

Filosofie P.9

ANALE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

filosofie

DIN SUMAR:

P 10.287.

- ION TUDOSESCU : Filosofia românească a fost, este și va fi ea însăși
- ALEXANDRU BOBOC : „Lumea mioritică“ în și dincolo de teoria „spațiului mioritic“
- GHEORGHE ENESCU : Analiza logică a antinomiilor kantiene (I)
- ADRIAN MIROIU : Radu Stoichiță și condiția filosofică a logicului
- MARIAN ȚURLEA : Filosofia și matematica
- IOAN N. ROȘCA : La possibilité des sciences humaines de devenir inhumaines
- ADRIANA NEACȘU : Binele și principiul la Plotin
- GH. LENCAN STOICA : Filosofia și pacea

ANUL XLIII — 1994

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 PARVU, conf. dr. STELIAN STOICA, prof. dr. GHEORGHE VLADUȚESCU (membri)

REDACȚIA
EDITURA UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI
Șoseaua Panduri, nr. 90, București
Telefon 631.40.00/122

ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

FILOSOFIE

1994

SUMAR

ION TUDOSESCU: Filosofia românească a fost, este și va fi ea însăși	3
ALEXANDRU BOBOC: „Lumea mioritică” în și dincolo de teoria „spațiului mioritic”...	22
GHEORGHE ENESCU: Analiza logică a antinomiilor kantiene (I)	33
ADRIAN MIROIU: Radu Stoichiță și condiția filosofică a logicului.	53
MARIAN ȚURLEA: Filosofia și matematica.	69
IOAN N. ROȘCA: La possibilité des sciences humaines de devenir inhumaines.	87
ADRIANA NEACȘU: Binele și principiul la Plotin.	90
GH. LENCAN STOICA: Filosofia și pacea	101

SOMMAIRE

ION TUDOSESCU: La philosophie roumaine a été, est et sera elle même.	3
ALEXANDRU BOBOC: „Le monde mioritique” dans et au delà de la théorie de „l'espace mioritique”	22
GHEORGHE ENESCU: L'analyse logique des antinomies kantienne (I)	33
ADRIAN MIROIU: Radu Stoichiță et la condition philosophique du logique	53
MARIAN ȚURLEA: La philosophie et la mathématique.	69
IOAN N. ROȘCA: La possibilité des sciences humaines de devenir inhumaines.	87
ADRIANA NEACȘU: Le Bien et le principe chez Plotin.	90
GH. LENCAN STOICA: La philosophie et la paix	101

FILOSOFIA ROMÂNEASCĂ
A FOST, ESTE ȘI VA FI EA ÎNSĂȘI

ION TUDOSESCU

I. Tradiții ale prezenței românești în filosofia europeană

Este total neproductivă ideea că filosofia românească ar fi prea puțin sau, în orice caz, mult prea târziu consonantă spiritului filosofic raționalist și umanist european. Dacă ne raportăm la condițiile specifice ale constituirii spiritualității românești moderne, am putea spune, dimpotrivă, că, în anumite privințe, meditația de factură metafizică a românilor a premers unor linii de evoluție ale demersului metafizic și etic, dacă nu chiar politologic, vest-european.

În cunoscutele *Învățăturile ale lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie* (în secolul al XVI-lea) se pot recunoaște elemente de gândire filosofico-socială și chiar politologică cu caracter acționalist pe care abia mai târziu (începând din secolul al XVIII-lea) le-a cunoscut gândirea europeană și le-a formulat (relativ sistematic) în ceea ce s-a numit știința socială și politică modernă. Cu particularitatea că demersurile domnitorului înțelept valah au fost pătrunse de un surprinzător spirit umanist de sorginte filosofico-ontologică pe care umanismul occidental nu le-a cunoscut în epocă; datorită faptului că în spiritualitatea românească s-au conservat (într-o accentuată continuitate) fundamentele umanismului renescentist de sorginte bizantin-paleologică (la rândul său continuator direct al antropologismului socratic și al metafizicii platoniene și aristoteliene pe care Occidentul nu le-a receptat și înțeles decât mult mai târziu, prin mediere arabă).

În prelungirea acestei continuități bizantine și, totodată, pe temeiul unei fertile sinteze între spiritualitatea răsăriteană și cea europeană se înscrie și făptuirea metafizică a principelui moldovean Dimitrie Cantemir în secolul al XVII-lea și începutul celui următor (sinteză pe care nici un om de cultură european nu a realizat-o anterior și nici mai târziu în profunzime). În *Divanul sau gălceava înțeleptului cu lumea* sunt prefigurate fundamentale unui umanism modern, puternic împletite cu elemente de raționalism pe care Occidentul încă nu le cristalizase doctrinar în acea perioadă și, în orice caz, nu le-a practicat dintr-o perspectivă propriu-zisă ontologică (raționalismul modern european, împlinit în forma sa clasică în cadrul materialismului secolului al XVIII-lea, a părăsit tradițiile

ontologice platoniene și s-a desfășurat aproape exclusiv în limitele științei pozitive a luminilor și a unui ateism de factură neantropologică).

Și în spiritualitatea românească din Transilvania, aflată de timpuriu în contact mai direct cu cea a arealului axiologic vest-european, s-a desfășurat (încă din secolul al XVI-lea) un pătrunzător demers metafizic de factură umanistă. În spațiul transilvan s-a constituit în acest secol un umanism specific epocii reformelor religioase, care în multe privințe a depășit limitele cunoscute ale renașterii clasice vest-europene aflate sub auspiciile aristocratismului catolic, treptat tot mai depărtat de idealurile de realizare umană proclamate în Italia secolelor al XIII-lea și XIV-lea. Un astfel de umanism de influență protestantă, cu deschideri mărturisite nemijlocit în susținerea principiului naționalităților, a practicat (cu puternice rezonanțe în epocă), de exemplu, Nicolaus Olahus. Sunt cunoscute, în această privință, întinsa sa corespondență cu Frasmus de Rotterdam și influența hotărâtoare pe care savantul român a avut-o asupra întregului spațiu politico-axiologic din Europa centrală a acelei vremi.

Desigur, gânditorii amintiți nu au edificat sisteme filosofice. Opera lor fiind înregistrată ca atare în Istoria filosofiei europene, dar nici nu poate fi ignorată influența lor în epocă asupra mediului axiologic european, recunoscută de alții de contemporani. Se știe, de pildă, că Dimitrie Cantemir a fost ales membru al Academiei din Berlin, iar Nicolaus Olahus a fost considerat de umaniștii europeni din epocă (între alții, după cum am mai amintit, Erasmus), ca unul din cei mai mari gânditori din acea perioadă.

Dacă am continua excursul nostru asupra contribuției românești în constituirea a ceea ce am putea numi edificiul metafizic european, nu am (mai) putea ocoli materialismul filosofic al lui Vasile Conta. Filosoful român propune, în secolul al XIX-lea, un sistem materialist de gândire nu numai de o mare anvergură, ci și de o înaltă consecvență (avem în vedere, mai ales, fatalismul și ateismul său, solid argumentate științific și logic) și de factură efectiv filosofică (pentru că materia era concepută din perspectivă ontologică, situată la nivelul universalului, al esenței existenței și nu ca sumă a lucrurilor care populează la nivelul individual structura infinită a universului). Apreciem chiar că Vasile Conta a ridicat materialismul modern la cele mai înalte cote de constituire ca sistem. În primul rând, pentru că se edifică, după cum am menționat, dintr-o perspectivă ontologico-filosofică și nu numai pozitiv-științifică (așa cum se proceda în cadrul materialismului francez anterior, din secolul al XVIII-lea); în al doilea rând, pentru că depășește contemplativismul materialismului anterior (inclusiv al celui feurbachian din prima jumătate a secolului al XIX-lea) și este deschis unei finalități socio-umane; în al treilea rând (și poate este cel mai important lucru de amintit), pentru că, depășind mecanicismul anterior, se afirmă ca un materialism evoluționist, aproape de factură dialectică (asociază materia cu devenirea, la rândul ei înțeleasă ca ireversibilitate și „ondulație universală”).

Ne luăm libertatea (în meditația filosofică acest lucru se îngăduie) de a aprecia intuiția dialectică contiană ca o expresie a unei creativități românești de mare originalitate, ca o interesantă anticipare de nivel paradigmatic a ideii „universului pulsatoriu”, care se impune tot mai mult atât în microfizică cât și în cosmologia relativistă a secolului nostru. Deci, dintre filosofii (materialiști) moderni, Conta s-a situat cel mai aproape de spiritul dialectic (nu numai de sorginte hegeliană) al filosofiei și științei contemporane.

În aceeași ordine de idei, este surprinzător de constatat și faptul că imaginea câmpului ondulatoriu de expresie contiană se întâlnește și în conceperea de către Lucian Blaga a *spațiului mioritic*, ca model stilistic specific creației valorice și existențialității românești, precum și în sugerarea de către Constantin Brâncuși, prin intermediul aceleiași imagini ondulatorii, a structurii *Coloanei infinitului*.

Am putea aduce în discuție și faptul că nu numai reprezentanții de excepție ai culturii noastre majore, ci și totalitatea creatorilor anonimi ai culturii minore românești au instituit valoric sub incidența unei atari matrici stilistice, a cărei structură arhetipală este exprimată exemplar de *dorul* și *doina* românului trăitor în spațiul istorico-geografic situat în interiorul și în jurul arcului carpatic. Ceea ce explică nu numai unitatea de stil a creației valorice românești populare și culte, ci și o anumită predispoziție a acestei creații pentru o reflecție ontologică de factură dialectică, după cum se constată, mereu aflată în rezonanță cu spiritul filosofic major al creației europene.

II. Filosofia românească în ultimele patru decenii

1. Continuitate și afirmare

Nu ne putem cantona în narcisism, dar nici în nihilism în demersul autoreflexiv asupra creației filosofice românești, atât interbelice cât și postbelice. Meditația și construcția filosofică românească n-au fost marginale, ci marginalizate cu neștiință sau cu bună știință în raport cu spiritualitatea europeană. Precum Vasile Conta în secolul trecut, în perioada interbelică, Titu Maiorescu, Lucian Blaga, Constantin Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, Petre Andrei, Nae Ionescu, Mircea Vulcănescu, Ion Petrovici, Nicolae Bagdazar, D.D. Roșca, Dan Bădărău, Tudor Vianu etc. au fost gânditori de talie europeană. Mulți dintre filosofii care s-au format în perioada interbelică au elaborat și publicat lucrările lor de referință după cel de-al doilea război mondial, înscriindu-se, de asemenea, printre gânditorii de nivel european. Dintre aceștia, Mircea Eliade, Emil Cioran, Ștephan Lupășco, Constantin Noica, Mircea Florian, Anton Dimitriu au avut o mare contribuție la înscrierea cugetului românesc la cotele cele mai ridicate ale spiritualității europene și, implicit, au influențat hotărâtor creația filosofică și culturală românească în general în această a doua jumătate a secolului al XX-lea (cu toate avatarurile ideologice prin care a trecut creația de valori în țara noastră în acest interval de timp).

În contextul activității comune gânditorilor generației anterioare și generațiilor de gânditori ai acestor ultime patru decenii (supuse, după cum se știe, unor puternice presiuni ideologist-dogmatice), în cultura românească s-au afirmat contribuții de seamă în mai toate domeniile discursului filosofic: atât în ontologia și antropologia filosofică, în teoria valorilor și filosofia culturii, etică, estetică, filosofia religiei, în logică și teoria cunoașterii, cât și în domenii mai noi ale cercetării filosofice, cum sunt logicile modale, logica matematică, logica normelor, metodologia și filosofia științei, filosofia limbajului, teoria acțiunii sociale și praxiologia, pe terenul achizițiilor cărora au fost întreprinse reconstrucții în toate domeniile științelor sociale și umane.

Multe din ideile avansate de filosofii noilor generații au fost comunicate și receptate apreciativ în cadrul unor manifestări științifice internaționale (desigur, nu în măsura în care s-ar fi cuvenit, datorită unor restricții cunoscute în ce privește participarea românească la astfel de manifestări). De asemenea, după cum este cunoscut, alături de o voluminoasă scriitură filosofică de comandă, cu caracter apologetic sau de factură marxist-leninistă oficială (reducționistă și fără deschideri ontologice și antropologice specifice metafizicii de tradiție, fără condiționări și finalități operațional-normative specifice demersurilor logice și epistemologice contemporane), în revistele academice de profil filosofic și de științe sociale au apărut și studii și cărți de rezistență, unele dintre ele recenzate pozitiv și chiar traduse în publicațiile de specialitate de peste hotare. Fapt ce contrazice părerile unora potrivit cărora ar fi existat un vacuum cultural în materie de creație filosofică sau cel puțin o anume retragere a exprimării filosofice în vederea așteptării unor vremuri mai bune. Cine a avut de comunicat vreun asemenea gând (filosofic), indiferent de dificultățile prin care a trecut publicistica filosofică românească timp de câteva decenii, s-a putut exprima (eventual cifrat sau prin practicarea unui stil alegoric și transfigurativ), mai ales începând din anii șaptezeci. O dovedesc numărul și calitatea unora dintre studiile apărute în ultimele decenii și climatul de dezbateri care s-a infiripat treptat, fără a mai fi supus vreunei cenzuri ideologice total restrictive ca anterior, datorită cărui fapt gândirea românească a început să întreprindă eforturi de reconstrucție teoretică și metodologică, racordându-se astfel spiritualității europene din epocă.

2. Pluralism filosofic

Spiritul de deschidere relansat după anii șaptezeci, în care și-au făcut locul unele atitudini neconformiste tacite față de ideologia oficială, a început să genereze, la început timid dar treptat din ce în ce mai manifest, un anume *pluralism filosofic* – de neconceput anterior, în anii cincizeci și șaiszeci (puritatea și alinierea ideologică fără nici o rezervă critică la monolitismul marxist-leninist reducționist și dogmatic oficializat nu mai erau acum reclamate cu orice preț).

Pe de altă parte, materialismul dialectic și istoric încetează la rândul său, la fel de treptat, a mai fi practicat integral și exclusiv limitat la tezele de bază ale marxism-

leninismului (și ele selectate după metoda patului lui Procut), deschizându-se calea unor opțiuni pentru diverse orientări marxiste înnoitoare, îndeosebi a celor practicate în gândirea marxistă occidentală (de factură umanistă sau raționalist-dialectică) și chiar în direcția unor apropieri de neomarxismul Școlii de la Frankfurt sau a unor interpretări existențialiste și neopozitiviste. Dialectica este tot mai mult concepută nedogmatic, se operează într-o mai mare măsură cu o dialectică nuanțată, inspirată direct din metodologia științei și se procedează la unele apropieri de psihanaliză și fenomenologie sau de procedee analitice specifice demersurilor mai noi ale semioticii și filosofiei limbajului.

Pe temeiul pluralismului filosofic și al controverselor înăuntrul marxismului, de care am amintit, s-au întreprins reconstrucții în domenii particulare ale demersului filosofic (teoria valorilor, filosofia culturii, filosofia religiei, antropologia filosofică, teoria acțiunii umane și praxiologia și, cu atât mai mult, în filosofia științei, logică) și au fost integrate în corpul conceptual al dialecticii metodele mai noi stimulate de gândirea holistă și teoria sistemelor, de structuralism și funcționalism. Se părește astfel, treptat (deși cu multă rezistență din partea dogmaticilor și oportuniștilor), departamentarea filosofiei în „dia Mat’ și „Ist Mat’ (de inspirație engelsiană și plehanovistă, canonizată în forme fixe de Lenin și Stalin), din care erau complet eliminate disciplinele filosofiei practice (axiologia, filosofia culturii, a religiei, istoriei etc.), iar disciplinele teoretice fundamentale (ontologia) erau reduse la o schemă de un reducționism mecanicist de neegalat vreodată.

Au contribuit în mare măsură la această angajare creatoare – este adevărat la început timidă dar treptat tot mai pronunțată – traducerea și publicarea unui mare număr de lucrări de referință din literatura filosofică universală, clasică și contemporană (aproape fără restricții în măsura în care s-au găsit redactori și editori pricepuți și pasionați, perseverenți în căutarea cu dibăcie a unor soluții de ecolire sau, pur și simplu, de păcălire a organelor de cenzură, de obicei incompetente cultural pentru a sesiza semnificațiile exprimărilor filosofice). Au apărut în tiraje mari ediții din principalii clasici ai literaturii univereale, de la Platon și Aristotel până la Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel, iar în anii din urmă, lucrări sau culegeri de texte din Heidegger, Sartre, Russell, Marcuse, Fromm, Lukács, Bachelard, Piaget, Wittgenstein, Carnap, Popper, Bunge, Kotarbinski, Suppes și mulți alții – reprezentând cele mai diverse orientări, de la marxism și neomarxism până la existențialism, neoraționalism și neopozitivism. Concomitent, au fost traduse și lucrări cu o puternică implicare filosofică, ale unor mari savanți ai secolului nostru, de la fizicieni ca Einstein, Bohr, Heisenberg, L. de Broglie, Born până la biochimisti ca Prigogine, Iacob, Monod.

Concomitent cu aceste numeroase traduceri, la care se adaugă, îndeosebi în ultimul timp, publicarea unor lucrări ale filosofilor români din diaspora (Mircea Eliade, Stephan Lupașco, George Uscătescu și chiar Emil Cioran), care fără îndoială au determinat o și mai accentuată situație a gândirii românești în aria largă a unui

pluralism filosofic și la nivelul unei dezbateri de nivel european, un grup mare de filosofi, aparținând unor orientări nemarxiste, ce intraseră în viața filosofică în perioada interbelică (Constantin Noica, Anton Dumitriu, Mircea Florian, Petre Botezatu etc.), și-au publicat (după 1965–1970) sau au fost publicați cu principalele lor opere (care le conturează personalitatea), accentuând și mai mult cota de originalitate a spiritualității românești în spațiul cultural european. Aceștia li s-au alăturat, cu lucrări de mare întindere și de semnificare teoretică, gânditori marxști de prestigiu, respectiv, dintre cei care au asimilat rațional valorile originale ale materialismului și dialecticii marxiste, Athanase Joja, Constantin Ionescu Gulian, Ion Banu, Alexandru Tănase, Dumitru Ghișe etc. Din domeniul științelor, pentru participarea la dialogul filosofic, amintim și o serie de mari matematicieni (Octav Onicescu, Grigore Moisil), fizicieni (Andrei Popovici, Valeriu Novacu, Remus Răduleț), biologi (Eugen Macovschi), psihologi (Mihai Ralea), economiști (Georgescu Roegen) etc.

În această perioadă s-au format (este adevărat mai mult prin efort propriu decât prin școală – unde au dominat, până prin 1955–1960, politrucii de ocazie ghidați după o comandă ideologică orientată conceptual și metodologic de principiile restrictive și dogmatice ale marxism-leninismului de inspirație Kominternistă, atent asigurată de consilieri sovietici) și afirmat treptat numeroși cercetători și cadre didactice, în mai toate domeniile discursului filosofic (filosofia științei, epistemologice, logică, etică, estetică, filosofia culturii și axiologie, antropologie filosofică, filosofia acțiunii și praxiologie, istoria filosofiei), cu excepția ontologiei (nu întâmplător, cea mai văduvită în sistemul filosofic conceput monolitic al materialismului dialectic și istoric de catedră. Aportul acestora nu numai că nu poate fi neglijat ci, dimpotrivă, apreciat – cu atât mai mult cu cât ei au reușit să întrețină, uneori nu fără dificultăți (folosindu-se de prestigiul lor profesional și asumându-și riscul), un climat de continuitate și de deschidere spre spiritualitatea europeană. Nu credem necesar (deși ar fi fost oportun) de nominalizat pe cei mai remarcabili dintre ei – din considerente lesne de înțeles, o asemenea operație selectiv-critică se va întreprinde, credem, cu mai multă obiectivitate, în anii următori.

Revenind la contribuția cu totul aparte a unora dintre gânditorii români aparținând generațiilor perioadei interbelice care și-au publicat „opera magna” în perioada ultimelor decenii ale intervalului postbelic aflat în discuție, ne limităm a o ilustra prin referirea la Constantin Noica. *Tratatul* său de *Ontologie*, ca și, în general, *Devenirea întru ființă*, atestă (după părerea noastră) prezența românească în topul celor mai originale proiecte ontologice contemporane, la fel cum, în perioada interbelică, sisteme de filosofia culturii propuse de C. Rădulescu-Motru și Lucian Blaga s-au înscris printre cele mai originale din epocă (nereceptate pe măsură în exterior, din păcate, pentru că nu au fost traduse într-o limbă de circulație universală).

Privitor la înscrierea la cote înalte de originalitate a creației filosofice românești în spiritualitatea europeană, am puteam aminti, alături de prezența de excepție a lui

Mircea Eliade în domeniul filosofiei și istoriei religiilor, și contribuția de adâncă semnificație a părintelui Dumitru Stăniloae la teologia creștină (ortodoxă) contemporană, cu reverberații dintre cele mai fructuoase în arhitecturarea proiectului ontologic ce se conturează în prezent în gândirea europeană – care se apropie mult de o sinteză între transcendentalismul clasic de factură platoniană și imanentismul de inspirație plotiniană. Se constată, încă o dată, că românii au o anumită disponibilitate pentru construcția ontologică și, nu de puține ori, dețin întâietatea în acest domeniu – dintre cele mai creative ale discursului filosofic. Așa se și explică, după cum remarca Mircea Vulcănescu, faptul că omul românesc este marcat de o anume ispită duhovnicească și este mai ales înclinat spre o trăire în spirit decât spre una în materie, pentru el cultul valorii fiind situat la o mai înaltă treaptă decât cultul pragmatic al eficienței în procesul de realizare umană.

La fel de inovator în raport cu nivelul la care se situează astăzi raționalismul în filosofia europeană, mai ales în condițiile în care demersurile epistemologice și de filosofia științei s-au cam îndepărtat de spiritul dialectic specific epocii moderne, este aportul lui Mircea Florian la relansarea din perspectivă ontologică și structural-sistematică a ideii de dialectică (realizat, mai ales, prin intermediul monumentalului său tratat despre *Recesivitate* – concepută ca *structură a lumii*). Întreprinzând un demers analitic și cuprinzător asupra problematicii tuturor domeniilor discursului filosofic (de la ontologie și antropologie sau filosofia culturii până la epistemologi și logică), filosoful român depășește critic în materie de abordare dialectică (a existenței, cunoașterii și creației valorice) modelele tuturor marilor dialecticieni din trecut, de la Heraclit și Platon până la Hegel și Marx. Conceptul său de recesivitate structurală nu numai că realizează o admirabilă sinteză între sincronia și diacronia sistemelor, între esență și fenomen, dar și dezleagă multe din problemele deschise în explicația filosofică de-a lungul istoriei sale milenare, care-și caută și astăzi rezolvarea, aflându-se deocamdată în impas. Printre cele mai importante dintre acestea, la care el se referă pe larg, ni se par a fi relația dintre monism și dualism și relația dintre materie și spirit. Dar pentru a penetra în mediile filosofice internaționale contribuția amintită a lui Mircea Florian (de altfel publicată postum), lucrarea sa sus-menționată va trebui tradusă într-o limbă de circulație universală.

3. Etapa stagnerii și etapa revigorării demersului filosofic

Dacă ne referim la atmosfera ideologică care a dominat cele patru decenii postbelice de gândire filosofică românească, după cum rezultă din considerațiile formulate până acum, nu putem trece cu vederea două etape, cărora le corespund situații diferite în practicarea discursului filosofic.

Mai întâi, imediat după „eliberare”, începând din 1945, a acționat o puternică presiune ideologică de sorginte marxist-leninistă (dogmatică) și ateistă (nihilistă din punct de vedere ontologic), dublată de o puternică interdicție organizațională (politică). Din această cauză, filosofi de seamă, fie au fost etichetați ca exponenți ai idealismului și misticismului, într-un cuvânt ai ideologiei burgheze reacționare

(datorită cărui fapt, mare parte dintre ei au suferit ani grei de detenție), fie au fost marginalizați, interzicându-li-se participarea la publicistica filosofică propriu-zisă. Starea de marginalizare și de umilire s-a menținut și după eliberarea din detenție (fiindu-le exclusă integrarea în învățământul superior, iar în măsura în care au fost angajați în institute de cercetare li s-au încredințat îndeosebi sarcini de documentare), până aproximativ prin anii șaptezeci. În această perioadă, revistele de filosofie și editurile s-au ocupat intens cu traducerea operelor clasicilor marxism-leninismului, iar studiile sau lucrările de mai mari proporții nu au ieșit din litera documentelor de partid, fiind supuse unui sever regim de cenzură. Domnia în învățământul superior și la facultățile de profil o apologetică fără limite la adresa celebrei broșure a lui Stalin *Despre materialismul dialectic și istoric*. Toate argumentele pe care le acceptau instanțele ideologice erau doar acelea care sperijineau forța atotbiruitoare a marxism-leninismului, subestimându-se până la anihilare toate valorile naționale ale culturii (și, în acest cadru, ale filosofiei) românești. De altfel, cu privire la obiectul filosofiei se acredita ideea că este o știință (este adevărat, generală) a legilor celor mai generale ale naturii societății și cunoașterii, ceea ce, de fapt, semnifica promovarea unui scientism de cea mai rudimentară expresie, dublat de un reduționism dogmatic total defilozofant.

Supus unui atare ideologism și negativism axiologic, este de înțeles că spiritul metafizic românesc a fost inhibat iar meseria de filosof se rezuma la cea de propagandist militant al ideologiei revoluționare a clasei muncitoare. Ontologia a fost eliminată din corpul conceptual al „materialismului dialectic”, epistemologia era limitată la reproducerea textului lucrării lui Lenin *Materialism și Empiriocriticism*, deci, tratată exclusiv ca teorie empirică a reflectării (opusă oricărui constructivism teoretic), filosofia socială și sociologia erau reduse la o schematică (a așa-numitului dar în realitate nepracticatului în semnificațiile lui „materialism istoric”) de inspirație engelsian-plehanovist-leninist-stalinistă, schematică pe care, după cum se știe, marxști de prestigiu au respins-o vehement – așa cum a procedat, de exemplu, Antonio Gramsci, în cadrul polemicii sale cu Nicolai Buharin), iar dialectica, deși revendicată de la Hegel și Marx, era redusă la o schemă mecanicistă de tristă amintire.

Se acredita părerea că nu mai poate fi spus nimic nou în materie de explicație filosofică, tot ce mai trebuia făcut era argumentarea tezelor deja fixate de clasici (ai marxism-leninismului) cu datele mai noi ale științelor naturii și practicii sociale (și aceasta concepută din perspectiva unor idei preconceptuate). Într-un asemenea climat este și de înțeles de ce studiile de istoria filosofiei trebuiau să evidențieze lupta dintre materialism și idealism de-a lungul istoriei culturii și să militeze pentru o critică din perspectivă sociologizantă a tuturor curentelor și orientărilor idealiste și metafizice reacționare din toate timpurile – un loc cu totul aparte fiind rezervat criticii filosofiei burgheze reacționare contemporane.

Datorită acestui climat, total inhibitor pentru meditația și creația filosofică adevărată, cercetătorii care mai păstrau o anume onestitate profesională s-au retras în domeniile logicii, epistemologiilor de ramură, filosofiei științei, analizei demersurilor filosofiei antice și medievale sau cel mult moderne – și aici însă se impuneau anumite limite, strict controlate de cenzura oficială.

Și totuși, filosofia românească nu a sucombat. Au mai apărut studii de exegeză în unele reviste culturale, au mai fost publicate unele încercări de abordare a fenomenului estetic, juridic, moral, au mai circulat unele lucruri ale unor marxști neconformiști din Occident, mai ales situați pe pozițiile umanismului; în unele medii culturale astfel de lucrări au fost comentate și recenzate. Pe asemenea căi s-au mai putut manifesta filosofi de marcă dintre cei ostraciizați în prima perioadă.

Apoi, situația s-a schimbat simțitor odată cu începutul perioadei de dezgheț ideologic și politic declanșat cam după 1964. Un suflu nou, eliberator, descătușat treptat de chingile ideologismului și ale schematismului teoretic și metodologic, s-a instalat însă după 1968. Cu sprijinul susținut al unor intelectuali de prestigiu, nealterați de rigorismul cenzurii ideologice de până atunci (care aveau însărcinări pe linie organizațională în Academia română, în instituții culturale centrale și de învățământ, chiar din eșaloanele organizatorice cam de ordinul al treilea și al patrulea), mari gânditori din perioada interbelică au fost treptat încadrați în instituțiile de cercetări ale Academiei și, în anumite cazuri, chiar de învățământul superior (majoritatea însă erau deja pensionați); la fel de treptat, au dobândit libertatea de a participa la publicistica filosofică și culturală, prilej cu care cei ce mai erau activi dintre ei și-au publicat lucrările de referință, fiind tot mai mult în contact cu mediile intelectuale și cu tineretul studios.

Intrarea „patriarhilor” gândirii noastre metafizice (trecuți printr-o dură purificare în primele două decenii ale celei de a doua jumătăți a secolului al XX-lea) în viața filosofică cotidiană a asigurat o continuitate între generații în filosofia românească (Noica a excelat în această privință, fiind creatorul și animatorul unei școli filosofice de mare rezonanță în cultura noastră) și, totodată, a contribuit la revitalizarea unor domenii de cercetare tradițională: teoria valorilor și filosofia culturii, antropologia filosofică, estetica, etica, filosofia istoriei, filosofia religiei și îndeosebi ontologia, căreia mulți prezicători de ocazie, sub un anume impact al scientismului debusolat axiologic, îi cântaseră prohodul.

Socotim oportun de menționat, în acest context reflexiv, că participarea la „banchetul ideilor” a filosofilor formați în climatul spiritual antebelic a contribuit la reinstaurarea pluralismului în spiritualitatea românească, a cărei lipsă, generatoare de stagnare și dizolvare valorică, au resimțit-o și generațiile mai noi de gânditori (formați în climatul spiritual oprimator din deceniile care au urmat după război și, de aceea, în mare măsură autodidacți). Motiv pentru care din proprie inițiativă, asumându-și uneori și riscul, reprezentanți de seamă ai acestor noi

generații nu au prețuit să se angajeze în direcția instituirii acestui pluralism și să-l practice nu numai pe plan meditativ, ci și în cercetare. Au apărut multe cărți și studii de valoare, în care etichetările și clasificările reducționiste privind apartenența la o „linie fundamentală” sau alta (materialism sau idealism, marxism sau nemarxism) au dispărut (odată cu critica proferată de instanțele cenzurii), au fost progresiv depășite schemele procustiene ale dialecticii de catedră, precum și tarele dogmatice anterioare în abordarea fenomenului social și uman. Aceasta explică, de altfel, faptul că nu puțini autori români de carte și studii filosofice au intrat în rezonanță cu spiritul european contemporan și au început să fie recenzați de critica filosofică internațională (la început timid, dar din ce în ce într-o mai mare măsură, lucrări ale acestora au început să pătrundă peste hotare, iar anumite studii să le fie chiar traduse). Remarcăm, între altele, și faptul că, începând din 1965, cu toate piedicile artificiale care au funcționat permanent, cercetătorii români au participat la manifestări științifice internaționale și, ceea ce li se pare a fi multora de neînțeles, nu s-au mai prezentat monolitic sub cupola marxism-leninismului și nici măcar sub incidența vreunei comenzi sociale expres sugerate organizațional (lucru practicat curent în practica participării la astfel de manifestări de către filosofi din celelalte țări ale „lagărului” socialist).

Ni se pare la fel de important de constatat că, odată cu practicarea unui anume pluralism filosofic, gânditorii din generația antebelică, deși au promovat în continuare opțiuni valorice și soluții proprii de proiectare ontologică și de interpretare a resorturilor și mecanismelor cunoașterii și ale creației sau conștiinței filosofice, opțiuni ce le-au fost reproșate anterior (în numele unei purități ideologice marxist-leniniste de factură totalitară), au reușit să ofere și un exemplu de receptare (fără idei preconcepționate) a filosofiei marxiste, de raportare critică dar și apreciativă la acest model de gândire, considerându-l o alternativă posibilă (dacă este despovărat de ideologism și dogmatism) și un partener de dialog în lupta filosofică de idei în condițiile istorice actuale care reclamă un efort de înnoire spirituală. Fără îndoială, raportarea este făcută la marxismul original (al lui Marx) și nu la cel practicat de postmarxiștii de factură leninistă și cu atât mai mult de postleniniștii care au alterat până la caricaturizare conceptul filosofic propus și profesat de Marx în limitele epocii.

Acest climat de toleranță și deschidere spre o controversă rațională poate fi socotit ca un model de comportament în lucrarea metafizică comună a înțelepților și, deopotrivă, ca o replică la noul totalitarism și starea de intoleranță ce aveau să se declanșeze începând din 1990 care se manifestă activ la unii din noii cenzori ai culturii românești (autoangajați, dar nu totdeauna fără simbric), ce-și propun să promoveze exclusiv o viziune ontologică teist-mistică sau, eventual, una subiectivistă în peisajul axiologic al culturii românești, repugnându-le raționalismul și realismul ontologic concordant spiritului științific contemporan.

III. Filosofia românească în perspectivă

Așadar, filosofia românească *a fost și este*. Se păstrează mai departe în originalitate (uneori atingând și orizonturi de sclipire); deși a trecut printr-un purgatoriu datorită căruia corpul ei viu, într-o vreme a fost încorsetat (orice totalitarism spiritual alterează axiologic), resorturile ei creative esențiale nu i-au fost inhibitate. Și pentru că *este, va (și) fi*. Va fi în continuare de nivel european iar, în anumite privințe (păstrând evident proporțiile și apreciindu-i cu modestia cuvenită destinul), își asumă și răspunderea de a se afla (pe cât îi stă în putință) în avangarda spiritualității acestui continent îmbătrânit de civilizație, dar tot atât de îmbolnăvit axiologic în condițiile actuale de criză și reconstrucția valorică. Trecutul și prezentul activ ale gândirii filosofice românești sunt chezașia viitorului ei, fără nici o îndoială promițător. Cugetul filosofic românesc nu a pierit niciodată când alții au trudit unii, năimiți de interese străine și exterioare sau motivate de invidie și neputință proprie, trudesă cu osârdie și astăzi datorită mediului alogen din care provin) să-i provoace pieirea sau cel puțin să-i amorțească energiile. Prezența activă a acestui cuget este întemeiată pe durabilitatea existențială de factură centrică a nației românești în spațiul european.

Dacă certitudinea că fiorul metafizic nu va înceta să vibreze este de netăgăduit, problema care se pune este aceea în ce direcție se va angaja creatorul gândirea filosofică românească în anii următori, în perspectiva noului început de mileniu care se apropie. În această privință ne asumăm riscul de a intui unele din perspectivele spre care meditația metafizică a neamului nostru, vechi dar mereu nou prin spirit și fapte, va evolua, convingi că opiniile noastre nu sunt decât sugestii pe marginea unei dezbateri care urmează a se desfășura de acum încolo, ne imaginăm, cu o legitimitate aprindere.

1. Un nou eon dogmatic

Înainte de a ne aventura în domeniul presupuzițiilor asupra problematicei de perspectivă a filosofiei românești, ne luăm îngăduința de a ne exprima în legătură cu presupunerea lui Lucian Blaga, potrivit căreia, în acest secol asistăm la instituirea unui nou *eon dogmatic* în gândirea filosofică (el vedea începutul acestui eon cam în a doua jumătate a secolului nostru, în timp ce noi credem că zorile înnoirii de nivel paradigmatic la astfel de proporții istorice se anunță în preajma începutului celui de-al treilea mileniu).

Trebuie precizat, mai întâi, că paradigma ce caracterizează încă de la începuturile civilizației europene (mai bine zis odată cu instituirea modelului clasic grec de concepere a demersului filosofic de proiectare ontologică a procesului de realizare umană) eonul în care încă ne aflăm, vizează îndeosebi opțiunea pentru un anume stil de proiectare ontologică și, respectiv, pentru conceperea căilor de acces ale omului spre transcendență – instanță temei și finalitate ultimă de atingerea căreia depinde realizarea condiției umane. În viziunea de până acum a oamenilor privitor la

înfăptuirea condiției lor (umane) nu poate fi vorba de vreo altă alternativă decât accesul și aspirația transcenderii în lumea universalului, situată fie dincolo de individual (în varianta platoniană, pe care în filosofia românească o practică și Blaga), fie înlăuntrul și îngemănat până la interpătrundere cu individualul, în immanent (în varianta plotiniană, pe care, în anumite privințe, o îmbrățișează și Constantin Noica).

Problema care se pune este următoarea: în condițiile marșului victorios al raționalismului (declanșat în forma sa clasică în secolul trecut) și al pozitivismului (caracteristic acestui secol), care întrucâtva au cam zădărnicit modelul tradițional de proiectare ontologică, mai poate fi practicat modalitatea încercată de peste două milenii de a concepe raportul dintre individual și universal ca raport între lumea lucrurilor (existența materială) și lumea ideilor (ființa în sine, esența pură)? Nu cumva această dihotomie a lumii în două straturi obiective (în fond concepută dualist) nu mai are consistență (logică) și, de acum trebuie abandonată ontologic (în favoarea unui monism), mutându-se cu acest prilej centrul de referință tradițional al procesului de realizare umană în alte orizonturi decât în lumea de dincolo (a transcendentalului).

Menționăm în această privință că, de fapt, orientările numite generic neopozitiviste din secolul nostru nu se opresc asupra acestei probleme a transcendentalității, obiectul preocupărilor demersului filosofic fiind cu totul altul – generalul nefiind neapărat conceput ca instanță ultimă a gândirii (universal) și nici situat dincolo (sau exterior) de individual sau ca o instanță interioară, ca substrat immanent al acestuia (este știut de altfel că, în logică, generalul nu se ridică până la nivelul universalului, nu este acceptat ca esență pură, principiu, el este comunul din lucrări și nu temeiul acestora).

Pe de altă parte, dacă se renunță la transcendent, nu cumva omul își pierde orice temei de raportare a judecăților sale apreciative și atunci nu mai poate aspira vreo certitudine și, în consecință, se simte pierdut printre lucruri (nu-și mai recunoaște condiția lui specifică – de ființă care-și caută sinele și trăiește în spirit)? Fapt de altfel petrecut în deceniile din urmă când sub impactul pozitivismului și al scientismului s-a accentuat rapid fenomenul de criză valorică, de idei și speranță, respectiv, de profanizare generalizată a oricărui sacru – nu numai religios, ci și laic.

Din câte au meditat asupra răspunsurilor la astfel de probleme marii gânditori ai vremii noastre (Husserl de exemplu), s-a ajuns la concluzia că nu poate să dispară nevoia de temei axiologic, indiferent ce semnificări se acordă temeiul (fie el conceput ca transcendent, instanță situată în pur și absolut sau sacru, fie conceput ca ceva comun și inefabil în orice individual, conștientizat ca atare la nivelul autorefecției umane). Pentru că, fără a se accepta (crea sau inventa) un asemenea temei nu se pot institui criterii certe și absolut valide pentru judecățile apreciative (morale, juridice, estetice și chiar politice), și, prin urmare, nu-i posibilă trăirea în chip uman. În acest sens se exprimă André Malraeu, respectiv că secolul următor,

care se înscrie în continuarea acestuia în care trăim și care este suprasaturat de consecințele dezumanizante ale unor edificii valorice văduvite de prezența solidă în centrul lor a unor valori temei (rezultate dintr-o proiectare ontologică, religioasă sau laică), ori va fi religios (adică își va institui un temei axiologic neperisabil), ori nu va fi deloc (nedispunând de valori temei, nu va putea oferi criterii pentru trăirea omenească în spirit, moralitate și responsabilitate). Prin atributul de religios se are în vedere nevoia de temei și nu vreo exclusivitate culturală din care poate lipsi neapărat laicul. Importantă este nevoia de trăire în spirit și nu numai în materie – cunoașterea acesteia și stăpânirea prin tehnică a domeniilor ei care intră în incidență cu omul presupun prezența conștiinței lui de sine și de altul, fără de care libertatea sa în raport cu universul obiectiv (material) devine precară și iluzorie. Ceea ce înseamnă, de fapt, a fi nevoie (mai mult decât oricând în acest sfârșit de secol și început de mileniu) de proiectare ontologică, concepută însă (evident) din perspectiva instituirii unui alt „eon” dogmatic.

Că lucrurile stau așa (și se constată în actuala stare generalizată de dizolvare valorică și de decădere – aproape fără întoarcere pentru mulți oameni deșolați axiologic – a condiției umane) nu există nici o îndoială. Cu alte cuvinte, nevoia de reconstrucție paradigmatică a eonului dogmatic de până acum se impune cu necesitate. Noul eon se instituie însă pe temeiul progresului uriaș al cunoașterii științifice care reclamă o altă modalitate de reflecție și meditație filosofică. Dumnezeu nu se mai află undeva sus, „în ceruri” (universalul nu mai poate fi acceptat în maniera conceperii sale de către Platon ca un Suveran în lumea ideilor de dincolo de lucruri), el este aici, pe pământ, în lucruri și în om, este omul însuși în ipostază de ființă generică, capabil de cugetare în direcția absolutului și de manifestare creatoare prin intermediul căreia se înscrie practic în direcția gășirii în-sinelui și, prin aceasta, a însăși ființei sale generice – ipostază efectivă a universalului. Cerul clasic și pur este o iluzie, el aparține materiei, este o modalitate a acesteia. Dar cum ideea de temei nu poate dispărea, trebuie găsită o altă cale de a-l accepta și institui în concordanță cu mijloacele și puterea de înțelegere a omului actual.

Deci, nu ontologia devine de prisos în actuala etapă a cunoașterii, ci modul de proiectare ontologică practicat până acum. Numai în acest sens vom putea înțelege nevoia de realizare în cadrul noului eon dogmatic – adică într-unul în care se concep dintr-o altă perspectivă căile de participare a omului la universal, respectiv, la propria sa realizare. Raționalismul nu exclude, așadar, umanismul, tot așa cum, știința nu exclude religia (înțeleasă ca model de proiectare ontologică, în esența sa de aceeași factură cu cel laic, practicat de filosofi), una însă influențează, în anumite limite, modurile de discurs ale celeilalte.

