a putut realiza“<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Stoichiță Radu, Problema continuității și discontinuității în primele două aporiile ale lui Zenon în legătură cu mișcarea, „Analele Universității București”, Seria Șt. Sociale, nr. 8, 1957, p. 71.

**PROBLEMATICA OMULUI LA PRECLASICII GRECI**

## **PROBLEMATICA OMULUI LA PRECLASICII GRECI**

JOAN N. ROSCA

Denumită, de regulă, „cosmologică“, etapa de început a filosofiei grecești nu este cătuși de puțin lipsită de un pregnant filon antropologic, tot așa cum și perioada clasică, „antropologică“, prezintă și un consistent fundal ontologic. Ar fi fost un nonsens ca primii gânditori să se ocupe de cosmos fără să se raporteze la om. Altminteri, la ce le-ar mai fi servit oamenilor o cunoaștere din care să se excludă pe ei însăși? Omul a ispiti întotdeauna lumea nu din dezinteres, ci pentru a se ști mai bine pe sine însuși.

Mai mult, după cum vom arăta, sub aspect formal, expresiv, problematica omului n-a fost doar „implicită“ în filosofia preclasică a naturii, urmând „să treacă în formă explicită“, cum susține Gh. Vlăduțescu (în *Filosofia în Grecia veche*, p. 122), ci s-a vădit în multiple elemente exprese, care pot fi și trebuie degajate și corroborate atât între ele, cât și cu elementele implicate. Deosebirea principală, definitorie dintre concepțiile preclasicice despre om și cele clasice nu poate fi decât una de „conținut“ și nu de „formă“. Chiar dacă am admite că antropologia preclasică este doar implicită, am recunoaște că ea oricum există și, prin urmare, nu se poate distinge decât prin ideile prin care există, adică prin modul în care înțelege ființa umană.

Conținuitistic, explicativ, s-ar părea că preclasicii concepeau omul ca simplă parte a lumii, în timp ce clasicii l-ar înțelege drept centru al ei. În acest ultim sens, s-a și spus că, în perioada clasică, și sofisitii și Socrate afirmă „postulatul antropocentrist”, cu deosebirea că, în timp ce primii „dădeau antropocentrismului sens numai în limite umane (omul ca măsură a tuturor lucrurilor), Socrate îl pune în termeni cosmic” (Idem, *op. cit.*, p. 213). Considerăm însă că nici *deosebirea dintre o filosofie preclasică fiziocentrică sau cosmozentrică și una clasică antropocentrică nu rezistă* pentru că duce la consecințe inacceptabile. Admitând-o, ar rezulta că preclasicii ar fi explicat omul exclusiv prin natură, iar clasicii ar fi înțeles natura eminentă prin om, or, antropomorfismul a fost cultivat și de preclasici, nu numai de gânditorii ulteriori, după cum nici clasicii n-au renunțat complet la cosmomorfism. De altfel, un bun cunoșător al filosofiei din Grecia veche ca Gh. Vlăduțescu, deși adept al distincției dintre clasicism și preclasicism prin „postulatul antropocentrist”, este constrâns să constate că acest postulat este afirmat nu numai de Socrate prin presupoziția unei *Inteligente universale* „prin analogie cu inteligența omenească” (*op. cit.*, p. 212), ci și de fizologi, căci „nu explicau și filosofii naturii ordinea lumii

prin analogie cu cea omenească, Heraclit, de exemplu?“ (ibidem, p. 212). Așadar, filosofia preclasică este și cosmomorfică și antropomorfică, explicând atât omul prin natură, cât și natura prin om. Ea are, putem spune, nu unul, ci două centre de gravitație, instituind o dublă finalitate. Pe de o parte, vechii gânditori au considerat cosmosul ca ordine desăvârșită și, deci, ca finalitate divină, care trebuie reprodusă de om. Pe de altă parte, au atribuit ordine sau finalitate și omului, în calitatea sa de om-cetate, de om-comunitate și au considerat că ordinea divină poate fi degajată din chiar adâncurile sufletului uman. Potrivit lor, microcosmosul și macrocosmosul se răsfrâng reciproc, constituind lumi specifice, dar armonice, concordante.

Tot sub aspect explicativ, considerăm că antropologia preclasicoilor întreține raporturi de reciprocitate nu numai cu cosmologia, ci și cu ontologia și gnoseologia acestora. De regulă, prin generalitatea lor mult mai largă, interogațiile și ideile ontologice se constituie în premise pentru cele antropologice. Mai precis, întrebările despre raportul dintre esența comună și manifestările individuale, despre geneza și devenirea lucrurilor sunt puse și cu privire la ființa umană, iar rezolvările general-ontologice le influențează și pe cele antropologice. Dar și cele din urmă pot constitui puncte de plecare pentru inferarea inducțivă a celor dintâi. La fel, condiționatele însele de ontologie, problemele și ideile gnoseologice referitoare la modalitățile cognitive și la cunoștințele obținute constituie, nemijlocit, și o chestionare și un răspuns privind laturile ființei umane, ponderea și valoarea lor în unitatea acesteia. Similar, prin discuția gnoseologică (dar și ontologică) despre relația dintre trup și suflet se sugerează și un anumit sens al existenței umane. În același timp, și ideile despre esențe și atributele omului se răsfrâng asupra înțelegерiei sale ca subiect cognitiv. Totuși, având în vedere faptul că, expoziтив, un discurs filosofic tinde să-și organizeze ideile deductiv, derivându-le din cele generale pe cele particulare, considerăm că, sub aspectul modalității de expunere, în sistemul filosofiei preclasice există un primat al ontologicului asupra gnoseologicului și al ambelor subsisteme asupra celui antropologic. În schimb, sub aspectul cercetării, al modalității de cunoaștere, în filosofia greacă preclasică există o înrăurire reciprocă între ideile onto-gnoseologice și cele antropologice.

In spiritul amintit, preclasicii au abordat omul sub aspectele esentei, aparitiei si destinului sau.

În descifrarea esenței umane, vechii filosofi au considerat că, asemenea oricărui alt existent, și omul este o concretizare specifică a principiului, care îi asigură esența, ca și, de altfel, originea. Plecând de la însăși realitatea umană, ei au remarcat că omul este și trup și suflet și că se distinge de lucruri și de celelalte viețuitoare printr-un suflet rațional, prin rațiune. Prin urmare, acest suflet au încercat să-l explice și să-l iustifice prin esența întregii existențe.

Diferiți comentatori ai filosofiei preclasice împărtășesc în comun ideea că vechii filozofi au raportat sufletul uman, ca esență a omului, la principiul întregii lumi. Dar ei interpretează diferit acceptia preclasică a principiului și, deci, a esenței umane. Cei mai mulți interpreți neglijeză dimensiunea spirituală conferită principiului de preclascici, pentru a reține doar aspectul său fizical și, în consecință, conclud că

vechii filosofi ar fi redus și sufletul omului la un substrat fizic, corporal. Într-una din formulările sale, concluzia amintită afirmă că preclasicii „încă separă întrucâtva omul ca *lucru* de lucruri“ (Gh. Vlăduțescu, Ion Bănsolu, Ion Goian, *Antropologie*, p. 34). Dimpotrivă, alți exegeti, între care au excelat cei medievali, au supraapreciat aspectul spiritual al principiului în detrimentul celui material, concluzionând că preclasicii ar fi înțeles și sufletul omului ca factor pur imaterial, complet detasat sau detasabil de trup.

In realitate, preclasicii au conceput de la început principiul lumii ca având o natură ambivalentă: corporală și incorporală. Ce-i drept, inițial ei au avut tendința de a reduce incorporalul la corporal, iar ulterior au pus un accent cel puțin la fel de puternic și pe aspectul incorporal. Oricum, ei au considerat constant că principiul este mai rafinat decât existențele fizice obișnuite și că sufletul uman exprimă esența principiului în modul cel mai fidel, cel mai pur.

Faptul că preclasicii au spiritualizat întrucâtva principiul lumii se explică prin aceea că ei l-au analogiat fie cu sufletul omului, despre care au intuit că este mai fin și mai subtil decât lucrurile corporale, fie cu divinitatea supremă, pe care au definit-o prin excelенță ca spirit. Altfel spus, ei au spiritualizat principiul lumii înțelegându-l fie *antropomorfic*, fie *teomorfic*. Spiritualizând principiul, ei au putut apoi, printr-un demers invers, *cosmomorfic*, să înțeleagă sufletul omului după chipul și asemănarea principiului, căruia îi atribuisează, în prealabil, ceva din spiritul uman sau chiar din supremul, divinul spirit.

Analogiind sufletul omului cu principiul lumii, preclasicii au acordat celui dintâi câteva din principalele caracteristici ale celui de-al doilea și anume: *o natură mai rafinată*, impregnată de corporal, dar care se detașează tot mai mult de acesta, și, în consecință, caracter *nemuritor*, precum și *rol de factor cognitiv sau precognitiv-formativ și rol cauzal (eficient)*.

*Concepția despre esența sufletească a omului* a fost inițiată de cei dințai filosofi greci, de milesieni și de Heraclit. Deși unele din aserțiunile lor despre suflet se referă nu la om, ci la natură, considerată insuflețită, totuși, fie și indirect, ele se raportează și la om, pentru că sufletul universal va fi conceput prin analogie cu cel uman și reciproc.

Considerăm că *milesienii* au definit omul prin suflet prin însuși faptul că i-au atribuit principalele caracteristici ale principiului, întrucât toate acestea îi conferă, de asemenei, statutul de esență, de temei al existenței umane. Ei sunt cei care l-au conceput ca ipostaza directă sau mijlocită a principiului și, deci, ca natură mai simplă și nemuritoare. Tot ei i-au evidențiat ca atribut specific autodinamismului și, deci, caracterul mișcător, cauzal. Or, și acest caracter, prin care sufletul își exercită puterea asupra trupului, denotă faptul că sufletul constituie esența omului, pentru că numai ceea ce este esențial are rolul de a stăpâni, de a cauza existențele pe care le întemeiază. După cum vom arăta, puterea sufletului în genere a fost sugerată încă de Thales prin ideea unui suflet magnetic ca forță motrice, dar cu referire la om a fost formulată explicit pentru prima oară de Anaximenes.

De la Thales nu s-a păstrat nici o asemenea potrivit căreia esența suflului ar rezida în apa originară, principală. Doxografii men-

nează însă că primul filosof grec a înțeles sufletul ca un fel de capacitate a lucrurilor (provenite din apă) de a produce mișcare, întrucât a spus că „piatra magnetică posedă suflet, deoarece mișcă fierul“ (Thales, *Viața și opera*, A, 22). Dat fiind că substratul lucrurilor e veșnic, rezultă că și proprietatea lor funciară de a produce mișcare e veșnică. Gândind astfel, Thales a susținut cel dintâi „că sufletele sunt nemuritoare“ (Idem, A, 1). Însistând asupra corelației dintre suflet și mișcare, tot el „a arătat cel dintâi că sufletul are o natură veșnic mobilă sau autodinamică“ (Idem, A, 22), astfel încât, se înțelege, este permanent mișcător (cauzator).

Continuând analogierea sufletului cu principiul, discipolul lui Thales, Anaximandros, a identificat esența sufletului cu natura aerului, unul din cele patru elemente cosmice care se desprind din principiul conceput de el ca nedeterminat (*apeiron*). *Anaximenes*, elevul lui Anaximandros, va susține și el că sufletul „este de natura aerului“ (Anaximenes, *Viața și opera*, A, 23), fiind, se înțelege, un suflet mai subtil decât aerul obișnuit. Pe de altă parte, el va sublinia și rolul conducător al acestui suflu: „Sufletul nostru, zicea el, care este aer, ne stăpânește pe noi toți și întregul Univers este cuprins de suflare și aer“ (Idem, *Fragmente*, B, 2). Prin ideea că sufletul nostru ne stăpânește pe toți, Anaximenes a indicat cel mai clar faptul că omul se definește ca ființă spirituală, iar nu corporală, prin suflet, ci nu prin trup.

Heraclit continuă caracterizarea naturii umane prin suflet și, totodată, o adâncește. Își el admite, pe lângă sufletul uman, un suflet cosmic, universal. Își el consideră că sufletul uman provine, indirect, din elementul originar, fiind foc transformat în apă, sau, mai exact, o exhalatie a umidității, deci ceva deosebit de fin, de subtil. Spre deosebire de milesieni, Heraclit pune accent nu numai pe autodinamismul sufletului, ci și pe capacitatea sa cognitivă. În acest sens, afirmă că sufletul își constituie propriul său logos, care se sporește pe sine însuși. Totodată, susține că logos-ul cognitiv, rațional se răsfrângă și în plan moral, politic și chiar religios, deci se prezintă sub o multitudine de ipostaze în măsura în care cunoștințele raționale întemeiază și celelalte modalități de raportare a omului la lume. Rezultă că omul însuși, ca ființă spirituală, este un microcosmos complex structurat, care gravitează în jurul rațiunii umane. De altfel, referitor la cunoastere, Heraclit superiorizează gândirea în raport cu simțurile și, de asemenei, „gândirea comună“, singura care parvne la adevăr, față de „gândirea proprie“, ancorată în simțuri. Totodată, deosebește elementele propriu-zise cognitive de cele afective, care, potrivit lui, ar trebui dominate, sau de credința religioasă, pe care o recomandă ca prielnică adevărului. Sintetizând, putem spune că, în viziunea heraclitică, omul se definește ca suflet rațional legat de trup, dar care trebuie să depășească incertitudinea simțurilor și a gândirii empirice, să-și domine afectele și să se sprijine pe credință și pe speranță în adevăr. Accentuând pe caracterul rațional al sufletului, Heraclit îi subliniază mai pregnant decât milesienii capacitatea de a se detașa de corporal și de a se înălța, prin adevăr, credință și nădejde, la ceea ce este logic, divin.

Pythagoras aprofundează și mai mult rafinamentul sufletului uman. El caracterizează natura sufletească a omului printr-o triplă relație:

cu principiul, cu numerele și cu elementele cosmice. În raport cu principiul (cu *Dlada* alcătuită din *Monadă* sau *Unitate* și *Dualitate*), sufletul uman este de aceeași natură cu *Monada* originară, fiind, ca și aceasta, ceva simplu, dar care conține în sine posibilitatea dedublării, a *Dualității*. Altfel spus, ca și principiul existenței, sufletul uman este ceva încorporeal, dar are tendința de a se exterioriza și a se obiectiva în plan corporal. În consecință, în raport cu numerele, situate, precum se știe, între principiu și existențele corporale, sufletul, ca și *Monada* originară, nu poate fi pus în corespondență decât cu cifra 1, singura expresie a ceva simplu și indecompozabil, spre deosebire de numerele propriu-zise, care reprezintă diferite aspecte cantitative, acestea fiind deopotrivă simple și compuse, inteligibile și sensibile, indecompozabile și decompozabile. În același timp, dată fiind capacitatea sufletului patruns de inteligență de a se dedubla, de a se deschide spre obiectul de cunoscut, inteligența (sau sufletul ca inteligență) va avea ca expresie numărul 2, adică primul număr care rezultă din dedublarea unității. În fine, în raport cu elementele cosmice, sufletul va fi conceput ca având aceeași natură cu elementul cel mai subtil, fiind un fel de „suflu cald“ (Pythagoras, *Fragmente*, B, 24), sau chiar o natură mai rafinată, eterică, *invizibilă* (*ibidem*).

Așadar, potrivit lui Pythagoras, sufletul se înfățișează ca substrat imaterial, ca substrat numeric, situat între imaterial și material și ca element cosmic, eteric, apropiat de celelalte elemente cosmice, dar mult mai subtil. În viziunea sa, deși distințe, ipostazele amintite sunt totuși complementare și unitare, sufletul fiind, înainte de toate, un spirit care se obiectivează și care se poate dezobiectiva.

Pythagoras, ca și Heraclit, caracterizează sufletul care coboară în corp, sau care se poate elibera de acesta și ca subiect cognitiv. Din această perspectivă, onto-gnoseologică, el distinge între suflet și simțuri, deși le originează pe amândouă în acel suflu deosebit de cald, precum și între trei facultăți sufletești și anume: pasiunea (*thymos*), rațiunea (*nous*) și mintea (*phrenes*), care să hrăni toate cu sânge, dar ar fi invizibile. Pe de o parte, el susține că cele trei facultăți sunt legate de trup. Astfel, localizează pasiunea în inimă, iar rațiunea și mintea în creier. În același sens, consideră că primele două facultăți ar apartine și animalelor și ar fi pieritoare. Pe de altă parte, tinde să conceapă mintea ca independentă de corp și corporalitate, afirmând că aceasta ar apartine exclusiv omului și ar fi nemuritoare. Deci, și potrivit lui, sufletul devine eminamente spiritual și nemuritor printr-o cunoaștere pură, netulburată de trup.

În continuare, Parmenides, corifeul eleatismului, proiectează o dublă perspectivă asupra naturii sufletului uman: *metafizică* și *fizico-metaphizică*. Metafizic, va înțelege sufletul ca rațiune independentă de simțuri, ca spirit pur. *Fizico-metaphizic*, consideră și el că sufletul se imparte în simțuri și gândire (rațiune) și că ambele facultăți sufletești provin din cele două elemente cosmice, socrate originare, focul și pământul. Așadar, sufletul, în complexitatea sa, ar avea aceeași natură ca și principiul în dubla sa ipostază. Dat fiind că focul este asociat cu ființă în sine, lipsită de corporalitate, iar pământul — cu neființă, care trimite la corporal, rezultă că sufletul însuși, în întregul său, ar avea

o natură duală, situată între corporal și incorporal. În ce privește în exclusivitate gândirea, Parmenides adaugă însă că „mai bună și mai curată” ar fi cea „prilejuită de cald” (Parmenides, A, 46), adică de focul originar ca ființă în sine. Cu alte cuvinte, în măsura în care este mai adecvată, dezvăluind tot mai mult adevărul, în aceeași măsură gândirea se eliberează de simțuri și în genere de dimensiunea materială, dobândind tot mai mult esența pură a ființei în sine.

Ultimii doi preclasici, *Empedocles* și *Anaxagoras*, gândesc și ei că sufletul, fie uman, fie cosmic, ar fi mai distins față de lucruri întrucât ar răsfrângă în sine natura izvorului primordial într-un mod mai pur, mai puțin alterat.

Potrivit lui *Empedocles*, sufletul, înțeles atât ca simțire, cât și ca gândire, constă într-o combinație specifică, echilibrată a celor patru elemente constitutive. O asemenea combinație ar fi proprie și săngelui din jurul inimii, care ar constitui hrana gândirii sau ar fi chiar gândirea. Fiecare din cele patru elemente ar detine aproximativ aceeași pondere la oamenii „foarte inteligenți și cu simțurile foarte agere” (*Empedocles*, A, 8, alin. 11). Dat fiind faptul că toate cele existente sunt constituite din cele patru elemente, toate ar fi insuflețite. În particular, capacitatea de a gândi și de a înțelege ar fi proprie nu numai oamenilor, ci și animalelor și chiar plantelor. Reproducând natura mai suplă, incoruptibilă a principiului, sufletul ar fi, totodată, nemuritor. În plus, întrucât pământul și apa sunt identificate cu *Iubirea*, iar focul și aerul cu *Ura*, rezultă că sufletul răsfrângă în sine, în esență sa, odată cu cele patru „rădăcini”, și cele două forțe cosmice, psihico-fizice, forță atractivă și pe cea repulsivă. Așadar, întrunire de elemente originare perene, care au și funcție de forță motrice, sufletul este un analogon al principiului nu numai prin natura sa deosebit de subtilă și nemuritoare, ci și prin rolul său cauzal.

În fine, conform concepției lui *Anaxagoras*, sufletul uman este o expresie a unei Inteligențe universale, numită *Nous*. Prin esența sa, *Nous*-ul anaxagorian este o entitate preponderent, dar nu exclusiv spirituală, întrucât se distinge de celelalte homeomerii originare, dar nu există independent de acestea. Se caracterizează atât prin cunoaștere, cât și prin forță. Uneori, Anaxagoras afirmă că *Nous*-ul se manifestă numai la om, alteleori — că aparține și celorlalte ființe insuflețite. Oricum, sufletul uman este distins prin rațiune și chiar prin liber-arbitru.

În viziunea preclasică, principiu al omului, sufletul este un corespondent al principiului lumii atât prin natura sa subtilă și persistentă, cât și prin cognitie și eficiență.

Descifrând esența umană, primii filosofi greci s-au preocupat, în *al doilea rând*, de geneza omului. Spre deosebire de credințele mitologice nu vor mai înțelege omul ca ființă creată de zei, ci vor gândi, că, împreună cu zeii, provine din elementul originar. În acest scop au admis acordul de esență dintre principiu și aceste ființe și au conchis că oamenii, ca și zeii, ca și orice alt existent, apar datorită metamorfozării principiului. Mai exact, vor susține că, alcătuți din trup și suflet, oamenii se nasc în urma unor procese fizice, de natura principiului, dar care conțin în ele, ca și principiul, posibilitatea de a simți și de a gândi. Si mai concret, vor susține că primordiul generează direct

sau indirect anumite semințe care conțin, în stare latentă, viața umană. La fel explică și geneza celorlalte ființe vii. Analogicind nașterea tuturor celor existente, inclusiv a lucrurilor neinsuflețite și chiar a zeilor cu apariția organismelor, vor concluziona că există o „panspermie” datorată izvorului primordial, astfel că existențele de un anumit fel se ivesc din germanii specifici acelei forme și, în ultimă instanță, din principiu ca germen al tuturor. În acest sens, Mircea Florian remarcă: „Legea de zămislire a zeilor este de-a dreptul inspirată de generația organismelor, schema este dezvoltarea tuturor zeilor și a tuturor lucrurilor dintr-un embrion, dintr-un Ou imens, mit ce se întâlnește în India, în Persia, Babilon și orfism („teogonia rapsodică”)” (*Cosmologia etenă*, p. 14).

Primul gânditor care a imaginat o explicație a apariției omului a fost *Anaximandros*. Mai larg, referindu-se la apariția celorlalte viețuitoare, susține că „animalele s-au născut din umezeala evaporată de căldura Soarelui” (*Anaximandros*, A, 11) și că „prin înaintarea în vîrstă au ieșit pe uscat” (Idem, A, 30) și s-au adaptat la viața terestră. În ce-i privește pe oameni, primii dintre ei ar fi crescut de la făt și până la maturitate în pește sau alte ființe asemănătoare, de unde foetusurile s-au desprins și din ele au ieșit bărbați sau femei în momentul în care au fost „în stare să se hrănească singuri” (Idem, A, 30). El și-a sprijinit ipoteza că „omul s-a născut dintru început din viețuitoare de altă specie”, „pe faptul că progeniturile altor animale, curând după ce s-au născut, se hrănesc singure, prin mijloace proprii, în timp ce numai omul pretinde o îngrijire îndelungată”, astfel că „nu s-ar fi putut păstra în viață de la început” (Idem, A, 16). Antropogeneza imaginată păstrează un anumit ecou mitologic, credința împărtășită de străvehii locuitori ai Eladei, ca și de sirieni, că primii oameni s-ar fi născut din apă și s-ar fi înrudit cu pești. Paradoxal, Anaximandros susține încă mai fantezist că primii oameni s-ar fi ivit din pești sau din alte animale similare, dar fabulează tocmai pentru a explica într-un mod naturalist și cât mai plauzibil posibilitatea lor de a supraviețui până ce au devenit apti să se ajute singuri.

Filosofii care au urmat imediat după Anaximandros nu s-au mai referit explicit la apariția omului, dar, implicit, au oferit anumite sugestii. *Anaximenes* a întrevăzut posibilitatea unei antropogeneze naturale, afirmând că „omul este aer, în întregime” (*Anaximenes*, A, 22). *Heraclit* ar fi putut să înțeleagă generarea omului în mod similar, datorită concepției sale despre suflet ca exhalatie a umidității. *Pythagoras* se referă explicit doar la procrearea unor ființe de către altele, susținând că „ființele vii se zămislesc una din alta prin sămânță”, că „sămânța este un cheag picurat din creier și conține în el un suflu cald” și că „sufletul și simțirea se plămădesc din acel suflu” (*Pythagoras*, *Frangmente*, B, 24). Dar el oferă unele elemente și pentru o explicare a nașterii celor dintâi animale. Pe de o parte, distinge între ființele vii și ființele care au suflet, menționând că „plantele sunt ființe vii, dar nu toate au suflet” (Idem, B, 24). Pe de altă parte, după ce precizează că sufletul „este o frântură desprinsă din eter, formată și din căldură și din răceală, fiindcă participă și la eterul rece”, distinge între viață și suflet, considerând că sufletul „este nemuritor,

întrucât e desprins din ceva de asemenea nemuritor“ (Idem, B, 24). Din precizările și distincțiile amintite, rezultă că, spre deosebire de regnul vegetal, doar parțial însuflăt, toate animalele se caracterizează prin suflet, că sufletul acesta, întrucât este nemuritor, se poate ivi și ființa și înaintea organismelor și că nașterea primelor viețuitoare, inclusiv a primilor oameni, este posibilă prin unirea sufletelor preexistente cu fragmentele de materie apte să le primească și să li se conformeze, să se modeleze potrivit lor. De altfel, dincolo de această generație spontanee, chiar și oamenii care se nasc din semințele altor oameni nu s-ar putea ivi dacă germanii lor, desprinși din creier, n-ar conține acel suflu cald, transformabil în suflet: în simțire și în gândire. Dar, încă o dată, Pythagoras nu formulează explicit amintita ipoteză, ci doar o implică.

După Anaximandros, o altă antropogeneză explicită va fi formulată de *Parmenides*. Adept de asemenea, al provenientei spontane și naturale a omului din elementele care se desprind din izvorul primordial, *Parmenides* spune „că, dintru început, oamenii s-au născut din nămol și că în ei se întâlnesc caldul și recele, din care toate sunt alcătuite“ (*Parmenides*, A, 1). El consideră că sufletul, identificat cu inteligență (A 1, 45), s-ar constitui din aceleași elemente originare, adică din foc și pământ, dar susține că ar fi mai bună și mai curată gândirea prilejuită de cald (A, 46). Deci, și în varianta parmenidiană, originea naturală a omului implică și posibilitatea inteligenței umane.

Ca și *Parmenides*, *Empedocles* va explica și el geneza omului prin combinația elementelor originare, cu deosebirea că le va spori numeric de la două la patru. Asemănător, va reitera și ideea că procesualizarea celor patru „rădăcini“ nu exclude nici sufletul, întrucât acesta, identificat, de asemenei, cu intelectul, ar consta, reamintim, într-o proporționare cât mai echilibrată a celor patru rădăcini. Noutatea adusă de agrigentin constă în ipoteza formării treptate, iar nu spontane a omului și a celorlalte viețuitoare. Inițial, din elementele constitutive s-ar fi format membrele animale separate, apoi, acestea s-ar fi unit la întâmplare, fie adekvat, fie inadecvat, rezultând, în acest ultim caz, unele imperecheri monstruoase, cum ar fi „Specii de bou cu chipul de om, și chiar dimpotrivă, / Cu trup de om și capul de bou...“ (*Empedocles*, Fragment, B, 61); în etapa următoare, s-ar fi produs un proces de selecție, în care ființele viabile au supraviețuit, iar celelalte au pierit; în final, odată constituite, viețuitoarele s-au reprodus sexual. Antropogeniza și zoogeniza s-ar fi desfășurat la întâmplare, dar și necesar, fiind guvernate de *Philia* și *Neikos*. După cum s-a apreciat (Ion Bătlan, *Dialectică și antidialectică*, p. 123), ideea impletirii necesității cu întâmplarea în formarea ființelor vii este consonantă cu una din tezele evoluționiste actuale, potrivit căreia „evoluția este produsul întâmplării fără a se desfășura la întâmplare“.

Într-o modalitate proprie, ultimul preclasic, *Anaxagoras*, reafirmă și el concepția înaintașilor, după care „forma“ om ar exista în stare latentă, embrionară în „materia“ elementelor constitutive. Plecând de la premisa că nimic nu se naște din nimic, conclude că, în realitate, nu există naștere propriu-zisă, ci doar o separare, o detașare a unor

forme de existență în care se află toate tipurile de homoiomerii, dar în care predomină cele din forma respectivă. În acest sens, la el întâlnim afirmația că „în aceeași sămânță există și păr și unghii și vene și articere și tendoane și oase; că din cauza micimii lor, ele sunt invizibile, dar, crescând, se separă puțin căte puțin“ (Anaxagoras, *Fragmente*, B, 10). Rezultă că omul apare dintr-o sămânță care îi conține, în nucă, toate trăsăturile a căror creștere îi va actualiza „formă“. Pe lângă celelalte homoiomerii, în germanul omului se află și *Nous*. Deși „Anaxagoras nu s-a preocupat mai mult ca să lămuirească relația dintre suflet și corp“ (Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, p. 66), „totuși lui îi revine meritul de a fi fost cel dintâi filosof, care a accentuat independența spiritului față de materie“ (*Ibidem*, p. 67).

În vizulinea preasicilor, antropogeniza nu presupune o evoluție, ei împătrănumind o actualizare a „formei“ om care ar preexista în stare virtuală în izvorul primordial sau în elementele cosmice, alături de speciile celorlalte ființe. Această viziune antropogenetică s-a aflat într-o permanentă corespondență cu cea cosmogenetică, înrăurindu-se reciproc.

În legătură cu esența și geneza ființei umane, preasicii au abordat, ca o a treia temă majoră, destinul omului. Cu alte cuvinte, au încercat să deschidă nu numai cine suntem și de unde venim, ci și în ce mergem. Precum se știe, ei au înțeles destinul în sens extrem de larg ca ordine necesară ce guvernează structurarea și devenirea principiului și lumii în genere. Prin urmare, au considerat că și omul se caracterizează atât printr-o alcătuire necesarmente contradictorie, cât și printr-un anumit sens al vieții sale și o anumită soartă a sufletului după moartea trupului. Ancorate într-o viziune mai generală, ontologică, reflectiile preasicice despre destinul uman au plecat însă, nemijlocați, de la modul în care au fost înțelese esența și geneza ființei umane. Din concepția că, alcătuit din trup și suflet, omul se definește prin suflet și apare prin trecerea structurii sale duale din potență în act, a rezultat concluzia potrivit căreia destinul uman ar consta într-o permanentă confruntare a celor două laturi ale ființei umane, prin care sufletul trebuie să se purifice în viață de aici, terestră și chiar, după unii preasicici, într-o altă lume, de dincolo. Pe ansamblu, având un dublu punct de reper, unul cosmocentric și altul antropocentric, destinul uman va fi înțeles atât ca ordine cosmică, divină, răsfrântă în om, cât și ca măsură inherentă, proprie omului însuși, pe care acesta o poate descoperi și respecta și prin care se împlineste în armonie cu genul său și, implicit, cu divinitatea.

