

P.9

Rilav.

ANALELE UNIVERSITATII BUCURESTI

filosofie

DIN SUMAR:

P.10.376

- ADRIANA NEACŞU : Binele și frumosul la Plotin
ALEXANDRU BOBOC : Leibniz și ideea de Europa
GHEORGHE ENESCU : Analiza logică a antinomiiilor kantiene (II)
MARIN ȚURLEA : The philosophy and the foundational research : where goes the problem of foundation ?
DUMITRU GHEORGHIU : Prinzipiile necontradicției și terțului exclus, raporturilor de opoziție din pătratul logic și noțiunea de negație
IOAN N. ROȘCA : Filosofia istoriei prin istoria filosofiei la Marcella D'Abbiero
GH. LENCAN STOICA : Il concetto di „matrice stilistica“ nella filosofia di Lucian Blaga
CECILIA TOHĂNEANU : Modelul cauzal al explicației istorice
ION TUĐOSESCU : Acțiunea socială și eficiența
CORINA BENEÀ : Structura spațiului explicativ al acțiunilor
ALEXANDRU BOBOC : Filosofia în orizonturile istoriei filosofiei
IOAN N. ROȘCA : O abordare analitică a unei filosofii
ALEXANDRU BOBOC : Teologie și literatură

ANUL XLIV / 1995

BIBLIOTECA
UNIVERSITĂȚII
BUCUREȘTI
COTA
INVENTAR

P. 9
P. 10376

FILOSOFIE

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor șef: Prof. dr. ADRIAN MIROIU
 Redactor șef adjunct: Prof. dr. ALEXANDRU BOBOC
 Secretar de redacție: Conf. dr. IOAN N. ROȘCA

Membri: Conf. dr. PETRE BIELTZ
 Prof. dr. GHEORGHE ENESCU
 Prof. dr. ION IANOȘI
 Prof. dr. VASILE MORAR
 Prof. dr. ILIE PÂRVU
 Conf. dr. STELIAN STOICA
 Prof. dr. GHEORGHE VLĂDUTEȘCU

Responsabilitatea asupra conținutului articolelor revine în exclusivitate autorilor.

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

Șoseaua Panduri nr. 90, București
 Telefon 410.31.78/122

ANALELE UNIVERSITĂȚII BUCUREȘTI

FILOSOFIE

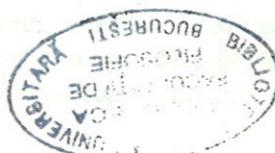
1995

SUMAR

ADRIANA NEACȘU: Binele și frumosul la Plotin	43
ALEXANDRU BOBOC: Leibniz și ideea de Europa	9
GHEORGHE ENESCU: Analiza logică a antinomiiilor kantiene (II)	17
MARIN ȚURLEA: The philosophy and the foundational research: where goes the problem of foundation?	27
DUMITRU GHEORGHIU: Principiile necontradicției și terțului exclus, raporturilor de opoziție din pătratul logic și noțiunea de negație	33
IOAN N. ROȘCA: Filosofia istoriei prin istoria filosofiei la Marcella D'Abbiero	41
GH. LENCAN STOICA: Il concetto di „matrice stilistica” nella filosofia di Lucian Blaga	49
CECILIA TOHĂNEANU: Modelul cauzal al explicației istorice	55
ION TUDOSESCU: Acțiunea socială și eficiența	65
CORINA BENEÀ: Structura spațiului explicativ al acțiunilor	77

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

ALEXANDRU BOBOC: Filosofia în orizonturile istoriei filosofiei	87
IOAN N. ROȘCA: O abordare analitică a unei filosofii	89
ALEXANDRU BOBOC: Teologie și literatură	91



SOMMAIRE

ADRIANA NEACŞU: La Bien et le Beau chez Plotin	3
ALEXANDRU BOBOC: Leibniz et l'idée de l'Europe	9
GHEORGHE ENESCU: L'analyse logique des antinomies kantiennes (II)	17
MARIN ȚURLEA: The philosophie and the foundational research: where goes the problem of foundation?	27
DUMITRU GHEORGHIU: Les principes de la noncontradiction et du tiers exclu, les rapports d'opposition du carré logique et la notion de négation	33
IOAN N. ROŞCA: La philosophie de l'histoire par l'histoire de la philosophie chez Marcella D'Abbiero	41
GH. LENCAN STOICA: Il concetto di matrice stilistica nella filosofia di Lucian Blaga	49
CECILIA TOHANEANU: Le modèle causal de l'explication historique	55
ION TUĐOSESCU: L'action sociale et l'efficience	65
CORINA BENEÀ: La structure de l'espace explicatif des actions	77

LA VIE SCIENTIFIQUE

ALEXANDRU BOBOC: La philosophie dans les horizons de l'histoire de la philosophie....	87
IOAN N. ROŞCA: Un abord analytique d'une philosophie	89
ALEXANDRU BOBOC: Théologie et littérature	91

BINELE ȘI FRUMOSUL LA PLOTIN

ADRIANA NEACŞU

După Plotin, Binele se află, întreg, în fiecare dintre noi, iar drumul până la el nu este decât o metaforă pentru abaterea atenției de la tot ce se află în jur și concentrarea asupra ta pentru a da la o parte, pe măsură ce pătrunzi mai adânc în tine, văl după văl până când, în fața constiuiției trezite din letargie și activată la maximum, se vor revela: eul propriu, în lumina adevărului său deplin și, în același timp, Binele, ca temei și sursă pentru acest adevăr. E ca și cum ai închide ochii și, apăsându-i bine cu palma, vezi sănind din toate părțile valuri luminoase care te cuprind treptat, în întregime și unindu-se, nu mai fac decât o singură lumină vie, al căruia izvor nu este nicăieri, căci este ea însăși. Aceasta este, însă, o performanță ce nu se poate obține instantaneu, în orice clipă, ci e nevoie de un antrenament special, în care sufletul să se angajeze cu toate resursele și cu întreaga voință. Și nici atunci când, urcând (sau coborând) treaptă cu treaptă până în punctul în care, deja transformat în Inteligență, cu toate „simțurile” la pândă, gata de a capta orice s-ar afla dincolo de ea și pregătită, într-adevăr, să vadă, apariția Binelui, deși iminentă, nu poate fi forțată, constrânsă, provocată, ci așteptată numai, cu emoție și cu răbdare, ca pe o minune și o grație divină. Iar în momentul în care se întâmplă, venind de nicăieri, pentru că deja era acolo, explodând pur și simplu, punând stăpânire brusc pe Inteligență atât dinăuntru cât și din afară, închizând-o în sine, aceasta, surprinsă și transfigurată, „rămâne imobilă în contemplare, nu privește decât Frumosul, se întoarce spre el și i se dăruiește în întregime, înălțată și plină de vigoare; ea se vede devenind și mai frumoasă și mai strălucitoare, pentru că este aproape de Cel dintâi” (Enneade, V, V, 8). Natura acestuia este, prin urmare, de astă manieră încât „cel care încă nu l-a văzut poate să tindă spre el ca spre un bine, dar celui care l-a văzut îi e dat să-l iubească pentru frumusețea sa, să fie plin de frică și de placere, să fie într-o stupefactie binefăcătoare, să-l iubească cu adevărată dragoste, cu dorință arzătoare, să nu-i mai pese de alte iubiri și să disprețuiască pretinsele frumuseți dinainte” (Enneade, I, VI, 7).

În felul acesta, Plotin pare să fi găsit pentru Bine un alt sinonim în afara aceluia de Unu, identificându-l, deci, cu Frumosul și înscriindu-se astfel, măcar în parte, pe linia tradiției filosofiei grecești, care obișnuia să mânuiască triada Bine-Adevăr-Frumos într-un mod aproape indistinct pentru a desemna același

de realitate superioară, din a cărei configurație nu putea să lipsească nici una din aceste determinații. Lucrul acesta e înțărât de ideea că Frumosul în sine, Frumosul absolut nu poate fi decât splendoare divină, strălucire, adică o expresie de o asemenea intensitate a ceea ce este suprem încât nu mai e loc de ceva deasupra care să poată exprima mai mult. În plus, binele și frumosul sunt legate intim în toate lucrurile, tot ceea ce este bun fiind, după Plotin, neapărat și frumos, iar tot ce se arată a fi frumos dovedindu-se, în același timp, și bun.

Un alt argument în favoarea inseparabilității dintre Frumos și Bine îl reprezintă aspirația susținelor către Frumos, care pare la fel de universală și înăscută ca și dorința Binelui, ambele fiind anterioare și constituind cauza directă a pasiunii amoroase care le cuprinde pe acestea, propulsându-le spre înalt: Erosul. De vreme ce „susținul generează *un* Eros când dorește binele și frumosul” (En., III, V, 6), rezultă că Binele și Frumosul formează împreună aceeași țintă.

În plus, frumosul are drept contrar urătul iar binele – răul, alte două lucruri care sunt luate, de cele mai multe ori, unul drept altul și par să constituie o pereche gemană, fiind simboluri ale lipsei, imperfecțiunii, situate la limita dintre ființă și neființă absolută, purtând balastul neautenticității și al iluziei. Dar dacă răul și urătul exprimă, amândouă, cel mai mic procent de realitate, înseamnă că cele aflate la capătul opus, respectiv binele și frumosul, reprezintă, împreună, realitatea sută la sută, adică ceea cea desăvârșită.

Dar pentru a ne da seama mai ușor dacă, într-adevăr, Binele și Frumosul sunt unul și același lucru, trebuie să analizăm cu precădere raporturile dintre Frumos și Inteligență, căci aceasta e realitatea ce vine numai decât în urma primului principiu, iar dacă demonstrăm că Frumosul e altceva și deasupra ei, vom avea, implicit, dovada că el trebuie plasat pe aceeași treaptă cu Binele.

Și, într-adevăr, aşa par să stea lucrurile, de vreme ce Inteligența își dobândește frumusețea exact în felul în care ajunge să fie bună: primind-o ca pe un dar din partea Binelui și ca pe o urmă a lui, care o face să-i fie asemănătoare și care o plasează în zona de influență a acestuia, informând-o și subordonând-o. Faptul că Frumosul e acela care (precum Binele) dă o formă Inteligenței, iar aceasta este ceea ce dințai ființă, deci prima substanță și prima formă, îl plasează în afară și deasupra tuturora, în calitate de principiu care scapă oricărei determinații tocmai pentru a putea fi izvorul tuturora. Desigur, nici Inteligența nu este o formă oarecare, dar este sistemul lor și model pentru fiecare, deci este Forma însăși, care presupune, totuși, o anumită măsură și ceea deasupra, care i-a conferit-o. Forma înseamnă limitare și, de aceea, vine în urma unei realități nelimitate, lipsite de orice configurație, iar aceasta știm deja că este Binele dar e necesar să fie, neapărat, și Frumosul, de vreme ce „trebuie să admitem că natura primă a Frumosului este fără formă” (En. VI, 6). Ori, cum nu putem avea de-a face cu existența concomitantă a două realități la fel de indeterminate, deci infinite, înseamnă că, și din acest punct de vedere, Binele și Frumosul coincid, lucru pe care Plotin îl recunoaște deschis atunci când exclamă: „Realitatea primă, întâiul este fără formă: la acest nivel, frumusețea este natura Binelui inteligibil” (ibid.).

De altfel, drumul către Frumos este identic cu cel înspre Bine. Efectele eventualului succes al ascensiunii sunt aceleași și într-un caz și în altul. Însăși fericirea, care este, de obicei, privită ca un rezultat al contopirii cu Binele, pare să fie acordată, la fel de prompt, de către Frumos celor care-l iubesc și pe care-i transformă, la rândul lor, din iubitori în iubiți.

Așadar, din tot ceea ce am prezentat până acum, mergând, de altfel, pas cu pas pe urmele lui Plotin, concluzia pare clară: Frumosul este identificat cu Binele. Numai că, punctele de vedere expuse mai sus, deși destul de clare, nu exprimă singurele opinii ale lui Plotin în legătură cu această problemă, nefiind reprezentative decât într-o anumită măsură și neputând contura în întregime poziția sa față de Frumos și Bine. Numeroase locuri din Enneade susțin contrariul a ceea ce părea deja demonstrată chiar: Plotin este mai ferm și mai tranșant atunci când e vorba să nege această identitate decât atunci când o afirmă și când folosește, în acest scop, de cele mai multe ori, aluzia, sugestia, subanțeleșul, lăsându-te să tragi singur concluzia de rigoare.

Iată-l, așadar, pe Plotin respingând cu hotărâre ceea ce, mai înainte, dădea impresia că acceptă în mod firesc și părând să dărâme astfel, un edificiu construit cu destulă trudă. În acest sens, este delimitată strict sfera frumosului, care cuprinde, pe lângă domeniul lucrurilor sensibile, Inteligența, Ființa, susținutul și Viața, deci întreaga paletă a intelibilelor, până la un punct unde trebuie, neapărat, să se opreasca, pentru că acolo se află Binele, pe care nu-l poate integra (și dacă nu-l poate integra, nu poate nici să se identifice cu el atunci când se află în cea mai înaltă postură: de Frumos în sine), „căci este el însuși deasupra Frumosului și dincolo de lucrurile cele mai excelente, este regele în regiunea intelibilelor” (En. I, VIII, 2).

Prin urmare, Plotin a simțit că, înălțând Frumosul mult prea sus, se periclitează, pe undeva, supremația Binelui, că Principiul riscă să nu mai fie unu și simplu, ci să cuprindă, în sine o dualitate ruinătoare. Frumosul era, prin el însuși, o entitate cu personalitate inconfundabilă, încât cu greu ar fi putut să fie asimilată de către Bine fără să-și lase amprenta asupra lui ca ceva deosebit, perturbându-i omogenitatea. În legătură cu el nu se mai putea adopta aceeași poziție ca față de Unul, Simplul, Primul, care puteau fi, fără probleme, atribuite Binelui și socotite sinonime, pentru că nu exprimau altceva decât condițiile de intelibilitate ale Principiului, care trebuiau, toate, respectate de oricine (orice) îndrăznea să-și asume această identitate.

Frumosul, însă, nu impunea nici o obligație în acest sens, de aceea, situarea lui la nivelul Principiului trebuia riguros demonstrată, cu atât mai mult cu cât acesta căpătase, deja, un chip precis, căruia Frumosul era nevoie să i se adapteze dar, în aceeași măsură, solicitând maleabilitate și din partea celuilalt, adică a Binelui. Acest dublu efort de asimilare reciprocă l-am parcurs deja și am văzut, astfel, măsura în care a fost înconjurat de succes. Dar Plotin nu e mulțumit: suprapunerea nu e perfectă, iar amestecul, compusul deci, este ceea inferior, care nu poate fi înălțat la o atât de înaltă demnitate: aceea supremă. Pasul,

însă, fusese făcut în acest sens și atunci, pentru a pune lucrurile la punct, pentru a scăpa, oarecum, de spectrul îndoicilor, al nedumeririlor, Plotin vrea să stabilească, acum, în ce măsură Frumosul absolut nu poate fi Binele în sine, care sunt aspectele ţsențiale în care aceștia se deosebesc. De aceea, de acum încolo argumentele sunt scurte, precise și la obiect, succedându-se cu repeziciune, constituind împreună un corp compact, solid și clar de obiectii la toate căte fuseseră deja stabilite înainte, un fel de: „desigur, e-adevărat, și totuși...”

Și totuși, Frumosul nu este tot una cu Binele, pentru că dorința de frumos a ființelor, pe care o asemănăm ceva mai sus cu dorința binelui, deși este la fel de firească și de inevitabilă ca și accea, nu este tot atât de originară, nefiind înnăscută, precum cealaltă, apărând, deci, ulterior în raport cu ea. Prin urmare, dorința binelui se află tot timpul alături de și în noi, fără să ne părăsească nici o clipă și este atât de intim legată de ființa noastră încât, de cele mai multe ori, nici nu suntem conștienți de ea. Dar asta nu-o împiedică nicidcum să-și exerce funcția, dimpotrivă, o face și mai eficace, astfel încât obiectul ei este mereu în preajmă, chiar dacă nu-și afirmă decât uneori prezența. Iar atunci când o face, nu provoacă atâtă uluire și admirație ca și când ne-am afla în fața unui lucru total nou și necunoscut, ci sentimentul de ușurare, de emoție și calma bucurie ca atunci când, în sfârșit, regăsim pe cineva drag sau când noi însine ne întoarcem acasă. În schimb, dorința de frumos apare ca atare abia la un moment dat, ceea ce înseamnă că obiectul ei este mai „tânăr” decât al celeilalte, ba chiar, deși, ca înclinație și sensibilitate față de frumos se întâlnește în orice lucru, în calitate de dragoste cu adevărat, nu poate apărea decât în cazul ființelor care sunt capabile, într-un fel sau altul, de cunoaștere și se găsesc „în stare de veghe”, adică au, efectiv, privirea îndreptată către Frumos și chiar îl văd. Aceasta e o performanță de care nu e capabil orice lucru, aşa că iubirea pentru Frumos poate să rămână doar o stare potențială.

Așa ceva nu se poate întâmpla în cazul Binelui, în care dorința devine, automat, dragoste, căci obiectul ei se află în noi, fiindu-ne oricând la îndemână și numai susținut care nu vrea nu poate să-l vadă, înglodat fiind în noroiul sensibilului și nici chiar acesta nu se poate sustrage autorității sale, ceea ce este o dovadă a singularității și superiorității lui în raport cu Frumosul. Până și dragostea, care, neavând, prin definiție, alt obiect decât frumosul și binele, era, mai înainte, un argument în sprijinul identității lor, acum este citată în scopul de a mări discrepanța dintre ele, căci dragostea către Frumos se dovedește a avea alte caracteristici decât cea pentru Bine. Căci atunci când te îndrepti către acesta din urmă nu simți decât încântare, bucurie și o fericire din ce în ce mai mare, deoarece te apropii de izvorul vieții, al puterii și bogăției, din care tu însuți provii, pe când dragostea pentru Frumos înseamnă plăcere amestecată cu durere, fiindcă presupune încercarea de a asimila un obiect străin, care nu se lasă ușor cucerit, ci presupune trudă și chin, care nici ele nu garantează succesul operațiunii, fiind însotite permanent de temea eșecului. Dar chiar și pe deplin realizată ea rămâne, totuși, ceva nedesăvârșit, căci n-are darul să te împlinească în măsură în care o face dragostea de Bine, adică într-un mod absolut, total, încât să te facă să nu mai dorești altceva nimic, tocmai pentru că nimic nu poate să mai fie în afara obiectului ei.

În sfârșit, Binele nu este Frumosul pentru că este cauză a lui, iar cauza niciodată nu coincide cu efectul. Binele este cel care conferă frumusețe lucrurilor, exact așa cum le acordă ființa, mărimea sau culoarea, fără să fie, însă, nici una din aceste însușiri, ca atare, și fără măcar să le posedă pentru sine, căci nimic din ceea ce dăruiește nu î se aplică, fiind mai prejos de suprema lui demnitate. Prin urmare, așa cum nu este mare sau mic, alb sau negru, sferic sau cubic etc., tot așa Binele nu este nici frumos, nu poate să aibă frumusețe deși, într-un anume sens, aceasta este, toată, numai la el, dispunând de ea după voie, adică în conformitate cu autoritatea absolută pe care i-o conferă statutul său de Principiu.

Dacă, însă, nu este Binele, care este, atunci, locul Frumosului în cadrul realităților prime? Căci, cu siguranță, aici trebuie să-l cantonăm, dată fiind legătura lui atât de strânsă cu Binele, pe care-l secondează aproape în orice împrejurare. „Cheia enigmei” s-ar putea să fie un singur cuvânt: „lumină” (sau „strălucire”) pe care Plotin îl folosește, cel mai adesea, în legătură cu toate tipurile de frumos. Frumosul, ca lumină, se află între Bine și Inteligență, fără să se confundă cu nici unul din ele. Desigur că există dintotdeauna, ca și Binele și intim legat de acesta, care nu poate să nu strălucească, dar nu este Binele. La rândul ei, Inteligența nu poate să fie ceea ce este fără strălucire deoarece către ea trebuie să fie și este luminosă, nu e tot una cu lumina, deși Plotin vorbește de „o lumină incorporală care este rațiune și Idee” (En. I, VI, 3), iar focal, de exemplu, e clasat în rândul Ideilor tocmai pentru că luminează și străluceste. Mai mult, tot ceea ce este urât este socrat, în mod inevitabil, întunecat și irațional.

Dar în toate aceste cazuri, inclusiv cel al Inteligenței, avem de-a face cu o lumină care deține și primite o formă, a căpătat o anume determinație, s-a canalizat, cel puțin, pe o anume direcție și, deci, se supune unei cenzuri. Nu aceasta este, însă, situația Frumosului absolut, despre care, atunci când aduceam în discuție argumentele lui Plotin în favoarea identificării lui cu Binele, spuneam că nu suportă constrângerea nici unei forme, aflându-se dincolo nu numai de orice configurație strictă, ci chiar de forma în sine care, deși nu admite limitări, are, totuși, o măsură, pe când Frumosul – nu!

Și atunci, dacă nu este Inteligența, dacă nu este nici Binele, nu mai rămâne decât soluția că ei reprezintă aceeași energie debordantă a celui din urmă, expresie concretă, „extra-muros”, a imensei lui bogății interioare, pe care Plotin a numește, în funcție de împrejurări, fie putere (forță) creatoare, fie viață, fie lumină. Iată că, de data asta, se dezvăluie ca fiind Frumosul. Iar eventualei obiecții cum că ea ar fi năvalnică, nedisciplinată, ca un fel de viitoră, de forță oarbă, brută și irezistibilă a naturii, care poate trezi spaime și sentimentul nepuținței, în timp ce Frumosul trebuie să fie gingaș, plăcut, armonios, nu-i vom răspunde decât că, astfel, continuă să cultive aceleași vechi prejudecăți în legătură cu Frumosul, prejudecăți pe care Plotin atâtă s-a străduit să le înălture! Căci nu e vorba de armonie în primul rând aici, armonia e numai un caz particular, cele ce primează sunt lumina și viața, în așa măsură încât Plotin e în stare să afirme răspicat că numai ceea ce viețuiește poate fi cu adevărat frumos și că, oricum, întotdeauna, un om, de exemplu, urât dar viu va fi mai frumos decât cea mai reușită statuie a unui om frumos, în ciuda lipsei proporțiilor juste în corpul său.

Cât despre faptul că Frumosul ar fi nu orice lumină, ci numai una rațională, fiind, astfel incompatibil cu dezordinea și presupunând inteligență, spunem doar că ar fi deasupra și înaintea rațiunii nu-nseamnă, cătuși de puțin a fi irațional, iar aşa-zisa dezordine nu e formată din rămășițele întâmplătoare, strânse grămadă, ale unei lumi distruse, ci reprezintă haosul care-și cauță cu frenzie drumul, copleșitor prin mulțimea sevelor proaspete impletindu-se, răsucindu-se dar și precipitându-se dormice de o căt mai grabnică individualizare – haosul deci, nu de sfârșit, ci de început de lume, gata-gata să se transforme în cosmos. Iar în ceea ce privește spaimă pe care „forța necontrolată” e acuzată că ne-o provoacă, iată ce Plotin însuși afirmă: că, „atunci când zărești frumusețile inteligibile, simți o bucurie, o uimire și o spaimă (...) Căci acestea sunt emoțiile care trebuie să se producă în privința a ceea ce este frumos, stupoarea, uimirea voioasă, dorința, dragostea și spaima însoțite de plăcere” (En. I, VI, 4). De altfel, Binele nu-și scapă nici o clipă din mâna forță și nu se poate spune că ea ar fi, cumva, necontrolată, decât în felul acelei indeterminări (ce exprimă, la alt nivel, indeterminarea Binelui însuși) care îi va permite să confere, fără a se epuiza sau mutila, cumva, mulțimea modurilor de a fi frumos pentru tot ceea ce se află mai jos de ea. Iar în calitate de subordonat, nimic nu va scăpa pecetei ei inconfundabile.

De acum încolo, orice problemă capătată o soluție sau alta în funcție de unghiul de abordare, de perspectivă. Cel mai corect e să ții cont de căt mai multe dintre acestea, eventual de toate. De exemplu, așa cum Frumosul este bun dar Binele nu e frumos, datorită pozițiilor lor de imediată subordonare unilaterală, tot așa Frumosul nu este inteligență, (ca, de altfel, nici Binele) cu toate că Inteligența nu poate să nu fie frumoasă. În schimb, dacă luăm în considerare un lucru oarecare, component al lumii sensibile, el trebuie să fie și frumos și intelligent și bun (deci toate la un loc) în cazul în care posedă măcar una din aceste însușiri, iar măsura în care o deține pe una este identică celor în care le deține pe celelalte și invers. Evident, acestea toate, ca și fiecare în parte, nu exprimă nimic altceva decât nivelul de realitate pe care a reușit să-l atingă lucrul respectiv, gradul de ființă de care el se bucură. Astfel, încât, pentru tot ce se află mai jos de Inteligență, dorința de bine, de ființă și de frumos se confundă în mod invariabil, ceea ce poate să dea impresia că toate cele trei „bunuri” râvnite nu sunt, în fond, decât unul și același lucru.