Nu ne putem exprima asupra modului în care vor proiecta ontologic alte neamuri (poate că nu toate au existențial aceeași deschidere și înclinație spre o atare proiectare); noi românii avem însă, motivat existențial și istoric, astfel de înclinații,

fără de obiectivarea cărora în edificările noastre valorice poate n-am mai fi dăinuit și n-am putea dăinui mai departe în acest spațiu european.

2. Reconstrucții în domeniul ontologiei

Ghidându-ne după intuiția lui Mircea Vulcănescu și Constantin Noica, potrivit căreia omul românesc este predispus existențial mai mult spre zona posibilului decât cea a realului și înclinat în direcția trăirii cu predilecție în coordonatele timpului decât ale spațiului, este firesc să deducem că el își manifestă în continuare capacitățile creative mai ales în domeniul edificării spirituale și morale care-i potențează continuitatea existențială și nu atât al satisfacerii unor nevoi materiale trecătoare care nu-l personalizează ca ființă istorică. De aceea, el este o fire mai mult meditativă decât pragmatică, își caută temeiuri valorice trainice (transcendentul dovedindu-i-se mai sigur în acest sens) pentru a-și proteja realizarea de sine și nu-și cheltuiește energiile precumpănitor în acumularea de bunuri materiale (a căror agoniseală, în vitregia vremurilor prin care a trecut, niciodată nu a fost sigur că-i rămâne în posesie). Nu întâmplător a fost mereu convins că „apa trece, pietrele rămân“.

Din analiza realizărilor mai importante al istoriei filosofiei românești se constată într-adevăr că și filosofilor români au dovedit disponibilități creatoare mai ales în domeniul proiectării ontologice, cu alte cuvinte, al *ontologiei și teoriei valorilor* (și respectiv, altor discipline filosofice pendinte de acestea cum sunt: *etica, estetica, filosofia culturii, antropologia filosofică*) și mai puțin în cel al epistemologiei și logicii cunoașterii științifice. Deci, dacă ne gândim la perspectiva evoluției gândirii românești, am putea deduce de aici că ontologia va constitui și în continuare domeniul predilect al cugetării filosofice. În această direcție ne favorizează nu numai tradițiile în domeniul proiectării ontologice, ci și nevoia socială nemijlocită în această etapă de reșezare și reconstrucție valorică în care nu se poate sconta realizări pe măsura cerințelor dacă nu dispunem de o solidă întemeiere a edificărilor valorice în universal și absolut – și, într-un anume fel, de sprijinire pe transcendent și sacru în procesul de realizare umană (indiferent de cadrul laic sau religios în care astfel de instanțe se situează). Dacă nu se produce realizări în această privință, resurecția actuală în chip exclusivist a raționalismului și pragmatismului pe care o provocă tot mai accentuat revoluția informațională actuală ne poate antrena spre o anume fundatură axiologică, respectiv, se vor accentua procesele de înstrăinare și însingurare umană, de pierdere a apetitului omului pentru trăirea în morală și spirit.

Rămâne de discutat ce mutații se vor produce în privința conșperii universale și a mecanismelor proiectării ontologice în direcția acestuia, precum și a participării individualului la universal, în ce fel va fi considerat sacru și ce funcționalitate i se va atribui în raport cu procesul de realizare umană. Dar în nici un caz nu ne vom putea dispensa de nevoia de proiectare ontologică pentru a invoca universalul (transcendentul sau sacru) în fundamentarea strategiilor de realizare umană.

Deschiderea ontologică pe care Noica a operat-o prin surprindere mecanismului devenirii întru ființă, ne sugerează în acest sens o anumită direcție de evoluție a proiectului ontologic românesc actual în care transcendentul și imanentul se întrepătrund. Ceea ce evidențiază faptul că omul românesc își regăsește drumul apropierei de esență (de ființa în sine) nu prin detașarea de lumea lui reală ci prin „pătrunderea“ (prin meditație și efort fenomenologic) în interioritatea acesteia. La structurarea unei asemenea traiectorii a proiectului ontologic românesc va contribui fără îndoială substanțial și renașterea, sau mai bine zis reșezarea valorilor ortodoxismului (alterat în anii ateismului „științific“ de factură nihilist-axiologică) și a altor valori perene (de substrat) ale culturii românești – la cristalizarea cărora au contribuit într-o mult mai mare măsură asimilarea demersurilor ontologice care vin din tradițiile aristotelismului și neoplatonismului de factură plotiniană, decât din platonismul clasic și thomismul medieval. De aceea, în filosofia românească perspectiva de continuare a preocupărilor ontologice nu se va desfășura pe căile în care evoluează astăzi ontologia occidentală (de factură heideggeriană), ci pe o cale cu totul aparte și în felul ei originală, în care – după cum se exprima Blaga – „transcendentul coboară“ (în imanent) și nu se distanțează de om și condiția lui obiectivă (socială și istorică).

Ontologia românească a fost totdeauna *dialectică* (una de tip plotinian sau mai nou noician și nu hegelian), ea va trebui în continuare să conceapă existența în devenire; iar prin mijlocirea aprofundării cognitive a firului acestei deveniri, al cărui capăt se află în imanent, se poate sonda esența (pură) și, ca urmare, omul își dezvăluie sinele și se poate lua în stăpânire pe sine.

Considerarea dintr-o astfel de perspectivă a căutărilor ontologice în cultura românească va solicita – credem – concentrarea eforturilor în spre analiza sensurilor și virtuților metodologice (pentru cultura românească) ale conceptului de *devenire* (concept dezavuat în ontologia occidentală, în care – în linii generale – proiectarea ontologică nu se abate de la dualismul ființă-existență fundamentat de Platon și reactualizat de Heidegger). În strânsă legătură cu resemnificarea ontologică a acestui concept, socotim că o regândire de aceeași natură se va produce și în ce privește conceptele de *timp și cauzalitate* (și, mai general, de *determinism social* și, în conexiune, de *predestinare, autodeterminare și scop*). Toate acestea, abordate ontologic-dialectic, vor favoriza și rediscutarea conceptului destul de controversat astăzi de *monism* – în multe privințe compromis de soluțiile pluralist-ontologice contemporane, inclusiv de cele propuse de Popper sau Piaget (într-o măsură și de Mircea Florin), pe care le socotim nu atât incompatibile cât mai ales simplificatoare în raport cu gândirea ontologică de tip dialectic.

Preocupările ontologice vor antrena concomitent căutări înnoitoare și în domeniile eticii și esteticii (privind situarea binelui și frumosului într-o ierarhie valorică de tip imanentist), și în filosofia culturii și filosofia istoriei (în acest domeniu, după cum constată Popper, au avut preponderență viziuni fataliste, care

reclamă logic un început rațional, o anume prezență a creației din exterior în ordonarea universului) și chiar în filosofia religiei (privind conceperea instanței divine și a situației sale într-o ierarhie de valori de tip imanentist). După cum se știe, în aceste domenii gândirea românească are tradiții remarcabile și a oferit soluții de interpretare de incontestabilă valoare europeană. Nu credem, de aceea, că spiritul metafizic românesc se va curma și își va autosuprima puterea germinativă – atâta vreme cât dimensiunea existențială românească (care are o personalitate dintre cele mai originale în spațiul european) nu va înceta să fie și să se manifeste activ.

3. Direcții tematice în cosmologie, epistemologie și logică

Alături de *ontologia* de tradiție *idealista*, fără de care nu se poate aborda problematica raporturilor dintre universal și individual, absolut și relativ și, deopotrivă, dintre sacru și profan, în gândirea metafizică dintotdeauna au existat și preocupări de ordin *cosmologic* – ce nu pot fi abordate în limite raționale în afara unei înțelegeri *materialiste* a universului de către toți marii gânditori materialisti și idealisti din toate timpurile (prezente implicit și în concepțiile despre structura și dinamica universului la Platon, Aristotel, Spinoza, Hegel, Heidegger). Teza materialității universului și, respectiv, a infinității lumii materiale nu poate fi rațional pusă în discuție. Conținutul acestei teze nu anulează nicidecum idealitatea (nesubstanțialitatea) esenței pure, a ființei (în sine), a universalului, a gânditului după cum se exprimă Heidegger.

În tradiția raționalismului românesc o astfel de teză a avut totdeauna exponenți de excepție, de la Vasile Conta până la P. P. Negulescu și Mircea Florian. Pe unii ar putea să-i surprindă, dar și Constantin Noica, în demersurile sale ontologice, referindu-se la raporturile dintre existență și ființă, presupune universul material ca infinit – aceasta neschimbând cu nimic primatul ontologic al ființei în sine (și, de fapt, al ființei umane care semnifică întregul univers), care poate fi surprinsă prin coborârea reflexivă permanentă întru devenire. În tradițiile cosmologiei materialiste își desfășoară discursul și gânditorii marxiști români, între care și Athanase Joja, care păstrează supoziția ontologică implicată de Marx în condițiile păstrării semnificării hegeliene a materiei ca generalul din lucruri (nu vedem necesar de insistat asupra tezismului simplificator al unor marxiști de factură dogmatică, de regulă leniniști, care izolează complet cosmologia de ontologie și, interpretând „ideea” sau „lumea ideilor” ca produs subiectiv, acuză idealismul ontologic de tradiție de afealism sau îl apreciază ca teism rafinat).

Așadar, presupunem că din preocupările viitoare ale gândirii raționaliste românești nu vor putea lipsi cele privitoare la problematica *determinismului* și *devenirii* (îndeosebi în direcția studierii raporturilor dintre hazard și necesitate, cauzalitate și probabilitate, hazard și devenire, devenire și finalitate în structura universului și cunoașterii), la problematica *arhitecturii și ierarhiei pe niveluri a universului material* (în surprinderea cărora se întrepătrund modelele explicative cu care operează microfizica, astrofizica, biologia, biochimia, antropologia fizică și culturală, psihologia și sociologia).

Un domeniu de cercetare interdisciplinară mult mai complex, în care se întrepătrund explicațiile cosmologice cu cele ontologice, este cel al *conștiinței* – al lumii psihice a subiectului (cu structurile ei, de la subconștient până la dimensiunile reflexive și cognitive cele mai înalte ale gândirii).

În toată această problematică (denumită cosmologică în sens larg), demersul filosofic se va sprijini, cum este și firesc, pe achizițiile mai noi ale științei care vor conduce, sperăm, la înlăturarea speculațiilor „filosofice” fără argumentare rațională cum sunt improvizațiile de factură oculistă, teozofică sau mistică, intens mediatizate astăzi în climatul de criză valorică și de înstrăinare teoretică (nu numai de sorginte empiric-psihologică ci și idcologică), speculații situate pe o poziție contrară tendințelor raționalist-pozitive pe care știința acestei a doua jumătăți a secolului nostru le-a imprimat spiritualității și meditației filosofice.

Menționăm, totodată, și faptul că în abordarea problemelor cosmologice și de filosofia științei nu se poate sconta vreun aport românesc fără o accentuată conectare și participare la cercetarea științifică de nivel internațional (știința nu are granițe și nu poate progresa doar prin eforturi individuale, izolate de comunitatea științifică internațională).

În ce privește tematica de *epistemologie* pe care ar putea să o abordeze gândirea românească în speranța dobândirii unui spor de contribuții originale, nu ne putem pronunța – fie și numai pentru faptul că până în prezent n-au fost reținute mari construcții epistemologice românești sau cele care au fost propuse nu au depășit limitele unor abordări speculativ-antropologice. Pe de altă parte, deși suntem numai în parte de acord cu Lucian Blaga în legătură cu respingerea scientismului și în general a pozitivismului din corpul conceptual și metodologic specific al filosofiei, nu ne putem îndepărta integral de opinia sa și a mai multor gânditori români că nu în primul rând prin practicarea unor demersuri epistemologice exclusiv din perspectiva teoriei științei se poate menține meditația filosofică românească în avangarda spiritualității europene. Și aceasta din două pricini.

În primul rând, pentru că (fiind de acord cu recunoașterea aportului considerabil al pozitivismului și neopozitivismului la raționalizarea discursului teoretic, la reclamarea nevoii de rigoare logică și de respingere a speculațiilor gratuite și a subiectivismului în construcția și reflecția filosofică) epistemologia a părăsit treptat în secolul nostru domeniul metafizicii, autodefinindu-se ca metaștiință și concentrându-se mai ales în abordarea unor probleme de filosofie și critică a limbajului. Ceea ce a condus la îndepărtarea ei de problema sensului și a sinelui (centrală într-un demers specific filosofic). Motiv pentru care, în multe privințe, în actuala etapă de scientism, demersul metafizic se defilosofoază, structurându-se exclusiv ca un demers metateoretic ce doar clasifică și sistematizează fapte de cunoaștere judicios modelate formal și nu explică (cauzal), nu dezvăluie sau exprimă sensuri ale acestora în raport cu procesul de realizare a condiției umane. Totul se reduce la o tehnică specializată cu accentuate virtuți operațional-pragmatice în

cercetarea mecanismelor cunoașterii și valorii de adevăr a teoriilor cu care operează științele, îndeosebi formale (ceea ce, în perspectiva unei atari finalități, este necesar și benefic pentru întregul sistem al științei contemporane) – cel mai avansat nivel de realizare atingându-l, în această privință, demersul analitic practicat în filosofia anglo-saxonă.

În al doilea rând, pentru că, deși în ultimele decenii dezvoltările care au avut loc în domeniile logicii cunoașterii științifice și filosofiei limbajului au condus la mari realizări (ele fiind receptate ca atare și în țara noastră grație activității unui grup viguros de epistemologi și oameni de știință), nu pe aceste teren s-a remarcat până în prezent (cu unele excepții) demersul filosofic românesc.

În general, epistemologii români sunt foarte buni exegeți, contribuie la pozitivarea generală a discursului nostru filosofic și deschid căi de pătrundere a rigorilor gândirii logice (contemporane) în dezbateră teoretică din domeniile filosofiei științelor, eventual sistematizează realizările de vârf în domeniu dar, cu anumite excepții, nu problematizează și nu-și propun să ofere soluții proprii la problemele deja puse în literatura de specialitate. Deocamdată, la noi se depun eforturi apreciabile de acomodare la tipul de construcție epistemologică occidentală, îndeosebi anglo-saxonă. S-ar putea însă ca în viitorul apropiat să se impună și din spațiul axiologic românesc contribuții originale.

Dacă ar fi totuși să ne exprimăm unele așteptări în materie de gnoseologie (deoarece în domeniul propriu-zis al epistemologiei practicate astăzi nu ne putem pronunța), considerăm a prezenta interes (din perspectiva filosofică) cercetarea unor probleme de *psihologia cunoașterii*, îndeosebi evaluarea rolului *intuiției* și al *imaginației* creative și, de ce nu și al *premoniției* în formularea ipotezelor, *analiza relațiilor dintre explicațiile predictice și explicațiile teleologice* în proiectarea strategiilor cunoașterii. De mare importanță sunt și cercetările privitoare la criteriile de testare și validare a adevărurilor – cercetare pe care nu o considerăm epuizată printr-o abordare logic-formală și, respectiv, printr-o motivare pragmatică (mai ales dacă avem în vedere adevărurile de rezonanță filosofică). În această privință, după cum se știe, termenul de adevăr este polisemantic și poate fi tratat nu numai din unghiul de vedere al științei, ci și al esteticii, eticii, religiei, dreptului etc. La fel stau lucrurile și în ce privește conceptele de *problemă* și *lege*, de asemenea de mare interes pentru o problematică mai generală a gnoseologiei.

În *logică*, lucrările stau diferit. Disponând de o puternică școală de matematică, de mare reputație europeană, gândirea românească participă efectiv la spiritualitatea acesteia și în domeniul logicii *matematice*. Deschiderea în această privință a inițiat-o mai ales, în deceniile de mijloc ale secolului nostru, Grigore Moisil. În perspectivele deschise de el s-au afirmat câțiva foarte buni logicieni în ultima vreme. În prelungirea realizărilor actuale ale acestora credem că în viitor se vor înregistra contribuții originale îndeosebi în domeniile logicilor *deontice*, *normative*, ale *discursului practic* și eventual în cadrul logicilor *modale* – adică în acele

capitole ale logicii care au continență cu demersul filosofic și au ca finalizare operaționalizarea demersurilor morale, juridice, teleologice, în general a celor care au înrădăcinare în propozițiile ontologice și antropologice spre formularea cărora înclină predilect spiritualitatea românească.

*

* *

Atragem atenția asupra faptului că, dacă în domeniile epistemologiei și logicii nu se pune problema unei opțiuni filosofice materialiste sau idealiste, în domeniile ontologiei (și al disciplinelor desprinse din corpul acesteia) se impune nemijlocit o asemenea opțiune. Dar și aici lucrurile trebuie abordate diferențiat. În problematica strict ontologică (în care obiectul cercetării sau al meditației îl constituie Universalul – domeniul ființei în sine, lumea ideilor), în tradițiile metafizicii românești au prevalat concepții idealiste (de altfel, nici un proiect ontologic nu se poate sustrage de la o astfel de concepție) și dialectice (datorită soluțiilor de tip imanentist a raporturilor dintre universal și individual). Iar în problematica cosmologică (în care obiectul cercetării și al reflecției filosofice îl constituie Universalul – lumea materială a lucrurilor), în tradiția metafizicii românești au prevalat concepții materialiste și dialectice (dată fiind ponderea unei înțelegeri determinist-evoluționiste asupra genezei și devenirii structurilor de univers intrate sub incidență cognitivă).

Nu se (mai) poate, deci, pune problema unei opțiuni radicale între materialism și idealism în demersul filosofic românesc – pe care o reclama neapărat marxism-leninismul în anii anteriori, dar pe care niciodată gândirea filosofică românească autentică nu a practicat-o în fond. Predilecția gândirii românești pentru un echilibru între umanism și raționalism și, în consecință, pentru o sinteză între idealism și materialism – în funcție de natura domeniului de realitate supus reflecției și modelării teoretice – rezultă și din însăși particularitățile existenței românești pentru care și materia și spiritul au semnificație în contextul elaborării strategiilor de realizare a condiției umane, prima potențând așezarea omului în cadrul său obiectiv natural de existență, cea de a doua pentru așezarea omului în cadrul său social și istoric de existență.

În altă ordine de idei, este necesar de reamintit că existența românească este situată într-un punct de intersecție al civilizațiilor de tip holist (orientale) cu cele de tip umanist (occidentale) și, în consecință, valorile umanismului (aspirația spre libertate și împlinirea ca individ și personalitate) se împletesc cu cele ale integralismului (înfrățirea românilor cu natura și cosmosul și cu comunitatea de sânge, de cult și de viață în același perimetru istorico-geografic) în condiționarea procesului de realizare umană la nivel comunitar și societal. De aceea, pentru omul românesc, idealismul ontologic este tot așa de important, (dacă nu chiar precumpănitor), ca și materialismul cosmologic în constituirea tablei sale de valori și, asemănător, valorile religioase (în fondul lor operând tot o proiectare ontologică) se împletesc cu valorile științei în motivarea strategiilor sale de realizare.

„LUMEA MIORITICĂ“ ÎN ȘI DINCOLO DE TEORIA „SPAȚIULUI MIORITIC“

În jurul semnificației temelor din „Miorița“ pentru o filosofie
modernă a culturii

ALEXANDRU BOBOC

1. Cu mulți ani în urmă, în contextul începuturilor unui studiu mai obiectiv, oricum nuanțat, al operei filosofice a lui Lucian Blaga, semnalan câteva dintre coordonatele înscrinerii concepției „Trilogiilor“ în filosofia europeană a culturii¹. În acest sens, dar în alt plan (și mult mai târziu), se situează și raportarea la teoria blagiană a „spațiului mioritic“, pe fondul mai larg al unei încercări de interpretare a „Mioriței“ în perspectiva teoriei moderne a culturii².

Reluând aci ideea de bază a studiului menționat (anume: *Miorița* ca instituire valorică și formă de viață), intenționăm a releva astfel semnificația mai largă a concepției lui Blaga despre unitatea dintre univresal și specific în cultură și îndeosebi despre coordonatele spațiului culturii românești; un „spațiu-matrice“ – preciza ilustrul gânditor – „înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului: *spațiul mioritic*“³.

De fapt, ceea ce interesează aci privește măsura în care concepția lui Blaga devine una dintre căile principale de acces la înțelegerea statutului „lumii mioritice“, a sensurilor tănuite ale capodoperei folclorului nostru, iar pe de altă parte, cum tematica celebrei balade inspiră o concepție despre cultură. Căci studiul *Mioriței*, analiza unor variante ale ei (îndeosebi „versiunea V. Alecasandri“, cea mai cunoscută, de altfel), au condus la ideea că aci nu-i vorba de un simplu fenomen de folclor. Așa cum preciza M. Eliade, „balada reprezintă, pentru cultura românească, în același

¹ Articolele: *Filosofia valorii la L. Blaga* (în: *Forum. Științe Sociale* II, București, 1970, p.167–174); *Stil și unitate stilistică în Filosofia culturii a lui L. Blaga* (în: *Analele Universității București, Filosofie*, Nr.2, 1970, p.107–111). Între altele argumenta (în primul articol, p. 174) teza că analiza celor cinci grupe de valori estetice din *Artă și valoare* „rivalizează în profunzime cu analiza structurilor valorice realizată de M. Scheler în celebra sa *Etică*“.

² Al. Boboc, *Miorița ca instituire valorică și formă de viață. „Lumea mioritică“ în perspectiva filosofiei culturii* (III), în: *Revista de etnografie și folclor*, Tomul 34, Nr. 1 (1989), p. 25–44. Părțile I și II se află în nr. 1 (1987) și 2 (1987) ale aceleiași reviste.

³ L. Blaga, *Spațiul mioritic*, în: *Trilogia culturii*, București, Ed. pentru Literatură Universală, 1969, p. 123, 124.

timp o problemă de folclor și de istorie a spiritualității populare și un *capitol în istoria Idellor*⁴. Aceasta întrucât „poporul, ca și intelectualii, recunosc în această capodoperă a geniului popular modul lor de a exista în lume și răspunsul cel mai eficace pe care ei pot să-l dea destinului, când se arată, ca de atâtea ori, ostil și tragic. Și acest răspuns constituie, de fiecare dată, o nouă creație spirituală“⁵.

2. „Motivul“ ar fi astfel „Miorița“ însăși, ca totalitate (realitate culturală complexă, adică operă) și nu „mioriticul“, ceea ce-i dă unicitate „la cele două nivele ale culturii românești – folcloric și cult“: căci „numai adjectivul «mioritic» este invenția literaților: lumea *mioritică* era deja simțită de popor ca un univers deosebit și incomparabil“⁶. Tocmai de aceea, descrierea și interpretarea nu se poate reduce la prezentarea (și resemnificarea) temelor⁷, nici la descoperirea genezei, la raportarea la surse (istorice).

Dincolo de acestea și de „viața actuală“ (apariția de noi variante) se impune *Miorița* ca baladă, cumva forma-baladă (o dată cu o baladă vine însăși forma-baladă, forma universalității pentru tot ce este baladă), ca instituire valorică exemplară prin limbajul configurării temelor (și „motivului“) într-un text și prin „lumea mioritică“ adusă în prezență de acest text. Forța baladei ca operă (într-un gen literar, deci) constă în primul rând în forma poetică a configurării: *Idee und Gestalt* (idee și configurație) – ideea și „motivul“ se află laolaltă din totdeauna, numai ordinea temelor (și numărul lor) diferă „în funcție de memorie și conștiința informatorului interpret, de formele regionale ale complexului folcloric, de stadiul de evoluție în care se găsește textul în momentul culegerii“⁸.

Ca formă-baladă, *Miorița* aduce o „lume“ din punctul de vedere al perspectivei valorice, nu al unui cadru efectiv, adică prin „lucruri și situații“. Dimpotrivă, trimiterea la aceasta e posibilă numai prin planul semnificativ al operei, care este totodată instituire valorică (ctitorie într-un text poetic) și formă de viață. Prin forța lucrurilor, structura baladei ia înfățișarea înlănțuirii temelor. Forma (ideea) acestei înlănțuiri este însă dincolo de figurile textului, ca un *eidos*, model al oricărei intrări

⁴ M. Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1980, p. 227.

⁵ *Ibidem*, p. 250. De fapt, încă demult, D. Caracostea preciza: „...motivul *Miorița* nu e un cântec oarecare luat la întâmplare, ci este un motiv... menit să ne aducă în însăși inima creațiunii noastre populare: din el putem descifra mai lămurit ca din oricare alt motiv darul poetic al poporului acesta, *puterea de plâsmuire* (subl. n. – Al. Boboc) a gustului poporan“ (*Miorița în Moldova, Muntenia și Oltenia. Totalizări*, în „Convorbiri literare“, vol. 54, 1924, p. 813–814, apud: P. Apostol, *Motivul mioritic în cultura română*, în: A. Fochi, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, București, Ed. Academiei, p. 15–16.

⁶ M. Eliade, *Op. cit.*, p. 250, 238.

⁷ A. Fochi cercetează 18 teme, a căror valoare „este net deosebită“ dincolo de „morfologia tematică“ relevând ideea unității și unicității „lumii mioritice“, cu toată răspândirea motivului și mai ales „procesul de contaminare“ (*Op. cit.*, p. 211–213).

⁸ A. Fochi., *Op. cit.*, p. 212. Analizând frecvența temelor în diferite variante, autorul ajunge la încheierea „că episodul central al baladei este *testamentul ciobanului*, el fiind nelipsit din toate variantele analizate“ (*Ibidem*, p. 223).

în apariție (în prezență), dar nu ca model ideal, ci modelat ca „lume“ (ontologic reală): „lumea mioritică“, afară de care instituirea (în forma – baladă) nu s-ar susține, nu ar avea orizont intențional.

În alți termeni, abia „lumea“ din „lumea mioritică“ convertește ansamblul temelor-metafore în mituri poetice și delimitează între angajament ontologic (prin semantica limbajului poetic) și semnificația existențial-metafizică. Poetica Mioriței se dezvăluie în stilistica ei, dar aceasta din urmă se susține pe semantica și ontologia ei. Tocmai mitizarea metaforelor, dezvoltarea lor în „mituri semnificative“ (L. Blaga) angajează textul poetic și ontologia lui, care are nevoie nu de spațiu pur și simplu, ci de „spațiu-matrice“, diferit de la o spiritualitate la alta.

3. Acesta și este contextul în care intervine, pe fondul teoriei complexe a „matricei-stilistice“, discuția întreprinsă de Blaga sub specia „mioriticului“.

„Motivul-Miorița“ (D. Caracostea) capătă astfel o pondere considerabilă în resemnificarea modului de a fi al culturii românești. Prin teoria „spațiului mioritic“ este dată însă și o perspectivă interpretativă nouă a capodoperei folclorului nostru. Căci problema de bază a unui studiu teoretico-filosofic asupra celebrei balade o constituie statutul „lumii mioritice“, ceea ce nu se poate determina fără apel la surse și întoarcere la origine, la „orizontul spațial“ specific spiritualității românești.

Prin aceasta însă *Miorița* acționează ca modalitate de înscriere a creației noastre în cultura umanității. Căci „nu te poți înscrie în cultura universală – preciza N. Iorga – decât aducând o notă nouă în această cultură“⁹. Teoria lui Blaga, la rândul ei, prezintă în esență coordonate majore ale acestei înscrieri a creației noastre teoretice în cultura umanității.

De fapt, prin „spațiu mioritic“ Blaga credea a fi aflat expresia (de fapt, metafora!) potrivită pentru „matricea stilistică“ a culturii române, ceea ce îl leagă de înțelegerea fenomenului stil în epocă (lucrarea a fost scrisă de L. Blaga în 1936, dar ea expune mentalitățile școlii filosofice neoromantice de la Nietzsche la Spengler, Frobenius ș.a.), prin asocierea dintre peisaj și stil și, mai ales, dintre stil și intenția structurală, destinul unei culturi.

4. Dar ce este „spațiu mioritic?“ Ceea ce „morfologia culturii“ – preciza Blaga – considera „ca un sentiment spațial în funcție de un anumit peisaj, devine în teoria noastră «orizont spațial», autentic și nediluat, al «inconștientului»“, adică al unei „realități psiho-spirituale amplu structurate și relativ sieși suficiente“¹⁰. „Orizontul spațial“ al „inconștientului“ persistă ca identic independent de peisaje din afară: „inconștientul se simte organic și inseparabil unit cu orizontul spațial, în care s-a fixat ca într-o cochilie; el nu se găsește numai într-o legătură... de la subiect la obiect, cu acest spațiu, cum se găsește conștiința față de peisaj“¹¹.

⁹ N. Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, București, Ed. Minerva, 1977, p. 27.

¹⁰ L. Blaga, *Op. cit.*, p. 123.

¹¹ *Ibidem*.

În alți termeni, „inconștientul“ aci nu este luat în înțeles de „conștiință infinit scizută“, ci de realitate de sine stătătoare (psiho-spirituală, bincințes!). Ca atare, „orizontul spațial al inconștientului“ este mai mult decât un simplu sentiment, este o „realitate adâncă“ ce explică „unitatea stilistică a unei culturi“, întrucât putem să-i atribuim „o funcție plastică și determinată, putem să-l numim și «spațiu-matrice»“¹².

Restrângând cercetarea la cultura românească, «spațiul matrice» se relevă prin doină. „Cu rezonanțele ei“ – sublinia Blaga – doina „ni se înfățișează ca un produs de o transparență desăvârșită; în dosul ei ghicim existența unui spațiu matrice, sau al unui orizont spațial cu totul aparte“, înzestrat „cu accente sufletești, care lipsesc peisajul ca atare“¹³. Cu acest „orizont spațial“ se simte organic legat „sufletul nostru inconștient“, anume cu un „spațiu matrice, indefinit ondulat, înzestrat cu anume accente, care fac din el cadrul unui anume destin“¹⁴.

Blaga descrie și definește în diferite modalități acest „spațiu matrice“ și îl leagă cu sentimentul destinului: „Să numim acest spațiu matrice, înalt și indefinit ondulat, și înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului: *spațiu mioritic*“¹⁵. Este orizontul ce se desprinde „din linia interioară a doinei, din rezonanțele și din proiecțiunile ei din afară“, precum „și din atmosfera și din duhul baladelor noastre“¹⁶. Destinul nu e simțit aci „ca o boltă apărătoare“, „ca un cerc fără scăpare“, ci ca un sentiment „încuibat subteran în sufletul românesc“ structurat și el de „orizontul spațial înalt, și indefinit ondulat“¹⁷. Blaga asociază aci doina cu plaiul, dar nu ca peisaj pur și simplu, ci așa cum îl evocă versul: «Pe-un picior de plai, / Pe-o gură de rai»¹⁸.

Admițând că „sufletul popular românesc posedă un spațiu-matrice deplin cristalizat“, Blaga presupune „că românul trăiește, inconștient, pe «plai», sau mai precis în spațiul mioritic, chiar și atunci când de fapt, și pe planul sensibilității conștiente, trăiește de sute de ani pe bărgane“¹⁹.

„Spațiul mioritic“ face parte integrantă din ființa celui ce trăiește cel mai mult pe plai: ciobanul. Evocând versuri din *Miorița*, Blaga scrie: el (ciobanul) „este solidar cu acest spațiu, cum e cu sine însuși, cu sângele său, cu morții săi“, așa cum se relevă „în acel suprem cântec, care s-a moștenit din veac, și în care Moartea pe plai e asimilată în tragica-i frumusețe cu extazul nunții“: «Soarele și luna / Mi-au ținut cununa, Brazi și pâlținași / I-am avut nuntași, / Preoți, munții mari, / Păsări, lăutari / Păsărele mii, / Și stele făclii!“²⁰. Sentimentul destinului propriu sufletului

¹² *Ibidem*, p. 123, 124.

¹³ *Ibidem*, p. 124, 125.

¹⁴ *Ibidem*, p. 125.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 126.

²⁰ *Ibidem*.

popular românesc „s-a întrepătruns cu plasticizări și adânciri reciproce de perspectivă, cu orizontul mioritic. În acest aliaj cu sentimentul destinului, spațiul mioritic a pătruns ca o aromă toată înțelepciunea de viață a poporului”²¹.

5. Nu prea am vedea aci temeieri pentru acuza de „dragoste de moarte”, „misticism obscurantist”, pesimism, resemnare ș.a. cum s-a spus adesea! Căci Blaga scria: „Să nu pierdem însă nici un moment din vedere că ne găsim pe un teren al nuanțelor, al atmosferei, al inefabilului și imponderabilului. Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodii dulci-amare, nu se lasă complexit nici de un fatalism feroce, dar nici nu afirmă cu feroce încredere față de puterile naturii sau ale sorții, în care el nu vede vrăjmași definitivi. De un fatalism pus sub surdina de-o parte, încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul acesta este ceea ce trebuie să fie un suflet care-și simte drumul suind și coborând, și iarăși suind și coborând...”²².

Că Blaga vorbește de „sentimentul destinului propriu sufletului popular românesc”, sentiment întrepătruns cu „orizontul mioritic”, că ilustrează această teză prin versurile celebrei balade este adevărat! Textele de mai sus nu justifică însă aprecierile negative asupra teoriei „spațiului mioritic”, nici considerarea mioriticului ca „principiu metafizic invariabil”; „mioritic” demonstrează însă, într-adevăr, un fenomen complex, iar *Miorița* are semnificația unui „motiv al culturii române”²³.

Și nu numai atât! „Motivul mioritic” prezintă implicații „metafizice” de fond, fapt pentru care a și fost studiat ca modalitate de apropiere de înțelegerea specificului stilistic al culturii române. Așa cum preciza M. Eliade, Blaga (ca și alții, angajați în interpretarea celebrei balade) vine cu un demers „legitim atâta timp cât el descifra în baladă semnificații mai profunde, care nu erau sesizabile decât de la un anumit nivel speculativ”²⁴.

Concepția despre spațiul mioritic este solidară cu o sistematică filosofică mai largă, marcată structural de o gândire neo-romantică, ce supralicitează poziția și rolul factorilor extraraționali („inconștientul”, sentimentul, trăirea ș.a.), pomind de la o stare de fapt: ponderea valorică a acestora în creația umană. Pe urmele concepției lui W. Dilthey despre caracterul preponderent inconștient al creației artistice, Blaga propune o filosofie a inconștientului întemeiată metafizic pe ideea de autonomie a acestei „realități psiho-sociale”. Evident, o asemenea „realitate” (de netăgăduit, ca și „realitatea”, starea de fapt a psihicului) comportă un instrumentar teoretico-metodologic și un aparat categorial specific. Tocmai în acest sens, Blaga pune accent pe metoda sesizării intuitive și propune – „categorii abisale” (stilistice), a căror virtualitate nu constă în a netezi accesul la cunoașterea (logică) a demersului, ci în a potența sensul tănuț în metaforele configurărilor, astfel încât să permită prinderea lui într-o comprehensiune.

²¹ *Ibidem*, p. 127.

²² *Ibidem*, p. 127.

²³ P. Apostol, *Op. cit.*, p. 15.

²⁴ M. Eliade, *Op. cit.*, p. 233.

Ponderea hotărâtoare a comprehensiunii în prinderea (sesizarea intuitivă) spațiului ca „mioritic” este susținută și de ideile de bază ale filosofiei culturii a lui Blaga: a) lumea umană (lumea culturii) ca rezultat al unei „mutații ontologice” (prin care a survenit în evoluție un mod cu totul nou de a fi), adică al unei transformări radicale în structura lumii; b) „destinul creator al omului”, al acestui nou mod de a fi²⁵. Ambele teze sunt menite să justifice ideea modernă despre unitatea dintre modul de a fi uman și destin (eliminând ipoteza destinului transcendent), unitate manifestată prin capacitatea de creație.

Înțelese la dimensiunea lor efectivă în sistemul lui Blaga, „inconștientul”, destinul și „sentimentul destinului” trimit la ceea ce este „etern în om” (ideea lui M. Scheler), anume valoric și capacitatea de instituire valorică, ceea ce face ca destinul să fie însăși structura intuiției creatoare, a disponibilității de plămuire în forma operelor umane. „Sentimentul spațial”, solidarizarea trăirii unui spațiu al vieții umane cu un peisaj (spațial) chiar și cu un gen ax al afirmării liricității (doina) cheamă, într-adevăr, un „principiu metafizic”, care, dacă e principiu, nu are cum să fie variabil! Căci este vorba de o formă a universalității prin care vine un mod specific de a crea și exprima, adică un stil, în matca, în „matricea stilistică” a unei culturi, care se poate crea în modalități multiple (de la „autor” la autor și, cu atât mai mult, de la epocă la epocă!), adică variabil, tocmai sub condiția conștiinței (a identității de sine) unui stil. Altfel, creația în forme specifice nu ar mai fi în universalitate!

Ceea ce căuta Blaga prin „mioritic” din „spațiul mioritic” era tocmai acel specific prin care rezistă „unitatea stilistică a unei culturi”, în concret a culturii românești. Dând pecetea spațiului culturii, a nașterii, a trăirii și comprehensiunii acesteia, „spațiul mioritic” este totodată aducerea în specificul concret al modului nostru de a afirma istoricește acel „etern în om” (valoric) și re-proiectarea acestei aduceri (împliniri valorice) în planul universalității.

Probabil de aceea Blaga a și ales pentru ilustrare versurile baladei care exprimă exemplar (la nivel de unicat și, ca atare, inegalabil) modul nostru de instituire (de obiectivare prin creație) într-o operă ce este totodată în cultura noastră și în cultura universală. Căci aceasta este ca atare „universală” tocmai prin asimilarea valoricului ce vine prin limbaj (cel poetic, în cazul de față), prin forța lucrurilor relativ îndepărtat de pecetea unei limbi determinate.

6. În alți termeni, fără a împărtași întreaga construcție psihologico-metafizică ce susține ideea de „spațiu mioritic” ca „spațiu matrice”, îndrăznim să afirmăm că adjectivul „mioritic” (asociat cu substantivele „spațiu” sau „lume”) aduce una dintre măsurile specificității formei de instituire valorică în cultura noastră, mai exact, o formă de universalizare a acesteia în procesul interacțiunii și comunicării moderne a culturilor. Originea (în sensul de „începuturi inaugurale”, cum spunea M. Eliade) lui „mioritic” este însăși *Miorița*, al cărei „erou” are modul său specific de a se comporta (de a trăi, a reflecta, a suferi și a hotărî), anume modul „mioritic”.

²⁵ L. Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, în: *Trilogia culturii*, p. 368, 373.

Ca motiv „mioritic“ el are o singură menire: de a centra intenționalitatea, orizontul și angajamentul ontologic (realizat valoric ca „lume mioritică“) al Mioriței ca instituire valorică și formă de viață! De aceea, „mioritic“ nu interesează, în primul rând, prin menirea de a exprima un principiu (Miorița nu este un tratat de „metafizică“!), ci prin menirea de a purta un mesaj uman esențial, structurând una dintre „lumile posibile“, adică dintre modalitățile esențiale de a fi ale lumii românești, mai precis aceea ce întrunește „apolinizarea fondului dionisiac“²⁶, unitatea seninătății contemplative și a patosului acțiunii și creației.

În acest sens, nu este de neglijat preocuparea „eroului“ nu pentru ceea ce este, ci pentru ceea ce a fost să fie: „... Și-i spune curat/Că m-am însurat/Cu-o fată de crai./Pe-o gură de rai.../C-am avut nuntași/Brazi și păltași./Preoți, munții mari,/Păsări, lăutari./Păsărele mii./Și stele făclii!“

Acceptarea destinului nu-i rezultatul unei decizii, ci e prin firea lucrurilor, prin faptul existenței umane solidarizată cu spațiul. M. Eliade avea dreptate: „nunta mioritică“ este celebrată „într-un cadru cosmic de asemenea măreție, încât evenimentul morții își pierde semnificația sa imediată... și relevă o dimensiune nevăzută până atunci“²⁷.

În fond, *Miorița* pune (în limbaj poetic, e adevărat, și de aci greutatea de a descifra și interpreta sensul din text), prin ceea ce-i constituie nucleul – „testamentul ciobanului“ – problema morții, și astfel, așa cum spunea A. Fochi, „atacă una dintre problemele fundamentale ale omului“ „pune în discuție iarăși semnificația existenței lui“²⁸. Fără a ajunge la o soluție „existențială“ ca atare, atitudinea (de neînțeles, în condițiile situării sub unghiul de vedere al vieții obișnuite, cotidiene!) păstorului mioritic exprimă „o decizie existențială mai profundă“ (M. Eliade) într-o formă ce-l înalță valoric, problema existenței umane punându-se sub specia a ceea ce e general-uman (sub specia valorii).

Într-un fel, atitudinea exprimă poetic ceea ce etico-filosofic s-a exprimat adesea ca „sentimentul tragic al vieții“ (Unamuno), „tragicul ca o configurație cu valoare umană specifică“ (Volkelt). „Tragicul – scria Volkelt – se configurează, prin contribuția celor mai profunde și mai puternice forțe ale firii omenești, din răscolirea întregului suflet, din ieșirea la iveală a tuturor aspectelor omeneșului atât mărețe cât și comune, atât sănătoase cât și patologice, din evidențierea a ceea ce este hotărâtor pentru sensul existenței umane, pentru valoarea și non-valoarea năzuinței omenești“²⁹. Sub acest aspect, Unamuno era și mai categoric: „În moarte se dezvăluie misterul vieții, taina ei adâncă. În moartea lui Don Quijote s-a dezvăluit misterul vieții quijotești: „căci Don Quijote este, datorită morții sale, fără moarte; moartea ne face nemuritori“³⁰.

²⁶ Ath. Joja, *Logos și Ethos*, București, Ed. politică, 1967, p. 285.

²⁷ M. Eliade, *Op. cit.*, p. 245.

²⁸ A. Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, vol. 1, București, Ed. Minerva, 1987, p. 8. Dar – continuă autorul – „aceasta pentru că există un moment când a muri înseamnă a te sustrage morții, a te elibera de timp și a te însușa eternității“ (*Ibidem*).