Mai palidă la milesieni, mai conturată la următorii preasicici, concepția despre destinul uman va fi afirmată mai clar, pentru prima dată, de *Heraclit*. Denumind destinul, ca ordine în genere, *logos*, el va vorbi și despre un logos specific uman. Mai întâi, există cu nevoie o alcătuire contradictorie a omului, în astfel încât „ca unul și același lucru coexistă în noi viață și moartea, veghea și somnul, tineretea și bătrânețea, ultimele, preschimbându-se, devin primele, iar primele, la rândul lor, printr-o nouă schimbare, devin ultimele“ (*Heraclit*, *Fragmente*, B, 88). Contrariile se unifică, iar unitatea lor ar fi dată de ceea ce este veșnic în om și poate fi sesizat ca atare. În

ea ordine necesară a devenirii umane. Contradictorie, existența umană este (sau trebuie să fie) predominantă de latura ei luminoasă. Prin suflet (prin lamura lui), omul se înrudește cu zeii, care, de altfel, îl și supraveghează. În vederea perfecționării morale a omului, Pythagoras elaborează o serie de maxime, pe care le concepe ca norme ale conducei umane. În acest mod, intenționa să-și transforme etica (teoria moralei) în morală (comportare practică, efectivă). Totodată, argumentând că există un moment critic și un moment oportun al tuturor fenomenelor, consideră că omul trebuie să găsească și să fructifice pelejul potrivit și să fie atent la timpul critic. Având în vedere faptul că împlinirea omului presupunea îmbinarea cunoașterii cu respectarea unor reguli morale și religioase și chiar a unor prescripții de purificare corporal-incorporală, cum ar fi practicile vegetariene, Mircea Eliade aprecia că „marele merit al lui Pythagoras este de a fi pus bazele unei ‘științe totale’, de structură holistică, în care cunoașterea științifică era integrată într-un ansamblu de principii etice, metafizice și religioase, însoțite de diverse ‘tehnici ale trupului’“ (Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, p. 195). Pythagoras consideră că devenirea sufletelor ar continua și după moarte trupurilor și că evoluția lor ar fi stăpânită pe mai departe de soartă, care le-ar obliga să transmigreze. Post-mortem, sufletele ar fi supravegheate în continuare de zei, și anume de Hermes, care le-ar însoții către Hades. Soarta lor în lumea de dincolo ar depinde însă de conducele lor în lumea de aici. Cele curate, reamintim, ar fi călăuzite spre tărâmul cel mai de sus, iar cele impure ar fi înlăntuite de Erinyi. Se pare însă că nu toate ar fi obligate la transmigrație, din moment ce tot văzduhul e plin de daimoni (care consistă în latura divină a sufletelor omenești) și de eroi (care sunt sufletele izbăvite ale oamenilor eroi). Sau, poate, și acestea s-ar reîntrupa. Oricum, expulzate pe pământ în vederea reîncarnării în oameni sau animale, sufletele ar rătăci, mai întâi, prin cer. Un ciclu al transmigrațiilor ar dura 216 ani (cubul numărului 6, acesta fiind el însuși perfect sau divin, ca și Diada, întrucât le însumează pe primele trei, care constituie începutul, mijlocul și sfârșitul oricărui existent). Înaintea unei reîntrupări, sufletul ar uita de întâmplările din viața anterioară. La sfârșitul fiecarui ciclu de transmigrații, sufletul ar ajunge la palingeneză, adică la o renaștere în starea lui inițială, astfel încât ceea ce nu întâmplat se va întâmpla din nou. Încercând să-și convingă discipolii de existența palingenezei, Pythagoras însuși susține că sufletul său (intrupat inițial în fiul lui Hermes, de la care primise în dar neuitarea) trecuse prin două cicluri de reîncarnări și că se naște din 216 în 216 ani. Dincolo de imaginația mistică, rămâne ideea că există un destin post-mortem și că post-viața este dependentă de viața anterioară.

*Parmenides* afirmă o ordine umană și cosmică, instituită de Iubire. El consideră că ordinea înseamnă o alcătuire contradictorie și o anumită evoluție, prin confruntarea dintre contrarii. Zeița (Iubirea) a aleătuit lumea astfel încât, bunăoară, mână „femeia să se împerecheze cu bărbatul și, dimpotrivă, bărbatul cu femeia“ (*Parmenides, Fragmente*, B, 12). Ordinea autentic umană este dată de prevalarea a ceea-

acest sens s-a spus că, potrivit lui Heraclit, „în viața trecătoare apare același element veșnic ca și în moarte“ (Rudolf Steiner, *Creștinismul ca fapt mistic și misteriile antichității*, p. 42). Dat fiind faptul că avem o structură contradictorie ca și lucrurile, ne schimbăm permanent, astfel încât „coborâm și nu coborâm în aceleași ape curgătoare, suntem și nu suntem“ (Heraclit, B, 49). Dar în această devenire există o stabilitate. „Suntem“ prin trăsăturile noastre stabile, definitorii și „nu suntem“ prin cele instabile, mai puțin rezistențe. În ultima instanță, în raport cu veșnicia, „din punctul de vedere al elementului veșnic, știm totuși că suntem și nu suntem“ (Rudolf Steiner, *op. cit.*, p. 43). Stabilitatea, veșnicia asigură și o anumită ordine a devenirii noastre spirituale și faptică, un logos. Spiritual, „Logos-ul propriu al sufletului, el se sporește pe sine însuși“ (Heraclit, B, 115). Este un logos, prin excelență cognitiv, care prin cunoștințele sale, prin ordinea lor, îl reflectă pe cel obiectiv, divin. Întrucât cunoașterea progresează, logos-ul sufletului este „atât de adânc“, încât „cercetând hotarele sufletului, n-ai putea să le găsești, oricare ar fi cărarea pe care ai merge“ (Idem, B, 45). Potrivit înțeleptului efesian, există reamintim, și un logos moral și unul social-politic, ambele fundate pe cel cognitiv, iar, finalmente, pe cel divin, căci „toate legile omenești se nutresc din unică lege divină“ (Idem, B, 114). Moral, a veștejtit înfumurarea (B, 131), goana după onoruri (B, 132), răutatea (B, 133) și a recomandat bunătatea ca fiind „cel mai scurt drum spre renume“ (B, 135). Social-politic, s-a pronunțat pentru domnia legii, ca temei al ordinii sociale. De aceea consideră că „poporul trebuie să lupte pentru legile (cetății) întocmai ca pentru zidurile (acesteia)“ (B, 44). Întrucât normele morale și legile politice se intemeiază pe adevăr, omul își făurește morala cuvenită, destinul, înainte de toate, prin cunoaștere. În acest sens, potrivit lui Heraclit, „caracterul este demonul omului“ (B, 119), sau, cu alte cuvinte, soarta omului este spiritul său. Filosoful este încrezător că „fiecare om este în stare să cunoască și să aibă o dreaptă judecată“ (B, 116). Observă însă că, în realitate, „cei mulți trăiesc ca și cum ar avea doar, gândirea lor proprie“ (B, 2) și că, identificând fericirea cu „desfășarea trupului“ (B, 4), cei mulți „se mulțumesc să se ghiftuiască întocmai ca vitele“ (B, 29), fără a avea aspirații mai nobile. Critica sa nu duce însă la scepticism, ci este străbătută, mai curând, de un lucid filon optimist.

Pythagoras adâncește concepția heraclitică, susținând că, pentru om, există un destin nu numai în timpul vieții, ci și după moarte. Denumește destinul, de regulă, armonie. Si el gândește armonia, pe de o parte, ca structură necesarmente contradictorie a omului. Trup și suflet, suflet dependent și independent de trup, omul este contradictoriu și în viața lui sufletească, unde trebuie să-și depășească permanent afectele provocate de simțuri, inclusiv în realizarea virtuții, și a binelui. Așadar, în sufletul omului se confruntă afectivitatea și rațiunea, legate de simțuri, cu mintea, care se detașează de corporal. Prin afectivitatea și rațiunea să empirică, el este muritor, prin minte devine nemuritor. Mintea este cea care îi asigură trecerea dintr-o existență în alta. Pe de altă parte, Pythagoras concepe și el destinul

ce este Drept, Frumos, Adevar (Idem, B, 4). Ceea ce aduce nou Parmenides este ideea că, prin rațiunea sa pură, neîntinată de simțuri, omul ajunge să cunoască Ființa în sine (Divinul) ca fiind ceva veșnic, identic cu sine însuși, noncontradictoriu și, deci, imobil. Gânditorul eleat îl îndeamnă pe om să tindă, prin rațiune și conduită rațională, spre ceea ce este statoric, divin în existență umană vremelnică.

*Empedocles* adaugă că destinul este stabilit nu numai de Iubire (*Philia*), ci și de Ură (*Neikos*). Ambele duc la o alcătuire contradictorie (la un amestec de bine și rău) a universului în general și a celui uman în special. În om, în microcosmos, se răsfrângă întregul macrocosmos. Totodată, cele două forțe originare guvernează și formarea și devenirea marelui și micului cosmos. În evoluția lumii, predomină, mai întâi *Neikos*-ul diferențiator, apoi, *Philia* unificatoare, dar exercițiul precumpărător al uneia este secundat și de exercitarea celeilalte. Odată cu nașterea omului și a celorlalte viețuitoare, Iubirea este aceea care predomină la scară cosmică. Unificând, ea apropie și sufletul omului de esența lumii, se veșnicie. Însăși cunoașterea presupune un fel de iubire, o adecurare între gândire și natura lucrurilor de cunoscut, iar ignoranța — o neasemănare, o inadecurare. Așadar, „creatură intermediară între pământesc și Divin”, omul poartă în sine, într-un mod omenesc, o putere divină „care-l îndeamnă... să încearcă să devină tot mai divin” (Rudolf Steiner, *Crestinismul ca fapt mistic și misteriile Antichității*, p. 50). Cele două forțe contrare, dintre care, până la urmă, s-ar impune Iubirea, ar hotărî evoluția și soarta sufletelor și după moarte. *Philia* ar guverna sufletele bune, strângându-le laolaltă într-un univers inteligibil, iar *Neikos* — pe cele rele, pedepsindu-le la transmigrație nu numai în alți oameni, ci și în animale sau chiar în plante. Prin transmigrație, sufletele păcătoase au încă șansa purificării. Finalmente, îndurându-se de soarta lor, *Philia* ar lua sub protecția sa și sufletele chinuite. Prin ideile amintite, Empedocles dă un contur mai precis crezului pythagorician al unei lumi de dincolo, considerând că omul poate dăinui sufletește numai prin purificare și integrare în viață spirituală a lumii în genere.

În fine, *Anaxagoras*, numind necesitatea universală *Nous* (Inteligenta), va susține că *Nous*-ul ordonează toate formele de existență, inclusiv existența umană. *Nous*-ul însuși nu intră în constituția tuturor celor existente, dar, prinordonarea amintită, își pune amprentă asupra tuturor. La om, în ființă căruia se include, devine liber arbitru. Firește, în consens cu înaintașii, Anaxagoras se pronunță și el pentru o conduită a individului uman în acord cu normele colective, comunitare. Dar, prin ideea unui liber arbitru, afirmă cel mai pregnant că destinul uman depinde nu numai de lumea externă, ci și de lumea internă, proprie omului.

Viziunea preclasică asupra destinului se regăsește și în creațiile marilor tragediografi greci: *Eschil*, *Sofocle*, *Euripide*. Evoluția concepțiilor filosofice privind originea extraumană sau și intraumană a destinului, de la prologul necesitarist milesian la epilogul mai liberal anaxagorian, se răsfrângă și într-o anumită modulație a concepției despre Moira prezentă în tragediile celor trei autori. Dacă la *Eschil* și *Sofocle* destinul este o putere prin excelенță exterioară, care-l covâr-

șește pe om, la *Euripide* omul, chiar dacă nu-și poate înfrângă soarta, poate totuși să o înfrunte. Pentru om, destinul constă și în regulile comunitare, socotite divine și cărora trebuie să li se supună. Prima instituție în care trăiește omul și pe care o consideră de sorginte divină este familia. El poate să respecte regulile divine, sau poate să se abată de la ele și să-și atragă pedeapsa. Ființă comunitară, insul care nesocotește destinul poate atrage pedeapsa nu numai asupra lui, ci și asupra familiei sau chiar a întregului polis. În tragedia *Electra*, păcatele sunt plătite doar de cei care le comit. Clitemnestra, mama Electrei, plănuiește, împreună cu iubitul ei, Egist, să-și ucidă soțul, regele Agamemnon. În acest scop, îl îndepărtează de acasă pe fiul ei, încă minor, pe Oreste. Electra își așteaptă fratele. Peste ani, acesta se reîntoarce și, ajutat de sora sa și de prietenul său, Pylade, denunță crima și îi condamnă la moarte pe cei doi omucigași. Electra se mărită cu Pylade, iar Oreste pleacă, din nou, în exil. În schimb, în tragediile *Medeea* și *Troienele*, destinul nerespectat de un individ se răzbună pe întreaga familie și, respectiv, pe întregul neam. Jăson, fostul conducător al expediției argonautilor, se întorsese din periplu nu numai cu lâna de aur, ci și cu Medeea, cu care se căsătorește și avea doi copii. Refugiat în Corint, divorțează de Medeea, pentru a se căsători cu Creusa, fiica regelui Creon. Divorțul atrage însă după sine distrugerea întregii familii. Medeea o otrăvește pe Creusa și își ucide copiii, lăsându-l pe Jason singur, fără urmași, un nenorocit pentru care orice viitor să-a încis. În *Troienele*, Elena, preafrumoasa soție a lui Menelaos, se lasă sedusă de Paris și dusă în Troia. În războiul pe care cei doi îl provoacă, sunt pedepsiți nu numai aceștia, ci și populația Troiei, troienii fiind uciși, iar troienele luate de greci în sclavie. Influențat de Anaxagoras și de continuatorul acestuia, Democrit, *Euripide* plasticizează gândirea preclasică despre om și, mai ales, despre raportul dintre puterea destinului și forța individualității umane.

Filosofia preclasică a definit omul prin suflet, i-a explicitat apariția, ca și a oricărui alt existent, prin metamorfozarea principiului și i-a înțeles destinul în legătură cu alcătuirea sa contradictorie, corporală și spirituală, cu faptul că sufletul său poartă în sine o ordine superioară, socială și cosmică.

#### BIBLIOGRAFIE

1. \* \* \* *Filosofia greacă până la Platon*, vol. I, partea 1 și 2, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979 (fragmentele din filosofii preclasici greci).
2. ION BÂTLAN: *Dialectică și antidialectică la primii filosofi greci*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.
3. MIRCEA ELIADE: *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.
4. MIRCEA FLORIAN: *Cosmologia elenă*, București, 1929.
5. RUDOLF STEINER: *Crestinismul ca fapt mistic și misteriile Antichității*, București, Humanitas, 1993 (ed. princeps, 1902).
6. GH. VLĂDUTESCU: *Filosofia în Grecia veche*, București, Albatros, 1984.
7. GH. VLĂDUTESCU, I. BĂNȘOIU, I. GOIAN: *Antropologia*, București, Tipografia Universității, 1981.

**Résumé** L'auteur récuse les interprétations traditionnelles, d'après lesquelles la philosophie préclassique grecque n'a pas une dimension anthropologique qui implicitement, qu'elle est seulement *cosmocentrique* (centrée sur nature) et *cosmomorphe* (comprend l'homme comme partie de la nature). Contrairement, l'auteur met en évidence l'existence effective des idées anthropologique préclassique et soutient que la philosophie préclassique a deux centres de gravitation : l'un cosmologique et l'autre anthropologique et qu'elle est toutefois cosmomorphe et anthropomorphe.

On analyse les idées anthropologiques préclassiques sous trois aspects : 1) l'essence (l'âme humaine), 2) la genèse (par la métamorphose du principe) et 3) le destin de l'homme (qui dépend de la structure contradictoire de l'être humain et de sa capacité de dépasser ses limites vers une ordre sociale et cosmique nécessaire, vers la divinité).

Prin multe din inițiativele sale culturale, prin ideile exprimate în opera sa, mitropolitul Petru Movilă ne apare ca un cărturar de factură umanistă. Scrierile movilene reprezintă o sinteză originală a sacralului și laicului. În predoslovii, dedicări și adresări către cititori întâlnim numeroase date referitoare la politică, istorie, geografie, cosmologie, medicină și.a., care nu diminuează cu nimic caracterul moralizator religios al lor. Un astfel de procedeu era des întâlnit în operele scriitorilor și filosofilor renascentiști. La intersecția dintre sacral și laic se situează și tratarea de către cărturar a problemei omului.

In spiritul tradițiilor filosofice renascentiste omul este tratat de către Petru Movilă ca o ființă ce ocupă o poziție intermediată între împărăția spiritului și cea a materiei, apartinând prin existența în el a materialului și spiritualului la două lumi — terestră și celestă. Preferință se acordă, cum e și firesc, naturii spirituale a omului, ea este considerată partea principală, definitorie a individului, parte demnă de o atenție deosebită. „Fiecare din noi, — scrie Petru Movilă în „Cuvântul către blândul cititor“ din „Triodionul“ de la 1640, — fără a uita mareea bunătate a lui Dumnezeu, trebuie să mediteze asupra faptului că Dumnezeu l-a creat pe om peste celealte ființe după chipul său... Cunoscând aceasta, omul cu atât mai mult trebuie să se supună lui, având în sine chipul lui Dumnezeu“<sup>1</sup>. În marea verigă a existenței omul ocupă un loc privilegiat, fiind mai întâi de toate o ființă intelligentă: „Creatură rațională a lui Dumnezeu, omul a fost pus de către ziditor pe tărâmul de sub soare Domn ori stăpân peste celealte creațuri pământești“<sup>2</sup>, — menționează Petru Movilă în dedicăția „Evhologhionului“ întregului cler al bisericii ortodoxe. Cărturarul împărtășește concepția intemeiată pe tradițiile antichității și larg răspândită în filosofia renascentistă despre concordanța deplină dintre macrocosm, adică lume, Univers și microcosm, adică om. În aceeași dedicăție la „Evhologhion“, adresându-se către arhierei, el îi califică drept lumină a lumii, ochiul corpului, sare a pământului. Rezumând toate aceste teze, Petru Movilă conchide că „omul este cerul, ori majestatea lui Dumnezeu“<sup>3</sup>. Problema corelației dintre om și Univers, macrocosm

<sup>1</sup> Triodion si esti triplesnet, Kiev, 1640, p. 9.

<sup>2</sup> Evhologhion albo Molivoslov ili Trebnic, Kiev, 1646, p. 3.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 4.

și microcosm va fi reluată apoi de către Dimitrie Cantemir în „Divanul” său. Printre primii însă a abordat această temă în cultura românească, după cum vedem, Petru Movilă în scriurile sale de rezonanță europeană.

Asemenei lui Aristotel și interpretilor săi renascentiști, Petru Movilă consideră sufletul drept formă dătătoare de viață corpului material predestinat existenței. Omul, în concepția sa, reprezintă o totalitate a materiei și formei, o unitate indisolubilă a lor. În aceeași dedicătie a „Evhologhionului” cărturarul menționează: „...după cum sufletul pătrunde întregul corp, astfel și divinitatea prin știință și ordine trebuie să fie prezentă în fiecare din făpturile sale”<sup>4</sup>. Doctrina despre om ca unitate indisolubilă dintre suflet și corp reprezintă o concepție ontologică proprie multor cărturari din Sud-Estul Europei în secolul al XVII-lea. Din tratarea omului ca unitate a două principii contrare — pierilor și nepieritor, material și spiritual, reieșea ideea despre natura lui contradictorie; unul din principii îl atragea către ceea ce e pământesc, sensual, iar al doilea — către spiritual și, în ultimă instanță, către divinitate. „Fiind creat omul din trup și suflet, scria Petru Movilă în Predoslovia la „Triodionul” de la 1640, necesită altă hrană pentru corp și altă pentru suflet: există deci pâinea pentru corp și este pentru suflet, asemenei manei creștini, sfântă rugăciune, aceea pe care se străduiește sufletul să-o pronunțe și care se numește dintotdeauna cuvântul lui Dumnezeu”<sup>5</sup>.

În cultura medievală predomina atitudinea negativă față de natura pământească a omului, sensul suprem și ultim scop al vieții sale se considera atingerea beatitudinii în lumea de apoi, iar existența terestră era considerată doar o încercare, un mijloc de realizare a acestui scop. Această concepție și-a găsit, printre altele, reflectare în literatura hagiografică, care a creat o galerie întreagă de chipuri ale sfintilor mucenici pentru credință. În concepția umanistă renascentistă se petrece reabilitarea naturii terestre a omului, în cadrul căreia, și numai în ea, este posibilă realizarea potențialului creator al omului. Drept demnitate umană era considerată nu numai tendința de a atinge fericeala supremă în lumea de apoi, dar și afirmarea omului în lumea pământească, în societatea civilă prin activitatea intensă în folosul acestei societăți. Ambele tendințe se manifestă pregnant în concepția despre om a lui Petru Movilă.

În dedicăția „Evangheliei pentru învățătură” de la 1637, adresată lui Bogdan Stetkiewics Liubawicky, cărturarul moldovean menționa meritele deosebite ale strămoșilor acestuia și ale lui Bogdan personal în apărarea drepturilor bisericii ortodoxe și a Patriei. „Biserica noastră, păstrând în memorie vestitele fapte ale bunăvoiței Domnării, mult stimate domn, care s-au manifestat prin apărarea în locurile publice a drepturilor și libertăților ei, prin dedicarea acestei cărți își exprimă recunoștința să dintotdeauna, cu gândul că nu numai în aceste veacuri, dar și în timpurile de mai târziu să se citească și să se știe despre acel mândru Stetkiewics, fiu fidel al Bisericii de Răsărit”<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 5.

<sup>5</sup> Triodion si esti triplesnet, Kiev, 1640, p. 4.

<sup>6</sup> Evanghelie ucitelnoe albo cazania, Kiev, 1637, p. 7.

Amintind de faptele lui Stetkiewics în susținerea bisericii ortodoxe, Petru Movilă acordă apoi un spațiu întins, aproape două pagini, descrierii isprăvilor de luptă ale acestui cavaler și a strămoșilor săi în apărarea Patriei „...căci de căte ori chema Patria la luptă cu inamicul pe vitezii și îndrăzneții Herculeși, apăreau cei chemați din casa Stetkiewics”<sup>7</sup>.

Conceptul de glorie în interpretarea sa renascentistă este propriu și lui Petru Movilă. În dedicăția (lui Tomasz Zamoyski) „Triodionului” de la 1631 cărturarul menționa că gloria se află în mare cinste la principii și filosofii din vechime, ea „...era considerată de ei mai presus decât moartea”<sup>8</sup>. Drept confirmare a acestui fapt Petru Movilă se referă la cuvintele lui Marc Aureliu din carte „Orologiul Principilor”: „Pentru Dumnezeu rog ca mai curând viața mea să fie curmată, decât numele meu să fie supus uitării”<sup>9</sup>.

În Tările Române, aflate sub jugul otoman, și în Ucraina, fostă sub stăpânirea Poloniei, ideile de apărare a credinței ortodoxe se îmbinău în operele reprezentanților clerului cu cele de apărare a Patriei. În „Învățăturile către fratele său Moise Movilă” arhiepiscopul de la Lavra Pecersca pune pe primul plan nu atât îndatoririle morale ale domnitorului, cât pe cele politice: „La conducerea tronului tău intru cele politicești, să împlinești mai întâi pe acestea”<sup>10</sup>. Grija deosebită a domnitorului trebuie să fie libertatea și independența Patriei: „Pentru libertatea Patriei și a supușilor tăi să lupti bărbătește”<sup>11</sup>.

Aflându-se departe de patria sa firească, cărturarul nu uită de ea nici pentru o clipă. Despre aceasta ne mărturisesc și inițiativele sale culturale în Tările Române — înființarea tipografiilor, școlilor, asigurarea lor cu cărți și profesori<sup>12</sup>. Într-un hrisov mai puțin cunoscut al domnitorului Gheorghe Stefan din anul 1656 este elogiată activitatea culturală a lui Vasile Lupu și sprijinul acordat acestuia de către Petru Movilă: „Văzând marea lipsă de dascăli buni, învățători în țara Moldovei, fără de care foarte mult pământul pătimește și se întuneca fără învățătură cărții, socotind împreună cu tot sfatul țării și dorind a face pomenire pământului său, au așezat, prin a sa chemare, dascăli buni și râvnitori la învățături de la Chiev, de la preasfințitul și de Dumnezeu temătorul părinte Pătrașcu Moghilă, arhiepiscopul Chieului, ca să fie spre învățătură și luminarea minții copiilor pământului nostru”<sup>13</sup>.

Pe lângă cele două scrisori adresate compatrioșilor săi — „Învățăturile către Moise Movilă” și „Mova duhowna”<sup>14</sup> — lui Petru Movilă

<sup>7</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>8</sup> Triodion si esti triplesnet, Kiev, 1631, p. 4.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Cit. după: Mihailă Gh., Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi, București, 1972, p. 195.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Vezi: Panaiteșcu P. P., L'influence de l'oeuvre de Pierre Mohila, archevêque de Kiev, dans les principautés roumaines, Mélanges de l'Ecole Roumaine en France, Paris, 1920, T. 5.

<sup>13</sup> Cit. după: Xenopol A. D., Istoria românilor din Dacia Traiană, T. VII, București, 1896, p. 60.

<sup>14</sup> Vezi: Mihailă Gh., Două scrisori literare ale lui Petru Movilă adresate compatrioșilor săi; Mihailă Gh., Op. cit., p. 123—129.

în apărține încă o lucrare „românească” — „Legendele despre minunile săvârșite de moaștele sfântului Ioan de la Suceava”. Rămasă în manuscris și descoperită în secolul trecut în „Memoriile” cărturarului, această scriere, oricât ar fi de straniu, n-a atras atenția istoricilor literaturii române, deși a fost publicată la Chiev încă în anul 1862<sup>15</sup>. Nicolae Iorga, P. P. Panaitescu, Al. Piru și alții pomenesc doar în treacăt de „Memoriile” lui Petru Movilă, fără a se opri mai îndelung asupra conținutului lor. Lucrarea susnumită conține trei legende despre minunile săvârșite de moaștele sfântului Ioan cel Nou la Suceava. Primele două Petru Movilă susține că le-ar fi auzit de la mitropolitul Varlaam în timpul aflării acestuia la Chiev în anul 1629, iar a treia ar fi auzit-o de la părinții săi.

Scrise într-un mediu alogen, legendele miraculoase, incluse în „Memoriile” lui Petru Movilă, demonstrează faptul că autorul lor nu și-a uitat băstina, că imaginile dragi ale copilăriei și adolescenței petrecute în Moldova l-au urmărit pe tot parcursul vieții. La sfârșitul celei de a treia legende, cărturarul menționează: „Despre această minune și până astăzi povestesc oamenii ce au fost martori, este scris despre aceasta și în cărțile mitropoliei de la Suceava. Iar eu am auzit-o de la părinții mei, care și ei au fost martorii acestei întâmplări, dar și eu îmi amintesc, deși fiind încă foarte mic, că l-am văzut pe acel sotnic”<sup>16</sup>.

În „Liturghierul” de la 1629, pe lângă sfinții mucenici greci și ruși, care au suferit pentru credință, este numit numaidecăt și Ioan cel Nou de la Suceava<sup>17</sup>. Pare a fi semnificativ faptul că el este pomenit după sfinții greci și înaintea celor ruși. Faptele de cultură, expuse mai sus, ilustrează cu elocvență teza, că în persoana lui Petru Movilă avem de a face cu o conștiință națională clar pronunțată. Trezirea și menținerea sentimentului de apartenență națională este însă o prerogativă a umanismului.

Un loc important în creația și concepția lui Petru Movilă revine elogiului cărții și învățăturii. La începutul celui de al doilea pătrar al secolului al XVII-lea, către timpul instalării lui Petru Movilă în scaunul de arhimandrit al Lavrei Pecersa, ritualul bisericesc în Ucraina se afla în decădere. În urma nivelului agramat al copiștilor în cărțile de cult fuseseră introduse multe rugăciuni cu caracter apocrif ori chiar pagân. În predoslovia la „Liturghierul” de la 1629, editat de către Petru Movilă, unul dintre tipografi — Tarasie Zemea menționa: „...toate cărțile slavonești, timp de o sută de ani, sunt copiate de necărturari, mărgălitori de cerneală, care nu au minte, nu știu limba și nu pricep sensul cuvintelor”<sup>18</sup>.

Această incertitudine în practica serviciului divin l-a făcut pe nou arhimandrit să depună eforturi considerabile pentru reorganizarea școlilor, corectarea și editarea cărților de cult. Timp de cinci ani, până la alegerea sa, în anul 1633, ca mitropolit, Petru Movilă editează la

<sup>15</sup> Scazania mitropolita Petra Moghili o ciudesah ot moșcei sviatogo Ioanna Soceavscogo. Kievskie eparhialinie vedomosti, 1862, nr. 3, Secțiunea a 2-a, p. 77—81.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>17</sup> Liturghiarion si esti slujobnic, Kiev, 1629, p. 124—125.

<sup>18</sup> Ibidem, p. 13.

tipografia Lavrei 15 cărți. Printre acestea un rol deosebit îl revine „Liturghierului” de la 1629, carte de program pentru serviciul bisericesc din Ucraina secolului al XVII-lea. În „Predoslovia către cititor”, inclusă de Petru Movilă în cea de a doua ediție a „Liturghierului” (1639) se menționează că acest liturghier „...timp de câțiva ani l-am tradus de pe textul grecesc, l-am confruntat cu textul edițiilor grecești și ale liturghierelor noastre vechi — ruse și moscovite”<sup>19</sup>. Astfel, în spirit umanist, Petru Movilă folosește diferite izvoare, comparându-le, pentru a edita un liturghier deplin și corect.