E nevoie să pășești pragul lumii inteligibile, să-ao parcurgi treaptă cu treaptă și să ajungi până la Bine pentru a te putea dumiri în această privință, ca de altfel, în oricare alta, Binele fiind ultimul argument, ultima soluție, ultima autoritate. Adică, de fapt, prima: cea supremă. Dar el nu face decât să confirme și să încununeze, prin simpla lui prezență, adevărul pe care l-am cucerit încet-încet, urcând pe scara ființei și pe care îl posedăm întreg în momentul în care am devenit noi înșine Inteligență. Iar în acest sens, rolul Frumosului este de a pune pecetea strălucirii, de a crea cadrul feeric, încărcat de vrajă și poezie caracteristic sublimelor revelații, singurul capabil să întrețină dorință, să-potențeze și să dea naștere în suflet extazului, corolar al relațiilor dintre Bine și „eu” – „eu” reprezentat în timpul acestuia numai prin câteva slabe pălpări pe care, de altfel, le va pierde în momentul în care a reușit să-i atingă limita maximă, provocându-și expulzarea în Bine.

LEIBNIZ ȘI EUROPA

CONSIDERAȚII ASUPRA RECEPȚARII OPEREI LEIBNIZIENE ÎN LUMEA CONTEMPORANĂ¹

ALEXANDRU BOBOC

1. Filosof, matematician și fizician, istoric și diplomat, poet și inventator, într-o formulă lapidară, un învățător, totodată savant, om de litere și mare gânditor, G.W. LEIBNIZ (1646-1716) a fost unul dintre spiritele cele mai productive ale lumii moderne, prin universalismul său ilustrând tipul de personalitate proteică, de referință nu numai pentru secolul în care a trăit, ci pentru toate timpurile.

Prin forța lucrurilor, o astfel de personalitate exercitată o acțiune de durată în istoria științei și a cunoașterii, se situează între permanențele acesteia. Este tocmai ceea ce ne ilustrează formele mai noi de cercetare și evaluare și expresia acestora în manifestări științifice de amploare, între care se situează, de aproape 30 de ani, congresele internaționale consacrate lui Leibniz².

Tema „Leibniz și Europa” s-a aflat în centrul preocupărilor celui de-al VI-lea Congres – Leibniz, organizat de „Gottfried-Wilhelm Leibniz-Gesellschaft e.V. Hannover”, în colaborare cu alte câteva asociații-Leibniz (Sociedad Española Leibniz; American Leibniz-Society; Instituto Italiano per gli Studi Filosofici) și bineînțeles, cu „Niedersächsische Landesbibliothek Hannover”.

¹ Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongress. Hannover, 18. bis 23. Juli 1994; Vorträge I. Teil, 1994, 846 p.; Vorträge II. Teil, 1995, 359 p.; Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft e.v. Hanover. Trimiterile la aceste volume sunt date în paranteze, (în forma I p, II p.).

² Menționăm că prezentarea „Actelor” celui de-al VI-lea Congres Internațional-Leibniz, pe care o oferim aici, se situează în prelungirea celor consacrate congreselor IV și V, după cum urmează: Leibniz. *Opera și acțiunea istorică* (Leibniz Werk und Wirkung. IV. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 14. bis 19. Nov. 1983: Vorträge, 982 p.), în: Revista de Filosofie, nr. 6 (1984), p. 558-561; *Leibniz astăzi*. Considerații asupra lucrărilor celui de-al IV-lea Congres Internațional - Leibniz și a acțiunii istorice a operei lui Leibniz, în: Analele Universității București, Anul XXXIV (1985), p. 50-54; *Leibniz Tradition und Aktualität* (Leibniz, Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongress, Hannover, 14-19 Nov. 1988: Vorträge, 1988, 1080 p.), în: Revista de filosofie nr. 1 (1990), p. 126-127; Idem, Vorträge (Hannover, 1989, 396 p.), în: Revista de filosofie, nr. 1-2 (1991), p. 60-64; *Leibniz în tradiție și actualitate* (Leibniz. Tradition und Aktualität. V. Internationaler Leibniz-Kongress...; Vorträge, 1988, 1080 p., Vorträge II. Teil, 1989, 396 p.), în: Analele Universității București, Anul XXXIX (1990), p. 90-99.

La Congres au participat peste 300 de specialiști din întreaga lume, realizându-se pe ansamblu un veritabil schimb de experiență în cercetarea operei lui Leibniz și a problematicii pe care marele gânditor o abordează multilateral și cu perspectivă.

În desfășurarea lucrărilor (în 2 plenare și 27 de secțiuni) s-a abordat o problematică extrem de diversă. O simplă enumerare a temelor este, în acest sens, edificatoare:

a) *În plenare*: Rationalitatea scopurilor: *Theoria cum Praxi* (N. Rescher, Pittsburgh); «Dinamica», punct de convergență al tradițiilor științifice europene (M. Fichant, Paris); «Demonstrationes catholicae» – marele plan al lui Leibniz (H. Schapers, Munster); Limbaj formal, limbaj natural și point de vue (H. Poser, Berlin); Galilei, Leibniz și scrupulozitatele matematicii (E. Knobloch, Berlin); Leibniz și judecările sintetice a priori (M. Mugnai, Florența); Leibniz, interpretat în mod conservator: ultimul reprezentant al unei *philosophia perennis* (W. Schmidt-Biggemann, Berlin); Adevăr și identitate în gândirea lui Leibniz: (K. Cramer, Göttingen); Grandoare și suveranitate în balanța Europei leibniziene (A. Robinet, Paris); Leibniz și lumea sa (R. Specht, Mannheim).

b) În secții s-au abordat tema următoarelor domenii: metafizică, teologie, naturfilosofie; timp și spațiu; teodiceea; teoria cunoașterii; metamatematică; teologie; politică, etică; filosofie politică; logică; doctrina libertății; științele naturii; medicină; tehnică; lingvistică și caracteristică; concepția despre știință; Leibniz și Europa de Est; Leibniz și Asia de Est; Leibniz și contemporanii polemiști; receptarea lui Leibniz în secolul al XVIII-lea; Leibniz în istoria spiritului; receptarea lui Leibniz în secolele 19 și 20; Europa.

2. Ideea centrală a Congresului – „Leibniz și Europa” – orientează întreaga activitate (conferințe, comunicări, dezbateri) asupra poziției istorice a lui Leibniz și asupra semnificației sale pentru epoca noastră. De fapt, chiar prin materialele pregătitoare se anunțaseră că între timp au văzut lumina zilei un număr important de texte inedite, iar dezvoltările filosofice mai recente invită la o nouă interpretare a textelor cunoscute; ca urmare, Congresul trebuie să asambleze și să confrunte diversele interpretări astfel încât să determine o creștere a interesului pentru cercetare.

Este de remarcat dintr-o început că Leibniz a fost un spirit nu numai universal în sensul cărturăresc, ci și prin comportamentul său cultural în lumea de atunci. Astfel, în timpul călătoriilor sale (destul de multe, de altfel) în Franța, Anglia și Țările de Jos, la Viena și în Italia, Leibniz a cunoscut personal savanții mai de seamă din vremea lui, care și figurează printre cei că. 1100 de interlocutori cu care a intrat în corespondență. În plus, circulația ideilor sale a fost favorizată de faptul că scările sale (ca și imensa-i corespondență) au fost compuse într-o limbă franceză elevată, anume aceea a curților și a diplomației. O parte dintre aceste texte (îndeosebi filosofice și științifice) au fost scrise într-o neo-latină ce constituia limba internațională a savanților secolului său. Mai mult, se poate constata că scria cu ușurință și în italiană și citea în engleză.

Așa cum se precizează în anunțul preliminar (G.W. Leibniz-Gesellschaft: *Leibniz und Europa. VI. Internationaler Leibniz-Kongress*, Hannover, 18. bis 23. Juli 1994), «în corespondența sa, în multe din scările postume sunt puse în evidență, într-o manieră remarcabilă, volumul și multitudinea tematică a contactelor sale personale și epistolare cu personalitățile cele mai semnificative ale științei și politicii din Europa de atunci, fără a uita, în acest context european, relațiile sale cu China. Importanță prezintă însă nu numai aceste contacte în republica europeană a savanților, ci și eforturile sale teoretice și practice pentru pace între state, orientări filosofice și confesiuni religioase; și totul dintr-un punct de vedere european. Cu recunoașterea instaurării diferenței în unitatea ce urmează a se construi, Leibniz dezvoltă un concept menit să modifice realitatea de atunci, concept a cărui actualizare rămâne de examinat... de relevat, totodată, este caracterul internațional al teoriilor leibniziene. *Europa a fost pentru Leibniz, în primul rând, o unitate culturală și savantă*, astfel încât el putea să desemneze și China ca pe o «Europă a Estului».

Ideea a fost tratată pe larg în comunicările prezentate la congres, atât sub aspectul teoretic-general, cât și sub cel explicativ, al acțiunii istorice a gândirii leibniziene, „Leibniz și Europa” – preciza H. Poser (Berlin) - aceasta poate să amintească „de călătoriile marelui învățat la Paris și Londra, la Viena și Roma, de întâlnirile cu membrii Academiei de Științe, ca și ai celebrei Royal Society, cu Spinoza și Huygens, cu Țarul Petru cel Mare, ca și cu Împăratul Carol al VI-lea. Ne-am putea gândi totodată la corespondență vastă pe care Leibniz a dus-o, înainte de toate, cu învățații Europei de atunci. Privirea ne este îndreptată și spre planurile lui Leibniz privind politica europeană, planul său privind Egiptul, precum și părerile sale despre Polonia sau propunerile pentru o Academie cuprinzătoare pentru națiunile Europei” (*Leibniz und Europa. Einführung in das Kongressthema*, II, p. 16). „În pragul celui de-al XVIII-lea secol, în al său *Status Europae incipiente novo saeculo* – observă autorul – Leibniz scria: «*Finis saeculi novam rerum faciem aperuit*». Și pentru noi, pentru mileniul care începe și valabil același lucru; căci și noi ne aflăm tot în fața aceiorași sarcini, anume de a realiza cu adevărat Europa: să împletim vechiul cu noul într-o soluționare a crizei de ordine... Leibniz și Europa – aceasta înseamnă astfel mai mult decât o temă de congres, punându-ne în față o temă de rezolvat în pragul mileniului care vine” (II, p. 20).

3. Opera și activitatea lui Leibniz au stat astfel în atenția cercetării, orice formă de valorizare, de subliniere a contribuției marelui gânditor în istoria științei și a cugetării vizând tema actualității acestei contribuții.

Fără intenția unei rezumări a volumelor de față, încercăm să relevăm câteva contribuții. Selectăm pentru aceasta următoarele direcții: a) ideea de Europa în tradiție și actualitate; b) receptarea lui Leibniz în diferite spații culturale; c) aspecte noi în cercetarea operei (îndeosebi cele ce tin de latura aplicată, de practica savantului Leibniz); d) unele contribuții în reconstrucția logicii, teoriei științei și filosofiei (sub aspectul diferitelor ei domenii).

Ideea acestei complexități și a interacțiunii gândirii cu practica, ține de orientarea pe care Leibniz însuși a dat-o gândirii sale. „Filosofia lui Leibniz – sublinia R. Specht – acționează și asupra cititorului de azi în modalitatea apropierei de practică. Aceasta indică încă obiecte de care Leibniz, ca filosof, se interesează, cu toate că, iată timp, acestea s-au subordonat științelor particulare. Această situație nu depinde nici numai de faptul că, înainte de Kant, rațiunii îi erau mai aproape decât după aceea determinările de conținut ale practiciei. Această filosofie acționează ca apropiere de practică tocmai întrucât în structura ei are această virtualitate.

La vérité est toujours utile, el ne deschide accesul la lucruri sau îmbunătățește nemijlocit viața. Capacitatea care leagă teorie și practică se cheamă înțelepciune, și, pentru Leibniz adevărul nu este doar rolul teoriei, ci și susținutul înțelepciunii. Ca urmare, la el teoria este principalul, *theoria cum praxi*. Ea se află-n salut spic practică, așa cum un *conatus* este în saltul spre mișcare. Prin aceasta teoria nu este însă instrumentalizată, ci își păstrează demnitatea (*Leibniz und seine Welt*, I, p. 757).

De fapt, cu toată diversitatea ei, filosofia lui Leibniz favorizează o impresie de omogenitate. Aceasta depinde, între altele, de faptul că „autorul caută să modeleze toate domeniile particulare ale filosofiei după aceeași principiu. De acestea în, în primul rând, principiul binelui suprem, principiul continuării și principiul perfecțiunii” (I, 757).

În consecință, orice cercetare trebuie să se orienteze în funcție de prezența și acțiunea unui principiu, ceea ce se și poate ilustra prin câteva referiri (bineînțeles, mai mult în formă de titluri de comunicări): «Contingentia futura» in der Leibniz'schen Théodicée (A. Balestra, Göttingen); Leibniz précurseur de la conception universelle des droit de l'homme dans sa conception morale et religieuse du droit naturel (H. Barreau, Strasbourg); Leibniz on Tolerable Religious Dissidence (M. Beltrān, Palma); Aspects contemporains de la critique leibnizienne dumecanism (L. Bouquiaux, Liège); Happiness and State in Leibniz (F. Bruni, Ancona); Fédéralisme politique et universalisme philosophique chez Leibniz (G. Costandache, București); Leibniz and Millenarism (D.J. Cook, Brooklyn); Leibniz, critique d'Euclide (J. Echeverra, San Sebastian); Dichtungen als Monaden der Geschichte (Fr. Geede, Freiburg); Der Friedensgedanke bei Leibniz und Kant (Al. Giuculescu, București); Nationalität und Internationalität in Leibniz' Korrespondenz mit dem Herausgeber der «Acta eruditorum» (H. – Jürgen Hess, Hannover); Leibniz, Rousseau, Kant et l'abé de Saint-Pierre (P. Laberge, Ottawa); Leibniz: Europäische Perspektiven (E.C. Mann, Hannover); New Political Writings of Leibniz (P. Riley, Cambridge/Mass); Majesté et suveranité dans la balance de l'Europe leibnizienne (A. Robinet, Paris); Leibniz, das europäische Christentum und die Théodicée (A.A. Rodrígó, Madrid); Critique de Leibniz du critère cartésien de vérité (Hiraaki Jamada, Nagoya); Leibniz auf den Weg nach China (Zhu Yanbing/Chongqing).

4. Este de reținut că titlurile de mai sus s-ar preta și la cuprinderea în alte linii ale argumentării (de pildă: receptarea istorică, reconstrucția domeniilor; ideea de Europa și.a.). Căci gândirea leibniziană vine pretutindeni sub semnul principiilor, ceea ce se relevă și prin contribuțile la studiul temei receptării operei leibniziene.

Leibniz însuși a avut în vedere spații necunoscute (sau puțin cunoscute) pe atunci. De pildă, China. Leibniz – preciza Zhou Yanbing „a fost mereu pe cale în direcția călătoriei sale spirituale spre China”; prin preocupările sale pentru o „caracteristica universalis”, a avut în vedere și scrierea chineză și, fără să fi fost în China, o cunoșteau „mai bine decât contemporanii săi”, căci el „credea că adevărul se întinde mult mai departe decât am putea-o gândi” (I, 813, 818).

Pe urmele intențiilor lui Leibniz de a cuprinde spiritual noi spații culturale, precum și ale interesului unora dintre acestea pentru opera ilustrului savant și filosof, menționăm aici unele titluri: Die Polemik des jungen Leibniz gegen die Scocianer (M. Rosa Antognazza, Milano); Leibniz und D. Cantemir. Zur Leibniz-Rezeption in Rumänien (A. Boboc, București); Leibniz und die Kabbala – eine europäische Korrespondenz (S. Edel, Fr.a.M.); Konstruktion und Sein. Versuch über Jaspers und Leibniz (L.H. Ehrlich, Amherst); Leibniz's Brief als Sammelgegenstand – Aspekte seiner Wirkung im frühen 18. Jahrhundert (J. Häseler, Berlin); Die Théodicée in der Frühaufklärung (H. Horstmann, Berlin); The Continuity of Continuity: A. Theme in Leibniz, Peirce and Quine (B. Ilarregui / J. Nubiola, Navarra); Leibniz im Denken Ortega y Gasset (A. Jecht, Erlangen); Zur Leibniz-Kritik bei A.N. Whitehead (Chr. Kann, Paderborn); On Indiscernibles in Some African Cultures (D.N. Kaphagawani, Zambia); Das perzeptive Unmbewusste. Ein Beitrag Leibniz' zur europäischen Psychologie (G. Kuebart, Lemogo); Überlegungen zur Aktualität von Leibniz angesicht der Krise der europäischen Wissenschaften (K. Moll, Esslingen); Leibniz und die russische Personalism des 19. Jahrhunderts (T. Oizerman, Moskva); Leibniz als Identificationsfigur der britischen Logiker des 19. Jahrhunderts (V. Peckhaus, Erlangen); Hermann Promoter of the Leibnizian Calculus in Italy (C. Silvia Roero, Torino); Leibniz, Wolff and the Polish Enlightenment (J. Rasicka, Kraków); Monadologie in buddhistischer Sicht – zur Leibniz – Interpretation bei Toshie Murakami (Kiyoshi Sakai, Okayama); Leibniz – Werk in Rumänien (P. Schuster-Stein, București); Leibniz entre la foi et la raison. Un Discours de réception à l'Academie Roumaine (M. Ţerbănescu, București); Leibniz and the Russian Philosophy in the 19 th and 20 th Century (P. Shalimov, Moskva); Leibniz's Evolutionism Today (W. Voisé, Warszawa); Leibniz and the Netherlands (M. Wielsma, Rotterdam); Maine de Biran lecteur de Leibniz (Fr. de Buzon, Paris); Leibniz' Ideas in the Russia of the 18 th Century (V.L. Kursanov, Moskva); Leibniz im brieflichen Gespräch über Russland (G. Utetohlen).

5. O pondere deosebită ocupă investigarea laturii constructive a operei lui Leibniz, precum și a acțiunii istorice a gândirii leibniziene. Căci Leibniz a avut multiple preocupări, îndeosebi sub semnul unității dintre teorie și practică (și, bineînțeles) al proiecției principiilor. Așa cum s-a observat, „în multe articole și scrisori, el a afirmat constant că pentru noi pătrunderea în înțelegere binelui și a dreptului poate și trebuie să fie configurață numai prin inteligență, numai prin

reflecție pe deplin informată. Despre o ruptură între o înțelegere orientată de scop și o raționalitate mediocru orientată, el nici nu vrea să audă. Pentru Leibniz *theoria* și *praxis* nu erau domenii despărțite ale inteligenței umane, ci numai aspecte diferite ale unui *modus operandi* al unei raționalități unitare. Și în acastă privință, trebuie, mi se pare, să-i dăm deplină dreptate, contrar unei bune părți a tradiției filosofice mai târzii" (N. Rescher, *Die Rationalität von Zwecken: Theoria cum Praxi*, în: II, p. 246).

În sensul acestui „*modus operandi*”, menționăm titlurile semnificative: Leibniz ca meteorolog (H. Burkhardt, München); Prospects for a Leibnizian Causal Theory of Time (Y.A. Cover, West Lafayette); Relativité leibnizienne et «caractéristique universelle». Lien avec la philosophie, le gnosticisme et la physique moderne (N. Daher, Besançon); Strategies of Dispute and Ethics (M. Dascal, Tel Aviv); La «Dynamica» au point de convergence des tradition européennes (M. Fiehant, Paris); The Diplomatic Vicissitudes of Leibniz' Reform of Mechanics (J. Gross, Leeds); Leibniz dans l'histoire du concept de «molecule» (H.H. Kubbinga, Groningen); Notes on Reason and Instinct in the *Nouveaux Essais* (A. Lamarra, Roma); Zeit, Dauer und Irreversibilität. Zum Zeitbegriff nach Leibniz (U. Fr. Wodarzik, Lampertheim); Leibniz and the Limits of Mechanism (R.M. Adams, New Haven); Zeit – und Identität – Modelle bei Leibniz: Zwischen Logik und Phänomenologie (S. di Bella, Pisa); Proof of Hilbert's Geometrical Axioms of Group I Employing Leibniz ... Calculus of Situation (F.C. Bosinelli, Berlin); Aspects contemporains de la critique leibnizienne du mécanisme (L. Bouquiaux, Liège); Leibniz and Modality (D. Brooks, Cape Town); Leibniz' kurzlebige These von der Empfindunglosigkeit der Tiere – ein Werk des europäischen Verstandes (H. Busche, Bonn); Das Leibniz-Subjekt (R. Cristin, Trieste); Lingua Logica Leibniziana: ein computerbasiertes als Fortführung von Ideen der Charakteristica universalis von Leibniz (A. Goppold, Madrid); Der Bergbau in Europa zur Leibniz-Zeit (J. Gottschalk, Hamburg); Leibniz as a Forerunner of Nonlinear Metaphysics (P. Müürsepp, Tallin); Actualisation de la caractéristique numérique universelle (M. Sánchez-Mazas, San Sebastián); Die Substanz und ich: einige sprachanalytische Erwgunden (H. Schnelle, Bochum).

Din multitudinea de aspecte privind domeniile creației teoretice, reține atenția îndeosebi reflecția orientată spre practică (în viața social-culturală și în tehnică, în îmbunătățirea condițiilor de viață). Această din urmă latură este de-a dreptul impresionantă, iar excursia în Harz (cumva pe urmele lui Leibniz-tehnicianul) a fost întrutotul edificatoare. Căci drumul de la logică, poezie, muzică, metafizică, matematică, chiar de la fizică, la exploataările miniere, este destul de lung! Și Leibniz l-a străbătut, se pare, cu succes. Așa cum preciza J. Gottschalk, „din opera postumă a lui Leibniz se poate reține că de-a lungul vieții el a fost interesat să dobândească o cunoaștere exactă și pe cât posibil completă asupra metodelor de exploatare minieră și amenajărilor tehnice din alte țări. În misiunea sa proprie de explorare minieră el a venit cu propunerii pe care a sperat să le valorifice cât mai repede în schimbarea situației din regiunea Harz-ului superior” (*Der Bergbau in Europa zur Leibniz-Zeit*, în: I, p. 284). În proiectele sale, el a generalizat o amplă experiență (a lecturilor și a observațiilor), dar ca totdeauna, în opera sa, sub semnul raționalității (I, p. 291). De fapt, spune același autor, Leibniz plănuise să

pumă în combinație energia vântului și a apelor și să obțină un efect optimăl” (*Bericht über die Harzenexkursion am 23. Juli 1994 zum Abschluss des VI. Internationalen Leibniz-Kongresses*, II, p. 358).

6. Dominanta materialelor o constituie, evident, cercetarea și relevarea dimensiunii de universalitate a operii lui Leibniz și contribuția sa la resemnificarea modernă a idee de „Europa”, punând în atenție teme de actualitate nu numai pentru epoca lui, ci și pentru lumea de azi. „Ceea ce e valabil pentru Leibniz în speță, este valabil și pentru întreaga moștenire spirituală a Europei în ansamblu” (M. Buhr, *Bemerkungen zum geistigen Erbe Europas*, în II, p. 43).

Așa cum rezultă din considerațiile asupra „Europei”, nu mai este vorba de un sens geografic ori chiar geopolitic, ceea ce ar atrage pretenții hegemonice, ci „de o Europă a valorilor și a devenirii (a schimbărilor), o Europă ca proiect ori chiar ca un scop, care nu-i nicidcum identică cu «Uniunea Europeană», nici cu «Tratatul de la Maastricht», cu toate că are de a face cu acesta; căci Europa de Sud – și Est – este integrată ca subiect și nu ca simplu obiect” (*Ibidem*, p. 44). Și mai radical, H. Poser spune: „Europa – aceasta este înainte de toate o unitate culturală. Rădăcinile ei se află în antichitate, marcată, pe de o parte, prin încrederea socratică a lui Platon în rațiune, iar pe de alta, prin explicarea de către Aristotel, a *physis*-ului pe baza cauzalității și a finalității; în al treilea rând, vine ideea dreptului roman, care face din fiecare individ un subiect al dreptului, iar, în al patrulea rând, ideea creștină a creării lumii de către Dumnezeu, ideea care implică, asemănarea omului cu Dumnezeu și îndatoririle sale sub semnul binelui” (*Leibniz und Europa*, II, p. 16).

În sensul acestor idei, ale construcției, pe următoarele lui Leibniz, a unei Europe a culturii, cu tot ansamblul lumii creației (tehnice, artistice, ideatice și.a.) se înscriu comunicările ce abordează problemele etice, istorice, social-politice, metafizice, chiar lingvistice. De exemplu: Les fondements métaphysiques de la concorde religieuse (D. Berlioz, Rennes); La «Dynamica» au point de convergence des traditions européennes (M. Fiehant, Paris); Idee und Wirklichkeit des Reiches in der federalen Europa-Konzeption von G.W. Leibniz (K. Hahn, Münster); The Utopias and the Realities: Leibniz' Plan for Russia (V. Katosonov, Moskva); Leibniz' Europeanism and the *Characteristica universalis* (W.H. O'Briant, Athens); Leibniz' Einstellung zum Projekt des ewigen Friedens als politische Voraussetzung für eine europäische Einheit (C. Roldan, Madrid); Leibniz' Begründung der individuellen Freiheit (M. Schneider, Münster); Der Toleranzbegriff bei Leibniz (W. Totok, Hannover); «Rosa-Jesuitica» – Leibniz' Missionskonzept (R. Widmaier, Essen); Leibniz et les théories du droit naturel de l'Europe moderne (Y.Ch. Zarka, Paris); Leibniz, précurseur de la conception universelle des droits de l'homme... (H. Barreau, Strasbourg); Leibniz et l'hypothèse de l'extravagance. Interrogation d'une figure de la rationalité européenne (M. de Gaudemar, Strasbourg); «La vérité est plus rependue qu'on ne pense» – Leibniz' Abhandlung über die chinesische Philosophie im Kontext der europäischen China-Rezeption (Wenchao Li, Berlin); Leibniz und das Modell eines (europäischen) Sacrum

imperium (P. Nitschke, Münster); Leibniz' das europäische Christentum und die Théodicée (A.A. Rodrigo, Madrid); Leibniz' Wirken für Kaiser und Reich im Jahre 1688 im Wien... (G. Scheel, Wolfsenbuttel); Leibniz und die europäische Fortschrittidee (M.-J. Soto-Bruna, Pamplona/Navarra).