²⁹ Joh. Volkelt, *Estetica tragicului*, București, Ed. Univers, 1978, p. 90.

³⁰ M. de Unamuno, *Viața lui Don Quijote și Sancho*, București, Ed. Univers, 1973, p. 393, 413.

7. Revenind la „eroul mioritic“, ar fi de precizat următoarele: a) specificul atitudinii lui nu constă în „împăcarea cu moartea“, ci în înțelegerea (și aci semnificarea, impunând „o nouă semnificație consecințelor ineluctabile ale unui destin gata să se împlinească“, cum spune M. Eliade) unei unități (a vieții și a morții, a sensului și a nonsensului), a unui fenomen ce constituie „o experiență greu accesibilă gândirii moderne“; b) departe de un comun pesimism, de resemnare, pasivitate ș.a., înțelepciunea din meditația profundă a păstorului trimite la o mentalitate nemarcată de viziunea modernă a raționalității; c) este mentalitatea și viziunea despre lume și viață din creația populară, în care „autorul“ gândește „metafizic“ fără „metafizică“, fără proiecte sistematice conceptuale despre „sensul existenței“, „sentimentul destinului“; d) acestea apar însă ca fond problematic, fără a ajunge la problematizare și sistematizare.

Probabil datorită diferenței dintre ceea ce se spune ca „testament al ciobanului“ și sensul tănuț al acestei spunerii (care nu reiese nemijlocit din figurile textului, din metaforele esențiale!), s-a subliniat utilitatea unui demers cu un mare grad de teoreticitate pentru a descifra în baladă semnificații sesizabile numai „de la un anumit nivel speculativ“ (M. Eliade).

Pe de altă parte, prezența alegoriei și a simbolului accentuează procesul de transformare a metaforelor în mituri (poetice) și leagă tot mai mult „locul“ (cultural; de genă) baladei de o îmbinare între mentalități arhaice și intenții interpretative, venite pe fondul „vieții actuale“ a baladei, în contextul culturii moderne. Miticul (care, aci, ca și în contextul culturii folclorice în genere, se îmbină cu fantasticul), accentuează necesitatea înțelegerii baladei în sistemul variantelor ei și a acestora din urmă ca rezultat totodată al unei interpretări și al creației. Așa cum s-a precizat, examinând „mulțimea de forme artistice mioritice“ se constată atât „existența unui lung și foarte complex proces formativ al celebrei poeme“ cât și faptul „că la mijloc este vorba nu numai de o reproducere a modelului, a unei forme primordiale, ci și de un proces mai îndelungat de reelaborare“³¹.

Tocmai pe acest fond se susține parțial și ideea Mioriței ca operă deschisă. Se adaugă aci însă acceptarea ideii dublei geneze, a textelor (variante) și a „autorului“. Capodopera poeziei noastre populare aduce în paralel un complex valoric inegalabil ca adâncime ideatică și frumusețe poetică. Ea poartă un mesaj esențial nu pur și simplu pentru modul de a fi al unei anumite înțelegeri, ci pentru însăși atitudinea omului în fața situației limită pentru prezența sa ca ins, situație pe care „creatorul anonim“ o înțelege însă în perspectiva afirmării genului, a omului ca umanitate.

Această finalitate constituie, de fapt, ceea ce M. Eliade numea un „mesaj mai bogat și mai elevat“³². Căci prin instituirea valorică „autorul“ transformă raportarea la lume – ce îi este proprie (ca „autor“) într-o raportare la valoare și, ca atare, lumea este pusă ca „lume“, în coordonatele valorilor perene. „Lumea mioritică“ însăși

³¹ Gh. Vrăbice, *Poetica Mioriței*, București, Ed. Academici, 1984, p. 13.

³² M. Eliade, *Op. cit.*, p. 233.

poartă intenția acestui rol: ca „lume“, ea aduce orizontul afirmărilor posibile; „mioritică“ fiind, ea scoate lumea de sub zodia poeticului, și o resemnifică într-o afirmare exemplară ce motivează o opțiune ce nu iese în vileag decât ca valoarea însăși a opțiunilor. „Eroul mioritic“, nu moare, dar nu pentru că ar fi nemuritor, ci pentru că survine (prin creația poetică) într-o „lume“ dincolo de murire și nemurire, anume: lumea în coordonatele perenității.

Nu riscăm, ne pare, dacă prin aceasta trimitem la... „Luceafărul“. Eroul aci poate să dispună de ceea ce i s-a dat: „Reia-mi al nemuririi nimb/Și focul din privire“. De ceea ce nu i s-a dat, el nu dispune, ci doar îl pune în dimensiunile dorinței: „Și pentru toate dă-mi în schimb/ O oară de iubire“... Modul în care își formulează dorința îl reprezintă în coordonatele proprii, coordonatele intemporalității („O oară...“) și, de aceea nu poate scăpa de „focul din privire“ (simbolul veșniciei).

„Eroul“ aci și, *mutatis mutandis*, „eroul mioritic“ se află dincolo de coordonatele existențiale (mai simplu, crono-spațiale), dincolo de murire și nemurire tocmai întrucât el este (valabil), valorează ca simbol a ceea ce omul *este* ca umanitate, ca valoare. Tragicul estetic-valoric (de fond) capătă tocmai de aceea și un sens existențial (și cel mai ușor de receptat „omenește“): afirmarea valorică („eroul“ și „lumea“ lui) nu cade în modul de a fi în orizontul unei lumi ca atare, dar nici nu se poate desolidariza de ele! Dar ... în fața aserțiunii (adevărata chiar prin modul ei de a se înfățișa) «patru este un număr par», mai are rost să te întrebi: „când?“

8. Așadar, „testamentul ciobanului“ este spunerea (cântarea) testamentului, nu exercitarea lui, și angajează nu simple dorințe, ci configurarea unui comportament uman (și proiecția prin acesta a unui anumit tip de spiritualitate) în căutarea unui înțeles vieții (de fapt, cum spunea M. Eliade, „voința păstorului de a schimba sensul destinului său“).

„Mesajul“ baladei este solidar astfel cu un motiv etico-metafizic și, de aceea, trebuie să vedem în comportamentul păstorului una dintre proiecțiile posibile ale omului însuși ca unitate a gândului și a puterii de înfăptuire, asociate cu o profundă trăire a „sentimentului destinului“ (L. Blaga), trăire ce își află metamorfoza poetică în textul baladei, în lumea mirifică pe care „cântarea“ acestuia o aduce în prezență (într-o mereu altă prezență). „Omul“ de care vorbim aci este însă omul unei anumite lumi, al unui anumit spațiu istorico-cultural, nu genul uman însuși.

Și astfel, ceea ce Al. Amzulescu numește „gloria în excelsis a Mioriței“³³ nu trebuie să fie povestirea a ceva ce s-a întâmplat cândva, ci numai acumularea prin creație succesivă a unei perspective asupra lumii în care, tocmai din existența „raportării la lume“, nu este exclusă posibilitatea fenomenului încrustat în poematicele celebre balade. Și aceasta nu ca o întâmplare reală-efectivă, ci doar ca reală în... artă (în balada ca „instituire valorică“).

³³ Al. I. Amzulescu, *Miorița. Controverse-restituiri*, în: Revista de etnografie și folclor“, Tomul 32, Nr. 4 (1987), p. 353.

Cu oarecare exagerare, putem spune că se află aci echivalentul unui motiv „metafizic“ sui generis. Căci „cântecul cel mai răspândit la români – sublinia Fochi – este «cântec bătrânesc», adică narativ“; și ca atare, el „se cântă“ sau, mai clar: „cântecul popular nu există, în mod real și concret, decât în momentul cântării; până atunci el este într-o stare potențială, poate fi sau poate să nu fie“³⁴.

Tocmai în acest „poate“... se află „motivul metafizic“ de două ori. a) ca deliberare în conștiința ciobanului mioritic sau ceea ce Fochi numea „o dezbateră de idei“, ca soluție ce „oglindește o manieră mai modernă de a concepe epicul“³⁵; b) ca pondere a sensului existenței umane printr-un anumit mod de a fi uman, anume cel al unei îndeletniciri ce aduce coordonatele afirmării, ale autoînstituirii omului prin propriile-i forțe și angajări de idealuri și crezuri de viață chiar dacă se rămâne în pragul afirmării, în deliberare și problematizare. Căci noi știm ce spune ciobanul, știm „testamentul ciobanului“, nu ce s-a întâmplat. Și aceasta întrucât nu s-a întâmplat, ci doar se anunță (în „testamentul ciobanului“) și în episodul „oii năzdrăvane“) ca și cum s-a fi petrecut, în sensul a ceea ce M. Eliade numea „a început să fie“, „în timpul fabulos al «începuturilor»“³⁶.

Rolul esențial al „înțoarcerii la «origine»“ în trăirea mitului (în care nu e vorba de „o comemorare a evenimentelor mitice, ci de reiterarea lor“, spunea M. Eliade) se evidențiază astfel în diferența dintre timpul cronologic și „timpul primordial“, adică tiparul prin care „personajele mitului redevin prezente“, iar evenimentele – semnificative și valabile.

Mutatis mutandis, personajele și evenimentele din balada *Miorița* sunt ca atare (în... artă!) întrucât sunt „semnificative și valabile“. Nu însă într-o lume care a fost (istoric-cronologic), ci ca „lume mioritică“. Tocmai prin aceasta devin posibile: a) pluralizarea sub specia „marelui motiv mioritic“ și (b) „viața actuală“ a baladei. Întrucât este lume, „lume“ din „lumea mioritică“ trimite la istoricitate și dezvoltare. Întrucât este „mioritică“, ea survine însă ca „semnificativă și valabilă“, adică își asociază perenitatea.

9. Problema esențială a oricărui studiu al celebrei balade în perspectiva filosofiei o constituie astfel statutul „lumii mioritice“, ceea ce nu se poate determina însă fără apel la surse (chiar istorice!) și fără întoarcerea la „origine“. Și aceasta chiar prin „orizontul spațial“ (L. Blaga) și semnificarea prin „mioritic“ a spațiului culturii românești.

Forțând nota, „lumea mioritică“ poate fi luată ca un mit poetic, în care omul unui „orizont spațial“ se propune prin „ciobanul mioritic“ într-una dintre formele esențiale ale posibilităților sale de afirmare. Deci, ar fi vorba de mitul meditației declanșată de căutarea unui înțeles al vieții, un mit de factură apolinică tocmai întrucât accentul cade pe meditație (reflecție) și nu pe căutare (acțiune). Balada se propune totodată ca instituire valorică și formă de viață, fiind exemplară (unicat) în ambele modalități: cea a valorii (valabile) și cea a funcționării (contextual, ca opțiune a unei anumite comunități). Așa cum am precizat, nu însă ca unică opțiune,

³⁴ Al. Fochi, *Op. cit.*, p. 3.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ M. Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, Ed. Univers, 1978, p. 6.

nici ca opțiune-model, matrice a afirmării valorilor umane în spațiul cultural românesc. Căci „lumea mioritică” rămâne numai una dintre „lumile posibile” ale afirmării ființei și destinului creator al omului spiritualității românești. Și aceasta în ceea ce am numi „harta universalității”, în regnul valorilor perene ale culturii umane. Prin aceasta se afirmă însăși lumea spiritualității asupra căreia „lumea mioritică” este o perspectivă și o modelare exemplară.

„Mioritică” din „lumea mioritică” dă astfel pentru lumea românească (pentru care e valabilă ca una dintre modelările posibile) numai o componentă a ceea ce L. Blaga numea „pecetea stilistică”, nu însăși matricea ei stilistică, nu întreg specificul afirmării ei valorice, participarea ei la însăși instituirea a ceea ce am numi „harta universalității” (modul de dispunere în formă de patrimoniu al culturii universale a tot ceea ce a survenit ca valabil prin creația umană). Căci această participare cunoaște și alte forme (ce țin de modul de a fi al „omului modern”) ce înscriu patosul acțiunii, al creației și al cunoașterii, așa cum arată coprezența în folclorul nostru a motivului contemplativității (în *Miorița*, ca și în alte creații folclorice, chiar unele dincolo de matca „motivului mioritic”) și a celui al creativității (Meșterul Manole ș.a.).

Este de menționat însă că formula înțelegerii *Mioriței* în teoria „spațiului mioritic” oferă o perspectivă de fond în relevarea modului de a fi al culturii românești, a stilului acesteia. Ajungerea la acest gând l-a făcut pe Blaga să formuleze o veritabilă perspectivă metodologică: „Ne surâde găsirea unei chei de aur, cu care se pot deschide multe din porțile entității românești. Dar poate nu e necesar să se restrângă cercetarea exclusiv asupra culturii populare românești. Spațiul-matrice, ce urmează să fie ipotetic întruchipat, ar putea să fie un pervaz, până la un punct comun unui grup întreg de popoare, bunăoară popoarele balcanice. Firește că pe noi ne interesează aci fenomenul românesc”³⁷.

În acest context survine ideea-forță a solidarizării sufletului culturii cu un „spațiu-matrice”, solidarizare ce iese la lumină printr-o formă esențială de manifestare a omului în planul creației: cântul, ca expresie a unui suflet echilibrat printr-un profund sentiment al destinului. Și Blaga oferă aci o delimitare exemplară: „Sentimentul destinului propriu sufletului popular românesc s-a întrepătruns, cu plasticizări și adânciri reciproce de perspectivă, cu orizontul mioritic... Sigur e că sufletul acesta, călător sub zodii dulci-amare, nu se lasă copleșit nici de un fatalism feroce, dar nici nu se afirmă cu încrederea feroce față de puterile naturii sau ale sorții, în care el nu vede vrăjmași definitivi. De un fatalism pus sub surdina de-o parte, de-o încredere niciodată excesivă de altă parte, sufletul aceasta este ceea ce trebuie să fie un suflet, care-și simte drumul suind și coborând”³⁸.

Este și sufletul ce iriază din fondul capodoperei folclorului nostru – *Miorița* –, precum și din creația noastră culturală în genere. Cu aceasta, gânditorul și poetul Blaga se situează în rândul interpretărilor moderne de mare perspectivă în filosofia culturii.

³⁷ L. Blaga, *Spațiul mioritic*, în: *Trilogia culturii*, p. 124.

³⁸ *Ibidem*, p. 127.

ANALIZA LOGICĂ A ANTINOMIILOR KANTIENE (I)

GHEORGHE ENESCU

După ce în studiile publicate în numerele anterioare am analizat aporiile lui Zenon relative la mișcare, în acest studiu vom face același lucru cu antinomiile kantiene.

Problema antinomiilor apare încă din prefața la ediția din 1781 a *Criticii rațiunii pure*.

„Rațiunea omenească are într-un gen al cunoașterii ei soarta particulară că e copleșită de întrebări pe care nu le poate evita; căci ele îi sunt impuse de natura rațiunii însăși, la care însă ea nu poate răspunde, fiindcă depășesc întreaga capacitatea a rațiunii omenești”¹. Pornind de la experiență ea urcă tot mai sus, dar „întrebările ei nu încetează niciodată” și „se vede constrânsă să se refugieze la principii care depășesc orice folosire posibilă a experienței... Dar în chipul acesta ea se prăbușește în întineric și contradicții, din care poate deduce că undeva trebuie să se fi bazat pe erori ascunse, pe care ea nu le poate descoperi, fiindcă principiile de care se folosește, depășind orice limită a experienței, nu mai recunosc nici o piatră de încercare a experienței” (p. 11). Iar în prefața ediției a doua deja schițează cauza contradicțiilor „...ceea ce ne determină în mod necesar să depășim limitele experienței și ale tuturor fenomenelor este *Necondiționatul* pe care rațiunea îl reclamă în lucrurile în sine, în mod necesar și cu tot dreptul, pentru orice condiționat, pentru ca seria condițiilor să fie astfel încheiată” (p. 25, 26). „Dacă admitem că cunoașterea noastră experimentală se orientează după obiecte ca lucruri în sine, se va găsi că *Necondiționatul nu poate fi gândit fără conbradicție...*” (p. 26).

Cosmologii contemporani pretind să depășească vechea interdicție „să nu vorbești despre TOT!”, dar vom vedea că ei, ca și Kant încearcă să limiteze TOTUL la observabil sau mai degrabă să judece totul din perspectiva observabilului ceea ce-i duce la încurcături care pe lângă dezavantajul contradicției îl au și pe acela al naivității pozitivistice (sau dacă vreți „scientiste”) de a pretinde să rezolve cu mijloacele științei problemele filosofiei. Am văzut cum stau lucrurile în legătură cu aporiile lui Zenon, acum vom face o analiză logică a ideilor cosmologice kantiene care sunt influențate de Zenon. O analiză logică a „demonstrațiilor” kantiene precum și a concepției sale despre rezolvarea conflictelor nu este inutilă pentru logica și filosofia științei.

¹ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Ed. Științifică, București, 1969.

Doctrina despre antinomii este numită de Kant *antitetică*. Antitetica se ocupă de „conflictul între cunoștințe aparent dogmatice (*thesin cum antithesi*)” dintre care nici una nu are „drept de întâietate față de cealaltă la aprobarea noastră”.

Kant ne dă din capul locului o explicație a acestor conflicte explicație pe care o va detalia ulterior. „Dacă folosim rațiunea noastră nu numai la aplicarea principiilor intelectului la obiecte ale experienței, ci îndrăznim să extindem aceste principii dincolo de limitele experienței, atunci răsar judecăți sofisticate, care nici nu speră la confirmare în experiență, nici nu au a se teme de contrazicere, și fiecare dintre ele nu numai că este în sine fără contradicție, ci găsește chiar în natura rațiunii condițiile necesității ei, numai că, din nefericire aserțiunea contrariului are de partea ei temeiuri de aserțiune tot mai valabile și necesare” (pp. 372, 373). Cât de adevărată este această concepție vom vedea în cele ce urmează.

Prima antinomie vizează *limitele lumii* în timp și spațiu, a doua se referă la *simplu și compus*, a treia – la *cauzalitate* (după legi naturale) și *libertate*, iar a patra – la o ființă absolut *necesară* ca „parte sau cauză” a lumii. Fiecare antinomie este numită de Kant „conflict al ideilor transcendente”. Antinomia constă din două propoziții opuse: „teză” și respectiv „antiteză”. Ceea ce se afirmă în teză pare a nega în antiteză, astfel că cel puțin aparent avem o contradicție logică, deci o încălcare a principiului necontradicției. Se cuvine să revedem pe scurt cum înțelegea Kant principiul necontradicției (sau cum se numea pe atunci „principiul contradicției”).

„Judecata: «nici unui lucru nu-i revine un predicat care-l contrazice» se numește principiul contradicției și e un criteriu universal, deși numai negativ, al oricărui adevăr...” (p. 182). Kant atrage atenția asupra unui aspect foarte important: „dar există totuși o formulă a acestui principiu celebru, deși golit de orice conținut și numai formal, care cuprinde o sinteză, strecurată în ea din imprudență și în mod cu totul inutil. Această formulă spune: e imposibil ca ceva să fie și să nu fie în același timp”. Deci rezultă că „el poate fi foarte bine și unul și altul (atât *B* cât și non-*B*) succesiv” (p. 183). Observăm că formularea kantiană este *autologică* și că rezerva lui față de precizarea „în același timp” denotă o concepție insuficient de clară despre necontradicție, ceea ce se va reflecta și în abordarea antinomiilor. Desigur, se poate înțelege de la sine că „a contrazice” nu e posibil decât „în același timp” și că deci acest adevăr este insuficient, dar, din nefericire, experiența a arătat că precizarea nu e de prisos. Dacă obiectul nu mai are predicatul *A* atunci faptul că-i atribui non-*A* nu duce la nici o contradicție. Același lucru e valabil și în legătură cu condiția „sub același raport”: dacă *A* nu e luat sub același raport cu non-*A* nu avem contradicție.

Prima antinomie

Teză. „Lumea are un început în timp și este de asemenea limitată în spațiu”.

Dovadă. Kant folosește metoda apagogică (exact, raționamentul prin absurd). El împarte propoziția în două (conform corespondentelor conjuncției).

a) „Lumea are un început în timp”.

Supoziție (prin absurd): „lumea nu are un început în timp”. Din supoziție deduce că 1) „până la fiecare moment s-a scurs o eternitate” și că 2) „până la fiecare moment s-a scurs o serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume”.

Dar, cum prin definiție „infinitatea unei serii constă tocmai în aceea că ea nu poate fi niciodată terminată printr-o sinteză succesivă” deducem că „o serie infinită scursă în lume este imposibilă” și în consecință „un început al lumii este o condiție necesară a existenței ei”.

Consecințele 1) și 2) contravin definiției infinității seriei și deci trebuie să renunțăm la ele și de asemenea la supoziția prin absurd.

Se impune să ne oprim asupra unor termeni. Ce înseamnă „eternitate”, ce înseamnă „infinitul”? Despre semnificația termenului „eternitate” Kant nu ne spune nimic. Hegel afirmă că „eternitatea” este un „fals infinit temporal”. În limba română „eternitatea” este sinonim cu „veșnicia”. Probabil că Eminescu cunoaștea ideile lui Hegel când scria:

„Timpul mort și-n tinde trupul și devine vecinicie
Căci nimic nu se întâmplă în întinderea pustie”.

Eternitatea (= veșnicia) ar fi deci o încremenire a timpului, un continuu temporal ca în basmul „Tinerete fără băbrânețe și viață fără de moarte” sau o „oprire a timpului” ori cu alte cuvinte „o dilatare la infinit” ca în teoria relativității restrânse (când viteza corpului egalează viteza luminii). Dar în acest caz „s-a scurs o eternitate (Ewigkeit)” este o expresie contradictorie, căci „a se scurge” presupune schimbare, discontinuitate, în timp ce eternitatea este continuitate pură. E mai probabil că la Kant „eternitatea” înseamnă pur și simplu infinitate temporală și nu *durată pură*. În religie Dumnezeu este conceput ca etern, adică fără început, fără sfârșit și nesupus schimbărilor. Eternitatea este în acest caz «prezentul etern», lipsa de orice succesiune și deci, de fapt, atemporalitate. Conceptul acesta este o idealizare a unor impresii de încremenire a timpului în anumite situații empirice.

Dar să revenim la Kant: consecința 2) nu pare a fi altceva decât o precizare a consecinței 1), ea va aduce în prim plan ideea de „infinit”.

În *Notă*, Kant explică ce înțelege printr-un „tot infinit” (concept conținut în „o serie infinită”): „prin el este gândit numai raportul lui față de o unitate luată arbitrar, cu privire la care el este mai mare decât orice unitate”, deci „infinitatea (constă – *n.n.*, *G.E.*) numai în raportul față de această unitate dată”. Infinitatea este interminabilul măsurării căci „adevăratul concept (transcendental) al infinității este că sinteza succesivă a unității în măsurarea unui quantum nu poate fi niciodată terminată” (p. 380).

Argumentul lui Kant se reduce la aceasta: deoarece, prin definiție, o serie infinită nu poate fi terminată printr-o sinteză succesivă, nu se poate scurge o serie infinită până la un moment dat. „Sinteză succesivă” înseamnă urcarea de la *condiționat la condiție*. Ea este un act intelectual. Ca urmare, infinitul este pus în dependență de *actul intelectual* (sinteză). Imposibilitatea intelectului de a termina

sinteza este tocmai infinitatea seriei. Analogia cu aporia lui Zenon „Ahile și broasca țestoasă“ este evidentă: mișcarea nu poate fi terminată deoarece seria (gândită) nu poate fi terminată. Seria temporală nu poate fi epuizată printr-o sinteză (adăugare) succesivă și deci supoziția prin absurd este exclusă, teza fiind în acest fel dovedită (lumea are un început în timp).

Hegel observă: „Se vede însă că era inutil să se facă demonstrația pe cale apagogică sau în general să se facă vreo argumentare, întrucât demonstrația însăși cuprinde în mod nemijlocit la baza ei afirmarea a ceea ce trebuie să fie dovedit“ (p. 223)².

Într-adevăr, să presupunem că avem un moment t și că seria se desfașoară spre stânga, atunci teza a) are sensul de „există limită la stânga“, iar supoziția prin absurd are sensul de „nu există limită la stânga“, ceea ce la rândul ei înseamnă: de la momentul t în trecut avem o eternitate (în sensul pe care l-am considerat a exista la Kant), astfel spus, avem „o serie infinită“. Dar sunt discutabile exprimările kantiene: „s-a scurs o eternitate“ și „s-a scurs o serie infinită“, căci nu știm în ce mod ceea ce n-are început se poate scurge, adică poate ajunge la un punct t , Kant însuși le respinge dar din altă perspectivă, el urcă regresiv de la condiționat spre condiție, deci merge de la t înapoi. Mersul de la condiționat spre condiție nu se poate face decât în plan intelectual, în timp ce mersul de la condiție la condiționat are loc în planul real.

Kant ar fi trebuit să explice cum decurge din inexistența începutului «scurgerea eternității», «scurgerea seriei succesive». Am văzut, analizând raționamentul lui Zenon „Dihotomia“, că ceea ce nu are început nu are continuitate, deci în cazul nostru nu rezultă o scurgere până la momentul t . Acesta ni se pare a fi primul viciu al demonstrației: timpul se scurge fără a fi început! Aceasta este o contradicție. Deci trecerea de la supoziție la consecințe suferă de *non sequitur*. Infirmarea consecinței 2) prin argumentul că seria infinită nu poate fi terminată printr-o sinteză succesivă nu poate duce la infirmarea supoziției prin absurd. Pe de altă parte, este discutabil și modul de infirmare: de la imposibilitatea sintezei (act intelectual) la imposibilitatea scurgerii seriei infinite. Infirmitatea se bazează pe definiția infinității prin interminabilitatea sintezei. Negăm definitorul, negăm definitul! Corect, dar definiția poate fi pusă în discuție. Intuiționismul matematic (Brouwer) se apropie de Kant atunci când ia ca punct de plecare *construcția intelectuală matematică*. Infinitul actual (la Kant toată seria infinită, seria infinită scursă) este respins prin imposibilitatea construcției (la Kant prin imposibilitatea sintezei). Or un infinit scurs poate fi respins logic fără a apela logic la „sinteza succesivă“. Este de remarcat și faptul că atâta timp cât n-am definit termenii „lume“, „infini“ propozițiile suferă de ambiguitate: ne raportăm noi la ceva obiectiv (la lucruri în sine) sau la ceva subiectiv (la fenomene, în sens kantian)?

Trebuie să ținem seama de sensul termenului „lume“. Expresia „lume“ precizează Kant, „înseamnă întregul matematic al tuturor fenomenelor și totalitatea sintezei lor în mare, ca și în mic, adică atât în dezvoltarea progresivă a acestei sinteze

²Hegel, G. W. F., *Știința logicii*, Ed. Academiei, București, 1966.

prin compunere, cât și prin diviziune“ (p. 371). „Fenomenul“ la rândul său ține de sensibilitate, de percepție, iar „sinteza“ de intelect. Așadar „întregul matematic al tuturor fenomenelor“ (= lumea) nu trebuie înțeleasă în sens *obiectiv* (= referitor la lucrurile în sine), ci relativ la *sensibilitate*. Expresia „tot infini“ este definită totuși independent de raportul cu lucrul în sine sau cu fenomenul, în timp ce „infinitatea seriei“ este definită în raport cu intelectul: serie infinită = nu poate fi terminată printr-o sinteză (intelectuală) succesivă.

Numai prin definiția dată de Kant seriei infinite se poate spune că afirmația „s-a scurs o serie infinită“ contrazice definiția seriei. În acest fel tot raționamentul se reduce la următoarele: *lumea (ca ansamblu matematic al fenomenelor) nu are un început în timp, adică „s-a scurs o serie infinită“, dar aceasta contrazice definiția seriei infinite și deci nu poate fi acceptată*. Seria infinită scursă (încheiată) și definiția seriei infinite ca *interminabilă* printr-o sinteză succesivă se contrazic, dar în ce fel se poate deduce din „lumea nu are un început în timp“ faptul că „s-a scurs o serie infinită“ rămâne o enigmă. Există și alte observații dar, deocamdată, ne limităm aci. Redăm demonstrația celei de a doua părți a tezei:

b) Lumea este limitată în spațiu.

Demonstrația acestei propoziții, după cum vom vedea, se reduce la prima.

Supoziție (prin absurd): lumea nu este limitată în spațiu. Aceasta înseamnă că „lumea va fi un întreg infinit dat de lucruri existente simultan“. Însă un astfel de întreg nu poate fi conceput decât printr-o sinteză succesivă (= prin adăugarea unității la unitate), adică *în timp*. Or, în continuare, aceasta ar însemna că întregul spațiul ar presupune că „sinteza succesivă a părților unei lumi infinite să fie considerată ca terminată“, ceea ce e imposibil, deci „un argument infinit de lucruri reale nu poate fi considerat ca un tot dat“. Deci teza b) este demonstrată.

În *Notă* Kant precizează că un *întreg infinit* nu poate fi intuit, el nu poate fi sesizat decât cu ajutorul sintezei părților împinsă la infinit.

Ca și în cazul tezei a) se pune și aci problema cum din supoziție decurge consecința. Afirmând că „lumea nu este limitată în spațiu“ trebuie să înțelegem prin aceasta afirmația că ea este „un infinit dat simultan“? Infinitatea în spațiu implică spațiul infinit, dar spațiul infinit presupune coexistența părților și deci infinitul (în extensiune) dat simultan. Raționamentul lui Kant ni se pare aci corect.

Antiteză: „Lumea nu are nici un început (în timp), nici limite în spațiu, ci este infinită atât în timp, cât și în spațiu“.

Ca și în cazul precedent descompunem propoziția în cele două părți și le demonstrăm pe rând.

a) Lumea nu are început în timp (= infinită în timp).

Supoziție (prin absurd): lumea are un început în timp.

Prin definiție „începutul“ înseamnă „existență precedată de un timp în care lucrul nu este“. Dar aceasta înseamnă a presupune că lumea a fost precedată de un timp *vid*, ceea ce duce la concluzia că lumea se naște de la sine (din nimic) sau e creată (din nimic), ceea ce e imposibil.

b) Lumea nu are limite în spațiu, ea este infinită.

Supoziție (prin absurd): lumea este finită și limitată în spațiu. Dar o lume finită (în spațiu) este limitată de un „spațiu vid“ care la rândul său nu este limitat. În acest fel lucrurile se raportează nu numai în spațiu, cât și față de spațiu. Or lumea este un „întreg absolut“, ea nu are un corelat, deci nu se poate raporta față de spațiul vid ca față de un alt obiect.

Prin urmare, un astfel de raport și o astfel de limitare nu sunt nimic. Lumea nu poate fi limitată în spațiu.

Argumentul antitezei se rezumă deci la aceasta: un timp vid și un spațiu vid nu poate limita lumea. Spațiul și timpul sunt „forme ale sensibilității“ și nu ceva în afara ei. Ele nu pot exista „absolut (pentru sine)“. „Dacă lumea sensibilă este limitată, ea se află în mod necesar în vidul infinit“ (p. 381).

Hegel obiectează și în cazul antitezei că, concluzia este deja presupusă (deci avem cerc în demonstrație). „Teza și antiteza, spune Hegel, și demonstrarea lor nu conțin deci decât afirmațiile opuse că există o limită și că limita e în același timp numai una suprimată, că limita are un «dincolo» cu care însă ea se găsește în relație și în care trebuie ieșit dincolo de limită, un «dincolo» însă în care se ivește din nou o astfel de limită, care nici ea nu e limită“ (p. 225). Să raționăm independent de ambiguitatea expresiei „lume“. Presupunând că lumea are un început noi putem imagina încă un timp anterior, fără lucruri, deci vid. Noi nu putem gândi un moment temporal fără a ne gândi și la momentul anterior. Acest moment anterior ar fi vid dacă lumea ar avea un început. Timpul ar fi frânt în două: vid și plin. Este adevărat că nu ne putem opri la timpul finit, dar Kant nu pune problema finitudinii timpului, ci pe aceea a finitudinii lumii în timp. Deci: nu putem concepe un timp finit, dar putem concepe o lume finită (în timp)? Hegel trece prin această distincție.

În al doilea rând, dacă un timp vid precede lumea, prima „stare“ a lumii apare din nimic (fie de la sine, spontan, fie, să zicem, prin creație). Or tocmai pe această teză se bazează Kant, *ex nihilo nihil*.

Deja în secțiunea 3, Kant expusese această idee. „Presupuneți că ceva începe să existe absolut: atunci trebuie să admiteți un moment în care acest ceva nu era. Dar de ce vreți să legați acest moment, dacă nu de ceva ce există deja? Căci un timp vid, care ar precede, nu este un obiect al percepției“ (p. 207).

Ultima propoziție merită mai multă atenție. Timpul vid într-adevăr nu e obiect al percepției, dar îl putem respinge pe această bază? «Timpul vid» contrazice întreaga noastră experiență și vine în contradicție de asemenea cu conceptul de timp așa cum noi îl introducem pe baza experienței. Din capul locului am decis să numim „timp“ ceva legat de succesiunea evenimentelor (vom discuta în ultimul capitol această noțiune). În acest caz întrebarea „nu există cumva timp vid“ este absurdă.

Fr. Engels a făcut o remarcă subtilă în legătură cu astfel de întrebări: „Ce-am gândi despre zoologul care ar spune: Câinele pare să aibă patru picioare, dar nu știu dacă el n-are cumva patru milioane de picioare sau dacă nu are deloc picioare? Sau

despre matematicianul care mai întâi ar defini triunghiul ca o figură cu trei laturi, iar apoi ar declara că nu știe dacă acest triunghi nu posedă cumva 25 de laturi? Că 2×2 pare a fi egal cu 4 ?”³.

Mecanismul incorect este deci acesta: desemnăm un anumit aspect al lumii reale cu un cuvânt „timp“ și apoi ne întrebăm dacă ceea ce numim „timp“ nu este cumva rupt de evenimentele reale. În ce privește condiția „a fi obiect al percepției“ ea trebuie nuanțată. Multe nu sunt la un moment dat obiect al percepției (ex. particulele elementare) dar ele sunt legate printr-un lanț de «medieri» cu percepția. Particulele elementare determină efecte la nivelul percepției și pe baza acestora ne formulăm o «imagine» despre ele. Lumina care vine din univers este adesea „icoana stelei ce-a murit“ și care deci nu va putea niciodată intra în câmpul percepției. Mecanismul declanșării înseși percepției nu e accesibil percepției, dar noi combinăm pentru a explica originea (obiectivă) a culorilor alte percepții (percepția undei, percepția absorbției, percepția respingerii). Nici o astfel de mediere nu ne duce la timpul vid.

Nu putem concepe că ceva poate să apară din nimic și deci trebuie să admitem prelungirea lumii la infinit, iată esența argumentării kantiene, or acest aspect a fost omis de către Hegel.

Formal, Kant se bazează ca și Zenon pe o anumită formă a raționamentului apagogic: *reducerea la inconceptibil*. Există *inconceptibile*, există „lucruri“ pe care rațiunea noastră nu poate să le admită. Nu putem gândi ca „dincolo“ de acum să nu existe „înainte“ sau „după“, nu putem gândi (concepe) că din nimic să apară ceva, nu putem gândi ca ceva să fie limitat de nimic.

Timpul vid ca și spațiul vid pot fi idealizări poate utile dar ele nu sunt conceptibile ca reale. Argumentele empirice ale științei fizice actuale refuză „spațiul absolut“ (gol de lucruri, existent în sine) ca și „timpul absolut“ dar, desigur, filosofia n-are nevoie de aceasta, simpla corelație a conceptelor fi este suficientă, știința poate doar să-i mărească convingerea în logica ei.

Revenim acum la teză, exact spus la problema „sintezei succesive“. Aproximarea dintre Kant și Zenon este aci foarte mare. Sinteza succesivă nu este altceva decât alăturarea (în gândire) de „stări“ succesive: S_1, S_2, \dots . Or cum noi nu putem termina acest proces de însumare „rezultă“ că timpul (fenomenelor) nu este infinit, ci finit. Curgerea timpului este finită pentru că noi n-o putem gândi ca infinită! Numai că la Kant actul intelectual („sinteza succesivă“) guvernează procesul de generare a fenomenelor, deci este legat de succesiunea timpului. Sinteza succesivă este intim legată de curgerea fenomenelor în timp. Fenomenele sunt ordonate în timp cu ajutorul sintezei succesive. În această supoziție concluzia lui Kant decurge riguros, nu și a lui Zenon. Dacă însă timpul nu este formă a sensibilității atunci raționamentul lui Kant se împotmolește ca și cel al lui Zenon: ceea ce dovedește Kant este numai imposibilitatea gândirii de a reda infinitul printr-o sinteză succesivă și nu inexistența infinității timpului.

³F. Engels, *Dialectica naturii*, Ed. Politică, 1959.

Dacă ținem seama de faptul că el se referă doar la „începutul în timp” și nu la continuarea în viitor, atunci vom spune exact: o regresivă succesivă infinită este imposibilă, adică pornind de la momentul actual noi nu vom putea găsi prin „scădere” momentul inițial („starea” inițială), ceea ce ne amintește de „Dihotomia” lui Zenon. O sinteză presupune prin definiție că alăturăm la ceva dat altceva, or în cazul nostru „scădem” mereu, suprimăm momente (urcând spre condiții). Așadar tot raționa-mentul lui Kant se reduce la aserțiunea: dacă nu putem gândi în *mod aritmetic* scurgerea timpului nu putem afirma infinitatea lui.

O problemă esențială care a scăpat multor gânditori este relația «spațiu-timp» la Kant, cel puțin în modul în care vrem s-o punem noi. Desigur, se observă ușor prioritatea *timpului* în antinomie (nu și în „Estetica transcendențială”). Într-adevăr, una dintre trăsăturile spațiului este «coexistența» părților, simultaneitatea lor, or coexistența, simultaneitatea sunt concepte ce derivă de la timp. Pe de altă parte, ideea de „stare” este legată de o anumită unitate spațio-temporală, prin urmare, suntem îndreptățiți să ne întrebăm dacă putem raționa independent despre timp și spațiu.

Revenim la ideea de „serie infinită de stări succesive ale lucrurilor în lume” ca și la aserțiunea că „o serie infinită scursă în lume este imposibilă”.

Dintr-o dată ne vine întrebarea: dar ce este starea în raport cu lumea. Ulterior Kant (antinomia a III-a) vorbește de „diferite serii”, aci avem însă o serie de stări. Presupunând că lumea ar avea o stare la un moment dat ne aflăm în fața a două soluții: sau lumea este finită (în spațiu) și atunci noțiunea de „stare” poate fi acceptată așa cum acceptăm să vorbim de starea oricărui lucru finit („starea în care se află lucrul acum este caracterizată prin cutare însușiri”) sau lumea este infinită (în spațiu) și atunci devine cu totul nebulos ce poate să însemne o „stare infinită” și cum poate lumea să se constituie în seria (o serie) de stări infinite. Pe lângă aceasta o stare (Zustand)⁴ infinită vine în contradicție cu ideea pe care Kant se sprijină în demonstrarea celei de a doua părți a tezei „un agregat infinit de lucruri reale nu poate fi considerat ca un tot dat, deci nici ca dat în același timp”. Kant respinge ideea de infinit actual. Dacă lumea este finită în spațiu, seria infinită în timp nu ridică probleme, dar atunci înseamnă să argumentezi prima parte a tezei pe baza celei de a doua care se sprijină pe argumentul imposibilității de a concepe un „întreg infinit” „dat simultan”.

Raționamentul formal va fi exact acesta:

Dacă „lumea este finită în spațiu”
atunci are sens „seria infinită în timp”
or infinitul actual nu ne permite să concepem altfel
lumea decât ca finită în spațiu.
prin urmare are sens să vorbim de o serie infinită de stări.

⁴ Ce înțelegem prin „stare” (Zustand)? O explicație ne-o dă un dicționar: „die so einem gegebenen Zeitpunkt vorhandene Existenzform eines Dinges, Körpers, Stoffes, Systems usw.” Ex. „starea unui sistem mecanic”, „starea solidă a corpului”, „starea probabilă a unui microsistem”, „starea unui continuum (Feldkontinuums)”, „starea unui sistem termodinamic” (Wörterbuch. Philosophie und Wissenschaften, Berlin, 1983).

Dar o serie infinită de stări „nu poate fi terminată printr-o sinteză succesivă”, deci nu avem o serie infinită.

Hegel afirmă că „cealaltă parte a argumentării, privitoare la spațiu este redusă la timp”, noi am văzut însă că și prima parte depinde de a doua în legătură cu ideea de „stare”.

Punctele slabe ale argumentării kantiene sunt: „seria succesivă de stări ale lumii” și „sinteza succesivă”. Apoi prima parte a tezei este argumentată pe baza acelui argument ca și cea de a doua: respingerea lumii ca infinit actual (asupra acestui punct vom reveni în alt capitol). În ce privește problema infinității timpului în viitor Kant o omite.

În încheiere, se cuvine să facem unele reflecții cu privire la raportul logic dintre teză și antiteză.

Teza este de forma „S este P și (S) este Q” (unde „S” este „Lumea” care în a doua judecată este presupus), pe scurt avem forma „A & B”. Dacă conjugăm predicatul putem avea forma „S este P și Q” „lumea are început în timp și limite în spațiu”).

Antiteza are forma: „S nu este P și (S) nu este Q, ci (S) este P' și (S) este Q'”, iar dacă unim predicatul avem: „S nu este P și Q, ci S este P' și Q'”.

Pentru Kant „infini” înseamnă mai mult decât „nu are început în timp” (respectiv „nu are limită în spațiu”). Oricum, $X' \Rightarrow \bar{X}$, căci X' conține \bar{X} și încă un conținut pozitiv.