Bun cunosător al limbii ucrainene, Petru Movilă își rostește prediciile sale în această limbă, după cum ne demonstrează și primul său aport mai considerabil în acest domeniu — predica „Cuvânt despre Crucea lui Isus Christos și crucea fiecarui om”, rostită de către el la 4 martie 1632. În această predică aproape toate citatele din sfânta scriptură sunt redate în limba ucraineană. Astfel cărturarul tindea să facă mai accesibile și mai explicite pentru cititori aât cuvintele sale, cât și pe cele ale sfintei scripturi. Editând la 1637 „Evanghelia pentru învățătură”, după spusele sale „în dialectul rus”, el menționa că a făcut aceasta pentru că „orișicare să poată cunoaște mai ușor calea spre mântuire”<sup>20</sup>. Orientarea de nuanță umanistă a lui Petru Movilă în acest domeniu este evidentă. Această orientare este similară celei promovate de un alt mare cărturar moldovean din epocă — Varlaam, care în Predoslovia la „Carte românească de învățătură” de la 1643 menționa, că și cărturarii altor țări „au căotatu a pogoră și sfânta scriptură tot mai pre înțelesul oamenilor până au începutu a scoate aceeași cinesi pre limba sa, pentru ca să înțeleagă hiecine să să învețe și să mărturisească minunate lucrările lui Dumnezeu”<sup>21</sup>.

Astfel, prin activitatea sa de cărturar și ctitor de școli, Petru Movilă se manifestă ca un om de cultură cu certe tendințe umaniste. Concepția despre om, promovată de gânditor, se încadrează în tradiția renascentistă, care își are rădăcinile în gândirea elină. Întâlnim în scrierile lui Petru Movilă cultul pronunțat al antichității, referiri numeroase la autoritatea anticilor, o îmbinare a tezelor de sorginte creștină cu înțelepciunea pagână, îmbinare caracteristică multor gânditori renascentiști. În spiritul umanismului cărturarul apreciază omul ca ființă ratională, ca unitate armonioasă dintre trup și suflet, un prototip în miniatură al întregului Univers, un macrocosm reflectat în microcosm. Intensa activitate cărturărească a gânditorului se sprijină pe principiile umaniste de îndreptare și editare a cărților de cult pe baza consultării diferitelor izvoare. Prin folosirea în opera sa a limbii ucrainene literare Petru Movilă se asociază curentului umanist de introducere a limbii moderne în biserică. Operele literare, adresate compatrioților săi, precum și activitatea ctitoricească îndreptată spre înțemeierea în Țările Române a tipografiilor și deschiderea școlilor denotă la gânditor o conștiință națională clar pronunțată, ceea ce constituie încă o prerogativă a umanismului. Prin orientarea sa opera mitropolitului Petru Movilă se include organic în umanismul românesc din secolul al XVII-lea.

<sup>19</sup> Liturghiarion si esti slujobnic, Kiev, 1639, p. 7—8. Prin „ruse” se au în vedere edițiile ucrainene.

<sup>20</sup> Evanghelie ucitelnoe albo cazania, Kiev, 1637, p. 4.

<sup>21</sup> Carte românească de învățătură, Iași, 1643, p. 5.

## **PERSONALITATEA CULTURII ȘI CIVILIZAȚIEI ROMÂNEȘTI ÎN SPAȚIUL AXIOLOGIC EUROPEAN**

ION TUDOSESCU

## **1. Holism și umanism în structurarea civilizațiilor**

Lumea valorilor poate fi privită atât în raport cu regnul cultural al vieții sociale, cât și din perspectiva configurației structurale de ansamblu a civilizațiilor, în arhitectura cărora se integrează o lume de valori mult mai complexă, în care se includ nu numai valorile spirituale și materiale ale culturii, ci și efectele obiectivării acestora prin actele creațoare ale oamenilor în cadrul comportamentelor și stilului lor de viață, în modul de a-și concepe realizarea condiției lor (umane) specifice în univers — nu numai sociale și istorice, ci și naturale.

În spațiul euro-asiatic, istoria civilizațiilor cunoaște două tipuri fundamentale de civilizație, unul *holist* și altul *umanist* (care nu totdeauna se exclud radical, dar nici nu se contopesc decât rareori în configurația unor scări valorice).

**Civilizația de tip holist** consideră întregul social (comunitatea) și, respectiv, structurile organizaționale centrice ale acestuia (statul) ca valoare supremă, individul uman fiind subordonat integral (până la pierderea identității de sine) acestui întreg (de cele mai multe ori sacralizat și reprezentat în lumea istorică profană de un „uns“ al puterii divine sau de vreo altă personalitate supremă impusă comunității).

Intr-o astfel de viziune holistă asupra societății nu se pune problema realizării condiției umane la nivel de individ, acestuia fiind rezervată doar posibilitatea socializării (concepută ca necesitate imperioasă ce se impune fatalmente individului), fără limite și fără așteptarea (în compenсаție) vreunui impuls din partea societății în direcția personalizării sau realizării de sine. Idealul de realizare al individului este doar acela de a se subordona statului comunitar (sau reprezentantului sacrat al acestuia), compensația acestei dăruiri (totale) fiind doar satisfacția sacrificiului pentru comunitate.

Acest mod (unilateral) de instituire a relației dintre individ și societate este statuat în doctrinele etice, politice și juridice tradiționale de factură orientală, în strategiile de organizare socială inspirate din religiile și filosofii budiste sau confucianiste, din teologiile brahmanice și taoiste străvechi, răspândite într-un evantai larg de variante de-a lungul veacurilor în civilizațiile asiatiche.

Un astfel de holism este practicat, cu particularizări care nu-i afectează esența, și în civilizațiile de tip islamic, precum și în cele de stepă din răsăritul Europei — chiar dacă din punct de vedere filosofic și etic, acestea au asimilat doctrine religioase de tip creștin (de regulă, pravoslavnic).

În forme adaptate spiritualității europene (înclinată originar spre o evaluare a individului în complexul societar al comunității) și în civilizațiile occidentale s-au practicat în epoca medievală astfel de civilizații de tip holist, sub influența ideologiei creștine (de sorginte orientală) și a generalizării unor raporturi de seniorialitate care sanctificau o stratificare socială tot așa de absolutizantă ca cea practicată în sistemul de caste din civilizațiile orientale. Deasupra tuturor straturilor sociale subordonate ierarhic prin raporturi succesive de dependență și supunere seniorială se afla regele — în calitate de suveran absolut, considerat a fi nu numai „unsul“ puterii divine ci și instanță justițiară civilă căruia trebuie să i se supună necondiționat (în schimbul unor obligații de reprezentare și ocrotire seniorială) toți membrii comunității statale — totdeauna actele acestora în direcția înfăptuirii aspirațiilor și apărării drepturilor lor legitime având necesarmente incuviințarea suveranului, dincolo de care nu poate fi conceput vreun spațiu de manifestare a individului ca ființă liberă. Particularitatea holismului occidental de tip feudal față de holismul oriental clasic este aceea că atributul suveranității de care dispune regele, în contextul unor raporturi de seniorialitate, este și delegat concentric unei ierarhii nobiliare care dispune la fiacere din nivelurile ei de stratificare de drepturi suverane nu numai asupra feudei ci și asupra celor aflați în subordonarea seniorială, iar față de ultimul strat al ierarhiei sociale (țărânie, care nu dispune liber de proprietate asupra pământului sau altor mijloace de producție) sunt practicate raporturi de iobagie.

În general, în tradițiile holismului social, individului i se refuză autonomia și dreptul la o realizare de sine fără acordul instanței sociale suprapuse lui din grație divină — motiv pentru care orice încercare de autonomie individuală este apreciată ca usurpare a puterii suverane pământești și, implicit, ca act de încălcare a credinței și supunerii din iubire față de puterea divină.

Sunt evidente consecințele de ordin totalitarist ale holismului (în conceperea raporturilor dintre individ și societate) asupra modelelor de organizare a vieții sociale. Totalitarismul, la rândul său, nu izvorăște neapărat numai din doctrine religioase ci și laice. În ambele cazuri are însă o încarcătură nu numai economică, ci și morală, politică și juridică. În această privință, după cum bine se cunoaște, în epoca noastră, totalitarismul s-a întemeiat nu numai pe ideologii sociologizante de factură mistico-religioasă, ci și pe ideologii la fel de sociologizante de factură ateistă. În astfel de ideologii, societatea este tratată ca singura valoare scop supremă, iar individul este totdeauna conceput a fi subordonat necondiționat acestei valori (centrice) — situată în zona sacrului religios sau a celui laic, faptul acesta neavând importanță practică în raport cu nevoia de realizare a omului ca individ, pe care, explicit sau implicit, statul totalitar, în numele societății, îl oprimă (și, dincolo de anumite limite, chiar suprimă). Reprezentantul unei societăți de tip holist fiind

statul (iar în sistemul organizațional al acestuia puterea aparținând exclusiv unui grup oligarhic restrâns sau unuia din membrii acestuia căruia i se încredințează sau își asumă prin violență organizațională sau forță puteri discreționale), în cadrul acesteia se creează condițiile instituției unui regim politic dictatorial. Există, aşa dar, un raport de implicare între *holism*, *etatism* și *totalitarism* — oricând un atare model organizațional putând evoluă spre o *dictatură personală* („luminată“ sau „întunecată“).

*Civilizația de tip umanist* consideră omul ca valoare scop supremă și temei referențial al procesului de realizare umană (omul ca individ liber și nu subordonat întregului social). Față de civilizațiile holiste, cele umaniste se caracterizează printr-un „atomism“ axiologic — individual dispune de libertate proprie și din această condiție ontologică specifică lui decurge nevoia sa imanentă de responsabilitate, spiritul de răspundere și de sacrificiu pentru colectivitate. Societatea ca întreg și structurile ei organizaționale (statul) sunt concepute ca valori mijloc (și nu scop) în conceperea strategiilor procesului de realizare umană.

Astfel de civilizați nu supravezează individul (izolat) în detrimentul societății, ci stimulează formarea *spiritului de cetate*, conceput ca o condiție (și măsură) a manifestării individului ca personalitate, realizând astfel o corelație între integrarea socială a individului și personalizarea (și realizarea) lui de către societate. O corelație reciprocă de acest gen între individ și societate a fost preconizată de Socrate ca model al comportării individului în cadrul polisului grec — structurându-se astfel fundamentele unei interpretări apreciate mai târziu ca *umaniste* asupra procesului de realizare a condiției umane. Această viziune socratică asupra înfăptuirii umane va înrăuri (paradigmatic) toate ideologii umaniste europene de tip renascentist de mai târziu — din substanța cărora vor izvori în societățile occidentale moderne principiile *democratice* de organizare a vieții sociale. Aceste principii situiază în centrul preocupărilor de realizare umană *problema drepturilor omului și a libertăților individului*, ridicată astăzi la rang de premisă fundamentală în edificarea teoriei statului de drept.

Ne apare explicabil de ce în contextul unor civilizații de tip holist principiile democratice nu sunt de conceput și nu-și au legitimitate istorică sau logică-juridică. Este, de asemenea, de înțeles incompatibilitatea dintre holism și umanism și, ca atare, inapetența civilizațiilor holiste pentru conceperea și, respectiv, practicarea statului de drept sau a unor strategii de asigurare și garantare a drepturilor omului și libertăților individului.

Mentionăm, totodată, că civilizațiile umaniste occidentale, îndeosebi în contextul dezvoltării economiei de piață de factură capitalistă clasica și al stimulării inițiativelor particulare, dincolo de limitele pe care le incumbă spiritul de responsabilitate socială, au generat și accentuarea unor tendințe de individualism, pe temeiul căruia telurile și aspirațiile de realizare ale individului se situează în opozitie cu cele ale colectivității — în plan axiologic, instalându-se astfel manifestarea unor accentuate tendințe de egocentrism și întrainare socială a individului. Atari trăsături ale comportamentului moral, politic și juridic ale individului provoacă fenomene de criză și alterare valorică la nivelul socie-

tar, cu repercuze negative nu numai asupra condiției existențiale a intregului social ci și asupra procesului de realizare a condiției umane la nivel individual. Atomismul axiologic extrem (individualizant) se constată astfel și la fel de nociv pentru condiția umană ca și holismul axiologic extrem (sociologizant).

În contextul exacerbărilor individualismului se diminuează până la eliminarea spiritului de cetate și simțul comunitar, golindu-se astfel de conținut însăși conceptul de renaștere și principiul umanismului, din substanța cărora au izvorât strategiile legitimării și apărării drepturilor omului și libertății individului.

În condițiile rupturilor dintre individ și societate — după cum s-a constatat de altfel practic în istoria unor etape ale epocii moderne (și contemporane) occidentale — *umanismul poate degenera în antumanism*, iar democratismul lasă loc înfloririi unor tendințe de *anarchism* în organizarea viețuirii sociale.

O asemenea situație dizolvantă axiologic, de proporții existențiale pentru societate, conduce inevitabil la stimularea unor tendințe de *totalitarism* (și se argumentează, uneori teoretic și nu numai din rațiuni pragmatice, nevoiea instalării, pentru perioade de timp limitate, a unor regimuri politice dictatoriale — pentru a fi curmate manifestările anarchice cu efecte realmente distructive în planul coeziunii sociale, necesară într-o civilizație care năzuiește spre o permanentă realizare a condiției umane). Iar totalitarismul care se instituie pe temeiul disfuncțiilor unei civilizații de tip umanist nu se deosebește în esență sa cu nimic de totalitarismul specific civilizațiilor holiste de sorginte orientală, fiind total incompatibil cu ideologiile umaniste de factură renascentistă care au propulsat occidentul european încă de la începuturile epocii moderne.

Civilizațiile orientale nu au cunoscut fenomenul renașterii. Nici în Europa renașterea nu a fost un fenomen generalizat. Au cunoscut epoci de renaștere societățile din vestul și centrul Europei, adică acele zone geografice în care au avut ecou modelele de raționalitate de tip mediteranean, structurat în cultura clasică a Greciei și, în prelungirea acestia, a Romei antice. De altfel, însăși conceptul de umanism derivă, după cum preciza și Heidegger, din termenul latin de *humanitas*, care desemnează preocuparea (organismului social) pentru înfăptuirea aspirațiilor valorice ale omului, ale unui *homo humanis* (care se îndepărtează de *homo animalis* și se apropiе de esența sa, de trăirea sa în spirit), determinat și definibil în cadrul unui univers axiologic.

Din analiza atentă a istoriei civilizațiilor europene se constată că fenomenul renașterii, apărut tipic mai întâi în Italia secolului al XIV-lea, se extinde treptat și în celelalte zone ale Europei meridionale și vestice, iar apoi, în secolul următor și în continuare, cunoaște forme noi de manifestare în climatul axiologic umanist generat de reformele religioase din centrul și nord-vestul Europei. Ulterior se stinge treptat pe măsura deplasării spre răsăritul continentului. Explicația rezidă în faptul că în orizonturile răsăritene ale Europei au ființat civilizații de tip holist și numai în acele enclave răsăritene în care au avut influență modelele de spiritualitate de factură umanistă occidentală au găsit teren

construcții și opțiuni valorice cu caracter renascentist. Fenomene de această natură se întâlnesc și în țările din sud-estul Europei numai în măsura în care acestea s-au aflat în contact cu cele din vest sau din zona mediteraneană (în care, de altfel, s-au originat modelele spirituale de tip umanist și modelele organizaționale cu caracter democratic de funcționare a organismului social).

Renașterea nu trebuie înțeleasă doar ca fenomen spiritual ci și ca unul de referință comunitară. Ideologia libertății și personalizării individului se manifestă deopotrivă, deci, și printr-o ideologie a libertății și personalizării comunitare. Ceea ce echivalează cu faptul că, în condițiile reclamării nevoii de democratism și de libertate, de realizare prin spirit, se declanșează procese de același gen și la nivel comunitar sau etnic. Cu alte cuvinte, *emanciparea socială se corelează cu emanciparea națională*. De aceea, renașterea a marcat, în zonele europene în care au înflorit valorile umanismului, și nașterea unui proces de constituire și consolidare a conștiinței naționale. Tocmai manifestările de afirmare a acestei conștiințe a provocat dezagregarea imperiilor (constituite pe temeiul unor conglomorate de popoare și națiuni) și declanșarea proceselor de unificare națională și de constituire a statelor naționale.

Faptul acesta explică apariția în civilizațiile de tip umanist a două mari procese istorice: pe de o parte, *refuzul asupririi naționale* și, concomitent, *accentuarea proceselor de emancipare socială și spirituală*, iar, pe de altă parte, *lupta pentru democrație* și, corespunzător, *părăsirea regimurilor politice autarhice*, implicit a celor monarhice — principala și cea mai avantajoasă (din punct de vedere umanist) formă de guvernare dovedindu-se a fi *republică* (în această privință Europa are tradiții vechi, la Grecia și la România). Sub presiunea manifestării tot mai accentuate a spiritului democratic și instituția regalității a încercat adaptări la noile condiții, inventându-se regimul *monarhilor constituționale* (astăzi, în Europa, astfel de regimuri se mai conservă doar din tradiționalism, ele neavând practic decât valoare de blazon, fără vreo influență în viața politică și economică a statelor).

Considerăm necesar de menționat și constatarea că, în măsura în care tipul de civilizație umanist practicat în Europa (ca urmare a faptului că a generat ritmuri superioare de progres și realizare umană în raport cu cele atinse prin practicarea civilizațiilor de tip holist sau totalitarist) devine cunoscut și în alte orizonturi geografice (prin expansiunea naturală sau provocată a valorilor democrației și umanismului) se fac simțite din ce în ce mai activ în gândirea și mentalitățile populațiilor din respectivele orizonturi nevoie de libertate individuală, de democrație, și, în consecință, de reconsiderare a strategiilor de realizare umană în direcția prevalării individului și nu numai a comunității, a societății și statului acesteia.

Fenomenul ca atare poate fi apreciat și ca fapt generator de procese renascentiste, însotite adesea și de puternice tendințe de renaștere națională și, ca efect, de năzuire spre dobândirea independenței și suveranității naționale. Istoria contemporană cunoaște în această privință intensificări ale luptei de emancipare națională în condițiile destrămării unor regimuri totalitare. Concomitent are loc și un proces de expansiune a civilizațiilor de tip umanist și de restrâ-

gerea a celor de tip holist — primele dovedindu-se incomparabil superioare astăzi celorlalte în ceea ce privește stimularea infăptuirii unor strategii eficiente de realizare a condiției umane.



Aceste două moduri diametral opuse de abordare a raporturilor dintre individ și societate, și, implicit, de concepere a procesului de realizare umană (în care unul centrează pe om dialectica acestui proces, iar celălalt pe întregul social) s-au structurat prin mijlocirea funcționării a două principii de relaționare socială: *principiul integralismului* și *principiul individualismului*. Primul este practicat cu precădere în civilizațiile de tip holist, iar al doilea, precumpărător în cele de tip umanist. La limite extreme, principiul integralismului semnifică o abordare *globalizantă* (sociologistică) iar principiul individualismului una *atomizantă* (psihologică) a procesului de realizare a condiției (sociale și umane) a omului.

Fiecare din aceste două principii prezintă deopotrivă avantaje și neajunsuri pentru om și condiția sa existențială. Între altele, primul provoacă o tendință de *dizolvare a umanului în social* (condiția omului ca individ și personalitate nefiind luată în considerație de întregul social), iar al doilea, o tendință de *dizolvare a socialului* (prin exacerbarea considerării individului în afara cadrului social), ceea ce are deopotrivă ca efect *instrâinarea și alterarea condiției umane*. Pe de altă parte, integralismul condiționează un proces de convergență acțională și de funcționare sistemică a societății, iar individualismul stimulează un proces de potențare a capacitaților creațoare ale individului cu consecințe optimizatoare nu numai pentru realibarea condiției lui, ci și pentru propulsarea societății.

Istoria, îndeosebi începând din epoca modernă, a evidențiat atât consecințele negative pentru societate ale aplicării extrapolatoare a celor două principii, cât și efectele benefice pentru realizarea condiției umane ale corelării cu discernământ și măsură (echilibru) a acestora în strategiile dezvoltării sociale.

Problema aportului la progresul socio-uman de ansamblu a fi căruia din cele două tipuri de civilizație analizate în acest context nu trebuie tratată nicidecum simplist și unilateral sau abstract, în afara unui determinism social condiționat istoric.

Așa de pildă, în istoria omenirii, civilizațiile de tip holist au cunoscut și perioade de puternică funcționalitate, condiționând remarcabile etape de progres în antichitate, în epoca feudală sau în alte tipuri de orânduirile sociale mai puțin cunoscute în istoria continentului european.

Toate marile civilizații orientale sau statale puternic centralizate și relativ întinse ca teritoriu din perioada feudalismului timpuriu, constituie ca imperii sau regate, au avut caracter holist și au practicat regimuri totalitare; ele au reprezentat însă un puternic factor de mijlocire a proceselor de integrare socială în condițiile în care individii și grupurile comunitare trăiau dispersat, nu posedau o conștiință vizuală și grupurile comunitare trăiau dispersat, nu posedau o conștiință de sine și, în consecință, nu s-ar fi putut angaja convergentă la edificări

materiale și sociale de anvergură, care să poată face posibilă înflorirea unor mari civilizații și culturi.

Astfel de civilizații (de tip holist) sunt însă incompatibile astăzi cu nevoia de progres social și uman, ele funcționează doar ca factor de instrâinare și oprimare umană (individuală și comunitară), impiedică nu numai obiectivarea nevoii de libertate, ci și nevoia de responsabilitate a omului contemporan — imperioase în contextul impactului pe care cunoașterea și acțiunea socială contemporană îl au asupra condiției existențiale a omului, nu numai sociale ci și naturale.

Spiritul „faraonic“ nu numai că nu mai este productiv astăzi, dar prin antumanismul și iraționalismul pe care le incumbă poate angaja comunitățile umane pe un drum al regresului socio-uman fără întoarcere. În măsura în care omul dobândește conștiința de demisug și își probează în formă benefică pentru condiția sa umană efectele obiectivării eficiente a acestei conștiințe, refuză pentru totdeauna reîntoarcerea la starea anterioară a sinelui ascuns, respectiv, la condiția unei trăiri (inconștiente) în subordonare față de o societate care îi este străină și îl integrează comunitar fără consimțământul și voința lui liberă. Restaurarea holismului societar, pentru omul umanizat contemporan, ar semnifica, în condițiile actualului nivel (al demisugiei și trăirii în libertate) dobândit în evoluția conștientizării de sine, pierderea atributului său specific de ființă liberă — ceea ce ar echivala ontologic cu căderea în stare de animalitate.

## 2. Principiul structurat al civilizației românești

Dacă am încerca o conceptualizare a specificului culturii românești și, implicit, a structurilor existențiale ale civilizației în care se înrădăcinează matricea stilistică a acestei culturi, am putea conchide că, spre deosebire de civilizațiile orientale în care au acționat *principiul integralismului* de tip *holist* sau de civilizațiile occidentale în care a acționat *principiul individualismului* (autonomismului) de tip *umanist*, în constituirea civilizației românești a acționat *principiul integralismului umanist* — specific unei *civilizații de contact* între cele orientale și cele occidentale. Într-o atare civilizație a interferat permanent un complex de ispite ce au acționat succesiv (și uneori concomitent) din toate ariile culturale ale civilizațiilor popoarelor care s-au perindat pe teritoriul de viețuire al românilor sau ale acestora care au influențat procesul de geneză și devenire materială și spirituală a poporului român.

În substanță să, acest principiu implică exercitarea unei duble relații (sau, mai bine zis, a unui raport de biunivocitate) între individ și societate, din care rezultă o împletire între integrarea socială a individului și personalizarea acestuia de către societate în realizarea condiției umane. Cu alte cuvinte, în „mentalitatea“ axiologică românească integrativitatea implică individualizarea, puternică (personalizarea) și nu dizolvarea (depersonalizarea) individului, iar autonomizarea acestuia se infăptuiește în condițiile integrării lui sociale, raționale și nu instinctuale, pe baza sentimentului solidarității și nu al gregarității.

În abordarea acestui raport de conexiune inversă, totdeauna dinamică, dintre individ și societate, trebuie reținută precizarea că unilateralizarea acestui raport poate să conducă și realmente conduce, prin extrapolare, fie la *sociologism* (holism), fie la *psihologism* (individualism) în conceperea procesului de realizare a condiției umane.

Sociologismul este specific strategiilor dezvoltării de tip holist și generează funcționarea unor regimuri politice cu caracter totalitarist, în care societatea este concepută ca valoare scop supremă, iar individul doar ca valoare mijloc, iar psihologismul este practicat în strategiile dezvoltării de tip individualist și generează funcționarea unor regimuri cu caracter democratic dar în genere au finalitate dizolvantă pentru realizarea autentică a individului în măsura în care, propunând individul ca valoare scop supremă, neglijea total societatea în calitatea ei de valoare mijloc.

Aplicate exclusivist, ambele soluții au caracter antumanist; primele pentru că exclud din principiu omul din aria valorilor scop ale strategiilor dezvoltării, iar celelalte pentru că exclud relația dintre valorile scop și valorile mijloc (iar în rândul acestora, societatea și sistemul ei organizațional în centrul căreia se situează statul) în conceperea și practicarea acestor strategii. Ori, se știe că în relația de eficiență între subiect și obiect, interacțiunea scopurilor și mijloacelor are o funcție determinantă (cf. în această privință capitolul *Teleologia* din *Logica* lui Hegel și întreaga gândire acționalistă din filosofia și sociologia contemporană).

Societățile democratice contemporane, în principiu, evită soluțiile de tip sociologist sau psihologist și operează cu strategii ale dezvoltării care coreleză valorile scop cu valorile mijloc, considerând omul ca *valoare scop supremă* iar societatea ca *valoare mijloc supremă*, iar în raportul dintre aceste două categorii de valori, mijloacele sunt subordonate scopurilor — respectiv, societatea, cu sistemul său organizațional (statal), reprezentă principalul mijloc de condiționare eficientă a procesului de rezolvare umană.

Se constată însă că, în practicarea unor strategii democratice de realizare umană, dintr-o tendință în principiu legitimă de evitare a unor alternative de tip totalitarist (specifice civilizațiilor de tip holist) și, corespunzător, de angajare din perspectiva principiului umanismului în direcția mijlocirii eficiente a înfăptuirii acestor strategii, se ajunge uneori la finalizări practice care le situează la antipolul esenței telurilor care le-au guvernat intemeierea și proiectarea. Astfel, din nevoie legitimă de evitare a unor tendințe de subordonare a individului față de societate se ajunge — dacă nu se păstrează măsura — la efecte contrare, respectiv, la neglijarea procesului la fel de necesar (pentru realizarea condiției umane) de integrare socială a individului (produsă nu atât sub aspectul integrării sociale prin muncă a individului — pentru că acest tip de integrare este reglementat din nevoie, individul neputând participa la repartiție dacă nu participă la producție, fie ca lucrător, fie ca proprietar sau ca manager —, cât mai ales din punctul de vedere al gradului de responsabilitate socială a acestuia în condițiile în care așteaptă de la societate potențarea unor niveluri superioare de libertate, de personalizare și, implicit, de realizare).

Efectul slăbiri procesului de integrare socială constă în accentuarea unor fenomene de neadaptare a individului la tabla de valori a societății și, în final, la disoluții sociale — societatea neavând capacitatea de a condiționa obiectiv și guverna procesul de personalizare și, implicit, de realizare a condiției umane, și, în aceeași măsură, de a mijlochi condiții de viețuire democratică (datorită accentuării comportamentelor anarhice și deviante morale și juridice — ceea ce deschide posibilitatea generării, din necesitate, a unor tendințe de totalitarism organizațional). Iar dacă democratismul este periclitat, atunci și umanismul în raport cu care sunt concepute societățile cu caracter democratic este compromis și, dincolo de o anumită limită, se transformă în opusul său, în antumanism, în esență cu nimic deosebit (ca finalitate) față de antumanismul propulsat de societățile totalitariste (după cum se constată, extremele se întâlnesc).

Desigur, societățile democratice își creează mijloace pentru a contracara asemenea tendințe (de izolare a procesului de realizare a individului de cel de integrare a acestuia), care nu sunt altceva decât excrescențe (strâine) apărute pe corpul viu al practicării umanismului în structurarea unor raporturi economice, politice, juridice, morale, spirituale și organizaționale cu caracter democratic, în care sunt situate la nivel de temei axiologic libertatea individului și drepturile omului. Dar uneori astfel de evoluții negative ale societăților democratice specifice civilizațiilor de tip umanist se produc și, ca atare, nu pot fi neglijate nici teoretic, nici practic.

De aceea, din nevoia evitării acestor unilateralizări, în proiectarea și călăuzirea strategiilor dezvoltării sociale și realizării condiției umane, considerăm mai avantajos principiul *integralismului umanist*, conceput *dinamic*. Modelul unui astfel de principiu, născut din generalizarea teoretică a experienței istorice a unui tip original de civilizație, care s-a constituit printr-o sinteză între civilizațiile holiste orientale și civilizațiile umaniste occidentale (fiecare dintre acestea, în anumite condiții istorice concrete și sub anumite aspecte, prezentând avantaje sau limite în raport cu mecanismele practicate de-a lungul vremurilor în procesul de propulsare comunitară și de potențare a realizării umane), îl oferă civilizației românească. În structurarea acesteia a functionat (cu toate intreruperile și disfuncțiile exercitate în anumite etape ale procesului istoric prin mijlocirea unor impulsuri și ispite exterioare) și funcționează (cu atât mai mult în etapa actuală) tocmai acest principiu (al integralismului umanist) ca temei al călăuzirii creației de valori (atât la nivelul culturii minore, cât și la al celei majore) și, prin aceasta, al procesului de realizare a condiției umane (sociale și individuale).

### 3. Cultura românească — o cultură de sinteză

Pe teritoriul pe care viețuiesc de peste două milenii poporul român, cele două tipuri de civilizații — *holist* și *umanist* — au interferat, astfel încât se poate conchide faptul că societatea românească s-a aflat totdeauna la cumpăna acestora, constituindu-se și viețuind într-o arie geografică în care se întâlnesc orientul și occidentul, nordul

și sudul continentului nostru, civilizațiile rurale și urbane. De aceea, fiind supusă permanent unor ispite axiologice dintre cele mai diverse, spiritualitatea românească este una de *sinteză* și, datorită acestui fapt, de o accentuată originalitate — neputând fi reductibilă la matricea valorică a nici unei civilizații sau culturi cu care a interferat de-a lungul veacurilor, pe care le-a ispitit la fel cum ea însăși s-a lăsat ispitită de acestea.

Pe fondul cultural *traco-daco-get* inițial, peste care s-a alătuit organic ulterior stratul *daco-roman*, s-a cristalizat în spațiul carpatodanubiano-pontic o civilizație românească de mare originalitate, care a putut rezista furiei devastatoare a năvălirilor unor triburi migratoare timp de aproximativ un mileniu, nu fără a suferi influențele culturale ale unora dintre acestea, dar pe care totdeauna le-a respins sau le-a asimilat consolidându-și identitatea. Manifestarea acestei identități s-a finalizat, între altele, printr-un puternic *spirit de obște*, în esență sa de factură holistă, pe temeiul acțiunii integratoare a căruia s-au format statele feudale românești.