În contextul acestor dezbatere intervin idei de bază, precum: principiu, unitate, universalitate, diversitate, ordine, toleranță, comunicare, lume, om, Dumnezeu, substanță, bine și rău, adevăr, cunoaștere; știință; organizare (a științei, a ideilor, socială); stat; drept și.a.

Dintre acestea atrage atenția conceptul de ordine, „apt pentru a caracteriza filosofia leibniziană, ordine atât în sens formal, cât și de conținut” (T. Gil, *Einheit und Vielfalt in Leibniziens Gerechtigkeitstheorie und Wissenschaftskonzeption*, I, p. 253).

Aceasta se mai poate constata și prin căutarea de „căi și modele”, sub semnul „perfecțiunii”. Leibniz desfășoară conceptul de știință „în diferite planuri și proiecte de organizare științifică, pe care le adresează prinților și monarhilor, cu scopul de instituționalizare” (*Ibidem*, p. 257). De fapt, ideea de ordine și căutarea de modele sub semnul principiului perfecțiunii acționează și în concepția sa despre toleranță și colaborare între oamenii de cele mai diferite profesii, ideologii și credințe. Într-o „Europă”, înțeleasă ca o „unitate culturală și științifică”, Leibniz apare, așa cum s-a observat adesea în lucrările sale, ca un „filosof al consensului” (II, p. 6). Și aceasta se vede îndeosebi în promovarea ideii de toleranță, în spiritul căreia Leibniz a pledat sub multiple laturi ale formației sale: jurist, diplomat, savant (II, p. 299).

7. Într-un plan mai larg, se apreciază că Leibniz este „o configurație de rang european”, un gânditor „care are ceva esențial să ne spună, în actuala elaborare de perspective istorice pentru Europa viitoare” (E.C. Mann, *Leibniz: Europäische Perspektiven*, în : I, p. 450).

Concepții și desfășurăt sub genericul „Leibniz și Europa”, cel de-al VI-lea Congres Internațional – Leibniz a prilejuit un larg schimb de experiențe (de cercetare, reflecție și de căutare a unui ideal de reașezare a lumii sociale), pentru toate, opera lui Leibniz dovedindu-se un adevărat tezaur de idei și proiecte și, mai ales, oferind o cale pentru înțelegerea prezentului. Căci Leibniz – sublinia E.G. Mahrenholz (președinte al cunoscutei „G.W. Leibniz – Gesellschaft”) – „a fost cu adevărat european” și opera sa are să ne spună multe astăzi, când națiunile Europei se află „înaintea unei veritabile orientări în nouă lor istorie”; tocmai de aceea, gândirea și opera sa pot să contribuie efectiv la înțelegerea Europei „ca o mare comunitate de cultură, în care fiecarei națiuni și revine un rol aparte în ansamblul armonic al acesteia” (II, p. 1,2).

Din sumara relatăre de mai sus rezultă cu prisosință, credem, valoarea și semnificația dezbatelor prilejuite de cel de-al VI-lea Congres Internațional – Leibniz, ceea ce și îndreptățește îndemnul către cititorul nostru de a se întâlni cu o mare „experiенță a gândirii”, prin care, deși aparține (istoricește) lumii moderne, ne apare un „Leibniz – contemporanul nostru”.

ANALIZA LOGICĂ A ANTINOMIILOR KANTIENE (II)

GHEORGHE ENESCU

Revenim pe scurt asupra celor două antinomii analizate în prima parte a acestui studiu (v. numărul anterior din „Anale”). Fiecare antinomie constă dintr-o opozitie de propoziții compuse. Prima antinomie are forma $p \& q$ dintr-o opozitie de propoziții compuse. Prima antinomie are forma $p \& q$ (teza) – $\neg p \& \neg q$ (antiteza). Dacă raportul ar fi de contradicție, ar trebui să avem pentru antiteză forma $\neg p \& \neg q$, ceea ce nu e cazul. Raportul este de contrarietate. A doua antinomie este o opozitie de forma $p \& q \& r$ (teza) – $\neg p \& \neg q \& \neg r$ (antiteza). În acest fel, p și $\neg p$ sunt contrarii, iar $\neg q \& \neg r$ se raportează la q și r , ceea ce dă tot raport de contrarietate (pot fi împreună false, dar nu pot fi împreună adevărate).

Prin urmare, opozitia kantiană este formal contrarietate, nu contradicție cum se întâmplă, de exemplu, cu antinomiile teoriei mulțimilor.

A treiui antinomie

Teză: „Cauzalitatea după legile naturii nu este singura din care pot fi derivate toate fenomenele lumii. Pentru explicarea lor este necesar să mai admitem o cauzalitate prin libertate”.

Dovadă

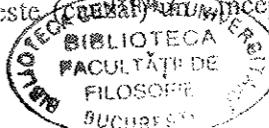
Supoziție: „nu există altă cauzalitate decât după legi ale naturii”, „tot ce se întâmplă presupune o stare anterioară căreia îi urmează inevitabil după o regulă”.

Fiecare „stare” anterioară, însă, s-a întâmplat și deci, presupune la rândul ei o stare anterioară. Deci, nu există „un prim început”, „nu există o totalitate a sericii de partea cauzelor care derivă unele din altele”.

Legea naturii constă în aceea că „nimic nu se întâmplă fără o cauză suficient determinată a priori” (s.n., G.E.).

Dar, ceea ce e „determinat apriori” conține în sine „spontaneitatea absolută”, ceea ce are capacitatea „de a începe de la sine” o serie a fenomenelor care decurg după legi naturale”. Deci, supozitia nu poate fi admisă.

Kant distinge succesiunea de evenimente în timp de succesiunea cauzală. De ex., mă scol de pe scaun „liber complet” și încep o serie nouă, dar, în timp, ridicarea de pe scaun este precedată de o altă serie de evenimente, din care ridicarea nu derivă, ci este (căzăpădui) „început absolut prim”.



Despre „principiul succesiunii în timp, după legea cauzalității”, Kant a tratat într-un capitol anterior. Regula cauzalității nu e scoasă din experiență, căci altfel „ar fi la fel de contingentă ca experiența însăși”. Legea însăși a cauzalității fiind *apriori* este spontaneitatea absolută și nu intră în lanțul evenimentelor empirice, „este la fel ca și cu alte reprezentări pure a priori (de ex. spațiul și timpul) pe care nu le putem scoate din experiență ca și concepte clare decât fiindcă noi le puseserăm în experiență pe care am constituit-o cu ajutorul acestor concepte” (p. 213).

Este important să distingem: relația concretă cauză-efect și impunerea ei de către o regulă a cărei origine este apriorică.

Viciul demonstrației kantiene este evident: având o origine apriori, legea care determină cauzalitatea fenomenelor este ea însăși ceva ce se manifestă absolut spontan, dar, tocmai acest lucru ar fi trebuit dovedit. *Cauzalitatea numai după legi a fost respinsă fiindcă s-a acceptat (fără dovadă) aprioritatea principiului ei.* Desigur, Kant pretinde că a demonstrat aprioritatea principiului, dar e o simplă pretenție.

Antiteză: „Nu există libertate, ci totul în lume se întâmplă numai după legi ale naturii”.

Dovadă

Supozиie: „există libertate în sens transcendental” (spontaneitatea absolută) ca „o facultate de a începe în mod absolut o stare”, prin urmare și o serie de urmări ale acestei stări.

Deci, „în virtutea spontaneității va începe nu numai o serie, ci va începe în mod absolut determinarea acestei spontaneități însăși de a produce seria” și această acțiune (cauzală) nu este precedată de nimic care să o determine după legi constante. „Dar orice început de acțiune presupune *o stare a cauzei care încă nu acionează*, și un prim început dinamic al acțiunii presupune *o stare care nu are nici o legătură de cauzalitate cu starea anterioară a aceleiași cauze*, adică nu rezultă în nici un mod din ea”. O astfel de libertate nu se întâlnește în experiență și „i.u este deci decât o ficțiune goală”. Ea ar însemna „independența față de legile naturii” și față de „firul conducător ai tuturor regulilor”. O astfel de „cauzalitate (din libertate) este oarbă, rupe firul călăuzitor al regulilor, singurul care face posibilă o experiență universală legată”.

În *Notă* Kant completează: „căci alături de o astfel de facultate a libertății, lipsită de legi, cu greu mai poate fi gândită natura, fiindcă legile ei să modifice neîncetă sub influența libertății, iar jocul fenomenelor, care după simpla natură ar fi regulat și uniform, ar fi astfel tulburat și făcut încoherent”.

În teză Kant admisea *libertatea în virtutea apriorismului, în antiteză o respinge în virtutea caracterului ei absolut care ar rupe continuitatea naturii*. De vină este însă aci numai caracterul „absolut” al libertății. Deci, sau „legi și libertate absolută” sau „numai legi”. Prima parte este, însă, o contradicție în sensul că cei doi termeni se exclud (legi și non-legi), a doua absolutizează legile și deci, avem contradicția (libertate și non-libertate).

Libertatea absolută = non-lege, iar numai legi = non-libertate. Ambele concepte sunt „metafizice”, adică absolutizate și în ele stă sursa antinomiei. Nici una dintre propozițiile opuse nu este demonstrată.

Precizăm, ca și în celelalte cazuri, relațiile logice dintre *teză și antiteză*.

Teza poate fi condensată astfel: „există atât cauzalitate după legile naturii, cât și cauzalitate prin libertate”.

Antiteză: „există numai cauzalitate după legile naturii (nu și libertate)”.

Simbolnic, teza: „*A și B*”, antiteză: „*A și B*”. La rândul său, „*A și B*” implică „*A și B*”. Antiteză nu este contradictoria tezei, dar implică contradictoria. Raportul este destul de ciudat și merită să fie pus în evidență pentru a remarcă semnificația termenilor „teză” și „antiteză” la Kant. Formăm tabelul:

<i>A B</i>	\bar{B}	<i>A & B</i>	<i>A & B</i>
v v	f	v	f
v f	v	f	v
f v	f	f	v
f f	v	f	v

Opoziția este slabă, având în vedere că propozițiile se exclud doar pentru valorile (v v) și (v f), în schimb este evident că *A & B* implică *A&B*. Raportul este din nou de contrarietate.

A patra antinomie

Teză. „Lumea implică ceva care, fie ca parte sau cauză a ei, este o ființă absolut necesară”.

Dovadă. Teza are două părți: a) afirmarea existenței absolut necesare și b) această ființă este parte sau cauză a ei.

a) Există o ființă absolut necesară.

Dovada pornește de la afirmația indiscutabilă că lumea conține „o serie de schimbări” și că fiecare schimbare presupune o condiție care o precedă în timp și o determină în mod necesar (ca pe un efect). Urmează afirmația că orice condiționat presupune „o serie completă de condiții până la necondiționatul absolut” (singurul absolut necesar). Și concluzia: „Deci trebuie să existe ceva absolut necesar, dacă există o schimbare ca o consecință a lui”.

A doua propoziție nu este nici clară, nici convingătoare. Trebuie să apelăm la antinomia a III-a (Kirchmann consideră chiar că această antinomie se reduce la a III-a) pentru a înțelege ceva: orice serie (cauzală) își are un început într-un act absolut liber (adică absolut necondiționat). Or „spontaneitatea absolută” (= libertatea) a fost introdusă de Kant în mod necritic, fie pomind de la acțiunile umane aparent „absolut libere”, fie inspirat de gândirea mai veche (nevoia de a apela la „primul motor”) Acceptând, totuși, această premisă, trebuie să acceptăm concluzia.

Raționamentul ia forma simplă: Dacă există schimbări în lume, orice schimbare are o condiție, iar orice condiție presupune o altă condiție și tot așa până la necondiționatul absolut. Există schimbări și fiecare schimbare este condiționată. Deci, există necondiționatul absolut. Dovada presupune în premiza majoră ceea ce trebuie demonstrat, anume „necondiționatul absolut” (= ființă absolut necesară), relația dintre schimbări și necondiționatul absolut este falsă: „orice schimbare presupune o serie completă de condiții până la necondiționatul absolut” este propoziția care trebuie demonstrată, ceea ce nu s-a făcut.

b) Necessarul absolut aparține lumii sensibile (a doua parte a tezei).

Supozitie. Necessarul absolut este în afara lumii sensibile. Dar, în acest caz, el ar exista într-un timp în care lumea nu există, or timp fără fenomene nu există, deci necessarul absolut trebuie să aparțină lumii sensibile.

„Deci, în lumea însăși este cuprins ceva absolut necesar (sic că acest ceva este însăși seria întreagă a lumii sau o parte a ei)”.

Nedovedind în prima parte existența ființei absolute, Kant nu putea dovedi nici a doua parte a tezei. În cel mai bun caz, el a dovedit o teză mai generală, anume că în afara lumii sensibile nu mai poate fi conceput nimic, căci altfel ar trebui să presupunem un timp în afara fenomenelor, ceea ce el a respins deja.

Totuși, în ultima propoziție (concluzia generală a tezei) este strecătoră afirmația că „ființă necesară” ar fi „seria întreagă a lumii” sau „o parte a ei”. Nu e decis ce ar fi această ființă. Această indecizie face și mai ambiguă demonstrația.

În *Notă* el scria: „Argumentul cosmologic pur nu poate demonstra altfel existența unei ființe necesare decât lăsând totodată nedecis dacă această ființă este lumea însăși sau un lucru distinct din ea”. Argumentul cosmologic „urcă de la condiționatul în fenomen la necondiționatul în concept, considerând acest necondiționat ca fiind condiția necesară a totalității absolute a seriei” (p. 396). În dovadă, era vorba de „seria schimbărilor lumii” sau „parte a ei”, în *Notă* e vorba de „lume” sau „un lucru distinct din ea”. Tot în *Notă* „totalitatea absolută a seriei” este condiționată de „necondiționatul în concept”.

Expresiile „seria schimbărilor lumii”, „seria timpului”, „seria întreagă a lumii” presupun finitudinea lumii în spațiu și existența urui timp cosmic.

Lăsând la o parte dificultățile legate de „seria întreagă a lumii” (aci apare și cuvântul „înțreg” în sens de totalitate), Kant nu dovedește decât că în presupunerea existenței absolut necesare (ceva lipsit total de contingență) ea trebuie să fie în lume. Nu face nici o presupunere cum ar putea fi o „parte” a lumii ceva absolut necesar. În ce privește „seria întreagă” (sau chiar „lumea”) dacă o corelăm cu infinitul, este evident că n-ar putea fi ceva contingent, căci nu putem concepe nici un mod de a o condiționa.

Antiteza: „Nu există nicăieri o ființă absolut necesară nici în lume, nici în afara lumii, ca fiind cauza ei”. Despărțim în două antiteza: a) Nici lumea, nici o parte a ei nu este o ființă absolut necesară, b) Nu există în afara lumii o ființă absolut necesară ca fiind cauza a ei. După câte se observă, Kant neagă în antiteză existența în vreun fel a ființei absolut necesare. Pentru a demonstra antiteza, vom lua ca și mai înainte, pe rând, cele două părți.

a) Nici lumea, nici o parte a ei nu este ființă absolut necesară.

Supozitie: „lumea însăși sau în ea este o ființă necesară”. De aci:

sau 1): „în seria schimbărilor ei ar fi un început absolut necesar, deci fără cauză”, or aceasta „contrazice legea dinamică a determinării tuturor fenomenelor”,

sau 2): „seria însăși ar fi fără nici un început și deși contingentă și condiționată în toate părțile ei, ca ar fi totuși, în întreg, absolut necesară și necondiționată”, or „aceasta este contradictoriu în sine, căci existența unei multitudini nu poate fi necesară dacă nici una din părțile ei nu posedă o existență necesară în sine”.

b) Nu există în afara lumii o ființă absolut necesară ca fiind cauză a ei.

Supozitie: „există în afara lumii o cauză a lumii absolut necesară”. Aceasta înseamnă că ca (cauza), ca „membru suprem în seria cauzelor schimbărilor lumii, și începe mai întâi existența acestor schimbări și seria lor”. Dar, în acest caz, „ca ar trebui atunci să și înceapă a acționa și (ca urmare) cauzalitatea ei s-ar integra în timp (deci și în lume), deci n-ar fi în afara lumii”.

În *Notă* Kant precizează: condiția absolută este legată de *toată seria*, nu doar cu *fenomenul următor*. Teza privește doar „*totalitatea absolută*” a sericii, antiteză – „*contingența* a tot ce este determinat în *seria timpului*”. Or, aceasta înseamnă că rațiunea „consideră obiectul ei din două puncte de vedere diferite”², ceea ce deschide posibilitatea ca ambele aserționi să fie adevărate. Pe scurt, *seria ca totalitate este necesară* în timp ce *fiecare membru al ei este contingent*. Ideea ar fi banală dacă nu s-ar pune problema relațiilor cu infinitul despre care am vorbit deja în cauzul tezei.

Kant promite pentru teză și o altă demonstrație „din simpla idee a unei ființe supreme”, ceea ce omitem.

Dar, să urmărim și noi „argumentarea” din antiteză. Considerăm cazul „în lume”, adică: există un început absolut necesar (= fără cauză), ceea ce vine în contradicție cu legea dinamică a determinării fenomenelor. Evident, din moment ce admitem „legea dinamică”, trebuie să excluzi supoziția.

Luăm apoi cazul „lumea însăși”, adică „seria însăși ar fi fără nici un început”. Aci argumentarea nu mai este tot atât de riguroasă, căci din *multitudinea contingențelor* nu rezultă, cum crede Kant, că *totalitatea* acestei multitudini nu poate fi *necesară*. Aserționul este valabilă numai pentru *măștimi finite*, pentru multimi infinite nu vedem în ce fel *infinitul ar fi contingent*.

Trecem la a doua supoziție: există o cauză absolut necesară *în afara lumii* (ipoteza creaționistă). Toată argumentarea se bazează pe înțelesul expresiei „a începe” existența schimbărilor și *seria lor*. „A începe” înseamnă *a începe să acioneze*, or *a începe să acioneze* implică *integrarea în timp* (deci în lume). De altfel, „a începe” e luat în două sensuri: deoarece generează seria, *ea începe să determine seria*, deoarece *începe să genereze seria* (ca să spunem așa, se

² După ce Kant considerase anterior condiția „în același timp”, acum invocă a două condiție a principiului logic „puncte de vedere diferite”.

pune primul efect) ea începe să devină (în sine) activă. Modelul este antropomorfic: întrucât produc efecte, deduc că devin activ. Dar, Kant ar fi trebuit să afirme că tot ce devine activ se integrează în seria timpului, ceea ce exclude din capul locului supozitia, or aceasta este echivalentă cu a spune „cauza (deci ceva prin definiție activ) nu e în afara lumii (a timpului)”, căci *activ* presupune timp. Avem din nou o transformare de propoziții echivalente. Dar, nu trebuie considerată aceasta un păcat prea mare, cum face Hegel, deși mai puțin valoroasă, a pune în relație de echivalentă o propoziție mai puțin clară cu unele mai clare este ceva important. Corespunde cu ceea ce Camap numea a pune în locul unui „concept obscur” un „concept clar”. Chiar dacă o propozitie nu demonstrează pe alta, ea (în presupunerea că e mai clară) o poate determina, și poate defini mai bine înțelesul.

În sfârșit, să analizăm și în acest caz relațiile logice dintre teză și antiteză. Reformulăm teza: „există o ființă absolut necesară care este parte sau cauză a lumii”.

Antiteză: „Nu există o ființă absolut necesară (în lume sau în afara ei) care să fie cauza ei”.

Există o diferență de terminologie între teză și antiteză, în teză „ființă ca parte” sau „ființă ca și cauză”, iar în antiteză „ființă ca și cauză în lume” sau „în afara lumii”.

Este necesar să lămurim raporturile dintre acești termeni.

Din demonstrație decurge că expresia „parte sau cauză” trebuie înțeleasă în raport cu expresia „fie că acest ceva este însăși seria întreagă a lumii sau o parte a ei”. Cauza, prin definiție, nu poate fi decât *parte* a seriei (lumii), nu însăși seria. De aci decurge că ființă necesară este sau cauza sau seria însăși. În aceste condiții, expresia „parte sau cauză” este echivalentă cu „parte” sau altfel spus, „cauză” și nu ca fiind compusă din doi termeni diferenți – *parte și cauză*.

Teza pur și simplu ia forma: „există o ființă absolut necesară care este sau o parte a lumii (cauza) sau seria întreagă”.

Antiteză neagă ființă absolută în calitate de *cauză* internă sau externă a lumii. Ea nu neagă necesitatea seriei întregi.

Totuși, ceea ce „a demonstrat” în cazul tezei este doar existența „ființei absolut necesare”, iar disjuncția nu face decât ipoteza cu privire la ce ar putea fi o asemenea ființă. Ce-i drept în *Notă* seria întreagă este considerată ca necesară.

Aparent teza și antiteza ar consta în opozitie:

„există ființă absolut necesară care este cauza lumii”
„nu există ființă absolut necesară care este cauza lumii”

Totuși, „demonstrația” încurcă lucrurile prin distincția dintre „parte” și „seria întreagă”, căci în legătură cu „seria întreagă” nu mai putem aplica termenul de „cauză” (cel puțin Kant nu ia în acest sens *cauza*).

În aceste antinomii, Kant a încercat să dea *formă logică riguroasă* unor teze care s-au confruntat de-a lungul istoriei gândirii, în primul rând, al istoriei gândirii filosofice.

Rațiunea tinde să depășească „limitele” intelectului, căutând „să-l extindă dincolo de limitele empiricului, dar, totuși, în legătură cu el” (p. 365). „Aceasta are loc prin aceea că pentru un condiționat dat rațiunea reclamă *totalitatea*

absolută (s.n., G.E.) de partea condițiilor (sub care intelectul supune unității sintetice toate fenomenele) și astfel face din categoria o idee transcendentală, pentru a da sintezei empirice totalitatea absolută prin continuarea ei până la necondiționat (care nu se întâlnește niciodată în experiență, ci numai în idee)”.

„Rațiunea reclamă aceasta după principiul: *dacă este dat condiționatul, atunci este dată și întreaga sumă a condițiilor*, prin urmare, necondiționatul *absolut*, care el singur face posibil condiționatul.

„Ideeile transcendentale nu vor fi altceva decât categorii extinse până la necondiționat... (p. 365/366). „Astfel, gândim în mod necesar ca dat (chiar dacă nu determinabil de către noi) un timp complet scurs până în prezent” (p. 366). Sinteză spre condiții va fi *regresivă*. Fiecare condiționat *nu poate fi gândit* decât împreună cu condiția și în acest sens trebuie să înțelegem „datul seriei”.

Din punct de vedere matematic, lucrul se prezintă ca o regresiune în mulțimea numerelor întregi negative: fiecare număr are un predecesor: -1, -2, -3,... Sirul întreg este fără precedent deci, deci sirul este necondiționat. Mersul regresiv nu ne duce la un „început” (matematic aceasta încămnă că nu există cel mai mic număr întreg negativ), regresiunea nu este „încheiată” și este „înfință doar potențial”, dar, spune Kant, avem totuși ideea de „înfințat în întregime”. Regresiunea la infinit este înșinutul potențial (ceea ce Kant însuși precizează), infinitul dat în întregime este *înținutul actual*. Înținutul actual este doar o „Idee transcendentală” sau, cum ar spune Hilbert, un „concept ideal”, ca nu este dată în experiență (în intuiție). Unul din secretele concepției kantiene este tocmai procesul de idealizare.

Kant sintetizează problematica antinomii astfel: În primul caz, seria este *o parte a priori* fără limite (fără început), adică infinită și, totuși, dată în întregime, dar regresiunea în ea nu este niciodată încheiată și nu poate fi numită infinită decât *potentialiter*. În al doilea caz, există un termen prim al seriei care, în raport cu timpul scurs, se numește *începutul lumii*, în raport cu spațiul – *marginea lumii*, în raport cu părțile unui tot dat în limitele lui – *simplul*; în raport cu cauzele – *spontaneitatea absolută* (libertatea), în raport cu existența lucrurilor schimbătoare – *necessitatea naturală absolută*.

Tabelul ideilor cosmologice va fi:

1

Totalitatea absolută a *compunerii*
întreguiu dat al tuturor fenomenelor
(v. spațiu, timp)

2

Totalitatea absolută a *diviziunii*
unui întreg dat în fenomen
(v. compusul, simplul)

3

Totalitatea absolută a *genezei*
unui fenomen în genere
(v. cauză, libertate)

4

Totalitatea absolută a *dependenței existenței*
a ceea ce este schimbător în fenomen
(v. necesar, contingent)

Din 3 și 4 se vede că dependența cauzală e una și dependența existenței (în genere) e altceva.