Teza și antiteza nu se află deci în simple raporturi de negație. Dacă antiteza ar fi pur și simplu negația tezei atunci am avea raportul „A & B” (teză) „A & B'” (antiteză), or „A & B'” fiind echivalentă cu $A \vee B'$ („lumea nu are un început în timp sau lumea nu are limite în spațiu”) ar putea fi dizolvată în trei: a) lumea nu are început în timp, dar rămâne deschisă problema limitelor în spațiu, b) lumea nu are limite în spațiu, dar rămâne deschisă problema începutului în timp, c) lumea nu are început în timp și lumea nu are limite în spațiu. Aceasta având în vedere că „A & B'” este disjuncție neexclusivă.

Kant închide problemele adăugând „că este infinită, în timp și infinită în spațiu”. În acest fel antinomia se reduce la:

1. teza: „lumea are un început în timp și este limitată în spațiu”
2. antiteza „lumea este infinită în timp și este infinită în spațiu”

Simbolic: S este P și este Q; S este P' și S este Q'. Exact spus avem o conjuncție încaut obținem două perechi de opoziții: [S este P; S este P'] și S este Q; S este Q'.

Raportul dintre teză și antiteză nu este de contradicție, ci de contrarietate: ele nu pot fi ambele adevărate, dar pot fi ambele false sau cel puțin una falsă și una adevărată.

Problema diferenței dintre „nu are început” (respectiv „nu are limite”) și „infini” rămâne încă de discutat. Se face uneori distincție dintre „nelimitat” și „infini” (vezi cosmologia contemporană). Rămâne de asemenea de discutat problema infinității timpului în viitor.

În legătură cu prima antinomie (problema timpului), Jacques Merleau-Ponty⁵, găsește că se pot da mai multe interpretări. Mai întâi el formulează teza și antiteza ca probleme astfel:

1. Presupunând mai întâi că se afirmă existența în trecut a unei „stări inițiale”, a unui „moment inițial”, chiar a unei „creații” a Universului luat în ansamblul său, ce sens poate avea această afirmație?

2. Presupunând în continuare că se negă această existență, ce sens are această negație? (p. 315).

Ambele presupuneri, după părerea autorului, au mai multe sensuri, înainte de a le trece în revistă dorim să facem câteva observații terminologice. Ce poate însemna „Universul luat în ansamblul său”? Termenul de „ansamblu” (= întreg) provine de la sistemele finite. Aplicarea lui la Univers (la TOT) este justificată deci în presupunerea (care trebuie demonstrată!) că Universul este un infini spațio-temporal. Dacă totuși Universul e finit în spațiu și infini în timp, atunci avem un „ansamblu de momente date... simultan”, ceea ce anulează timpul (îl face „timp mort”, cum se exprimă Eminescu).

Dacă Universul e finit în timp și infini în spațiu atunci Universul este un infini actual (spațial), concept discutabil deși aparent necontradictoriu.

Dacă Universul este infini în timp și în spațiu atunci ansamblul este contradictoriu căci unește cele două puncte discutabile de mai sus „simultaneizarea timpului” și „închiderea spațiului infini”. Așadar dificultățile sunt legate de Univers ca „ansamblu”, ca „totalitate”.

Antinomia lui Kant a fost interpretată în cosmologia contemporană în mai multe feluri în raport cu problema timpului. Reproducem aceste interpretări după Jacques Merleau-Ponty. Notăm sensurile tezei cu I₁ și pe cele ale antitezei cu II₁.

(I₁) *Într-un timp infini, conceput ca asociat în mod necesar cu reprezentarea oricărei existențe fizice, conținutul material al Universului a început să existe la un moment dat.*

După cum afirma autorul aceasta este „teza” primei antinomii a lui Kant. S-o considerăm mai degrabă o interpretare deoarece avem îndoieli în exactitatea redării ei (cititorul poate lua în considerație direct textul kantian).

(II₁) „În trecut timpul cosmic este deschis, dar nărginit. Atunci nu mai există la drept vorbind un moment inițial al istoriei cosmice, ci mai curând suita evenimentelor converge spre trecut, spre o limită, ireală din punct de vedere fizic, care reprezintă, nu începutul lumii în timp, ci începutul timpului – a cărui descriere

⁵Merleau-Ponty, J. *Cosmologia secolului XX*, București, 1978.

scapă prin definiție fizicii, dar de care fizica se poate eventual apropia oricât de mult în considerațiile sale retrospective” (p.317, 318). Această interpretare este numită de autor „metafizică”. Distincția „lume în timp” și „timp”, ca fiind independente, pune două probleme: ce poate fi *lumea în timp* și ce poate fi timpul separat de lume.

(I₂) „Sua de evenimente cosmice se proiectează pe mulțimea numerelor reale, dar prezintă o discontinuitate în trecut. Este ceea ce vom numi concepția pozitivă despre starea inițială” (p. 313). Neajunsul acestei teze ca și al celei ce urmează constă în presupunerea tacită că spațiul este finit, altfel n-au sens.

Autorul corelează al patrulea sens al tezei cu primul sens al antitezei, astfel că putem nota:

I₂ (II₂) „Istoria Universului este periodică, momentul inițial nu este decât începutul unei perioade” (p. 320).

(II₂) „Nu există evenimente cosmice, ci numai evenimente locale sau regionale; timpul cosmic nu este decât o formă geometrică lipsită de sens. După această concepție, existența unei istorii cosmice concrete și integrale este o iluzie” (p. 322).

(II₃) „Există desigur un proces cosmic continuu, în care este posibilă din punct de vedere teoretic o secțiune instantanee, dar nu există un «moment inițial», pentru că procesul cosmic decurge uniform și indefini; singurele care au început sunt transformările locale” (p. 322).

(III₃) „Există o istorie cosmică, o devenire ireversibilă a ansamblului entităților fizice, dar originea acestei istorii este situată la infini în trecut” (p.322). Ca și mai sus aceste ultime două teze n-au sens decât în presupunerea că spațiul e finit.

Iată deci pe scurt cum rezumă Jacques Merleau-Ponty interpretarea antinomiei cu privire la „începutul” sau „infiniul” în timp a lumii.

Revenind la Kant vom reaminti că el a fost influențat în concepția sa despre timp de către Newton, după cum geometria euclidiană l-a influențat în concepția despre spațiu, deși în plan strict filosofic el se distanțează net după cum vom vedea.

Newton distinge „timpul absolut” de „timpul relativ”. Iată ce scrie el în această privință: „Timpul absolut, adevărat și matematic, în sine și după natură se scurge în mod egal și fără legătură cu ceva extern, și cu un alt nume se cheamă și durată. Timpul relativ, aparent și comun este acea măsură (precisă sau neegală) sensibilă și externă oricărei durate determinate prin mișcare care se folosește de obicei în locul timpului adevărat, ca oră, ziuă, lună, an”.

Timpul absolut este așadar independent de evenimente, este un fel de «cadru» în care au loc evenimentele, timpul relativ este «măsură» legată de evenimente. Spre deosebire de Newton, Leibniz considera că timpul nu poate fi separat de relațiile temporale dintre evenimente situate între «înainte» și «după». Fizica relativistă i-a dat dreptate lui Leibniz.

Kant preia de la Newton «timpul – cadru» (cum îl vom numi) dar merge în direcția apriorismului. Distingem, ca să spunem așa, mai multe teze kantiene cu privire la timp.

(1) „Timpul nu este un concept empiric care să fie scos dintr-o experiență oarecare, căci simultaneitatea sau succesiunea nu ar putea intra în percepție, dacă reprezentarea timpului nu ar servi apriori ca fundament“ (p. 74). Conform cu această teză ar trebui să conchidem că omul s-a născut cu «reprezentarea de timp», or cercetările psihologice contrazic această idee, reprezentarea timpului se dezvoltă pe măsură ce se dezvoltă experiența. Este drept că structura sistemului nervos este dată ca o condiție apriori care facilitează experiența de tip uman, dar structura nu este nici noțiune, nici reprezentare, ea este unul din termenii în raport cu care se formează reprezentările, intuițiile și noțiunile, al doilea termen este ceea ce Kant numește «lucrul în sine». Structura (în genere „matricea genetică“) este apriorică în raport cu existența individului.

Interacțiunea dintre organele de cunoaștere (simțurile externe și creier) și „lucrul în sine“ este izvorul reprezentărilor care de altfel intră în focarul conștiinței odată cu formarea conceptului.

Există atât reprezentarea timpului, cât și conceptul empiric de timp și cel ideal.

(2) „Timpul este o reprezentare necesară, care se află la baza tuturor intuițiilor. Cu privire la fenomene în genere timpul însuși nu poate fi suprimat, deși se poate face foarte bine abstracție de fenomene în timp. Timpul este deci dat apriori. Numai în el este posibilă întreaga realitate a fenomenelor. Acestea pot dispărea în întregime, dar timpul însuși (ca o condiție generală a posibilității lor) nu poate fi suprimat“ (p. 74).

Așadar, pentru Kant, timpul preexistă percepțiilor („fenomenelor“) ca o condiție formală (am putea spune *formativă*), dar subiectivă. Ce-i drept, timpul preexistă experienței umane, dar în alt sens, anume în sensul de *condiție obiectivă*. Din cele de mai sus rezultă că apriorismul timpului are două sensuri acceptabile: a) ca timp obiectiv care precede experiența umană, b) ca posibilitate de a cunoaște timpul obiectiv, dată în matricea genetică.

„Timpul nu este ceva care ar exista în sine sau care ar fi inerent lucrurilor ca determinare obiectivă și care deci ar subzista dacă facem abstracție de toate condițiile subiective ale intuirii lor, căci în primul caz el ar fi ceva care ar fi real fără un obiect real, iar în al doilea caz, ca o determinare sau ordine inerentă lucrurilor însele, n-ar putea fi dat anterior lucrurilor ca o condiție a lor, nici n-ar putea fi cunoscut și intuit apriori prin judecăți sintetice“. Dimpotrivă el poate fi intuit apriori „dacă timpul nu este decât condiția subiectivă sub care se produc toate intuițiile în noi“ (p. 76).

După această „argumentare“ asupra căreia vom reveni, în care Kant respinge *timpul obiectiv*, el asertează ideea sa fundamentală: „Timpul nu este altceva decât forma simțului intern, adică a intuirii noastre înșine și a stării noastre interne“ (s.n., G.E.). Ne aflăm aci în miezul problemei filosofice – raportul obiectiv – subiectiv. Poziția filosofică este precizată în continuare: „Timpul este o condiție formală a priori a tuturor fenomenelor în genere“, el nu este o determinare a unor fenomene

externe: el nu aparține nici unei figuri, nici unei poziții etc., reprezentarea de timp însăși este intuiția, fiindcă raporturile lui se pot exprima printr-o intuiție externă (p. 76). Spre deosebire de timp „spațiul, ca formă pură a tuturor fenomenelor externe este limitat, ca o condiție a priori, numai la fenomene externe“ (p. 76). Această ultimă propoziție vrea să spună că spațiul se referă la lucrurile fizice și nu la fenomenele sufletești, spre deosebire de timp care se raportează și la fenomenele sufletești.

Luăm în discuție acum „argumentarea“ lui Kant. Un rol esențial îl joacă în raționamentul kantian procesul idealizării care la el apare ca posibilitate de „a suprima“ orice fenomen concret, dar nu și de *timp*. Altfel spus, noi putem „suprima“ în gândire orice fenomen, nu și timpul. Acesta este conceptul absolut de timp (independent de orice fenomen) preluat de la Newton și răstălmăcit. Sfârșitul acestei suprimări este pentru Kant precedent percepțiilor („fenomenelor“). Deoarece noi putem suprima (în gândire) orice fenomen, dar nu și timpul, rezultă pentru Kant că trebuie să începem cu timpul, că acesta este a priori. În general, este vechiul raționament prin care se obține noțiunea de „vid“: scoțând (cu gândul) toate fenomenele din realitate mai rămâne *golul* iar *golul* nu poate fi suprimat, putem suprima orice lucru dintr-un „loc“ nu însuși *locul*. Kant transferă raționamentul la timp.

Numai că Newton își imagina această „golire“ ca și anticii în raport cu realul extern, în timp ce Kant aplică raționamentul relativ la „fenomene“ (= percepții). Totuși aplicarea la timp nu e la fel de simplă ca în cazul „locului“. Timpul este succesiune și succesiunea presupune diferențiere, multiplicitate succesivă. Putem noi face abstracție de fenomene în timp fără a anula însăși esența timpului – *succesiunea* (irreversibilă) de fenomene? Nu revenim la „atomul temporal“ sau la „eternitate“ ca fals infinit? Există o contradicție între o astfel de idealizare și reprezentarea timpului care cere *succesiune*. Când succesiunea tinde să se anuleze nu mai putem avea intuiția timpului. Acest „timp mort“ este corespondentul „repausului absolut“. Ce-i drept, psihologic, avem uneori impresia *încrămării totale*, dar în ce fel timpul ar subzista în reprezentare fără succesiune (de fenomene)? Or Kant însuși vede în succesiune o caracteristică esențială a timpului. Teza după care suprimarea percepțiilor nu duce la suprimarea timpului nu este totuși întemeiată.

(3) Timpul ca reprezentare necesară, apriorică are numai o dimensiune „timpuri diferite nu sunt simultane, ci succesive (așa cum spații diferite nu sunt succesive, ci simultane)“. Cu privire la ideea „timpurilor diferite“ și a „spațiilor diferite“ o confruntare cu teoria relativității s-ar impune, dar nu vrem să spunem prin aceasta că apriorismul n-ar găsi o portiță de scăpare și că ne putem dispensa de critica filosofică.

(4) „Timpul nu e un concept discursiv, sau cum mai e numit, un concept general, ci o formă a intuiției sensibile. Timpuri diferite nu sunt decât părți ale aceluiași timp“ (p. 74).

(5) „Infinitatea timpului nu înseamnă altceva decât că orice mărime determinată a timpului este posibilă numai prin limitările unui timp unic, care servește ca fundament. Prin urmare, reprezentarea originară de timp trebuie să fie dată ca ilimitată“ (p. 75).

În ce privește aserțiunea (4) ea nu trebuie să însemne că nu există un concept al timpului, ci că în arhitectura: sensibilitate – intelect – rațiune, timpul e o „formă a sensibilității“.

În fine, aserțiunea (5) ne arată cum înțelege Kant infinitatea timpului, or aceasta se corelează cu problema antinomiei. Vom vedea ulterior cum tocmai concepția aprioristă despre spațiu și timp stă la baza soluției primei antinomii.

În rezumat: timpul „nu este un concept empiric“, „este o reprezentare necesară care se află la baza tuturor intuițiilor“, „nu este în sine“ sau „nu este inerent lucrurilor ca determinare“, este „forma simțului intern“, „condiție formală apriori a tuturor fenomenelor“, „nu e concept discursiv“, „reprezentarea originară de timp trebuie să fie dată ca ilimitată“.

În fine, „timpul este în sine o serie (și condiția formală a tuturor seriilor) și de aceea în el trebuie distinse apriori, în raport cu un prezent dat, *antecedentia*, în calitate de condiții (trecutul), de consecințe (viitorul)“ (p. 367).

Trebuie spus însă că fără o succesiune de evenimente acest „timp“ nu este decât o noțiune matematică în care momentele care se succed sunt doar ceva arbitrar, căci fără fenomene avem doar un continuum absolut pe care-l putem reprezenta pe o axă (dreaptă) ale cărei „părți“ nu se diferențiază, ci sunt trasate de noi pur arbitrar. Important este aci că odată ce am făcut o distincție arbitrară (am determinat un segment) chiar prin aceasta am determinat un „înainte“ și un „după“. Nu putem avea o intuiție a totalității segmentelor (momentelor) care preced segmentul ales dar ne putem face o „Idee“ despre această „totalitate absolută“.

Pentru a răspunde acestei concepții este necesar să urmărim geneza abstracțiilor și modul în care Kant își construiește concepția, ceea ce în parte am și făcut în cele de mai sus.

A doua antinomie

Teză: „Orice substanță compusă, în lume, constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic decât simplul sau ceea ce e compus din simplu“.

Supoziție: substanțele compuse nu constau din părți simple și orice compunere este suprimată (în gând).

De aci rezultă: nu rămâne nici parte compusă (fiindcă nu există „părți simple“) și nici parte simplă.

În consecință: nu mai rămâne nimic, nici substanța (*).

Deci: sau a) „e imposibil să se suprimă în gând orice compunere“ sau b) „după suprimarea ei, trebuie să rămână ceva existent fără nici o compunere, adică simplu“.

Dar în cazul a) compusul n-ar consta la rândul lui din substanțe (pentru substanțe compunerea e accidentală), ceea ce contrazice supoziția (unde se admit „substanțele compuse care nu constau din părți simple“). În consecință, rămâne b) „compusul substanțial e format din părți simple“ (**).

Rezumând: substanța e formată din simplu, compunerea e doar ceva accidental, simplu precede orice compoziție (***)

În *Notă* Kant precizează că nu se referă la compus decât întrucât privește *substanța* (nu, de ex., spațiul și timpul), apoi că el vorbește „de simplu numai întrucât e dat în mod necesar în compus“.

În explicațiile pe care Kirchmann le anexează la ediția din 1884 observă: „a doua antinomie izvorăște din jocul cu forma relațiilor întregului cu părțile sale. Întregul este inseparabil de părțile sale... părțile sunt non-compusul, simplul“ (p. 66).

Să revenim însă la precizarea lui Kant: el are în vedere în *teză* doar întregul substanțial. Raționamentul constă din două părți. Prima parte încheiată cu (*) este rezumată în mod corect de Hegel astfel: „dacă nu există nimic altceva decât ceea ce e compus și suprimăm în gândire orice compus, nu mai rămâne absolut nimic“. El consideră aceasta drept „abundență tautologică“ și el insistă pe raționamentul care urmează după (*). Punctul forte este aci afirmația din paranteză că pentru substanțe „compunerea este accidentală“. Dar, continuă Hegel, „această accidentalitate, care singura prezintă importanță nu e dovedită, ci admisă simplu“. El reformulează argumentarea astfel: „Să admitem că substanțele n-ar fi constituite din părți simple, ci ar fi numai compuse. Însă orice compoziție poate fi înlăturată în gândire (ca fiind numai o relație accidentală); deci, după înlăturarea ei, n-ar mai rămâne nici o substanță, dacă ele n-ar consta din părți simple. Dar substanțe trebuie să avem, deoarece le-am admis; nu trebuie să dispară totul pentru noi, ceva trebuie să ne rămână, fiindcă am presupus acel ce permanent pe care îl numim substanță; acest ceva trebuie deci să fie simplu“.

În rezumat (***) „vedem, scrie Hegel, exterioritatea, adică accidentalitatea compoziției prezentată ca o *consecință*, după ce mai înainte fusese introdusă în argumentare și întrebuițată în paranteză“. Deci nu avem demonstrație, ci simpla presupoziție. Teza lui Kant este în esență teza *atomistică* la care el însuși face trimitere în *Notă*.

Conceptul central în această antinomie este cel de „substanță“. Este necesar să facem o incursiune în „Critică“ relativ la acest concept. Conceptul își are originea în antichitate și el are o îndelungată istorie din moment ce încă în secolul XIX mai era vehiculat cu conținutul antic. Iată cum îl caracterizează Kant: „substratul a tot ce e real, adică a ceea ce aparține existenței obiectelor“, „nu poate fi gândit ca determinare“, este „permanentul“, „substanța în fenomen“, „realul lor“ (al fenomenelor), „substrat al oricărei schimbări“, care „rămâne totdeauna același“, „nu poate să se schimbe în existența ei, nici cuantumul ei în natură nu poate nici crește,

nici scădea" (p. 204). „Astfel, în toate fenomenele permanentul este obiectul însuși, adică substanța (phaenomenon), dar tot ce se schimbă sau se poate schimba nu aparține decât modului cum există această substanță sau aceste substanțe, deci determinările lor“, „în toate schimbările din lume rămâne *substanța* și numai *accidentele* se schimbă" (acesta e principiul permanentului), „judicata: din nimic nu se naște nimic nu este decât o altă concluzie a principiului permanenței sau, mai curând, a existenței totdeauna persistente a *subiectului propriu* (n.n., G.E.) al fenomenului" (p. 205). Kant mai precizează apoi că „numai permanentul (substanța) se schimbă" (p. 207) în sensul că *numai ea ia forme (moduri) diferite*, ea este subiectul schimbărilor, căci n-are sens să spui despre schimbare că se schimbă.

Iată deci suficient descrisă substanța. Putem spune că ea este un concept «absolut» („metafizic"). Știința (chimia în primul rând) a renunțat la astfel de concept: *nu există un substrat (permanent) al lucrurilor*.

Kant leagă conceptul de substanță de simplul absolut când spune că pentru ea compunerea este exterioară (și aci obiecția lui Hegel este justă) astfel că tautologia (cercul în demonstrație) este evidentă:

Substanța este necesarmente simplă, iar compunerea este accidentală (prin definiție).

Dacă compunerea n-ar putea fi suprimată (în gând) atunci substanța n-ar fi necesarmente simplă, ceea ce contrazice definiția.

Dacă compunerea poate fi suprimată în gând aceasta nu afectează definiția și deci substanța e necesarmente simplă.

Toată argumentarea lui Kant se bazează pe presupusa legătură necesară între *substanță și simplul* (absolut). Legătura este totuși *nominală* (definiția este nominală) și nu *reală*. Dacă introduc definiția „zeul este ceea ce e nemuritor" atunci moartea este ceva exterior zeului. Dacă suprim nemurirea contrazic definiția, dacă suprim moartea n-o contrazic. Kant a luat o simplă definiție nominală sau, dacă vreți, o simplă relație nominală drept definiție reală.

Antiteza: „nici un lucru compus, în lume, nu constă din părți simple și nu există nicăieri absolut nimic simplu în lume“.

Dovadă.

Supoziție (prin absurd): Un lucru compus (ca substanță) constă din părți simple.

(i) Propoziție ajutătoare: „orice relație externă, prin urmare, și orice compunere din substanțe nu este posibilă decât în spațiu“

(i) Consecință: „spațiul trebuie să conste din tot atâtea părți câte are compusul care ocupă spațiul“

(ii) Însă „spațiul nu constă din părți simple, ci din spații“

(ii) Deci „fiecare parte a compusului trebuie să ocupe un spațiu“

(iii) Dar „părțile absolut prime ale oricărui compus sunt simple“

(iii) Prin urmare „simplul ocupă un spațiu“

(iv) Însă „orice real este compus din substanțe“

(iv) Deci: „simplul este un compus substanțial“, ceea ce e contradictoriu.

Kant precizează apoi conținutul antitezei: „existența a ceva absolut simplu nu poate fi dovedită de nici o experiență sau percepție, nici externă, nici internă..., absolut simplul nu este decât o Idee, a cărei realitate obiectivă nu poate fi demonstrată niciodată în vreo experiență posibilă, prin urmare este fără nici o aplicație și fără obiect în expunerea fenomenelor“. Nu cunoaștem vreo intuiție a absolut simplului. Simplul nu este exclus aci doar din „intuiția compusului“ ci „din întreaga natură“.

Hegel califică demonstrația (utilizând chiar o expresie kantiană) drept „cuib plin de procedee greșite“.

Mai sus noi am ordonat propozițiile două câte două (premisă-consecință) așa că în continuare vom trimite la numerotarea respectivă.

Despre afirmația cuprinsă în (i) pe care el o rezumă astfel „orice substanțial este spațial“ ea și despre (ii) „spațiul nu constă din părți simple“ Hegel afirmă că nu pot fi temel deoarece cu ele se termină demonstrația.

Tot în (i) e conținută afirmația că „orice compunere din substanțe (este relație externă)“ pe care Kant „o dă uitării“. „Anume spune Hegel, se conchide mai departe că compoziția ar fi posibilă numai în spațiu, dar că spațiul n-ar consta din părți simple și că realul care ocupă un spațiu, ar fi în consecință compus. Admisă odată, compoziția ca raport exterior, spațialitatea însăși, ca una în care compoziția ar urma să fie posibilă, este tocmai de aceea un raport exterior pentru substanțe, raport ce nu le privește întru nimic și ține de natura lor tot așa de puțin ca și tot restul ce poate fi încă derivat din determinația spațialității. Tocmai de aceea substanțele nu trebuie să fie așezate în spațiu“ (p. 182). Spațiul nu constă din părți simple, deci n-ar fi trebuit să fie „transplantat simplul în acest element nepotrivit cu determinația simplului“ (p. 183).

Apoi continuitatea spațiului e în dezacord cu compoziția. Or la Kant „spațiul e unic“. „În argumentare, dimpotrivă, strămutarea substanțelor în spațiu ar trebui să atragă după ea „un multiplu, ce se află în stare de exterioritate reciprocă“ și „deci un compus“. Din contră, cum am arătat, felul în care o multiplicitate se găsește în spațiu trebuie să excludă în chip explicit compoziția și părțile componente premergătoare unității spațiului“ (p. 183). Când înțelegem prin substanțe corpuri așa cum le percepem nu e vorba de „ce sunt ele conform conceptului lor“ și „rațiunea nu trebuie să pretindă să descopere ceva simplu“ dacă nu există în percepție.

Hegel sintetizează apoi despre întreaga antinomie: „Dacă privim apoi mai aproape opoziția dintre această teză și antiteză liberând demonstrația lor de orice prisoa inutil și de orice întortocheală, argumentul antitezei – prin strămutarea substanțelor în spațiu – conține admiterea asertorică a *continuității* așa cum argumentul tezei – prin admiterea compoziției ca mod de relație a ceea ce este substanțial – conține admiterea asertorică a *caracterului accidental al acestei relații*“

și prin aceasta admiterea substanțelor ca *unii absoluți*" (p. 184). Aceasta este critica lui Hegel. Revenim la observațiile noastre. Spațiul conform cu concepția kantiană poate fi gândit independent de orice lucru, deși inversul nu e posibil. El poate fi divizat arbitrar (cum se știe din geometrie), prin urmare și odată cu diviziunea substanței, exact spus, odată cu *descompunerea* substanței. Descompunerea se face în „părți prime“ (substanță ca simplu absolut, ca «atom») care ocupă și ele un spațiu.

Până aici nici o dificultate. Dificultatea apare la propoziția (iv) „orice real este compus din substanțe“.

Raționamentul este acesta:

Orice real este compus din substanțe (iv)

Simplul (întrucât ocupă un spațiu) este real.

Deci simplul este compus substanțial.

Concluzia fiind contradictorie infirmă *cel puțin* pe una din premise, deci sau nu orice real este compus din substanțe sau simplul nu este real.

Dar ținând seama de ce se înțelege prin „substanță“, adică de faptul că ea este prin definiție absolut simplă, raționamentul poate fi reformulat astfel:

Orice real este compus din ceva absolut simplu.

Simplul este real.

Deci simplul este compus din ceva (absolut) simplu.

Evident că trebuie să cadă premisa majoră (existența absolut simplului nu e dovedită), dar și premisa minoră căci în fond repetă ceea ce a spus în majoră (la nivel particular): simplul absolut este real. Premisele de altfel se contrazic: *orice real este compus din simplu și nu există real în afara compunerii*, dar *minora afirmă exact opusul*: că simplul (necompusul) e real.

Critica lui Hegel este la rândul ei prea complicată. Ideea de spațiu n-are alt rol decât să introducă simplul ca real (căci nu există real în afara spațiului).

Eroarea lui Kant constă în a *absolutiza* simplul și a face din compus doar ceva *accidental*.

Spațiul este *divizibil* la infinit, substanța aflată în spațiu este *limitată în divizibilitate*. Cum este posibil ca spațiul să fie infinit divizibil, iar substanța doar finit divizibilă?

Avem deci două linii de divizibilitate: a) un corp se descompune în alte corpuri (o astfel de divizibilitate este limitată), b) spațiul se descompune în alte spații (la infinit). Descompunerea corporală se face în „continuități absolute“, iar descompunerea spațială se face în „discontinuități relative“ dar identice calitativ între ele. Spațiul este *absolut continuu*, dar nu constă din continuități absolute, corpul se descompune în continuități absolute, dar nu sunt identice între ele.

Putem reprezenta diviziunea corporală astfel - - - - - iar diviziunea spațială - - - - - În primul caz avem o mulțime de individuali absoluți (diferiți), în al doilea caz avem o mulțime de individuali identici (ca natură). Diviziunea corporală este limitată, cea spațială nelimitată, deci avem o punere față în față a „mulțimii de

indecompozabili“, cu „mulțimile de decompozabili“. În primul caz găsim continuitatea absolută în discontinuitate absolută, în al doilea – diferența în continuitatea absolută.

Matematic „spațiul pur“ corespunde mulțimii numerelor reale, iar „atomul (simplul) pur“ corespunde șirului de numere naturale. Dar limita divizibilității corporale nu este nici ceva *conceptibil*, nici *intuibil*, continuitatea *divizibilității spațiale* este conceptibilă dar este limitat intuibilă de timp.

Divizibilitatea spațială nu coincide cu cea corporală. Divizibilitatea corporală nu e arbitrară, divizibilitatea spațială este arbitrară. Corpul este „absolut“ indivizibil în sensul că nu se divide în corpuri de același fel, spațiul este divizibil în părți de același fel (mărimea sa făcându-l mai mult sau mai puțin, nu-i afectează natura).

Teza atomistă afirmând *mulțimi de identități* exteriorizează diferența (A este identic cu A, dar se deosebesc prin proprietăți accidentale, externe, în cazul nostru, poziția), teza *divizibilității* continue afirmă *interoritatea diferenței în identitate*. Conceptul este limitat de intuiție în a concepe divizibilitatea infinită, dar progresul experienței ne face să trecem de la intuiția întregului la intuiția părților și deci ea generează ipoteza divizibilității infinite. „Partea spațiului“ este o noțiune pură (independentă de experiență deși sugerată de ea), „partea corpului“ este o noțiune empirică care mereu ne pune în fața dificultății de a o depăși, căci depășirea depinde de experiență ceea ce nu e cazul cu părțile spațiului. Pe de altă parte, trebuie să ținem seama de faptul că, empiric, *spațiul se divide în funcție de divizibilitatea corpului și că deci divizibilitatea pură a spațiului este o simplă idealizare, un simplu concept*.

Psihologic ne vine tot atât de greu să concepem divizibilitatea empirică la infinit, pe cât ne e de greu să concepem un întreg care n-ar mai fi compus din părți. Totuși logic teza că orice întreg corporal se compune din părți se impune. Este adevărat că microfizica ne dă impresia că la un anumit nivel trebuie să renunțăm la ideea de „corp“, poate și la ideea de „spațiu“, căci unde nu e corp nu e spațiu sau acesta nu depinde de corp.

Cu privire la raporturile logice dintre teză și antiteză se pot face următoarele observații.

Primele judecăți din teză și respectiv antiteză diferă de conjugata cu ele. De altfel, Kant dă o indicație în acest sens când comentează antiteza. „Această a doua judecată a antitezei merge cu mult mai departe decât cea dintâi care nu exclude simplul decât din inuiția compusului, pe când dimpotrivă aceasta o exclude din întreaga natură“ (p. 385). Într-adevăr una este să afirmi „orice substanță compusă constă din părți simple“ și alta e să spui că „nu există decât simplul sau ceea ce e compus din simplu“, a doua judecată *limitează* lumea la substanțe.

În antiteză, prima judecată avertizează că lucrul (= substanța) nu constă din părți simple, iar a doua judecată exclude *în genere* simplul (nu numai în raport cu lucrul).

Diferența între „simplu“ și „compus din simplu“ este de la elemente la relație, celei *compoziția* este relația între *simple*.

Putem reformula *teza* astfel „orice compus substanțial este compus din simplu (absolut) și nu există decât simplul absolut sau compusul din simplu (absolut)“.

Antiteza: „Nici un compus substanțial nu este compus din părți (absolut) simple și nu există nicăieri nimic (absolut) simplu în lume“.

Schematic: „Orice C este C din S și nu există decât S sau C din S “ (teză).

„Nici un C nu este C din S și nu există S “ (antiteză). Primele judecăți evident sunt contrarii: „Orice C este din S “; „Nici un C nu este din S “.

Respectivele judecăți conjugate cu primele se află în raporturi mai complicate: prima spune că „Există numai S sau C din S “ a doua că „Nu există S “. Raportul depinde de cum este înțeles „sau“ – neexclusiv sau exclusiv. Din context rezultă că e vorba de „sau neexclusiv“ (există atât S cât și C din S și nimic altceva). Exact, Kant ar fi trebuit să se exprime „există numai S și C din S “, dar în limba naturală „sau“ are uneori înțeles de „și“.

Cum antiteza afirmă că „Nu există S “ rezultă că nu este adevărată propoziția „Există numai S și C din S “. Logic rezultă că există „altceva“, ceea ce evident nu poate fi decât „există numai compusul“ și acesta nu constă din „simplu (absolut)“ deoarece acesta nu există. Antiteza în ultima formă: „nici un C nu este C din S și există doar C “.

RADU STOICHIȚĂ ȘI CONDIȚIA FILOSOFICĂ A LOGICULUI*

ADRIAN MIROIU

Apreciat profesor de logică la Universitatea bucureșteană, truditore zeci de ani asupra temelor aride ale logicii clasice și moderne, Radu Stoichiță (1920–1981) impresiona însă, în primul rând, prin extraordinara sa capacitate speculativă. Este adevărat, în cercetările sale, R. Stoichiță s-a aplecat cu multă răbdare asupra logicii moderne, asupra operei precursorilor și întemeietorilor ei (Leibniz, Boole, Frege, Russell), asupra sistemelor logicii simbolice actuale. Dar spiritul său tresărea nu la contemplarea sublimării riguroase, calculatorii, a formei logice, ci la sesizarea îngemănării ei consubstanțiale cu conceptul. El nu a năzuit să propună noi sisteme logice, așa cum atâți autori, mirați în fața formei logice, și-au încercat puterile. Pe R. Stoichiță nu îl sensibiliza mecanismul formal prin care concluzia se inferă din premise, nici construcția logică în sine, ci gândul, conceptul surprins în însăși forma logică. Din perspectiva sa, pe care a promovat-o cu stăruință de-a lungul întregii activități, logicul e saturat de filosofie; iar obiectivul pe care, în mod explicit, și l-a asumat a fost tocmai acela de a scoate în lumină felul și locurile în care filosofia dă naștere („dă concept“) unei sau altei forme logice. A stăruit, de pildă, îndelung, asupra celor mai elementare dintre ele – logica propozițiilor și cea a predicatelor – încercând să pună în evidență gândul și aici, în structurile fundamentale ale logicului. Logicul era pentru R. Stoichiță un tărâm cu o relevanță filosofică de ordinul întâi, în care sălășluiește marea problematică din care au izvorât filosofia eleată sau cea aristotelică, cea kantiană sau cea hegeliană.

Depărtându-se de motivele și demersurile îndeobște recunoscute ca semnificative în înțelegerea filosofică a logicii, cugetarea sa își ia adesea zborul, se înalță în zvoniri bruște, pentru ca apoi să survoleze timp îndelungat, privind cu totul altceva decât ne-am fi așteptat cei rămași jos, descriind pe larg, imaginând acolo sus o hartă surprinzător de amănunțită și de deslușită a terenului de dedesubt. Totuși, nu o dată, cel ce parcurge paginile scrise de R. Stoichiță are senzația atât de dificil de depășit a hăului ce desparte faptul logic de cugetarea asupra lui: căci nu arareori reflecțiile

* Lucrarea de față a fost elaborată la mijlocul anilor '80 și fusese gândită ca postfață la un volum de scrieri logico-filosofice ale lui R. Stoichiță pe care îl pregătisem pentru tipar împreună cu dl Cristian Petru (care, de altfel, coordonase activitatea de editare). Împrejurările potrivnice ducerii la bun sfârșit a strădaniei noastre m-au determinat să consider că ar fi binevenită astăzi publicarea chiar și numai a acestor rânduri.

lui R. Stoichiță par condamnate să zacă în tărâmul speculativului; un speculativism desuet care, pe de o parte, e incapabil să discearnă în faptul logic tematica lui specifică de natură filosofică, văzând în el ceea ce nu era de văzut, sau, oricum, ceva periferic lui; ori, pe de altă parte, un speculativism degenerat prin aplicarea asupra unui obiect aspeculativ prin chiar felul său de a fi sau, în orice caz, lipsit de forța veritabilei dialectici interioare. Receptarea perspectivei asupra logicii a lui R. Stoichiță, în semnificația ei reală, e într-adevăr dificilă, atât pentru acei care, așezați într-un alt unghi, întrezăresc cu totul alte probleme „filosofice” ale logicii (de pildă, cei instruiți în tradiția filosofiei analitice), cât și pentru cei cărora logica modernă li se înfățișează, în primul rând, în ipostaza sa de calcul formal. Reflecțiile asupra logicii ale lui R. Stoichiță contrariază adesea și surprind – tocmai fiindcă ele nu sunt comise dinspre ceea ce, mai mult sau mai puțin tacit, se recunoaște a constitui problematica filosofică „standard” a logicii.

Desfășurată în extensiune, perspectiva filosofică a lui R. Stoichiță asupra logicii incită în numeroase puncte. De la ideea de metodologie, de la ideea specificității abordării de tip filosofic a fenomenelor logice în raport cu alte abordări (de pildă, cu „interpretarea matematicienilor”, înțeleasă drept soluție a unei probleme filosofice – interpretare cu care polemizează pe larg în articolul *Problema continuității și discontinuității în primele două aporii ale lui Zenon*), până la natura valorii logice, problematica modalității, raportul între faptul logic și legea logică, semnificația calculului logic, relația sintaxă-semantică – în fiecare loc am putea sublinia contribuțiile, interpretările sale originale. Dar, atât pentru că în studiul de față nu năzuim nici pe departe să prezentăm exhaustiv concepția asupra logicii a lui R. Stoichiță, ci doar să propunem un mod particular de a-i sesiza configurația, articulațiile, cât și pentru că ceea ce am dorit să punem în fața cititorului a fost o *introducere problematizantă*, am preferat să analizăm mai pe larg patru aspecte centrale ale filosofiei logicii a lui R. Stoichiță: natura metodologiei adecvate cercetării logicului; dubla ipostază, gnoseologică și ontică, a logicului; rolul conceptului de valoare de adevăr în înțelegerea filosofică a logicii; și, în sfârșit, sensul formelor logice.

I. O metodologie non-empirică

Ca temperament filosofic, R. Stoichiță a fost un raționalist. Faptul se vedește prin întreaga sa operă și este exprimat, poate în modul cel mai convingător, de stăruitorul studiu pe care l-a depus asupra operei lui G. W. F. Hegel¹. Încercând să-și definească perspectiva filosofică, R. Stoichiță sublinia valențele ei integratoare: analiza filosofică e de natură *calitativistă de ordinul categorial al esenței*².

¹ Puține din lucrările elaborate de R. Stoichiță în această direcție au văzut deja lumina tiparului: se detașează însă cartea *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Științifică, București, 1972, precum și contribuțiile sale la tălmăcirea în limba română a unor opere ale marelui filosof german.

² „Interpretarea unui enunț, non-numeric de tip gödelian”, în *Revista de filosofie*, 11, nr. 2, 1964, p. 199 n.

(Anticipând, vom spune că în concepția sa „categorialul” semnifică filosoficul, iar „esențialul” – structurile cu valoare reflectorie³). Acest moment integrator în cercetarea cunoașterii e identificat de autor cu *dialecticul*. De aceea, în perspectiva sa metodologică, relevarea structurilor fundamentale ale obiectului – structuri care, în virtutea naturii lor categoriale și esențiale, țin de domeniul filosofiei – înseamnă descifrarea mecanismelor de constituire și manifestare, la acel nivel, a dialecticului. În particular, problema e următoarea: în ce constă *dialectica formelor logice*?

R. Stoichiță propune o restructurare a problematicii logicii moderne, având drept conținut înțelegerea comprehensivă, integratoare, a logicii atât ca filosofie, cât și ca știință particulară. „Explicitare: logica este cercetarea structurilor, a diverselor formațiuni abstracte, îmbogățindu-se odată cu dezvoltarea diverselor științe (de aceea ea e știință particulară); pe de altă parte, tot logica studiază aceste structuri în lumina conceptului de adevăr, redarea inteligibilă a realității (de aceea ea e disciplină filosofică)”⁴. Categoria de adevăr se impune astfel ca centrală oricărei abordări filosofice a logicii; iar dialectica adevărului – ca unitate a subiectului și obiectului, a „gnoseologicului” și „onticului” – reprezintă procesul prin care se dezvăluie natura profundă a logicii.

Filosofia marxistă l-a atras pe R. Stoichiță tocmai prin promovarea spiritului raționalist-dialectic. În materialismul marxist el a întrezărit întruparea opțiunilor sale filosofice fundamentale – în primul rând posibilitatea de a întemeia realist, printr-o *analiză structurală metodologică multilaterală*⁵, semnificația formelor logice, de a formula o viziune categorială, integratoare asupra logicii. Lipsa conceptului și a gândului – aceasta a detectat el în celelalte orientări alternative în filosofia logicii. În răspărul lor, calea care i-a părut ca cea mai promițătoare a fost aceea întemeiată pe ideea de dialectică.

Cuvântul „dialectic” – care va reveni atât de des în cele ce urmează, tocmai datorită rostului deosebit pe care R. Stoichiță îl acordă conceptul designat de acesta – e desigur vag, precum și ambiguu. Ce este dialectica? Avea el în vedere o analiză, de felul celor care erau practicate în urmă cu două-trei decenii și care astăzi nu mai atrag, dat fiind că alte perspective metodologice, mai puțin bătătorite, mai puțin încărcate ideologic, au produs rezultatele cele mai semnificative în filosofia cunoașterii și a logicii? Sau se gândea la încercările, mai vechi sau mai noi, în haine mai multe sau mai puțin moderne, de a substitui logica prin dialectică, la rândul ei despuată de conținut și reconstruită „formalizat”? Cartea sa, *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, prin ultimul ei capitol, se dovedește în acest sens deosebit de folositoare cititorului care are răbdarea să urmărească demonstrația uneori foarte

³ *Limbaajul formalizat – raportul dintre semantic și sintactic*, în *Probleme de logică*, vol. II, Editura Academiei, București, 1970, p. 176.

⁴ *Idem*, p. 179.