Acest strat original de civilizație românească a fost de timpuriu supus unor ample și pătrunzătoare ispite *bizantine*, care veneau din aceeași arie culturală creștin-ortodoxă, cu efecte integratoare și mai accentuate, angajante la rândul lor activ în direcția conservării și consolidării etnice, împotriva tendințelor dizolvante care au acționat (uneori concertat) din exteriorul islamic oriental și cel catolic occidental, fiecare dintre acestea având ca tel pervertirea axiologică și anularea ființei noastre naționale. Inserția axiologică bizantină a contribuit nu numai la inobilarea fondului valoric autohton, ci și la consolidarea unui spectru de continuitate culturală europeană, prin făurirea unei *matrici stilistice românești* de mare originalitate în zona Europei centrale și de sud-est. Tocmai o asemenea instituire stilistică a determinat afirmarea țărilor române atât ca factor de rezistență împotriva infiltrărilor otomane (și levantine în general) în cultura și civilizația europeană, cât și ca factor de efervescență culturală majoră într-o epocă (a veacurilor de mijloc ale mileniului nostru) în care civilizația europeană se afla nu de puține ori într-un anume impas axiologic (provocat de procesul de fărâmătare politică și economică și chiar militară și, ca urmare, de descentralizare statală).

Într-o astfel de epocă de mijloc a evului mediu, care s-a prelungit mult în răsăritul Europei, vestul continentului (apărăt politic și cultural de estul acestuia) a avut răgazul să se emancipeze politic și cultural și să depășească treptat înciderile anterioare, angajându-se într-un puternic proces de Renaștere culturală și etnică, marcată de un spirit umanist eliberator (ce va constitui ceea ce s-ar putea numi zorile epocii moderne). Este interesant de constatat că, în acest timp, civilizația românească, deși părea epuizată de îndeplinirea misiunii sale civilizatorii de a se consuma pe sine în vederea salvării Europei de pericolul otoman, nu și-a pierdut integral resursele de asemenea pe calea progresului axiologic. Chiar dacă ritmurile acestuia au fost încredințate nu s-a închis față de ispitele umaniste occidentale, pe care le-a asimilat treptat aproape concomitent cu cristalizarea lor.

Prin asimilarea stratului valoric *bizantin*, cel mai rafinat și evoluat din Europa evului mediu, în țările române s-a răspândit de timpuriu

valorile fundamentale ale *culturii grecești clasice și eleniste* de tip platonian și aristotelic, și, odată cu aceasta stilul de proiectare ontologică (filosofică, religioasă, etică, estetică și juridică) izvorât din structurile de gândire și apreciere valorică ale civilizației grecești originare (în Occident ajunsă prin mijlocire arabă) — care de altfel au stat și la baza constituiri fundamentalelor filosofice ale creștinismului. Ceea ce a făcut, de exemplu, ca în stilul aprecierii valorice practicate în spațiul românesc spiritul de cetate să fie de factură socratică, și nu holist-orientală. Fapt evidentiat de modul exemplar în care români, deși pătrunși organic de sentimentul comunitar, de nevoie de sacrificiu individual pentru obște, au știut totdeauna să-și venereze eroii, să aspire spre personalizare individuală — valoarea individului fiind consecvent situată în primul plan al aprecierii valorice.

De asemenea, niciodată la români n-a dominat spiritul de castă sau raporturile de seniorialitate și nici ideea de inamovibilitate aristocratică. Fapt pentru care, nu întâmplător, instituția domniei s-a sprijinit totdeauna pe marea armată a oamenilor liberi, în care — în limitele epocii — între oșteanul de rând (țăranul liber) și comandanțul de oaste s-au practicat raporturi de prețuire și respect reciproc. Instituția răzeșiei (sau moșneniei) stă probabil în această privință, ea nefiind cunoscută în vestul Europei. Oamenii liberi, după merit, puteau primi și funcții de dregători în administrația publică (și nu numai militară). Într-un anume fel, accesul liber la ierarhia organizațională poate fi conceput ca o formă embrionară de practicare a unor raporturi democratice în organizarea militară și administrativă care în sistemul de raporturi feudale din apusul Europei nu era de acceptat. La noi, mica boierime se recruta adesea după merit din rândurile țărănimii și târgovetimii libere. O asemenea concepție organizațională în care ierarhia era stabilită cu precădere pe criteriul aprecierii individului (și nu pe criterii de castă) era, după cum se știe, practicată și în Imperiul Roman de răsărit — cel Bizantin (nu și în Imperiul Roman de națiune germană sau în regatele feudale apusene).

Conservând în modul lor specific spiritul (holist) de cetate de sorginte socratică, societățile românești au fost totodată deschise permanent și spre culturile și civilizațiile occidentale — în măsura în care acestea au îmbrățișat, tot mai accentuat odată cu perioada renașterii, fundamentele raționalității umaniste înrădăcinate axiologic în ceea ce am numi, cu o anume libertate de exprimare, antropologismul filosofic de factură socratică (mod de filosofare care va intemeia o valoroasă tradiție și în gândirea clasică romană și, prin intermediul acestia, în toate culturile occidentale de tip mediteranean). Nu este, de aceea, de neexplicat faptul că români, în măsura trezirii conștiinței lor comună de factură etnică, s-au vrut să se consideră (și nu numai să recunoască) să fi de origine și spiritualitate latină și, în consecință, să avut un puternic sentiment de apartenență la lumea romanică, acționând (istoric) în această perspectivă. De altfel, tocmai consolidarea acestui sentiment a marcat și procesele de Renaștere spirituală și etnică din țările românești.

Cu toată influența de tip slav resimțită în feudalismul timpuriu și de mijloc (perioadă în care s-au constituit și consolidat statele feu-

dale românești), prezența scrierii slavone și a unui număr apreciabil de termeni din limba slavonă în vocabularul limbii române — rod al unei îndelungate conviețuiri până la asimilare a unor populații slave pe teritoriul românesc — nu a împiedicat deschiderea culturală (și uneori politică) spre occident de-a lungul întregului ev mediu. În tot acest timp, și mai accentuat în epoca fanariotă, s-a resimțit puternic și influențe grecești, în fundamentele lor de sorginte bizantină, fapt ce a întreținut un contact permanent cu valorile clasice ale culturii europene.

Asemenea deschideri și influențe s-au adâncit în măsura în care societatea românească s-a angajat într-o perioadă relativă îndelungată de tranziție spre o epocă modernă — constituită în felul ei specific în țările române. În aceste condiții de emancipare spirituală — care au însoțit și uneori chiar premerele restructurările în plan economic și instituțional — au lucrat în școala românească, alături de dascăli greci, și dascăli italieni, germani, francezi și, concomitent, au fost școliți în universitățile europene cei mai reprezentativi cărturari români. Contactul direct cu spiritualitatea europeană a influențat hotărâtor, începând cu generația pașoptiștilor, întreaga noastră intelectualitate până la jumătatea secolului al XX-lea.

Proba cea mai relevantă în argumentarea apartenenței spațiului valoric românesc la cultura europeană a oferit-o faptul că în toate provinciile românești au avut loc succese de *renascentism* — cunoscuți printr-o mare originalitate tocmai datorită faptului că în structura tablei de valori pe care au propulsat-o au cuprins procese de sinteză culturală unice, dar și de mare varietate în perimetru axiologic european de ansamblu. Primele momente de renaștere românească au fost angajate în direcția promovării unor doctrine umaniste moderne de tip *neoclasic* (constituite în spațiul ideologic al protestantismului), îndeosebi în Transilvania, având contacte nemijlocite cu mișcările renascentiste europene din epoca reformelor religioase care le-au inspirat — fiind cunoscută în această privință îndeosebi contribuția din a doua jumătate a secolului al XV-lea a lui Nicolaus Olahus (ideile sale umaniste sunt apreciate mult și de Erasmus de Rotterdam, cu care a întreținut o amplă corespondență).

Următoarele momente de renascentism românesc, deși structurate mai târziu, s-au înscris în aria umanismului de tip *clasic*, sud-european, particularizat însă printr-o sinteză în care se includ și șiptele bizantine, grecești și slavone. În această privință, în secolul al XVI-lea, *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (1520) reprezintă o primă elaborare (de către luminatul principăvalah), dintr-o perspectivă filosofică și etică creștină, a unei gândiri umaniste de tip acționalist, în temeiul căreia au fost formulate indicații normative privind o comportare demnă, inclusiv unele reguli de conduită echilibrată în cadrul organismului social — anticipându-se astfel, într-o formă transfigurată teologic, premisele a ceea ce mai târziu se va constitui ca doctrină politologică modernă.

După mai bine de un veac de istorie, trăită dramatic de români din toate provinciile istorice, angajați într-un efort exemplar de conservare a valorilor etnice, și implicit, a celor spirituale europene, în

a doua jumătate a secolului al XVII-lea și începutul celui următor, un alt principă român, de această dată din Moldova, Dimitrie Cantemir, prin scrierile sale de factură tipic renascentistă (dintre care se detasează *Divanul sau gălceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul* — apărută în 1698), participă nemijlocit la deschiderea luministă ce va caracteriza la nivel paradigmatic universul de valori specific revoluției moderne europene din secolul al XVIII-lea (sunt apreciate în această perspectivă raționalismul și umanismul gândirii sale, constituite printr-o sinteză de o rar întâlnită respirație axiologică în epocă, nîi care se includ organic atât șiptele clasice ale orientului, cât și la fel de clasice dar și moderne șiptele ale occidentului).

Umanismul și mai ales luminismul românesc, care a evoluat în direcția constituirii unor puternice tradiții raționaliste, după cum se constată de îndelungată tradiție, atestă nu numai apartenența culturii române la universul valoric european, ci și, prin originalitatea ei, aportul său la edificarea acestuia, funcția sa civilizatoare de nivel continental. Probează această putere de anticipare de către spiritul românesc a unor reconstrucții axiologice de nivel european, între altele, și construcția filosofică materialistă a lui Vasile Conta — sub anumite aspecte, mult avansate (de factură dialectică) în raport cu doctrinele filosofice de aceeași substanță ontologică (contemporane lui) din Europa secolului al XIX-lea.

În prelungirea tradiției contine, edificări filosofice de factură raționalist-dialectică de mare respirație europeană au oferit în deceniiile de mijloc ale secolului al XX-lea o întreagă pleiadă de gânditori români. Dintre aceștia, Mircea Florian — după cum credem cu certitudine se va recepta la nivel european — a edificat o concepție realist-dialectică dintre cele mai profunde, superioară multora din modelele de gândire structural-dialectică ale secolului nostru. În aceeași ordine de idei, pot fi menționati printre filosofii români de o creativitate și pătrundere analitică cu totul aparte, Lucian Blaga (în domeniul teoriei valorilor și al filosofiei culturii) și Mircea Eliade (în domeniul filosofiei și istoriei religiilor). Contribuția originală a acestora a avut și are, în continuare, un mare impact asupra culturii europene și chiar mondiale (opera primului fiind receptată la acest nivel abia în ultima vreme, iar a celui de al doilea fiind de aproape trei decenii considerată dintre cele mai semnificative în știința despre om și condiția umană care întemeiază umanismul contemporan).

Ne apare, astfel, a fi suficient argumentată ideea *vocației europene a culturii românești, apartenența creației noastre valorice la spiritualitatea europeană*. Si aceasta, deoarece cultura noastră nu este doar una care se integrează structural celei europene, ci este una originală — de sinteza între est și vest —, ea nu se situează alături sau într-o poziție marginală acestora, ci are locul ei aparte în concertul valoric al continentului nostru. În cadrul ei s-au întâlnit și interferat de-a lungul istoriei nu numai culturile de tip holist oriental cu cele de tip umanist occidental, ci (după cum vom constata) și influențe culturale nordice cu altele sudice, îndeosebi (dar nu numai) balcanice.

#### 4. Originalitatea, apartenența și vocația europeană a culturii românești

La nivelul culturii minore și al civilizației materiale, după cum remarcă și Nicolae Iorga, elemente de folclor și creație artistică populară răspândite pe teritoriile locuite de români se întâlnesc pe o arie geografică întinsă — nu numai la slavii sudici și bulgari, ci și la slavii nordici și la balți. Asemănări surprinzătoare sub acest aspect apar în ce privește: motivele geometrice, zoomorfe și florale sau aranjamentele cromatice și tehnice de prelucrare și confecționare a materialelor în cusături și țesăturile artizanale (care alcătuiesc îmbrăcămintea sau servesc la aranjamentul ambiental al locuinței); tehnice și stilurile de cioplire și confecționare a uneltele agricole, utilajelor și construcțiilor gospodărești (care au relativ aceeași tipologie și servesc acelorași îndeletniciri); elementele constitutive de bază ale dansului popular și ale unor obiceiuri sau tradiții folclorice; ritualurile tradiționale (uneori chiar magice) practice cu ocazia unor sărbători religioase, unele având chiar semnificare mitică mai veche; cristalizările conceptuale și spirituale, morale și estetice care au o adâncă substanță filosofică, încifrate în proverbe și zicători populare (uneori astfel de cristalizări pătrund și în alcătuirile literare și artistice sau în textualizările și prelucrările mitice care structurează creația culturală majoră de inspirație populară).

Multe din aceste elemente comune în creația culturală din spațiul sud-est european și central-nordic (situate pe un culoar care se întinde din munții Pindului și marea Adriatică până la marea Baltică și din podișul Podoliei până în Moravia) se datoresc fără îndoială și unor influențe culturale slave, dar neapărat au o înrădăcinare mai veche, traco-iliră și geto-dacă, ale cărei conținuturi valorice popoarele slave dimprejur le-au asimilat din structurile culturale românești autohtone — peste care s-au suprapus culturile lor — sub influență exercitată prin intermediul proceselor de conviețuire și de schimb de valori cu populațiile locale purtătoare ale acestor culturi (de substrat).

Pledează în favoarea acestei ipoteze, atât faptul că la slavii estici (ruși, ucrainieni) nu se întâlnesc elemente comune de cultură materială și spirituală cu cele ale populațiilor romanizate din acest mare spațiu de sorginte tracică, în timp ce la slavii nordici (îndeosebi bieluși și balți sau la slavii sudici și implicit la bulgari) și albanezi apar pregnant astfel de elemente, precum și faptul că elementele comune de cultură minoră din aria acestui vast teritoriu european sunt situate radial în jurul unui centru care se află în țările românești. Ceea ce explică faptul că în procesul de continuitate valorică a acestui întreg spațiu geografic european, cultura românească reprezintă o zonă (centrală de interferență față de care asemănările între extremitățile respectivului spațiu nu mai apar evidente).

Originalitatea culturii românești izvorăște și dintr-un substrat mitologic de sinteză, rezultat din interferență pe teritoriul de viețuire al românilor a unor influențe exercitate dintr-o întinsă arie geografică (care cuprinde nu numai aproape toate zonele europene, ci și arii culturale ale unor zone orientale mai îndepărtate) pe care ei le-au topit într-o alcătuire axiologică de o surprinzătoare unicitate, cu puternice

reverberații la rândul ei asupra fizionomiei altor culturi cu care a intrat în contact.

*Mitul Mioriței*, răspândit în jurul întregului lanț carpatic, deși sub aspect axiologic aparține esențialmente spiritualității românești, este incontestabil un mit cosmogonic de factură orientală — nu se întâlnește aidoma în culturile popoarelor vecine, dar elemente structurale ale acestuia apar în toată aria balcanică, îndeosebi în zonele în care viețuiesc populații românești (fie compact, fie în amestec cu cele majore).

Fabulația și țesătura valorică ale mitului sau *legendei* lui *Traian și Dochia* vin dinspre occident (se întâlnesc variante ale acestuia și la alte popoare române — de exemplu în Spania) și prelucrează de fapt o experiență istorică reală comună, rezultată din puternicul impact (cu efecte etnogenetice) dintre civilizația romană apuseană și civilizațiile autohtone (la noi civilizația geto-dacă).

*Mitul Zburătorului* s-ar putea să vină dinspre nord și deopotrivă din răsărit, regăsindu-se în forme diferite și la alte popoare, dar la noi are o alcătuire originală și pune în valoare sentimente umane de mare rezonanță în psihologia poporului român.

O reprezentare cu totul aparte a căpătat în axiologia românească mitul jertfei pentru creație. Deși prezent în mitologia multor popoare, acest mit a căpătat prin *Legenda Meșterului Manole* o rezonanță nu numai epică, ci și istorică cu totul aparte, cu caracter emblematic pentru creația artistică și, în general, zidirea românească.

Ne-am referit în treacăt doar la cele patru mituri esențiale ale poporului român (după cum le caracterizează George Călinescu), exemplificările ar putea însă continua în vederea susținerii ideii că dispunem de un patern cultural original și totodată (sau poate tocmai de aceea) de mare rezonanță în cultura europeană.

Am optat pentru argumentarea acestei idei la exemplificări din domeniul mitologiei deoarece, după cum se știe, miturile sunt o operă anonimă și nu pot fi modificate, modernizate sau completate, adaptate la noi tipuri de rationalitate care se succed în istoria vieții spirituale a unui popor. Ele se constituie însă printr-un proces îndelungat de filtrare axiologică, pe temeiul unor experiențe petrecute exemplar *illo tempore*, în perioade de geneză comunitară sau societară. Odată cristalizate, alcătuirile mitice (având o puternică capacitate de semnificare, simbolizare și transfigurare) devin temei al constituirii culturilor comunităților societăților cărora le aparțin.

În această perspectivă este suficient să ne referim la funcționalitatea *mitului Mioriței*, pe baza țesăturii axiologice a căruia s-au constituit liniamentele principale ale *matricii stilistice* a culturii poporului român, pe care Lucian Blaga o definește cu ajutorul conceptului de „spațiu mioritic“. Folosindu-se în descifrarea sensurilor acestui concept și de termenul de „plai“ — imagine metaforică ce caracterizează cel mai sugestiv structură ondulatorie formată dintr-o succesiune de văi și dealuri a peisajului natural și valoric în care și durează românul existența — Blaga are în vedere și tiparul configurativ de înrădăcinare a *Doinei* — una din cele mai reprezentative exprimări lirice a *Dorului* și stărilor sufletești cele mai profunde de factură existențială ale româ-

nului (dintotdeauna și de pretutindeni). Prin sușurile și coborâșurile repetitive ale firului ei melodic, *Doina* îi mijlocește acestuia o stare de spirit pătrunsă de dramatism, dar totodată și de acceptare cu seninătate a destinului său cosmic și istoric, din calea căruia nu se poate sustrage dar nici supune fără împotrivire (având convingerea că nu poate fi clinit din condiția lui existențială, dată originar și nu dăruită de alții).

Înfrântarea de factură mioritică a românului cu cosmosul, într-o osmoză care-i asigură o condiție existențială specifică, în care se regăsește și sentimentul natural de dreptate și cel de îspășire, a călăuzit și pe Sadoveanu și Caragiale (în crearea capodoperelor literaturii noastre — „Baltagul” și, respectiv „Năpasta”) și nu mai puțin pe Brâncuși (în conceperea și realizarea celebrei sale „Coloane a Infinitului”). *Coloana* lui Brâncuși, structurată prin alternarea (sugerată a se desfășura la nesfârșit) a unor module romboidale perfect identice în care se cuprind îngemănat un deal și o vale, intuiște artistic, printr-o expresivitate cu putere de simbol unică, atât verticalitatea structurată ondulatoriu a stâlpului mitologic al universului (*ax mundi*), cât și trecerea metafizică pe cale accesibilă rațional de la lumea terestră „de aici” la lumea cerească „de dincolo”, ce se întrevede firesc în prelungirea primeia (cu alte cuvinte, infinitul începe „aici” și se continuă „dincolo” direct, fără nici o mediere), trecerea de la finit la infinit — și de ce nu de la profan la sacru — fiindu-i accesibilă astfel oricărui meditează „cu ochii mintii”, ridicându-și privirea spre înaltul cerului.

Motivul de bază al *Coloanei* brâncușiene este preluat direct din stâlpul ceardacului caselor oltenești, la rândul său o copie fidelă în structura sa de bază a unor elemente constitutive ale colierului de piatră sau de os folosit ca obiect principal de podoabă de către omul neolicic de pe teritoriul vechii Daci.

Treceri din cultura minoră în cultura majoră a unor structuri mitologice pot fi surprinse în majoritatea creațiilor noastre artistice și literare de mare originalitate și tocmai din rândul acestora s-au selectat cele prin intermediul cărora spiritualitatea și geniul creativ românesc au pătruns în universalitate. Dintre operele de excepție de inspirație nemijlocit mitică, prin care spiritualitatea românească a atins cele mai înalte cote de universalizare, de departe se detasează „Luceafărul” lui Eminescu — poate cea mai strălucită transpunere în cultura majoră a substanței axiologice a *mitului Zburătorului*, întâlnit nu numai la noi, ci și în mitologia multor popoare de sorginte indo-europeană.

Fundarea în creația minoră a creației valorice majore s-a manifestat accentuat și în arta muzicală românească. Ce altceva decât motivul mioritic al *Doinei* l-a călăuzit în primul rând, credem, pe Ciprian Porumbescu în cizelarea până la perfecțiune a celebrei sale *Balade* — una dintre cele mai de suflet nestemate, răscolitor de dramatice și în același timp liniștitore existențial, ale liricii muzicale românești. La rândul său, George Enescu, personalitate dintre cele mai prestigioase ale muzicii secolului al XX-lea, și-a selectat motivele și firul melodic al *Rapsodiilor* și multora din compozițiile sale tot din fondul folcloric românesc de origine, din care nu lipsesc reverberații mioritice de fond, prelucrate de neegalatul nostru compozitor într-o desfășurare melodica

sugeratoare de exuberanță și optimism tonic, dar reținut și măsurat, specifică sufletului românesc.

Si dacă mai stăruim încă asupra acestei fericite unități între creația minoră și cea majoră în spațiul valoric românesc, din care a rezultat și deschiderea celor mai rezistente punți de trecere dinspre național în sprijinul universal ale spiritualității noastre, nu putem să nu amintim și să se fi înrădăcinat și imaginea de „ondulație universală” structurată armonic prin care Vasile Conta și-a propus să exprime (metaforic) mecanismul de ansamblu al morfoloiei devenirii existenței în cadrul doctrinei sale filosofice materialiste, depășind — după cum am menționat — sub acest aspect, toate construcțiile ontologice raționaliste din sele unei ipoteze care în secolul nostru avea să influențeze paradigmatic cosmologia relativistă privitoare la structura și dinamica universului fizic (idee de bază avansată tacit și de ipoteza universului pulsatoriu cu care operează astăzi teoria *bing-bang*-ului și, pe un plan mai general ontologic, teoria catastrofelor).



Nu ne îndoim că în toate aceste comentarii ale noastre privitoare la funcția universalizatorie a edificărilor de factură stilistică specifice culturii românești se includ și elemente de gândire speculativă, din care nu lipsește o anume fantezie, am spune de factură etnocentrică. Se știe încă că orice demers filosofic și mai ales de natură culturologică, nu poate evita un atare centrism axiologic. Aceasta nu alterează însă deloc modul generic de a pune problema *raportului dintre național și universal în cultură*. Nu există cultură universală națională, situată deasupra celorlalte, adică nicăieri. Este deci în firea lucrurilor a se răstoarnă în sistemul de valori comune ale culturii europene. Iar relația de apartenență europeană a culturii noastre nu trebuie concepută a se înfăptui abia acum și nici nu ne apare justificată opinia că o astfel de relație ar fi incetat să fie (în ultimele decenii), ea există din totdeauna și nu a putut fi curmată vreodată. Lucrul acesta nu mai trebuie dovedit. Tot astfel cum este de prisos a se argumenta faptul că această cultură și-ar fi pierdut orice contact cu celealte din spațiul european (chiar dacă în funcționarea dialogului normal al valorilor în spațiul cultural european au putut să apară distorsiuni și chiar opturări comunicative).

Prezența valorilor românești în spațiul european a avut în trecut și are și astăzi o dublă motivație. Pe de o parte, *creația originală românească are prin natura ei o funcție generativă de nivel european* (la nivel mitologic primar — după cum remarcă Mircea Eliade — elementele de bază ale mitologiilor de pe teritoriul țării noastre se regăsesc pe o arie geografică întinsă, din sudul și centrul Europei până în nordul european și cel asiatic îndepărtat), iar pe de altă parte, fiind o creație culturală de sinteză, *are o situație centrală în sistemul european de valori*, prin intermediul ei interferează multe culturi europene,

înălțat într-o lăzidă de ciment și oportunitatea să se extindă în direcția sudică și aflată într-o zonă deosebit de săracă și sălbatică. Înălțat într-o lăzidă de ciment și oportunitatea să se extindă în direcția sudică și aflată într-o zonă deosebit de săracă și sălbatică.

### CULTURA ȘI CRIZELE ACTUALE ALE EUROPEI

GH.. LENCAN STOICA

Cultura a avut, întotdeauna, un mare rol în istoria omenirii contribuind la emanciparea și dezvoltarea vieții sociale; ea a avut și are totodată, un rol foarte important în menținerea și promovarea valorilor și idealurilor umaniste, precum și a caracterului lor universal. Dar funcția emancipatoare este foarte evidentă, în special, în cultura europeană. „Europa, preciza Gramsci, a dat viață la singura cultură în mod istoric și concret universală“.

O asemenea afirmație însă ar trebui totuși confruntată nu numai cu realitatea europeană de astăzi (traversată aproape peste tot de conflicte și de naționalisme alături de proiectul generos al „unificării“ continentului), dar și cu faptul că Europa a fost și „matricea istorică“ a celor mai teribile războaie mondiale (a ultimelor două, cel puțin) sau a exceselor totalitariste.

Se pune atunci în mod firesc întrebarea: Cum se explică această extraordinară circumstanță, maximum de universalitate și maximum de cruzime istorică? Si când se formează o astfel de întrebare, mulți analiști nu pot să nu se gândească și la faptul că pământul european (cel german mai precis) a fost locul unde s-au născut atât I. Kant (cu faimoasa lui carte „Spre pacea eternă“), cât și A. Hitler (cu apocaliptica lui viziune și acțiune de tristă amintire).

În același timp, urmează, în mod firesc, și o altă întrebare, parcă mai mult cutremurătoare decât prima, și anume: nu cumva Europa ar putea fi leagănul ultimului război mondial? Este o problemă care, deși în ultimii trei ani, nu a mai fost considerată atât de acută (cum era în vremea „războiului rece“), totuși ea mai revine și astăzi adesea. Chiar dacă pericolul nuclear a mai dispărut în urma înțelegerilor și tratativelor între S.U.A. și ex-U.R.S.S., amplificarea conflictelor naționale poate contribui din plin la menținerea unor situații încordate și chiar explozive. Unii, mai pesimisti, descifrează pornind de aici, din aceste situații explozive, semnele unui sfârșit, sfârșitul rațiunii. Dar este posibilă, dacă nu chiar dificilă și o altă interpretare: „Universalitatea culturii europene a rămas până acum neputincioasă întrucât politica și instituțiile ei s-au modelat nu pe cultura universală a Europei, ci pe îngustimea intereselor de grup, de clasă, de corporație, cu o ermetică închidere în raport cu interesele mai generale ale majorității oamenilor, ba chiar ale umanității în generalitatea sa. Că Beethoven, de pildă, nu a reușit să schimbe conștiința ofițerilor naziști, spunea Umberto Cerroni, nu poate fi o obiecție decât pentru un fals estet-

altfel despărțite sau îndepărțate unele de altele. Desigur, în această privință se impune a se păstra proporțiile, dar în nici un caz de aici nu se poate ajunge la amputarea culturii europene de unul din elementele sale componente de cea mai pronunțată originalitate și cu o activă funcție integratoare la nivelul întregului european cum este cultura română.

Exceptând perioadele de profundă criză axiologică și de tranziție de la o tablă la alta de valori, tranziție în care se restructurează radical ca ființă culturală, este original oricât s-ar „moderniza“ sau „europeniza“ de ceea ce se poate ajunge la amputarea culturii europene de unul din elementele sale componente de cea mai pronunțată originalitate și cu o activă funcție integratoare la nivelul întregului european cum este cultura română.

În proiectarea infăptuirii condiției lui (individuale și colective), românul acordă o pondere mult mai pronunțată (decât omul occidental) valorilor spirituale și morale decât celor pragmatic, valorilor care mijlocesc satisfacerea nevoii de transcendentă decât celor care-l cointinutează cu precădere în imanent și pozitiv, valorilor de referință prezentă cu precădere în zonele existențiale ale spațiului și posibilului decât în cumpănitor în zonele existențiale ale spațiului și posibilului decât în zonele cu rezonanță în senzorial și real. Românul este, aşadar, mai mult o ființă meditative și statornică decât una înclinată spre realism și schimbare. Trăirea lui este subordonată imperiului neatârnării existențiale și autentice mai mult decât celui al libertății nelimitate și neautentice; sub aspect psihologic, teleologic și nomologic este mai degrabă sceptic și răbdător decât încrezător și nerăbdător sau rob al clipei și al concretului istoric.

Constantin Rădulescu-Motru și Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu și Constantin Noica au surprins magistral cele mai multe din notele acestui specific existențial și axiologic românesc și, poate, tocmai pentru aceasta, ei au putut inova la nivel european în domeniul ontologiei și filosofiei culturii. La fel cum, creând exemplar românește, Eminescu și Brâncuși au creat european și universal.

Constantin Rădulescu-Motru și Lucian Blaga, Mircea Vulcănescu și Constantin Noica au surprins magistral cele mai multe din notele acestui specific existențial și axiologic românesc și, poate, tocmai pentru aceasta, ei au putut inova la nivel european în domeniul ontologiei și filosofiei culturii. La fel cum, creând exemplar românește, Eminescu și Brâncuși au creat european și universal.

dogmatic și abstract, ce îi impută atât lui Beethoven, cât și lui Kant până și culpa unui Krupp sau a juncerilor prusaci, dar care uită, în același timp, că, dimpotrivă, însăși cultura sau arta sunt acelea care ne motivează disprețul față de propovăduitorii morții și ai conflictelor religioase, față de toți aceia care pun la cale crearea de arsenale militare și declanșarea de alte conflicte tot mai absurde și mai ucigașoare decât cele anterioare. Reapar din nou astăzi războaiele religioase și interetnice.