Dependența, în genere, vizează existența încrânat este necesară sau contingentă. Contingența este ceea ce este posibil să fie sau posibil să nu fie, necesarul este ceea ce este imposibil să nu fie. Ființa absolută *nu depinde* de nimic, ea este ca să spunem așa „necesară în sine”, alte existente sunt necesare în virtutea unei totalități de condiții (în spătă de cauză). Kirchmann consideră, totuși, că „a patra antinomie este doar repetarea celei de a treia”. Deși, vorbește doar de „condiționat și necondiționat, el încelege numai cauzalitatea”. Totuși, considerăm că există o deosebire între necesar în genere și necesar în raport cu cauza. Nu întâmplător se distinge între „condiții necesare” și „condiții suficiente”. Dar, este adevărat că ultimele două antinomii sunt strâns legate între ele.

Putem preciza ideile astfel: totalitatea matematică a fenomenelor (considerate în spațiu și timp), totalitatea diviziunii unui întreg dat (raportat la simplul absolut și la compus), totalitatea seriei cauzale (raportată la cauza naturală sau la spontaneitate absolută) și totalitatea fenomenelor (raportate la necesar sau la contingent). La antinomia a treia ne raportăm la un fenomen și-l raportăm la lanțul cauzal, la antinomia a patra ne raportăm la lume (totalitatea fenomenelor) și o raportăm la cauză. Așadar, de la un „fenomen” oarecare trecem la „lume” (ansamblul fenomenelor).

Toate relațiile de dependență a schimbărilor sunt raportate la o cauză absolut necesară sau nu. Problema este dacă urmărind relațiile de dependență ajungem sau nu la o ființă (cauză) absolut necesară. În expunerea antinomiei se vorbește de „seria de schimbări”. Nu e clar dacă e vorba de o serie pur și simplu sau de o serie *oarecare*. În antinomia primă Kant vorbește de „o serie” a lumii, în cea de-a treia se referă la mai multe serii, iar în a patra de „o serie de schimbări”. De această neclaritate „seria schimbărilor lumii” se pare că nu putem scăpa, prin urmare, expresia „totalitatea absolută a dependenței existenței a ceea ce este schimbător în fenomene” este pur și simplu prolixă și este mai bine să pornim de la expunerea antinomiei dacă vrem să înțelegem ceva.

Nu e de mirare, se știe că deși Kant a gândit mult asupra problemelor, cartea a scris-o într-un timp extrem de scurt.

Să urmărim, în continuare, mersul spre soluție. Conceptele centrale la Kant sunt „sinteză succesivă” și „totalitatea absolută” (necondiționatul).

„Totalitatea absolută” nu poate fi atinsă pe cale empirică, este doar un lucru ca „obiect al unor experiențe posibile”. Neajungând la necondiționat nu ajungem să decidem dacă el „trebuie situat într-un concept absolut al sintezei sau într-o totalitate absolută a seriei, fără nici un început”.

„Fenomenele nu cer să fie explicate decât în măsura în care condițiile lor de explicare sunt date în percepție; dar, tot ceea ce poate fi dat în ele, adunat într-un *întreg absolut*, nu este el însuși o percepție. Dar, tocmai acest tot este

⁴ Imm. Kant, *op. cit.*

propriu-zis, ceea ce se cere a fi explicat în problemele transcendentale ale răiunii”⁴ (p. 413). Această idee este valabilă și dincolo de interpretarea kantiană, cu o rezervă, anume că nu este necesar să fie *date nemijlocit* în percepție condițiile de explicare, dar este adevărat că modelul explicării este construit pe baza unor analogii cu ceea ce percepem (vezi modelul explicării culorilor). Că totul percepțiilor, totul experienței nu este obiect dat în percepție este adevărat (cu atât mai mult dacă în el este inclusă și posibila percepție).

Care este cauza antinomiiilor?

„Dacă aş putea să încă dinainte că o idee cosmologică indiferent de care parte a necondiționatului sintezei regresive a fenomenelor s-ar încina, ar fi totuși pentru orice *concept al intelectului*, fie *prea mare*, fie *prea mică*, atunci eu nu concepe că această idee neavând totuși de a face decât cu un obiect al experienței care trebuie să fie adecvat unui *concept intelectual posibil*, trebuie să fie complet goală și lipsită de sens, fiindcă obiectului nu i se potrivește, oricât aș vrea să i-l acomodez. Și în realitate aceasta este cazul în toate conceptele cosmologice, care tocmai de aceea aruncă rațiunea, atât timp cât le rămâne atașată, într-o antinomie inevitabilă” (p. 414/415). Deci, Ideea este *prea mare* sau *prea mică* pentru orice *concept al intelectului*, ei nu i se potrivește *un obiect al experienței* (obiect care trebuie să fie adecvat unui *concept intelectual posibil*).

Ex.: „lumea *nu* are un *început*” este o idee *prea mare* pentru concept, căci acesta constând într-o regresie succesivă nu poate atinge niciodată întreaga eternitate scursă. Dimpotrivă, „lumea *are* un *început*” este *prea mică* pentru conceptul intelectual în regresia empirică necesară.

Orice început presupune un timp care-l precedă, legea intelectului ne obligă să folosim o condiție mai înaltă și lumea este *prea mică* pentru această lege.

Intelectul dirijând formarea de concepte din intuiții, obiectele trebuie să fie adecvate (deci „adecvarea obiectului la concept!”), Ideea la rândul ei fiind *prea mare* sau *prea mică* față de concept, nu-i putem găsi un obiect potrivit al acestuia.

În toate cele patru cazuri „Idee cosmologică este fie prea mare, fie prea mică pentru regresia empirică (operărie a intelectului – n.n., G.E.), prin urmare, pentru orice concept posibil al intelectului.

Idea este, deci, cea care se abate de la concept (și respectiv, obiectul experienței), ceea ce se explică prin aceea că „experiența posibilă este singurul lucru care poate da realitate conceptelor noastre, fără ea orice concept este numai Idea fără adevăr și fără raportare la obiect” (p. 416).

Conceptul empiric este *măsura Ideii*, în raport cu el știm dacă avem simplă Idee (fictiune) sau dacă își găsește obiectul în lume.

La Kant intelectul este facultatea centrală, căci, pe de o parte, el organizează, furnizează concepte pornind de la *intuiții*, pe de altă parte, este măsură a Ideilor răiunii.

Obiectele experienței sunt date sau posibile, „căci tot ce stă într-un context cu o percepție după legi ale progresului empiric este real” (p. 418), ceea ce nu satisfac aceste condiții este *lucru în sine*.

A existat în trecut = posibilitatea de a prelungi lanțul experienței plecând de la percepția prezintă în sus spre condițiile care o determină în timp. Un obiect nu e nimic pentru mine dacă nu e conținut în seria progresiei empirice (p. 420).

THE PHILOSOPHY AND THE FOUNDATIONAL RESEARCH: WHERE GOES THE PROBLEM OF FOUNDATION?*

MARIN TURLEA

I. The background of the problem

The wording of this project was inspired some realities from the present stage in philosophy of mathematics. The remark that Philosophy of Mathematics has been in a „sleeping voice” since 1931 seems to me to be the most provocative. This assertion, due to S. MacLane¹ and G. Kreisel² remarks about the existence of an asymmetry³ between *the philosophical analysis* and the *mathematical construction* in the theory if the foundation of mathematics, and those remarks of A. Robinson⁴ concerning to progress in philosophy of mathematics all proceed from some opinions of K. Gödel⁵. My project is pleading for mutual implication of science and philosophy in the analysis of the theoretical and methodological foundations of mathematical knowledge. The determination of the object studied is made under the incidence of philosophy and science – foundational research of mathematics, a complex (analytical and constructive) approach. The internal – mathematical approach is connected to the external – mathematical because „there isn’t a mathematical substitute for philosophy” Kripke⁶). The relevant to „pure” mathematics, the another very important for epistemological and methodological status of applied mathematics, of the „computers’ thinking”. The analysis is centered on methodological „optimum” generous and relevant to research and the focal concern of this project is a plea for competence of philosophy in the foundations of mathematics and its interdisciplinary resources for scientific communication. I studied the following aspects: i) what can expect the foundational research from philosophy, what are the modalities of its implication in this kind of this research? ii) what relevance has the mathematics’ foundational research for „strengthening” the philosophical analysis? Does this relevance exceed the limits of mathematics? I assert the idea of a „paradigmatical” relevance of this foundational research for other sciences, including the social and humanistic sciences, via applied mathematics in its shape of models. I shall center my analysis on the *problem of foundation*.

*Studiul elaborat pe baza unei documentări efectuate la Universitatea „La Sapienza” - Roma în cadrul programului „Tempus”

2. The problem of foundation in philosophy of „pure” mathematics

The problem of foundation can be re-stated as a more general one: „What is mathematics?” – this problem „condensing” inside two aspects: „*the objectivity* of mathematics” (Are the mathematical entities objective ones?); and „*the certainty* of mathematics” („Are our assertions about mathematics right?”) The aim of the notion of „*Foundation*” is to promote the grounds for an entire class of concepts and principles through an „analysis” in „more fundamental terms”, through the working of the concept’s reduction and the principles’ justification. At a closer analysis, the problem of foundation, together with the more general question: „What is mathematics?”, „divides” itself into the *problem of nature of mathematics* and the *problem of structure of mathematics*. Those two side interfere one with another, but those interferences ought to be identified and distinguished through the investigation. At the level of foundational research I distinguish a *philosophical component*, which is integrated in this distinction. I call this philosophical component „*philosophical relevance*” (that is, the so-called „critical aspects”: the analysis, the informal explanations, the remarks) and I discerned another component which I call „*foundational technique*” which specifically logical-mathematical instruments, that is, „constructive aspects”.

In such a view on the study I introduced an efficient distinction, which is fruitful; the „*foundationist-foundational*” investigations, and to this I associated the foundationist approaches (*foundationist programmes* as the Logicism, the Formalism, the Institutionism), and foundational approaches (*foundational programmes* such as the Axiomatic Systems of Set Theory. The structuralist programme of Bourbaki, and the programme set by Category Theory). The foundationist programmes deals with the problem of essential nature of mathematics, the problem of the status of mathematical entities-synthetically expressed with the problem of *existence on mathematics*, this being a philosophical problem by its very nature. The foundational programmes refers to the study of the structure, to the study of the organisation and of the „architecture” of mathematics. Their task is the foundational rebuilding of mathematics’ edifice, of some mathematical theories, through the explanation of the „source-theories” of those and in the same time through the revealing of their ontological arguments and their epistemological presuppositions. I shall identify in the structure of mathematical theories, alongside with the mathematical and logical formalisms, a *metaphysical* (or, philosophical) *formalism*-that is, the presence of philosophy with an explicit character of foundation. In the structure of mathematics’ foundations I shall distinguish *logical foundations* and *mathematical foundations*. *Logical foundations* aren’t so „pure” as it seems at first sight. Even at this level I found tacit „infiltrations” of philosophy, because the problem of Axioms’ justification and validity (as was the case with the Axiom of Infinite) has *ontological relevance*-because it refers to ontical „commitments” of the studied theory. This

place of interference between the *logical foundations* and *ontological presuppositions* transform the first into a „disguise” of the latter. In the case of great foundationist programmes, which explicitly assumes a *doctrinaire-philosophical „core”* regarding the problem of „*reality*” in mathematics, the approach remains above all philosophical with the peculiarity that these foundationist orientations (the Logicism, the Formalism, the Intuitionism) are not only general-absolutist philosophical theses, but also are mathematical programmes, which proceeds to a punctual intra-mathematical and logical-mathematical study of mathematical knowledge.

The study of ontological, epistemological and methodological status of „pure” mathematics imposes the conclusion that I deal with the philosophical foundation-in a „hard” sense (-even a „strict” one-), philosophy being implied in both problems which result from the „crossroads” of the foundation problem: the problem of mathematics’ nature and the problem of mathematics’ structure. If many authours seemed certain about philosophy’s competence regarding the first problem-that is, about the nature of mathematics, about the „core” of the themes discussed by the great foundationist programmes, I found that the problem of mathematics’ structure rise some reticences, possibly insulated assertions which are not coherently articulated in a point of view. But the mathematical theories have, in the same time some presumptions referring on the problem of reality in mathematics-those must be explicated through any complete foundational reconstruction, in the shape of an ontological „level”, or philosophical formalism. I added to this the aspect of philosophy’s penetration at the „landing” of logical foundaments-that is, a direct implication in technical component of mathematics. My argumentation is a plea for an effective involvement of philosophy in the problem of foundation under the stress of the foundational studies. Today, the idea of an unique and universal foundation is abandoned in the favour of adopting a pluralist a pluralist view, of „multiple foundations”, „multiple systems” for foundations”. This is a „reply-counterpart” of the *pluralistic logicism*, a basis for the convergence of three currents in philosophy of mathematics. The preference for „structures” and „categories” (to the prejudice of „sets”) in the foundational studies produced a „sensibility” even for the „working mathematician”, who usually ignore the *problem of foundation*, this kind of developments in foundational research’s area has decided some authors, such as Henkin⁶, to affirm „the faster transition from philosophy to mathematics”, and as a result, in the present stage of the researches (which obtained a mathematical character) becomes inoperative the „logicism-formalism-intuitionism” scheme. The Henkin’s schema „set-theoretical-algebraical-constructive aspects” – would be more a adequate one, because if the trends in philosophy of mathematics are „competitive visions”, the elements of this schema assure the *cooperation* in the description of foundational activity. The *pluralistic foundationism* does not guarantee „the axiological equality”, and, for this reason, it facilitates the philosophical debate, rejecting the idea of *complete abandonment* of the problem of foundation.

3. The dynamic view of mathematics; Some remarks about the epistemological and methodological status of applied mathematics and about the „Computers’ revolution”

In the previous section I examined the *statical-structuralist perspective* which accounts for the *axiomatic way of mathematical thinking*. The *dynamic perspective* reveals the idea of progress in mathematical knowledge. From Euclid’s „Elements” to R. Thom’s „*Theory of catastrophes*”, the mathematical thinking covered some ways in its development: *the axiomatic-structural way* of thinking, *the algorithmic way* of thinking, *the constructive way* of thinking. These represent so many kinds of formalisation, conceptualisation (See also, H. Weyl: „*The mathematical way*”, in J. von Neumann (eds.) („the World of Mathematics”). The theories of mathematical evolution ought to identify the passage, the links and the order of this ways of thinking, the great works of philosophy of mathematics aimed to made clear those ways of thinking. Thus, Aristotel, in „Second Analitics” described the intuitive-axiomatic way of thinking. Proclus described in his „Comments the semiconstructive-axiomatic way. The Descartes’ discourse exposed the analytical synthetical way and I. Kant, in „The Critique of Pure Reason”, exposed the classical – constructive way. G. Frege, in his „Foundations of Arithmetic” expressed the logicist way. D. Hilbert expressed the axiomatic-formalised way (in his work: „Axiomatic thinking”), and Brouwer, in „On foundation of science” expressed the classical-constructive way. In my project, philosophy joins such disciplines as history of mathematics and history of philosophy. I think that the problematical register of philosophical study enriches it self with new aspects from dynamic view, such as: *the origine*, *the evolution* and *the application* of mathematics-those establish important pluri- and intra- disciplinary connections with the rest of the culture.

Applied mathematics appears as an original activity, irreducible, with its distinct aims, educational and theoretical structures-such as it proved by the practice of this domain. In the philosophy of applied mathematics I am interested in the epistemological aspects its object, in its subordinate logics, in the kinds of reasoning and its communication with „pure” mathematics. The mathematisation of sciences, the generalisation of the mathematics’ applications, its position within the culture, all those „induce” the relevance hypothesis of the foundational mathematical research beyond its specific domain. Already it is established that the kind of theoretisation in the former is due to the way in which is made the mathematisation of theories, and that on the basis of this it is obtained the explanation of some structural, dynamic, methodological aspects of the first, the idea of *mathematical model* being an essential element in the edifice of this conceptual-methodological explanations and clarifications.

The computers’ impact on the mathematics led to the realisation of a new style of thinking, even of a *new paradigm* in this science. A new intuition guides the research, a new relationship is established between the intuitive and the symbolic. Also, it comes out that there is a resurrection of some of the Leibniz’s ideas about computational mathematics. The special analysis, from the logical and epistemological points of views, requested the „mechanical” proving (proof), an ideal which is presented in the works of Leibniz, Peano, Hilbert, Herbrand. J. Robinson, M. Davis, H. Putnam. The study of „decision-making” procedures, of linear reasoning knows a new development. In my opinion in the view of computers’s impact, philosophy of mathematics ought to „re-think” the status of mathematics (including the status of applied mathematics) and that of logic. Also, it must „re-analyse” a sequence of methatheoretical concepts: the settlementness, the effectivemess, the demonstration, the proof, the problem. I think that in this framework a major philosophical interest have the logical and epistemological signification of *the four colours’ theorem*; the idea of joining „pure” mathematics with computational mathematics and the idea of the introduction of empirical experiments into mathematics. The debates are also rised by the distinction between mathematics and sciences and the status of that statement which was established as the first mathematical proposition known a posteriori. (See Th. Tymoczko⁷).

The dynamics of mathematics, of the applied mathematics and the computers’s impact produced a new and fertile problem, which rised new questions for the philosophical meditation. Even I must admit, under the stress of foundational studies, that those have lost the philosophical nature in the favour of gaining a mathematical „character”⁸. I think that the problems of ontological, epistemological and methodological status of „mathematical beings”, which are „generated by” applied mathematics and the computers’ revolution still put challenges for philosophy. In the present stage of mathematical research and of mathematics’ development, if philosophy couldn’t offer to us a „foundation”, it might assure a „description” of „What is really there”, that is, a „understanding” of these. This is an intellectual activity, accepted, in the same time, by the „working mathematicians”, the reason for this acceptance being that it translated sophisticated matters at the natural level of understanding and communication.

As a general conclusion. I think that the project has inside it a generous attitude in dealing with different perspectives and approaches. Also, it makes obvious the link bet’ween the internal – mathematic approach and the external – mathematics’ approach (the last being the most important for the epistemological status of applied mathematics and of computers’thinking), the aim being to obtain a *methodological optimum*, which is extremely important in my research. Also, I believe that I put the analysis in the service of my *central aim* – the argumentation in favour of the *philosophy’s competence* in foundational research.

REFERENCES

1. S. MACLANE, „Mathematical Models: A sketch for the philosophy of mathematics” (American Mathematical Monthly - 88/1981, no. 7).
2. G. KREISEL, „Perspectives in the Philosophy of Pure Mathematics” (in „Logic, Methodology and Philosophy of Science” - IV- Bucharest 1971).
3. A. ROBINSON, „Concerning Progress in the Philosophy of Mathematics” (in H.E. Rose, J.C. Sheperdson eds.), „Logic Colloquium”, '73 - Amsterdam, North Holland - 1975).
4. K. GÖDEL, „What is the Problem of Continuum”?
5. S. KRIPKE, „Substitutional Quantification” (in G. Evans, J.McDowell (eds.) „Meaning and Truth” - London, Oxford 1976).
6. L. HENKIN, „Mathematical Foundations for Mathematics” (in „American Mathematical Monthly” - May 1971).
7. TH. TYMOCZO, „The Four Color Problem and its Philosophical Significance” (in „The Journal of Philosophy” - vol. 76 - 1979).
8. A. MOSTOWSKI, „Thirty Years of Foundational Studies” (Oxford, Blackwell - 1966).

**PRINCIPIILE NECONTRADICȚIEI ȘI TERȚULUI EXCLUS,
RAPORTURILE DE OPONIȚIE DIN PĂTRATUL LOGIC
ȘI NOTIUNEA DE NEGAȚIE**

DUMITRU GHEORGHIU

Există opinia conform căreia raportul de contradicție din pătratul logic se întemeiază atât pe principiul necontradicției, cât și pe cel al terțului exclus, în timp ce raportul de contrarietate să ar baza numai pe principiul necontradicției, iar cel de subcontrarietate numai pe principiul terțului exclus. Pe de altă parte, se susține adesea că, spre deosebire de logica clasică în care sunt valabile ambele principii, în logica intuționistă a lui Heyting nu mai este valabil principiul terțului exclus, iar în logicele „paraconsistente”, cum sunt sistemele C_n ale lui N.C.A. da Costa, nu mai este valabil principiul necontradicției. Ambele opinii vizează formulările privind negația celor două principii și pot fi criticate din perspectiva semnificațiilor acestor formulări.

1. Negarea în logica tradițională

În logica tradițională funcționează, uneori tacit, „principiul bivalenței”, conform căruia sunt acceptate numai două valori logice ca proprietăți ale propozițiilor cognitive: valoarea *adevărat* și valoarea *fals*. Principiul necontradicției în formularea: (I) *Este imposibil ca o propoziție să fie adevărată și falsă*¹, exprimă, în limitele bivalenței, cerința de a nu avea propoziții supradeterminate aletic, adică propoziții care să aibă ambele valori logice. Principiul terțului exclus în formularea: (II) *Orice propoziție este adevărată sau falsă, a treia posibilitate este exclusă*, exprimă, în limitele bivalenței, cerința

¹ Aristotel adăuga în formulările logice ale principiului necontradicției precizările ontologice „în același timp” și „sub același raport”, pe de o parte, pentru a preveni cazurile de ambiguitate speculate de sofisti sau prezente în paralogisme, pe de altă parte, pentru că aprecia că propoziții cum ar fi „Socrate săde”, numite în logica actuală „deschise” (Gh. Enescu), pot fi calificate ca adevărate sau false, astfel încât o asemenea propoziție apare ca adevărată într-un anumit moment și falsă în altul. Dacă, însă, orice echivoc este înlăturat și se admite că numai propozițiile „închise” (adică propozițiile în care toate variabilele, în particular *timpul* și *raportul*, sunt specificate) pot fi calificate ca adevărate sau false, atunci precizările aristotelice sunt redundante în formulările logice ale principiilor, ele rămnând esențiale numai pentru formulările ontologice.

de a nu avea *propoziții subdeterminate aletic*, adică propoziții care să nu aibă nici valoarea *adevărat*, nici valoarea *fals*. Întrucât, posibilitatea ca o propoziție să aibă o altă valoare logică în raport cu *adevărat* și *fals* este exclusă prin „principiul bivalenței”, iar posibilitatea de a avea ambele valori acceptate este exclusă prin formularea (I), urmează că o propoziție subdeterminată aletic nu are nici o valoare logică, este nevalorizată². Prin combinarea cerințelor exprimate de (I) și (II) rezultă un principiu al determinabilității aletice: (III) *O propoziție are una și numai una din cele două valori acceptate – adevărat, fals*. Conform acestui principiu, înseamnă același lucru „a fi adevărat” și „a nu fi fals”, respectiv „a fi fals” și „a nu fi adevărat”.

În logica tradițională, condițiile semantice ale negației unei propoziții cognitive sunt exprimate, în cadrul dat de principiul determinabilității aletice, de principiul necontradicției în formularea: (IV) *Este imposibil ca o propoziție să fie adevărată împreună cu negația sa*, împreună cu principiul terțului exclus în formularea: (V) *Este adevărată o propoziție sau negația sa, a treia posibilitate este exclusă*. Conform formulării (IV), dacă o propoziție este adevărată, atunci negația sa nu este adevărată, deci este falsă și dacă negația unei propoziții este adevărată, atunci propoziția respectivă nu este adevărată, deci este falsă. Prin (V) se exclude posibilitatea ca atât propoziția, cât și negația sa să nu fie adevărate, deci să fie false; aşadar, dacă o propoziție este falsă, atunci negația sa nu este falsă, deci este adevărată și dacă negația unei propoziții este falsă, atunci propoziția respectivă nu este falsă, deci este adevărată. Prin urmare, *negația unei propoziții P, non-P, este adevărată dacă și numai dacă P este falsă și este falsă dacă și numai dacă P este adevărată*. Meritul de a fi descoperit condițiile semantice ale negației „tradiționale” îi revine lui Aristotel (v. *Metaf.*, IV, 4, 1008a și *Anal. pr.*, II, 12, 62a), care arăta că negația unei propoziții se poate forma prin prefixarea sa, ca întreg neanalizat, cu particula *nu* (v. *Anal. pr.*, I, 46, 52a și *D. int.*, 8, 18a). După cum se știe, tot Aristotel a descoperit raporturile de „opozitione” dintre formele de propoziții de predicație, raporturi care pot fi generalizate și pentru alte forme de propoziții, neînțăratate în logica tradițională. Condițiile semantice ale contradictoriei unei propoziții sunt: *contradictoria Q a unei propoziții P este adevărată dacă și numai dacă P este falsă și este falsă dacă și numai dacă P este adevărată*. Întrucât, negația unei propoziții și contradictoria sa au aceleași condiții semantice, se poate spune că negația introdusă prin formulările (IV) și (V) este un operator care formează contradictoria unei propoziții, pe scurt, *un operator al contradicției*.

² Principiul terțului exclus în formularea (II) a fost adesea confundat cu „principiul bivalenței” datorită neînțelegерii semnificației „celui de-al treilea exclus” în fiecare caz în parte. A treia posibilitate exclusă prin (II) este cea de a avea propoziții nevalorizate, în timp ce „principiul bivalenței” exclude posibilitatea ca o propoziție să aibă o a treia valoare în raport cu cele două acceptate.