⁵ A se vedea „Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertigen zur mehrwertigen Logik”, în *Analele Universității București*, seria *Acta Logica*, 11, nr. 11, 1968, pp. 75–83. O traducere în românește a lucrării fusese pregătită pentru volumul menționat de dl Alexandru Surdu.

dificilă, labirintică: pentru R. Stoichiță, dialectica nu e altceva decât metoda adecvată cercetărilor filosofice, deci categoriale și integratoare. Metoda e universală, dar, avertizează el, nu este unică: a gândi astfel ar însemna transformarea ei în sistem, ontologizarea ei, trecerea metodei în speculație⁶. Două par a fi exigențele pe care, din perspectiva lui R. Stoichiță, trebuie să le satisfacă o metodă filosofică: mai întâi, să asigure posibilitatea unei redări adecvate, „autentice”⁷ a realității. În al doilea rând, ea trebuie să fie unitară și totalizatoare. Să explicităm: realitatea este procesuală și diversă, multiplă. Procesualitatea reală are o funcție integratoare: de aceea reprezentarea ei adecvată în cunoaștere va depăși simpla reprezentare statică și se va încheia totalizator, global. Aceasta presupune însă capacitatea subiectului de a reflecta dinamic, informativ ontic: însă o atare reflectare, consideră autorul, nu se poate realiza decât prin intermediul conceptului, la nivelul intelectului⁸. Conceptul trece dincolo de fapt, pătrunde în ceea ce *poate* să fie și e *necesar* să fie faptul: în zona esențialității.

Totuși, potrivit lui R. Stoichiță, nu este posibil să se stabilească un izomorfism între realitate și metodă: pe de o parte, este adevărat că formele logice au un caracter reflectiv și este posibil să se regăsească la nivelul onticului structuri care pot fi decelate în spațiul cunoașterii. Astfel, atunci când o entitate gnoseologică (de pildă, o anumită categorie) e capabilă să vizeze un obiect de sine stătător, atunci ea poate fi transferată la nivel ontic. Dar, pe de altă parte, argumentează filosoful, corespondența nu se poate institui, inclusiv la nivelul metodei, ca întreg: metoda nu trebuie substituită realității, ci înțeleasă conform naturii sale – ca reflectare a structurilor reale; numai în acest mod rămânem asigurați cu privire la distincția dintre concept și fapt⁹, dintre gândire și obiectul gândit. Ca urmare, deși întemeiază inferența de la structurile cunoașterii la realitate, metoda nu poate întemeia *inclusiv* ontologizarea sa. Evidențiind la nivelul metodei procesul de autoproducere și autoconstituire a subiectului prin înlănțuirea abstracțiilor, Hegel a mers totuși prea departe, odată ce a admis că este posibil să se conchidă de la structura metodei la ontic – că, deci, există un izomorfism între geneza subiectului și onto-geneză. La Hegel structura metodei de a cunoaște se reifică – subiectul, în ipoteza de subiect absolut, devine identic cu obiectul ca atare; metoda se ontologizează. Cu aceasta, raportul heterologic între subiectul și obiectul cunoașterii este suprimat, căci e imposibil acum să se distingă între cel ce cunoaște și acela care este cunoscut, între concept și fapt. Mai mult, perspectiva strict metodologică asupra constituirii subiectului este proiectată de Hegel asupra universului în ansamblul său: „La el nu mai e vorba de o perspectivă

⁶ *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, Editura Științifică, București, 1972, p. 106.

⁷ „Autentic” e utilizat de autor pentru a desemna acel „atribut al enunțului care designează existența faptică a unui fenomen pe care îl considerăm a avea caracter veritabil în raport cu alt fenomen care pretinde ilicit a-l avea” (*Ibidem*, p. 111n).

⁸ *Ibidem*, p. 102–103.

⁹ *Ibidem*, p. 143.

unitară prin rigorarea ei, dar corespunzătoare și aplicabilă multitudinii proceselor dialectice reale – și anume integral fiecăruia în parte – ci la el este vorba de o *unică structură dialectică, ce este structura universului însuși*. Universalității incontestabile a metodei i se substituie universalitatea unui unic model, devenit astfel el Universul însuși, deci cel în afara căruia n-are nici posibilitate și nici drept de ființare. *Aceasta este preschimbarea metodei în sistem, iar procedarea speculativă e în esență această ilicită preschimbare, evident oricum și oriunde ea se manifestă*¹⁰. Dacă, dimpotrivă, se deosebește cu grijă metoda de realitate, universul ni se dezvăluie într-o cu totul altă lumină: „unitatea la nivel categorial a dialecticii (deci: a metodei – n.ns.) implică la nivel empiric diversitatea, deci multiplicitatea proceselor dialectice real-factuale”¹¹.

Cunoașterea unui obiect, în concepția raționalistă a lui R. Stoichiță, nu se poate reduce la determinarea caracteristicilor sale „empirice”¹², momentul teoretic, explicativ, este singurul capabil să asigure accesul la esența fenomenelor, este singura garanție a necesității și universalității. „Necesitatea și Universalitatea trebuie să-și găsească origine existențială. Dar, odată ce e dobândită (în cadrul filosofiei aristotelice – n.ns.) înlăuntrul substanței prime, însuși caracterul existențial al acesteia dobândește, la rândul său, valența esențialității. Propriu-zis, esențialul se dovedește astfel a fi existențialul, la nivelul necesității și universalității însă (și reciproc ce e necesar și universal se dovedește a fi esențial, însă numai la nivelul existențialului)”¹³. Logica, de pildă, în calitatea sa de obiect asupra căruia se apleacă meditația, urmează a fi, mai întâi, abordată „empiric”. Acest lucru este posibil întrucât, pe de o parte, logica pleacă de la date pur constatative¹⁴. Pe de altă parte, la nivelul posibilului – cel la care se constituie logicul – funcționează aleatoriu, își află loc fenomenele statistice, deci empiricitatea. În măsura în care se apelează la o metodologie empirică, demersurile cunoașterii se reduc la înregistrare, catalogare și comparare; or, aceste proceduri sunt incapabile să ofere garanția necesității și universalității¹⁵.

Încercând să analizăm mai pe larg felul în care înțelegea R. Stoichiță empiricul și metodologia specifică lui, să ne oprim, iarăși, asupra nuanțurilor și precizărilor din capitolul „Dialectică speculativă-dialectică empirică” al cărții *Natura conceptului în Logica lui Hegel*. În mod tradițional, subliniază autorul, empiricul era determinat ca o caracteristică a cunoașterii sensibile. Metodologia empirică pornește tocmai de la o astfel de înțelegere („amputare”¹⁶) a empiricului: structurile metodologice pe

¹⁰ *Ibidem*, p. 106.

¹¹ *Ibidem*, p. 114.

¹² Felul în care folosește autorul termenul „empiric” va fi menționat mai jos.

¹³ *Demonstrație și teorie. Note asupra raționalismului lui Platon și Aristotel*, în *Probleme de logică*, vol. VII, Editura Academiei, București, 1977, p. 149.

¹⁴ „Relația asertoric – modal – deontic”, în *Revista de filosofie*, 21, nr. 3, 1974, p. 314.

¹⁵ Asertoric – posibil – necesar, lucrare manuscrisă, 72 pagini format A5. Titlul dat de noi (Cristian Petru și Adrian Miroiu).

¹⁶ *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, p. 111.

care ea le detectează la nivelul cunoașterii sensibile – adică la nivelul percepției și reprezentării – sunt identificate cu structurile (reale) ale empiricului însuși; faptul sensibil e identificat cu faptul empiric. De asemenea, se admite că *empiricul definește veritabilul real*; de aceea, metodologia empiristă, analog celei speculative, încearcă să determine natura realității în mod restrictiv, și anume în raport cu structurile metodologice ale sensibilului. Ambele metodologii, observă R. Stoichiță, pun la lucru același mecanism: reificarea, ontologizarea metodei de cunoaștere, transformarea ei înseși în obiectul ca atare¹⁷. Detașarea de această perspectivă solicită de aceea, în mod hotărâtor, păstrarea distincției între metodă și fapt. Pentru a realiza acest lucru, este nevoie, în primul rând, o înțelegere mai largă, mai flexibilă a „empiricului”¹⁸. Empiricul va trebui înțeles nelimitativ, ca exprimând tot ceea ce e într-adevăr în fapt; orice proces real (care se dezvoltă și se încheagă fiecare în parte ca totalitatea¹⁹) este empiric. În al doilea rând, dialectica trebuie să fie empirică (nu empiristă! – avertizează autorul); cu alte cuvinte, metoda, deși unitară, trebuie să poată corespunde multiplicității proceselor dialectice factuale, altfel zis: empiricului.

Cum trebuie mânuite în contexte particulare atare indicații metodologice? Să presupunem, de pildă, că „faptul empiric” care ne interesează – dat fiind că obiectul de cercetare pe care îl avem în vedere e logică – este forma logică numită *implicație materială*. În implicație, argumentează R. Stoichiță, intervine o secvență pur factuală (adică: empirică) a evenimentelor. „În mod factual” referă la „o împrejurare care are loc în mod simplu și al cărui prezent îl stabilim simplu”²⁰. Implicația materială reflectă pe plan logic o stare de fapt, empiricul. Dar evenimentul ca atare nu poate să-și exprime propria legitate, căci aceasta nu ține de natura proprie a factualității. Metodologia empiristă nu este în stare să depășească „întinderea finității”, vegetarea în factologie, să atingă necesarul, adică să realizeze trecerea la *concept*²¹. O atare translație a implicației în esențialitatea sa nu se poate realiza la nivelul simplei derivabilități – adică la cel al simplei constatări factuale, așadar empiric. Este necesar să intervină deducția logică²². Abia în acest moment implicația își evidențiază rolul în reflectarea de tip necesar și universal a realității.

¹⁷ *Ibidem*, p. 113.

¹⁸ Să notăm: această tendință este destul de răspândită în epistemologia contemporană; liberalizarea conceptului de „empiric”, sublinia undeva W. Stegmüller, e o condiție a progresului cercetărilor epistemologice.

¹⁹ *Ibidem*, p. 111.

²⁰ A se vedea „Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication”, în *Revue Roumaine des Sciences Sociales – Série de Philosophie et Logique*, 10, nr. 2, 1966, pp. 125–137. O traducere a acestei lucrări în românește, pregătită pentru volumul menționat, îi aparține d-lui Alexandru Surdu.

²¹ *Asertoric – posibil – necesar*.

²² *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication*.

Totuși, consideră R. Stoichiță, din cele spuse până acum încă nu decurge că, realmente, am pășit dincolo de metodologia empiristă. Fereastra către acel „dincolo” a părut să fie ideea de validitate, care induce necesarul și universalul. Însă validitatea păstrează încă ceva din metoda empiristă: cantonarea în descriere, simpla constatare a ceva, căruia i se contestă automișcarea, până la urmă întinderea fapticului până acolo unde el pare să treacă în universal. Or, validitatea nu epuizează logica²³: metoda adecvată cercetării logicii cere să se evidențieze dezvoltarea dialectică a formelor logice, iar prin aceasta se trece *dincolo* de simpla lor descriere (cf., pentru acest ultim aspect, secțiunea III mai jos). Un exemplu este poate binevenit: cantonarea într-o perspectivă empiristă nu e capabilă să deosebească legea logică de principiul logic. În calculele bivalente cu propoziții, de exemplu, se poate demonstra echivalența oricărei legi logice cu principiul necontradicției (care, la rândul său, apare echivalent cu principiul identității, ca și cu cel al terțului exclus). Principiul logic are însă un strat diferit de cel al legilor logice; el este integrator, are – argumentează autorul – un caracter metodologic²⁴ și, de aceea, determinarea semnificației sale logice nu se poate realiza la nivelul empiric al faptelor logice, ci doar la acela al reflecției conceptuale asupra lor. O atare reflecție este însă filosofică: a evidenția deci inadecvarea unei metodologii empiriste a logicii înseamnă, implicit, a semnala caracterul filosofic al acesteia.

Desigur, avertizează filosoful, opțiunea pentru o metodologie non-empiristă presupune respingerea metodologiilor empirist-factologice; dar de aici nu decurge și „devalorizarea gnoseologică” a empiricului și a metodologiei specifice de abordare a lui²⁵. De exemplu, încercările de reduce a semanticii la sintaxă (în prelungirea cercetărilor lui Tarski asupra conceptului de adevăr) exprimă o metodologie empiristă, identică, în esența ei, propunerii nominaliste de reducere a inteligibilului.

În viziunea lui R. Stoichiță, logica are un statut aparte: ea este atât o știință particulară, cât și o disciplină filosofică. Din acest motiv la nivelul ei metodologia utilizată dobândește lumini noi, specifice. Formele logice, arată el, reflectă realitatea: atunci însă când în abordarea logicii s-au produs argumente puternice în favoarea utilizării unei anumite metodologii (bunăoară, una „non-empiristă”), e necesară și o interogare cu privire la însăși semnificația *logică* a acestei situații. Ideea că o metodologie descriptiv-empiristă, factologică, e inadecvată revine la aceea că teoreticul (tărâm al necesității și universalității) își are justificare. Care este însă *sensul logic* al unei atari situații? Analiza formei logice în funcție de criteriul adevărului este, subliniază filosoful, în același timp logică și gnoseologică, într-un

²³ *Considerații în legătură cu matricea implicației*, lucrare manuscrisă, nouă pagini format A5. Titlul îi aparține lui R. Stoichiță.

²⁴ „Les principes de la pensée dans le calcul des proposition AN, CN” (în colaborare), în *Analele Universității București*, seria *Acta Logica*, 7–8, nr. 7–8, 1964–1965, pp. 189–192.

²⁵ *Limbaajul formalizat – raportul dintre sintactic și semantic*, p. 175n.

singur act²⁶. Întrucât metoda analizei logicului are acest dublu aspect, este posibil să punem și, în același timp să răspundem și unei alte probleme: aceea a trecerii de la structurile fundamentale ale cunoașterii – cele logice – la structurile fundamentale ale realității: „prin intermediul gnoseologicului logicul e referit la ontic”²⁷.

Cercul argumentației se încheie acum: dacă doar o metodologie non-empirică e capabilă să redea dialectica formelor logice, dacă deci e valabilă doar o metodologie care justifică teoreticul – deci esențialitatea, universalitatea, necesitatea – atunci, în mod consecvent, trebuie respinsă „vegetarea în factologie” și trebuie recunoscută existența necesarului²⁸. Necesarul are statut ontic: mai mult chiar, o filosofie care respinge necesarul ca existent este autocontradictorie²⁹.

În secțiunea următoare vom reveni asupra structurii acestei demonstrații și asupra temeiurilor ei filosofice. Până atunci să menționăm una dintre cele mai importante consecințe ale metodei preferate de R. Stoichiță: *perspectiva anti-humeiană* care, în concepția sa, este consistentă cu o abordare dialectică, integratoare a logicii moderne. Deși nu sunt referiri explicite (singura notă polemică e în raport cu filosofia existențialistă – iată cât de departe înțelegea el că bat considerațiile sale!), totuși în mod direct argumentele în favoarea recunoașterii existenței necesarului sunt îndreptate împotriva interpretărilor pozitivistice (și post-neopozitivistice) ale logicii. În plus, a acorda semnificație ontologică necesarului este o atitudine care, în lăuntrul filosofiei lui R. Stoichiță decurge și din orientarea sa generală – un raționalism de inspirație hegeliană.

II. Logică și realitate

În scrierile lui R. Stoichiță, în numeroase locuri revine ideea realistă potrivit căreia structurile subiectului sunt *reflectări* (ideale) ale structurilor obiectului. Credem că e necesar să accentuăm asupra acestui fapt: ideea de reflectare e, în genere, o componentă a fiecărei perspective filosofice realiste și nu se reduce la înțelesul pe care i l-a dat V. I. Lenin. Există, e adevărat, locuri în care R. Stoichiță se apropie mult de o asemenea înțelegere a „reflectării” – de exemplu în lucrarea manuscrisă *Analiza cunoașterii noționale* (datată 1955). Dar și acolo, precum în celelalte scrieri, el se detașează de acel punct de vedere și propune o concepție asupra raportului între logică și realitate care, privită cu comprehensiune, credem că reprezintă un punct central de interes.

Pentru R. Stoichiță, ideea de reflectare pare să aibă multe afinități cu ideea aristotelică a adecvării intelectului la lucruri. Corespondența, izomorfismul cu

²⁶ A se vedea „La transcription du carré logique en calcul propositionnel”, în *Analele Universității București*, seria *Acta Logica*, 6, nr. 6, 1963, pp. 145–162.

²⁷ *Limbajul formalizat – raportul dintre sintactic și semantic*, p. 179.

²⁸ A se vedea *Asertoric – posibil – necesar*.

²⁹ A se vedea lucrarea manuscrisă *Întâmplătorul și necesarul. Considerații onto-logice*. Am reunit sub acest titlu două fragmente răzlețe.

realitatea nu sunt afirmate decât la nivelul structurilor fundamentale ale gândirii – care, tocmai datorită acestui caracter al lor, sunt, în același timp, forme logice. Chiar și atunci când – în lucrarea menționată mai sus – filosoful supusese analizei felul în care se constituie noțiunile, încercând să demonstreze caracterul lor reflectoriu, argumentele sale vizau mai degrabă trăsăturile de natură logică ale noțiunilor decât conținutul care se presupunea că „reflectă” unele aspecte ale realității. Afirmarea caracterului reflectoriu al formelor logice, este, credem, remarcabilă, și este așa nu doar pentru că o atare linie de cercetare este explorată cu deosebită vigoare în epistemologia și filosofia contemporană a logicii, ci și pentru că reprezintă unul dintre postulatele fundamentale ale filosofului, funcție de care se configurează într-o mare măsură problematica abordată, precum și răspunsurile pe care le formulează.

Nu pare a fi un simplu accident (derivat, oarecum, din natura temelor tratate în lucrările sale) faptul că proprietatea de a reflecta realitatea e atașată doar logicului și formelor logice prin care se manifestă acesta. După R. Stoichiță, posibilitatea de a detecta un atare izomorfism reflectoriu se află doar la nivelul filosofiei: numai întrucât e filosofie, logica e reflectare a existenței. În forma logică, așa cum am menționat mai sus, el sesiza îngemănarea, „într-un act unic”, a momentului gnoseologic și a celui ontologic: forma există doar prin conținutul său, prin adevărul său, prin corespondența sa cu ceea ce e dincolo de ea – cu realul; „funcția reflectorie a formei logice ca atare constă în reproducerea în și prin propria ei structură (exprimatul) a structurii conceptului de adevăr (exprimabilul), înfăptuindu-se astfel adecvarea formei logice la real, la ontic – principiul său de existență”³⁰. Prin urmare, există un termen mediu (formularea trimite direct la reflecțiile lui Hegel despre semnificația silogismului) ce reunește într-un întreg formele logice ca atare și realitatea: „forma logică reflectă realitatea în fondul ei esențial, necesar și universal prin intermediul conceptului de adevăr”³¹. Tot așa, a înțelege mecanismele prin care are loc creșterea cunoașterii în continua ei adecvare la real înseamnă a determina „dialectica conceptului de adevăr”.

Se află presupusă în acest loc și o altă relație de corespondență structurală în care intervine logicul: cea dintre formele logice și structurile gândirii. „Un act de gândire unitar, și numai unul, corespunde unei anumite determinări și acelei forme logice prin care se prezintă. Din această cauză ea este, după această esență a ei, unitară și nu poate fi altfel decât este fără a pierde conceptul de adevăr și astfel să devină pur și simplu absurdă sau să exprime cu totul altceva decât ea este determinată să exprime”³². Unei forme logice îi corespunde un și numai un act de gândire; corespondența merge chiar mai departe, consideră R. Stoichiță, căci structurilor elementare ale gândirii le corespund forme logice fundamentale (*ibidem*).

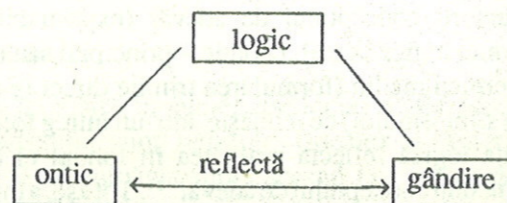
³⁰ *Limbajul formalizat – raportul dintre semantic și sintetic*, p. 179.

³¹ A se vedea *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication*.

³² *Ibidem*.

Întrucât logica este disciplină filosofică, întemeierea formei logice ca reflectare a existenței trebuie căutată în ontologie. Aristotel este cel care a formulat problema și i-a propus soluția, într-o manieră exemplară, paradigmatică: „la Aristotel entitățile abstracte își găsesc numai în substanța primă, atât îndreptățirea lor existențială, cât și ultimul temei de justificare a eficienței lor, ceea ce e totuna cu autentica lor adevăr³³. Consecințele asupra logicii privesc natura formelor logice fundamentale, structura lor ca întreg: „în fond, orice determinație, orice proprietate, orice atribut, își află temeiul, rațiunea lui de a fi, în substanța primară. Aceasta e explicația predominanței judecăților de predicatie în logica lui Aristotel. Prin urmare, apariția în această logică a judecăților de predicatie și nu a unor altfel de judecăți își află explicația în problematica fundamentală a filosofiei științei și nu în rațiuni ce țin de mecanismul formal ca atare³⁴. La rândul său, raționamentul silogistic are un rost ontologic precis: de a asigura reuniunea entităților abstracte cu individualul concret. Dar, pe un alt plan, reuniunea formei logice cu realul, a logicului cu onticul, e meditată de „gnoseologie“: de ideea de știință specifică antichității³⁵.

Prin urmare, se admite posibilitatea de a infera de la structura gândirii, evidențiată prin formațiunile logice – detectate atât de logica clasică, cât și de cea modernă – la structura realului. Logicul întemeiază caracterul reflectoriu al gândirii. Am avea deci



Se pot deduce, de pildă, rațiuni logico-filosofice în sprijinul ideii că modalitatea necesarului e ireductibilă; și, dată fiind corespondența structurală dintre logic și ontic, putem infera: necesarul există³⁶. Formele logice – ca: negația, conjuncția, implicația – au, de asemenea, o valoare reflectorie. Există chiar posibilitatea de a întemeia, plecând de la multiplicitatea formelor logice, conținutul complex al realității: „reflectarea multilaterală a realității se realizează prin sensul logic diferit al funcțiilor de adevăr. Acest sens³⁷ diferit este acela care

³³ *Demonstrație și teorie. Note asupra raționalismului lui Platon și Aristotel*, p. 148.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Idem*, p. 150.

³⁶ Întâmplătorul și necesarul. Considerații onto-logice.

³⁷ *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication*.

poate fi recunoscut în diferitele laturi ale conceptului propriu-zis de adevăr³⁸; căci fiecare formă logică, precum, de exemplu, implicația, îndeplinește o „funcție gnoseologică determinată“³⁹.

Să exemplificăm, aducând în discuție valoarea gnoseologică a formei logice „disjuncție exclusivă“: „în această formă putem recunoaște contradicția internă a lucrurilor“⁴⁰. Contradicția are caracter existențial – inferă de aici R. Stoichiță – întrucât există o formă ce dă seama de structura ei. Corespondența merge chiar mai departe: ea se instituie între proprietățile formelor logice și caracteristicile structurilor fundamentale ale realului. Astfel, în proprietățile logice ale funcției disjuncției exclusivă pot fi detectate atât structurile contradicțiilor reale, cât și cele ale mecanismelor prin care acelea pot fi cunoscute. Bunăoară, legea reducerii disjuncției exclusive⁴¹ evidențiază modul în care are loc, în procesul cunoașterii, reducerea diversității caracteristicilor obiectelor și punerea în lumină a celor două părți decisive – contrariile⁴².

Exemplul este revelator, întrucât permite localizarea mai precisă a punctului de vedere al autorului asupra „logicii dialectice“: aceasta nu îi apare ca ceva diferit de logica formală ci, mai curând, ca o modalitate filosofică de interpretare a ei; diferitele construcții ale logicii formale au desigur și alte genuri de interpretări, nu doar unele filosofice, de exemplu, calculul cu propoziții poate fi interpretat și nepropozițional – când p, q etc. sunt interpretate ca termeni⁴³; sau, alt exemplu (presupus de altfel mai sus, în discuția asupra legii reducerii disjuncției exclusive): p, q etc. pot fi interpretate ca proprietăți, attribute, „contrarii“).

³⁸ În ultima secțiune a studiului vom aborda mai pe larg conceptul de „sens“ al formelor logice, așa cum poate fi el reconstruit pe baza scrierilor lui R. Stoichiță.

³⁹ Valoarea cognitivă a formațiunilor abstracte, logice, este presupusă chiar și în utilizarea lor practic-eficientă, prin intermediul automatizării, programării și reglării procesului de producție: chiar și această utilizare presupune natura lor reflectorie, adecvarea lor la natura lucrurilor. (a se vedea și lucrarea manuscrisă *Asertoric – posibil – necesar*).

⁴⁰ A se vedea „Ausschliessende Disjunktion und die Einheit der Entgegengesetzten“, în *Revue Roumaine des Sciences Sociales. Série de philosophie et de logique*, 10, nr. 2, 1966, pp. 125–137. O traducere a acestei lucrări fusese pregătită pentru volumul menționat de dl Alexandru Surdu.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ideea colaborării unor perspective metodologice multiple în filosofie – pe care am amintit-o în secțiunea anterioară – reapare și în contextul determinării raportului între logică și existență. R. Stoichiță acceptă posibilitatea formulării unor puncte de vedere diferite; dar, prin colaborarea și coroborarea lor admite filosoful, s-ar putea dobândi o înțelegere mai bună a acestui raport. El a fost conceptualizat, de altfel, în două modalități total diferite: sau – soluția aristotelică – prin intermediul categoriei individualului; sau – soluția modernilor (Quine) – prin utilizarea cuantificatorului „unii“, căruia i se atașează o interpretare existențială (A se vedea lucrarea nepublicată *L'acthèse et la démonstration de la conversion du jugement universel-négatif chez Aristote*, șapte pagini dactilo, cu corecturile lui R. Stoichiță. Lucrarea a fost elaborată împreună cu Dan Mihai Bărliba). Problema e acum următoarea: cum pot fi puse împreună cele două soluții?

⁴³ Cf. La transcription du carré logique en calcul propositionnel.

III. Valoarea de adevăr

Există, cum se știe, un anumit consens între logicieni și filosofi cu privire la ceea ce contează ca problemă de natură filosofică a logicii contemporane: de pildă, contează astfel rezultatele lui Gödel și, în general, toate teoremele de limitare a formalismelor. În lucrările lui R. Stoichiță întâlnim în mai multe locuri⁴⁴ ecouri ale cercetărilor logico-filosofice concentrate pe această direcție. Totuși, pentru el, spectrul problematic al filosofiei logicii este mult mai vast, iar convingerea sa pare să fie că soluțiile căutate se află într-un alt spațiu decât cel în care ele sunt de obicei căutate. Nu e de mirare, de aceea, dacă semnificația pe care o acordă el diverselor rezultate ale logicii moderne contrariază. Căci prima senzație pe care o avem la întâlnirea cu maniera sa de a gândi filosofic logica este aceea a pierderii specificității analizei prin contemplarea rezultatelor dintr-un unghi uneori prea puțin obișnuit. Reacția cea mai naturală pe care o putem avea e de a pune sub semnul întrebării capacitatea căii sugerate de filosoful ale cărui lucrări le avem acum în față de a-și privi obiectul – logicul – în articulațiile sale intime și de a se apleca, constructiv și specific, asupra lor. Pe de altă parte, însă, abordarea lui R. Stoichiță își are propriile temeuri, motive interne; ele vor fi, cu prioritate, avute în vedere și în această secțiune, deși, în unele cazuri, concluziile investigațiilor sale considerăm că sunt valabile și dincolo de acel cadru (și este așa – sublinem iarăși – chiar dacă argumentele în favoarea acestor concluzii nu au, de multe ori, darul de a convinge și ele însele). Iată un exemplu: limbajul, argumentează R. Stoichiță, referă la ceva, la un obiect diferit de el însuși (ideea e în legătură directă cu susținerile din ultimul capitol al cărții *Natura conceptului în Logica lui Hegel*, referitoare la precauțiile ce trebuie spre a împiedica reificarea metodei și a păstra caracterul heterologic, nu autologic al raportului între concept și fapt). Într-adevăr, dacă nu ar fi așa, atunci limbajul – asemănător acum Eului fichtean, în puritatea sa absolută⁴⁵, s-ar închide în sine și ar deveni identic cu forma sa fizică, materială⁴⁶, ar fi „grafism“ pur⁴⁷. Cu alte cuvinte, „sintacticul“ nu poate exista ca atare: el presupune, ca fiind prim, „semanticul“⁴⁸. Concluzia este acum ușor de formulat: încercările de reducere a semanticii la sinteză, în prelungirea – și ca interpretare filosofică, accentuează R. Stoichiță – a unor rezultate ale lui A. Tarski, sunt sortite eșecului. Adevărul nu este, din perspectiva sa, un concept neutru din punct de vedere filosofic; adevărul are o valoare explicativă (faptul acesta va reieși mai clar în ultima parte a secțiunii de față). Sau, altfel punând problema: ireductibilitatea semanticii la sintaxă dovedește ireductibilitatea conceptului de adevăr – ca esență a semanticului – la un concept sintactic și deci

⁴⁴ Menționăm: *Considerații despre limbajul formalizat, în Problema de logică*, vol. I, Editura Academiei, București, 1968. p. 142, Interpretarea unui enunț non-numeric de tip gödelian etc.

⁴⁵ *Considerații despre limbajul formalizat*, p. 142.

⁴⁶ *Idem*, p. 143.

⁴⁷ A se vedea *Asertoric – posibil – necesar*.

⁴⁸ *Limbajul formalizat – raportul dintre semantic și sintetic*, p. 176.

necesitatea elaborării unei teorii propriu-zise a adevărului, în care acesta să apară drept concept primitiv⁴⁹.

Pe parcursul diverselor studii, R. Stoichiță a încercat să schițeze o teorie comprehensivă a conceptului de adevăr, care încorporează liniile principale ale punctului de vedere aristotelic: adevărul e corespondență cu realitatea – a denotatorului cu denotatorul. Adevărul exprimă ființa: un lucru are atâta ființă cât adevăr are⁵⁰. Trebuie să subliniem că aici e în discuție ființarea logică – și astfel se explică de ce binecunoscuta formulare aristotelică apare ca răsturnată. La rândul său, falsul infirmă ființa⁵¹. Adevărul este determinantul și, de aceea, el întemeiază universalitatea⁵²; în schimb, falsul este nedeterminat⁵³. Falsitatea nu poate locui decât în domeniul aleatorului, al posibilului; într-adevăr, deși e legat de ne-ființă, el presupune posibilitatea ființei⁵⁴. Adevărul nu este însă legat de posibil, ci de ceea ce există; el definește proprietatea existențială a expresiilor și, prin urmare, valoarea lor reflectorie⁵⁵ (*ibidem*).

În acest moment e necesară o distincție: între valoarea de adevăr adevăr și conceptul categorial de adevăr. În primul caz avem a face nu cu o formă logică, ci cu principiul generator al formelor logice. Așa cum argumentează R. Stoichiță, există structuri diferite ale valorii de adevăr⁵⁶. Aceste structuri constituie formele logice. În al doilea caz avem însă a face cu un concept integrator, totalizator, constituit prin sinteza categorială și care, de aceea, e identic cu dialecticul. Care e relația între diferitele structuri ale valorii de adevăr și conceptul categorial de adevăr? La fel ca și în cazul general (cf. pentru aceasta secțiunea IV mai jos), medierea e realizată de *sensul formei logice*.

Să luăm, urmărindu-l pe R. Stoichiță, două exemple, ambele esențiale în procesul de diferențiere și integrare a conceptului de adevăr. Pe o direcție, valoarea de adevăr dă naștere bivalenței, trivalenței etc. (în general polivalenței), ca structuri logice (forme logice); pe o altă direcție, ea dă naștere asertoricului, modalului, deonticului. Bunăoară, asertoricul, modalul, deonticul sunt forme logice izomorfe: ele sunt generate prin modalizarea valorii de adevăr⁵⁷. Apoi, la nivelul fiecărei forme logice valoarea de adevăr se încarnează în diferite *feluri de a fi*; de pildă, în deontic

⁴⁹ *Idem*, p. 178.

⁵⁰ A se vede *Les principes de la pensée dans le calcul des propositions AN, CN*.

⁵¹ *Ausschliessende Disjunktion und die Einheit der Entgegengesetzten*.

⁵² A se vedea *La transcription du carré logique en calcul propositionnel*.

⁵³ *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implikation*.

⁵⁴ Cf. *Ausschliessende Disjunktion und die Einheit der Entgegengesetzten*.

⁵⁵ Întrucât cad în afara liniei de argumentare pe care o avem în vedere în această secțiune, nu vom putea cerceta mai pe larg considerațiile lui R. Stoichiță referitoare la valorile de adevăr în calitatea lor de denotate ale enunțurilor și, prin urmare, la chestiunile derivate de aici: natura lor ca entități numite (ontologia lor); problema denotatului cuvântului „adevăr“ etc. Trimitem, pentru aceasta, la lucrarea *Limbajul formalizat – raportul dintre semantic și sintetic*.

⁵⁶ Cf. *Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertigen sur mehrwertigen Logik*.

⁵⁷ Relația asertoric – modal – deontic, p. 306.

ele sunt: obligatoriu, interzis, permis. Alături de forma logică și felul de a fi, al treilea chip în care se diferențiază valoarea de adevăr este *sensul logic*, produs în fiecare structură (formă) logică particulară de felurile de a fi ale adevărului. Consecința inferată de aici de R. Stoichiță este deosebit de importantă în contextul concepției sale: „modalitatea este consubstanțială valorii de adevăr”⁵⁸. Căci, mai întâi, modalitatea generează polivalență⁵⁹ și deci cea de-a doua direcție de diferențiere a conceptului de adevăr⁶⁰ e, într-un anume sens, reductibilă la prima; în al doilea rând, autorul argumentează *in extenso* că „modalitatea e congenitală dialecticului și (...) deci, în afara acestei autentice zone o autentică înțelegere a veritabilei lui naturi e cu neputință de înfăptuit”⁶¹. Semnificația acestei situații va reieși imediat, odată cu expunerea celorlalte momente ale concepției autorului asupra valorilor logice.

Așadar, conceptul de adevăr nu se poate exprima altfel decât prin intermediul unor structuri logice (precum, de pildă, cele polivalente): dar, pe de altă parte, el are un caracter integrator: el exprimă sinteza structurilor, formelor logice, conferindu-le prin aceasta valabilitatea. Conceptul de adevăr se constituie deci ca o structură formativă⁶², presupunând diversitatea (= caracterul polimorf al structurilor logice) și, în același timp, conferind acestor structuri unitate, ordine, inteligibilitate.

Structura formativă prin care se constituie adevărul (în sensul categorial al acestui cuvânt) poate fi descrisă prin intermediul conceptului de *adevărat*. Adevăratul e un atribut nu al unei expresii, ci al adevărului ei⁶³; prin urmare, el dă seama de maniera în care realul, fapticul, este exprimat la nivelul formei logice. Luat ca atare, adevăratul nu viețuiește în zona logicului, ci efectuează legătura cu concretul (*ibidem*). El se instituie astfel ca *sens* al formelor logice.

Adevărul se constituie ca sinteză categorială⁶⁴. „Noi așezăm o distincție între definirea unor propoziții adevărate și definirea adevărului realizat în propoziție. În primul caz, desemnăm calificarea ce-i revine propoziției pentru ca ea să poată fi numită adevărată⁶⁵; în al doilea caz, propoziția însăși, în esența ei, este considerată de către noi ca modalitate de manifestare și de exprimare a conceptului de adevăr”⁶⁶. În acest ultim sens adevărul are o determinare categorială și integratoare. Aceasta nu se realizează însă la nivelul actului nemijlocit, ci la nivelul conceptului, al inteligibilității (*ibidem*). Adevărul se constituie așadar la nivelul totalității dialectice, ca reflectare a multiplicității proceselor reale (adică a diversității faptelor *logice!*).

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Consubstanțialitatea modalității cu polivalenta*, lucrare manuscrisă, pe hârtie format A5; cuprinde două însemnări reunite de noi sub acest titlu.

⁶⁰ Cf. *Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertigen zur mehrwertigen Logik*.

⁶¹ Cf. *Asertoric – posibil – necesar*.

⁶² Cf. *Der Wahrheitsbegriff. Beziehung der zweiwertigen zur mehrwertigen Logik*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel*.

⁶⁵ Această calificare privește corespondența propoziției cu faptele.

⁶⁶ Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel*.

IV. Sensul formei logice.

Logicul își probează caracterul filosofic prin dubla sa ipostază: ontică și epistemică, de „ordine a firii” și, totodată, de „raționalitate a conceperii ei firești”⁶⁷. Care este însă drumul care duce de la forma logică la filosofie?

Primul concept care intervine e acela de categorizator. De exemplu, în judecățile de predicăție, categorizator este determinativul logic al subiectului⁶⁸ – „toți” sau „unii”. Categorizatorul e un operator ce funcționează la nivelul logic-dialectic (să amintim aici că R. Stoichiță își definea perspectiva filosofică drept abordare calitativistă a fenomenelor de ordinul categorial al esenței). Categorizarea exprimă interpretarea formei logice în ansamblul ei, având ca rezultat redarea categoriilor⁶⁹ a diverselor laturi ale unuia și aceluiași obiect, respectiv redarea diverselor momente ale unuia și aceluiași proces. Evident, de aici decurge că „sistemul categorial redă numai prin ansamblul său, reproduce sub forma sintezei unitare de calificări, obiectul ori esențialitatea sa”; el produce astfel conceptul⁷⁰. Pentru a înțelege mai deslușit chestiunea abordată, e nevoie să revenim la natura dublă a logicului: fiecare formă logică are, așa cum am menționat în secțiunea II-a, o anumită funcție gnoseologică. Autenticitatea ei constă în valoarea ei reflectorie; ea redă o latură, un moment al procesualității real-factice. Rolul categoriei se manifestă exact în acest loc: ea se referă, prin mijlocirea funcției gnoseologice a formei logice, la acel corelat obiectiv al formei logice. Sinteza categorială exprimă, prin urmare, reconstituirea în plan logic, conceptual, a obiectului; ea reprezintă, așa cum scrie R. Stoichiță, „concretul logic”. Abia sistemul categorial, luat ca un întreg („holon”), definește conceptul de adevăr: adevărul se realizează doar la nivelul totalității, odată cu nașterea, la nivelul inteligibilității, a imaginii variabile⁷¹ a obiectului.

Adevărul este, prin urmare, nu punctul de plecare, ci rezultatul unei sinteze. Diferitele sale momente sau laturi constitutive poartă în ele o încărcătură deosebită: sensul formei logice. Acesta este un element ce mediază între forma logică – luată ca atare – și adevăr (= logicul în semnificația sa filosofică). Sensul formei logice este chipul, maniera de exprimare a conceptului de adevăr în diversele sale momente esențiale (cele cu relevanță filosofică). În fiecare caz în parte, sensul este realizat prin intermediul unui categorizator specific, a cărui funcție e tocmai aceea de a exprima

⁶⁷ *Limbaajul formalizat – raportul dintre semantic și sintactic*, p. 170.

⁶⁸ Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Limbaajul formalizat – raportul dintre semantic și sintactic*, p. 176.

⁷¹ „Veritabil” e utilizat de R. Stoichiță într-un sens precis: ca o caracteristică a corelatului ontic, a existenței factice denotate de un enunț „autentic” (*Natura conceptului în Logica lui Hegel*, p. 111n).

la nivel logic formal sensul categorial al formei logice⁷². Categorizatorul scoate în evidență conținutul cognitiv al formei: este exprimat astfel un conținut a cărui structură este chiar forma logică.

Analiza logic-formală are ca obiectiv, consideră R. Stoichiță, detectarea sensului logic, ca prim pas în vederea atingerii sintezei totalizatoare, esențiale. A detecta, în cazul unei forme logice, sensul ei nu înseamnă însă a-i găsi o interpretare oarecare: dimpotrivă sugerează filosoful, sensul acelei forme logice se determină prin considerații categoriale de ansamblu asupra logicului și deci interpretarea nu poate fi una neintenționată⁷³. Analiza nu urmărește doar depistarea formelor logice: al doilea nivel al ei este cel al determinării sensului acestora; iar al treilea, integrator, e construirea conceptului de adevăr, e trecerea logicului în filosofie.

Aceasta este, credem, concluzia care exprimă cel mai clar concepția despre logică a filosofului R. Stoichiță: căci „numai filosofia e sursă proprie și unică ce este în stare să confere valoare logicii în și prin valoarea cunoașterii ca parte constitutivă a logos-ului”⁷⁴.

⁷² Cf. *La transcription du carré logique en calcul propositionnel*.

⁷³ Desigur, e vorba aici de a înlătura, într-un cadru filosofic determinat, posibilitatea unor interpretări neintenționate ale unui sistem logic formal (iar rezultate celebre în logica modernă atestă faptul că drumul către apariția lor nu e barat prin considerații de natură strict formală). Această concluzie își trage valabilitatea din întreaga perspectivă formulată de R. Stoichiță cu privire la raportul între logică și filosofie.

⁷⁴ Cf. *Bemerkungen zur Erkenntnisfunktion der Materialen Implication*.

FILOSOFIA ȘI MATEMATICA

MARIN ȚURLEA

1. Fundamente istorice și fundamente filosofice ale cercetării fundamentale; metafizică și misticism

Discuțiile și controversele din domeniul filosofiei științelor sunt marcate tot mai mult în ultima perioadă de nevoia referinței la fundamentele istorice și fundamentele filosofice. Din nefericire, constată unii autori, precum Beth [1, p. 31], incursiunile în istoria gândirii rareori trec dincolo de criticismul kantian. Ori, crede Beth [1, p. 2], rădăcinile ultime ale divergențelor actuale din fundamentele matematicii și filosofia actuală a matematicii trebuie căutate mult mai profund, putând fi identificate în opera lui Aristotel. Se știe că Aristotel, sub influența filosofiei platoniciene, a elaborat o solidă și chiar adecvată parțial teorie a științei, care a dominat atâtea secole gândirea științifică și filosofică. Multe dintre diferențele de opinie din sfera investigațiilor filosofice și fundamentale ale matematicii se pot explica ca o consecință a conflictului dintre rezultate actuale (tehnico-matematice și matamematice) și teze și postulate ale concepției aristotelice despre natura și structura științei, în particular a matematicii.