Cât privește Europa, ea este, a fost și va rămâne, un mare „depozit intelectual”, un extraordinar „zăcământ de cultură” (Umberto Eco), subevaluat de către unii sceptici sau chiar cinici, în mod organic dispusi să se cramponeze pe mai departe în conceperea unei politici numai de dragul politicii. În raport cu o asemenea politică congelată, subalternă puterii deja instituite, se poate afirma o nouă politică (a venit vremea azi), o politică ce e capabilă să se deschidă la cultură și la universalitate și adaptată, astfel, la marile schimbări și la marile mediații fără de care planeta întreagă și-ar fi putut afla sfârșitul. Nu se urmărește aici, în mod ipocrit, negarea contactelor politice și nici marginalizarea unor realități politice, ci se vizează, relansarea unui mesaj universal pe care Europa, cu valorile și cultura sa, este în măsură să-l formuleze și pe care toți pot să-l perceapă. În această parte a lumii sunt acumulate cele mai mari bogății și valori ale civilizației materiale și spirituale contemporane, precum și cele mai numeroase și mai distrugătoare arme pe care le posedă și le-a posedat vreodată planeta noastră (se speră acum că acestea se vor reduce totuși în viitorii ani în proporție de 80%; se schimbă astfel parcă ceva). Toate acestea sunt elemente suficiente care să ateste cu prisosință faptul că înțelegerea, armonia dintre oameni se învață, se realizează printr-o „muncă și luptă grea”. Este nevoie, de aceea, să se sădească adânc în sufletul oamenilor credința în cele mai înalte valori (ale vieții și ale păcii), care se pot constitui și înfiripa pretutindeni doar prin promovarea dialogului și afirmarea universală a culturii. Si ce ar însemna altceva afirmarea universală a culturii decât prioritatea absolută acordată valorilor umanității, exprimate în toate spațiile prin conceptele de bine, adevăr și frumusețe?

Cultura, prin urmare, ar fi aceea care ar putea fi chemată să facă „să izbucnească pacea”, cum spunea Noica, să declanșeze și chiar să contribuie la instituirea unei noi și cu totul opuse mentalități politice — o nouă gândire politică. Va trebui deci astăzi să trăim și pe plan politic într-o lume în care trăim deja din punct de vedere științific, iar o asemenea „tranzitie între cele două lumi” nu o pot realiza decât cultura și valorile sale morale.

Dar exemplul unei asemenea tranzitii trebuie să-l ofere Europa. Aceasta însă se află acum într-o criză de dimensiuni internaționale. De la Atlantic la Ural, Europa este brăzdată de conflicte locale sau religioase, de neînțelegeri naționale, dar cu deosebire în Estul și Centrul european au loc confruntări la scenă deschisă. Instabilitatea aici a făcut în aşa fel încât până și geografia cunoscută până acum să se schimbe. Mulți credeau că schimbările geografice și politice din anii '60, care au adus sfârșitul colonialismului, vor fi ultimele de mare anvergură,

căci ele au schimbat atât denumirile cât și frontierele multor state, îndeosebi din Africa.

În schimb, tocmai Europa, bătrâna uEurope, este în prezent în curs de schimbare, în mod imprevizibil și poate periculos. În trei ani au fost sterse de pe hartă națiuni (până acum cel puțin Germania de est), au apărut noi națiuni (până acum Ucraina, Letonia, Estonia, Lituania, Croația și Slovenia etc.) și s-a dizolvat și cea de-a doua mare putere a lumii, U.R.S.S., fără să știm bine care vor fi consecințele pe plan politic, militar și economic. Nu sunt însă „liniștite”, în acest caz nici state de mare tradiție din Europa cum sunt Franța, Belgia, Italia, Spania sau chiar Marea Britanie. Si acest lucru se petrece, în epoca în care mai mult ca oricând se impune tendința soluționării unei probleme foarte complexe aşa cum este integrarea. Viteza cu care evoluează istoria este în creștere, deoarece s-au prăbușit multe din rezistențele și temerile care, timp de decenii, au împiedicat milioane de persoane să își exercite drepturile la libertate pe care numai regimurile democratice le permit. Germanele libertății a introdus în istorie elemente de imprevizibil și de schimbare care, cu puțin timp în urmă, păreau imposibile. Europa democratică a contribuit cu siguranță la aceste schimbări, indicând un „model de dezvoltare economică, socială și de libertăți”, contagios pentru întreaga lume, îndeosebi pentru Estul european.

Si cu toate acestea, iată, după mai puțin de trei ani de la istoricul an-hotar 1989, toți acești năpăstuiți de istorie par să intre sub imperiul unei alte zodii a săraciei dincolo de limita prerevoluționară și a sfâșierii totodată. O sfâșiere ce urmează și reeditează parcă în mod paradoxal și suspect scenariul antebelic: războiul civil din Iugoslavia democrată este și pe mai departe „în curs de realizare”. Noul „proiect al Europei” nu pare deloc încurajator. Unificarea germană pare să fi determinat, în contrabalans, dezintegrarea țărilor din bazinul dunărean. Europa euforiei de pe zidul Berlinului și a primei schimbări radicale antitotalitariste de la București, a devenit astăzi Europa incendiilor, a discordiilor și urii interentice, toate fenomene ce reușiseră să fie aplamate destul de bine între cele două războaie mondiale și în ultimii 45 de ani. Oare acesta să fie prețul și costul libertății?

Sunt și opinii potrivit cărora procesul de integrare europeană s-ar putea opri undeva la granițele răsăriteană ale fostului imperiu austro-ungar, dar e limpede în consecință că dacă de la „frumosul proiect al Europei unite” țările din Est vor fi excluse, acesta nu se va înfăptui poate niciodată. Si nu numai argumente de ordin economic (decisive) pledează în favoarea unității (identității) europene, ci mai ales un proiect vital cu multiple implicații în conștiința culturală. Destinul cultural și politic al Europei depinde în mare măsură de aceasta. Or, dintr-un astfel de punct de vedere se poate argumenta ușor că Europa are o unică identitate culturală. Si deși istoria ei este o istorie de mari diferențe naționale (total diferită în raport cu cea a S.U.A.) fiind segmentată de o multitudine de istorii naționale foarte diferențiate, Europa este totuși omogenă prin nivelul ei de civilizație și de cultură. O asemenea omogenitate nu există deci pe plan politic. Cu alte cuvinte, am putea spune că „identitatea” europeană este esențialmente cultu-

Se mai întâmplă însă acest lucru și pentru că încă nu a devenit evidentă în ochii tuturor acea unitate sau „identitate“ a Europei despre care acum atât de mult se pomenește.

E nevoie deci a se educa și mai mult ochiul și „sufletul“ încât acesta să poată cuprinde întreg spațiul care ne unește în formidabilă realitate geografică ce poate deveni mâine politică, economică și spirituală. E decisivă totuși într-un astfel de sens acea „Europă a sufletului și a culturii în raport cu ceea ce dă parcă semne astăzi că se va naște: o „Europă a banului și a mercantilismului“.

Și nu întâmplător, de aceea, o asemenea configurare întârzie foarte mult procesul de „unificare“ reală în primul rând economică ce a reprezentat (se știe) o mare speranță pentru toate țările din Est. În schimb, acestora li se rezervă acum zilnic numai somaj, conflicte, săracie și lipsă de ideal.

Asistăm parcă la un proces îngrozitor de „latinoamericanizare a Europei de Est“, cum zicea J. Galtung. Ba și mai mult la o veritabilă „medievalizare sau tribalizare a ei“ (Ralf Dahrendorf) cu consecințe încă imprevizibile. Singura salvare a Europei întregi, o spune tot Dahrendorf, este lărgirea Comunității europene (C.E.E.) până la cuprinderea în cadrul ei cu drepturi depline a tuturor țărilor, până la Ural. O cer comandamentele istorice, o impun exigențele dezvoltării economice cotemporane.

Altfel, Europa de Vest (care și-a rămas foarte surprinsă de viteza tuturor acestor schimbări din Est), s-ar situa cu mult în urma unei viitoare Europe, a „proiectului european“ așa cum e cerut acesta de situația internațională contemporană. „Nu e Comunitatea aceea care trebuie să decidă cursul istoriei, spunea recent același Dahrendorf, din «laboratorului» său ideatic de la Oxford, ci însăși istoria. În caz contrar, am rămâne un mic club ce se pune în afara istoriei“.

Este necesară, în consecință, o puternică inițiativă a unor state și a unor grupuri politice mai sensibile la destinele Europei și a lumii, peentru ca în lunile și în anii care vor veni să impulsioneze procesul de integrare europeană.

Pare şocantă, pe de o altă parte, această intârziere cu care unele forțe politice și sociale înțeleg să urmărească unificarea și integrarea Europei în criză, a unei Europe care mai rămâne încă pradă divizărilor meschine naționaliste, unor interese corporatiste și a fanatismelor politice.

E nevoie prin urmare ca astăzi să se recunoască într-adevăr că singura forță insurmontabilă a unificării europene este cultura sa universală. O cultură ce a rezistat unei jumătăți de secol la amenințările expansionismelor imperiale și a zidurilor fanatismelor. Europa, astfel, se oferă ca un rafinat laborator intelectual pentru acele mari teme ale epocii noastre, teme ce-și au sursa istorică în pământul european: umanismul, știința și democrația.

Cultura europeană (Europa sufletului deci) poate constitui o mare forță de inovație, de invenție și de mediație, răspândind în lume o

rală „dar această identitate nu e reprezentată de „omologare“, ci mai curând din articularea diferențiată și de înalt nivel.“

O dată eliminate marile pericole externe, de pildă (invaziile persane, arabe, mongole și turcești), Europa a trăit un gen de „implozie“ ce a determinat o puternică rivalitate națională și, în același timp, o puternică rivalitate internațională. Din această „interacțiune specifică dintre autonomie și tensiuni s-a născut de-a lungul secolelor o grandioasă productivitate intelectuală“ (U. Cerroni). Cultura europeană a fost astfel, fructul unui rafinament al individualității naționale care i-a permis accesul la cele mai înalte nivele intelectuale prin intermediul celor mai individualizate procese naționale. Este tot ceea ce a făcut bogăția culturii europene și chiar universalitatea sa.

La rezultanta unui astfel de „proces complex numit Europa“ și-a adus contribuția, deloc neglijabilă, și acea parte a sa care formează estul continentului.

O demonstrează în zilele noastre, cu multă forță argumentativă, cunoscuta școală de la „Anale“ (în special „F. Braudel“). Au susținut-o întotdeauna toți cercetătorii din domeniul istoriei care se respectă.

Dar, câteodată parcă se uită că întreaga salbă de state (de la baltici la finlandezi, la grecii și turcii de azi) au format o veritabilă coloană vertebrală a continentului european (depășind chiar din punct de vedere teritorial Europa occidentală) și că tocmai aici, în acest spațiu plin de vicisitudini (atât ieri, cât și în zilele noastre) s-au pus bazele civilizației europene pentru prima oară?

Este împede că și veghea sau conștiința trează de la porțile Orientului și-a adus aportul, uneori decisiv, la rafinamentul și desăvârșirea civilizației Occidentului. Și nu trebuie să se uite faptul că atunci când un principie moldavă se împotrivează cuceritorului Bizanțului în Apus se ridicau în liniște catedrale, concomitent cu acumularea primitivă a capitalului, într-un proces ce depășea uneori chiar și granițele continentului. Și totuși, și în această parte de lume, tot pe atunci se ridicau acele bijuterii arhitectonice ce desăvârșesc și împlinesc parcă „identitatea“ europeană. Poate de aceea, se impune astăzi mai mult ca oricând o cunoaștere profundă și reciprocă a istoriilor și culturilor naționale (din Europa întreagă) spre a desprinde acele direcții și contururi comune care ne unesc și de care suntem absolut dependenți.

Azi aproape nimici nu știe bine istoria celuilalt, toți o învățăm (totuși cu mult folos) pe a Occidentului, uitându-se parcă voit că și în acest colț de lume s-au creat și vehiculat valori care fac multă cinste Europei. Îl surprinzi parcă pe un „străin“ (un „european“) când îi reamintești că „prințipele“ Cantemir al Moldovei a fost în aceeași academie cu celebrul Leibniz și că însuși Montesquieu (cunoscutul teoretician al separației puterilor în stat) avea în multe privințe idei aproape identice cu cele ale autorului „Istoriei creșterii și descreșterii Imperiului Otoman“. Nu spunem mai mult, dar facem totuși precizarea în legătură cu asemenea fapte de cultură întrucât de prea multe ori printre unii apuseni se mai întâlnesc „unele confuzii“ atunci când vorbesc despre rolul și influența Estului la „identitatea“ continentului european.

conștiință individuală la înălțimea exigențelor mondiale contemporane. Astăzi aceasta devine o urgentă necesitate practică (politică prin urmare) dacă e adevarat că istoria umană devine mereu mai mult o cursă între cultură și catastrofe. Cultura ar deveni astfel, într-adevăr, un important instrument politic pentru împiedicarea catastrofei genului uman. „Nu e deci o utopie să relansăm marea cultură a Europei noastre“, spunea în acest sens U. Cerroni. „E semnul însă al unui riguros realism“. Si precum „oamenii nu acționează decât din necesitate“ (Machiavelli), cea mai stringentă necesitate a lumii de azi e aceea de „a evita catastrofa ecologică, ruptura dintre Nordul și Sudul planetei și divizarea Europei“.

În ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

în ceea ce privește oamenii care sunt responsabili de această catastrofă, obiectivul este să se facă mai multe

LUCIAN CONSTANTIN

Format la școala neokantiană, din 1910 profesor de metafizică la Madrid, Ortega y Gasset este unul dintre sociologii vest-europeni care a studiat cu deosebită atenție problematica raporturilor obiective care se stabilesc între elite și mase. Lucrarea „Revolta maselor“, unde autorul își expune punctele de vedere relative la problematica mai sus amintită, a apărut sub forma unei succesiuni de articole începând cu anul 1926 „într-un cotidian madrilen“<sup>1</sup>, fapt care își pune amprenta asupra modului în care autorul își expune ideile.

După cum remarcă și Ion Ungureanu<sup>2</sup>, sociologia lui Ortega y Gasset, alături de cea a lui E. Shils și de cea a lui D. Bell se încadrează în grupul celor care „concep intelectualii ca grup social, tot mai des numit cu termenul de «intelighenție», responsabil pentru orientarea culturală sau «expresivă» a societății“<sup>3</sup>.

**1. Problematica deosebirii ontologice între elită și masă** este privată din unghiul de vedere a ceea ce autorul numește „faptul caracteristic al timpului nostru“<sup>4</sup>, care este conflictul valoric manifestat în societatea vest-europeană în prima jumătate a secolului XX. În opinia lui Ortega y Gasset conflictul se manifestă atât sub formă unei ciocniri între *Valorile tradiționale* și *noile* valori propuse de o societate aflată în plină transformare tehnologică, cât și sub formă unor conflicte de mentalități și comportament. Expresia rezumativă a deosebirilor valorice și comportamentale din societatea occidentală este expusă de gânditorul spaniol sub forma caracterizării a două concepte: cel de „om superior“ (om de elită) și cel de „om-masă“.

Distincția între cele două tipuri umane va fi distincția, imuabilă

în istorie, între elite și mase.

**2. Încă de la începutul lucrării** autorul arată că, în interpretarea istoriei, susține un punct de vedere „radical aristocratic“\* (Ortega y Gasset, op. cit., p. 12).

<sup>1</sup> Jose Ortega y Gasset „La Révolte des masses“, Librairie Stock, Paris, 1937, p. I.

<sup>2</sup> I. Ungureanu, Stefan Costea, „Introducere în sociologia contemporană“, Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1985, p. 185.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> J. Ortega y Gasset, op. cit., p. 10.

\* În continuare, paginile din lucrarea lui Ortega y Gasset vor fi menționate în text.

„Am spus și continuă să cred cu o convingere cu fiecare zi mai fermă — afirmă Ortega y Gasset — că societatea umană este întotdeauna aristocratică, fie că vrea fie că nu, prin chiar esența ei“ (*ibid.*, p. 12).

În măsura în care există, societatea este aristocratică „și încețează să mai fie societate atunci când își pierde aristocrația“ (*ibid.*, p. 12). Însă autorul nu se referă la aristocrație în sensul general al termenului. De exemplu, după Ortega y Gasset, aristocrația franceză din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea care a fost înălțată de la putere de revoluția de la 1789 „nu reprezintă aristocrația ci, din contră, moartea și putrefacția unei magnifice aristocrații; ceea ce rămâne într-adevăr aristocratic acestor ființe, era acea grație semeată cu care știau să-si întindă gâtul cuțitului ghilotinei“ (*ibid.*, p. 13). Autentică aristocrație nu are nimic comun cu asemenea oameni căci „împărțirea societății în elite și mase nu este o împărțire în clase sociale ci mai curând în clase de oameni și această împărțire nu poate coincide cu un tablou ierarhic al claselor superioare și inferioare“ (*ibid.*, p. 7).

De altfel, după gânditorul spaniol, noțiunea de nobelețe a suferit o returnare a sensului, finid identificată cu nobelețea săngelui care este ereditară; aceasta se convertește în anumite drepturi comune și pasive care „se dobândesc și se transmit ca un lucru inert“ (*ibid.*, p. 61). Dar, din punct de vedere etimologic cuvântul de nobelețe este esențialmente dinamic. „Nobil înseamnă cunoscut, altfel spus cel care este faimos, cel care se face cunoscut distingându-se de masa anonimă“ (*ibid.*, p. 62). Nobelețea ereditară are un caracter indirect și pentru a se menține în limitele de cuprindere ale noțiunii originare fiul trebuie să realizeze aceleași lucruri ca și tatăl său. El trebuie să se distingă de masa anonimă a oamenilor prin efort, disciplină și creație.

*Primul element* care duce la detașarea elitei din plasma socială este dorința de „a nu coincide“ (p. 5) cu marea majoritate a individelor. De exemplu, grupurile care au format elita Angliei erau compuse din indivizi care nu aveau în comun decât nonconformismul. Dorința nonconformismului apare, în special, în momentele cheie ale istoriei atunci când societatea „zămislește“ o nouă minoritate guvernantă. „Acest element care produce unirea celor puțini pentru a-i separa mai bine de cei mulți este întotdeauna implicat în formarea unei minorități“ (p. 5) responsabile de orientarea expresivă a societății. *Al doilea element* generator și liant unificator al minorităților de elită este coincidența ideilor, dorințelor, gusturilor și modelelor comportamentale.

Însă omul de elită nu se identifică cu „pretențiosul care se crede superior celorlalți“ (p. 6), ci cu omul a căruia axă comportamentală se definește printr-o exigență exemplară față de sine și față de ceilalți. De aceea omul superior își asumă o mulțime de sarcini și îndatoriri al căror scop este întotdeauna desăvârșirea moral-spirituală. El este preocupat să se depășească pe sine, iar perfecționarea sa este strâns legată de imperativile social-culturale care se obiectualizează în reguli exterioare individului uman. Dintr-o intimită necesitate omul de elită face apel la regula exterioară (imperative social-culturale) „care îi este superioară și în serviciul căreia se înrolează în mod liber“ (p. 60). În plus, el inventează noi asemenea reguli, de o complexitate încă și mai mare,

în serviciul cărora își angajează întreaga energie. Omul superior nu resimte aceste angajamente ca pe niște obligații apăsătoare pentru că le îndeplinește dintr-un imbold interior.

Oamenii de elită nu au numai obligații, ci și anumite privilegii care îi disting de restul populației. „Privilegiile nobleții nu sunt, la origine cel puțin, concesii sau favoruri, ci cuceriri. Si în principiu menținerea lor presupune că privilegiatul ar trebui să fie capabil să le recucerească în orice clipă“ (p. 61) dacă ar fi necesar sau dacă cineva ar încerca să îl deposedeze de ele. Prin urmare ele nu sunt numai o posesiune pasivă de care omul de elită doar se bucură, ci una activă, care se dobândește; ea desemnează *limitele către care tind eforturile sale*. Dimpotrivă drepturile omului-masă sunt drepturi pasive și impersonale pentru care nu a luptat, ele fiind dăruite de generozitatea destinului.

Datorită disciplinei, exigenței, capacitateii de efort și a inclinației către continua perfecționare opunându-se individualismului distructiv, aristocrațile au făcut posibilă coeziunea societății și progresul civilizației umane. Aristocrația (elita) timpurilor noastre apărută după 1789 este *continuatoarea celei anterioare și creatoarea celei mai avansate și complexe culturi și civilizații*.

Civilizațiile anterioare se caracterizau prin puținătatea principiilor cu rol de fundament, puținătate care a dus la dispariția lor. Actuala civilizație însă este pusă în pericol nu de numărul minim de principii, ci de marea ei complexitate. Rod al unei minorități creatoare (elite) deosebit de activă, dimensiunea cultural-simbolică a epocii noastre depășește tot mai mult nivelul de receptivitate al maselor.

3. Conceptul pe care Ortega y Gasset îl opune celui de *om superior* este conceptul de *om-masă*. Din punctul de vedere al semnificației, el este solidar cu conceptul de masă socială. Dar în timp ce noțiunea de *om-masă* desemnează tipul uman, altfel spus o abstracție reprezentativă pentru o clasă de oameni, conceptul de masă socială desemnează tocmai clasa de oameni care materializează determinațiile tipului uman amintit.

Individii care alcătuiesc masa socială trăiesc „răspândiți în lume, în grupuri mici sau izolați“ (p. 3) ducând „aparent o viață divergentă, disociată, distantă“ (p. 3), însă dorințele, modalitățile de comportament și ideile sunt în general identice. Identitatea afectivă este trăsătura cea mai semnificativă și liantul cel mai important al masei sociale care altfel este inertă.

Tipul uman la care se referă noțiunea de *om-masă* are următoarele determinații comportamentale:

— „liberă expansiune a dorințelor vitale“ (p. 55);  
— are impresia că totul îi este permis și de aceea „nu face experiența propriilor sale limite“ (p. 55). Prin urmare omul-masă al tuturor epocilor istorice, susținând gânditorul spaniol, face presiuni asupra bunelor așezămintelor ale societății, intrând în conflict cu minoritățile creative care tind să conserve și să dezvolte organizarea societății. Singurul element care oprește masa socială (omul-masă) să își extindă în mod nejustificat prerogativele în societate este aplicarea forței;

vilegiul celor puțini“ (p. 14). De exemplu — afirmă Ortega y Gasset — în 1820 la Paris nu existau zece săli de baie în casele particulare, iar astăzi ele sunt de domeniu uzului comun; masele folosesc cu relativă competență o mare parte a mijloacelor tehnice pe care înainte le făuseau numai specialiștii. Mai semnificativ este faptul că masa socială are un acces tot mai mare la „tehniciile juridice și sociale. În secolul al XVIII-lea anumite minorități au descoperit că orice ființă umană numai prin faptul că s-a născut, și fără necesitatea unei calificări speciale, posedă anumite drepturi politice fundamentale, fără moștenirea drepturilor ale omului și cetățeanului și că aceste drepturi comune tuturor erau singurele existente“ (p. 15). Orice alte drepturi de care beneficiau anumite clase și pături sociale erau considerate privilegii și condamnate ca atare.

Ideea unui corp comun de drepturi și libertăți aparținea începutul numai unei foarte restrânse minorități de elită: „Pe parcursul întregului secol XIX masa care continua să se entuziasmeze de aceste drepturi ca de un ideal nu numai că nu și le apropiase niciodată nu se putea exersa (...) dar în fapt continua să trăiască și să simță sublegislația democratică ca în vechiul regim. Poporul (...) știa deja că era suveran dar nu credea“ (p. 15).

În secolul XX idealul suveranității poporului și al drepturilor omului și cetățeanului s-a transformat, însă, în realitate în sensul că legăturile, „care sunt scheme exterioare ale vieții publice“ (p. 15) și spiritul fiecărui individ au devenit expresia acestui bagaj conceptual și instituțional.

Rațiunea de a fi a acestor așezăminte a fost gândită de minoritățile creațoare de istorie astfel încât să scoată ființa umană din starea de servitute inferioară în care se găsea și să trezească în ea o anumită demnitate care să se exprime printr-o conștiință liberă. Dar, transformându-se în realitate, idealul propus de elitele politice a dobândit și caracteristici specifice modului de a fi al masei sociale în sensul că acestea, devenind „rebele față de minorități“ (p. 15), încearcă să le conteste autoritatea; masa socială se ridică împotriva elitelor, distrugând și călcând în picioare chiar instituțiile care sanctionează drepturile omului și cetățeanului — esența actualei civilizații. Dacă altă dată situația neobservată în spatele scenei sociale, astăzi masa socială ieșe la rămpă și încearcă să obțină cele mai bune poziții în viața social-economică și politică. „Protagoniștii au dispărut; acum nu mai există decât mulțimea (le choeur)“ (p. 34). „Ea a devenit personajul principal“ (p. 4).

De-a lungul istoriei masele nu au avut idei politice, dar astăzi cred că au dreptul să impună și să dea putere de lege locurilor lor comune“ dobândite la cafenele sau reunii publice“ (p. 9). Dar, datează ermetismului său, masa socială nu are și nu poate avea idei politice pozitive pentru că nu acceptă dialogul și raportarea la instanță superioară. În locul argumentelor, ele recurg la violență, rezultatul fiind tot mai pronunțata dezagregare a societății. Astfel formalitățile, normele și politețea care sunt fundamentale existenței societății facând posibilă viața socială; sunt tot mai mult contestate, „în relațiile sociale se suprime buna educație“ (p. 74) și relațiile sexuale își reduc la minimum formalitățile.

— omul-masă afirmă „în mod cel mai natural din lume“ (p. 59—60) că profilul său spiritual, afectiv și valoric (opinii, gusturi, înclinații) este perfect încheiat. De aceea el nu poate să admită că cineva îi este superior. Această stare de spirit își are originea în principal în credința că superioritatea unora dintre semenii noștri se manifestă prin capacitatea de a limita dorințele alcuiva. Sentimentul „superiorității altuia nu i-ar putea fi dat — afirmă Ortega y Gasset — decât de către un individ care, fiind mai puternic decât el î-ar obliga“ (p. 55) să-și limiteze nesfârșitele dorințe;

— spre deosebire de omul de elită, omul-masă se caracterizează printr-un perfect *ermetism intelectual și comportamental*. Omul-masă „obișnuiește să nu facă din propria sa pornire nici un apel la o instanță exterioară“ (p. 59) și superioară. Dacă nimic nu-l silește să lase din frânturile de idei pe care le are și pe care le consideră un sistem ideatic deplin și în afara oricarei deveniri, el rămâne orientat numai către sine. Numai violența îl poate scoate din această stare, fiind un om, nu activ, ci reactiv;

— „ideile acestui om mijlociu nu sunt idei autentice; a le poseda nu implică cultură“ (p. 70). Orice idei pe care le are acest om inferior sunt erori căci nu se poate vorbi de idei autentice „dacă nu se admite o instanță care le regleză, o serie de norme la care se poate face referire în discuție. Aceste norme sunt *principiile culturii* (...). Nu există cultură unde nu există principii de legalitate civilă la care se poate apela. Nu există cultură acolo unde nu există respectul bazelor intelectuale la care ne referim în dispută. Or masa socială — susține gânditorul spaniol — are o aversiune pronunțată pentru regulile definitorii ale culturii și civilizației;

— prin urmare omul-masă este un om *limitat, inferior, incapabil să creeze*. El nu poate nici măcar să conserve organizarea societății care îi permite să trăiască la standardele actuale. Nefiind în nici un fel sensibil la efortul genial al oamenilor de elită care a făcut posibil progresul actual, omul-masă este pe deplin convins că nivelul consumului și poziția sa în societate se datorează „unei soarte fericite care l-a favorizat personal“ (p. 14) și unor calități deosebite pe care numai el le posedă. În ambele cazuri „ar fi vorba de o excepție de la cursul normal al vieții și al lumii“ (p. 64);

— de aceea el are o „ingrăditudine funciară față de tot ceea ce a făcut posibilă ușurința existenței sale“ (p. 55).

4. Masa socială dobândește și dimensiuni concret istorice. În descifrarea „ecuației psihologice“ a tipului uman reprezentativ pentru masa socială de astăzi, Ortega y Gasset pornește de la așa-numitul „fapt al aglomerării“ (p. 1). Orașele, afirmă Ortega y Gasset, sunt pline de locuitori, hotelurile de vizitatori, trenurile de călători, cafenelele de consumatori, sălile de așteptare ale medicilor renumiți sunt invadate de bolnavi care speră să fie vindecați; sălile de spectacol au devenit neîncăpătoare, iar plajele suprapopulate. „Ceea ce altădată nu era o problemă devine astăzi una aproape continuă: a găsi loc“ (p. 2). Cauza este creșterea semnificativă a nivelului de trai. „Masele au dorințe și nevoi pe care altădată le calificam ca rafinamente pentru că erau pri-

Masa socială recurge la violență și proclamă ca singură normă anularea oricărei norme în comportamentul social-politic. Ea proclamă violența ca *primo ratio*. Fascismul, bolșevismul și sindicalismul — susține gânditorul spaniol — sunt exemple tipice de mișcări politice susținute de către masa socială. Ele au fost înconjurate cu entuziasm penetrat că omul-masă se regăsește în modul lor de a acționa. La fel ca și omul-masă, ele nu expun motive și nu își intemeiază dezideratele politice pe valorile și normele culturii, ci încearcă să-și impună punctele de vedere prin forță.

Spre deosebire de masa socială, elitele nu consideră violența ca unicul mod de integrare în viața social-politică. Ele acționează în principal în registrul social simbolic și recurg la violențe numai atunci când apelul la normele și mijloacele culturii devine ineficient. Deci violența aristocrației este — susține Ortega y Gasset — *ultima ratio*.

Plecând de la distincția între cultură și civilizație, Ortega y Gasset face câteva considerații asupra tehnicii și asupra omului de știință.

Tehnica contemporană s-a născut din fuziunea capitalismului cu știința experimentală. Însă nu orice tehnică are la bază demersurile științei. De exemplu, cu toate că ajunsese la un înalt grad de dezvoltare, tehnica Chinei nu se baza pe știința fizică. Numai tehnica Europei moderne posedă o rădăcină științifică — fapt care face posibil progresul ilimitat, creșterea semnificativă a nivelului de trai și a numărului populației. Astfel, cu toate că între secolele al V-lea și al XVIII-lea populația Europei nu a depășit niciodată 180 milioane, între 1800 și 1914 ea s-a ridicat brusc la 460 de milioane de locuitori.

Cine a făcut posibilă însă o asemenea dinamică a vieții sociale și economice? „Cine exercită astăzi puterea? Cine impune epocii structura spiritului său? Burghezia fără îndoială. Dar cine este grupul care din interiorul acestei burghezii este considerat aristocrația prezentului? Fără îndoială acela al tehnicienilor: ingineri, medici, oameni de afaceri, profesori etc. Și în acest grup al tehnicienilor cine reprezintă gradul cel mai înalt de puritate? Fără îndoială că omul de știință“ (p. 112).