2. Negația în logica clasică

În logica clasică, mulțimea valorilor logice acceptate este $V = \{1, 0\}$ („principiul bivalenței” pentru logica clasică) în care, prin convenție, cu „1” se notează valoarea logică *adevărat*, iar cu „0” valoarea logică *fals*. Valorile logice nu mai sunt aici proprietăți ale propozițiilor, ci obiecte abstrakte desemnate de litere propoziționale (v. /9/, p. 369) notate cu *P, Q, R, ...*. O evaluare *v* este o trecere de la mulțimea formulelor (atomică sau moleculară) la *V*. Principiul necontradicției în formularea: (VI) *În aceeași evaluare o formulă nu ia atât valoarea 1, cât și valoarea 0*, exprimă, în limitele bivalenței, cerința de a nu avea *evaluări supradeterminate aletic*, adică evaluări în care o formulă să ia ambele valori logice. Principiul terțului exclus în formularea: (VII) *În aceeași evaluare o formulă ia valoarea 1 sau valoarea 0, a treia posibilitate este exclusă*, exprimă, în limitele bivalenței, cerința de a nu avea *evaluări subdeterminate aletic*, adică evaluări în care o formulă să nu ia nici valoarea 1, nici valoarea 0. Întrucât, posibilitatea ca într-o evaluare o formulă să ia o altă valoare logică în raport cu 1 și 0 este exclusă prin „principiul bivalenței”, iar posibilitatea de a lua ambele valori acceptate este exclusă prin formularea (VI), urmează că o evaluare subdeterminată aletic este o „evaluare vidă”, în care o formulă nu ia nici o valoare logică, este nevalorizată. Prin combinarea cerințelor exprimate de (VI) și (VII) rezultă un principiu al determinabilității aletice pentru logica clasică: (VIII) *În aceeași evaluare o formulă ia una și numai una din cele două valori acceptate – 1, 0*. Conform acestui principiu, în aceeași evaluare *v*, pentru orice formulă *A*, $v(A) = 1$ dacă și numai dacă $v(A) \neq 0$ și $v(A) = 0$ dacă și numai dacă $v(A) \neq 1$.

Condițiile semantice ale negației clasice, notată aici cu „~”, se întemeiază, în cadrul dat de principiul determinabilității aletice, pe principiul necontradicției în formularea: (IX) *În aceeași evaluare o formulă nu ia valoarea 1 împreună cu negația sa*, împreună cu principiul terțului exclus în formularea: (X) *În aceeași evaluare o formulă ia valoarea 1 sau negația sa ia valoarea 1, a treia posibilitate este exclusă*. Conform formulării (IX), în aceeași evaluare *v*, dacă $v(A) = 1$, atunci $v(\sim A) \neq 1$, deci $v(\sim A) = 0$ și dacă $v(\sim A) = 1$, atunci $v(A) \neq 1$, deci $v(A) = 0$. Prin (X) se exclude posibilitatea ca în aceeași evaluare *v*, $v(A) \neq 1$ și $v(\sim A) \neq 1$, deci ca $v(A) = v(\sim A) = 0$. Așadar, dacă $v(A) = 0$, atunci $v(\sim A) \neq 0$, deci $v(\sim A) = 1$ și dacă $v(\sim A) = 0$, atunci $v(A) \neq 0$, deci $v(A) = 1$. Se obțin astfel următoarele condiții semantice:

- (1a) $v(\sim A) = 1$ dacă și numai dacă $v(A) = 0$,
- (1b) $v(\sim A) = 0$ dacă și numai dacă $v(A) = 1$.

(1a) și (1b) sunt *structural analoge* condițiilor semantice ale contradictoriei unei propoziții, deci și condițiilor semantice ale negației „tradiționale”, astfel încât negația clasică poate fi caracterizată ca un *operator al contradicției*, aceasta fiind proprietatea sa fundamentală.

Caracterizarea negației clasice ca operator al contradicției se poate justifica și pe baza altrei analogii structurale. În logica clasică o formulă A este lege logică dacă și numai dacă pentru orice evaluare v , $v(A) = 1$ și este identic-falsă (inconsistență) dacă și numai dacă pentru orice evaluare v , $v(A) = 0$. Conform condițiilor semantice ale operatorilor \sim („negație”), $\&$ („conjuncție”) și \vee („disjuncție”), formulele $\sim(P \& \sim P)$ și $P \vee \sim P$ sunt legi logice („logic adevărate”), iar $P \& \sim P$ este identic-falsă („logic falsă”). Pe de altă parte, pe baza condițiilor semantice ale contradictoriei Q a unei propoziții P , $P \& Q$ este cu necesitate falsă („logic falsă”), iar $P \vee Q$ este cu necesitate adevărată („logic adevărată”). Este de remarcat că formulele $\sim(P \& \sim P)$ și $P \vee \sim P$, ca legi logice care exprimă proprietatea fundamentală a negației clasice (și deci, respectiv, principiul necontradicției și cel al terțului exclus) la nivelul limbajului-obiect, își au locul în rubrica „legilor negației”, în care cele mai multe tratate de logică clasică menționează numai „legile dublei negații”. Prezența celor două formule, ca teoreme într-un sistem axiomatic funcțional complet al logicii clasice, este indicul că acel sistem oferă o tratare adecvată a negației, ca operator al contradicției.

3. Negația în logica intuiționistă a lui Heyting

Din teoremele care conțin operatorii \wedge („conjuncție”) și \vee („disjuncție”) rezultă că în sistemul axiomatic de logică intuiționistă elaborat de Heyting se păstrează proprietățile de bază ale conjuncției și disjuncției clasice (idempotență, comutativitatea, asociativitatea, contracția conjuncției și extinderea disjuncției). În aceste condiții, faptul că formula $\top(a \wedge \top a)$ este teoremă și formula $a \vee \top a$ nu este demonstrabilă, arată că operatorul \top („negație”) nu poate fi caracterizat ca un operator al contradicției, aşadar, nu este negația clasică. G. Priest și R. Routley consideră că „este plauzibil ca negația intuiționistă să fie privită ca un operator al contrarietății (*a contrary-forming operator*), mai curând decât unul al contradicției” (/12/, p. 176). Această caracterizare se justifică tot pe baza unei analogii structurale: o contrară³ Q a unei propoziții P este falsă dacă P este adevărată, dar dacă P este falsă, atunci Q poate fi adevărată sau falsă; conform acestor condiții semantice, $P \& Q$ este cu necesitate falsă, iar $P \vee Q$ nu este cu necesitate adevărată.

Renunțarea la teza $a \vee \top a$ în sistemul lui Heyting corespunde respingerii „principiului terțului exclus” de către L. E. J. Brouwer. Fie a o propoziție despre atribuirea unei proprietăți unei entități matematice. Brouwer acceptă că pentru o mulțime finită de entități matematice este valabil următorul enunț, în formulări ușor diferite de la un text la altul (v., de exemplu, formularea din /5/, p. 340):

³ Articolul nehotărât se justifică prin aceea că unele forme de propoziții au mai multe contrare neechivalente; de exemplu, „ x este simpatic lui y ” are drept contrare neechivalente pe „ x este antipatic lui y ” și „ x este indiferent lui y ”.

propoziția a a fost demonstrată (ca adevărată) sau încercarea de a demonstra propoziția a a condus la o contradicție⁴. Brouwer consideră că „principiul terțului exclus” nu este valabil în raport cu mulțimile infinite de entități matematice, deoarece presupune realizarea unor demonstrații efective (a unor „construcții”), ceea ce este imposibil pentru o mulțime infinită. În logica lui Heyting, a, b, c, \dots sunt simboluri pentru propoziții matematice; assertarea unei propoziții are semnificația existenței unei construcții care arată că propoziția este demonstrată, assertarea negației unei propoziții are semnificația existenței unei construcții care arată că presupunerea că este demonstrată, propoziția conduce la o contradicție, iar assertarea unei disjuncții semnifică faptul că cel puțin unul din membrii săi este (poate fi) assertat.

Formularea lui Brouwer este neproblematică pentru *unele* propoziții matematice (v. exemplul din /5/, p. 341). Brouwer susține, însă, că „principiul terțului exclus” în raport cu mulțimile finite este realizat de *orice* propoziție matematică (v. /5/, p. 342, /6/, p. 65 și a.). Dacă este vorba despre orice propoziție matematică, atunci formularea lui Brouwer nu mai este valabilă nici pentru mulțimi finite de entități matematice, căci s-ar presupune, tacit, o clasificare dihotomică a *tuturor* propozițiilor matematice în propoziții demonstate sau demonstrabile în principiu (ca adevărate) și propoziții în legătură cu care încercarea de a le demonstra a condus la o contradicție, pe scurt, propoziții respinse. Or, între *demonstrat* (*demonstrabil*) și *respinz* există o a treia posibilitate, și anume, *nedecis* (sau chiar *nedecidabil*, v. Gödel). Se poate, deci, spune că formele „ a este demonstrată” și „ a este respinsă”, care în logica lui Heyting corespund assertării și respectiv, negării unei propoziții, sunt în raport de contrarietate, deoarece ele nu pot fi exemplificate uniform, astfel încât să devină împreună adevărate (nici o propoziție matematică nu este atât demonstrată, cât și respinsă), dar pot fi exemplificate uniform, astfel încât să devină împreună false (există sau pot să apară propoziții matematice care nu sunt nici demonstate, nici respinsă). Așadar, formularea lui Brouwer, căreia îi corespunde formula $a \vee \top a$, nu este valabilă, însă, într-un mod care depășește intențiile intuiționiștilor. Este de remarcat că forma „ a este demonstrată” are drept negație contradictorie forma „ a nu este demonstrată”. Între *a fi demonstrat* și *a nu fi demonstrat* nu există o a treia posibilitate (și la fel pentru fiecare din perechile: *a fi respins* – *a nu fi respins*, *a fi nedecis* – *a nu fi nedecis*), ceea ce este valabil pentru orice propoziție matematică, chiar și în raport cu mulțimi infinite de entități matematice. Prin urmare, ceea ce respinge Brouwer nu era principiul terțului exclus, care se referă la un raport dintre o propoziție și negația sa contradictorie, ci o formulare foarte personală privind propozițiile matematice, pe care o numea „principiul terțului exclus” și care nu poate fi acceptată pentru că presupune pentru raportul de contrarietate ceea ce este valabil numai pentru raportul de contradicție.

⁴ Pentru intuiționiști noțiunea de *contradicție* este primitivă, iar termenii „absurditate” și „contradicție” sunt utilizati aproape indistinct.

4. Negăția în logica „paraconsistentă” C_ω a lui da Costa

Newton C. A. da Costa a propus o ierarhie infinită de calcule logice „paraconsistente” C_1, \dots, C_ω . Considerațiile următoare se referă la sistemul C_ω , rezultatele putând fi extinse și la celelalte calcule din ierarhie. Sistemele da Costa au fost expuse inițial axiomatice, fiind abordate ulterior și semantic (v. /7/, /8/). Motivația semantică de bază a calculelor lui da Costa este tratarea formală a ideii că există „contradicții adevărate”. În semantica sistemului C_ω mulțimea valorilor logice acceptate este $V = \{1, 0\}$, în care, prin convenție, cu „1” se notează valoarea logică *adevărat* și cu „0” valoarea logică *fals*. O formulă A este lege logică în sistemul C_ω (C_ω – validă) dacă și numai dacă în ultima coloană a semimatricei sale apare numai valoarea 1 și este identic-falsă, dacă și numai dacă în ultima coloană a semimatricei sale apare numai valoarea 0. S-a demonstrat (da Costa, Alves ș.a.) că o formulă este C_ω – validă dacă și numai dacă este teoremă în sistem (la fel pentru orice sistem de ierarhie), ceea ce justifică examinarea sistemului *via* semantică sa.

Condițiile semantice ale operatorului \neg („negăție”) sunt:

$$(1a) v(\neg A) = 1 \text{ dacă } V(A) = 0,$$

$$(1b) \text{ dacă } v(A) = 1, \text{ atunci } v(\neg A) = 1 \text{ sau } v(\neg A) = 0.$$

Condițiile semantice ale operatorilor $\&$ („conjuncție”) și \vee („disjuncție”) sunt aceleași ca în logica clasică. Conform (1b), în aceeași C_ω – evaluare o formulă A poate lua valoarea 1 împreună cu $\neg A$. Pe baza procedurii semimatricelor apare că formula $A \& \neg A$ nu este identic-falsă, iar formula $\neg(A \& \neg A)$, pe care da Costa o numește „principiul necontradicției”, nu este lege logică, în timp ce formula $A \vee \neg A$ este lege logică. Astfel, la prima vedere s-ar părea că motivația semantică de bază a calculelor lui da Costa este realizată. G. Priest și R. Routley observă, însă, că „negăția lui da Costa se comportă ca un operator al subcontrarietății (*a subcontrary-forming operator*), iar nu ca un operator al contradicției” (/12/, p. 165), deci negăția C_ω nu este negăția clasică. Această caracterizare se justifică prin aceea că (1a) și (1b) sunt *structural analoge* condițiilor semantice ale unei subcontrare a unei propoziții: o subcontrară⁵ Q a unei propoziții P este adevărată dacă P este falsă, iar dacă P este adevărată, atunci Q poate fi adevărată sau falsă. În plus, conform acestor condiții semantice, $P \& Q$ nu este cu necesitate falsă, iar $P \vee Q$ este cu necesitate adevărată. Prin urmare, sistemul C_ω nu formalizează ideea că există „contradicții adevărate”, adică perechi de propoziții împreună adevărate, în care una din propoziții este negăția contradictorie a celeilalte, ci doar ideea că o propoziție și o subcontrară să pot fi împreună adevărate.

⁵ Articolul nehotărât se justifică prin aceea că unele forme de propoziții au mai multe subcontrare neechivalente; de exemplu, „ $a \leq b$ ” are drept subcontrare neechivalente pe „ $a < b$ ” și „ $a \neq b$ ”.

5. Observații finale

Principiile necontradicției și terțului exclus în formulările (IV) și respectiv (V) introduc condițiile semantice ale unui operator monadic aplicat propozițiilor (cognitive) bivalente, „negăția tradițională”, ca un *operator al contradicției*. Cu alte cuvinte, (IV) și (V) sunt fiecare în parte necesare și împreună suficiente pentru a caracteriza negăția contradictorie a unei propoziții. Prin urmare, semnificația formulării (IV) este: „este imposibil ca o propoziție bivalentă să fie adevărată împreună cu negăția sa contradictorie”, iar semnificația formulării (V) este: „este adevărată o propoziție bivalentă sau negăția sa contradictorie, a treia posibilitate – anume, ca nici propoziția, nici negăția sa contradictorie să nu fie adevărate – este exclusă”. Ca atare, condițiile semantice ale contrarelor și cele ale subcontrarelor unei propoziții arată că nici contrarele, nici subcontrarele nu sunt negățile „tradiționale” ale unei propoziții, iar nu că raporturile respective s-ar baza numai pe unul sau altul din cele două principii. O contrară a unei propoziții poate fi, însă, considerată ca o negăție mai „slabă” a acelei propoziții (v. /10/, p. 67, nota de subsol) și la fel o subcontrară a unei propoziții. Este de remarcat că o propoziție are o singură negăție contradictorie⁶, care poate fi dată în două sau mai multe forme echivalente; de pildă, negăția contradictorie a propoziției „Îmi plac întotdeauna florile” este „Nu îmi plac întotdeauna florile”, ceea ce este echivalent cu „Uneori nu îmi plac florile”. Se poate, însă, ca o propoziție să aibă două contrare neechivalente (v. exemplul din nota 3), după cum se poate ca o propoziție să aibă două subcontrare neechivalente (v. exemplul din nota 5). Apoi, spre deosebire de negăția contradictorie care este verificabilă, valoarea logică a lui non- P depinzând exclusiv de valoarea logică a lui P , negățile „slabe” nu sunt verificabile: valorile logice ale contrarelor, și respectiv subcontrarelor unei propoziții, nu depind exclusiv de valoarea logică a acelei propoziții.

Principiile necontradicției și terțului exclus în formulările (IX), și respectiv (X), introduc condițiile semantice ale unui operator monadic aplicat „valorilor de adevăr posibile pentru propozițiile concrete și pentru care stau în formulele logice variabilele propoziționale” (/4/, p. 120) bivalente, „negăția clasică”, drept un *operator al contradicției*. Se poate spune că (IX) și (X) sunt fiecare în parte necesare și împreună suficiente pentru a caracteriza negăția clasică. Prin urmare, semnificația formulării (IX) este: „în aceeași evaluare o formulă bivalentă nu ia valoarea 1 împreună cu negăția sa clasică”, iar semnificația formulării (X) este: „în aceeași evaluare o formulă bivalentă ia valoarea 1 sau negăția sa clasică ia valoarea 1, a treia posibilitate – anume, ca nici formula, nici negăția sa clasică să nu ia valoarea 1 – este exclusă”. Legile logice (teoremele) clasice $\sim(P \& \sim P)$ și $P \vee \sim P$ sunt fiecare în parte necesare și împreună suficiente pentru a caracteriza negăția clasică la nivelul limbajului-obiect ca un operator al contradicției. În condițiile în care într-un sistem logic operatorii „conjuncție” și „disjuncție” au proprietățile de bază ale conjuncției

⁶ Aristotel scria: „unei singure afirmații îi corespunde o singură negăție” (*D. int.*, 8, 17b) și „o singură negăție este contradictoriu opusă unei singure afirmații” (*idem*, 8, 18a).

și disjuncției clasice, absența ca lege logică (teoremă) a uneia sau alteia din „traducerile” celor două formule în limbajul sistemului arată că operatorul „negație” din acel sistem nu este negația clasică. Astfel, împrejurarea că în logica intuiționistă formula $\neg(a \wedge \neg a)$ este teoremă, iar $a \vee \neg a$ nu este demonstrabilă arată că negația intuiționistă este un operator care, sub anumite aspecte, se comportă ca un *operator al contrarietății*, iar nu că în logica intuiționistă nu ar mai fi valabil principiul terțului exclus. De asemenea, faptul că în logica „paraconsistentă” C_n formula $A \vee \neg A$ este lege logică (teoremă), iar $\neg(A \& \neg A)$ nu este lege logică (nu este demonstrabilă), precum și condițiile semantice ale operatorului \neg , arată că negația C_n poate fi caracterizată ca un *operator al subcontrarietății*, iar nu că în logica C_n nu ar mai fi valabil principiul necontradicției.

BIBLIOGRAFIE

- /1/ ARISTOTEL, *Despre interpretare*, în Aristotel, *Organon*, vol. I, traducere de Mircea Florian, București, Editura științifică, 1957.
- /2/ ARISTOTEL, *Analitica primă*, în Aristotel, *Organon*, vol. II, traducere de Mircea Florian, București, Editura științifică, 1958.
- /3/ ARISTOTEL, *Metafizica*, traducere de St. Bezdechi, București, Editura Academiei, 1965.
- /4/ BIELTZ, PETRE, *Logici polivalente*, în vol. *Direcții în logica contemporană*, București, Editura științifică, 1974, p. 97-137.
- /5/ BROUWER, LUITZEN EGBERTUS JAN, *Cunoștință, filosofie și matematică*, în Ilie Pârvu (ed.), *Epistemologie. Orientări contemporane*, București, Editura politică, 1974, p. 339-347.
- /6/ BROUWER, LUITZEN EGBERTUS JAN, *Cadrul istoric, principiile și metodele intuiționismului*, în Ilie Pârvu (ed.), *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1981, p. 61-67.
- /7/ da COSTA, N. C. A., *On the Theory of Inconsistent Formal Systems*, în *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 15, 1974, p. 497-510.
- /8/ da COSTA, N. C. A. & ALVES, E. H., *A Semantical Analysis of the Calculi C_n* , în *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 18, 1977, p. 621-630.
- /9/ ENESCU, GHEORGHE, *Dicționar de logică*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1985.
- /10/ ENESCU, GHEORGHE, *Identitatea și necontradicție în logica actuală*, în *Analele Universității București*, Seria filosofie, 1990, p. 56-68.
- /11/ HEYTING, A., *Intuitionism. An Introduction*, North-Holland Publishing Company, 1966.
- /12/ PRIEST, GRAHAM & ROUTLEY, RICHARD, *Systems of Paraconsistent Logic*, în G. Priest, R. Routley, J. Norman (eds.), *Paraconsistent Logic. Essays on the Inconsistent*, München, Philosophia Verlag GmbH, 1989, p. 151-186.

FILOSOFIA ISTORIEI PRIN ISTORIA FILOSOFIEI LA MARCELLA D'ABBIERO

IOAN N. ROȘCA

Profesoară de filosofia istoriei la Universitatea „La Sapienza” din Roma, Marcella D'Abbiero și-a expus concepția asupra istoriei prin intermediul unor valoroase lucrări asupra lui Hegel și a unor filosofi contemporani de orientare marxistă sau freudo-marxistă. Principalele sale lucrări sunt următoarele: „Alienarea” la Hegel. Întrebunțări și semnificații pentru Entäusserung, Entfremdung, Verdüsserung (1971); Pentru o teorie a subiectului: marxismul și psihanaliza. Dezbateri între marxiștii occidentali asupra „factorului subiectiv” și asupra psihanalizei, 1900-1933 (1985); Umbrele comunității. Subiectul și realitatea lumii în Fenomenologia spiritului a lui Hegel (1991); Individ și modernitate. Studii asupra filosofiei lui Hegel (1995, în colaborare cu Paolo Vinci)¹.

Așa cum sugerează chiar titlurile lucrărilor semnalate, Marcella D'Abbiero consideră ca premise majore ale explicației istoriei interpretările propuse de Hegel și Marx, precum și cele avansate de unii gânditori freudo-marxiști. Mai exact, autoarea încearcă o sinteză între gândirea hegeliano-marxistă, pe de o parte, și cea freudo-marxistă, pe de altă parte.

În lucrarea „Alienarea” la Hegel, Marcella D'Abbiero reconstituie sensurile termenilor hegelieni de Entäusserung și Entfremdung, aşa cum apar, mai întâi, în Realphilosophie II (1805-1806) și Jugendschriften, apoi în Fenomenologia spiritului și, în fine, în celealte opere ale lui Hegel, „sau, mai bine, în multe altele, pentru că nu în toate operele hegeliene întâlnim cei doi termeni”².

¹ În original: „Alienazione” in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Verdüsserung, Roma, Edizioni dell’Ateneo Roma, 1970, 216 p.; Per una teoria del soggetto: marxismo e psicoanalisi. Dibattiti fra marxiști mittel Europei sul „fattore soggettivo” e sulla psicoanalisi, 1900-1933, Napoli, Guida editori, 1984, 224 p.; Le ombre de la comunità. Il soggetto e la realtà del Mondo nella Fenomenologia dello Spirito di Hegel, Genova, Marietti, 1991, 216 p.; Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel, Roma, Guerini Associati, 1995.

² Marcella D'Abbiero, „Alienazione” in Hegel, ed. cit., p. 31.

În lucrarea amintită, Marcella D'Abbiero își afirmă propria sa concepție despre istorie mai curând implicit decât explicit. Astfel, conceptul de *alienare* ca *Entäusserung* sau ca *Entfremdung*, de care se ocupă în lucrare, are o excepțională importanță pentru explicarea istoriei, pentru că trimește la ideea subiectului care se alienează. Ca atare, felul în care este înțeleasă alienarea reclamă și un anumit mod de a înțelege subiectul care se alienează, rolul său în istorie.

Într-adevăr, încă în *Introducere*, autoarea precizează, mai întâi, diferența dintre Hegel și Marx în înțelegerea alienării. În lucrarea sa *Fenomenologia spiritului*, în cap. „Cunoașterea absolută”, Hegel identifică alienarea cu obiectivarea. El vorbea de o *Entäusserung a conștiinței de sine* (dell'autocoscienza) prin intermediul căreia ea se pune ca obiectivitate, înstrăinându-se și depășind apoi o atare înstrăinare în gândirea pură. În schimb, în *Manuscrisse economico-filosofice din 1944*, Marx a considerat că alienarea nu se confundă cu orice obiectivare, ci este acea obiectivare ale cărei rezultate se întorc împotriva omului însuși. În acest spirit, referindu-se, înainte de toate, la capitolul amintit al *Fenomenologiei* lui Hegel, a caracterizat conceptul hegelian de alienare ca travestit teologic și mistificat, pur „speculativ”, tocmai pentru că îl separă pe om de contextul său concret-istoric, reducându-l la conștiința de sine abstractă. Autoarea apreciază că această referire a lui Marx la *Fenomenologie* este interesantă pentru că, pe de o parte, „reține și regăsește în Hegel geneza ideii de 'alienare', iar pe de altă parte, recheamă atenția noastră asupra termenului de *Entäusserung*”³.

Termenul de alienare nu angajează însă explicarea omului și istoriei numai la Hegel și Marx. În aceeași *Introducere* la lucrarea menționată, Marcella D'Abbiero arată că, după apariția postumă, în 1932, a *Manusciselor economico-filosofice*, termenul de alienare s-a difuzat larg, în variate accepții, atât în marxism, cât și în alte orientări și, mai mult, „nu numai în alte curente filosofice, ci și în alte discipline, în sociologie, în psihologie, în literatură etc.”⁴.