Succint, teoria aristotelică a științei poate fi condensată în definiția termenului de *știință deductivă*, sau, folosind terminologia stagiritului, apodictică. În esență, conținutul acestei teorii ar putea fi rezumat în următoarele aserțiuni: orice știință bine construită se caracterizează prin: 1) posedă o structură deductivă, o exigență reținută în așa numitul *postulat de deductivitate*; 2) posedă principii acceptate ca autoevidente, ceea ce este formulat în *postulatul evidenței*; 3) are o fundare empirică, conform *postulatului de realitate*.

Încă din antichitate doctrina aristotelică a științei a constituit obiect al discuției critice, reprezentanții școlii din Megara (întemeietorul căreia, Euclid, aflându-se într-o acerbă dispută cu Platon) i-au făcut o opoziție sistematică; astăzi unii autori, ca Prantl, apreciază că obiecțiile formulate de megarici la adresa doctrinei aristotelice au o valoare minoră.

Teoria aristotelică a științei are o importanță principală în domeniul fundamentelor științei, dar, oricum, comportă și o relevanță asupra matematicii, uncori și explicit conturată atunci când, incidental, Stagiritul invocă și principiile

matematicii în contextul polemicii cu pitagoreii sau platonicienii. Opinia lui Aristotel era că principiile matematicii (chiar și ale matematicii pure) nu oferă o fundare adecvată pentru știința fizică.

Legat de problema principiilor științei, teoria aristotelică a științei asuma ca un ingredient fundamental o metafizică ca știință a principiilor (Cf. Aristotel [1]). Aristotel argumentează în lucrarea menționată că metafizica oferă principiile de fundare a științelor particulare (speciale) deoarece datorită următoarelor trei motive ele nu-și pot asigura singure fundamentele: a) riscul de a cădea în cercul vicios atunci când încearcă să formuleze definiții și să producă demonstrații; b) riscul regresului la infinit; c) riscul intruziunii în alte științe, de unde să-și împrumute propriile principii de fundare.

În concepția lui Aristotel metafizica era considerată un gen de cunoaștere de ordinul cel mai înalt, care practică investigația asupra fundamentelor științei. Filosofia primă, știința fundamentală (a primelor principii) era considerată, în perspectiva doctrinei aristotelice, un domeniu al științei pure. Și cum filosoful grec a avut în vedere știința fizică, principiile acesteia, se explică ușor atât designația termenului „*metafizică*”, care chiar din antichitate a înlocuit pe cel de „*filosofie primă*”, cât și legitimitatea și succesul carierei, tradiției pe care a făcut-o.

Tradiția termenului „*metafizică*” inaugurată printr-un program inițial care desemna un domeniu de cercetare a principiilor științei, marchează în sens aristotelic o îngustare a semnificației, căci înseamnă numai o investigație a principiilor fizicii, ca ulterior să revină prin extensie, la accepția inițială: „*Metafizica moravurilor*” (Kant), „*Metafizica matematicii*” (Gauss), „*Metafizica calculului infinitezimal*” (Cournot). Dar în perioade mai recente termenul „*metafizică*” a fost întrebuințat pentru a desemna o teorie a «suprasensibilului», ceea ce a reabilitat sensul inițial, dacă avem în vedere că Platon și Aristotel situau principiile sensibilului în sfera suprasensibilului. În ceea ce îi privește pe membrii „*Cercului de la Viena*” ei au acordat termenului „*metafizică*” o semnificație exclusiv peiorativă și anume ar desemna „*doctrine fără semnificație științifică*”.

Dacă este evident că cunoașterea științifică este produsă prin intermediul inferenței logice, pornind de la principii ireductibile, atunci problema care rămâne de rezolvat este aceasta: de unde procură oamenii aceste principii? Aristotel era convins că aceste principii se obțin printr-o viziune intuitivă, ce își are originea în inducția bazată pe percepția senzorială; o doctrină, notează Beth [1], ce are un interesant fundament teologico-antropologic. Urmând, în general, analizele lui Beth [1, p. 34], demersul aristotelic este acesta: fenomenele perceptibile sunt manifestări ale rațiunii cosmice (Nōus) cu care este înrudită mintea umană, aceasta din urmă fiind condusă de la percepțiile senzoriale la cunoașterea cauzelor ascunse în spatele lor, tipul acesta de inducție ducând în final la viziunea intuitivă a principiilor. Doctrina aristotelică a științei nu consideră că principiile științei cer o investigare sistematică, fiind suficientă numai o inspecție sumară a fenomenelor

perceptibile și, mai mult, filosoful profesionist nu are un rol privilegiat în cadrul acestei activități de cunoaștere, el procedând mai mult doxografic, un obicei al peripateticienilor, admirabil ilustrat de însuși Aristotel.

O serie de interpreți ai operei aristotelice identifică analogii între teoria aristotelică a științei și doctrinele mistice, metafizica lui Aristotel constituind o inițiere intelectuală, contraparte a inițierilor din cultele misterelor, care îl eliberează pe om de permanenta uluire în fața unui destin inconstant, oferindu-i o explicație definitivă și irevocabilă a experiențelor sale (Cf. Beth [1]). Metafizica, continuă autorul olandez, ca o știință a principiilor, ne oferă printr-o explicație similară înțelepciunea supremă și fericirea, omul este inițiat în misterele vieții și obține nemurirea. Conform doctrinei lui Platon și a lui Aristotel [2] omul trebuie să fie aruncat în perplexitate în scopul de a putea obține viziunea intuitivă a principiilor, tot așa cum în misterele antice omul trebuia să sufere o moarte rituală pentru a accede la viața eternă. Metafizica era considerată inaccesibilă învățământului public, metafizicianul era un om inițiat în misterele existenței, dispunând de cheia enigmei vieții, conchide Beth [1]. Demonstrația sau analiza logică se puteau învăța și un maestru accepta să-l învețe pe învățatul acestea, dar refuză abordarea inteligibilului pe calea contemplațiilor imediate, distingându-se aici ferm între elementul (aspectul) didactic, profan și cel inițiativ, o dovadă că chiar din antichitate a fost conștientizată analogia dintre metafizică și misticism.

Am ilustrat nevoia conștientizării celor două tipuri de fundamente – istorice și filosofice – făcând o scurtă incursiune în opera lui Aristotel, poate prin contrast cu supralicitarea mai recentă a operei lui Kant. Desigur, în limitele analizei firești am făcut referiri la platonism și mai vagi la pitagoreism, cu un caracter mai mult implicit, în vederea conturării teoriei aristotelice a științei care este, probabil, prima doctrină articulată coerentă nu numai gnoscologic ci și metodologic, părți semnificative ale ei fiind astăzi preluate intact. Dar noi conștientizăm că aici am oferit doar o ilustrare pe un caz, care urmează să fie explicată și detaliată ulterior, completată cu expunerea altor doctrine filosofice cu rezonanțe istorice.

2. Cercetarea fundațională a matematicii: fundamentele matematicii și filosofia matematicii

Cercetarea fundațională a matematicii conectează cinci domenii de gândire: 1) matematica propriu-zisă; 2) investigarea fundamentelor matematicii; 3) metamatematica; 4) filosofia matematicii; 5) filosofia generală.

Cercetarea fundațională este considerată un gen de cunoaștere de gradul al doilea ce se exersează asupra uneia preexistentă, mai exact asupra fundamentelor teoretice ale acesteia. În acest sens spunem că cercetarea fundațională este o întreprindere intelectuală complexă, atât analitică cât și constructivă, incluzând, în esență, două tipuri de activități: unele critice (analiza critică a fundamentelor), altele constructive, constând în reconstrucția explicită a acestora (M. Bunge [1]).

Cercetarea fundațională a matematicii, de asemenea, implică aceste două tipuri de activități: i) *critice* și ii) *constructive*, semnificând o adaptare a acestora la profilul și specificul acestei științe. Activitățile *critice* cuprind analiza critică a fundamentelor conceptuale ale cunoașterii matematice, a chestiunilor conceptuale ale acestei științe, ca, de exemplu, statutul conceptelor fundamentale, al formulelor de bază ca și al procedurilor întrebuintate, și toate acestea sub intenția eliminării vaguității și inconsistenței. Se remarcă ușor că aceste activități implică direct analiza conceptual – filosofică, conturând suficient de relevant rolul filosofiei în cercetarea fundațională. Cel de-al doilea aspect al cercetării fundamentale – *activitățile constructive* – oferă o *reconstrucție fundațională*, identifică teorii fundamentale, sau intersecții ale acestora, apte să permită reconstrucția unci părți largi a matematicii efective, propriu-zise, ceea ce constituie, evident, un aspect major al oricărei cercetări fundamentale a matematicii.

Și, totuși, adesea activitatea fundațională este uzual limitată la reconstrucția fundațională a matematicii, un aspect ce rezidă în explicarea și explicitarea „*teoriilor-sursă*” ale regiunii sau teoriei matematice investigate. Dacă identificăm, așa cum se face curent, punctul (ii) cu *fundamentele matematicii* și punctul (i), în virtutea caracterului sau pronunțat conceptual filosofic, cu *filosofia matematicii*, atunci putem concluda că cercetarea fundațională a matematicii este „*acoperită*” de „*reuniunea*” filosofiei matematicii cu fundamentele matematicii.

Așa cum am arătat în altă parte (Țurlea [1, p. 24], uzul expresiei „*fundamentele matematicii*” este inconstant și chiar ambiguu, căci uneori ea desemnează partea matematicii cu care începe construcția ei, „*aria*” pe care se edifică domeniile matematicii propriu-zise; alteori, expresia semnifică un gen de comentariu din exterior asupra matematicii, menit să ofere o explicație în termeni filosofici a naturii și semnificației matematicii. Riguros vorbind, ni se pare că în a doua accepție expresia în cauză cuprinde și filosofia matematicii, pe care o analiza exactă trebuie să o separe ca o componentă, domeniu distinct al gândirii matematice. Poate mai curând trebuie să rezervăm „*fundamentelor matematicii*” prima accepție, ceea ce denotă ca relevant pentru ele în primul rând un element de *construcție matematică*, așa cum un element de *analiză filosofică* caracterizează domeniul filosofiei matematicii. Oricum, putem accepta că „*fundamentele matematicii*”, probabil „*nucleul*” cercetării fundamentale a matematicii, pot fi definite ca un ansamblu de activități constructive, al cărui specific, caracterizat de noi printr-o „*tehnică fundațională*” (Țurlea [2, p. 201]), comportă un înalt grad de „*technicalitate*” – proceduri și tehnici cu un caracter matematic sau aparținând logicii matematice sau logicii algebrice. În acest sens, H. B. Curry [1] menționează logica matematică ca un instrument necesar în abordarea fundamentelor matematicii, iar Henkin [1] descrie și pledează în favoarea utilității logicii algebrice în studiile fundamentale. În virtutea unui asemenea specific, astăzi „*fundamentele matematicii*” sunt considerate ca o ramură a

matematicii, stimulând și interesul așa-numiților „*matematicieni care lucrează*” (working mathematicians), care, în general vorbind, ignoră problema fundării matematicii.

Așadar, analiza fundațională a matematicii (deci, *cercetarea fundațională* a acestei științe) comportă două componente inalienabile – „*tehnică fundațională*” și ceea ce noi am numit „*relevanță filosofică*”. Tehnica fundațională (înalt relevantă pentru fundamentele matematicii) coincide cu tipul constructiv de studii metamatematice asupra matematicii, care constau în folosirea procedurilor, metodelor și tehnicilor cu caracter matematic și/sau logico-matematic în strânsă relație cu practica matematică, motiv de simpatie și adeziune a „*matematicienilor lucrători*” la acest fel de activitate fundațională, ceea ce contrastează cu atitudinea lor față de studiile de filosofia matematicii. Cealaltă componentă, numită „*relevanță filosofică*”, asumă preponderent activități critice, care în mod esențial constau în analize neformale și aparțin filosofiei. Deși noi distingem analizele neformale (adică relevanța filosofică) de activitățile constructive metamatematice, marcate de un pronunțat aspect tehnic-formal, în lucrarea noastră (Țurlea [1]) am insistat asupra permeabilității reciproce a acestor categorii ale cercetării fundamentale, afirmând că ele se condiționează una pe alta, aceste domenii se „*penetrează*” reciproc continuu. În context putem constata efectul benefic al activității fundamentale asupra științei respective (în acest caz matematica), o caracteristică a științei în actualul stadiu de dezvoltare fiind propria ei capacitate de a participa la elaborarea propriilor ei fundamente și clarificarea statutului entităților cu care lucrează, un fel de împlinire a idealului hilbertian: „*să mutăm odată pentru totdeauna fundamentele matematicii înăuntrul ei*”.

A. Mostowski [1] vorbind oarecum indistinct despre fundamentele matematicii remarcă prezența în structura acestora a două aspecte: unul filosofic și altul matematic și ilustrează acest lucru schițând tabloul actual al problemelor fundamentale. Astfel, el distinge câteva clase și subclase de probleme fundamentale: A) Ce natură au noțiunile matematicii, în ce măsură ele sunt construcții umane, în ce măsură ne sunt impuse din afară, care este izvorul cunoașterii proprietăților lor?; B) Ce natură au demonstrațiile matematice și care sunt criteriile care ne permit să deosebim pe cele adevărate de cele neadevărate? Mostowski [1] face observația că asemenea chestiuni au prin excelență un caracter filosofic și este greu de imaginat că ele ar putea fi rezolvate exclusiv cu metode matematice; detectăm aici o semnificație contrară concepției hilbertiene după care problema *fundării* trebuie să fie exclusiv de competență internă a matematicii, prin apel numai la metode și proceduri matematice. Pe acest fundal fundațional Mostowski distinge și următoarele subclase de probleme cu un caracter mai special: A₁) Metoda axiomatică, rolul ei în matematică și limitele aplicabilității ei; A₂) Curentele constructiviste în matematică; B₁) Axiomatizarea logicii; B₂) Probleme de decidabilitate. Este evident că problemele A₁) și A₂) – accesibile cercetării matematice – au apărut pe baza chestiunii A), iar

problemele B_1) și B_2) în legătură cu B), un fenomen firesc, particularitate a progresului științific și cultural contemporan constând într-o „transmutare“ a problemelor cu caracter filosofic în domeniul asociat, aici cel al matematicii. Dar mult dorita separare „hilbertiană“ a matematicii (mai exact a fundamentelor acesteia) de filosofie nu s-a putut realiza niciodată în ciuda progresului fundațional, căci pe de o parte, așa cum am remarcat (Țurlea [1, p. 48]), se constată o înflorire a problematicii științifice (matematice) în mediul problemelor filosofice, ca în exemplul de mai sus, iar, pe de altă parte, contrar opiniei lui Hilbert, rolul filosofiei în știință, în speță în matematică, în edificarea acesteia este, așa cum remarcă Suppes [1, p. 70] să clarifice problemele conceptuale și să explicitizeze supozițiile fundamentale ale fiecărei discipline științifice. Clarificarea problemelor conceptuale sau construirea unor fundamente logice explicite sunt sarcini care nu au un caracter intrinsec, nici empiric, nici matematic. Ele pot fi considerate ca o sarcină filosofică propriu-zisă, direct relevantă pentru știință. Aceste permanente „intruziuni“ ale domeniilor – fundamente și filosofia matematicii – cunosc, deci, ambele săgeți ale „transferului“: de la fundamente la filosofia matematicii și am ilustrat prin rolul formalizării și axiomatizării în discursul filosofic care ne propune o înțelegere adecvată a fundamentelor matematicii, mai general a naturii și semnificației matematicii, potențând remarcabil analiza și dezbateră filosofică; de la filosofia matematicii la fundamentele matematicii ca în cazul anterior al analizei tabloului fundațional al matematicii, când se învederează rolul fecund al problemelor filosofice în spațiul cercetării fundamentale metamatematice.

Deci, chiar și din enumerarea listei de probleme fundamentale dată de Mostowski [1] putem să identificăm *obiectul de investigație* (tipul de probleme) al celor două domenii ale gândirii matematice – fundamentele matematicii și filosofia matematicii. Oricum, la acest punct putem spune ceva suficient de precis despre obiectul, problemele filosofiei matematicii: această disciplină procedează la o analiză filosofică asupra naturii și statutului noțiunilor, ipotezele (axiomelor) și demonstrațiilor matematice sau, cu alte cuvinte, abordează problema naturii și semnificației entităților matematice (Nu vrem să spunem prin aceasta că diferitele sisteme axiomatice-fundamentale ale matematicii, de exemplu, teoria numerelor, teoria mulțimilor, nu abordează și ele problema statutului, dar n-am zice și cea a naturii entităților abstracte cu care operează matematica). Legat de obiectul de investigație al acestor domenii de gândire matematică am menționat problemele referitoare la: *structura și profilul lor, perspectivele și modalitățile lor de abordare și ultima, care privește rezultatele* acestor două tipuri de abordare, relația lor din acest punct de vedere. Înainte de a aborda aceste probleme să enunțăm după A. Robinson [1] clase de probleme fundamentale relevante pentru actualul tablou al matematicii și care, în fapt, așa cum am arătat (Țurlea [1, p. 49]), sunt exemplificări ale problemelor din lista formulată de Mostowski [1]. Dacă omitem distincția propusă de noi: fundamentele matematicii și filosofia matematicii, atunci, așa cum

deja am notat problemele (A) și (B) din lista lui Mostowski sunt tipic relevante pentru ultima. Răspunsul privind obiectul fundamentelor matematicii este, credem, mai ușor de dat, deoarece în aria de investigație a acestei discipline cad toate problemele fundamentale, inclusiv cele care sunt tipice pentru filosofia matematicii, sau cele care au doar o relevanță pentru aceasta din urmă: așadar, în sens larg, aria fundamentelor matematicii o include și pe cea a filosofiei matematicii; da, în sens larg, dar nu și la rigoare, când trebuie să trasăm o distincție între aceste două domenii. Expunând lista lui A. Robinson ilustrăm spectrul problematic fundațional, adică conturăm „aria“ fundamentelor matematicii și în același timp identificăm conexiunile acestora cu domeniul filosofiei matematicii. Am văzut, examinând lista lui Mostowski ce clase de probleme aparțin filosofiei matematicii; iată după A. Robinson [1] ilustrări ale acestora: problema existenței mulțimilor nenumerabile, teorema de buna ordonare, teorema lui Gödel de incompletitudine asupra aritmeticii lui Peano, problema existenței modelelor nonstandard ale teoriei numerelor. O clasă de probleme reține dinamica, mutațiile și progresele în domeniul fundațional, în esență și în fapt un transfer, „o transmutare“ din sfera filosofiei matematicii în sfera fundamentelor matematicii și anume: explicații ale unor concepte fundamentale, ca de exemplu conceptul Cantor–Frege–Russell de „număr cardinal“, conceptul de „deductibilitate“ în calculul de predicate de ordin inferior, conceptul de „calculabilitate“, conceptul de „adevăr“. Există, însă, o clasă de subiecte care au relevanță pentru filosofia matematicii: iraționalitatea lui $\sqrt{2}$, transcendentă lui π , existența geometriilor neeuclideene, fundamentele calculului diferențial și integral, natura conceptelor topologice și categoriale, aplicarea legilor lui Kepler la universul fizic. În fine, există o clasă de probleme care vizează *natura entităților matematice* și care prin excelență constituie nucleul filosofiei matematicii, câmpul de confruntare al celor mai influente și de prestigiu școli și curente filosofice: logicismul, formalismul, intuiționismul, empirismul logic. Prin urmare, în sens larg, ansamblul problematic expus ține de competența fundamentelor matematicii; dar în sens riguros, identificăm probleme specifice, specifice filosofiei matematicii – este cazul claselor A) și B) din lista lui Mostowski și mai cu seamă clasa de probleme ce vizează natura entităților matematice, din lista lui A. Robinson. Trebuie notat că această ultimă clasă de probleme conectează cercetarea fundațională a matematicii de filosofia generală sau speculativă, cum mai este numită de unii autori.

Dar să revenim la grupul problematic invocat ceva mai înainte care ne ajută să trasăm distincția dintre fundamentele matematicii și filosofia matematicii din care am examinat numai problema obiectului (sau a tipului de probleme) al acestor domenii. Să lăsăm pentru mai târziu problema *structurii* (profilului) acestor domenii fundamentale și să spunem câteva lucruri despre ultimele două probleme: cea a perspectiveilor, modalităților de abordare a chestiunilor fundamentale și cea referitoare la rezultatele pe care munca fundațională le-a realizat în *fundamentele matematicii și filosofia matematicii*, a relației dintre aceste rezultate. Spunem că

doar vom creiona aceste aspecte, deoarece aceste probleme revin, sunt atacate și cu ocazia investigării structurii acestor discipline – componente ale cercetării fundamentale. Concret, în lucrarea noastră (Țurlea [1]) am distins două metode – modalități, perspective de abordare inerente acestor două domenii de investigație fundamentală, și anume o *abordare fundamentală*, proprie fundamentelor matematicii, efectuată din perspectiva unor sisteme fundamentale de teoria numerelor, teoria mulțimilor, teoria categoriilor, sau a unor sisteme de geometrie etc. și o altă abordare, *fundamentalistă*, specifică filosofiei matematicii, relevantă mai cu seamă în ceea ce privește natura entităților matematice, abordare de tip „absolutist”, din perspectiva unor programe fundamentale ca logicismul, formalismul, intuiționismul. Dacă abordarea *fundamentală* are un caracter „neutral” și apelează la tehnici, metode, proceduri logice, de teoria modelelor și chiar matematică este mai în acord cu/și sensibilizată la practica matematică, în general fiind mai curând descriptiv relevantă privind rezultatele matematicii propriu-zise, abordarea *fundamentalistă* poartă o pregnantă „încercătură” filosofică concentrată în semnificative teze „absolutiste” cu privire la natura matematicii, comportând în mare măsură un caracter normativ, „coercitând” entitățile matematice să intre ca într-un „pat al lui Procust” în canaveaua sistemelor fundamentale, considerent pentru care i s-a reproșat o prea sofisticată prizare la ceea ce matematicienii activi fac în practica lor curentă, de unde și dezinteresul acestora pentru acest gen de studii fundamentale. Dar la acest lucru a contribuit și o așa-zisă „asimetrie” a rezultatelor obținute în aceste domenii de cercetare fundamentală (fundamentele matematicii și filosofia matematicii). Progresele din domeniul fundamental au marcat această „asimetrie” și ca să dăm un exemplu, în virtutea teoremei de incompletitudine a lui Gödel conceptul de deductibilitate a fost formalizat, devenind astfel un concept matematic, care rămâne, însă, în continuare, relevant pentru filosofia matematicii; este aici observată o „deplasare” de la studiul filosofic la cel matematic, o evidentă „asimetrie” între *analiza filosofică* și *construcția matematică*. Într-adevăr, examinarea situației actuale a tabloului problemelor fundamentale, a progresului fundamental al matematicii conduce la concluzia că *bogăția de rezultate metamatematice* n-a fost însoțită, din nefericire, de studii în care discuția și analiza filosofică să explicitizeze „substanța” lor, o excepție constituind celebrele lucrări ale lui Gödel [1], [2].

Revenim acum la *problema structurii* (profilului) celor două domenii – fundamentele matematicii și filosofia matematicii. În ceea ce privește structura fundamentelor matematicii, datorăm lui Kreisel [1] o interesantă, relevantă și fecundă distincție: *fundamente logice* și *fundamente matematice*, fiecare gen de fundamente având contribuție specifică în analiza și fundarea matematicii. Astfel, fundamentele logice au de-a face cu reconstrucția „anteriorității logice” (în sensul lui Tarski [1]) a teoriilor matematice și cu definirea conceptelor metamatematiche folosite în analiza fundamentală. Așa cum am scris în Țurlea [1] fundamentele logice au ca un concept specific „demonstrația” și în acest sens problema validității principiilor

matematice (axiome, postulate, reguli) aparține, de asemenea, acestui gen de fundamente. Fundamentele logice abordează discursul în care se instalează teoria matematică ignorând subiectul ei specific, căci așa cum spune Nagel [1] matematica are un caracter abstract, ceea ce motivează definiția ei metaforică de „arhitectură de demonstrații”, un argument în favoarea prezenței fundamentelor logice în ansamblul fundamentelor matematicii, în construcția acestei discipline științifice. Din perspectiva fundamentelor logice este mai semnificativă structura enunțurilor matematicii, sau ale unei teorii matematice, decât natura specifică a subiectului particular asupra căreia aceasta poartă. Studiile fundamentale abilitază remarcabil relevanța conceptului de „completitudine” („incompletitudine”) care stabilește conexiuni demne de investigații în planul fundamentelor, căci în virtutea teoremei lui Gödel separarea a două concepte de înaltă statură teoretică – „adevăr” și „demonstrabilitate” – stabilește în fapt vocația și competența oarecum complementară pentru cele două tipuri de fundamente ale matematicii: fundamente matematice și fundamente logice; de fapt, o consecință a „asimetriei” relației propoziție adevărată – propoziție demonstrabilă, știut fiind că nu orice propoziție adevărată este și demonstrabilă. Urmează că în timp ce conceptul de „demonstrație” este privilegiat în cercetările din perspectiva fundamentelor logice, conceptul de „adevăr” este, evident, favorizat de perspectiva fundamentelor matematice.

Fundamentele matematice admit conceptul de „validitate” ca aparținând fundamentelor logice și se ocupă de problema „organizării” teoriilor sau chiar a „regiunilor” matematicii. Aspectele relevante pentru acest gen de fundamente sunt caracterul sistematic, claritatea și inteligibilitatea și în acest caz abordarea din această perspectivă este una *comprehensivă* spre deosebire de cea specifică fundamentelor logice, care este prin excelență *formală*. Oricum, problema *conținutului* (distinctă de cea a *formeii* care cade în competența fundamentelor logice) este preferată în fundamentele matematice, intenția fiind ca o serie de concepte, rezultate să fie prezentate în termenii conceptelor originale, fundamentale ale teoriei respective, astfel teoria categoriilor favorizează abordarea în termenii conceptelor de „funcție”, „compuneri” preferate unor concepte ca „mulțime”, „apartenență”, remarcă Kreisel [1].

Pentru dezvoltări ale aspectelor aflate aici în discuție trimitem la lucrările noastre – Țurlea [1], [3] – aici mulțumindu-ne să mai adăugăm că uneori contribuția constructivă a fundamentelor matematicii (fundamente logice + fundamente matematice) în cadrul cercetării fundamentale vizează identificarea și/sau edificarea anumitor teorii și structuri matematice ce pot servi reconstrucției fundamentale, chiar a întregului edificiu al matematicii; programul structuralismului matematic (N. Bourbaki) este semnificativ în această privință.

Despre filosofia matematicii vom menționa doar că nucleul ei îl constituie o concepție filosofică (platonism, formalism, intuiționism etc.) „gamisită” tehnic cu metode, proceduri și tehnici care sunt în principal de factură semantică, menite să

explicitizeze în contextele analizelor și explicațiilor conceptuale, neformale substanța filosofică a rezultatelor teoriei sau a ansamblului de teorii matematice.

Deși am susținut existența unui grup de distincții teoretice și conceptuale, acest fapt este compatibil cu un fel de contacte reciproce dintre cele două domenii – fundamentele matematicii și filosofia matematicii – în sensul că menirea a ceea ce am numit „relevanța filosofică”, în fapt activitățile specifice filosofiei matematicii este să explicitizeze „substanța” filosofică care impregnează chiar fundamentele matematicii. Astfel de exemplu, justificarea „axiomei infinitului”, ce cade în sfera fundamentelor logice ale matematicii, sugerează angajamentele „ontice” ale teoriei mulțimilor. Observăm existența unor zone de „interferență” a fundamentelor logice (ce au de-a face cu problema validității axiomelor teoriilor) cu asumții ontologice ale teoriilor matematice, asumții cu relevanță filosofică, primele fiind adesea un „travesti” al acestora din urmă, ceea ce sugerează că aceste discipline fundamentale (fundamentele matematicii și filosofia matematicii) nu sunt chiar așa de „pure” așa cum, eventual, s-ar pretinde în virtutea caracterului prea tranșant al menționatei distincții. Dar un fapt și mai remarcabil este particularitatea teoriilor matematice de a purta asupra unui univers de discurs (o lume ontologică) ceea ce trimite în mod cert la constatarea că trebuie admis că ele asumă niște presupoziii filosofice (ipoteze ontologice) privind problema realității (existenței) în matematică. În lucrarea noastră (Țurlea [1, p. 67]) notăm cu privire la acest aspect: „este natural ca teoriile matematice să comporte anumite presupoziii filosofice, reconstrucția fundamentală a lor explicitându-le prezența în structură a unui „strat” ontologic, așa numitul formalism „metafizic” (ontologic), mai evident în teoriile fizice sub forma unei mulțimi de *asumpții de interpretare*”. Prin urmare, putem conchide că aceste contacte reciproce dintre fundamentele matematicii și filosofia matematicii au generat „infiltrații” tacite ale filosofiei la nivelul fundamentelor matematicii, despre care, cum am mai spus, nu se mai poate zice că sunt „pure”, așa după cum la nivelul filosofiei matematicii constatăm „împrumuturi” conceptuale și metodologice (axiomatizarea, formalizarea, metode semantice etc.) ce vin dinspre primele cu rol fertil în plan științific și chiar pedagogic.

Evident că asemenea „impurități” detectate la nivelul celor două discipline ale gândirii matematicii nu anulează specificitatea lor și anume *programele fundamentale*, operante în cadrul *fundamentelor matematicii*, sunt centrate pe elemente logice și tehnico-matematice, în timp ce *programele, concepțiile fundamentale* (logicism, formalism, intuiționism, ca să le numim pe cele fundamentale și de prestigiu în domeniu) sunt bazate pe elemente filosofice, asumând totdeauna un „nucleu doctrinar” referitor la natură și statutul entităților matematice. Marile programe fundamentale, mai sus enumerate, au ca particularitate distinctivă și comună faptul de a se constitui în teze filosofice general „absolutiste” despre problema existenței în matematică. Acest „absolutism” vizează un aspect real al cunoașterii matematice, respectiv logică (în cazul logicismului), limbajul (în cazul formalismului) și

intuiția, construcția (în cazul intuiționismului). Însă în cadrul acestor programe trebuie să distingem prudent între aspectul filosofic, la care ne-am referit, și cel tehnic-metodologic, metateoretic care le-a asigurat un destin prestigios în istoria matematicii și logicii și le-a conferit valoare și importanță în contextul contemporan al investigațiilor fundamentale.

H. Mehlberg [1] a pledat în filosofia matematicii pentru un punct de vedere pe care l-a numit *logicism pluralist*, pe care l-a văzut validat de o serie de rezultate metamatematiche și metalogice (relații de intertraducere, concepția semantică a lui Tarski despre adevărul matematic, teorema de deducție Hebrand-Tarski, conceptul intuiționist de construcibilitate; pentru o expunere succintă a acestor rezultate, vezi Turlea (3)), și în consecință în acord cu practica curentă a matematicienilor care lucrează efectiv în domeniul matematicii propriu-zise. În concepția lui H. Mehlberg [1] acest punct de vedere, mai curând *fundamental* decât *fundamentist* și poate tocmai de aceea el ar putea constitui o bază comună și de convergență pentru cele trei concepții curente rival competitive-logicismul, formalismul, intuiționismul. În perspectiva fundamentală, deci din interiorul nu al filosofiei matematicii, ci dinăuntrul fundamentelor matematicii, L. Henkin [1] a încercat o abordare care să înlocuiască perspectivele logicistă, formalistă, intuiționistă, unilateral absolutiste și pregnant filosofice, determinării ce le fac inadecvate pentru o reconstrucție și o fundare adecvată a matematicii, cu o schemă conceptuală neutră filosofic, care reține numai aspecte *set-teoretice* (contrapartea fundamentală a celei fundamentiste-logiciste) *aspecte algebrice* (corespunzătoare formalismului) și *aspecte constructive*, care, relevând spiritul de cercetare ce a motivat concepția lui Brouwer ar putea fi un substitut adecvat pentru intuiționism. Audiența la practica științifică, în virtutea caracterului familiar al schemei fundamentale propuse de Henkin, ca și procese de „tranziție” de la filosofic la științific, urmare a abandonării schemelor apriori și chiar necesitariste, inerente marilor programe fundamentale (logicism, formalism, intuiționism) și care le-au „frustrat” de prizare și adecvare la matematica efectivă par să fi motivat opțiunea lui Henkin.

În ceea ce privește marile programe fundamentale, care țin evident de *fundamentele matematicii*, se poate susține că în principal ele au fost „focalizate” asupra teoriei mulțimilor, teoriei structurilor (N. Bourbaki), teoriei categoriilor, chiar geometriei etc., deși aceasta poate fi abordată în termenii teoriei mulțimilor. În cele ce urmează, deoarece teoria mulțimilor și teoria categoriilor au profunde implicații filosofice, fapt ce „aruncă” noi lumini inclusiv asupra filosofiei matematicii, facem unele remarci general-fundamentale, care vor contura mai pregnant ideea că filosofia este prezentă sub forma unor supoziii, de regulă ontologice, chiar la acest nivel „subminând” din interior ideea unei așa-zise „purități” și „exclusivități” a celor două domenii ale activității fundamentale.

Particularitatea distinctivă a programelor fundamentale este continuă, permanentă racordare a lor la marile „mutații” înregistrate prin progresul activității fundamentale și care au marcat „o pierdere parțială a caracterului filosofic al investigațiilor fundamentale” în favoarea unui mai pronunțat caracter matematic al acestora, așa cum remarcă A. Mostowski [1]. Și totuși specificitatea marcată fundamentală a acestor programe din domeniul fundamentelor matematicii nu exclude „*de plano*” prezența elementelor filosofice, fiind vorba, mai curând, de o diminuare a rolului acestora. Căci, altfel, teoria mulțimilor (în diferitele ei variante axiomatice: Zermelo, Fraenkel, von Neumann, Gödel, Bernays, Quine și altele) posedă o remarcabilă relevanță ontologică conectată problemei existenței în matematică, un mediu autentic care favorizează analizele și discuțiile filosofice. În contrast, celelalte două teorii – teoria structurilor (Bourbaki) și teoria categoriilor au mai curând, am spune, o „încărcătură” epistemologică, sugerându-ne ideea unei ierarhii a construcțiilor conceptuale în matematică, ce au erodat vederile tradiționale, în majoritatea lor „substanțialist-platonice” asupra matematicii.

Între cele trei mari teorii – teoria mulțimilor, teoria structurilor și teoria categoriilor care lansează „stiluri fundamentale” (așa cum marile programe fundamentale – logicismul, formalismul și intuiționismul – au generat „stiluri fundamentale”) – există conexiuni istorice și logice, încât se poate ușor constata că noțiunile categoriale sunt implicite în teoria structurilor, întrucât în virtutea maturizării conceptuale și metodologice a teoriilor matematice vedem manifestă ideea că unele concepte din teoria categoriilor sunt „generalizări raționale” ale celor din teoria structurilor; morfismele sunt generalizări ale aplicațiilor continue (din teoria mulțimilor), a homomorfismelor (teoria grupurilor), a homeomorfismelor (teoria spațiilor topologice), acestea din urmă aparținând teoriei structurilor. Eficiența și fructuozitatea stilului fundamental categorial s-au învederat în capacitatea teoriei categoriilor de a soluționa probleme în fața cărora celelalte teorii s-au aflat în impas. Această teorie (a categoriilor) comportă prin excelență un aspect structural relevant pentru „*arhitectura*” și „*organizarea*” universului matematic, elemente ce i-au conferit posibilitatea de a se constitui într-o nouă paradigmă conceptuală și metodologică a matematicii, distinctă și rivală în raport cu paradigma „ansamblistă” (de teoria mulțimilor), din care, paradoxal, s-a născut. Relevanța fundamentală a teoriei categoriilor se învederează prin surprinderea caracterului structural al matematicii contemporane (în plan matematic) și prin depășirea viziunii filosofice pronunțat platonist–substanțialiste asociate, cel puțin subiacent, paradigmei set-teoretice, dominante în gândirea matematică, cel puțin de la începutul acestui secol și până în deceniile recente. Confruntarea dintre aceste stiluri fundamentale a fost marcată de diferite tentative: i) construirea de fundamente set-teoretice (ansambliste) pentru teoria categoriilor; ii) fundamente categoriale pentru teoria mulțimilor; iii) autofundarea teoriei categoriilor.

Specificitatea tehnico–matematică crescândă a cercetării fundamentale mutație legată nu atât, am spune, de programele fundamentale (în general doctrinar filosofice, precum logicismul, formalismul, oarecum, și intuiționismul) ci de abordările fundamentale ce emerg din paradigmele conceptual–metodologice edificate din interiorul marilor teorii – teoria mulțimilor, teoria structurilor, teoria categoriilor – nu a invalidat rolul filosofiei în ansamblul investigațiilor fundamentale, deoarece elucidarea naturii matematicii rămâne de competența ei, iar tehnicile fundamentale, inspirate de logică, teoria modelelor, matematica etc., rămân cu rol de instrumente auxiliare în acest dificil, dar pasionant travaliu. Apar noi conexiuni între domeniile matematicii, dar și între tipurile de cercetare pe fundalul unei confruntări între direcții tradiționale și direcții recente cu caracter novator, ce par a o rupe radical cu perspectivele prea „ortodoxe” și „oficializate” ce au încorsetat cercetările ca într-un așa-zis pat „procurstian”, ca de exemplu, schema „logicism–formalism–intuiționism”, tributare unor concepții filosofice, în ciuda unor declarații anti–metafizice făcute de unii reprezentanți, și i-am numit pe formalisti (în frunte cu șeful acestei școli, Hilbert, care a lansat provocativ celebrul slogan: „să separăm odată pentru totdeauna fundamentele de filosofie și să le mutăm în interiorul matematicii”), dar și pe intuiționiști, care începând cu Brouwer au negat orice supoziție filosofică cu rol de fundare a matematicii.

Oricum, tentative privind dispensarea de filosofie s-au făcut, cum am arătat deja, chiar recent și facem referire în acest sens la schema lui Henkin [1], al cărei nucleu este relevant chiar de formularea titlului studiului consacrat acesteia; este vorba de „*fundamente matematice pentru matematică*”, în care, cum se observă, lipsesc din structura fundamentelor un gen de fundamente, ce s-au bucurat de atenția lui Kreisel [1], este vorba de *fundamente logice* (ale matematicii), o renunțare datorată poate caracterului lor prea „impur” grație „încercăturii” lor filosofice, despre care deja am vorbit. Expresia introdusă de noi „*relevanța filosofică*” sugerează că chiar dacă filosofia nu ar putea fi regăsită, ca o componentă distinctă în ansamblul cercetării fundamentale, rămâne măcar o „inducție metaforică” că ea ar fi prezentă, cel puțin difuz, în „*masa*” fundamentelor teoriilor matematice, a matematicii luate ca întreg; ar fi reabilitat cel puțin un sens mai slab și, deci, mai vag al prezenței filosofiei în cuprinsul matematicii, din care nu o poate izgoni nici chiar maturizarea conceptuală și metodologică a acestei științe; și în acest caz sever filosofia ar mai avea, încă, șansa de a se repleti, regăsi, recupera, sub presiunea practicii matematice, este drept cu o structură exigentă ca în ipostaza de filosofie nu a matematicii ci de *filosofie matematică*, dacă noi interpretăm corect mesajele lui B. Russell [1] și G. Kreisel [2].

3. Cercetarea fundamentală, metamatematică și filosofia generală

Din ansamblul problemei prezentului studiu am examinat numai cercetarea fundamentală și componentele ei de bază – fundamentele matematicii și filosofia matematicii. Au rămas neelucidate alte două componente (metamatematica și filo-

sofia generală) conexiunile dintre ele și relevanța lor pentru ansamblul cercetării fundamentale. Nu vom stăruia mult asupra acestui subiect, limitându-ne la formularea câtorva aserțiuni apte să ne restituie unele aspecte esențiale ale metamatematicii și filosofiei generale în conexiunea lor relevantă pentru întregul cercetării fundamentale a matematicii.

Gonseth [1] a distins trei dimensiuni ale matematicului: intuitiv, formal și metamatematic. Metamatematica este legată în destinul ei de numele lui D. Hilbert, în a cărui intenție (marcată de distincția matematică–metamatematică) era o „*teorie a demonstrației*“ (Beweistheorie) un instrument ce i-a permis să-și formuleze propria sa concepție despre modul în care urmează și trebuie să fie analizat raționamentul matematic. Nașterea metamatematicii s-a produs după realizarea formalizării matematicii, materializată și identificată istoric ca atare în „*Principia Mathematica*“ descoperită de Hilbert ca o ilustrare relevantă a fenomenului (sau, în limbajul lui Gonseth, a „*orizontului*“) formal (= matematica formală, formalizată). Problema care se pune este: în ce relație stă metamatematica cu fundamentele matematicii? Le leagă negreșit un element și anume au în comun *problema fundării* matematicii, dar în același timp le separă mai multe aspecte, încât să considerăm că ele coincid. În primul rând metamatematica în sens modern (adică hilbertian) este istoric vorbind, de dată mai recentă decât fundamentele matematicii, și anume se constituie prin opera matematicianului german citat, în secolul nostru între anii 1917–1939, primul an marchează apariția lucrării lui Hilbert [1], ultimul an este cel al apariției lucrării mature elaborată cu unul din discipolii săi (Hilbert–Bernays [2]). Și, cum am mai spus, se constituie ulterior formalizării matematicii realizată de A. N. Whitehead și B. Russell [1] în anii 1910–1913, cu alte cuvinte, fără raportare la orizontul formal, existența metamatematicii nu se poate legitima.