După Ortega y Gasset, omul de știință este prototipul omului masă. „Și nu din întâmplare nici prin imperfecțiunile personale ale fiecărui om de știință, ci pentru că însăși știința — baza civilizației — îl transformă automat în om-masă, adică face din el un primitiv, un barbar modern“ (p. 113). Mersul înainte al științei permite angajarea masivă a omului mijlociu în activitatea științifică pentru că ea este algoritmică și facându-l să lucreze ca o mașină. Caracterul închis, exactitatea metodelor și mai ales specializarea excesivă fac ca unitatea de semnificație a științei în ansamblul ei să nu mai fie direct percepță de omul de știință; „...această specializare a creat o categorie de oameni extrem de ciudați. Cercetătorul care a descoperit un nou fapt natural, prin forța lucrurilor, dobândește (...) o impresie de forță și suficiență. Cu o anumită aparență a dreptății el se va considera un om care știe“ (p. 116). Dar știința să nu este decât un fragment care împreună cu multe altele alcătuiesc adevărata știință. „Aceasta este situația intimă a specialistului care în timpul primilor ani ai acestui secol a atins cea

mai frecventă exagerare. Specialistul știe foarte bine micul său colț de univers dar ignoră restul în mod radical“ (p. 116). *Acest specialist care se vede limitat chiar de imperativele cercetării științifice se va comporta în toate domeniile pe care le ignoră nu ca un ignorant, ci ca un specialist.* În politică, în artă, în uzanțele sociale și chiar în alte științe el va adopta atitudini de primitiv, neadmitând că există specialiști și pentru domeniile respective. Oricine vrea „poate să observe stupiditatea cu care gădesc, judecă și acționează astăzi (...) în problemele generale ale vieții și ale lumii oamenii de știință (...). Această condiție de a nu asculta, de a nu se supune unor instanțe superioare, pe care am prezentat-o în mai multe rânduri drept caracteristica fundamentală a omului-masă“ (p. 117) — susține Ortega y Gasset — atinge limita maximă la acești oameni fragmentar calificați.

În trecutul nu prea îndepărtat, oamenii se puteau împărți în două categorii — savanți și ignoranți. Actualul specialist însă nu poate fi încadrat în nici una din categoriile de mai sus, situația fiind fără precedent în istorie, căci este savant în domeniul său și ignorant în celelalte.

5. Concluzia raționamentelor complexe făcute de Ortega y Gasset este că „atributul distinctiv (caracteristica) al momentului este acela că sufletul mediocru, știindu-se medioru, are îndrăzneala să afirme drepturile mediocrității și să le impună pretutindeni“ (p. 10). Cu alte cuvinte masa socială contestă bagajul simbolic al societății și în formele cele mai cuprinzătoare ale acestei contestări, rod al ermetismului propriu, ea contestă minoritățile de elită. Masele „calcă în picioare“ chiar instituțiile care sunt baza civilizației actuale precum și principiul rolului preeminent al aristocrației în societate.

Instrumentul prin care masa socială poate produce o ruptură în logica devenirii social-istorice — afirmă Ortega y Gasset — este instituția statului. „Astăzi statul a devenit o mașină formidabilă care funcționează în mod prodigios cu o minunată eficacitate prin cantitatea și precizia mijloacelor sale“ (p. 125). Omul-masă vede în stat o putere anonimă și de aceea el se simte solidar cu statul; el crede că această instituție îi aparține și cere ca statul să-i rezolve problemele „cu mijloacele lui gigantice și invincibile“ (p. 126).

Credința efectivă a masei anonime că statul îi aparține, materializată în sintagma „statul sunt eu“, va duce la transformarea sa într-un instrument de luptă împotriva minorităților creațoare. Etatizarea vieții sociale va aduce o tot mai mare birocratizare. Urmarea va fi „anularea spontaneității istorice“ (p. 126) a elitelor creațoare. Etatismul este deci forma superioară pe care o ia violența omului-masă, în spatele mașinii de stat aflându-se masele rebele. De aceea — susține gânditorul spaniol — lozinca fascismului italian „totul pentru stat, nimic în afara statului, nimic contra statului“ (p. 128) vine să demonstreze că regimul politic fascist este o afirmație tipică a omului-masă care, subordonându-și puterea de stat, tinde să anuleze orice acțiune a minorităților creațoare.

6. Acestea fiind dimensiunile fundamentale ale concepției lui Ortega y Gasset asupra distincției de esență între elite și mase se impun câteva considerații critice.

Unul dintre elementele originale ale concepției sale este sistemul conceptual. Conceptele de bază ale studiului sunt cele de „om-masă“, „masă-socială“, „om-superior“ (de elită), „minoritate creaoare“, „fapt al aglomerației“, „stat“ etc. Multe dintre acestea trimit în mod precis la anumite dimensiuni ale vieții social-politice, de exemplu conceptul de „minoritate creaoare“. Este de remarcat însă că la anumite concepte referința nu mai este atât de precisă; cauzele rezidă în faptul că noțiunile sunt elaborate prin alte mijloace decât cele specifice științei (construcția metaforică) de unde rezultă modul deficitar în care sunt construite definițiile.

Astfel, nu toate definițiile sunt caracteristice, adică nu toate scot în evidență acele predicate ale clasei de entități definite care să exprime esența noțiunii (conceptului) și care să permită o delimitare satisfăcătoare de celelalte clase de entități. Acest fapt se întâmplă cu unul din conceptele cheie — conceptul de „om-superior“. După cum s-a arătat, omul superior (de elită) se caracterizează prin intima necesitate de a face apel la reguli exterioare și superioare în serviciul cărora se înrolează în mod liber. Astfel definit, omul de elită nu poate fi distins cu precizie (deosebit) de anumiți indivizi care, urmând modelul cultural al societății în care trăiesc, își fac în mod exemplar datoria, supunându-se imperativelor sociale, normelor și regulilor de comportament, dar care practică o cultură reproductivă, de nivel inferior, neputând fi incluși în sfera de cuprindere a conceptului de elită.

Altă problemă discutabilă a gândirii sociale expusă de Ortega y Gasset în lucrarea „Revolta maselor“ este aceea a modului în care definește statutul omului de știință contemporan. Etichetându-l cu termenul de „barbar modern“, Ortega y Gasset amplifică în mod nejustificat firești insuficiențe în comportamentul oricărui grup socio-profesional. De fapt, omul de știință este adevăratul creator al actualei civilizații. Deci, nu se poate spune că el este agentul prin care iraționalitatea masei sociale își face loc pe scena istoriei.

În problema statului gânditorul spaniol pleacă de la teze cu un înalt grad de obiectivitate. Într-adevăr, relativ la libertatea de manifestare a societății civile, etatizarea vieții social-politice reprezintă un pericol considerabil. Dar de aici nu se poate trage concluzia că „etatismul reprezintă forma superioară pe care o ia violența și acțiunea directă“ (p. 129) a maselor care, văzând în stat o mașină anonimă, o folosesc pentru a se impune în fața minorităților creaoare. De fapt, rolul statului depinde în mod covârșitor de modul de a fi al elitei politice. Concretizând această idee, Vilfredo Pareto afirmă că, atâtă vreme cât elita guvernantă își menține calitățile care au adus-o la putere, este puțin probabil ca să fie înlocuită de o altă grupare politică. J. M. Keynes a arătat și el că elita politică, bazându-se pe cunoaștere, poate să folosească instituția statului în scopul prezentării și întăririi pozițiilor sale în societate. Validitatea gândirii lui J. M. Keynes a fost probată de modul în care capitalismul vest-european a depășit criza în care se găsea în deceniul al patrulea al secolului nostru.

În ceea ce privește conceptele de „om de elită“ și „minoritate creaoare“, trebuie să mai arătăm că Ortega y Gasset pleacă de la presu-

poziții ontologice care nu-și găsesc un corespondent deplin în realitatea social-istorică. Sustinând un punct de vedere „radical aristocratic“, el consideră în mod eronat că numai elitele politice au un rol pozitiv în istorie, singura calitate a maselor fiind aceea de a executa comenziile sociale în sensul cel mai strict al cuvântului. Dar, după cum afirmă Vilfredo Pareto, masele au cel puțin rolul de a aduce la putere noi minorități care vor fi agenți ai progresului istoric. De aici și faptul că istoria este un proces la care își aduc contribuția în măsură și în maniere diferite atât elitele cât și masele.

Prin urmare, se poate spune că insuficienta penetrare în intențunea (conținutul) conceptelor și neadâncirea problematicii prin apel la evenimente istorice reale au dus la interpretări, dacă nu greșite, în orice caz unilaterale.

7. Cu toate aceste reale dificultăți, concepția lui Ortega y Gasset are importante elemente pozitive. El sesizează corect și subliniază că împărțirea societății în elite și mase este o constantă a istoriei. Apoi el arată că elitele au un rol covârșitor în istorie fiind adevăratele grupuri sociale creaoare de cultură și civilizație. În acest sens, deosebit de valoroasă ni se pare teza că există o identitate (partială, adăugăm noi) între rationalitatea socială, intrinsecă societății, transcendentă în raport cu indivizii, și modelul de rationalitate pe care, pentru anumite perioade istorice, îl propun elitele.

Dar cea mai însemnată contribuție este înțelegerea și expunerea amănuntită a conflictului valoric existent între elite și mase. Si această determinație a vieții sociale este considerată de Ortega y Gasset ca o constantă a istoriei. La nivelul conceptelor, Ortega y Gasset expune conflictul între grupurile creaoare de istorie și cele incapabile să mențină și să ducă mai departe viața socială ca conflict între două tipuri umane: „omul superior“ (de elită) și „omul-masă“. În prezent — susține Ortega y Gasset — confruntarea între cele două grupuri sociale îmbracă forma conflictului între valorile tradiționale și noua „tablă“ de valori, rezultat al schimbărilor sociale aduse de imensul progres tehnologic din ultimele două secole. Această idee fecundă va deveni una din temele predilecție ale gândirii sociale a celei de-a doua jumătăți a scolului nostru, fapt suficient pentru a sublinia, încă o dată, dacă mai era nevoie, valoarea deosebită a concepției lui Ortega y Gasset.

## **ADEVĂR ȘI CONȘTIINȚĂ ISTORICĂ**

ALEXANDRU BOBOC

1. «Când nu s-ascundeau nimici, deși tot era ascuns...», sună u  
celebru vers eminescian (Scrisoarea I; 4, p. 111), în contextul une  
viziuni poetică-metafizice a lumii, aducând, într-o formulă exemplară,  
starea cea mai caracteristică ce pune laolaltă, sub specia adevărului  
lumea și gândul lumii. Este vorba de starea de neascundere, prin care  
în accepția specifică dobândită în istoria culturii europene, prin care  
(resp. adjecativul «adevărat»), conduce — via latinescul „adevăr”  
resp. „verus”), care înseamnă totodată adevăr și realitate „veritas-ātis”  
cescul  $\alpha\lambda\gamma\theta\epsilon\alpha$  -ας (7) (resp.  $\alpha\lambda\gamma\theta\epsilon\varsigma$ ), termen-paradigmă, sem  
nificând o stare a ființei dincolo de zicerea noastră despre ea. „Că  
după greci — preciza Heidegger — esența adevărului este posibilă  
numai în unitate cu esența ființei ca  $\Psi\sigma\varsigma$ . Pe baza conexiunii esen  
țiale unice în felul ei dintre  $\Psi\sigma\varsigma$  și  $\alpha\lambda\gamma\theta\epsilon\alpha$  grecii puteau să spună:  
Ființarea (das Seiende) este adevărată ca ființare. Adevărul (da  
Wahre) esete ca atare numai ființând. Aceasta vrea să spună: Cee  
ce se dezvoltă pe sine ca dominând se situează în neascuns: Cee  
borgenen). Ca neascundere (Un-verborgenheit) adevărul nu esete u  
adaos la finită, ci aparține esenței ființei” (14, p. 78).

Este de precizat acă Heidegger evită transpunerea lui  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota$  prin „Wahrheit“ (care prin „wahr“, adevărat, trimite la o structură judicativă), termenul-echivalent pe care-l propune (Unverborgenheit) însemnând: ceea ce nu se ascunde, dar nici nu se arată! Așa cum tot Heidegger sublinia, în alt context, („Doctrina lui Platon despre adevăr“), „pentru neascuns esențial rămâne nu numai faptul că într-un fel sau altul, el face accesibil, ceea ce se arată în proprietate strălucire“, ci „că neascunsul depășește întotdeauna o ascundere a ascunsului“ (16, p. 188). De aceea, continua o stare-de-„neascunsul trebuie smuls, într-un anume sens «răpit», dintr-o stare-de-ascundere. Deoarece la greci, la origini, — starea-de-ascundere guvernează ca o ascundere de sine esență ființei și, prin urmare, determină și ființarea în prezență și accesibilitatea sa («adevăr»), tocmai și noi Wahrheit (adevăr) se caracterizează printr-un  $\alpha$  privativum ( $\alpha$ - $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ). Adevăr înseamnă, la origini, ceea ce a fost smuls prin luptă dintr-o stare de ascundere. Adevărul este, aşadar, smulgere prin luptă ce survine de fiecare dată prin scoaterea din ascundere“ (ibidem).

Așa cum preciza Jean Beaufret (discipol francez al lui Heidegger), în *Sein un Zeit*, «cuvântul» *αληθεία* „nu era înțeles decât ca expresie privativă”; paginile despre Platon din 1942 (e vorba de *Platons Lehre von der Wahrheit* — n.n.) „ne îndemnau deja către ceea ce numeați: a pune la locul potrivit «positivul» în esență «privativă a lui αληθεία... Cuvântul α -ληθεία nu exprimă pur și simplu triumful zilei, în sensul în care scrie poetul (Hölderlin — n.n.), «Ziua ieșe din noapte ca dintr-o victorie» (1, p. 13).

De fapt, „esența «privativă»“ vine prin separarea lui *a*, ceea ce lasă deschisă alunecarea sensului spre *λήθε* = a uita; de unde și completarea că „smulgerea prin luptă“ înseamnă și scoatere din uitare, dintr-o uitare însă structurală adevărului, intrucât orice configurare a lui determinată „uită“ (lasă la o parte), „împarantezează“ (cum ar spune Husserl) contextul din care s-a produs delimitarea și face iminentă (tocmai pentru ca adevărul respectiv să se înscrie în „adevărat“) scoaterea din uitare, regăsirea lui.

De fapt, Heidegger numea „ascunderea ascunsului în întregul lui“, un „mister“ în sensul că nu e „legat de un lucru sau altul“, ci de „acel unic fapt că misterul (ascunderea a ceea ce este ascuns) guvernează, ca mister, asupra întregului Da-sein al omului“ (16, p. 151). Intrucât „în raportarea sa la ceva de ordinul ființării“ omul rămâne „constant într-o raportare“, deși de cele mai multe ori se mulțumește cu „o stare sau alta“, „starea-de-ascundere a ființării în întregul ei“ este admisă doar în treacăt, și astfel „ascunderea ca survenire fundamentală s-a scufundat în uitare“ (*Ibidem*).

Starea de mister decurge din însuși modul de structurare al ființării umane, pentru care adevărul modurilor de ființare nu este adevărul ființei, ci numai relevarea condiționată situatională a acesteia: situational în dublu sens: prin condiția umană (cu limitele ei) și transcențială ființei (transfinită, chiar dacă e vorba de ființă valorii sau de ființă adevărului ca valoare). Adevărul ce se relevă în modurile de ființare este adevăr al ființei, dar aşa cum a survenit în cunoașterea umană, adică ființă „adevărată“ și nu însăși ființă ca ființă. Căci limita rămâne mereu limită, iar adevărul, intrucât ține de complexul cunoașterii, rămâne o imanență ce trimită la transcendentă, „ascunderea“ și „starea-de-neascundere“ ilustrând în mod exemplar locul și rolul acestiei în raport cu orice cunoaștere umană.

De aci și ceea ce s-a numit „obsesia transcendentului“: intrucât „transcențială“ e un termen de relație, care presupune neapărat contrariul său, imanență, se impune „cerința transcențierii“ aceasta însemnând „a depăși hotarele date fie ale cunoștinței, fie ale amânduror, pentru a cucerii ca un suprem trofeu lâna de aur îndepărtată și bine ascunsă a transcendentului“ (5, p. 311, 312). Evident, reține atenția „cerința transcențierii“, nevoia depășirii și autodepășirii și nu satisfacerea acestora într-o construcție metafizică; e adevărul însă că depășirea „lumii sensibile“ în orice așezare „metafizică“ este motivată, totuși, de „o reminiscență a concepției grecești, potrivit căreia, se știe, cauza e superioară efectului și ca atare îl domină“ (5, p. 325).

2. Adevărul deține astfel poziția solară în structurarea ființei umane în planul general al ființării, prezența lui producând o dedublare sem-

nificativă în conștiința obiectului și conștiința-de-sine, prin care „adevărul“ vine numai împreună cu efortul de dobândire a adevărului. În fond, el este mai mult decât o chestiune de cunoaștere. Hegel sublinia, în acest sens, următoarele: „În conștiință este un *pentru* altul, adică ea are în genere în ea determinarea momentului cunoașterii; în același timp, pentru conștiință, acest altul nu este doar *pentru* ea, ci și în afara acestei relații, adică în sine: momentul *adevărului* (subl. n.). Deci, în ceea ce conștiința declară în interiorul ei ca fiind *însinile*, adică adevărul, avem criteriul, pe care ea însăși îl stabilește pentru a măsura prin el cunoașterea sa“ (10, p. 55).

În raport cu acest demers de tip clasic, venit prin concepția hegeliană, modalitatea propusă de Heidegger păstrează poziția centrală a adevărului, dar nu și poziția centralizatoare a conștiinței. Între timp a avut loc o schimbare radicală în concepția despre conștiință și subiectivitate, prin semnificare (problemele sensului) și intenționalitate (problemele fenomenologice) cunoașterea, ca și interpretarea în genere, integrându-se fenomenul mai general al comprehensiunii. Interpretarea — sublinia Heidegger — „nu constă în luarea la cunoștință a ceea ce este inteligibil, ci în elaborarea posibilităților proiectate în comprehensiune“ căci sensul nu ține de concepere, ci este „un existențial al Da-sein“-ului, singurul care poate să fie „cu sens sau fără sens“ (13, p. 201).

Cu aceasta se mută accentul pe modul de a fi al omului ca ființă istorică, a cărei structurare intențională are loc în mod diferit, după contexte, producând și formă determinată de prezență a conștiinței, fără de care nimic (adevărat sau neadevărat) nu se poate anunța, nici chiar nu poate ființa. Tocmai nevoie de a situa adevărul în unitatea ființare-conștiință—adevăr, făcându-le istorice prin contextualizare, ridică în prim plan „fenomenul comprehensiunii“ și legitimează studierea „năzuinței spre adevăr“ (Frege) și din unghiul de vedere al hermeneuticii.

Se vorbește și aci despre cunoaștere și adevăr, dar — precizează Gadamer — „fenomenul hermeneutic“ nu constituie doar o „problemă metodologică“, intrucât „comprehensiunea și interpretarea“ nu constituie numai „o preocupare a științei“, ci „relevă experiența totală pe care omul o dobândește în lume“ (7, p. XXVII). În atenție vine adevărul ca „experiența de adevăr“ (*Erfahrung von Wahrheit*), de fapt „adevărul“ (das Wahre) din pluralitatea acestei experiențe. Ceea ce își propune o hermeneutică filosofică, sublinia Gadamer, este „să discearnă, oriunde să intâlni, experiența de adevăr“ (subl. n.) ce depășește domeniul supus controlului metodologiei științifice, punând problema legitimității proprii a acestei experiențe. Căci în științele spiritului se întâlnesc modalități de experiență situate în afara științei, cum sunt experiența filosofiei, experiența artei și experiența istoriei însăși. Acestea sunt tipurile de experiență în care se anunță un adevăr ce nu poate fi verificat cu mijloacele metodice ale științei (7, p. XVIII).

Demersul hermeneutic ia menit iumit cumva să faciliteze reflectia la nivelul unor forme ale experienței în care „ceea ce se transformă reține atenția incomparabil mai mult decât ceea ce rămâne“; „perspectivele ce se oferă pornind de la experiența transformării istorice se află

astfel totdeauna în pericolul de a fi contorsionări vane, întrucât nesocotesc prezența ascunsă a ceea ce se perpetuiază. Trăim, mi se pare, într-o continuă stare de surescitare a conștiinței noastre istorice“ (7, p. XXIX—XXX). De aci și poziția deosebită a tradiției în ceea ce s-a numit „experiență hermeneutică“ sau „universul hermeneutic“, unul deschis atât spre „ordinea naturală a vieții“, cât și spre tradiție; căci „comprehensiunea și explicitarea“ (Verstehen und Auslegung) nu trimit „o construcție de principii“, ci constituiesc „prelungirea unui fenomen istoric ce vine dintr-un îndepărtat trecut“ (7, p. XXX).

Ar fi de reținut că în contextul hermeneutic intervin aspecte noi în cercetarea adevărului. Și aceasta în urma înțelegerii adevărului prin „ceea ce este adevărat“ (das Wahre) al oricarei ființări, care privește totodată și enunțurile noastre despre aceasta și explică unitatea valorilor „adevăr“ și „fals“ la nivelul normalității, nu al experienței și, cu atât mai puțin, al accidentului. În acest sens devin convingătoare cuvintele lui Heidegger: „adevăratul“ (das Wahre) este „acel ceva care se potrivește, potrivitul“ (das Stimmende) din „potrivirea“ (Übereinstimmung) între „ceea ce este avut în vedere în enunț și lucru“, potrivire implicată și în definiția tradițională a adevărului: «veritas est adequatio rei et intellectus» (16, p. 138).

Dar „potrivirea“ atrage și nepotrivirea, o situează în mod firesc alături. Poate de aceea, Heidegger consideră că „întrebarea privitoare la esența adevărului“ nu e completă decât dacă include și „meditația asupra neadevărului“: neadevărul este „ascundere“ și este la propriu și nu prin accident; „gândită în perspectiva adevărului“ ca ieșire-din-ascundere, starea-de-ascundere este atunci neieșirea din ascundere și, prin urmare, ne-adevărul propriu-zis, propriu în cel mai înalt grad esenței adevărului“ (16, p. 151).

Geneza „adevărat“-ului are loc astfel într-o dinamică *sui generis* adevăr—neadevăr, ființă—neființă, și nu ca simplă „potrivire“ a enunțului cu o „stare dată“. De aci, poate, și dificultatea dobândirii „adevărului“; căci el vine totdeauna prin „ceea ce este adevărat“ și numai la nivelul unei „experiențe de adevăr“, unui tip de experiență. Se justifică astfel efortul căutării cum preciza M. Florian, „pot invoca un gând al lui Diderot: «mi se poate cere să caut adevărul, nu să-l găsesc». Imperfecția este în esența oricarei inteligențe...“ (6, p. 43).

Căutarea implică procesualitate și contextualizare, integrare într-o tradiție. Și aci rolul comprehensiunii, care, după esența ei, este un fenomen istoricește activ, iar *hermeneutica* e menită să desemneze în comprehensiunea însăși realitatea istoriei, ceea ce Gadamer numește „Wirkungsgeschichte“ (istoria activă). Este principiul hermeneuticii, în virtutea căruia „adevărata comprehensiune“ presupune și relevarea „pre-judecărilor“ (Vorurteile, „judecățile înaintașilor“) și astfel „conștiința constituită hermeneutic include o conștiință istorică“ (7, p. 283). Prin „istoria activă“ are loc, în comprehensiune, realizarea unității cu tradiția. Nu-i vorba — sublinia Gadamer — de un plan paralel celui istoric, ci de o „exigență teoretică“, menită să potențeze valoarea conștiinței istorice, astfel: „conștiinței istorice trebuie să-i fie impedită că în nemijlocirea cu care ea se orientează asupra unei opere sau unei moșteniri, deși în mod inconștient și insensibil, această altă

interrogare (Fragestellung) intră de fiecare dată în acțiune. Dacă încercăm, de pildă, să înțelegem un fenomen istoric, pornind de la distanța determinată prin situația noastră hermeneutică, atunci, ne supunem deja efectelor istorice active, care determină în prealabil ceea ce nouă ni se arată ca un discutabil obiect al cercetării; noi uităm cumva jumătatea a ceea ce este real, chiar mai mult: dacă luăm drept întregul adevăr însuși fenomenul nemijlocit, atunci uităm întregul adevăr al acestui fenomen“ (7, p. 287).

Este de reținut aci că N. Hartmann, cu mult mai devreme, semnalase dificultățile conștiinței istorice, chiar ale istoriei: „Dar această conștiință nu ține pasul cu viața istorică. Ea se reconstituie abia ulterior din urmele unei vieți salvate și prezintă de la o depărtare epigonnică un tablou palid a ceea ce deja nu mai este viața noastră. Vine prea târziu. Ea nu mai poate înlături conștiința valorică participantă a contemporanilor. Ii lipsește nemijlocirea, entuziasmul coparticipării“ (9, 340).

De aci nevoia a ceea ce s-a numit „istoria activă“, prin care unitatea cu tradiția vine ca prelungire a trăirii în comprehensiunea istorică. Prin „istoria activă“ învățăm să recunoaștem, în orice comprehensiune „conștiința istoric-activă“ (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein), care este, înainte de orice, „conștiința situației hermeneutice“.

3. Conceptul de *situatie*, se știe, implică o ambiguitate: întrucât „ne aflăm totdeauna deja într-o situație“, nu putem avea despre ea „o cunoaștere obiectuală“ și, ca urmare, lămurirea în legătură cu ea nu pare „o sarcină realizabilă“ (7, p. 285). Nicăi lămurirea „situării hermeneutice“, adică „situăția în care ne aflăm față de moștenirea pe care avem a o înțelege“, nu se bucură de o soartă mai bună; aceasta nu constituie însă „o lipsă în reflectie“, ci „survine în esența ființei istorice ce suntem ca atare“, care barează ridicarea la cunoașterea de sine (*Ibidem*). În fond, „finițarea istoricește“ înseamnă „fixarea la limitele unui prezent finit“, situația limitând „posibilitățile vederii“, legându-le de un orizont. „Conceptul de situație precizează Gadamer — ține astfel de cel de orizont, de cercul de vizuire ce include tot ceea ce este vizibil în funcție de un punct central. Aplicând aceasta la conștiința cugetătoare, vorbim la atunci de îngustimea orizontului, de lărgirea posibilă, de deschiderea de noi orizonturi etc.“ (7, p. 286).

Termenul de „orizont“ a căpătat o utilizare filosofică specifică începând cu Nietzsche și, mai ales, cu Husserl, care a introdus conceptul „orizont-intenționalitate“, unitate între „orizontul trăirii“ și „orizontul laturii obiectuale“. Husserl a asociat „orizont intențional“ și „conștiința timpului“, ceea ce a permis o mai bună înțelegere a situației din unghiul de vedere al unei perspective: conștiința situației, rezultatul asocierii dintre sens și timp într-un „prezent“ — unitate între „prezență (Anwesenheit) și „absență“ (Abwesenheit).

Dezbaterea temei asocierii dintre orizont, timp, conștiință și sens conduce la o adevărată „metafizică a prezenței“. Căci e vorba de o încercare de a elibera prezentul de prezența sa ca „acum“, fără a-l transforma în contrariul său. Pentru a ilustra dificultatea, Husserl

propunea ca „analiza conștiinței timpului“ să înceapă cu ceea ce spunea Sf. Augustin: »*si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*«; căci problema este: „cum poate în genere să se constituie în conștiința subiectivă a timpului, obiectivitatea temporală, adică obiectivitatea individuală?“ (18, p. 368).

În această perspectivă, timpul ca temporalitate trebuie să tolereze o intemporalitate, ilustrabilă prin adevărurile matematice: enunțul „patru este număr par“, de pildă, nu ridică întrebarea „când?“, deoarece „este“ nu trimită aci la un existențial, un timp anume. De aceea, importantă pentru sfera creației devine prezența într-un orizont de comprehensiune, și nu situarea (localizarea) determinată.

Cu aceasta, timpul se asociază tot mai mult cu subiectivitatea activă, cu ceea ce noi suntem, dar *nu în timp, ci ca timp*. Căci „timpul trăit de un om este numai timpul aceluia om“, întrucât „fiecare interval de timp este hotărât de totalitatea vieții aceluia om“ (26, p. 7). În felul acesta, prezența în situație devine cumva destin, și numai conștiința situației și acțiunea permit evitarea transformării acestuia în ceva implacabil (în sens de *moira sau fatum*). O precizare a lui K. Jaspers devine semnificativă pentru înțelegerea acestui context: „Sesizarea situației are loc într-o asemenea modalitate încât, de îndată ce facilitează apelul de acțiune și comportamenet, ea se și schimbă. De aceea, a examina o situație constituie deja începutul stăpânirii ei“ (20, p. 23—24).

Înțelegerea orizontului pentru om înseamnă cumva situarea acestuia în mod intentionat și expres în timp, asocierea timpului la propria realizare, redistribuirea timpului din unghiul de vedere al creației valorice și al comprehensiunii istorice, al dobândirii simțului istoric. Căci tocmai conștiința istorică trebuie să ne permită „să vedem orice trecut în ființă lui propriu, nu pornind de la măsurile și prejudecățile contemporanilor noștri, ci în propriul său orizont istoric“ (7, p. 286).

Evident, dacă nu se ține seama de orizontul istoric în care ceva să-a produs, de ceea ce fenomenologic s-a numit „apropierea“ (Nähe) din care s-a ivit, de pildă, o anumită operă, atunci are loc aşa-numita „modernizare“: impunem unui spațiu căruia îi este proprie o anumită măsură, măsura noastră, ritmurile și proporțiile noastre. Fără o înțelegere în funcție de orizontul istoric, în care s-a ivit o creație umană, nu-i posibilă nici semnificația veritabilă a tradiției și a rolului ei în ființă prezentului. Este de precizat însă că înțelegerea unei tradiții (și, în genere, unei moșteniri) necesită un orizont istoric delimitat, care nu se dobândește prin „ocuparea“ unei „situații istorice“.

4. De fapt, „proiectul orizontului istoric“ este numai un „moment“, o „fază“ în efectuarea comprehensiunii, și „nu se consolidează în înstrăinarea de sine a unei conștiințe trecute, ci este întâmpinat (solicitat) de orizontul propriu de comprehensiune al prezentului. În realizarea comprehensiunii se petrece o fuziune de orizont, care odată cu proiectul orizontului istoric realizează totodată și depășirea acestuia“ (7, p. 290).