De exemplu, arată autoarea, dacă rămânem în cîmpul filosofiei, termenul de alienare are un anumit înțeles la Marx și un cu totul altul în existențialism, iar aceste sensuri angajează viziuni diferite asupra istoriei. Astfel: „În scările lui Marx, *alienare* stă pentru o situație obiectivă, proprie societății capitaliste, dependentă de structura economică și, deci, istoricește eliminabilă; în existențialism, stă pentru o situație non-istorică, ci existențială, și deci ineliminabilă, nedependentă de factori socio-economi, ci mai curând de natură finită a omului, care se înstrăinează veșnic în altul decât sine”⁵.

La fel, divergențele privind conceptul de alienare nu lipsesc nici în interiorul marxismului. Adam Schaff, în lucrarea sa *Marxismul și persoana umană*, este cel care a argumentat că alienarea nu se reduce la relațiile de proprietate privată, iar dezalienarea la expropriere. Totodată, în contrast cu existențialiștii, a

³ Ibidem, p. 11.

⁴ Ibidem, p. 11.

⁵ Ibidem, p. 12.

acceptat eliminarea istorică a alienării. În schimb, în lucrarea a din 1923 *Istoria și conștiința de clasă*, Georg Lukacs a teoretizat un concept de alienare care era mai aproape de cel al lui Hegel decât de cel al lui Marx și, în consecință, a transformat înstrăinarea dintr-o esență socială într-o eternă condiție umană.

Marcella D'Abbiero consideră îndreptățit că o altă problemă importantă implicată de conceptul hegelian de alienare este aceea a înțelegерii dialecticii vieții socio-umane. În acest sens, autoarea afiră: „Astfel, diversele interpretări ale conceptului (de alienare – nota ns.) se prezintă, de fapt, ca diverse interpretări ale genezei și structurii dialecticii”⁶. Totodată, autoarea surprinde și faptul că modul în care este înțeleasă dialectica hegeliană presupune, din nou, ca și felul în care este interpretată alienarea, o anumită concepție despre subiectul care devine.

Concret, autoarea distinge la interpretării lui Hegel trei principale identificări ale conceptului hegelian de alienare: 1) cu pozitivitatea, altfel spus, cu ceva „mort” și exterior în viața spirituală a popoarelor (identificare susținută de cei care se axează pe scările de la Berna și Frankfurt), 2) cu obiectivarea autoconștiinței (interpretare dată de Marx plecând de la *Fenomenologia spiritului*), 3) cu opozitia dialectică a Spiritului absolut (apreciere dată de cei mai mulți comentatori). În primele două cazuri, dialectica presupune un subiect real, în ultimul – unul travestit metafizic, teologic. De altfel, arată autoarea, miza interpretării dialecticii hegeliene este tocmai aceea de a o înrădăcină în real, sau de a-i conferi o tentă abstractă, teleologică și teologică. De exemplu, arată autoarea, Lukacs interpretează dialectica hegeliană în cheie premarxistă, în timp ce Norberto Bobbio, în lucrarea *De la Hobbes la Marx* (Napoli, 1965) și Mario Rossi, în lucrarea *Marx și dialectica hegeliană* (vol. I: *Hegel și statul*, Roma, 1960) se referă la o structură mai mult sau mai puțin „teologizantă” a dialecticii hegeliene.

Corelând problema alienării, pe de o parte, cu cele privind dialectica și subiectul istoriei, pe de altă parte, Marcella D'Abbiero se pronunță pentru o analiză nuanțată a celei dintâi, tocmai în vederea unei înțelegeri mai complexe a celor din urmă. În acest spirit, arată că, la Hegel, termenii de *Entäusserung* și *Entfremdung* nici nu se confundă și nici nu au semnificație univocă. Astfel: „*Entfremdung* și *entfremden* au de fapt mereu semnificația negativă de 'sciziune' (estraneitate); *Entäusserung*, *entäussern*, și mult mai rar *Veräusserung*, semnificația de 'renunțare', care poate primi sens pozitiv sau negativ”⁷. Și anume, „renunțarea” și cutare renunțare permit, în anumite condiții, să se realizeze o situație mai bună, se gândește, de exemplu, la situații în care obiectul renunțării să fie ceva care nu lezează personalitatea, sau la aceea în care renunțarea implică o transpunere în viață (attuazione) a realității *Spirituale*⁸. Astfel, *Entfremdung* trimește, mai curând, la un subiect absolut sau, oricum, la unul pur de orice amestec sensibil, pe când *Entäusserung* vizează, mai ales, subiectul real, intraistoric.

⁶ Ibidem, p. 22.

⁷ Ibidem, p. 27.

⁸ Ibidem, p. 25.

În cea de-a doua lucrare asupra lui Hegel, *Umbrele comunității*, Marcella D'Abbiero cercetează, în exclusivitate, *Fenomenologia spiritului*, urmărind tocmai concepția lui Hegel despre subiectul care autodevine. Ca și alți interpreți, autoarea evidențiază noutatea *Fenomenologiei* de a analiza intelectul uman nu numai ca experiență individuală, ci și din perspectiva experienței colective. Spre deosebire de alți exegeti, ea subliniază însă în mod consecvent că „experiența 'colectivă' pe care Hegel o analizează în *Fenomenologie* nu este alta, totuși, decât experiența pe care subiectul individual o face asupra intersubiectivității”⁹ și că, prin lucrarea sa, filosoful german revoluționează modul obișnuit de a trata problemele filosofice tocmai prin concepția sa că „Absolutul se realizează în subiect și nu în substanță”¹⁰.

Subscriind concepția amintită, autoarea își anunță, de fapt, propriul său punct de vedere, conform căruia trama istoriei nu poate fi descifrată fără considerarea subiectului individual în interacțiunea să cu ceilalți, cu celelalte premise ale istoriei.

Așadar, spre deosebire de prima lucrare asupra filosofiei hegeliene, care relevă că Hegel raportează istoria și, în particular, alienarea când la subiectul individual, intraistoric, când la un subiect extraindividual și chiar extraistoric, cea de-a doua arată că în *Fenomenologie* se optează pentru un subiect individual deschis spre intersubiectivitate și se conchide că acesta este, cu adevărat, subiectul real.

Dacă în lucrările consacrate conceptului hegelian de alienare și *Fenomenologiei spiritului* Marcella D'Abbiero trata problema factorului subiectiv mai curând implicit, indirect, în cartea *Pentru o teorie a subiectului: marxismul și psihanaliza* (1984) o abordează mult mai direct, explicit, urmărind dezbatările purtate pe această temă de autori marxiști sau freudo-marxiști în Germania și Austria, de la începutul secolului al XX-lea și până la venirea nazismului la putere. Sunt examinate, în ordine, interpretările date lui Marx de Max Adler, Lukacs și Korsch, sociologia conștiinței propusă de Manheim și critica ei de către Marcuse, precum și pozițiile lui Alfred Adler, primul teoretician al întâlnirii dintre psihanaliză și marxism, și Wilhelm Reich, care, în lucrarea sa *Psihologia de masă în fascism* (1933), a analizat mecanismele psihice care au stat la originea „consensului” în nazism.

Tema dezbatută este considerată cu atât mai importantă cu cât după cel de-al doilea război mondial, a devenit o temă centrală în unele elaborări contemporane.

Afirmându-și propriul său punct de vedere, autoarea consideră că evenimentele din primele decenii ale secolului al XX-lea, când în neomarxism s-a trezit interesul pentru factorul subiectiv și anume: explozia naționalismului, primul război mondial, revoluția din octombrie, revoluțiile eşuate din Occident, nici n-ar fi putut fi înțelese „rămânând ferm la criteriile interpretative care ignorau cu

⁹ Marcella D'Abbiero, *Le ombre de la comunità*, Roma, Casa Editrice Marietti, 1991, p. 12.

¹⁰ *Ibidem*, p. 12.

totul compoñentele iraționale și realitatea psihică a individului, teritoriu care nu fusese obiect de studiu din partea lui Marx și pe care numai o sclerozare a marxismului putea să-l considere non-interesant pentru studiile asupra societății”¹¹.

Așadar, autoarea afirmă de la început că factorul subiectiv individual, presupus, alături de alți factori, de procesul istoric, trebuie înțeles nu numai ca intersubiectivitate, ci și în ireductibilitatea sa, inclusiv în elementele iraționale ale subiectivității umane.

Dezvoltându-și amintitul punct de vedere, Marcella D'Abbiero consideră că însăși intersubiectivitatea trebuie înțeleasă într-un chip nou, iar nu ca dizolvare a subiectului individual în cel colectiv, ceea ce ar constitui un idealism, care n-ar fi decât o formă răsurnată de obiectivism. Astfel, ea apreciază că „începuturile cele mai interesante în problema factorului subiectiv nu provin de la Lukacs și Korsch, ci mai curând de la acei gânditori care vor să conteste, la fel ca Lukacs, orice obiectivism și mecanicism, dar vor, tot atât de radical, să conteste orice recădere în idealism”¹². Potrivit autoarei, „cele două tendințe – obiectivismul și idealismul – nu sunt de altfel decât jumătățile unei aceleiasi sfere, în care ceea ce se pierde este realitatea individului sub aspectele sale psihice, cotidiene, iraționale”¹³. De aceea, sunt prețuite cercetările desfășurate, între alții, de A. Heller și M. Vajda asupra unui nou concept de *intersubiectivitate*, prin care se înțelege o comunicare între indivizi, iar nu o ipostaziere a colectivității.

Pentru a se depăși orice tendință „metafizică” în explicarea istoriei, Marcella D'Abbiero se pronunță pentru utilizarea psihanalizei ca disciplină auxiliară în acest domeniu.

Totodată, Marcella D'Abbiero insistă asupra dezideratului ca, în aprecierea factorului subiectiv, să nu se ajungă nici la subiectivism, nici la respingerea științei.

Mai întâi, „a considera 'factorul subiectiv' nu semnifică, de fapt, a ignora condiționarea socială sau a subaprecia importanța forțelor obiective, ci a crea un punct de vedere care urmează să aprofundeze înțelegerea acestei condiționări, dat fiind că nu e de presupus o societate care să se dezvolte 'deasupra' individului, nici, cu atât mai puțin, o viață individuală care să aibă evoluția sa în afara societății”¹⁴.

Apoi, „a vorbi” de 'factorul subiectiv' nu semnifică, în fine, atât a determina o finalitate etică, sau a valoriza inițiativă politică a omului, cât mai curând a analiza o forță care e în istorie și care e dată cu ea, și care, în atare sens, urmează a fi cercetată științific alături de așa-zisele forțe 'obiective'”¹⁵.

¹¹ Marcella D'Abbiero, *Per una teoria del soggetto: marxismo e psicoanalisi*, Napoli, Guida editori, 1984, p. 7.

¹² *Ibidem*, p. 8-9.

¹³ *Ibidem*, p. 9.

¹⁴ *Ibidem*, p. 10.

¹⁵ *Ibidem*, p. 10.

De altfel, autoarea critică falsa alternativă știință-practică, apreciind că exigența husserliană a unei noi fundamentări a științei, eliberată de orice obiectivism, și constatarea omniprezentei implicări practic-emoționale în orice activitate umană „nu conduc în mod necesar la negarea științei, ci mai curând la o regândire și la o mai complexă problematizare a însesei presupozitiiilor sale”¹⁶.

În acest context, se precizează că nu tot ce privește subiectul uman este un argument exclusiv al „științelor spiritului” sau, cum se spune mai nou, al celor „hermeneutice”. Deși accentuat istoric, subiectul uman conține și un fondament bio-psihic, care îi imprimă anumite limite. Or, factorul subiectiv cu limitele sale poate fi investigat științific, pe de o parte, în el însuși, pe de altă parte, în calitatea sa de forță istorică valorificabilă în colectivitate.

Potrivit autoarei, teoria lui Max Adler despre un „transcendental-social” și concepția heideggeriană despre „a fi-în-lume”, concepție utilizată de Marcuse pentru o lectură originală a marxismului, au oferit „o profitabilă cheie de interpretare a nexului individ-societate”¹⁷.

Dar, conchide Marcella D'Abbiero, factorul subiectiv în deschiderea sa la lume ar putea fi explicat, înainte de toate, dintr-o perspectivă materialist-istorică, de psihanaliză, „care pare să răspundă în mod mai adecvat exigenței de a găsi un spațiu, în interiorul materialismului istoric, pentru 'factorul subiectiv', tocmai întrucât această știință nimicește de la rădăcină orice idealizare și nu renunță niciodată la o severă disciplină științifică” și nici „nu ignoră condițiile sociale ale psihicului”¹⁸, ci le acordă întreaga importanță, mai ales sub forma relațiilor familiale, care, aşa cum intuia Reich, operează o mediere între societate și viața psihică a individului.

Marcella D'Abbiero insistă și asupra consecințelor practice care decurg din recunoașterea sau ignorarea teoretică a rolului factorului subiectiv. Ea subliniază că, teoretizând limitele acestui factor, se poate repudia mitizarea unei anumite categorii sociale, cum ar fi proletariatul. Dimpotrivă, prin mitizarea proletariatului, „forța factorului subiectiv” a fost subapreciată, neatribuindu-se justă greutate și adecvata considerație exigențelor și nevoilor vieții private și individuale și ignorându-se persistent distorsiunile la care această subapreciere dădea loc”¹⁹. În genere, un proiect social care subevaluează factorul subiectiv nu va atrage participarea benevolă completă a persoanei, ci va fi temut, sau cel mult tolerat. Dar, mai mult, dacă viața emoțională este frustrată și reprimată, aceasta poate să încerce satisfacții distorsionate și false, ca în cazul „consensului” în regimurile totalitare. De exemplu, aşa cum arăta

¹⁶ Ibidem, p. 11.

¹⁷ Ibidem, p. 12.

¹⁸ Ibidem, p. 13.

¹⁹ Ibidem, p. 12.

Bloch încă în 1939, adeseori pot fi în avantaj acele forțe care, „deși în mod amăgitor și fals”, știu totuși să întâmpine și să învingă lumea emoțiilor și dorințelor.

Marcella D'Abbiero pledează pentru păstrarea rigorii științifice și abordarea mecanismelor psihice în toată complexitatea lor și, în acest scop, se pronunță pentru apropierea de problemele dezvoltării vieții psihice „fără a înlătura orice relief al lumii infantile și inconșiente, cum fac neo-freudiștii, și, pe de altă parte, fără a lua ca atare – din moment ce în starea actuală a experiențelor nu e demonstrabil – că conflictele psihice ar avea o origine doar socială și filogenetică”²⁰. În același sens, avertizează și asupra faptului că, terenul cercetării factorului subiectiv fiind abia deschis, trebuie evitate concluziile pripite „nu numai din cauza dificultății de a ajunge la formulări generale într-un câmp care prin excelență reclamă cercetări concrete, ci și pentru însăși dificultatea, inherentă psihanalizei, de a fi aplicată, în afara contextului clinic, la realitatea istorico-socială”²¹.

În final, apreciem că încercarea Marcellei D'Abbiero de a valorifica cercetarea psihanalitică a subiectului individual în coordonatele materialismului istoric este merituoasă și convingătoare prin argumentele incontestabile privind inserția eficientă, esențială a subiectivității individuale, inclusiv în latura sa inconșcientă, în desfășurarea evenimentelor istorice. În ce ne privește, resimțim însă nevoie unei aprofundări a ponderii factorului subiectiv individual în raport cu ceilalți factori, îndeosebi cu cei obiectivi, care concură la procesul istoric.

Résumé

L'auteur présente la conception sur l'histoire qui se trouve implicitement dans les suivants livres écrits par Marcella D'Abbiero: *Alienazione in Hegel* (1970), *Le ombre della comunità* (1991) et *Per una teoria del soggetto: marxismo e psicoanalisi* (1984).

Dans les livres mentionnés, le problème central est celui du sujet de l'histoire.

D'une part, Marcella D'Abbiero considère que, dans l'analyse de l'aliénation, Hegel a mis en correspondance ce phénomène et l'histoire en général tantôt avec le sujet individuel, tantôt avec le sujet transindividuel („Alienazione” in Hegel); au contraire, dans sa *Phénoménologie*, le philosophe allemand a accentué sur le sujet individuel comme sujet ouvert vers l'intersubjectivité.

D'autre part, Marcella D'Abbiero relève le fait que, entre 1900 et 1933, des auteurs marxistes et freudo-marxistes, comme Lukacs et Korsch, ont retrouvé le même problème du sujet et de l'intersubjectivité et que les derniers ont concu l'intersubjectivité comme communication entre les individus.

En dialoguant avec ces points de vue, mais aussi avec Max Adler et M. Heidegger, Marcella D'Abbiero considère que le facteur subjectif doit être concu non seulement comme intersubjectivité, mais aussi dans son aspect irréductible, y compris dans ses éléments irrationnels. Elle conclut que le rôle du facteur subjectif dans la constellation des facteurs objectifs peut être expliqué par la conjonction du matérialisme historique avec les recherches psychanalytiques.

²⁰ Ibidem, p. 13

²¹ Ibidem, p. 14.

IL CONCETTO DI „MATRICE STILISTICA” NELLA FILOSOFIA DI LUCIAN BLAGA

GH. LENCAN STOICA

Si può affermare, a giusta ragione, che la filosofia italiana si è penamente resa nota a livello europeo sin dalla fine del secolo scorso con i contributi di spiccata originalità di Antonio Labriola ma anche con quelli di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, dell'umanista Rodolfo Mondolfo nonché, più tardi (a partire dagli anni Trenta e nella seconda metà del nostro secolo) con le opere di grande valore di alcune personalità come Ugo Spirito, Antonio Gramsci, Antonio Banfi, Galvano della Volpe, Cesare Luponini, Lodovico Geymonat, Eugenio Garin, Norberto Bobbio, Nicolà Badaloni ed altri.

Mi dovrò soffermare soprattutto sul pensatore razionalista Antonio Banfi, per una precisazione particolare. E' il filosofo che stabilisce legami di amicizia con Lucian Blaga e, nel 1946, dà un valido apporto all'apparizione in Italia del volume „Orizzonte e stile” del poeta e filosofo romeno curandone la pubblicazione e la prefazione. Questo lavoro afferma Banfi, mira „a interpretare il mondo culturale nella sua varietà” e a mettere in luce specialmente il motivo della „discontinuità creativa” e di „individualità organica” per il tramite del concetto di „matrice stilistica”.

Nell'apprezzare un tale concetto il pensatore italiano dimostra come, mediante „la realtà della cultura, si spiegano le sue diverse forme e direzioni”. Antonio Banfi prosegue „per una determinata cultura è dunque facile trovare una matrice comune all'arte, alla religione, al costume, alla filosofia, uno stile unitario, insomma, che distingue questa da altre culture e dà alle varie forme spirituali un contenuto, un senso, un valore e quasi direi un destino tutt'affatto particolare”¹.

Banfi afferma in genere che la filosofia di Blaga „prosegue così” l'opera caratteristica della filosofia contemporanea, di rivelare, libera da ogni senso valutativo, le linee costruttive della realtà culturale, in una coscienza sempre più aperta e universale³. Il filosofo italiano nota e apprezza quindi il salto nell'universalità realizzato dalla filosofia romena mediante l'opera blagiana.

Ma, per argomentare di più l'esistenza di un tale „salto in universalità” della filosofia romena – grazie a Blaga – alla fine del XX^o secolo, menzioniamo

alcuni dei suoi più importanti lavori: si parla delle „trilogie”, che formano un insieme, un veritiero sistema filosofico romeno, originale e di grande valore: „La Trilogia della conoscenza”, che contiene i capitoli: „Sulla coscienza filosofica”, „L’Eone dogmatico”, „La conoscenza luciférica”, „La censura trascendente” e „L’esperimento e lo spirito matematico”, „La Trilogia della cultura” contiene „Orizzonte e stile”, „Lo spazio mioritico”, „La genesi della metafora ed il senso della cultura”, „La Trilogia dei valori” contiene „Scienza e creazione”, „Pensiero magico e religione”, „Arte e valori”; in fine, „La Trilogia cosmologica” contiene: „I differenziali divini”, „Aspetti antropologici” e „L’Essere storico”.

La parte più duratura del sistema filosofico di Blaga, dal punto di vista della sua permanente attualità, è rappresentata dalla filosofia della cultura. „Se noi ci chiediamo ora quale può essere la posizione del pensiero filosofico di Blaga – dice ancora Banfi – diremo subito che anche qui si tratta di una filosofia della cultura. Essa, tuttavia, non tende né alla soluzione idealistica né a quella spiritualistica e neppure si volge alla negazione critica dell’ idea stessa di cultura, propria di un’ esistenzialismo radicale, essa mira piuttosto a interpretare il mondo culturale nella sua varietà in funzione di un momento irrazionale demonico della personalità, in funzione cioè dell’ inconscio”⁴.

Allo stesso tempo, un esegeta romeno, soffermandosi sul sistema filosofico di Blaga, afferma: „Il sistema di Blaga è singolare nel contesto universale della filosofia contemporanea. Essendo soprattutto speculativo, il pensiero delle «trilogie» si comunica su via metaforica. Grande poeta e drammaturgo, il filosofo pensa in immagini e parla liricamente. Lui crea i simboli al mezzo dei miti”⁵.

In „Orizzonte e stile”, ma anche negli altri due lavori che formano „La Trilogia della cultura”, il concetto fondamentale grazie al quale Blaga sorprende le strutture profonde, i sensi nascosti, è il concetto di stile ed unità stilistica, che si applica alla cultura come totalità delle opere di una personalità creatrice.

Blaga non circoscrive il suo interessamento ad una disciplina linguistico-letteraria, particolare e tecnica, come la stilistica, ma aspira ad una interpretazione filosofica dello stile, come un concetto di filosofia della cultura che ha la missione di svelare la sostanza spirituale di una cultura. L’essenza della sua ricerca è che „lo stile è un fenomeno essenziale della cultura umana ed entra nella sua definizione, in un modo o nell’altro”⁶.

La storia dell’ arte, della cultura in generale, l’ etnografia provano che lo stile rappresenta un’ implicazione necessaria della creatività umana, che l’ uomo non si può manifestare come creatore che in un ambiente stilistico la cui stratificazione spazio-temporale gli marca l’ esistenza.

Blaga considera che gli stili non sono la conseguenza di qualche atto spirituale programmatico-cosciente, bensì processi di crescita organica, che spuntano „dalla linfe, pesanti come il sangue”, dai profondi della vita psichica. Lo stile non si costituisce seguendo un piano di coscienza, ma si modella all’ interno senza rendercene conto.

La grandiosità e la grandezza di tale fenomeno, afferma Blaga, spiega, parzialmente, il ricorso alla „volontà formale” che non è che un altro modo di spiegare l’ unità stilistica per mezzo delle intenzioni programmatiche coscienti.

Ma la storia dei diversi stili culturali nega una tale spiegazione. E’ come ci immaginassimo che quelli che hanno creato il complesso monumentale Acropoli, l’ arte plastica greca in genere, la matematica euclidiani, la forma di organizzazione democratica del polis, gli autori delle tragedie o dei sistemi filosofici fossero riusciti o avessero provato in un altro modo a mettersi d’ accordo in ciò che riguarda quello stile classico antico che sarà utile dopo secoli e millenni come un modello paradigmatico del classicismo. E, nella stessa maniera, anche i creatori del gotico e degli altri stili culturali.

I creatori hanno sempre radici più profonde nel proprio stile di quanto non si potessero immaginare. Di solito, i creatori hanno solo la coscienza del proprio stile. D’ altronde, ciò spiega anche la conclusione che l’ idea di „stile” è una conquista relativamente tardiva dello spirito europeo. Così parlando, Blaga esprime anche un’ altra spiegazione, più plausibile, e cioè che l’ idea di stile „può apparire solo in quelle collettività umane che creano lo stile e che non vivono isolate dal mondo, senza cioè confrontarsi con stili diversi e quasi senza rendersi conto che esistono”⁷.

Riassumendo in modo metaforico le sue idee in ciò che riguarda lo stile, nel suo lavoro „La genesi della metafora ed il senso della cultura”, Blaga afferma: a) Ogni stile è „cosmoidale”, fondato su un complesso di categorie abissali, discontinue e sinergiche, combinate architettonicamente; b) L’ unità di stile non è qualcosa di assoluto bensì „manifesta una notevole elasticità”; c) Ci sono degli stili „individuali” ma mai „per tutte le categorie abissali”; d) Ci sono degli stili „colettivi”, ma la generalizzazione dello stile non può arrivare troppo lontano se non rischiando di diminuire le potenze escogitate.

Ovviamente, si può affermare che Lucian Blaga è un filosofo dello stile o più esattamente un vero „filosofo stilistico”. Influenzato per lo più dai rappresentanti della morfologia della cultura, specialmente da Leo Frobenius e da Oswald Spengler, il fondatore della filosofia stilistica della cultura (Blaga) si preoccupa sin dal 1921 dell’ indagine sulla problematica dello stile. Da questo punto di vista sono significativi gli articoli „Lo stile ed il contenuto”, „Arte e stili” e „Riflessioni sullo stile”⁸.

La maggior parte di questi lavori sono inclusi nel libro „La filosofia dello stile” che segna una tappa molto importante nella coscienza della filosofia stilistica. Allo stesso tempo, le prime indagini di Blaga con riferimento ai problemi dello spazio, per esempio, non avevano nessun legame con gli stili e le culture. Però il rapporto generale tra lo stile di una cultura e il suo sentimento di spazio è stato studiato di una maniera profonda, con contributi fondamentali di grande originalità nell’ opera blagiana „Orizzonte e stile” (1935).