Cum observa S. C. Kleene [1] există conexiuni directe între problema fundării matematicii și apariția metamatematicii, deoarece această problemă urma să fie asigurată printr-o demonstrație finist metamatematică a consistenței matematicii clasice, ceea ce în concepția lui Hilbert se putea realiza prin următorii pași procedurali: mai întâi se proceda la redactarea matematicii (clasice) într-un sistem axiomatic formal, și apoi se aplica direct definiția consistenței (în sens sintactic), adică teoria formalizată, sistemul formal nu trebuia să admită două teoreme contradictorii. Astăzi, noi știm că acest tip de demonstrație, numită „*absolută*“ (contra-distinctă față de cea *relativă*, ce consta în traducerea în alt sistem, dar consistent) urma să apeleze exclusiv și intern la mijloacele specifice sistemului formal în cauză. Să remarcăm profunda conexiune istorică dar și de „*mediu*“ relevant între conceptul de sistem formal și metamatematică și că ceea ce întemeietorul ei (Hilbert) avea în vedere când discuta despre demonstrații, erau, de fapt, *derivări formale* sau *demonstrații formale*, pe care le-a făcut obiect central al unui nou tip de investigație-metamatematică. Metamatematica hilbertiană sau „*teoria demonstrației*“ formula condiții perceptuale (aici sesizăm o influență kantiană) de analiză, și deci

necesitatea apelului la mijloace finitiste în travaliul demonstrației consistenței matematicii; existența finitistă era menită, observa și Gonseth [1], procurării unor convingeri intuitive. Așadar, dacă fundamentale matematicii se pierd în istoria matematicii ele fiind practicate și în legătură cu orizontul intuitiv (creativ) al matematicii (conform ierarhiei semnificate de Gonseth), ilustrare stau euclidianismul, cantorismul etc, în sens strict despre metamatematică vorbim în secolul nostru, odată cu cercetările întreprinse de D. Hilbert. G. Kreisel observa că metamatematica hilbertiană a fost pre restrictivă, deoarece punerea ei de acord cu progresul cunoașterii învederează că semnificația ei este astăzi diferită; o teorie a demonstrației adecvată ar trebui, și în fapt să facă astăzi, să investigheze demonstrațiile formale în legătură cu demonstrațiile intuitive; ori, pentru „*Beweistheorie*“ a lui Hilbert, demonstrația înseamnă numai demonstrația formală, un punct de vedere abandonat de cercetătorii contemporani ca Prawitz [1], [2], Kreisel [1], [3] și alții.

Dar, dacă examinăm structura intrinsecă a *fundamentelor matematicii* și ce a *metamatematicii*, mai putem identifica asemănări, analogii, diferențe, intersecții etc? Am consemnat ca *problema fundării* este comună în câmpul de investigație, cu specificarea că metamatematica o analizează numai în legătură cu, și pe „*corpul*“ sistemelor formale ale matematicii, sau, mai exact, ale diferitelor teorii matematice, și, în consecință, ca „*produs modern*“, această disciplină a gândirii matematice beneficiază și apelează la achizițiile, instrumentele cunoașterii moderne-logica matematică, logica algebrică, semantica, sintaxa logică, teorii recente din matematică, iar de aici caracterul pronunțat „*tehnic*“ al metodologiei pe care o întrebuițează. Aceste observații ne introduc o trăsătură specifică metamatematicii: este o cercetare metateoretică care abundă în metode, și, de aici, caracterul ei *metodologic*. *Fundamentele matematicii* nu au un asemenea caracter *reductiv*, unilateralității metodologice a metamatematicii îi opun o perspectivă complexă și complementară, în care desigur se regăsește o perspectivă complexă și complementară și dimensiunea metodologică, dar alături de cea ontologică, ca în cazul justificării axiomelor, ipotezelor, postulatelor (a infinitului, continutului etc.) sau, epistemologică ce vizează natura conceptelor, mai cu seamă cu privire la izvorul cunoașterii lor, adesea la punctul de contact cu filosofia matematicii, fundamentelor matematicii fiindu-le inerente chiar o „*axiologie*“ epistemologică. Și, oricum, din perspectiva unor fundamente mai „*clasice*“ ale matematicii se poate reproșa metamatematicii moderne că prin „*cantonarea*“ prea severă în paradigma aplicării exclusive a metodelor *formale* de cercetare, lăsa o serie de probleme fundamentale fără un răspuns satisfăcător, o obiecție ce vine din perspectiva unor fundamente instituționale ale acestei științe. Cantonată prea strict metodologic, problemele ontologice ale matematicii primesc doar parțial și unilateral răspuns dintr-o perspectivă ce ține prea exclusiv de abordarea *internă* neglijând-o sau chiar ignorând-o pe cea *externă*. Dacă este nejustificată orice respingere radicală a metodelor și rezultatelor cercetărilor formale a fundamentelor; nu este mai puțin adevărat, arată Beth [1], că abordarea din

interior a problemelor fundamentale, centrată, am spune, pe analiza structurii deductive a teoriilor matematice, nu poate conduce decât la concluzii de natura metodologică și nu ontologică, ceea ce diminuează relevanța (filosofică, dar nu numai) perspectivei de investigație metamatematică. În context, subliniem un slab record al metamatematicii la filosofia matematicii, parcă în acord cu dezideratul hilbertian al separării fundamentelor de filosofie, deoarece finețea analizei matematice, strict internă, sacrifică o bogăție de semnificații filosofice subiacente acestor probleme ontologice – specifice filosofiei matematicii – inclusiv semnificații ce se constituie din relațiile matematicii cu alte domenii ale gândirii și experienței umane.

Și totuși, mult râvnita „separare hilbertiană” a fundamentelor de filosofie, prin intermediul metamatematicii, se pare că nu s-a putut împlini. Sub influența lui Kreisel [1], dar și a altor autori, consemnam într-un studiu (Țurlea [3, p. 47]) următoarele: „Prin epistemologie se înțeleg aici concepțiile aparținând lui P, adică principii neformale de demonstrație care asigură validitatea logică intuitivă. Principiile intuitive ale demonstrației prezidează construcția sistemelor formale, dar elementele de natura psihologică prezente în aceste principii nu permit o analiză exactă, astfel că trebuie să fie înlocuite cu reguli formale. De această concluzie antifilosofică nu determină o renunțare integrală la tipul de cunoaștere implicat în principiile intuitive; după cum se știe, s-ar putea invoca ca argument teorema lui Gödel de incompletitudine, ca și rezultatul lui Gentzen, care reabilitează cunoașterea neformală, făcând nerealizabil idealul aristotelic al cunoașterii deductive; relevant în această privință este conceptul de sistem semi-formal introdus de Schütte [1]”; este o recuperare evidentă a vocației fundamentale a filosofiei.

Dacă aceasta este relația dinspre filosofie spre metamatematică, să vedem ce se poate spune despre săgeata inversă a acestei relații. În primul rând, trebuie notat ca cercetarea modernă din sfera fundamentelor matematicii include, ca o parte metamatematică, față de care acestea sunt evidente supraextensive prin: a) ansamblul problemelor fundamentale este mai vast decât problematica metamatematicii, cum ușor se observă din lectura listelor de clase ale problemelor fundamentale alcătuite de A. Mostowski [1]; și, oricum, așa cum am subliniat slăbiciunea cea mai importantă a metamatematicii rezidă în ignorarea problemelor ontologice, ceea ce îi diminuează contribuția în cadrul cercetării fundamentale; b) sărăcia de perspective în abordarea exclusiv metodologică, iar în acest plan folosirea unui cadru strict intern sintactic ce este definitoriu pentru metamatematică; așadar, fundamente „sintactice” numai. Dar în viziunea dinamicii, progresul activității din domeniul cercetării fundamentale a matematicii, metamatematica este recuperată ca o achiziție utilă și eficace în anumite contexte în sfera fundamentelor matematicii. Această cercetare de la nivelul fundamentelor matematicii a avut uneori un efect „distructiv”, în sensul că a „răsturnat” doctrine importante din filosofia tradițională, și așa cum vom vedea chiar teoria aristotelică a științei în confruntarea cu evoluțiile

științelor a suferit infirmări semnificative. Beth [1] notează că situații conceptuale și metodologice remarcabile au generat controverse dure între reprezentanții cercetării moderne din fundamentele matematicii (în care am inclus și metamatematica) și adepții filosofiei generale, sau speculative, cum o mai numesc unii autori. Învățămintele ce le reglează aceste controverse, discuții, dezbateri nu trebuie să le receptăm negativist și nihilist vis-à-vis de tradiția filosofică, ci, mai curând, să folosim concepțiile impuse de investigațiile moderne ca instrumente și scenarii actuale de lectură și reinterpretare în vederea unei mai corecte pătrunderi a semnificațiilor și mesajelor filosofiei antice și medievale. Să notăm în încheierea acestui paragraf că dacă facem apel la distincția „fundamentalist-fundamental”, explicitată în analizele produse anterior, atunci relația acestor „perspective-stiluri” cu filosofia apare din unghiuri diferite, cu caractere diferite, căci în contactul cu programele fundamentiste filosofia tradițională se manifestă influent și pozitiv, mai cu seamă în legătură cu problema naturii entităților matematice, deoarece ce sunt logicismul, formalismul și intuiționismul decât „specializări” ale marilor curente filosofice: platonismul, nominalismul și conceptualismul?; ori în relația cu studiile fundamentale metamatematiche constatăm o stare de „recul” a filosofiei tradiționale sub impactul acestora, fie o infirmare, fie o reinterpretare, regândire a ei și poate o revigorare.

BIBLIOGRAFIE

- ARISTOTEL [1] „*Analitice secunde*” În „*Organon*” – vol. III, București, Editura Științifică, 1961.
 [2] „*Metafizica*” – Editura Academiei R.P.R., București 1965.
- BETH, E. W. [1] „*The Foundations of Mathematics*” – North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1965.
- BUNGE, M. [1] „*The Foundations of Physics*” – Springer Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, 1967.
- CURRY, H. B. [1] „*The Foundations of Mathematical Logic*” – McGraw Hill, New York, 1963.
- GONSETH, F. [1] „*Despre metodologia cercetărilor în fundamentele matematicii în „Logica științei”*”, București, Editura Politică, 1970.
- GODEL, K. [1] „*Ce este problema continuumului a lui Cantor?*” – în „*Epistemologie. Orientări contemporane*” – București, Editura Politică, 1974.
 [2] „*Russell's Mathematical Logic*” – în Benacerraf, P and Putnam, H (Editors): „*Philosophy of Mathematics*”, Prentice Hal, 1964.
- HEMPEL, G. G. [1] „*On the Standard Conception of Scientific Theories*” – în Rader, M and Winokur, S: „*Minnesota Studies in the Philosophy of Science*” – IV.
- HENKIN, L. [1] „*Mathematical Foundations for Mathematics*” în *The American Mathematical Monthly* – 5/1971.
- HILBERT, D. [1] „*Gândirea axiomatică*” – în „*Logică și filosofie*”, București, Editura Politică, 1966.
- HILBERT, D. and Bernays P. (2): „*Die Grundlagen der Mathematik*” – vol. 1, Springer, 1934.
- KLEENE, S. C. [1] „*Introduction to MetaMathematics*”, North Holland Publishing Company, 1971.
- KREISEL, G. [1] [3] „*Proof Theory*” I, II – în „*Journal of Symbolic Logic*” 3/196
 [2] „*Perspectives in the Philosophy of Pure Mathematics*” – în „*Logic, Methodology of Science*”, IV, București, 1971.

- MEHLBERG, H[1] „*Situation in the Philosophy of Mathematics*” – în Bitt Kazmeir, D. Vaysjie (eds.): „*Logic and Language*” (C) 1962 D. Reidel Publishing Company, Dordrecht–Holland.
- MOSTOWSKI, A[1] „*Stadiul actual al cercetărilor în fundamentele matematicii*” – în „*Logică și filosofie*”, București, Editura Politică, 1966.
- NAGEL, E și NEWMAN, J[1] „*Godel's Proof*” – în I. M. Copi și A. J. Gould: „*Contemporary Readings in Logical Theory*” (C) The Macmillan Company, 1967.
- PRAWITZ, D.[1] „*On the idea of a General Proof Theory*” – în „*Synthese*” nr. 2 1974.
[2] „*Ideas and Results in Proof Theory*” – în „*The Second Scandinavian Logic Symposium*” (ed) J. E. Fenstand, Noth Holland Co., Amsterdam 1971.
- ROBINSON, A[1] „*Concerning Progress in the Philosophy of Mathematics*” – în „*Logic Colloquium 73*” edited by H. E. Rose and J. C. Sheperdson, North Holland, Amsterdam, 1973.
- RUSSELL, B.[1] „*Introduction to Mathematical Philosophy*” – London, Allen and Unwin, 1930.
- RUSSELL, B. și WHITHEAD, A. N. [2] „*Principia Mathematica*” (second Edition) Cambridge University Press, 1968.
- SCHUTTE Cf. J. VAN HEIJENOORT: „*Godel's Theorem*” în „*Encyclopedia of Philosophy*”, vol. II.
- SUPPES, P[1] „*Dezirabilitatea formalizării în știință*” – în „*Epistemologie. Orientări contemporane*”, București, Editura Politică, 1974.
- A. TARSKI: [1] *Introduction à la logique*, Paris, Gauthier–Villars Louvain, E. Nauwelaerts 1969.
- ȚURLEA, M.[1] „*Filosofia și fundamentele matematicii*” – București, Editura Academiei, 1982.
[2] „*Philosophy and Foundational Research of Mathematics*” – în „*Revue Roumaine des Sciences Sociales*”, Serie de Philosophie et Logique, Nr. 2–3, 1983.
[3] „*Logic și epistemologic – aspecte relevante în programele fundaționiste ale matematicii*” – în „*Epistemologia și analiza logică a limbajului științei*” – București, Editura Politică, 1975.

LA POSSIBILITÉ DES SCIENCES HUMAINES DE DEVENIR INHUMAINES

IOAN N. ROȘCA

Le problème qui se pose d'abord c'est d'établir le sens des termes suivants: „sciences de l'homme”, „humain” et „inhumain”.

Les sciences de l'homme désignent l'ensemble des disciplines qui ont pour objet l'étude de l'activité humaine considérée comme fait. Il y a des différentes opinions sur l'éventail de ces sciences. A notre opinion, de la sphère des sciences de l'homme ne peuvent manquer l'histoire, la sociologie, la psychologie, l'ethnologie, l'économie politique. D'autre part, la philosophie, sans être science, a une situation similaire à celle des sciences de l'homme. Toutes les disciplines scientifiques mentionnées sont des sciences dans un sens différent de celui des sciences de la nature. Ainsi, dans les sciences humaines le sujet est tout à la fois sujet et objet de sa propre investigation, tandis que dans les sciences de la nature il se rapporte à une réalité complètement extérieure, objective. C'est pour cela que dans les sciences humaines le sujet n'est peut-être pas indifférent à la réalité à connaître, mais il l'apprécie selon ses propres intérêts et sentiments, selon son vécu propre. Cependant, les disciplines humaines comportent un statut scientifique dans la mesure où les scientifiques se délivrent de leur subjectivité à travers l'intersubjectivité, par les normes et les valeurs de leur communauté et, avant tout, par la concordance de leurs appréciations avec les faits objectifs qui peuvent être mesurés.

Au sens général, le terme „humain” désigne tout ce qui est en rapport direct avec l'homme. En ce sens, Jean-Paul Sartre remarquait dans son livre *L'Être et le Néant* que rien de ce qui arrive à l'homme n'est inhumain. Par contre, au sens général, le terme „inhumain” caractérise tout ce qui est en dehors de l'homme. Par exemple, la nature est inhumaine.

Dans un sens plus restrictif, l'„humain” signifie le comportement de l'homme qui respecte les normes et les valeurs morales de sa communauté, à savoir celles positives. Par conséquent, „inhumain”, se dit du comportement de l'homme qui n'obéit pas aux valeurs positives, mais applique celles négatives.

Par leur nature, les sciences humaines ne sont pas inhumaines dans la mesure où elles respectent leur statut scientifique défini auparavant.

Elles peuvent acquérir des connotations inhumaines dans la mesure où elles s'éloignent de leur but scientifique et ceux qui les cultivent ne peuvent maîtriser, réprimer leurs intérêts particuliers, leurs sentiments par lesquels ils contredisent la vérité scientifique et, par cela, la conduite honnête, dépourvue de parti-pris.

Les sciences humaines peuvent devenir inhumaines surtout par leurs applications, mais aussi par certaines interprétations philosophiques, métaphysiques.

Dans les considérations suivantes, nous imaginerons des cas où la connaissance est mystifiée, en se constituant certainement en un facteur négatif, ou des cas où elle est employée maléfiquement, en se retournant contre bien des hommes.

Les fausses théories historiques peuvent inciter une partie de la population ou une population entière contre une autre.

Dans la sociologie, la connaissance scientifique du mécanisme de la vulgarisation des idées peut être utilisée afin de répandre de faux et de manipuler ainsi les consciences. Le danger de la médiatisation excessive est depuis longtemps reconnu. Depuis toujours, les régimes autoritaires, totalitaires, pour maintenir leur pouvoir, ont endoctriné leurs peuples et ont mystifié leur identité nationale. Ils ont propagé différents mythes par lesquels ils ont illusionné la population afin de mieux contrôler.

Dans la psychologie, la connaissance de certains phénomènes psychiques, comme sont celles étudiées par la parapsychologie (télépathie, télékinesie, hypnose), peut aussi être employée contre les hommes et même contre des peuples entiers, par la diminution des capacités de leurs facultés psychiques. Si on peut guérir à distance (télépathie positive), on peut aussi induire des actes démoniaques, maléfiques, car Janus a double visage.

Les théories économiques peuvent jouer un rôle très important dans la vie de l'homme, car elles sont responsables en grande partie du niveau de vie, dans la mesure, bien sûr, où elles s'appliquent dans la pratique économique. Mais, aujourd'hui, il existe différentes théories concernant le développement de tous les pays, soit-ils pays développés à l'économie de marché, soit-ils en voie de développement etc. Jusque là, les positions économiques qui se sont confrontées ont été les théories de l'économie socialiste et celles du capitalisme libéral. Mais les premières ont été infirmées par le fait que la propriété socialiste n'a pas déterminé la stimulation de l'individu et la croissance significative de la productivité du travail, tandis que les théories économiques du capitalisme libéral, quoique plus efficaces, sont loin des actualisations concrètes, lorsque 25% d'Américains vivent en-dessus du seuil de pauvreté. Rappelons que Maurice Duverger parle de la „troisième voie du développement“, située au-delà du capitalisme libéral et du socialisme, mais, à notre avis, cette voie n'est pas encore déchiffrée théoriquement.

Au fur et à mesure que les sciences de l'homme évoluent, nos connaissances concernant l'homme se multiplient, se complètent, se nuancent. Cependant, on peut difficilement prétendre que mieux connaissance le fonctionnement de son corps ou de son âme, l'homme pourra préciser de quelque manière que ce soit le rôle de son existence dans le monde, la nature de ses espoirs, ou de ce qu'il doit faire. Ces idées scientifiques demeurent pour l'instant insatisfaites. Sur ce territoire de „non-accomplissement“ naît la philosophie. C'est elle qui aide l'homme à trouver le sens de son existence.

Les interprétations philosophiques des sciences humaines peuvent aussi devenir inhumaines, si elles apprécient d'une manière unilatérale et absolutiste les résultats scientifiques, parce qu'alors elles simplifient l'homme réel, sa véritable richesse. De même, elles peuvent être inhumaines par celles évaluations qui nient ou contestent les capacités de l'homme, sa liberté, ses initiatives, sa possibilité d'acquiescer la vérité, qui lui proposent une attitude sceptique, agnostique, pessimiste, passiviste ou d'autres attitudes inconvenables à l'authentique affirmation humaine.

En ce qui concerne l'homme, dans la philosophie contemporaine se sont affirmés deux mouvements, deux courants complètement opposés: l'existentialisme et le structuralisme.

Le premier surenchérit la subjectivité humaine, en ignorant en grande mesure les conditions objectives dans lesquelles les individus évoluent. Jean-Paul Sartre a donné à une longue conférence ce titre, très significatif: *L'existentialisme est un humanisme*, car chez l'homme, „l'essence est précédée par l'existence“. En effet, les philosophes existentialistes ont insisté sur le fait que l'existence humaine est irréductible à toute logique, étant, avant tout, liberté. En ce sens, Sartre ajoutait: „L'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie“ (*L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 55). Et il concluait: „Un homme s'engage dans sa vie, dessine sa figure, et en dehors de cette figure il n'y a rien“ (*ibid.*, p. 57).

À l'opposé se situerait le structuralisme, qui absolutise les relations sociales, en méprisant leur aspect de données subjectives humaines. Les structures existeraient dans tous les aspects de la vie humaine et sociale. Comment expliquer certains phénomènes universels, comme sont les mythes, la prohibition de l'inceste, la division sexuelle des relations sociales, l'opposition nature-culture, si ce n'est par l'existence de structures préalables? La multiplicité des formes sociales et humaines ne seraient que la manifestation contingente des structures universelles et immuables. Les structures ne signifient pas le fait que notre humanité est essentielle et que nous sommes essentiellement humains, mais, tout-au-contraire, elles montrent à quel point notre humanité est inessentielle, contingente, dérivée. Les structures nous précéderaient partout et toujours, elles seraient „toujours déjà là“. Pour le structuralisme, l'homme n'existe plus. Il n'était en fait que le résultat épiphénoménal du jeu complexe des structures. Le structuralisme proclame ainsi la fin de la subjectivité humaine. M. Foucault affirme que „le structuralisme n'est pas un humanisme“, tandis que Lévi-Strauss soutient même „la mort de l'homme“, en parlant du point de vue théorique.

Certes, chaque des deux orientations exprime une vérité, mais une vérité partielle. Pour la complétude, elles devraient être complémentaires et accepter, s'assumer cette complémentarité.

La force de l'intelligence est de connaître la force de l'humain et de l'inhumain et, par cela, de connaître sa propre force et réduire ainsi l'inhumain au fur et à mesure qu'elle fait s'épanouir l'humain.

BINELE ȘI PRINCIPIUL LA PLOTIN

ADRIANA NEACȘU

Platon imaginează un Principiu în trei trepte, numite ipostaze, Binele fiind cea dintâi dintre ele. Este vorba de o întâietate în ordine logică, desigur, expresie a unei categorice superiorități ontice, deoarece Binele e numele Principiului în puritatea lui originară și în deplina sa autenticitate. Faptul că lucrează cu un principiu structurat pe trei nivele îi oferă lui Plotin avantajul de a se concentra pe rând asupra fiecăruia, posibilitatea de a le trasa chipul într-un mod inconfundabil unele în raport cu celelalte, iar în felul acesta raporturile dintre ele, precum și însăși necesara și inevitabila lor unitate vor apărea cu mult mai clar.

Situația este deosebit de favorabilă mai ales în cazul primei ipostaze, care, în calitate de cea dintâi, poate să fie studiată numai în ea însăși, făcându-se abstracție de celelalte care, ulterioare, nu au cum s-o determine. Dar tocmai pentru că acestea există totuși, ca un fel de tampon între „cea dintâi” și „cele din urmă” (lucrurile), o despovăreză, cel puțin temporar, de spectrul nevoii imediate de stabilire a legăturii cu ele și a justificării lor, ușurându-i considerabil starea de solitudine, de izolare, de autosuficiență și perfecțiune, singura capabilă să-i confere statut de Absolut.

Într-adevăr, conceperea primei ipostaze este o meditație asupra Absolutului, adică asupra Principiului în manifestarea sa plenară, desăvârșită, ca tot care nu mai lasă loc pentru nimic altceva, ca tot ceea ce este și poate fi, ca și prezența însăși, eternă și indestructibilă. (Desemnarea acestuia drept „Bine”, pe de o parte arată nevoia de individualizare, de oarecare determinare a abstracției pure, iar pe de altă parte, se justifică din punct de vedere logic și istoric prin statutul aparte al binelui ca valoare în general și prin locul lui privilegiat în filosofia antică greacă.) Or, Absolutul ca atare nu presupune relația. El o „acceptă” totuși, numai pentru că este pus să joace rol de principiu, pentru că relațiile, a căror evidență e incontestabilă (indiferent ce natură exprimă evidența; fie ea iluzorie, și tot are nevoie de un suport) reclamă în mod imperios ceva absolut care să le genereze și să le conserve. De altfel, Plotin înțelege relația Principiului cu celelalte lucruri ca pe un raport cu sine însuși, raport manifestat în forme variate, în funcție de treapta de realitate instituită drept cadru. Așadar, totul se consumă înăuntru, Principiul nefiind nevoit să întindă punți dincolo de el însuși și să-și descopere astfel limite care să-i submineze unicitatea și supremația. Hotărâtoare în acest sens este intuiția în desemnarea concretă a

Principiului și, mai ales, modul de amănunt în care este el conceput. Iar dacă, în ceea ce privește denumirea de Bine, nu se remarcă prin inventivitate, Plotin câștigă, în schimb, teren, când este vorba de perseverență în cercetarea lui și reușita în conturarea celui mai complet chip în competiția cu înaintașii.

Așadar, deoarece Perfecțiunea însăși este incompatibilă cu devenirea, orice schimbare însemnând aici alterare, provocând ruperea sublimii armonii, Binele trebuie să fie în primul rând imobil, păstrându-și intactă hieratica măreție, fiind singurul punct fix care susține cu o forță infinită întregul eșafodaj al lumii, de care totul este suspendat, fără ca la rândul lui să mai fie suspendat de altceva și către care totul se întoarce, „așa cum punctele unui cerc se întorc către centrul de unde pleacă toate razele” (Plotin, „Enneade” I, VII, 1). Fiind desăvârșit, nu are nevoie de nimic, pentru că, în fond, conține toate lucrurile, prin însuși faptul de a se autoconține, căci toate se reduc la el, de vreme ce nu există cu adevărat nimic altceva în afară de el. Posedându-se pe sine însuși și fiind el însuși Totul, nu mai poate exista ceva de care să aibă nevoie și pe care să-l dorească. De altfel, el nu are nevoie de nimic, nu are nici măcar nevoie ca celelalte lucruri să participe la el, să fie conținute în el, să fie unul din ele sau toate la un loc; el își este sieși suficient. (Ibid. VI, VIII, 21).

Neavând nimic care să-i fie superior, nu poate fi atras de nimic altceva, și atunci se complăce în sine, mulțumit și împăcat cu el însuși, și (în acest sens numai) dorindu-se pe sine, fiind în același timp obiect iubit, dragoste și dragoste de sine. „Dar dacă (...) cel ce dorește nu face decât una îl el cu ceea ce este dorit (...) rezultă (...) că dorința și substanța sunt, la el, unul și același lucru, și de aici rezultă (...) că el se produce pe el însuși, că este stăpân sieși, că devine nu ceea ce un altul a vrut și ceea ce vrea el însuși” (En. VI, VIII, 15).

Pentru a înțelege acest raționament, trebuie subliniat faptul că Binele nu are părți sau nivele distincte, că este omogen și că-l găsești întreg oriunde în el însuși. De asemenea, că se află mereu în act, adică se afirmă complet în orice clipă, ca o prezență egală, uniformă, nesuportând nici o variație de grad. Aici nimic nu poate fi mai întâi intenție și apoi realizare, pentru că „mai înainte” și „mai apoi” nu-și află sensul, căci ele implică schimbarea, devenirea, trecerea de la non existență la existență, ar evidenția un gol, o lipsă, ceea ce ar fi incompatibil cu plenitudinea Principiului. Aici există totul, și tot ceea ce există se află la nivelul maxim al existenței pentru vecie. În această stare de universală grație se află punctul de convergență al tuturor, alteritatea dispare (de fapt, n-a existat niciodată) contururile se suprapun, substanțele se amestecă, spațiul și timpul nu există, numai eternitate imobilă și concentrată până în stadiul în care obiectul și subiectul (sărmane resturi ale unui mod rudimentar de înțelegere a lumii) ca și presupusul act care le leagă se contopesc nemaifiind decât o singură realitate.

În aceste condiții, ceea ce poartă aici numele de dorință nu poate fi de o stare distinctă de cel care-o resimte, pasivă și premergătoare actului. Dorința nu e simplă năzuință, dor, căci dacă ar fi numai atât, n-ar mai putea deveni nimic altceva,

deoarece în Absolut nimic nu devine; iar în calitate de aspirație care-și caută împlinirea, de lipsă deci, nu are ce căuta aici. Și atunci, poate fi acceptată cu condiția de a fi în același timp act, realizare, atingere a celui râvnit, apropiere și contopire. Dorința este astfel identică cu obiectul dorit, mai mult, instituire, creație a lui. Iar pentru că nici nu-și poate afla aici locul decât în calitate de dorință de sine (obiectul dorit nefiind altul decât însuși subiectul care dorește) dorința este identică și cu acesta din urmă, deci dorința (sa) și substanța (sa) sunt la el unul și același lucru. Și cum afirmarea dorinței înseamnă instantaneu întemeiere de realitate, e clar că Binele care se dorește se produce el însuși prin propria sa voință. Astfel voința (dorința), act, esența (substanța) sunt identice în cazul Binelui, fiind totuna cu acesta.

Deoarece se produce printr-un act al voinței proprii, înseamnă că întâmplarea nu joacă nici un rol în existența sa. În plus, nu avem voie să spunem despre Bine că a ajuns în mod întâmplător să fie astfel, pentru că atunci ar trebui să acceptăm că toate lucrurile apar datorită întâmplării, de vreme ce însuși principiul lor fi este acesteia tributar. Însă realitatea înconjurătoare dezmente acest fapt, deoarece în cadrul ei se petrec continuu „evenimente înlănuite după rațiune, cărora nu e posibil să le atribuim cauza întâmplării. Cum deci să atribuim întâmplării ceea ce este principiul oricărei rațiuni, oricărei determinații, și cum să faci să se nască acest principiu din întâmplare?” (En. VI, VIII, 10).

De altfel, „naștere” este un cuvânt foarte prost ales, pentru că sugerează existența a altceva, din care să apară la un moment dat Binele, ori acesta, în calitate de Cel dintâi, nu are cum să fie generat ci numai generează, iar când am afirmat că se produce pe sine însuși, ne-am grăbit să-l identificăm cu această producere, nu l-am imaginat ca pe două capete gemene ale unui segment de dreaptă care să le lege și care să simbolizeze actul (desfășurat într-un timp oarecare) al procedurii. Or, nu există un timp în care să se nască, de vreme ce el este înaintea oricărei eternități și, deși „nu se poate spune că există înainte de a se naște” (En. VI, VIII, 20) în momentul în care acționează este deja el însuși în întregime, relevându-se drept cauza sui. Dacă însă, cu ajutorul voinței, am respins posibilitatea subordonării față de întâmplare, ceea ce ar fi însemnat introducerea unei constrângeri exterioare, ce ne-ar împiedica să-i conferim tocmai voinței deplina arbitraritate? Să nu uităm însă cadrul în care am localizat discuția și să ne amintim că e vorba de o voință de sine care înseamnă, de fapt, afirmare de sine, iar acest „sine”, fiind perfect, se manifestă monoton, respingând prin statut imprezibilul, capriciosul, bunul plac, accidentul, adică tensiunea și dezechilibrul.

Dar dacă Binele este de neclintit în afirmarea modului său de a fi, același totdeauna, nu se ascunde aici o tiranică necesitate căreia nu i se poate sustrage? Nu cumva Binele, departe de a-și fi stăpân, stă sub despotismul propriei sale naturi? Iar constrângerea de care aminteam înainte mutată din exterior înăuntru să se afirme, astfel, cu mai multă forță? De altfel, însuși faptul că a ales o anumită modalitate de existență dintr-o mulțime de posibilități, e o dovadă de limitare, de sărăcie, de dependență; înseamnă că e necesar să fie ceea ce este și nu altceva.

Dar ce să fie oare altceva, vizavi de o natură perfectă, de cel mai bun dintre bunuri? Evident că ceva mai rău. Și cum să alegi de bună voie răul, când alegerea fi aparține în totalitate? Înclinația către Bine e firească, ține de natura oricărui lucru, dar e foarte greu de realizat, presupune efort și luptă permanente. Dimpotrivă, răul, deși nedorit, e cu mult mai ușor de atins. Alunecarea spre el se face fie din slăbiciune de caracter, fie pentru că nu ai puterea necesară de a te opune împrejurărilor și forțelor străine care încearcă să te împiedice să obții binele sau chiar să te atragă înspre rău. De aceea, situarea cu consecvență pe linia binelui e un merit propriu și, departe de a exprima vreo constrângere, e, dimpotrivă, semnul afirmării de sine, al capacității de a înlătura orice constrângere, cu alte cuvinte, dovada libertății, nu a sclaviei.

În cazul Atotputerniciei, nimic nu e capabil s-o oblige să îmbrățișeze răul, părăsind binele, însă, dacă ea ar face aceasta, ar însemna să se autoabandoneze, să se anihileze din proprie inițiativă, ceea ce ar echivala nu cu o metamorfoză, oricât de radicală, a Totului, ci pur și simplu cu prăbușirea absolută, cu instaurarea neantului. Așadar, Binele este așa cum este pentru că e perfect; perfecțiunea nu i-o conferă cineva anume ci e însăși natura lui. Dar Binele și natura proprie sunt identice, nu sunt două lucruri distincte, încât nu poate fi vorba de dominația primului de către cea din urmă. Aceasta este, în realitate, dovada excelenței, superiorității și independenței unei naturi, nu vanitoasa pseudolibertate de a-și da mereu și mereu alte chipuri, neostoita căutare însemnând, de fapt, lipsă, neîmplinire.

Libertatea însă, în momentul în care este înțeleasă ca acțiune exercitată fără opreliști asupra unor obiecte diferite, trebuie să i-o negăm cu hotărâre, pentru că el nu trebuie să aibă nici un raport cu nimic, căci altfel ar ieși din sine și și-ar conferi limitare, iar în acest sens, Binele nu este liber. În plus, acțiunea asupra lui însuși este exclusă, în primul rând pentru că el e simplu, nu are părți, astfel încât unele să o exercite iar altele să o sufere, iar în al doilea rând pentru că ea ar produce automat schimbări de nedorit. (Actul Binelui, despre care vorbeam și pe care i-l asimilam, este cu totul altceva: afirmare neconținută de sine și instituire de sine, nicidecum acțiunea unui subiect asupra unui obiect) În realitate, Binele este deasupra oricărei libertăți și, totodată, creatorul ei.

Dacă nu are părți ci este simplu, necompus, înseamnă că Binele este plin numai de el însuși și că nimic înafara lui nu mai are loc în el, deci nu suntem îndreptățiți să-i conferim nimic altceva în calitate de atribut sau de accident. Orice atribut l-ar face să nu mai fie unu, fapt ce ar însemna diminuare, nu îmbogățire, căci ar introduce multiplicitatea și limitarea reciprocă. Și, în fond, ce să-i mai atribuim, dacă așa cum este, izolat de orice altceva, singur cu sine și centripet, cuprinde totul, nelăsând nimic înafară, astfel încât nici nu poate să mai existe un „în afară”, căci el este pretutindeni, nemăsurat, infinitatea sa sfidând limitele, de aceea, oriunde te-ai afla, nu poți să fii decât „înăuntru”.

Dar dacă el le conține în sine pe toate, asta nu înseamnă că i se poate atribui vreunul dintre ele sau toate la un loc, căci, s-ar identifica în mod ruinător, fie cu acela, fie cu suma lor, devenind adică un rezultat al însumării, deci ulterior tuturor și dependent de toate. Ori, Binele este Primul, Primordialul, Cel înainte de orice și,

tocmai de aceea, în egală măsură, unu, simplu, exclusivist în raport cu orice altceva în afara lui însuși și supraabundent, suprasaturat, de o bogăție de-a dreptul debordantă, dar care, negăsind acel „în afară“ în care să se reverse, îi inundă fără preget interiorul, actul apărând ca o surprare în sine însuși, ca și când forța de gravitație a Binelui ar fi atât de mare încât ar absorbi-o cu lăcomie și ar menține-o la sine, nedorind să lase să se irosească ceva al său. Astfel este el izvorul a toate câte sunt în el, fără ca acestea să fie altceva, de vreme ce îi sunt profund dependente, dar și fără să se înalte la gradul de demnitate care să le confere identificarea cu Întâiul, care rămâne detașat de toate, solitar, deasupra acestora dar, în același timp, îmbrățișându-le și guvernându-le din profunzimea lor, căci numai rămânându-și sieși interior poate Binele să se mențină indivizibil și atotputernic. Puterea lui nu este de nimic îngrădită și numai în acest sens este el infinit, căci altfel Binele nu are nici un fel de întindere. De aceea nu este nici în repaus, nici în mișcare, pentru că nu are ca atribut locul în care să se odihnească sau să se agite, cu toate că și spațiu și mișcare și repaus de la el vin, dar lui îi sunt ulterioare și nu-l pot afecta în nici un fel. De altfel, el nu are nevoie de nimic din ceea ce-i urmează, pentru că totul îi este inferior, și dăinuiește netulburat, întors numai către sine, ca și când lucrurile izvorâte din el însuși n-ar exista.

Nu același lucru se poate spune despre ele, care sunt, toate, întoarse numai către Bine și îi simt prezența vie și sprijinul solid, toate participând la el fără ca vreunul să-l posede ca atare. În ceea ce-l privește pe acesta, îi este perfect egal dacă lucrurile sunt sau nu sunt, dinspre partea lui puteau foarte bine să nu fie, existența lor neadăugându-i nimic, pentru că el este deja toate lucrurile prin el însuși și totuși ele apar în mod firesc, inevitabil chiar, generate de propria lui bogăție interioară, în nici un caz însă în chip necesar (în sensul de constrângător) ci pentru că el voiește asta, de vreme ce singur își alege și-și conferă propriul mod de a fi. De altfel, neavând nevoie de nimic, Binele nu le produce urmărind un scop al său ci pur și simplu pentru ele însele.

Nici pe sine însuși Binele nu se generează cu un scop anume, deoarece scopul acela i-ar fi anterior (ceea ce ar însemna ca Binele să nu mai fie primul) și altceva decât el, ceea ce i-ar submina unicitatea. De ce se autogenerază sau în ce scop, e deci o întrebare fără sens, iar atunci când încercăm să ne facem o idee despre cum ar putea el fi, nu trebuie să-i denaturăm imaginea, atribuindu-i calități care ne sunt la îndemână dar care sunt mai prejos de el. Și, de fapt, toate sunt mai prejos, căci toate sunt create și nici una nu poate fi el însuși. Astfel încât „atunci când îi pronunțați numele sau vă gândiți la el, părăsiți tot restul; faceți abstracție de tot; lăsați acest simplu cuvânt: El. Nu căutați să adăugați nimic ci întrebați-vă dacă nu rămâne nimic pe care nu l-ați îndepărtat de el în gândirea pe care o aveți despre el“ (En. VI, VIII, 21).

Respectând el însuși pe cât a putut de consecvent acest sfat, Plotin se stăduiește în permanență să ne prezinte Principiul cât mai epurat de determinații, negându-i pe rând, cu răbdare, folosindu-se de argumente logice, atribut după atribut, încercând cucerirea necunoscutului prin pulverizarea a orice cunoscut și lărgirea, treaptă cu treaptă, a golului rezultat. În acest scop își însușește într-un mod personal și

selectiv rezultatele gândirii lui Platon exprimate în prima și cea de a doua ipoteză referitoare la Unu, din dialogul „Parmenide“. Deși cele două ipoteze sunt prezentate la Platon în forme vădit contradictorii: prima absolut negatoare, a doua, dimpotrivă, străduindu-se să afirme la fel de hotărât ceea ce cea dintâi nega, Plotin sesizează faptul că, departe de a fi incompatibile, ele se completează una pe alta, ba chiar se susțin reciproc, întărindu-se, că de cele mai multe ori spun același lucru într-un chip diferit și că împreună pot sugera o realitate aparte, a cărei modalitate de a fi nu are nimic din cele cu care suntem noi obișnuiți, iar exprimarea verbală, menită să creeze perplexitate, tocmai acest fapt caută să-l pună în lumină.

Rezultatul: după ce-i neagă Binelui forma și figura, mișcarea și repausul, deopotrivă acțiunea și pasiunea, mărimea, limita, măsura, neacordându-i nici un loc în spațiu și refuzându-i existența în timp, Plotin trece la suprimarea oricărei relații, a oricărei diversități sau divizibilități, neacceptându-i nici aspirația, nevoia, scopul și, perseverând în tentativa de a-i șterge orice asemănare cu alte lucruri, îl sustrage și hazardului dar și necesității, îi smulge libertatea dar, în același timp și lipsa libertății, precum și orice ar însemna esență, natură sau substanță și, pentru a nu mai avea nici un punct de reper obișnuit atunci când căutăm să ne îndreptăm spre el, până și numele și nașterea din altceva sau din el însuși. Puținele determinații pozitive întâlnite, fie exprimă și ele, în fond, tot o lipsă, ca de exemplu simplitatea (lipsa părților, necompunerea) imobilitatea (lipsa schimbării) indivizibilitatea; izolarea (lipsa oricărei legături), fie izvorăsc în mod intim, din unica, adevărată, autentică însușire pozitivă a Principiului, singura care nu poate fi acordată nici într-un fel vreunui lucru: perfecțiunea, care, de fapt, nici nu e însușire, ci este ea însăși realitatea absolută și lunecoasă ce se sustrage oricărei încercări de definire. Și atunci poți să spui că e în act, că este veșnică, în sine, sieși și numai sieși asemănătoare, să îi acorzi deplina automulțumire și puterea, pentru că, de fapt, ea este însuși Actul, Veșnicia, Identitatea, Atotputernicia și Autosuficiența, într-un cuvânt: Totul, dar având grijă să folosești expresiile cu maximă prudență și numai pentru a face posibilă o minimă, indispensabilă comunicare.