Comprehensiunea este însă solidară cu un comportament „productiv“. Căci ea vine în co-prezență în complexul: expresie (Ausdruck,

Erlebnisausdruck) — creație (Schaffen) — interpretare (Deutung), termenii asociindu-se astfel: expresie—interpretare ; creație—comprehensiune ; interpretare—comprehensiune. De aceea, Gadamer își propune o corectare a cunoscutului principiu al lui Dilthey: „scopul ultim al procedeului hermeneutic este de a-l înțelege pe autor mai bine decât s-a înțeles el însuși“ (3, p. 331). Întrucât „nu numai ocazional, ci întotdeauna sensul unui text depășește autorul său“, comprehensiunea — preciza Gadamer — „nu este numai reproductive, ci realizează permanent și un comportament productiv. Probabil că tocmai datorită acestui moment productiv din comprehensiune, nici nu ar fi corect să vorbim de un a înțelege mai bine (*Besser-Verstehen*)... Este de ajuns să spunem că se înțelege altfel, dacă în genere se înțelege“ (7, p. 280).

De fapt, problema înțelegерii unui text trebuie pusă în legătură și cu alte dificultăți. „Atunci când cineva scrie, — preciza Nietzsche — el vrea nu numai să fie înțeles, ci de asemenea, și să nu fie. Nu constituie nicicum o obiecție împotriva unei cărți, atunci când cineva o găsește neinteligibilă : probabil aceasta ținea chiar de intenția autorului —, care *nu voia* să fie înțeles de «un oarecare». Atunci când vrea să se comunice, fiecare spirit mai distins și cu gust își alege și auditorii, iar întrucât el îi alege, atunci se îngădește în raport cu «ceilalți». Aci își au originea toate regulile subiective ale unui stil : ele ne țin departe, crează distanță, apără intrarea, înțelegerea dar, cum s-ar spune, în același timp, deschid urechile celor ce ne sunt înruditi prin auz“ (22, p. 633—634).

În alți termeni, comunicarea nu poartă adevărul decât dacă cel ce se comunică și cel ce receptează nimerește în înțelegere (e adevărat, în orizonturi diferite !) cam deodată la ceea ce în comunicare se comunică, respectiv la ființarea adevărului în universul de comunicare ce-i pune laolaltă, la prezența acestuia, care sau este surprins la timp sau trebuie să fie lăsat ! Ceea ce mărește dificultatea ține de poziția limbajului, ai cărui termeni (cuvintele) funcționează și ca formă de relevare a sensului (a ființei adevărului) și ca tăinuire (în măsura în care orice relevare este delimitare și cere intrarea în ascuns a ceea ce nu intră în relevare). Desigur, fiind „lăcașul de adăpost al Ființei“ (das Haus des Seins), limba „este limba ființei, așa cum norii sunt ai cerului“, — spunea Heidegger — în *Scrisoarea despre «umanism»* (15, p. 339, 367).

Dar ceea ce aduce în prezență esete conform gândirii în „diferență ontologică“, indicată de Heidegger (13, p. 23) ca „despartire între ființă și fiind“ (*Sein und Seiendes*). De aceea, nu se justifică nici un apriorism ca atare, dar nici cădereea în relativism și în arbitrarie. Căci singura formă a căii spre adevăr rămâne venirea în întâmpinare a ceea ce trebuie, prin forța lucrurilor, să intre în prezență : ființă unui fiind, adevărul ei ; aceasta chiar dacă forma norilor în care apare cerul pare impenetrabilă ! Poate că Novelis avea dreptate : „Căutăm pretutindeni Necondiționalul, și găsim totdeauna numai lucruri“ (25, p. 116).

5. Comprehensiunea este astfel fenomenul cel mai semnificativ al lumii umane înțeleasă ca ființare, interacțiune și comunicare, la baza tuturor aflându-se adevărul ca „experiență de adevăr“ sesizabilă în forme plurale, în ultimă instanță într-o conștiință istorică circumscrisă

ca o „conștiință istoric-activă”, în primul rând una a „situatiei hermeneutice”, — „cerc de viziune” sau orizont, definitoriu pentru înțelegerea omului, a cunoașterii, acțiunii și creației sale istorice.

Prin aceasta devine necesară o replică la „Fenomenologia spiritului”, prin care adevărul să depășească venirea ca „Wahrheit der Ver-nunft” și panaceu al „spiritului universal” (în „formele de până acum ale experienței, care se disting în general ca conștiință, conștiință-de-sine, rațiune și spirit”) (10, p. 380), dar să păstreze ideea unei odisei a spiritului, împlinită prin însușirea experienței genului uman de către individ, cum și posibilitatea ajungerii la conștiință-de-sine, prin depășirea unor situații istorice tipice, care nu pot să nu amintească de: „dependență și independentă conștiinței de sine, stăpânire și sclavie; libertatea conștiinței de sine, stoicism, scepticism și conștiință nefericită”; „spiritul înstrăinat de sine” s.a. Căci problema rămâne tot acea a prezentului și a adevărului acestuia țesut din unitatea dintre trecut, prezent și viitor, fixată prin conștiință-de-sine, care la Hegel ține locul omului și în care, preciza ilustrul filosof: conștiința își are „punctul ei de întoarcere”, „din aparență colorată a sensibilului dincoace și din noaptea goală a suprasensibilului dincolo ea pășește în ziua spirituală a prezentului” (10, p. 107).

Mutatis mutandis, o nouă „fenomenologie” ar trebui să descrie situații tipice desfășurate în spațiul postmodernului, teoretizat ca „sfârșitul *Aufklärung*-ului, ca un pas în „postistorie”, oricum peste orizontul tradiției rațiunii în care era înțeles cândva modernul de tip european” (8, p. 12).

Cu aceasta însă ceea ce încă Hegel semnalase ca legătură internă între modernitate și rationalitate trece în planul al doilea, mai mult chiar, modernitatea ieșe din legătura menționată, are loc un fenomen de de-rationalizare, chiar un antirationalism, se încheie cu „Rațiunea pură”, „cultivându-se cumva o „rațiune nepură” (mai târziu numită așa, prin studiile asupra lui Schopenhauer și Nietzsche). Prezentul nu mai este înțeles ca „epoca noastră” (Hegel), iar în locul conștiinței istorice moderne trece înclinația spre fragmentar și marginal, departe de „fundamente rationale”. Mai mult, ieșe tot mai pronunțat în relief faptul că fenomenul pe care Max Weber (31, p. 270—273) îl numise metaoric „dezvăjirea lumii” (*Entzauberung der Welt*) nu numai că nu s-a epuizat, dar a fost (și este) tot mai mult întregit de unul de revăjire, manifest în diverse forme ale pierderii simțului valorii și simțului istoric, dintre care amintim: decăderea limbajului discursului; lipsa măsurii și a nuantei în apreciere; marginalizarea preocupării pentru identitate și autenticitate, pentru ideal și permanențe ale istoriei și culturii; căderea în situații lipsite de conștiință situatiei și conștiința de sine s.a.

Pentru o trăire în posmodern tot ceea ce ar fi element de redresare (spirituală, morală în primul rând) vine cumva prea târziu. Cum spunea Nietzsche cândva, „noutatea în atitudinea noastră actuală față de filosofie o constituie o convingere pe care nu a avut-o nici o epocă, anume că noi nu avem adevărul, în timp ce toți cei care au trăit mai devreme «aveau adevărul», chiar și sceptici” (24, p. 225).

Câteva aforisme ale lui Nietzsche vin să explice ce s-a întâmplat prin „prăbușirea idolilor”: „cum «lumea adevărată» a devenit, în cele din urmă, o ficțiune: noi am desființat lumea adevărată (Die wahre Welt haben wir abgeschafft); care lume mai rămâne atunci? Cea aparentă, poate? Categoric nu! O dată cu lumea adevărată am desființat și pe cea aparentă” (23, p. 80, 81).

Este vorba, în principal de așezarea de tip „*Aufklärung*” a valorilor, în funcție de valorile teoretice (ale cunoașterii îndeosebi), dar și de structurarea comportamentului cultural după criterii valorice. Aceasta venea ca „lume adevărată”, iar desființarea ei conduce la un radicalism: „dincolo de bine și de rău” (indiferență față de criterii valorice); amoralismul și, mai larg, fenomenul „nihilismului european”; „el constă în faptul de a spune că ceva este «în adevăr» cumva *altfel* decât ceea ce noi întâlnim nemijlocit... «Nihilismul» se prezintă înainte de orice ca devalorizare a nemijlocirii vieții. Pentru a exprima într-o formă adevărată, el constă în a spune că ființarea nu este ceea ce este în imprejurările vieții, ci ceea ce se spune în explicație, înainte de toate în explicația naturalist-științifică expusă matematic” (30, p. 12). Dar acest „nihilism” nu este o negare, ci „întreaga istorie a gîndirii europene”; Nietzsche „afirmă acest nihilism pornind de la ideea că el nu a fost depășit odată cu modul de concepere teoretică, ci s-a realizat din nou în repetarea schemei unei concepții teoretice a lumii” (30, p. 16, 17).

6. Dincolo de ceea ce scria Nietzsche stăruie convingerea că nu avem adevărul, dar lipsește înțelegerea structurării situației istorice în care s-a născut această convingere și, pe acest fond, apar fenomene de îngrijorare și frâmântări ce anunță totodată căutare și derulă. S-a produs între timp ceva ce încă nu poate fi surprins într-un limbaj adecvat, oricum o adâncire a înstrăinării prin limita posibilităților de realizare sau, în măsura în care acestea există, prin dominarea laturii de dezordine în procesul refacerii unei alte ordini a lumii. De aci „convingerea”, pe care o manifestă tot (mai acut omul timpului nostru, căruia i se pare mereu că a fost tras pe osfoară, că i s-a furat (sau cel puțin i s-a confiscat) ceva și atunci îi culpabilizează în bloc pe toți ceilalți. În fond, e vorba de o pierdere de sine, de o înstrăinare ce frizează metafizicul, de o stare pe care Sartre a descris-o exemplar în formula „la mauvaise foi”: „Vom accepta în voie că reaua-credință este minciună față de sine, cu condiția de a distinge imediat minciuna față de sine de minciuna pur și simplu. Minciuna este o atitudine negativă, ce va conveni. Dar această negație nu poartă asupra conștiinței însăși, ci ea vizează doar transcendentul... Idealul mincinosului îl va constitui conștiință cinică, afirmând în sine adevărul, negându-l în vorbele sale și negând pentru el-însuși această negație” (27, p. 46). Mincinosul are intenția (pe care nu o ascunde deloc) de a însela, afirmându-se prin conduite secundare (ca jurăminte, asigurări că spune adevărul s.a.). Spre deosebire de minciună, prin care „conștiința afirmă că ea există prin natură ca ascunsă celuilalt, utilizând în profitul ei dualitatea ontologică a eului meu și a eului altuia”, „reaua-credință” (la mauvaise foi) e cumva „minciuna față de sine”, structura minciunii păstrându-se

doar în aparență: „ceea ce schimbă totul, este faptul că aci maschez adevărul față de mine însuși, și astfel dualitatea celui care înseală și a înșelatului nu mai există. Dimpotrivă, prin esența ei reaua-credință implică unitatea unei conștiințe“ (27, p. 87).

În alți termeni, reaua-credință nu vine din afara ființării umane, nu este o „stare“ pe care o suportă cel de rea-credință. Situația celui de rea-credință nu e simplă: „Cel care e afectat de rea-credință trebuie să aibă conștiința propriei sale rele-credințe, deoarece ființa conștiinței este conștiința de a fi. Se pare deci că trebuie să fiu bună credință cel puțin în aceea că sunt conștient de propria mea rea-credință“ (27, p. 88).

Consecințele asupra celui ce trăiește în minciună și rea-credință sunt ruinătoare, ele producând devierea de la normalitate și falsitatea, lipsa de autenticitate a trăirii. Poate de aceea asemenea stări nu sunt durabile, deși fenomenul e frecvent (îndeosebi în perioadele de schimbare radicală în condiția socială a comportamentului). Mai mult, stările de acest gen încap, prin forța lucrurilor, în cîmpul de studiu psihanalitic, care poate explica dedublarea între tendințele inconștiente și viața conștientă. Cum preciza Sartre, „nu mă pot cunoaște decât prin intermediul altuia, ceea ce înseamnă că în raport la acest *al meu* mă aflu pe poziție de *altul*; și astfel psihanaliza aduce „ideea unei minciuni fără mincinos, permite să înțeleg cum pot să nu mă mint, ci să fiu mintit“ (27, p. 89, 90).

Condițiile de rea-credință permit însă, tocmai prin contrast, să se înțeleagă mai bine ce ar trebui să fie omul în ființă sa. Căci „dacă omul este ceea ce este, reaua-credință devine imposibilă“ (27, p. 98). Deci, soluția ar fi trăirea autentică, cu simțul realității. Opusul ar fi atunci „buna-credință“ (la bonne foi), prin care se încearcă fuga „de dezagregarea intimă a ființei proprii“ (27, p. 111).

Nu mai puțin deviant este comportamentul omului resentimentului, o stare (mai exact, o orientare) a trăirii afective ce constituie (după Nietzsche — *Genealogia moralei*, I, 8) izvorul multor „prejudecăți morale“: cum sublinia Max Scheler, „punctul de plecare cel mai autentic al formării resentimentului îl constituie impulsul spre răzbunare“, un „impuls reactiv“ care se manifestă ca „un atac sau o lezare“ a unei persoane (28, p. 4, 5). „Deja răzbunarea în sine, continuă Scheler, este otrăire care se construiește pe trăirea unei neputințe, totdeauna constituind un indiciu de «slăbiciune»“ (28, p. 15). Resentimentul îi este structurală „înșelătoria valorică“ și el se manifestă „prin iluzia și falsul valorilor ca atare“, privește „relația fundamentală cu conștiința valorii“ (28, p. 15, 16). Resentimentul este și „unul dintre izvoarele prăbușirii unei ordini eterne din conștiința umană“, este, cum remarcă Nietzsche, o „falsificare a tablei de valori“ (28, p. 29).

Si a propos de valori. Etica modernă a semnalat cândva (tot într-o perioadă de criză — cum se știe, marile creații în teoria moralității sunt legate tocmai de asemenea perioade!) fenomenul pe care N. Hartmann l-a numit „trecerea pe lângă ceva“, care constituie „un capitol caracteristic în viața omului“, legat, „pe lângă egoismul firesc, pe lângă teama și falsa mândrie“, de „incapacitatea de a vedea moral“, ceea ce face că, adesea, „bogăția celor mai înalte valori ale

vieții, ne scapă“ (9, p. 338, 339). „Dacă vrem să facem abstracție de toate pe lângă care trezem neatenți fără să aruncăm o privire, fără să încercăm vreun sentiment valoric pentru acestea, — continua Hartmann — rămâne la sfârșit ceva din cursul vieții noastre care, într-adevăr, spiritualicește ne-a aparținut. Nenumărați oameni se întâlnesc cu alți oameni. Puțini sunt însă cei care «văd» cu adevărat, în sens valoric... Se întâlnesc, lumi, se ating doar superficial, în adâncime rămânând neaținse, solitare, îndepărându-se din nou una de alta... Dar nu este chiar culmea absurdului, că fiecare știe care-i dorința celuilalt și totuși trece mai departe, fără să vadă că un om rămâne singur cu durerea ascunsă a singurătății sale?“ (9, p. 338—339).

Și, ceva ce ni se potrivește, se pare: „fiecare comunitate de interes își cunoaște numai telurile proprii, trăiește numai pentru ele... Nimeni nu vrea să trăiască privind (valoric) marile conexiuni ale întregului... Este de mirare că într-o perioadă în care abundă adepti și conducători de partid se simte lipsa de cetățeni și oameni de stat“... (9, p. 340). În ceea ce privește planul individual — continuă Hartmann — „se aleargă după impresii, trăiri și senzații. Totdeauna ne uităm după ceea ce este mai nou, ne stăpânește de fiecare dată ceea ce apare ultim, iar precedentul este uitat înainte de a fi examinat corect și de a fi fost înțeles. Trăim din senzație în senzație. Puterea de penetrabilitate se aplătizează, sentimentul valorii se tocește în goana după senzational“ (9, p. 341).

Comentariile sunt de prisos! Nu avem decât să reflectăm asupra stărilor lumii de azi și în lumina acestor sugestii, formulate în 1925—26! Mutatis mutandis, să ne aducem aminte de versul lui Eminescu (4, p. 327): *Mementomori*: „Vrei viitorul a-l cunoaște, te întoarce spre trecut“.

7. De departe de a constitui singurele dificultăți ale trăirii omului în perioadele de criză, fenomenele descrise (în formele omului „relei credințe“, omului resentimentului și celui al superficialității) îndreptătesc în și mai mare măsură nevoia (culturală, morală) înscrierii comportamentului în cîmpul valorilor și al structurării acestora într-o tablă de valori aptă să ofere temeiul afirmării unor noi referințe și idealuri, ale situației într-o viață istorică autentică.

Redobândirea credinței în forțele proprii nu poate să nu fie legată astăzi cu înțelegerea locului și rolului valorilor credinței în universul uman al valorilor. Pe fondul promovării pluralismului valoric, nu putem să nu subliniem că în dinamica specifică a tablei de valori survin momente și contexte în care poziția solară o dețin valorile credinței. Îndeosebi în planul actual al regenerării morale, al dobândirii unui echilibru, acțiunea acestora contribuie substanțial la modelarea personalității umane. În mod concret pentru noi, valorile credinței creștine rămân purtătoare constante ale identității noastre culturale, ale afirmării acesteia în istoria lumii. Așa cum observa M. Florian, „e locul și momentul a releva în ce constă disponibilitatea pe care ne-a făurit-o interior ortodoxia“, trăsăturile acestei disponibilități: „tendința spre universal sau ecumenic, sădită în «orthodoxie», voința de a absorbi toate elementele spirituale de încercată viabilitate, și

totodată îndărătnicia de a rămâne noi însine, de a ne împotrivi înstrăinării, de a nu pierde încrederea în puterile proprii" (5, p. 249).

Redresarea, regenerarea morală rămâne structural legată de situarea în adevăr și în orizontul conștiinței valorilor. Așa cum spunea cândva Hegel, „omul trebuie să se cinstescă pe sine și să se considere demn de ceea ce este mai înalt. Despre măreția și puterea spiritului el nu va putea niciodată să aibă gânduri destul de mari“ (11, p. 36). Lectia „luminării“ nu trebuie uitată! Si aci îndemnul celui ce a dat expresie conștiinței critice a „luminilor“ nu și-a pierdut actualitatea „Luminarea — scria Kant în 1784 — este ieșirea omului dintr-o stare de minorat, de care se face vinovat el însuși. Minoratul este neputința omului de a se servi de inteligență sa fără îndrumarea altcuiva. Vinovat se face omul de această stare, dacă cauza ei nu constă în lipsa intelectului, ci în lipsa hotărârii și curajului de a se servi de el fără conducerea de către un altul. Sapere aure! Ai curaj să te servești de inteligență proprie!, aceasta este deviza luminării“ (21, p. 35).

Desigur, criza prin care trecem astăzi produce, pe bună dreptate, totodată nedumerire și descurajare și, într-un plan al vieții efective, fenomene de superficialitate și marginalitate. Regăsirea trebuie să fie, totuși, posibilă. Si aceasta, se pare, numai pe calea culturii, a redobândirii gustului pentru valori. Ale trecutului și altele noi! Poate că Hegel avea dreptate, îndemnând omenirea modernă spre exemplul vechilor greci, care „și-au făcut din lumea lor o patrie proprie“, „și-au făcut, din tot ce-au posedat și au fost, o istorie“: „însă ceea ce face să ne simțim la noi acasă când e vorba de greci este faptul că ei și-au făcut din lumea lor o patrie proprie; ne leagă de ei spiritul comun al autohtonității“ (12, p. 138, 139).

Evident, nu e vorba de a deveni greci! Omul zilelor noastre poate să trebuie să devină, să-nvețe de la ei modul de a regăsi bucuria de a trăi și de a-și face din lumea sa o patrie. Asociață cu încrederea în puterea spirituală și curajul adevărului, această înclinație spre reașezarea lumii ca loc al împlinirii ca om, ca viață veritabilă rămâne, totuși, principala cale de ieșire din criză, în genere de regăsire.

Să ne amintim îndemnul unui mare filosof, care a studiat cândva „criza existenței umane europene“, precizând că aceasta „are numai două căi de ieșire: sau declinul Europei în înstrăinare față de propriul său sens rațional de viață, căderea în dușmanie față de spirit și în barbarie, sau renașterea Europei din spiritul filosofiei printr-un eroism al rațiunii“ (19, p. 146). Tot Husserl spunea (*Ibidem*) că „pericolul cel mare care amenință Europa este oboseala“. Poate că între timp s-au adăugat și altele, făcând astfel tot mai complexă și mai dificilă aflarea unei veritabile căi de ieșire.

Conștiința acestei situații de criză nu poate să nu participe la reașezarea valorilor umane, iar în acest proces este inevitabil antrenată reflectia teoretică. Dacă este suficient atâtă nu avem de unde să stim! Oricum însă, în ceea ce privește situația noastră actuală e bine să ne amintim ceea ce spunea M. Florian (în 1940, sub genericul „Filosofia românească“): „în străduința noastră teoretică hotărăște nu atât de unde purcedem, ci unde mergem, nu atât subiectul-mijloc, cât obiectul-scop.

Puterea de creație a românismului își va revărsa binefacerile, nu prin tulburarea valorilor sau prin searbă copiere a curentelor de aiurea ce întrețin confuzia, ci prin energetică și lucidă realizare a bunurilor de tot felul, prin luminare până în adâncuri a rătăcirilor care pot fi foarte vechi ca și foarte noi“ (5, p. 252—254).

Calea veritabilă rămâne oricând adevărul care, vrem nu vrem, aduce lalolaltă înaintașii în căutarea lui, întrezărirea viitorului și conștiința infinitării domeniului, a posibilităților de participare și a limitelor oricărei contribuții în progresul cunoașterii umane. Înțelepciunea celor vechi ne poate sta aci totodată ca o garanție și ca un îndemn: „Foarte mult a contribuit la descoperirea adevărului cel care a sperat că acesta poate fi aflat... Așadar, înaintașii trebuie ascultați cu indulgență. Nici un lucru nu este desăvârșit de la început“, căci e vorba de un domeniu „de care oricât de mult te vei fi ocupat, se va mai găsi totuși ceva de făcut pentru orice generație“ (29, p. 264).

În orice lume aflată în căutarea unui înnoitor sens al vieții este loc

și pentru cei ce sunt și pentru cei ce vor veni de-acum înainte!

Poate că pericolul cel mare (de care vorbea Husserl) nu e oboseala, ci blocajul comunicării, al dialogului ca deschidere spre noi orizonturi de

realizare și resemnificare a valorilor umane. Poate că „cea mai bună

dintre lumile posibile“ (Leibniz) ar fi aceea în care cei ce vorbesc să realizeze și înțelegere și comunicare!

## BIBLIOGRAFIE

1. BÉAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger*, I : *Philosophie à grecque*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.
2. BOBOC, A., *Adevăr și conștiință istorică. Confruntări contemporane între hermeneutică și dialectică în metodologia științelor umane*, București, Ed. politică, 1988.
3. DILTHEY, W., *Die Entstehung der Hermeneutik*, in : *Gesammelte Schriften*, Bd. V, 6. Aufl., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
4. EMINESCU, M., *Poezii*, ediție îngrijită de Perpesicius, ed. a III-a, București, Ed. pentru literatură, 1963.
5. FLORIAN, M., *Reconstrucție filosofică*, București, Casa Școalelor, 1944.
6. Idem, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Vol. I, București, Ed. Eminescu, 1983.
7. GADAMER, H.-C., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975.
8. HABERMAS, J., *Der phänomenologische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
9. HARTMANN, N., *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter & Co, 1926, în : *Filosofia contemporană*, Partea I-a, 1986, Tipografia Universității București,
10. HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, București, Ed. Academiei, 1965.
11. Idem, *Enciclopedia științelor filozofice*, Partea I-a : *Logica*, București, Ed. Academiei, 1962.
12. Idem, *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Vol. I, București, Ed. Academiei, 1963.
13. HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, în : *Gesamtausgabe*, I. Abt., Bd. 2, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1976
14. Idem, *Einführung in die Metaphysik*, 4. Aufl., Tübingen M. Niemeyer, 1976.
15. Idem, *Originea operei de artă*, București, Ed. Univers, 1982.

16. *Idem*, *Repere pe drumul gîndirii*, Bucureşti, Ed. politică, 1988.

17. *Idem*, *Interviu cu revista „Spiegel“ la 23 septembrie 1966*, în : *Filosofia contemporană* în texte alese și adnotate de Al. Boboc și I. N. Roșca, Partea a II-a, Tipografia Universității Bucureşti, 1990.

18. HUSSERL, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, în : *Husserliana-Edmund Husserl. Gesammelte Werke*, Bd. X, hrsg. von R. Bohm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

19. *Idem*, *Criza umanității europene și filosofia*, în : *Filosofia contemporană* în texte alese, II, T.U.B., 1990.

20. JASPER, K., *Die geistige Situation der Zeit* (1931), 5. Aufl., W. de Gruyter & Co., 1971, Berlin.

21. KANT, IMM., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, în : *Kants gesamte Werke. Akademie Textausgabe*, Bd. VIII, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1968.

22. NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza“)*, în : *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. 3, Berlin/New York, dtv. de Gruyter, 1980.

23. *Idem*, *Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert*, în : *Sämtliche Werke*, Bd. 6, 1980.

24. *Idem*, *Die Unschuld des Werdens*, Der Nachlass, Bd. I, Leipzig, A. Kröner Verlag, 1931.

25. NOVALIS, *Fragmente*, în : *Die Lehrlinge zu Sais. Gedichte. Fragmente*, Stuttgart, Reclam Jun., 1978.

26. RĂDULESCU-MOTRU, C., *Timp și destin*, Bucureşti, Fundația, 1940.

27. SARTRE, J.-P., *L’Être et le Néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.

28. SCHELER, M., *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1978.

29. SENECA, L. A., *Scrisori filosofice alese*, Antologie, prefață și tabel cronologic de E. Cizek, București, Ed. Minerva (BPT 1089), 1981.

30. SIMON, J., *Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus*, în : *Nietzschemoktrovers*, III, hrsg. von R. Berlinger u. W. Schrader, Königs- hausen & Neumann, 1984.

31. WEBER, M., *Studii de filosofie și religie*. Prefață, în : *Filosofia contemporană*, II, 1990.

## ON THE 'DERIVABILITY' CONDITION IN REDUCTION\*

ADRIAN MIROIU

Balzer, Moulines and Sneed offer in a recent project<sup>1</sup> an extensive discussion of the most important global intertheoretical relations. Among them, reduction occupies a central place of interest. It seems to me that the authors' approach to reduction is important for at least two reasons: firstly, a precise and workable concept of reduction is advanced; and secondly, the treatment they offer of it provides the most explicit statement yet of the views the three leading champions of structuralism held at the end of the eighties on the role of language in the philosophical understanding of science. In this paper I try to scrutinize in more detail this later aspect. I start from the comments made by Balzer, Moulines and Sneed on the role of the 'derivability' condition in reduction, and come to the conclusion that some of them are at best ambiguous and that the attempt at formally reconstructing that condition in *An Architectonic for Science* is not a satisfactory one. Finally, a new reconstruction of the role of the 'derivability' condition in reduction relations is sketched.

Let  $T$  and  $T^*$  be idealized theory-elements. For theory  $T$  to directly reduce to  $T^*(T \circ T^*)$ , it is necessary that the following condition obtains:

(A) For all  $x, x^*$ : if  $x^* \in M^*$  and  $\langle x^*, x \rangle \in \wp$ , then  $x \in M$ .

Here  $M^*$  (respectively  $M$ ) is the set of models of  $T^*$  (respectively of  $T$ ), and  $\rho$  is a reduction relation, relating the potential models of the two theories ( $\rho \subseteq Mp^* \times Mp$ )<sup>2</sup>. As the authors put it, (A) expresses a general condition of derivability of the laws of  $T$  from the laws of  $T^*$ , through the mediation of  $\rho$ <sup>3</sup>. Thus, in informal terms, (A) is simply taken to mean that<sup>4</sup>:

(B) The laws of  $T$  can be derived (under translation) from those of  $T^*$ .

\* I would like to thank Professor W. Balzer for helpful comments and criticism on an earlier draft of this paper.

**B11** W. Balzer, C. U. Moulines, J. D. Sneed, *An Architectonic for Science*, D. Reidel, Dordrecht, 1987.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 277. (A) is in fact condition (3) of the definition DVI-5.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 275.  
<sup>4</sup> See also p. 308.

<sup>4</sup> See also p. 308.

However, when trying to put in more precise terms the logical relations between (A) and (B), one meets many and sometimes unexpected problems. One is this. The general concept of reduction was defined so that it would not amount to, or even yield, a mutual translation of the languages of both theories. So, (B) can be understood in a way which does not presuppose any reference to the languages of the theories  $T$  and  $T^*$ . To do that, we have first to define a law for theory  $T$ . Say that a law for  $T$  is a class  $X$  of its potential models so that  $M \subseteq X$ ; and analogously for  $T^*$ .<sup>5</sup> Then, we have to take care that the 'derivability' of law  $X$  from some law  $X^*$  is mediated by  $\rho$ . The content of (B) can now be rendered by :

(C) For any law  $X$  of  $T$  there is some law  $X^*$  of  $T^*$  such that  $X^* \Vdash X$ . Now our task comes to marking precise the meaning of the 'derivability' relation  $\Vdash$ . Clearly,  $\Vdash$  cannot be defined by, say,  $X^* \subseteq X$ , for no connection is assumed between sets  $Mp^*$  and  $Mp$ . There are, though, two intuitive requirements that have to obtain for  $\Vdash$  to hold :

(c. 1)  $X^*$  must somehow depend upon  $X$  and the reduction relation  $\rho$ .

(c. 2) Whenever a model  $x^*$  of  $T^*$  belongs to  $X^*$ , the corresponding model  $x$  (via relation  $\rho$ ) of  $T$  belongs to  $X$ .