Nel capitolo „La cultura e lo spazio”, Blaga fa una breve analisi critica sui teorici della cultura in un ambiente proprio (A. Riegl, W. Worringer, L. Frobenius, O. Spengler), fondamentando il suo concetto di spazio⁹.

Secondo lui, il simbolo spaziale è multiplo per la cultura sumero-babiloniana, limitato (circolare) per la Grecia antica, infinito tridimensionale però con ritiro dall’orizzonte per gli indù, molteplice frammentato per gli arabi ed infinito per la cultura occidentale. In tal modo, per mezzo della sua analisi, lui realizza delle sottili investigazioni rispetto alle prospettive spaziali. Così, per esempio, le differenze tra la coesione spaziale per gli ortodossi, cattolici e protestanti, vista come specifica rispetto allo spazio della cultura russa. Particolarmente rilevante è la sua analisi della cultura romena, che lo considera per altro come fondatore della filosofia stilistica. E’ necessario precisare che la concezione che Blaga ha sul ruolo dello spazio nella specificità degli stili culturali lo allontana dai rappresentanti della morfologia della cultura.

Ma l’originalità di Blaga nell’affermazione della filosofia della cultura consiste pure nella modalità di sorprendere anche altri fattori più importanti degli stili culturali: l’orizzonte temporale (che ci appare sotto una doppia forma, e cioè del conscio e dell’inconscio), l’accento assiologico (passivo, negativo e neutro) al quale l’inconscio assegna l’orizzonte spazio-temporale, l’atteggiamento anabasico (progressivo) o catabasico (regressivo) in relazione a quest’orizzonte¹⁰. Tutti questi elementi o categorie costituiscono i campi o le matrici stilistiche, ben strutturate, che possono tener conto della natura delle culture nel senso che Lucrezio dà alla parola „natura”: la natura come natura che esiste e la sua specificità come struttura e funzionalità.

Come si può osservare, la filosofia stilistica concepisce l’uomo non solo dalla prospettiva della conoscenza kantiana bensì come una creatura dotata di un doppio sistema di categorie: quelle della conoscenza e stilistiche o abissali, dell’inconscio.

Una delle componenti più importanti della „Trilogia della cultura” è il lavoro „Lo spazio”, scritto nel 1936. La sua concezione è un sottile tentativo di scoprire „la chiave ammaliata” grazie alla quale si può penetrare nell’anima romena: „ci sorride la scoperta di una chiave ammaliata che può aprire molte porte dell’entità romena”¹¹.

Utilizzando il concetto dei cosmoidi, Blaga ci offre così anche un criterio definitorio per la determinazione del volume e della complessità della matrice stilistica. Una matrice stilistica deve offrire, nella sua struttura, tante categorie abissali quante sono necessarie affinché il loro cumulo convergente ed architettonico possa realizzare un cosmoide.

L’opera d’arte è di conseguenza un cosmoide, ma anche le altre creazioni di cultura – i miti, la costruzione ipotetica, la teoria, la concezione metafisica – sono simili cosmoidi¹². Ma per quanto molto sondiamo nei profondi labirintici del nostro spirito per scoprire le strutture e le potenze creative o attive, il compiersi finale dell’opera vista come cosmoide è un lavoro cosciente.

Realizzando di questa maniera un esame attento della cultura popolare romena, afferma Blaga, si arriva alla tonificante conclusione dell’esistenza di una matrice stilistica romena.

E così, lui incomincia la sua opera „Lo spazio mioritico” con l’analisi del concetto stesso. Si rivolge alla musica per argomentare le sue idee sullo spazio e ciò in quanto l’arte musicale trasfigura la struttura specifica di un orizzonte spaziale. Così, „c’è nella musica di Bach, vibrante e opprimente pronunciato... l’orizzonte infinito in tutte le sue dimensioni che la costituiscono. S’indovina la specie dell’orizzonte secondo il ritmo e la linea interiore della musica, così come dall’uccello s’indovina la larghezza dello spazio”¹³.

Nella matrice stilistica romena (lo „spazio mioritico”) si trova una solidarietà organica ed assiologica nello stesso tempo (si osserva l’accento assiologico come fattore stilistico). Afferma Blaga: „nella cantilena si trova un tale orizzonte partecipe degli accenti spirituali: si esprime nella malinconia – né troppo pesante né troppo leggera – di un’ anima che sale e scende su un piano ondulato, indefinito, più avanti, di nuovo e di nuovo, o la nostalgia di un’ anima che vuole passare il colle come ostacolo della sorte e che sempre deve passare un colle ed ancora un colle o la tenerezza di un’ anima che circola sullo zodiaco di un destino che ha salite e discese, alzate e immersioni in un ritmo ripetuto, monotono e senza fine. Grazie a quest’orizzonte spaziale si sente organico ed inseparabile, solidale con questo spazio-matrice indefinito ondulato, dotato di certi accenti, quadro di un certo destino – lo spazio mioritico. Questo orizzonte si stacca dalla linea interiore della cantilena, dalle sue risonanze e dalle sue proiezioni fuori e, nella stessa misura, anche dallo spirito delle nostre ballate.

Quest’orizzonte indefinito, ondulato, si stacca però – e ciò è ancora più importante – anche dal sentimento del destino che ha una forte supremazia nell’anima individuale, etnica o supraetnica”¹⁴.

Il riferimento a questa lunga citazione è molto necessario in quanto può definire con chiarezza la matrice stilistica romena, che ha come nucleo il rapporto di solidarietà assiologica tra lo spazio matrice (lo spazio mioritico) e la cantilena. In tal modo viene sorpresa l’anima romena che ha la nostalgia del prato, dello spazio ondulato, e la solidarietà con questo spazio si mantiene nascosta nei suoi strati ancestrali, appartiene ai livelli sotterranei della nostra esistenza psicospirituale, essi apparente però nel canto e nel sogno. Il sentimento del destino proprio dell’anima popolare romena è solidale all’orizzonte mioritico che fa parte del suo essere spirituale.

Si può dunque affermare che „la matrice stilistica è la realtà strutturale dell’opera d’arte, che non è prodotto psicologico dell’artista, ma la legge stessa del suo operare che esso più o meno è in grado di attuare. Vi sono ancora i valori formali della sensibilità, valori dell’armonia e della disarmonia, degli accordi e dei contrasti, delle sfumature e dei trapassi, dei ritmi...”¹⁵.

BIBLIOGRAFIE

1. ANTONIO BANFI, *Filosofia dell' arte*, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 329.
2. ANTONIO BANFI, ibidem, p. 332.
3. ANTONIO BANFI, ibidem, p. 335.
4. ANTONIO BANFI, ibidem, p. 329.
5. AL. TĂNASE, *Studiu introductiv*, în Lucian Blaga, „Opere”, vol. 9, Bucureşti, Ed. Minerva, 1985, p. 5.
6. LUCIAN BLAGA, *Trilogia culturii*, în „Opere”, vol. 9, Bucureşti, Ed. Minerva, 1985, p. 70.
7. LUCIAN BLAGA, *Op. cit.*, p. 74; Al. Tănase, Ibiđem, p. 16.
8. CICERONE POGHIRC, *Le rôle de l'espace dans la morphologie de la culture et dans la philosophie stylistique*, în „Philosophia perennis”, nr. 1, Editions l'Age d'Homme, Lausanne, 1988, p. 35-36.
9. LUCIAN BLAGA, *Op. cit.*, p. 192.
10. CICERONE POGHIRC, *Op. cit.*, p. 39.
11. LUCIAN BLAGA, *Op. cit.*, p. 195.
12. LUCIAN BLAGA, *Op. cit.*, p. 430.
13. LUCIAN BLAGA, *Op. cit.*, p. 189.
14. LUCIAN BLAGA, *Op. cit.*, p. 195.
15. ANTONIO BANFI, *Filosofia dell' arte*, Roma, Op. cit., p. 325.

MODELUL CAUZAL AL EXPLICAȚIEI ISTORICE

CECILIA TOHĂNEANU

Modelul cauzal al explicației istorice a fost formulat de Carl Gustav Hempel în articolul „Funcția legilor generale în istorie” (1941) și este cunoscut sub numele de „teoria nomologic-deductivă” („the covering law theory”). Faptul că „cea mai complexă și mai lucidă „formulare a teoriei pozitiviste a explicației” a fost enunțată în legătură cu istoria, pare pentru unii „o adeverată ironie a soartei”, întrucât tocmai aici ea se dovedește a fi cel mai puțin adecvată (G.H. von Wright, 1, p.10).

Vom expune mai jos modelul Hempel și vom vedea în ce măsură aprecierea lui von Wright se confirmă. Pentru a ilustra schema pozitivistă a explicației vom recurge la exemplul lui Hempel: spargerea radiatorului unui automobil în cursul nopții. Cum răspundem la întrebarea: „de ce s-a spart radiatorul?” Conform lui Hempel, pentru a explica un astfel de fapt, noi prezentăm alte fapte exprimate în enunțuri singulare despre așa-zisele „condiții inițiale” care constituie *antecedentele* spargerii radiatorului: automobilul era parcat în stradă, rezervorul era plin cu apă, nu era pus antigel, temperatura în timpul nopții a scăzut la -25°C. Pentru a completa explicația, este nevoie să prezentăm legi (propoziții generale) pe care majoritatea dintre noi le cunoaștem, și anume, că apa îngheăță la temperatură mai mică de 0°C și că ea își mărește volumul prin înghețare. Din existența condițiilor inițiale și a celor două legi, urmează în mod logic spargerea radiatorului. Altfel spus, enunțurile singulare despre condițiile inițiale împreună cu enunțurile generale (legi) implică, logic, enunțul că radiatorul s-a spart în timpul nopții.

Structurarea logică a explicației unui eveniment are forma unui argument sau raționament deductiv:

1. Enunțarea unei legi universale sau set de legi,
 L_1, \dots, L_n
2. Enunțarea existenței unui set de condiții inițiale,
 C_1, \dots, C_n , astfel încât din cele două enunțuri apare un al treilea enunț care descrie evenimentul în discuție.

Explicația evenimentului presupune:

- a) raportarea acestuia la alt eveniment sau set de evenimente, care îl „cauzează” sau îl „condiționează”;

b) subsumarea sa unei legi sau generalizări care exprimă faptul că, dată fiind prezența anumitor condiții inițiale, vor apărea evenimente similare aceluia care se cere și explicat.

Structura logică a explicației nomologic-deductive pune în evidență funcția specială atribuită legilor, aceea de a *garanta* validitatea acestui tip de explicație: ele legitimează (justifică) *necesitatea conexiunii* particulare dintre antecedente (condiții inițiale) și consecvent (spargerea radiatorului).

Prin urmare, vom considera că un eveniment este explicat dacă reușim să-l circumscrimem unei legi sau să arătăm că este un caz, o instanțiere a acelei legi.

Reacții la modelul Hempel

Von Wright atrage atenția asupra acestui aspect important care trebuie avut în vedere atunci când discutăm problema explicației istorice în termeni „hempelieni”. Despre ce este vorba? Hempel nu menționează în modelul său termenii de cauză și efect; deducem, deci, că modelul se dorește a fi nu doar o teorie a explicației cauzale, ci o *teorie a explicației în general*, concepută să confirme teza sa de bază, aceea a unității științei.

Dacă explicația istorică se conformează schemei deductiv-nomologice, înseamnă că istoria este o formă de cunoaștere care nu diferă prin natura sa de cunoașterea naturală. Teza lui Hempel trezește, cum era de așteptat, reacții critice. Majoritatea filosofilor analiști sunt de acord că în forma sa pură, modelul deductiv nu poate fi regăsit în explicațiile date de istorie. Care sunt argumentele invocate? Modelul Hempel, spun ei, se confruntă în mod inherent cu următoarea dificultate: faptele istorice sunt unice și irepetabile; or, explicația deductivă poartă asupra generalului și nu a singularului. Cum putem atunci explica un eveniment, de vreme ce explicația științifică nu dă seamă de eveniment în calitatea sa de *unic și singular*? Si dacă nu există legi generale pentru a explica o conexiune particulară, nu va trebui să recurgem la intențiile actorilor istoriei? Explicația, prin intențiile actorilor, ridică, la rândul său, întrebarea dacă aceasta este una științifică sau non-științifică.

Repunerea în discuție a problemei naturii și a fundașmentelor cunoașterii istorice generează controverse și reorientări în interiorul școlii analitice. Aceia care vor să rămână fideli modelului Hempel, încearcă să apropie versiunea standard („the covering law”) de practica științifică, recunoscând că explicația istorică nu poate fi concepută în forma riguroasă a deducerii consecventului din antecedent. Alții, trecând prin analiză, regăsesc filosofia germană a științelor spiritului. Momentul decisiv în aluncarea școlii analitice dinspre obiectivismul scientist în direcția fenomenologiei și a hermeneuticii îl reprezintă adoptarea modelului Dray. (Raymond Aron, 1, p. 100).

De ce teoria nomologic-deductivă este considerată nesatisfăcătoare? Si care sunt principalele contribuții la modificarea sa în vederea adaptării la practica istorică să urmărim mai întâi cum funcționează argumentul explicativ deductiv la nivelul cunoașterii istorice, pentru a răspunde, de exemplu, la

„de ce Ludovic al XIV-lea a murit nepopular?” Enunțul „Ludovic al XIV-lea a murit nepopular”, este dedus logic din:

- a) enunțul general („legea”): „conducătorii sunt nepopulari oriunde politicelor lor se dovedesc și în detrimentul țărilor pe care le guvernează.”
- b) enunțuri singulare despre condițiile inițiale, care ne spun că Ludovic al XIV-lea a dus o politică în detrimentul Franței.

Conexiunea particulară dintre nepopularitatea lui Lodovic al XIV-lea și politica sa, este considerată neceasă, deoarece ea poate fi subsumată „legii” care exprimă o conexiune generală între cele două categorii de factori: nepopularitatea conducătorilor și politica lor contrară intereselor țărilor respective. Sau, se mai poate spune că faptul istoric în discuție „conformă” legea, fiind o *consecință empirică* a acesteia.

Schema deductivă a explicației hempeleiene se confruntă cu cel puțin două dificultăți, pe care le presupune răspunsul la următoarele întrebări: 1) reușește „legea” să dea seamă de *toate* cazurile similare aceluia ce urmează a fi explicat, respectiv de *toate* regimurile nepopulare? Ce semnificație atribuim „legii” în istorie? 2) reușește „legea” să dea seamă într-adevăr, de *cazul particular în discuție*? Explicăm noi în realitate, pe baza ei, de ce Ludovic al XIV-lea a murit nepopular, căror cauze s-a datorat nepopularitatea sa?

Dacă atribuim „legii” semnificația unei generalizări empirice, aşa cum face Hempel, și pretindem să realizăm, pe baza ei, predicții empirice răspunsul la prima întrebare este categoric negativ: „legea” poate fi oricând infirmată, întrucât este posibil să descopere cazuri „excepționale”, a căror existență va pune sub semnul îndoilei validitatea universală a conexiunii logice. Putem descoperi de pildă, cazuri de găsire nepopulară care s-au datorat altor factori decât acelora enunțați în „condițiile inițiale” specificate de lege.

De vreme ce „legile” nu pot garanta necesitatea conexiunii particulare, analiștii se întrebă, pe bună dreptate, dacă nu cumva baza explicației ar trebui să fie mai puternic legată de obiectul explicației decât legea care enunță cunogenita universală a celor doi factori: nepopularitatea unei guvernări și politica sa contrară intereselor țării. Hempel însuși ține să precizeze că, de obicei, „legile” nu sunt formulate în mod explicit de către istoric, iar pe de altă parte, că este dificil să formulăm cu suficientă precizie afirmații fundamentale și într-o asemenea manieră încât, în același timp ele să fie în concordanță cu întreaga evidență empirică disponibilă relevantă. (C.H. Hempel – 1, p. 235). De aceea, el preferă să atribuie legii istorice un rol mai modest, de „schiță de explicație” care ar *indica* doar direcțiile în care poate fi găsită confirmarea explicației, cerând deci, „completare” sau „cercetare empirică viitoare”. Se sugerează astfel caracterul imperfect al explicației istorice în raport cu modelul (nomologic-deductiv) a ceea ce ar trebui să fie o „explicație istorică perfectă”.

Opiniile lui Hempel suscătă obiecții. Principalul contraargument se referă la imposibilitatea testelor experimentale prin care să verificăm dacă o „lege” istorică se confirmă sau nu. Istoricul ar dispune, totuși, de o altă metodă de verificare a „legilor”, aceea a comparațiilor, prin care poate să observe cazuri similare care au avut loc sau au loc în prezent. Trecerea de la generalul ipotetic sau lege la cazul particular implică, evident, un risc: acela al apariției unor factori necunoscuți; risc care, deși nu este specific istoriei, el este totuși aici mult mai mare decât în cazul procedurii similare din științele naturii. De ce? Datorită frecvenței mari a prezenței acestor factori și care ne face să vorbim, deseori, de „imponderabile ale istoriei” și să utilizăm termenul de „speculație”, mai degrabă decât acela de predicție când ne referim la cursul viitor al dezvoltărilor istorice. (Patrick Gardiner, 1, p. 91-92). Existența acestor „imponderabile” face ca majoritatea analiștilor să susțină că legile sau generalizările istorice sunt esențialmente vagi și imprecise, întrucât ele nu exprimă corelații între fapte. Din acest motiv istoricul nu poate decide dinainte în legătură cu aplicabilitatea sau non-aplicabilitatea lor la un caz particular.

Trebuie subliniat faptul că obiecțiile critice la adresa teoriei hempeiene, și, în primul rând, contestarea existenței „legilor”, sunt formulate din perspectiva unei concepții despre lege care este, în fond, similară aceleia a lui Hempel; criticii teoriei pozitiviste confundă (ca și Hempel) o lege abstractă despre un fenomen generic cu generalizarea despre un set de evenimente empirice. Identificând generalizările empirice cu legile, ei argumentează apoi că nu există legi atemporale întrucât evenimentele empirice se schimbă continuu.

Să urmărim cum comentează, de pildă, Patrick Gardiner funcția legilor generale în istorie. El ia ca exemplu „legea” conform căreia „schimbările economice sunt însoțite de schimbări religioase” și ridică, în legătură cu ea, următoarea întrebare: va explica istoricul *întotdeauna* schimbările religioase ca decurgând *în mod necesar* din schimbările economice? Evident, nu. Istoricul poate crede cu certitudine că această lege este „relevantă” în privința reformei protestante din secolul al XVI-lea. Dar și în acest caz, Gardiner este de părere că ar fi mai corect să spunem că „legea” aruncă lumină asupra unei probleme particulare și nu să vorbim de „aplicarea” legii. Însuși caracterul vag al conceptelor („schimbarea economică”, „schimbarea religioasă”) permite o marjă largă de cazuri „exceptionale”; „orice nivel al schimbării economice va duce cu sine o schimbare religioasă? Si dacă nu, care este acel nivel cerut?” (P. Gardiner, 1, p. 93).

Pozitia lui Gardiner este definitorie pentru modul în care analiștii se distanțează critic de pozitivism, rămnând însă tributari aceleiasi viziuni „deterministe” despre legi. Ceea ce ei resping nu este această viziune despre legi, ci funcția lor de fundament al explicării istorice. Se rămâne, în realitate, în cadrul aceleiasi paradigmă de gădire, cu deosebirea că, fundamentele cunoașterii sunt căutate acum în altă parte decât în sfera legilor.

Era necesară, de fapt, modificarea naturii discursului științific, înlocuirea lirăbajului de tip determinist cu unul de tip probabilistic. Sesizând că destinul modelului causal al explicării avea să depindă în mod fundamental de schimbarea structurii conceptuale în interiorul căreia a fost formulat, Raymond Aron notează următoarele: „În loc să spunem că explicăția nu e satisfăcătoare decât în măsura în care avem o propoziție generală din care putem deduce ceea ce trebuie explicat plecând de la condițiile care sunt date, putem spune că nu avem *o propoziție*, ci mai multe propoziții generale, că nu avem *un antecedent*, ci un număr mare de antecedente, și deci, că nu avem un determinism riguros între antecedente și evenimentul de explicat, ci, în mod simplu, o probabilitate mai mare sau mai mică”. (Raymond Aron, 1, p. 169).

Conform versiunii atenuate a modelului Hemple, legile sunt considerate ca furnizând doar „indicări” despre *tipuri* de factori presupuși și corelații în anumite circumstanțe. În forma sa atenuată, modelul ar putea fi regăsit în scrierile istorice. Astfel, nu de puține ori întâlnim enunțuri ca acestea: „Condițiile erau favorabile unei revoluții. Guvernul nu avea forțe militare la dispoziție. Clasa muncitoare trecea printr-o acută perioadă de somaj”. (Charles Seignobos, 1, p. 285). Avem aici un exemplu de explicație cauzală: nemulțumirea clasei muncitoare și slăbiciunea guvernului sunt menționate de către istoric drept condiții ale declanșării unei revoluții.

Adoptarea punctului de vedere probabilist este de natură să faciliteze introducerea propozițiilor generale în explicăția istorică, astfel încât problema cauzalității rămâne în continuare pertinentă și relevantă. Care sunt tipurile de propoziții generale (așa-zisele „legi”) utilizate în mod obișnuit în cercetarea istorică? R. Aron distinge două categorii de astfel de propoziții:

a) *Propoziții „macropolitice”*; vom lua ca exemplu atacul lui Hitler împotriva Rusiei. *De ce Hitler a atacat Rusia?* Pentru a face inteligibil acest eveniment ne putem referi la o propoziție generală de genul: „Orice putere europeană care vrea să-și stabilească dominația sa asupra întregului continent, este condamnată să eliminate orice rival terestru”. (R. Aron, 1, p. 171). Ce rol are acest enunț în susținerea explicării deciziei lui Hitler de a ataca Rusia? Corelând faptul că Hitler își eliminase în 1940 rivalii terestri din Vest cu enunțul de mai sus, putem *presupune* că obiectivul său era imperiul european. Iar pentru atingerea acestuia, Hitler trebuia să cucerească Rusia. Să observăm însă că propoziția „macropolitică” utilizată aici cu statut de lege, nu conferă explicării decât o valoare probabilă; conexiunea particulară dintre obiectivul lui Hitler și cucerirea Rusiei este o conexiune inteligibilă, dar nu necesară. Deoarece, dacă Hitler ar fi luat altă decizie, s-ar fi putut găsi altă „lege” care să contribuie la explicarea sa.

Ce vrea să spună R. Aron prin această ultimă afirmație? Ca și von Wright, el semnalează cerința unei distincții extrem de importante prin implicațiile ei,

atât în planul ontologiei, cât și al epistemologiei istoriei: distincția între necesitatea empirică și necesitatea logică (conceptuală). Necesitatea relației cauzale este construită de istoric, în mod retroactiv, și, încrucișat ea nu se aplică mișcării reale, este de natură abstractă, conceptuală.

b) *Propoziții „dispoziționale”*, care definesc caracterul temperamentului, maniera de a fi și de a acționa a actorului social (Ibidem, p. 172). Faptul că aceste propoziții generale sunt relative la actorul social și nu la sistem,ul în care el se integrează, nu trebuie considerat, cred, o concesie făcută modelului teleologic; adepții variantei moderate a lui „covering law” țin să precizeze că decizia unui actor într-o împrejurare particulară se explică prin personalitatea acestuia, prin ceea ce el este ca *om* și nu ca actor social. Conduita devine inteligeabilă în lumina unor astfel de propoziții dispoziționale și nu a „logicii situației”, adică a raportării ei la scopurile sau obiectivele vizate. Decizia lui Hitler de a cucerii Rusia, ar decurge oarecum inevitabil, din propoziții „dispoziționale” referitoare la „omul” și nu la „conducătorul” Hitler: om cu ambiții nelimitate, animat de o pasiune anticomunistă.

În practica istorică sunt utilizate și alte tipuri de propoziții generale decât acelea menționate de R. Aron. De exemplu:

c) Propoziții referitoare la modul în care oamenii răspund, în general, la tipuri de situații specificate. Utilizarea lor de către istoric este considerată justificată în virtutea unui fapt absolut evident și anume, că nu întreaga activitate umană este intențională, „gândită”; ea poate fi „rutină” sau „impulsivă” (P. Gardiner).

Noi putem explica, de exemplu, decizia unui om de a se refugia sub amenințarea unei explozii în termenii unei propoziții sau unei „legi” relative la modul cum reacționează oamenii, în general, în situația în care le este viață. O astfel de „lege” ar enunța că „atunci când condițiile de trai devin intolerabile sau când viața oamenilor este în pericol, este de presupus că ei să caute să se salveze”. Din această perspectivă, decizia individului amenințat de explozie ne apare ca foarte probabilă și aproape inevitabilă. Von Wright spune că aceste reacții relativ constante ale oamenilor sunt „cauzate” de „țeluri” sau „motive universale” care exprimă „un foarte crud și universal caracter uman”, făcând inutilă, de aceea, o analiză specială din partea istoricului*. Este un punct de vedere pe care-l susține și K. Popper: în explicația istorică, absența unei formulări complete a legilor se datorează faptului că legile sunt prea „triviale” pentru a merita să fie menționate în mod explicit. Ele sunt admise în mod tacit de către cercetători. Se înțelege de la sine că, de exemplu, în caz de suprapopulație, foame sau inundații, va avea loc migrația unui trib. Referința la „motivele universale” devine superfluă: „«Pur și simplu» oamenii a trebuit să-și părăsească vîtrele” (von Wright, 1, p. 144).