Până acum putem să spunem să Plotin nu face decât să retopească și să toarne în forme noi, construite din metalul dur al negației masive, lucruri pe care întreaga gândire greacă le modelase deja de-a lungul mai multor veacuri și pe care le-ar fi putut ușor recunoaște ca ale ei, indiferent sub care mască de împrumut, chiar dacă negarea scopului și a oricărei esențe precum și punerea în discuție a libertății ar fi pus-o, oarecum, în gardă cum că ceva nu e aici în foarte mare regulă. Dar mai există două lucruri pe care ea le-a privit întotdeauna ca formând natura însăși a perfecțiunii, iar Plotin, atunci când i le refuză hotărât, rupe cu o întreagă tradiție, căreia însă pretinde că (deși o violentează în literă) îi respectă spiritul și o desăvârșește, punând-o în acord cu sine însăși până la ultimele ei consecințe. Este vorba de ființă și de gândire.

Aceasta din urmă își făcuse intrarea în filosofie ca întruchipare legitimă a Principiului o dată cu Anaxagoras și fusese consacrată mai ales de Aristotel, potrivit căruia Principiul, în calitate de Prim Mișcător, deși nemișcat, exercită o activitate continuă care, deoarece trebuie să fie cea mai pură, mai eterată, nu poate fi decât Gândirea în sine, având drept obiect doar ceea ce există în sine: ființa desăvârșită.

Așadar: gândirea Primului Mișcător este o gândire de sine, iar cum orice gândire are particularitatea de a se identifica cu obiectul ei, rezultă în mod logic că Primul Mișcător (sau Binele sau Divinul) este totuna cu Gândirea care se gândește pe sine însăși, manifestându-se în esențialitatea sa ca act de pură și eternă autocontemplare.

Plotin respinge acest raționament și nu vede motivul pentru care o gândire de sine să aibă demnitate ontică superioară vizavi de o gândire simplă. Oricum ar fi, obișnuită sau „în sine”, aceasta este o relație, ce presupune neapărat doi termeni: cel care face actul și cel care-l suportă; nu are nici o importanță că cei doi sunt, în fond, unul și același lucru, că e vorba de o singură natură care-și aruncă sieși o privire, pentru că această „nevinovată” privire presupune ieșire din sine și detașare pentru a dobândi distanța necesară contemplării.

Dar dacă fi accepți acest lucru Principiului înseamnă să admiți că el se mișcă, se transformă, nemaipăstrându-și starea de continuă identitate și că, proiectându-se în afara sa, se autolimitează, face din sine doi (chiar dacă numai din punct de vedere funcțional); devine astfel divizibil și compus, pierzându-și simplitatea indispensabilă pentru a putea fi Primul, ratându-și propria condiție. În plus, de ce să aspire Binele la autocontemplare, el care nu are nici o nevoie, deoarece, prin însăși propria existență, își satisface anticipat orice nevoie și pentru care hazardul sau capriciul sunt excluse? Iar dacă Aristotel e de părere că „actul de contemplare este cea mai mare și mai pură fericire” („Metafizica” XII, 7, 1072 b) în sensul de plăcere veșnică și supremă ce îi revine de drept numai Divinității, filosoful nostru nu acceptă în nici un caz plăcerea în preajma Binelui ca Bine ci, cel mult, a binelui pentru noi.

Astfel, gândirea este pe toate căile ostracizată din Principiul aflat în cea dintâi și cea mai autentică ipostază: de Absolut, pentru că este o realitate secundă, ulterioară atât aceluia ce o realizează cât și obiectului spre care se îndreaptă, presupunând astfel neîndeplinire. Ea izvorește de la Bine, la fel ca toate celelalte lucruri, dar nu este actul lui de gândire, căci nu gândind îi conferă el existența, iar dacă vrem cu tot dinadinsul să-l numim „gândire” (în fond, orice nume este o convenție și ne putem folosi de cuvinte în fel și chip atunci când realitatea pe care ele o vizează e, totuși, inefabilă) nu trebuie să-l înțelegem ca pe o entitate gânditoare ci ca pe o gândire care nu gândește ea însăși ci este doar sursa oricărei gândiri, cauza pentru care gândește orice ființă, cauza neputând fi niciodată confundată cu efectul ei. Dacă există deci identitate între gândire și Bine, e numai în sensul în care spunem că Binele este toate lucrurile, care vin de la el, și că fiecare în parte exprimă Binele în măsura în care poate.

Dar dacă Binele nu gândește înseamnă că nu are nici un fel de conștiință de sine. Chiar așa și este, dar acest lucru nu-l afectează cu nimic, dimpotrivă, pentru că prin conștiința de sine (ca rezultat al unui act de autorefecție, ulterioară, în mod firesc, propriei existențe) revine la sine și se unește cu sine numai o ființă careia i se refuză identitatea originară cu sine însăși, pe aceasta dorește s-o suplinească fuziunea prin intermediul gândirii, dar este evident că ea nu poate oferi în loc decât un surrogat, iar ființa care se automeditează prin gândire nu e capabilă de perfecțiune. În plus, ce să însemne conștiința de sine a Binelui? „Dacă este conștiința de a fi Binele, el este deja Binele înainte de a avea conștiința despre asta” deci, practic, nu ar avea nevoie de conștiința de sine pentru a fi Bine, adică perfect, suficient sieși, căruia nu i se mai

poate adăuga nimic (nici măcar conștiința de sine). Dar dacă Binele are totuși nevoie de ea pentru a fi el însuși pe deplin, deci pentru a se defini drept Bine, înseamnă că tocmai conștiința de sine face ca el să fie Binele și că „el nu era deci Binele înainte de a fi avut conștiința de sine: atunci el nu va avea conștiința de sine, de vreme ce această conștiință nu este o conștiință a Binelui.” (En. III, IX, 9). Cu alte cuvinte: cât nu are conștiința de sine, nu este Binele; în momentul în care o capătă, ea este conștiința unei realități care nu e Binele. Concluzia: în nici unul din cazuri Binele nu posedă conștiința de sine. Dar dacă nu este conștient de sine, înseamnă că nici nu se cunoaște. Într-adevăr, cunoașterea presupune trecerea de la ignoranță la știință, de la lipsă la împlinire, de la potență la act, or, Binele suprem nu-și mai poate permite aceste genuri de pendulări care i-ar ilustra cel mult perfectibilitatea și nu perfecțiunea. Pe de altă parte, cunoașterea vizează un obiect și se face întotdeauna de către un subiect care, chiar dacă e același cu obiectul, trebuie să se privească pe el însuși ca diferit. Deci ea nu se realizează decât în condiții de alteritate, care dacă nu sunt satisfăcute, îi taie din start posibilitatea, în timp ce Binele e Unul și Simplul. Oricum, el nu are nevoie să se cunoască, de vreme ce își este tot timpul prezent și mereu la sine, atât de îmbibat de propria sa realitate încât un eventual act de cunoaștere ar fi de-a dreptul fără rost.

Dar, dacă nu se cunoaște, dacă, mai mult încă, n-are despre el însuși nici cel mai vag sentiment, nici cea mai mică impresie, asta nu înseamnă, în mod automat, că se ignoră, căci Binele are despre sine o intuiție simplă, care exprimă cel mai pur contact și cea mai deplină autoasimilare, faptul că nu-și este, în nici un sens, străin. Și, cu aceeași seninătate cu care se poate dispensa de orice fel de cunoaștere de sine, Binele se lipsește de cunoașterea tuturor celorlalte lucruri, nu stabilește nici un contact cu ele, îi este de ajuns că le este izvor pentru a le ține în jurul său și guvernează fără să țină cont de ele pentru că, în schimb, acestea nu-l pot, nici unul, ignora. Căci, deși Binele rămâne izolat, el neavând nici o relație cu nici o ființă, ființele toate au relație cu el, pentru că reprezintă scopul fiecăreia în parte, urmărit cu aviditate, fără preget, iar în cadrul acestei căutări ele sunt cele care îi dobândesc într-un fel sau altul cunoașterea, așa încât, în măsura în care îl cunosc îl și ating, iar în măsura în care îl ating îl și cunosc.

O dată demonstrat faptul că Principiul nu gândește și că nu poate fi gândirea, drumul pentru atacarea ultimului tabu al filosofiei antice grecești: Ființa, era deja deschis, în măsura în care continua să se ghideze după vechiul canon parmenidian „a fi este tot una cu a gândi” și pe care Plotin îl acceptă fără discuție. Dar acest drum nu putea să fie, oricum, ușor, de vreme ce însemna bulversarea unui întreg mod de concepere și de raportare la realitate prin schimbarea principalului său ax de susținere și nutarea centrului de greutate în altă parte. E vorba, deci, de o revoluție, nu de o simplă reformă, cel puțin la prima vedere. De aici greutatea realizării sale.

Dincolo de orice context inhibitor, negarea ființei în raport cu Principiul putea să aibă ceva sorți de izbândă? Nu cumva să fie vorba aici de aplicarea rigidă și stângace a unei tehnici intelectuale, de extinderea ei abuzivă dincolo de limitele de valabilitate și de împingerea până la absurd a consecințelor logice izvorâte dintr-o premisă, în fond fără pretenții de universalitate? Cu alte cuvinte: dacă Principiul nu

este nimic și nu are nimic din ceea ce cunoaștem și suntem obișnuiți: nu este(are) formă, nu este(are) mișcare, nu este(are) repaus, nu este (în) spațiu, nu este (în) timp, nu este (are) substanță, nu este (are) gândire etc., ce să urmeze ca un corolar al tuturor acestor negații? Evident că nu este nici ființa. Și nu o ființă determinată, una sau alta din cele de nenumărat ci Ființa însăși, Ființa primă, cea care le cuprinde pe toate și stă la baza tuturor.

Dar, așa cum nu este Ființa, nu poate fi nici Neființa. Deci, dacă Binele nu este nici Ființa, nici Neființa, înseamnă că totuși nu este. Și dacă nu este, cum să aibă existență? Principiul, prin urmare, nu există, și atunci lucrurile nu au nici un principiu. Cum să mai înțelegi astfel lumea? N-ar fi cu mult mai rațional și mai înțelept să socotești că toate cele ce sunt și pier își au izvorul ființei lor limitate într-o sursă inepuizabilă de existență? Și ce să fie aceasta altceva decât ceea ce este pur și simplu, fără nici o altă determinație, ceea ce întotdeauna a fost, este și va fi, fără restricții, fără convulsii, fără scăderi, fără creșteri: ființa ca atare, Ființa ca ființă, care, pentru că e perfectă și e ținta tuturor, putem s-o numim și Bine; Și, de ce nu, gândire, de vreme ce „a fi e tot una cu a gândi“ sau, mai corect: gândire care se gândește pe sine, pentru a-i sublinia puritatea, concentrarea asupra ei însăși și faptul că își este deplin suficientă? Sau, dacă te temi cumva că introduci astfel dualitatea, subminându-i deplina omogenitate și identitatea cu sine, poți să renunți în ultimă instanță, la gândire, dar cum ai putea concepe ca despre cel care este Totul și deplin, despre cel ce nu poate decât să fie, să ți se interzică a rosti „este“ și să ți se spună, în schimb, că „X nu e Ființă“?

Dar așa cum nu este Ființa, nu poate fi nici Neființa, atât cea care depinde de Ființă și participă la ea în calitate de gen prim (ca Altul, cât și cea absolută, despre care nu poți ști nimic: nici dacă este, nici dacă nu este, căci în cazul în care nu este, nu s-ar face prin nimic sesizată, iar în cel în care este rezultatul ar fi același, de vreme ce n-ar fi vorba decât de existența unui gol infinit și steril, de o totală pasivitate, văduvit de orice forță, de lipsa absolută, totala neputință, absența desăvârșită, a cărei unică manifestare n-ar putea fi decât aceea de continuă anihilare, necum de generare a bogăției lumii. Și, oricum, dacă suntem consecvenți până la capăt, exersând negația până la limitele posibilului, va trebui ca, imediat ce am aplicat-o Ființei s-o aplicăm și Neființei. În concluzie: principiul oricărei ființe nu este nici Ființa nici Neființa, neputând nici să fie nici să nu fie, ceea ce, e adevărat, înseamnă cu totul altceva decât „este și nu este“ căci cele ce sunt și nu sunt, sunt numai lucrurile trecătoare și imperfecte.

Ce să însemne însă aceasta? E posibil să mai avem de-a face cu un alt fel de realitate, care să se sustragă pur și simplu sferelor celor două, care păreau că epuizează totul și tocmai ea să fie Principiul? Și de ce tip să fie? Ca gen al Ființei și Neființei trebuie imediat respinsă, căci ar însemna să se împartă, să și le socotească pe acestea specii și să fie deopotrivă ființă și neființă, ceea ce ar retrograda-o în categoria relativelor, lucru de nepermis pentru un principiu. Și, oricum, neființei, în calitate de sărăcie, absență și neputință, nu e posibil în nici un fel să-i acordăm un loc în preajma acestuia, spre deosebire de ființa, care, într-adevăr, se află în imediata lui apropiere, desigur nu în sens topografic, ci ca abundență și forță creatoare.

De ce atunci să nu-l numim Ființa și să nu-i spunem „este“? Pentru bunul motiv că Ființa, spune Plotin, chiar dacă supremă, chiar dacă pură, este multiplă. Iar multiplicitatea nu ne-o demonstrează în mod logic, folosindu-se la nesfârșit de clasicul argument „e totuna a gândi și a fi“; pentru că i se pare mai mult decât evidentă. Ființa, spune el, se împarte mai întâi pe genuri; mai mult, este ca însăși unul dintre genurile prime, care se amestecă unele cu altele și cu toate lucrurile, ființa este dinamism, mișcare, este zbatere și neodihnă, este viața plenară, debordând de bogăție, pe care o scoate la iveală pe rând, parte cu parte, datorită mulțimii speciilor, care de care mai diverse (ca și a indivizilor) ea fiind oricare dintre acestea și toate la un loc, cuprinzându-le într-o așa numită unitate multiplă.

Cum atunci să reprezinte ea Principiul, unitatea originară, Unul neschimbător? Cu toată excelența ei și rolul pe care-l joacă în raport cu lucrurile, nu poate să fie Cel dintâi; e o realitate de gradul al doilea, care nu-și găsește în ea însăși propria justificare ci o primește de la o entitate superioară: Simbolul absolut, adică Binele. Acesta, în calitate de creator al Ființei, pe care o generează ca pe cea dintâi dintre toate câte îi urmează, nu poate să fie Ființa, căci el „era“ înainte de a o naște. Sau, mai degrabă, „nu era“, de vreme ce Ființa nici nu era născută, ci își manifestă nestingherit prezența, neavând nevoie să „ființeze“ pentru a se afirma ca atare. Prin urmare, atunci când spunem despre el că nu e Ființa și că nu este, avem în vedere ceva ce reprezintă mai mult decât aceasta ar putea să exprime: o realitate cu semnul „plus“ nu ca „minus“ în față, așa cum eventual am nota Neființa. Negându-i ființa, nu-i negăm realitatea, prezența, care poate să însemne, în ultimă instanță „existența“.

Iar după ce am pus lucrurile la punct, după ce am pus Binele și Ființa fiecare la locul său, ne putem folosi și de cuvântul „este“, pentru că nu avem altul la dispoziție, pentru că, oricum, nici unul nu i-ar putea fi mai potrivit, în sfârșit pentru că, dacă n-am face asta, greutățile comunicării noastre ar fi insurmontabile, atât de indispensabil este el ca instrument al oricărui limbaj, și atunci ni se permite să spunem toate câte deja am spus: că este în el însuși, că își conferă singur existența, că este el însuși propriul său act și voința de sine întoarsă în mod etern înspre-năuntru, pentru că „dacă înclină în afară își va pierde ființa“, dar acum știm deja că această „ființă“ este dincolo de orice ființă, că este o supraființă, că „ea este ea însăși“ și că o putem numi, până la urmă „ființa cea mai simplă dintre toate“ (En. VI, VIII, 16, 14).

Astfel înțelege Plotin să explice celebrele pasaje din „Republica“ lui Platon, în care Binele era prezentat ca depășind Ființa în rang, în vârstă și putere, de vreme de el e acela care le-o conferă tuturor lucrurilor. Aceeași analogie Bine-Soare, imaginată de filosoful atenian, este reluată în paginile „Enneadelor“ în termeni aproape identici. De aceea și Binele său, ca și cel al lui Platon, amândoi potrivit modelului lor sensibil, nu se mulțumesc să conferă doar „devenire“ celor ce sunt grație lor, ci și capacitatea de a fi cunoscute, dovedindu-se totodată principiu și de cunoaștere, nu doar de existență. Și, deoarece Ființa sau esența este cauza oricărui lucru, iar Binele este principiul Ființei, rezultă că el este cauza cauzei, sursă a rațiunii de a fi, părinte al esenței cauzale. De aceea el este cel care, în ultimă instanță, generează toate ființele și generându-le, nu le abandonează lasându-le la voia întâmplării, ci are grijă ca ordinea rațională instituită să nu fie distrusă. „El păstrează aceste ființe, face să gândească ființele inteligente insuflându-le inteligența“, face să trăiască victuitorile insuflându-le viața și face ca cel puțin să existe ființele care nu sunt capabile să trăiască. (En. VI, VII, 23).

El dă deci forța tuturor lucrurilor de a se manifesta potrivit naturii lor, de a-și exprima individualitatea, de a fi ele însele, și chiar puțința de a genera. El e deci puterea fiecăruia și a tuturor, putere ce se dăruiește fără să se împartă, rămânând întreagă la sine, pentru că toate sunt în ea, iar simpla lor însumare nu poate s-o epuizeze, căci Binele este în continuare capabil să genereze ființe, dacă ar fi posibil să mai existe și altele decât cele ce sunt. Iar faptul că nu mai este totuși cu puțință, nu e o dovadă a limitării lui creatoare ci a perfecțiunii sale, datorită căreia face să fie tot posibilul, nelăsând nimic deoparte, în expectativă, într-o continuă aspirație și neîmplinire. Altfel, nu ar mai fi Principiul, a toate creatorul, izvorul nesecat al tuturor, matca din care ies și la care revin continuu, fără să se poată spune că au părăsit-o vreodată cu adevărat.

De aceea toate sunt în el, deși el însuși nu se află în nici una din ele, toate împărțându-se din sine, fără ca vreuna să-l vadă, căci el, deși e pretutindeni, nu e, de fapt, niciunde, și, fără să fie departe de nimic, este izolat de orice, rămânând netulburat în sine, și nici măcar în sine, luat în sens de „topos“, căci astfel și-ar conferi singur limitarea. De aceea, poate fi asemuit cu principiul de viață al unui arbore, care rămâne undeva în rădăcini, fără să se răspândească risipindu-se în întreg arborele, deși viața care tâșnește din el îi circulă frenetic prin fiecare fibră a organismului, sau cu un izvor fără origine, care curge la nesfârșit, într-un mod egal, dăruind apa tuturor fluviilor ale căror unde, înainte de a-și găsi propria albie, se confundă cu cele ale sursei generatoare, care le va alimenta continuu atâta vreme cât ele însele vor fi capabile de receptori (En, III, VIII, 10).

Dacă nu ar fi el, nimic nu ar putea fi. Dacă s-ar prăbuși, prin absurd, totul ar dispărea o dată pentru totdeauna. Iar pentru că oferă totul celor ce sunt: viață, formă, gândire, este ținta cea mai râvnită de fiecare, atingerea lui însemnând dobândirea deplină a tuturor acelor și transformarea lor în ființe desăvârșite.

Făcându-le să fie cum se poate mai bine pentru ele, el nici nu poate să reprezinte decât Binele tuturor. Al tuturor, dar nu și al său, spune Plotin, căci binele unui lucru trebuie să fie ceva mai bun decât lucrul respectiv, pe care acesta să-l râvnească, ori, cum să existe ceva mai bun decât Binele însuși, și cum să crezi că el ar mai putea dori ceva, de vreme ce își ajunge sieși! Dimpotrivă, tocmai pentru că își este sieși suficient, nu are nevoie nici măcar de el însuși, altfel ar însemna să-și lipsească. Așa încât, dacă pentru orice altceva el este totul, pentru el însuși nu este nimic (En. VI, VII, 41) și deci, în nici un fel, nici măcar bun căci astfel ar însemna să nu mai fie Binele în sine, ci doar o simplă ființă bună. De aceea el nu are, în realitate, nici un nume care să-i convină, ba chiar, ghidându-se după ideea că Principiul nu e nimic din ceea ce generează, nici „nu trebuie să-l numim Bine, de vreme ce produce binele; dar, într-un alt sens, el este Binele, care este deasupra a toate celelalte bine“ (En. VI, IX, 6).

Iată că în felul acesta am conturat, în mare, imaginea Principiului privit în el însuși, în starea sa originală, ca entitate absolută, justificând poziția lui Plotin de a-l identifica cu Binele. În acest scop, fără a uita nici o clipă funcția lui generatoare, am încercat, pe cât posibil, să nu-i etalăm mecanismele, deoarece ar fi însemnat să părăsim nivelul de esențialitate asupra căruia ne oprisem în mod deliberat. Cu alte cuvinte, am încercat să răspundem la întrebarea: „de ce Principiul e principiu?“. Pentru a ne lămuri asupra felului în care el se manifestă concret în calitate de Principiu, e nevoie, să deschidem, însă, alte capitole ale raporturilor dintre Bine și Principiu în filosofia plotiniană.

FILOSOFIA ȘI PACEA

GH. LENCAN STOICA

În cadrul oricărei culturi există totuși, un „nucleu ideologic“, o concepție despre lume ce poate deveni „o mișcare culturală“, capabilă să producă o „activitate practică și o voință“ (Gramsci).

Este vorba, cu alte cuvinte, despre misiunea sau rolul pe care l-a jucat și îl joacă filosofia în sistemul spiritual și în alcătuirea morală a societăților umane.

Filosofia reprezintă „chintesența spirituală a epocii“, suflul viu al unei culturi, opina la mijlocul secolului trecut K. Marx. „Orice filosofie este filosofie a epocii sale. În consecință, ea poate satisface numai interesele care convin epocii sale“. Filosofia, scria Hegel, este „timpul său prins în gânduri“.

Dacă plecăm de la aserțiunea că orice filosofie este o „filosofie a epocii sale“, ne putem atunci, în mod legitim, întreba, cum răspunde ea (filosofia) – matroana înțelepciunii – la marile probleme cu care se confruntă lumea contemporană? Ce raporturi există între filosofie și epoca sa? Întrucât problema fundamentală a unei epoci trebuie să fie, în același timp, și problema fundamentală a „filosofiei adevărate a acelei epoci“, rezultă, în consecință, că filosofia își definește opțiunile și răspunderile în funcție de problemele stringente ale lumii în care ființează. Problema fundamentală a zilelor noastre este salvarea civilizației umane ca totalitate, evitarea dispariției speciei umane, a vieții, în general. În ce raport se află filosofia cu o astfel de gravă problemă?

În această situație, filosofiei îi revin mari îndatoriri și răspunderi. Ca formă de activitate spirituală a omului, îndeplinind o funcție critică, rațională, ea trebuie să ofere o alegere conștientă (rațională). Ca atitudine etic-valorizatoare, filosofia este chemată să pledeze și să opteze tocmai pentru acele scări de valori menite să încurajeze salvarea și să revigoreze sentimentul și încrederea (conștiința responsabilă a popoarelor și indivizilor) în posibilitatea supraviețuirii¹ umane.

Filosofia poate să reprezinte speranța supraviețuirii civilizației, a salvării ființei conștiente, numai asumându-și această răspundere, devenind astfel conștiința responsabilă. Dar nu este vorba numai de conștiința oamenilor politici sau a savanților, ci de conștiința întregii omeniri.

¹ Vasile Boari, *Dialectica raportului conștiință morală – conștiință politică*, Editura Politică, București, 1987, p. 72.

Referindu-se la un moment de grea cumpănă* din istoria omenirii, în urmă cu aproape cincizeci de ani un filosof afirma următoarele: „Momentul pe care-l traversează Europa, nu poate lăsa filosofia indiferentă. Dacă filosofia este un fapt uman, și ea tinde mereu să fie în centrul experienței umane, ea nu poate fi indiferentă în raport cu cultura umană, și prin cultură se înțelege orice eveniment istoric care are o responsabilitate și o poziție². Filosofia poate contribui la afirmarea unei „noi primăveri a civilizației umane“. Frumoasă apreciere referitoare la rostul civilizator al filosofiei, la virtuțile modelatoare ale acesteia.

Cum ar putea, totuși, filosofia să lucreze în direcția promovării unei noi încrederi în om, în făurirea „primăverii civilizației umane“?***

Un răspuns lapidar ar fi foarte greu de dat, însă în secolul al XX-lea, ce ar putea fi caracterizat printr-o încredere nemărginită în puterea științei, se resimte acut nevoia unui nou ideal de înțelepciune. Fără o nouă înțelepciune totul riscă să degenereze: virtutea în contrariul ei, adevărul și frumusețea la fel. Dacă în lumea antică „bufnița Minervei“ după cum ne spune legenda, își lua zborul în amurg, în secolul nostru aripile „dragostei de înțelepciune“ trebuie să se înalțe încă din zori. Chiar din zori conștiința umană trebuie să se mențină tot timpul trează, întrucât, punându-se problema riscului suprem (supraviețuirea speciei umane), se simte nevoia unei garanții absolute. Aceasta nu poate veni decât de la conștiință și responsabilitate. Conștiința, în totalitatea ei, dar mai ales prin formele sale determinante de manifestare (artă, filosofie, morală, politică, știință etc.) a devenit un factor activ, de determinare. Filosofia, prin corelațiile ei cu știința, morală, politica, poate influența și chiar influențează natura contradicțiilor și forțelor distructive, indicând și posibile rezolvări pe plan practic.

Acum, când orice exces se poate întoarce împotriva omului, făurirea unei „noi alianțe“ între știință și înțelepciune constituie o prioritate absolută. Omenirea are nevoie de o înțelepciune filosofică întemeiată pe știință și umanism, o înțelepciune clădită pe încrederea în om, în capacitatea lui de se împotrivi oricăror forțe de disoluție.

Mai demult, în Atena antică, Socrate, care a adus filosofia în casele oamenilor, făcea apel tot la înțelepciune. În fața judecătorilor săi, Socrate vorbea în numele conștiinței, iar cuvintele lui aveau o semnificație universală pentru că ele îndemneau la dreaptă măsură, la echilibru și la binele umanității, în general. Astăzi, în plin secol al competiției și al cunoașterii științifice, a rămâne pasiv în fața posibilei distrugerii a civilizației echivalează cu autodistrugerea întregii umanități. Este nevoie, de

* Este vorba de al II-lea război mondial.

² Antonio Banfi, În Intelletuali italiani del XX secolo, de Eugenio Garin, Roma, Editura Riuniti, 1974, p. 243.

*** Un răspuns foarte interesant ni-l oferă și cartea apărută în anul 1991 la Roma, la Ed. Rianiti: *Filosofi per la pace*.³ Mihai Drăgănescu, *Știință și civilizație*, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1984, p. 268.

aceea, de o nouă atitudine în raport cu știința, de o politică înțeleaptă, întemeiată pe respectarea valorilor și drepturilor umane fundamentale, în ultimă instanță, de o nouă filosofie, de o nouă dragoste de înțelepciune.

Prin funcția și vocația ei critică și stimulativă în cadrul societății, filosofia, cu valorile și orizonturile ei, va putea întreține permanent flacăra culturii, se va putea înfățișa ca un spirit viu, ca o conștiință mereu trează a omenirii. Toate cele spuse mai sus au devenit astăzi adevărate comandamente morale, afirmarea vocației raționaliste trebuind să se impună cu necesitate într-o lume cu încă multe tendințe „iraționaliste“.

Au fost însă și vremuri când chiar filosofia s-a situat pe poziții neclare, bătând parcă pasul pe loc. Immanuel Kant, de exemplu, își exprima nedumerirea în această privință, spunând, cu gravitate: „Pare ridicol ca, atunci când toate științele merg continuu înainte, aceasta (metafizica), care pretinde a fi înțelepciunea însăși, ale cărei enunțuri ca de oracol sunt consultate de toți, să se învârtă în jurul aceleiași probleme fără a avansa un singur pas“. În spiritul veritabilei sale „revoluții copernicane“ în domeniul rațiunii, el și-a propus să instituie și pe plan practic (în raporturile între națiuni) un sistem „al păcii eterne“. Tratatul său intitulat „Spre pacea eternă“ nu are, desigur, valoarea celebrei sale opere „Critica rațiunii pure“, dar putem afirma acum, cu siguranță, că aveam de-a face cu „o idee“ cu un foarte mare viitor. Se poate demonstra că sugestiile emise de către marele filosof în urmă cu peste 200 de ani au devenit în zilele noastre postulate, care, dacă nu vor fi respectate, întreaga omenire nu va mai putea ființa: „Armele trebuie să dispară de-a lungul timpului“, „nici un stat nu are dreptul să se amestece în treburile altor state“ ș.a.m.d.

În anul 1795, sub impulsul direct al evenimentelor legate de Marea Revoluție franceză, dar și sub influența reflecțiilor lui Saint-Pierre și J. J. Rousseau, filosoful din Königsberg lucra la „proiectul său filosofic“, ce va avea în epocă un ecou restrâns. Ținând seama de evenimentele din acele timpuri, însuși autorul era conștient de faptul că Europa își puna speranța mai mult în forță și nu lua deloc în serios „ciudățeniile filosofului“: „Avertismentul nostru va părea școlăresc și pedant acelor care, conform viziunilor luminate ale politicii, văd adevărata demnitate a unui Stat în creșterea continuă și prin toate mijloacele puterii sale“.

În lucrarea la care ne referim există o importantă problemă filosofică, cea a raportului filosofului cu lumea sa. Titlul cărții evocă firma unui han olandez reprezentând un cimitir, cu următoarea inscripție pe imaginea puțin optimistă: „Spre pacea eternă“. Kant, pomind de la respectiva inscripție, s-ar fi întrebat ironic dacă nu cumva aceasta fi vizează pe oameni, în general, pe suveranii nesățioși de războaie, în particular, ori pe filosofi caracterizați prin vagile lor utopii și „dulcele vis“. Erau deci trei posibilități: „pacea eternă“ privea umanitatea în genere, puterea sau filosofii. Readucând problema kantiană în actualitatea dură a zilelor noastre, putem spune că „pacea eternă“ – în sensul „păcii cimitirelor“ – ar putea fi oricând transformată din posibilitate în realitate, așa cum ne avertizează continuu cele mai

lucide spirite ale epocii contemporane, date fiind cantitatea și calitatea mijloacelor de distrugere și a tonelor de explozibili ce apasă pe umerii fiecărei ființe de pe planeta noastră – o asemenea forță de distrugere, o dată ce s-ar dezlănui, nu s-ar mai putea opri.

Dar Kant, în raționamentul său, se referă și la posibilitatea ca filosoful (și filosofia, în general) să se situeze „de partea oamenilor în genere”, pentru care „pacea veșnică” înseamnă viață, și nu de partea suveranilor nesățioși, inspiratori de războaie și de moarte.

Ideea fundamentală a „proiectului filosofic” kantian este aceea a edificării unui sistem garantat de pace, ca un act de necesitate. I. Kant, biziindu-se pe încrederea sa nestrămutată în progresul moral și valorile umanității, refuză să-și închipuie măcar posibilitatea (definită de el „teroristă”) unui regres spre ceva și mai rău: „A cădea în mai rău nu poate fi o stare constant durabilă a speciei umane, pentru că într-un anumit grad de regres ea s-ar distruge pe ea însăși”. Și iată că acea posibilitate a autodistrugerii, negată de Kant acum 200 de ani, este astăzi de nenețat atât din punct de vedere logic, cât și tehnologic. Prin urmare, ceea ce pentru filosoful german părea o utopie (ceva cu totul ireal), grație științelor și tehnicii sau a ignorării avertismentului ecologic, a devenit astăzi o simplă posibilitate tehnologică. De ce atunci n-ar putea deveni posibil și sistemul „păcii eterne”, de data aceasta „grație” nu numai dezvoltării tehnologice, cât și (mai ales) „înțelepciunii colective” a umanității, culturii și responsabilității ei morale?

Doar a devenit limpede astăzi că „rezolvarea practică a problemelor păcii este în primul rând o problemă de inteligență, neconstituită încă la scară globală”³.

Înțelepciunea ne obligă să acționăm pentru ca pacea să devină o realitate, „o problemă științifică, filosofică și culturală”, iar dezvoltarea tehnologiei, a informaticii să constituie „o tehnologie a păcii nu numai în sensul păcii controlate, ci mai ales în sensul păcii în civilizație”⁴. Altfel, ne menținem pe mai departe în situația considerată de Kant ca fiind cea mai rea („teroristă”), în care ne și bazăm, în mod efectiv, pe teroare. Și nu numai că-i tolerăm prezența în universul nostru, dar îi încredințăm și soarta noastră. Deși aceasta poate că nu înseamnă că „iubim bomba”, dar, în orice caz, afirmăm sus și tare că trăim alături de ea, o considerăm „fîca culturii și civilizației noastre”⁵. Deci, în loc să eliminăm armele nucleare, noi le integrăm tot mai mult în viața noastră. Putea oare Kant să-și închipuie ceva mai odios acum 200 de ani? Cu toate acestea, în numeroase pagini, I. Kant se referă la asemenea lucruri, încât te poate face să crezi că ar fi fost martorul tuturor cataclismelor secolului XX și al amenințării efective a umanității cu războiul termonuclear: „Un război de exterminare, susceptibil de a distruge cele două părți și, cu ele, toate drepturile, nu va duce la o pace eternă, ci la un imens cimitir al umanității. În consecință, un asemenea război și, mai ales, mijloacele în stare de a-l provoca trebuie interzise fără rezerve”.

³ Mihai Drăgănescu, *Știință și civilizație*, Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc., 1984, p. 268.

⁴ Mihai Drăgănescu, *Op. cit.*, p. 274.

⁵ Antonio Gambino, *Vivere con la Bomba*, Bari, Editura Laterza, 1986, p. XI.

Este exact ceea ce până de curând s-a numit „teoria descurajării nucleare” sau „a distrugerii reciproce asigurate”, o doctrină care nu a dus până în prezent la mișcarea pericolului nuclear la adresa omenirii, ci, dimpotrivă, a făcut ca întreaga omenire să ajungă în postura de ostatec al sistemului nuclear existent. Un fapt care face ca orice conflict, în orice parte a lumii, să ducă la „împingerea omenirii într-o catastrofă nucleară”. Având în vedere o situație de acest gen, în urmă cu două veacuri, filosoful din Königsberg cerea cu fermitate ca asemenea mijloace să fie interzise; în schimb, doar cu câteva decenii în urmă (deci în zilele noastre) se afirma sus și tare că „arma nucleară ar fi copilul robust al securității” (W. Churchill) sau că „ele ar fi menținut pacea timp de patru decenii”, cum s-a spus mai recent (M. Thatcher).

Este timpul ca politicienii care se joacă cu destinul comunității internaționale să fie denumiți cu adevăratul lor nume, deși acest lucru nu este întotdeauna chiar atât de simplu.

„Suveranii”, cum le spunea Imm. Kant, nu sunt pur și simplu nebuni, sau ceva asemănător, „delirul” lor fiind legitimat de instituții determinate ale puterii. Trebuie, de altfel, să admitem că sindromul nu mai poate fi nici în mod simplist redus la termenii conflictului de clasă sau ai luptei dintre socialism și capitalism. Cei care răspund de viitorul destin al umanității, având în vedere mai mult interesele unor grupuri decât ale majorității, caută în permanență o legitimare publică. În spatele unor așa-zise complexe militar-industriale se află un număr restrâns de indivizi, care pot hotărâ (între anumite limite, se înțelege), în mod arbitrar și abuziv, asupra destinului unor mase de oameni și chiar a civilizației umane în întregime. Este imoral și nedrept, dar adevărat și real, căci nimic nu dă dreptul câtorva oameni să condamne la moarte o întreagă umanitate, iar războiul nuclear nu echivalează cu o sinucidere, ci cu o crimă. Armele nucleare, tocmai de aceea (și cu atât mai mult), trebuie scoase în afara legii. Iar acum s-au și făcut pași serioși spre eliminarea lor.

Poate oare, în această situație, filosofia – formă a spiritului, considerată adesea inofensivă – să-și aducă o contribuție substanțială la lupta împotriva arsenalelor ce amenință până și supraviețuirea ființei conștiente și a creațiilor sale? În mod paradoxal, poate. Și ei, alături de celelalte forme ale spiritului, ale culturii, îi rămâne la dispoziție o forță, cea a rațiunii. Chiar dacă este vorba de o forță „dezarmată”, este „forță” redutabilă: „forța” criticii inteligente difuzate la nivel de masă.

Nu trebuie să se uite că și mulțimile își au totuși rolul lor în istorie. Bine organizate, masele pot deveni hotărâtoare de destin și pot face serioasă opoziție la forțele de distrugere prezente în sânul politicilor agresive.

În anii '80, după cum se știe, mișcarea pacifistă a devenit, pentru prima oară, după anii '60, o mișcare cu caracter internațional. Pare semnificativ faptul că ea nu are nici o altă forță în afară de aceea a difuzării publice și a creării consensului. Este forța „dezarmată” a rațiunii și a acțiunilor raționale. Dar este sarcina filosofiei, și a culturii, în general, să lumineze pe mai departe calea spre amplificarea unor astfel de acțiuni, aflate încă într-o stare latentă.

Dar nu numai filosofia, ci întreaga realitate impune un nou mod de a face politică, care să dea putere unor lucruri pe care, în particular, toți le-au înțeles și care, totuși, este nevoie să fie transferate în conștiința colectivă și să devină, astfel, operante. Atunci când o nouă valoare este văzută istoricește posibilă, ea devine

datorie, urmărind, aşadar, să angajeze inteligenţa şi voinţa realizatoare. Nu există nici o îndoială că politica, în zilele noastre, trebuie susţinută şi integrată cu valori în măsură să conducă la formarea unor convingeri colective ferme. Dreptul la viaţă reprezintă una dintre aceste mari valori.

Deşi confruntările militare subzistă în lume, ideea unei păci eterne, cu toate că pare foarte îndepărtată, nu mai poate fi considerată utopică; s-au pus, totuşi (chiar dacă cu mare greutate), bazele unei păci eterne în principiile etice ale comunităţii internaţionale. Dar nu etica şi dreptul sunt, din nefericire, „forţele” ce constituie argumentul esenţial în relaţiile internaţionale; este necesar ca ele să devină forţe decisive, dar pentru aceasta trebuie să fie mai bine fundamentate.

În raport cu istoria trecută, umanitatea se găseşte în faţa unei sarcini grandioase: să-şi instituiască „noile principii” şi reglementări. Dar posedă ea oare energia şi instrumentele necesare? Energia nu poate fi decât de ordin „intelectual şi moral” instrumentele nu pot fi decât din domeniul dreptului internaţional şi al ordinii economice şi politice internaţionale.

Cât priveşte aspectul „intelectual şi moral” al unei asemenea „instituiţi”, trebuie să spunem că filosofia îşi face (astăzi, mai ales) o preocupare de prim ordin din conştientizarea problemei cardinale a timpului nostru (salvarea fiinţei umane), prin implicarea valorilor morale şi moral-politice ce reprezintă un factor activ de umanizare a istoriei (care nu poate fi ignorat sau minimalizat decât acceptând cu bună ştiinţă riscul autodistrugerii).

Dar este îndeobşte bine ştiut că epoca contemporană, ce s-a caracterizat printr-o acerbă confruntare militară (dar şi economică), a fost, de asemenea, considerată a fi şi într-o criză etică extrem de gravă.

Un puternic impuls moral este indispensabil pentru activizarea acelei forţe care în toate timpurile şi în toate limbile pământului se numeşte conştiinţă şi reprezintă, în esenţă, chintesenţa umanismului. Rezultă, deci, că pentru soluţionarea crizei este nevoie de fundamentarea pe un fel de etică globală, comună tuturor oamenilor şi popoarelor. Aceasta înseamnă că restructurarea morală sau schimbarea şi transformarea conştiinţei trebuie să fie susţinută pe principiile morale generale, cunoscute, înţelese şi acceptate de către toţi oamenii.

În consecinţă, se poate afirma că pericolele cu privire la supravieţuire, fie sub forma dezastrului atomic, fie sub cea a foametei în lume sau a catastrofei ecologice, reprezintă rezultatul unor alegeri, decizii umane şi, în ultimă instanţă, al dezvoltării unilaterale a ştiinţei şi culturii.

Progresului extraordinar al ştiinţei şi tehnologiei nu i-a corespuns o dezvoltare a formelor de cultură, a unei concepţii despre lume sau a unei filosofii care să vizeze relaţiile dintre oameni, construirea tipurilor de raţionalitate istorică adecvate diferitelor moduri de viaţă ale societăţilor. A susţine cauza celor trei aspecte prezentate mai sus înseamnă a le privi nu doar sub formă de valori abstracte, ci şi sub formă de luptă pentru realizarea lor. Destinul umanităţii este condiţionat de eliberarea de prejudecăţi, de căutarea adevărurilor, fie ele şi parţiale şi condiţionate, cât şi de găsirea soluţiilor pentru a fi supuse la probe şi abrogări. Rolul filosofiei în epoca contemporană constă în a ne elibera de iluzii şi, prin urmare, în a ne ajuta să ne făurim convingerea că în lumea de mâine nu se poate trăi decât acţionând cu responsabilitate pentru păstrarea şi emanciparea celei de azi.

Tiparul s-a efectuat
la Tipografia Editurii Universității București

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

*Cititorii din străinătate se pot abona prin
„RODIPET” S.A. — P.O. BOX 33—57, Fax
0040-1-312.94.32 sau 312.94.33, telex 11995, Piața
Presei Libere nr. 1, Sector 1, București — România.*

*Toute commande à l'étranger sera adressée à
„RODIPET” S.A. — P.O. BOX 33—57, Fax
0040-1-312.94.32 sau 312.94.33, telex 11995, Piața
Presei Libere nr. 1, Sector 1, București — România.*

ISSN 0068-3175

Lei 800