Let us try to analyse in more detail these requirements. First, observe that (c. 2) can be simply rendered by :

(c. 2') for all  $x^*$  and  $x$ : if  $x^* \in M^*$  and  $x^* \in X^*$ , then  $\rho(x^*) = x$  is such that  $x \in M$  and  $x \in X$ . Second, since  $X^*$  is that subset of  $M^*$  containing all and only those  $x^*$  which are  $\rho$ -related to at least some  $x \in X$ , (c. 1) comes to :

(c. 1')  $X^* = \{x^* : \text{there is some } x \text{ such that } x \in X \text{ and } \rho(x^*, x)\}$ . We can define now the derivability relation  $\Vdash$  as follows :  $X^* \Vdash X$  iff  $X^*$  and  $X$  are so related that requirements (c. 1') and (c. 2') obtain. Consequently, (C) becomes :

(C') If  $X$  is a law of  $T$ , then for all  $x^*, x$ : if  $x^* \in M^*$  and there is some  $x'$  such that  $x' \in X$  and  $\rho(x^*, x')$ , then, if  $\rho(x^*) = x$ ,  $x \in M$  and  $x \in X$ .

Furthermore if we take  $X$  to be the class  $Mp$  of all the potential models of  $T$ , then, given that the quantifiers 'for all  $x$ ' and 'there is some  $x'$  range over the members of  $Mp$ , we can omit any expression like  $x \in X (= Mp)$ . Thus, (C') simplifies to :

(C'') For all  $x^*, x$ : if  $x^* \in M^*$  and there is some  $x'$  such that  $\rho(x^*, x')$ , then, if  $\rho(x^*) = x$ , then  $x \in M$ . It is important to note that the clause : 'there is some  $x'$  such that  $\rho(x^*, x')$ ' — or, a bit more formally, ' $(\exists x') \rho(x^*, x')$ ' — states that  $x^*$  is a member of the domain of the (partial) function  $\rho$ , i.e.  $x^* \in \text{Dom}(\rho)$ . It is now apparent that, if the content of (B) is rendered model-theoretically (though as a special case) by (C''), then actually we have adopted the reading provided by Balzer, Moulines and Sneed<sup>5</sup> of (A) :

<sup>5</sup> Ibidem, p. 310.

(A')  $(\forall x) (\forall x^*) (x^* \in M^* \cap \text{Dom}(\rho) \rightarrow \rho(x^*) \in M)$

((C'') was slightly modified to let the quantifier 'for all  $x$ ' be, contrary to its occurrence in (A'), nonempty ; for in (A')  $x$  does not occur in the scope of  $\forall x$ ).

To conclude, I do not agree with Balzer, Moulines and Sneed that (A'), and hence (C''), does not express a 'derivability' condition of the laws of  $T$  from those of  $T^*$ . It does express one, but without any reference to languages. In this case, the phrase 'under translation' in (B) must be taken to refer to the connection between  $M^*$ 's and  $M$ 's via the reduction relation  $\rho$ . Note also that in fact (C'') and (A') are logically equivalent to (A). So, if they are taken to express the meaning of (B), then the 'derivability' condition is simply *equivalent* to (B).

## II

However, Balzer, Moulines and Sneed seem to take the phrase 'under translation', and hence the whole expression (B), as involving linguistic considerations. They take 'translation' to refer to a relation between sentences of the language  $L$  of  $T$  and sentences of the language  $L^*$  of  $T^*$ , and they conceive of laws as linguistic entities, which must be related by syntactic connections. Of course, if no commitment to language is made, (A') and (C'') might be regarded as equivalent to (B), i.e. to the claim that the laws of  $T$  can be derived (under certain qualifications) from those of  $T^*$ . But, if we consider that  $T$  and  $T^*$  involve linguistic constructs, then, as Balzer, Moulines and Sneed put it, the content of (B) becomes<sup>6</sup> :

(D)  $(\forall a \in a) (\text{trans}^{-1}(a^*) \vdash a)$

where  $a$  and  $a^*$  are the sets of axioms of  $T$ , and respectively of  $T^*$ , and  $\text{trans}$  is a function mapping the sentences of  $L$  to the sentences of  $L^*$ . Since there is no possibility of confusion here, I shall simply write  $\vdash$  for  $\vdash_L$ . Our problem concerning the 'derivability' condition now comes to asking if, and under which conditions, (A') (or, (C'')) is logically equivalent to (D).

Let me consider here the proof, summarized in TVI-15, that the two expressions are, under certain conditions, logically equivalent<sup>7</sup>. The proof is that (A') is equivalent to (D) if the following conditions obtain :

$T, T^*$  are idealized theory elements with languages  $L, L^*$  and  $a, a^*$ ,  $\text{trans}$  and  $\rho$  are such that :

1. a)  $a \subseteq \text{Sent}(L)$ ,  $a^* \subseteq \text{Sent}(L^*)$
- b)  $\text{trans} : \text{Sent}(L) \rightarrow \text{Sent}(L^*)$
- c)  $L$  and  $L^*$  are first-order languages
- d)  $\rho : Mp'' \rightarrow Mp$  is a partial function

<sup>6</sup> This is implicit in the statement of theorem TVI-15, p. 310.

<sup>7</sup> Ibidem, pp. 309—311.

2. a)  $\text{Mod}(\{a\}) = M$ ,  $\text{Mod}(a^*) = M^*$   
 b)  $\text{Rge}(\varphi) = Mp$   
 c) for all  $\alpha \in \text{Sent}(D)$  and all  $x^* \in \text{Dom}(\varphi)$ ,  
 $\varphi(x^*) \Vdash \alpha$  iff  $x^* \Vdash \text{trans}(\alpha)$
3. a) for all  $\alpha^* \in a^*$  there is some  $\alpha \in \alpha$  such that  $\text{trans}(\alpha) = \alpha^*$   
 b)  $\text{trans}^{-1}(a^*)$  is finite

I have stated the conditions (1) — (3) in a different way from the one given by Balzer, Moulines and Sneed in order to make clearer their import. Conditions (1) are structural, and show the logical nature of the concepts involved; conditions (2) are more material, and involve the logical properties those concepts must have in order to be used in the formal reconstruction of, e.g., the relation of reduction. Conditions (3) are more unusual, being those special assumptions necessary if the logical equivalence of (A') and (D) is to be proved. Thus, there should be no surprise if in what follows, I concentrate just on the use of (3a) and (3b) in the proof of TVI-15.

Condition (3a) is essentially involved in the proof of both the necessary and the sufficient parts of TVI-15. But I think that (3a) is highly unrealistic, as Balzer, Moulines and Sneed seem to admit themselves<sup>8</sup>. I can't imagine any genuine (i.e. non-symmetrical) reduction relation which would let all the counterparts of the axioms of  $T^*$  be among the axioms of  $T$ . However, my main argument against (3a) is that it is not even necessary in the attempt to show that (B) conveys the same information as (A). I shall argue below that (D) is not a proper formulation of the language-theoretic content of (B), but let me first say a few words about (3b). This is a too strong condition, and in fact the proof of TVI-15 does not require it. Balzer, Moulines and Sneed use condition (3b) to show that (A') implies (D) in the following way. Let  $\alpha \in a$ . It was already proved that:

$$\text{Mod}(\text{trans}^{-1}(a^*)) \subseteq \text{Mod}(\{\alpha\}).$$

Condition (3b) together with the completeness theorem for the first-order language  $L$  seem to entail that  $\text{trans}^{-1}(a^*) \Vdash \alpha$ . But in this step of the proof the appeal to (3b) is not necessary. Indeed, the (generalized) completeness theorem for first-order logic is this<sup>9</sup>: if  $\Sigma$  is a (finite or infinite) set of sentences, and  $\alpha$  is a sentence, then  $\text{Mod}(\Sigma) \subseteq \text{Mod}(\alpha)$  iff  $\Sigma \Vdash \alpha$ . So,  $\text{trans}^{-1}(a^*)$  need not be finite to yield desired result. I suspect that some confusion is involved in the proof given by Balzer, Moulines and Sneed of Theorem TVI-15. Recall that  $\text{trans}^{-1}(a^*)$ , for  $\alpha^* \in a^*$ , is a sentence of  $L$ , and  $\text{trans}^{-1}(a^*)$  is a class of sentences of  $L$ . If it is finite, then  $\Lambda \text{trans}^{-1}(a^*)$  is the conjunction of the sentences in  $\text{trans}^{-1}(a^*)$ , and it is indeed a sentence of  $L$ . Then, by completeness,  $\text{Mod}(\Sigma) \subseteq \text{Mod}(\alpha)$  iff  $\Sigma \Vdash \alpha$ , and in our case we get

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 308.

<sup>9</sup> See, e.g., C. C. Chang, H. J. Keisler, *Model Theory*, North-Holland, Amsterdam, 1973.

$$\text{glb } D' (\forall \alpha \in a) (|- \Delta \text{trans}^{-1}(a^*) \rightarrow \alpha)$$

It is easy to prove now that (D') implies (D) (the deduction theorem is essentially used here); but (D) implied (D') (again by use of the deduction theorem) only if (3b) holds, i.e. if  $\text{trans}^{-1}(a^*)$  is finite.

### III

I think that the account of the significance of TVI-15 is dramatically faulted by a misunderstanding of the meaning of (B). When it is stated in (B) that the laws of  $T$  are to be derivable under translation from those of  $T^*$ , what is meant is not, of course, that we have to translate the laws of  $T^*$  into laws of  $T$ ; indeed it is misleading to concentrate upon the derivability of the laws of  $T$  from those of  $T^*$  in  $T$ ! Rather, what (B) implies is that the laws of  $T^*$  allow of the derivability of the translations (in  $L^*$ !) of the laws of  $T$ . To see that, let us first consider a syntactical analogue of (C). Syntactically,  $T$  and  $T^*$  are classes (deductively closed) of sentences. A law of  $T$  is a sentence  $X$  of  $L$  such that  $T \Vdash L$ ; and analogously for  $T^*$ . We have also to take care that the 'derivability' of a law  $X$  from some law  $X^*$  is mediated by the reduction relation  $\varphi$ . If theories  $T$  and  $T^*$  are constructed as linguistic entities, then the content of (B) can be rendered by:

(E) For any law  $X$  of  $T$  there is some law  $X^*$  of  $T^*$  such that  $X^* \Vdash X$ .

Apart from the fact that in (E) the term 'law' refers to things quite different from those it referred to in (C), the only difference between (E) and (C) is that the 'derivability' relation ' $\Vdash$ ' has been replaced by the 'derivability' relation ' $\Vdash$ '; the former is a semantical relation, the latter must be conceived of as a syntactical one. How can we make ' $\Vdash$ ' precise? Clearly, it cannot be defined directly in terms of  $\Vdash_L$ , for  $X^*$  is a sentence of  $L^*$ , while  $X$  is a sentence of  $L$ ; and, for the same reasons, it cannot be defined directly in terms of  $\Vdash_{L^*}$ . But we can state, as we did in the case of ' $\Vdash$ ', two intuitive requirements that have to obtain for ' $\Vdash$ ' to hold:

(e. 1)  $X^*$  must somehow depend upon  $X$  and the reduction relation  $\varphi$ .

(e. 2) Whenever  $X$  is derivable from  $T$ ,  $X^*$  must be derivable from  $T^*$  too.

Now we can define the 'derivability' relation  $\Vdash$ :  $X^* \Vdash X$  iff  $X^*$  and  $X$  are related so that conditions (e. 1) and (e. 2) — or appropriately reconstructed versions of these — obtain.

Observe, first, that the requirement (e. 2) states just that:

(e. 2') If  $T \Vdash_L X$ , then  $T^* \Vdash_{L^*} X^*$

Since  $X$  is arbitrary, we can infer that

(e. 2'') For all  $X$ , if  $T \Vdash_L X$ , then  $T^* \Vdash_{L^*} X^*$

Recall that  $T$  and  $T^*$  are deductively closed classes of sentences, hence if (e. 2') holds for any  $\alpha \in a$ , then it holds for all  $X$  and consequently (e. 2'') holds also. So, suppose that

(e. 1) For all  $\alpha \in a$ : if  $T \Vdash_L \alpha$ , then  $T^* \Vdash_{L^*} \alpha^*$

But clearly for any  $\alpha \in a$ ,  $T \vdash_L \alpha$  holds, and hence (e<sub>1</sub>) is logically equivalent to :

(e<sub>2</sub>) For all  $\alpha \in a$ :  $T^* \vdash_{L^*} \alpha^*$  (i.e. (C) has been violated in  $L^*$ ).

Since, moreover,  $T^*$  is deductively closed and is axiomatized by  $a^*$ , we have

(e<sub>3</sub>) For all  $b^*$ :  $T^* \vdash_{L^*} b^*$  iff  $a^* \vdash_{L^*} b^*$

By (e<sub>3</sub>), (e<sub>2</sub>) is logically equivalent to :

(e<sub>4</sub>) For all  $\alpha \in a$ :  $a^* \vdash_{L^*} \alpha^*$

Surely, (e<sub>4</sub>) entails (e. 2").

Now, let us move to condition (e. 1). The first candidate for  $X^*$  that comes to mind is simply  $\text{trans}(X)$ . Hence, (e. 1) could tentatively be made precise by :

(e. 1')  $X^* = \text{trans}(X)$

and in particular we would have  $\alpha^* = \text{trans}(\alpha)$ . If we take this route, we can now return to expression (E). We get a precise version of it, once we substitute  $\alpha^*$  in (e<sub>4</sub>) for  $\text{trans}(\alpha)$ :

(E')  $(\forall \alpha \in a) (a^* \vdash_{L^*} \text{trans}(\alpha))$

(E') can be nicely compared with (D). The difference between them is that while with (D) Balzer, Moulines and Sneed assumed that the 'translation' mentioned in (B) is a translation in  $L$  of  $T^*$ , and hence the 'derivability' condition concerns derivability in  $T$ , (E') moves the whole enterprise inside  $L^*$ , and hence the deductive powers of  $T^*$ , not of  $T$ , are considered. I think that this move is in a much larger agreement with our intuitions about the reduction relations.

Balzer, Moulines and Sneed's approach could also be objected to on the following ground: if  $X^*$  is constructed as  $\text{trans}(X)$ , then the only connection between theories  $T$  and  $T^*$  is provided by the function  $\text{trans}$ . But clearly this cannot be correct. In their informal comments on (B), Balzer, Moulines Sneed explicitly claimed that the derivation of the laws of  $T$  from of  $T^*$ , under translations, must be conceived as being done *through the mediation* of  $\rho$ ; and we accepted and worked with this mediation when we reconstructed in model-theoretical terms the 'derivability' condition as (C). However, nothing in (D) involves this mediation; and the same happens with (E')! So, I suspect that the failure to syntactically reconstruct (B) as somehow involving the relation  $\rho$  is one of the main reasons why the need arose for Balzer, Moulines and Sneed to posit such unrealistic and even implausible conditions as (3a) and (3b) to guarantee the equivalence of (A) to (reconstructed) (B).

It seems then that (e. 1) does not receive a proper understanding if it is reconstructed as (e. 1'). Indeed, if the law  $X^*$  of  $T^*$  corresponding to the law  $X$  of  $T$  is exactly the translation (*via* the function  $\text{trans}$ ) of  $X$ , then there is no place for the reduction relation  $\rho$  and for its mediating role. On the contrary, if  $\rho$  is not to be neglected, (e. 1') should be modified as :

(e. 1'')  $X^* = S^* \rightarrow \text{trans}(X)$

where  $S^*$  is some sentence corresponding in  $L^*$  to the semantical relation  $\rho$ . I shall have more to say about  $S^*$  in the next section. It should be noticed that, if (e. 1'') is preferred to (e. 1'), then a proper reconstruction of (E) would be, rather than (E'), the expression :

(E'')  $(\forall \alpha \in a) (a^* \vdash_{L^*} (S^* \rightarrow \text{trans}(\alpha)))$

By the deduction theorem, we get :

(E''')  $(\forall \alpha \in a) (a^*, S^* \vdash_{L^*} \text{trans}(\alpha))$

and (E''') is logically equivalent with (E').

If (E''), rather than (D) is taken as a proper reconstruction of the 'derivability' condition (B) — and languages in which the theories are formulated are considered — then the very problem to which TVI-15 tried to give an answer changes in the following sense: the task is to show that (A) amounts to 'derivability' (syntactically viewed), i.e. that (A) is logically equivalent to (E''). But since (A) was shown to be logically equivalent to a (semantical) 'derivability' condition (A'), the task will consist in a proof that (perhaps under certain conditions) (A') simply means (E'').

The result I want to prove is summarized in the following

*Theorem*: If  $T$  and  $T^*$  are idealized theory-elements with languages  $L$ ,  $L^*$ , and  $a$ ,  $a^*$ ,  $\text{trans}$  and  $\rho$  are such that conditions (1a)—(1d), (2a)—(2c) and

(3c) There is some sentence  $S^* \in L^*$  such that  $\text{Mod}(S^*) = \{x^* : (\exists x) \rho(x^*, x)\}$

hold, then

(A')  $(\forall x) (\forall x^*) (x^* \in M^* \cap \text{Dom}(\rho) \rightarrow \rho(x^*, x) \in M)$

iff

(E'')  $(\forall \alpha \in a) (a^* \vdash_{L^*} S^* \rightarrow \text{trans}(\alpha))$

Proof.

I. (E'') implies (A')

(i) by the deduction theorem, (E'') yields

( $\forall \alpha \in a) (a^*, S^* \vdash_{L^*} \text{trans}(\alpha))$

Recall that (i) is in fact the expression (E''').

(ii) by the completeness theorem for the first-order logic of  $L$ ,

$\text{Mod}(a^*) \cap \text{Mod}(S^*) \subseteq \text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$ , for all  $\alpha \in a$ .

(iii)  $\{x^* : (\exists x) \rho(x^*, x)\} = \text{Dom}(\rho)$

(iv)  $\text{Mod}(a^*) \cap \text{Dom}(\rho) \subseteq \text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$ , for all  $\alpha \in a$  (from (ii) and (iii), by (3c))

- (v) Suppose that  $x^* \in \text{Mod}(\alpha^*) \cap \text{Dom}(\rho)$
  - (vi)  $x^* \in \text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$ , for all  $\alpha \in a$  (from (v), by (iv))
  - (vii)  $x^* \models \text{trans}(\alpha)$ , for all  $\alpha \in a$  (from (vi))
  - (viii) since  $x^* \in \text{Dom}(\rho)$ , there is some  $x \in Mp$  such that  $\rho(x^*) = x$
  - (ix)  $\rho(x^*) \models \alpha$ , for all  $\alpha \in a$  (by (vii), (viii) and (2c))
  - (x)  $\rho(x^*) \in M$  (from (ix))
- II. (A') implies (E'')
- (xi) let  $x^* \in M^* \cap \text{Dom}(\rho)$ . Since  $x^* \in \text{Dom}(\rho)$ ,  $\rho(x^*)$  exists and it belongs to  $Mp$ .
  - (xii)  $\rho(x^*) \in M$  (by (A'))
  - (xiii) let  $\alpha \in a$ . Since  $\rho(x^*) \in M$ , we get  $\rho(x^*) \models \alpha$
  - (xiv)  $x^* \models \text{trans}(\alpha)$  (by (xiii) and (2c))
  - (xv)  $x^* \in \text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$
  - (xvi) if  $x^* \in M^* \cap \text{Dom}(\rho)$ , then  $x^* \in \text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$  (from (xi) and (xv))
  - (xvii) since  $x^*$  was arbitrary, we have shown that  $M^* \cap \text{Dom}(\rho) \subseteq \text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$ .
  - (xviii) by the completeness theorem and (3c),
  - $a^*, S^* \vdash_{L^*} \text{trans}(\alpha)$
  - (xix) since  $\alpha \in a$  was arbitrary, we get

( $\forall \alpha \in a$ ) ( $a^*, S^* \vdash_{L^*} \text{trans}(\alpha)$ )  
and, by the deduction theorem, (xix) — which in fact is (E'') — implies (E'')

## IV

The proof of my substitute of TVI-15 heavily relies upon the use of the additional condition (3c). It seems necessary, therefore, to reflect a moment on its use in the two parts of the proof.

First, we have to observe that, formally speaking, there is no *a priori* objection to  $\text{Dom}(\alpha)$ 's being represented as a sentence of  $L^*$ . For, indeed, the entities of which it makes sense to ask if they are semantical counterparts of the sentences of  $L^*$  are collections of elements of  $Mp^*$ . And, though  $\rho$  is a collection of pairs of potential models like  $(x^*, x)$  with  $x^* \in Mp^*$  and  $x \in Mp$ ,  $\text{Dom}(\rho) = \{x^* : (\exists x) \rho(x^*, x)\}$  is a proper subset of  $Mp^*$  and therefore it makes sense to ask if there is a sentence  $S^*$  of  $L^*$  such that  $\text{Dom}(\rho)$  is exactly the class of models of  $S^*$ . Intuitively, the models collected in a set like  $\text{Dom}(\rho)$  satisfy some property, and thus allow us to separate them. It is natural, I think, to take that property to consist in those conditions which the models of the

reducing theory must satisfy in order to correspond in an appropriate sense to the models of the reduced theory. A paradigmatic instance of intertheory reduction is the relation between Rigid Body Mechanics (RBM) and Classical Particle Mechanics (CPM). From a structural perspective, a potential model of RBM consists of a domain comprising a single rigid body, together with functions which include mass, position, force, moment of inertia, etc. A potential model of CPM consists of a set of particles, and the basic concepts of CPM are represented as functions like mass, position and forces acting on the elements in the domain. An appropriate reduction relation between models of the two theories pairs the rigid body of the first model and the set of particles belonging to the second. The kinematics of the rigid body corresponds to the motion of the particles in the domain, and the various forces operating on the rigid body are conceived as corresponding to an appropriate composition of the components of the forces acting on the particles \*

By (3c) there must exist a syntactical counterpart  $S^*$  to this structural conditions. Roughly,  $S^*$  states that all particles are rigid, i.e. that the relative distances of particles remain fixed over time. So,  $S^*$  is a sentence

$$(\forall p)(\forall p')( \forall t)(\forall t') (s(p, t) = s(p', t) \rightarrow s(p, t') = s(p', t'))$$

of the reducing theory CPM.

However, things are not as simple as they might appear to be. For the move to a syntactical fact —  $S^*$  is a sentence of  $L^*$  — is not entirely obvious, and, moreover, sometimes it might even be implausible. Consider the two steps in which condition (3c) was used in the proof of the theorem presented in the previous section. In (iv), condition (3c) was used to get, starting from a sentence  $S^*$ , a class  $\text{Dom}(\rho)$  of models, i.e. the move was from languages to (classes of) structures. Now turn to (xviii), where (3c) was used to produce a sentences  $S^*$  corresponding to a class  $\text{Dom}(\rho)$  of structures. This move was from (classes of) structures to language.

The every sentence of a first-order language one can always find a class of structures of that language which contains all and only those structures in which that sentence is true. When applied to our special case, this basic fact of model theory comes to :

(F) if  $\alpha^*$  is a sentence of the language  $L^*$ , then there is a class  $\text{Mod}(\alpha^*)$  of all and only those  $Mp^*$ 's in which  $\alpha$  is true.

\* This composition procedure can be defined, in the case of position and mass, by

$R(m) = \text{df. } \sum m(x) \text{ for all particles } p$   
 $R(s, t) = \text{df. } s(p, t) \text{ for some particle } p \text{ such that the following holds:}$   
 $\text{for all } t, R(s, t) = \frac{\sum m(p) \cdot s(p, t)}{R(m)}$

The composition  $R(f)$  of forces acting on the particles must be constructed so that Newton's second law holds, i.e.

$R(f) = \text{df. } R(m) \cdot D^2 R(s, t)$

Since (F) must be true, the proof of (iv) by (3c) is sound. It is important to note that in this case (3c) was used not to guarantee that a class of potential models of  $T^*$ , corresponding to  $S^*$ , must exist — for this job is done by (F) — but to indicate which is that class ( $= \text{Dom}(\rho)$ ). Hence, condition (3c) was used only as a means to inform us about the meaning of  $S$ . A more interesting use — and I suspect that this is the proper function of introducing (3c) — occurs with step (xviii). A well known result in model theory states that not all classes of structures of a certain language can be correlated with sentences of that language. Say that such a class is elementary if it can be correlated with a sentence, i.e. if it is the class of all the models of that sentence.

But there is no *a priori* reason to take the class  $\text{Dom}(\rho)$  itself to be an elementary one, i.e. one that has a linguistic counterpart in  $L$ . However, here condition (3c) comes in. It assures us that  $\text{Dom}(\rho)$  has such a counterpart. (3c) does not entail that whatever arbitrary classes of potential models of  $T^*$  there may be are elementary; it is concerned only with the class  $\text{Dom}(\rho)$  and assures that it is elementary.

One might resist this line of argument by objecting that it is not clear why, for each pair of idealized theory-elements  $T$  and  $T^*$  and each reduction relation  $\rho \subseteq Mp^* \times Mp$  we would like to consider, the class  $\text{Dom}(\rho)$  should be elementary. For many pairs of theories and for many relations  $\rho$  connecting their potential models, one might indeed find out that condition (3c) holds. The case of the reduction of RBM to CPM, as a matter of fact, fits condition (3c). But there are arbitrarily many ways to construct the reduction relation  $\rho$ , and we have no guarantee that  $\text{Dom}(\rho)$  is always elementary. And if  $S^*$  does not exist, no proof of the step (xviii) is offered.

When faced with this objection, we could of course take the heroic route and maintain that (3c) is true: the sentences  $S^*$  always exists. However, there are other, weaker, reactions to the objection. A first strategy is to try to turn all the occurrences of  $S^*$  into empty ones. To do that, replace (3c) by :

(3c')  $M^* \subseteq \text{Dom}(\rho)$

Theen the task of the theorems is to prove that (A') is logically equivalent to :

$$(E') (\forall \alpha \in a) (a^* \vdash_{L^*} \text{trans}(\alpha))$$

and in (E') no reference to  $S^*$  is considered. To prove the theorem, the only step in need of re-elaboration is (xviii). But observe that (3c') entails that

$$M^* \subseteq M^* \cap \text{Dom}(\rho)$$

and this, together with

$$(\text{xvii}) M^* \cap \text{Dom}(\rho) \subseteq \text{Mod}(\text{trans}(\alpha)), \text{ for all } \alpha \in a$$

below  $M^* \subseteq \text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$ , for all  $\alpha \in a$  as a result to (xvii), which by the completeness theorem yields immediately (E').

If  $S^*$  were allowed to exist, then (3c') would be equivalent (by completeness) to :

$$a^* \vdash_{L^*} S^*$$

But clearly this is not plausible, at least if the relation which the theory  $T$  bears to  $T^*$  is that of being *directly reducible*. (Indeed, if we take  $T^*$  as a specialization, for which the reduction conditions expressed by  $S^*$  hold, of some other theory  $T''$ , in this case we meet a case of *indirect* reduction of  $T$  to  $T''$ ).

Another reaction to the objection against  $S^*$  is to accept that in the general case there is no linguistic counterpart of  $\text{Dom}(\rho)$ , taken as such; but emphasize that we could always handle, with linguistic means, all contexts in which  $\text{Dom}(\rho)$  occurs. For example, look again at (xviii). To provide a linguistic counterpart to it, I assumed that we were in need of sentences corresponding to  $M^*$ , to  $\text{Dom}(\rho)$  and to  $\text{Mod}(\text{trans}(\alpha))$ . And, while we already had the required sentences corresponding to the first and the third class of potential models of  $T^*$  involved in (xviii), the only additional supposition we had to make seemed to be this: some sentence of  $L^*$  should be correlated with  $\text{Dom}(\rho)$ .

I think that this argument is not compelling. Indeed, if just one more sentence is needed, why not ask that it be correlated with  $\text{Mod}(a^*) \cap \text{Dom}(\rho)$ , rather than with  $\text{Dom}(\rho)$ ? If the intuitive idea that  $\text{Dom}(\rho)$  expresses some reduction conditions is retained, while the suggestion that  $\text{Dom}(\rho)$  determines a sentence is rejected, then it is still possible to regard  $\text{Mod}(a^*) \cap \text{Dom}(\rho)$  as a restriction on the class of the structures which satisfy the axioms  $a^*$ .

To obtain such a restriction, an appealing idea is, of course, to call for a sentence  $S^*$  which, when added to  $a^*$ , brings about the desired results. It is possible, though, to get the same results by taking a quite different route. Let  $\alpha^*$  in  $L^*$  be some logical consequence of  $a^*$ . For each such expression  $\alpha^*$  one can get a collection  $\text{Mod}(\alpha^*)$  of all its models. The idea of the present strategy is to claim that, if  $\text{Mod}(\alpha^*)$  is elementary, then the collection  $\text{Mod}(\alpha^*) \cap \text{Dom}(\rho)$  of models of  $L^*$  is elementary too, i.e. there is a sentence  $\alpha^* \rho$  the models of which are exactly the elements of  $\text{Mod}(\alpha^*) \cap \text{Dom}(\rho)$ . To get an intuitive grasp of what a sentence  $\alpha^*(\rho)$  of this kind looks like, let me consider again the relation between CPM and RBM. Let, e.g.,  $\alpha^*$  be a sentence  $(\forall p) \varphi(p)$  of CPM. Roughly speaking,  $\alpha^*(\rho)$  is the assertion that  $\varphi$  holds if restricted to rigid particles. To put it in more formal terms,  $\alpha^*(\rho)$  is

$$(\forall p)(\forall p')((\forall t)(\forall t')(/s(p, t) = s(p', t')/ = /s(p, t') = s(p', t')/\rightarrow \varphi(p')))$$

There is a very deep difference between the strategy based on (3c), and this strategy of restricting quantifiers occurring in the sentences of the reducing theory. Indeed, while in the first case it is supposed that one can get some sentence  $S^*$ , which could then be used in reduction, in the second case no such sentence is provided. Rather, one has a systematic means to produce, starting from sentences of the reducing theory, those sentences of the same theory which help to devise the reduction relation.

(6) *from* (68) *and* *not* *of* *the* *same* *kind* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

*the* *final* *product* *will* *be* *based* *on* *efficiency* *but* *it* *will* *not* *be* *based* *on* *the* *original* *one* *in* *any* *way* *whatsoever* *as* *the* *original* *one* *is* *not* *possible* *to* *do* :

---

*Abonamentele în țară se pot contracta la oficile P.T.T.R., agenții poștali și factorii poștali.*

*Cititorii din străinătate se pot abona prin „RODIPET” S.A. — P.O. BOX 33—57, telex 11995, 11034, Fax 90—17.40, București, Piața Presei Libere, 1, Sector 1, București.*

---

*Toute commande à l'étranger sera adressée à „RODIPET” S. A. — P.O. BOX 33—57, telex 11995, 11034, Fax 90—17.40, București, Piața Presei Libere, 1, Sector 1, București.*

ISSN 0068-3175

Lei 300