În legătură cu rolul acestui tip de propoziții generale se ridică următoarea problemă: constituie ele *singurul* fundament al explicației conduitei umane în situațiile amintite mai sus? Putem da seamă, numai pe baza lor, de deciziile individuale? Nu cumva la acest nivel trebuie să suplimentăm explicația în

termenii „motivelor universale” cu o inteligeabilitate definită în termenii unor „motive personale”? Întrebările vizează, de altfel, toate categoriile de propoziții generale sau „legi” utilizate de istoric. Se impune să subliniem faptul că „legile” pot fundamenta, și, deci, explica și prevedea conduită colectivă, dar nu și aceea individuală; aceasta din urmă presupune o dublă referință: atât la „motivele universale” cât și la propriile rațiuni. Există aici un determinism, dar un determinism probabilist, care nu exclude hazardul. Ne putem întreba, spune von Wright, dacă, în ciuda foamei sau a inundațiilor, oamenii n-ar fi putut rămași pe loc, lăsându-se să moară de foame sau înecăti. „Desigur că ar fi putut, și poate că unii dintre ei au și făcut-o. Dar în ceea ce privește întreaga populație, ea este îngrijorată să se salveze...” (von Wright, 1, p. 144).

În lumina considerațiilor de mai sus ne întrebăm dacă putem accepta modelul Hempel al explicației istorice. În forma sa inițială, el este, în mod evident, inutilizabil. Pentru a deveni operațional în munca propriu-zisă a istoricului, el necesită a fi reformulat dintr-o perspectivă non-pozițivistă, receptivă la sugestiile metodologice ale fenomenologiei și hermeneuticii.

Reconstrucția modelului cauzal ar trebui să satisfacă, după părerea mea, câteva exigențe:

1) Precizarea statutului epistemologic al propozițiilor generale utilizate în explicația istorică. Este vorba de legi sau de regularități empirice? și dacă sunt legi propriu-zise, se semnificație au ele?

Trebuie să distingem – atunci când ne referim la nivelele de teoretizare pe care le presupune explicația istorică – între două sensuri posibile ale utilizării noțiunii de „lege”: a) ca „model cauzal empiric”, exprimând enunțuri în legătură cu corelații între variabile măsurate, organizate într-o *secvență temporală, lineară*. Conceptele unui astfel de model nu sunt libere de context, ci variabilele măsurate pentru un caz empiric singular; ele explică schimbarea, variația unei veritabile dependente în termenii unor variabile independente; b) *modele analitice abstractive*, care dezvoltă concepte libere de context, cum ar fi aceleia de „putere politică”, „diferențiere socială” etc., și reprezentă apoi relațiile lor în termenii cauzalității; dar ai unei conexiuni cauzale complexe, *non-lineare*, implicând efecte directe și indirecte, efecte reciproce, feed-back etc. între astfel de concepte abstractive. Construcția acestor modele în explicația universului istoric îmi pare a fi extrem de utilă întricăt ele schițează pattern-uri variate de conexiuni și, în primul rând, aşa cum am spus, raporturi conective non-lineare; pe baza lor cunoaștem mecanismele și procesele care dau seamă de regularitățile specifice de enunțuri modelelor cauzale empirice. Rolul acestor modele abstractive nu este de a face predicții empirice; prin intermediul lor, ne ridicăm dincolo de sesizarea regularităților și punem problema cauzalității, a mecanismelor subiacente lor. Prin urmare, regularitățile empirice cer, ele însăși, o teorie pentru a fi explicate, ele sunt un „explicandum” în căutarea unui explanans (J.H. Turner – 1, p. 164-165).

Istoricul nu poate ocoli sau ignora problema cauzalității: el trebuie să explice; teoretizarea este absolut necesară, căci, dacă începe cu detaliile, rareori se ridică deasupra lor.

Clarificarea naturii „legilor” istorice, a statutului lor epistemologic prezintă o importanță deosebită pentru construcția unei structuri conceptuale adecvate în termenii căreia să poată fi făcută inteligibilă și descrisă în mod coherent „lumea” istorică. Pentru aceasta, e nevoie ca teoria istorică să depășească „dogma comună” a concepțiilor pozitiviste și conventionalistă despre legile științifice: „ambele neagă existența a ceva «mediu» numit uneori «necesitate naturală», distinct atât de de regularitatea empirică (ce decurge din confirmarea legilor) cât și de necesitatea logică (decurgând din analiza conceptelor) (von Wright – 1, p. 20).

Edificarea ontologiei istorice depinde în mod esențial de reabilitarea noțiunii de „necesitate naturală”, care se pare că a devenit posibilă odată cu resuscitarea interesului pentru logica modală (și pentru filosofia conceptelor modale) și cu apariția problemei „condiționalilor contrafactuali”.

Ambele realizează cea mai serioasă „provocare” la adresa punctului de vedere pozitivist despre legi, deoarece repun în discuție întreaga problematică a naturii legilor dintr-o perspectivă care nu mai acceptă să reducă și să descrie lumea în termenii dihotomiei accidental (contingent, empiric) – necesar (logic).

Existența include atât realul cât și posibilul – ceea ce este și ceea ce nu este dar poate fi. Necesitatea nu aparține exclusiv realului, după cum nici hazardul nu definește doar posibilul. Putem vorbi de forme variate ale necesității, iar „necesitatea naturală” este una dintre ele; ea se distinge atât de regularitatea empirică („pur accidentală”) cât și de necesitatea logică, prin aceea că nu vizează actualul, ci posibilul. Or, tocmai o astfel de necesitate trebuie avută în vedere atunci când încercăm să clarificăm natura legilor istorice. Structurile și termenii cărora descriem universul istoric trebuie înțelese ca exprimând conexiuni necesare (legice dar non-logice), potențiale și nu actuale. Această modalitate de abordare va arunca o nouă lumină și asupra naturii adevărului în istorie, a cărui definire presupune, de asemenea, depășirea rupturii pozitiviste analitic-sintetic (adevăr logic – adevăr factual).

Din cele spuse până acum, avem motive să susținem că istoria este, într-un anumit sens, o formă de cunoaștere *sui generis*, situată oarecum la interfeța dintre științele fizice și „științele spiritului”. De aceea, nu trebuie să ne surprindă faptul că epistemologia și metodologia istoriei constituie „terenul” în care au început să dialogheze cele două tradiții filosofice și științifice de gândire: școala analitică și cea fenomenologic-hermeneutică și, respectiv, modelul galilean șiacela aristotelic.

2) A doua exigență vizează *reformularea conceptului de cauză* astfel încât sensul acestuia să nu mai fie determinat de cerința restrictivă a lui Hempel, ca explanans-ul să fie anterior explanandum-ului. Modelul nomologic-deductiv este tipic pentru explicația cauzală în termenii unor relații temporale și lineare; el impune ca explanans-ul să fie reprezentat de evenimente anterioare evenimentului de explicat.

De ce nu este adekvat acest model cauzal domeniului cunoașterii istorice? Deoarece, aşa cum am văzut, conexiunile care structurează universul social și istoric sunt complete, non-lineare, irreductibile la schema cauză-efect. Relația cauză-efect nu este una directă, ci mediată de legături intermediare. Avem aici un pattern diferit de cauzalitate – feed-back-ul – determinat de prezența internaționalității, a motivațiilor și a cognițiilor oamenilor.

3) În sfârșit, o altă cerință, legată de precedenta, se referă la clarificarea a ceea ce s-a numit „problema lui Mill”: *cauzele* sunt altceva decât *antecedentele*? Mill identifică cele două noțiuni și definește cauza unui eveniment ca fiind „întreaga cauză” sau „cauza completă” („the whole cause”), adică toate antecedentele sale. El declară enunțurile cauzale drept false, sub motivul că ele nu prezintă „întreaga cauză”, ci selectează, în mod arbitrar și „capricios”, din totalitatea de antecedente, un singur antecedent pe care îl numește „cauză”.

Mill (ca și Hume), ridică fără îndoială, o problemă pertinentă din punct de vedere epistemologic – problema justificării enunțurilor cauzale. Concluziile sale sunt însă sceptice și relativiste: toate enunțurile explicative sunt false. Putem respinge explicația cauzală a unui eveniment pe baza argumentului că există și alte antecedente care au contribuit la producerea lui? Pe baza argumentului lui Mill ar însemna să considerăm falsă chiar și o explicație în cazul fenomenelor naturale, care ne spune, de exemplu, că o explozie particulară a avut drept cauză aruncarea unei scântei.

În realitate istoricul, ca și omul obișnuit, numește un item *cauza* unui eveniment chiar și atunci când el știe că acesta nu este singurul antecedent (factor) „contributiv” al acestuui eveniment. Cei mai mulți teoreticieni ai istoriei sunt de acord că selectarea unei așa-zise *cauze „decisive”* din ansamblul *cauzelor contributive* este dependentă de interesele cercetătorului, de nivelul de generalitate asupra căruia poartă analiza cauzală. De aceea, trebuie să acceptăm că, deși explicația cauzală nu este atât de arbitrară cum a presupus Mill, ea implică totuși un gen de relativitate. dacă la nivel metateoretic această concluzie este admisă, să spune că în practica istorică propriu-zisă există cercetători care „vorbesc uneori ca și cum ar fi de acord cu Mill” (Morton White – 1, p. 112); ei pretind că enunțurile lor cauzale sunt în mod strict adevărate pentru că prezintă „întregul adevăr cauzal”. Unii istorici uită, că dacă un om de știință este *uneori* capabil să explice un fenomen fizic în termenii lui Mill, ei nu pot exprima aproape niciodată „întreaga cauză” a revoluției franceze, a primului război mondial etc.

Explicația cauzală în istorie rămâne în totdeauna *partială* – deoarece realitatea istorică este „echivocă” și „înepuizabilă” (R. Aron), și relativă la punctul de vedere al cercetătorului, determinat, la rândul său, în primul rând, la nivelul de generalitate (macro și microistoric) la care se desfășoară investigația.

BIBLIOGRAFIE

1. RAYMOND ARON - 1 , *Leçons sur l'histoire*, Éditions de Fallois, Paris, 1989.
2. PATRICK GARDINER - 1, *The Nature of Historical Explanation*, Oxford Univ. Press, 1961.
3. CARL. G. HEMPEL - 1, *Aspects of scientific Explanation*, The Free Press, New-York, 1965.
4. CHARLES SEIGNOBOS - 1 , *A History of the French People*, apud Patrick Gardiner, *The Nature of Historical Explanation*. Oxford, Univ. Press, 1961.
5. JONATHAN H. TURNER - 1 , *Analytical Theorizing*, in Anthony Giddens and Jonathan Turner, *Social Theory Today*, Stanford Univ. Press, 1987.
6. MORTON WHITE - 1 , *Foundations of Historical Knowledge*, New York, 1965.
7. GEORG-HENRIK von WRIGHT , *Explanation and Understanding*, Cornell Univ. Press, 1971.

ACȚIUNE SOCIALĂ ȘI EFICIENTĂ

ION TUDOSESCU

1. Acțiunea umană; termenii primițivi ai relației acționale*

Teoria acțiunii umane (proxilogia) are ca obiect cercetarea structurii generale a acțiunii sociale, a termenelor și momentelor principale care potențează eficiența actului uman creator, în vederea deducerii criteriilor principale de eficiență ale acțiunii, legitățile generale ale producerii „lucrului bine făcut”. Așadar, obiectivul demersurilor acționaliste este activitatea *eficientă* – acel tip de acțiune al căruia efect (produsul acțiunii) este destinat (de om) să satisfacă trebuințe și aspirații de realizare de sine individuală și colectivă a omului.

Acțiunea umană eficientă (praxis) este o *relație productivă* a omului în raporturile sale cu mediul natural și social de existență. Ea se structurează ca relație *cauzală* între subiect și obiectul acțiunii, iar rezultatul înfăptuirii ei (efectul acțiunii) are valoare de *produs* – care satisfac nevoi și trebuințe ale subiectului care o întreprinde.

Satisfăcând trebuințe (nevoi) materiale și spirituale specifice ale omului, *produsul* are nu numai funcție realizatorie, ci și personalizatorie pentru om (și societate). Fiind *construct* al omului, el este totodată *obiect* instituit în lumea obiectelor care populează existența, dar nu un obiect neutru printre celelalte, ci un obiect de „consum” pentru om („obiect pentru subiect”), instituirea sa de către el în lumea obiectelor este destinată servirii lui și a altora cărora el, din necesitate sau din libertate, îl destinează.

Spre deosebire de relațiile cauzal-obiective din lumea naturală, care sunt directe și univoce, relația cauzal-acțională umană (practică) este o relație materială indirectă și biunivocă. Efectul ei (produsul) este mediat de *scopuri* și *mijloace* și acționează asupra autorului ei în calitate de *factor* (cauzal și de condiționare) existențial structurant.

* În intervenția de față ne rezumăm la o schiță generală a problemei; pentru o elucidare mai cuprinzătoare, a se vedea lucrarea noastră *Structura acțiunii sociale* (București, Editura Politică, 1972).

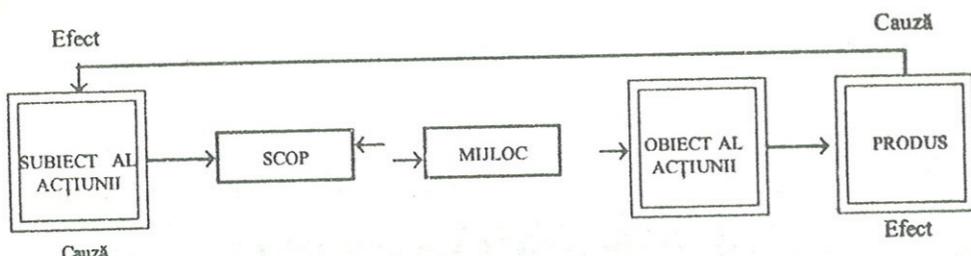


Fig. 1

Schema unui asemenea tip de relație este arătată în figura 1.

Termenii acestei relații actionale din care rezultă produsul pot fi considerați ca *termeni primitivi* ai circuitului acțional (lanțului praxiologic). Asupra sensurilor acestora trebuie menționate câteva precizări:

a) *Subiectul* acțiunii este omul în ipostaza sa de *agent* („autor al acțiunii”) – după cum sugerează Katarbinski; această ipostază fiind precedată de alte două: cea de *existent* („obiect” natural și „element suport” al sistemului relațiilor sociale); cea de *subiect* (al cunoașterii și instituirilor valorice). Așadar, omul este: domeniu de vârf al existenței naturale (limită superioară a evoluției naturii); ființă socială – trăiește în cetate și are simțul cetății („*zoon politikon*”); ființă rațională – are conștiință de sine și se raportează cognitiv și teleologic la lume („*homo sapiens*”); ființă liberă și, de aceea, responsabilă de sine – apreciază și judecă critic faptele sale și lumea reală în raport cu sine („*homo significans*”); ființă demisurgică – lucrătoare (produce conștient – „*homo faber*”).

În ipostaza sa de existent (natural și social), omul este obiect de studiu al antropologiei fizice și, respectiv, sociologiei; în ipostaza sa de subiect (epistemic și axiologic), este obiect de studiu al teoriei cunoașterii și, respectiv, teoriei valorilor și filosofiei culturii; în ipostază de agent, este obiect de studiu al teoriei acțiunii umane și praxiologiei. La această ultimă ipostază, de agent („*homo faber*”), ne raportăm în intervenția noastră.

b) *Obiectul* acțiunii nu este existentul în sine, ci un existent pentru om, este acel fragment sau secțiune spațio-temporală a existenței care intră în preocupările acționale ale agentului. Un astfel de obiect este supus actului transformator al omului în vederea producerii de bunuri materiale și spirituale necesare traiului său individual și colectiv. Pentru a deveni obiect al acțiunii, existentul este supus, în prealabil, unui demers cognitiv, cel mai adesea el fiind, totodată, și pregătit (practic) deliberat pentru a fi adecvat actului productiv – este prelucrat conștient în vederea exercitării asupra lui a unui act demiurgic. În aria obiectului acțiunii pot fi incluse *natura* (mediul natural de existență al omului), *societatea* (mediul social, relațiile sociale și structurile organizaționale ale societății), *omul* (ca individ și colectivitate), considerat sub aspect existențial și axiologic. În literatura acționalistă actuală, la sugestia aceluiași Katarbinski, obiectul acțiunii este denumit *pacient*.

c) *Scopul* este un demers preferențial anticipativ, întemeiat cognitiv – postdictic și predictic -- în concordanță cu opțiunile valorice ale agentului. Un astfel de demers teleologic este călăuzit (orientat) în funcție de așteptările și aspirațiile agentului în legătură cu finalitatea acțiunilor sale practice. Deși, este efectul scontat al acțiunii, scopul intervene cauzal asupra momentului declanșator al aesteia, are rol de potență în raport cu actul. De aceea, orice acțiune umană este o instituire teleologică.

d) *Mijlocul* reprezintă un ansamblu de instrumente (unelte) ale procesului productiv – în funcție de crearea și perfecționarea structurii și funcționalității acestora, se obțin niveluri superioare și ritmuri finale de productivitate a muncii.

Intervenția scopurilor și mijloacelor, după cum precizau Hegel și Marx, în medierea actului productiv, condiționează trecerea de la interacțiunile naturale la procesul de muncă (uman), deci trecerea de la *preomul* natural la *omul* social. De asemenea, intensificarea și raționalizarea demersurilor teleologice și perfecționarea mijloacelor acțiunii reprezintă factorii determinanți ai progresului vieții sociale și ai procesului de realizare a condiției umane.

2. Structura acțiunii sociale (a lanțului praxiologic)

În lumina unor ample cercetări acționaliste, impulsionate în secolul nostru îndeosebi de Talcott Parsons în cadrul sociologiei și ale lui Tadeus Kotarbinski în domeniul praxiologiei și în continuarea unor deschideri filosofice acționaliste de îndelungată tradiție (de la Platon, Aristotel, Thomas d'Aquin până la Hegel și Marx și, într-o anume interpretare, printr-o abordare implicită, chiar până la Heidegger și Sartre), la care se adaugă cercetări acționaliste mai noi în toate domeniile științelor sociale și umane (economie, sociologie, politologie, drept, etică, psihologie, pedagogie), ale logicii, teoriei organizării și a normelor, precum și a deschiderilor metodologice cu caracter acțional dintr-un evantai larg de discipline generale actuale cu caracter operațional (cum sunt cibernetica, teoria sistemelor, teoria informației), au fost propuse modele mai complexe asupra structurii acțiunii sociale, în cadrul cărora au fost desprinse verigi (și termeni) noi ale circuitului acțional (lanțului praxiologic). Între acestea, alături de termeni primitivi care indicau verigile de bază ale acestui circuit (lant), pot fi amintite: sistemul motivațiilor acțiunii (psihologice, axiologice, nomologice), ansamblul factorilor situaționali (condiții, norme, mijloace), complexul operațiilor de realizare (decizie, conducere, execuție), pe temeiul cărora pot fi desprinse anumite criterii de eficiență ale acțiunii sociale. De altfel, toate aceste elemente constitutive ale circuitului praxiologic complex nu sunt altceva decât subspecii ale termenilor primitivi.

În perspectiva tuturor acestor termeni și verigi ale lanțului praxiologic, propunem un model al structurii acțiunii sociale, reprezentat prin următoarea schemă generală (fig. 2).

Asupra verigilor lanțului praxiologic care structurează acțiunea socială sunt necesare de făcut unele precizări:

a) Interesele materiale ale oamenilor sunt îndeosebi de natură economică, iar cele spirituale de natură ideologică, ambele specii fiind structurate la nivel de individ sau de colectivitate (grupale, comunitare). Se poate avea în vedere

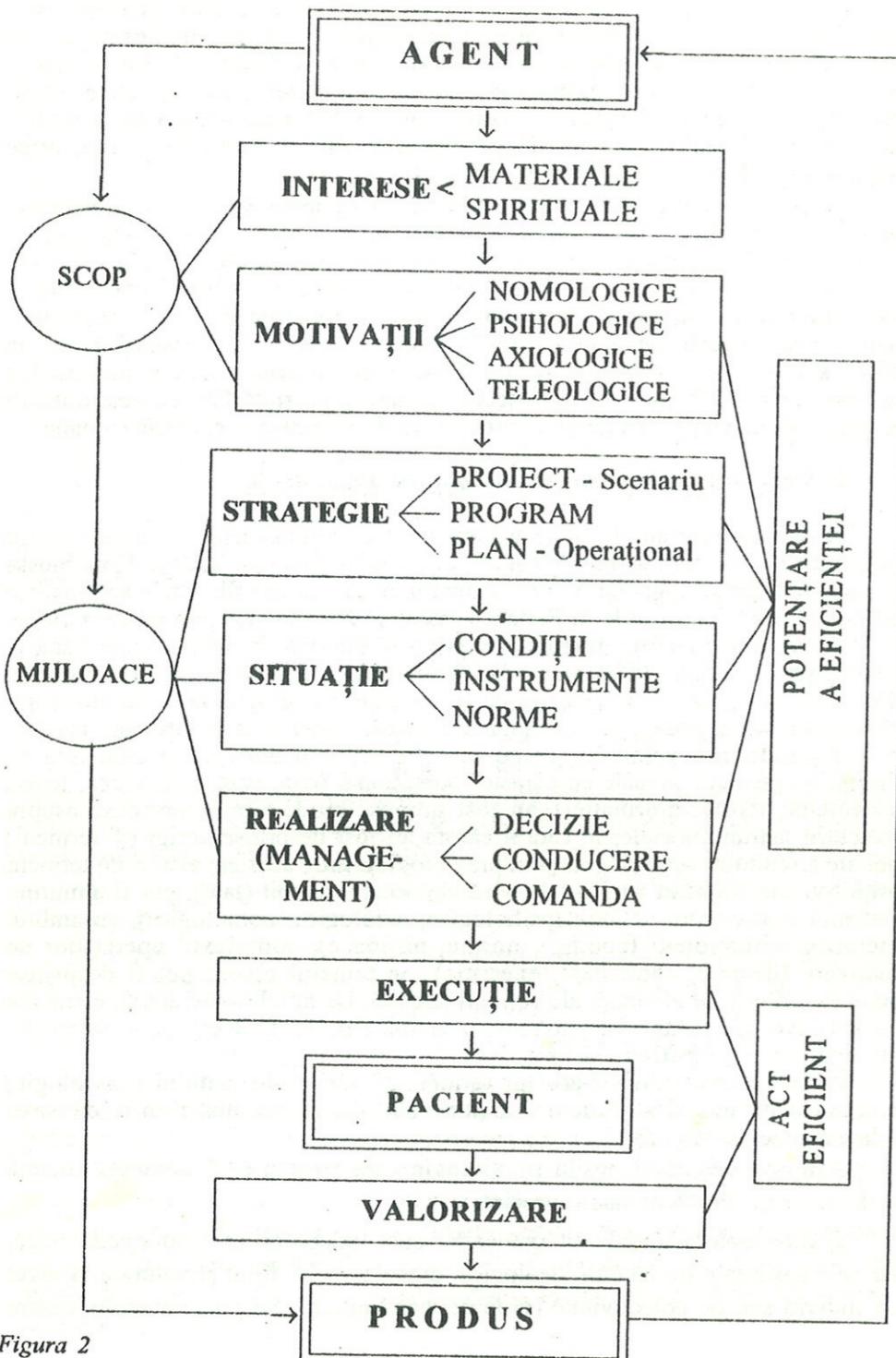


Figura 2

a trebuințelor umane: fundamentale și nefundamentale, actuale și de perspectivă. Toate acestea alcătuiesc orizontul condiție umane într-o anumită etapă a procesului istoric.

b) **Motivațiile**, care au funcție de întemeiere în structurarea acțiunilor umane și care se instituie în concordanță cu interesele majore și relativ constante de tip grupul și comunitatea ale oamenilor, cuprind un evantai complex de niveluri.

În categoria motivațiilor *axiologice* se includ toate straturile care alcătuiesc tabla valorilor și, în primul rând, cele care au referință în comportamentul oamenilor (morale, politice, juridice), fiecare în parte având o anume funcționalitate în formarea mentalității colective a oamenilor într-o anumită epocă istorică și, ca urmare, în instituirea unui stil cultural și unei anume raționalități sociale (modul general a judecă fenomenele și evenimentele istorice, de a concepe viața și trăirea societății).

Motivațiile *psihologice*, înrădăcinate în cele de factură axiologică, au o puternică referință la nivelul trebuințelor individuale, fapt pentru care angajamentul acțional al oamenilor este foarte diferit ca intensitate. Astfel de motivații au o puternică funcționalitate în procesul de cointeresare rațională și afectivă, în stimularea atitudinală și în mijlocirea opțiunilor (pozitive sau negative) individuale sau colective în raport cu strategiile dezvoltării economico-sociale. Omul totdeauna se vrea servit pe sine (ca individ sau grup și comunitate) în programele de acțiune de nivel macrosocial și se simte înstrăinat de acesta dacă nu-și află sau nu conștientizează prezența sa proprie la nivelul efectelor realizatorii social al înfăptuirilor scontate a fi atinse prin ascenția programelor.

Motivațiile *teleologice*, în întreaga tradiție acționalistă din gândirea filosofică, sunt avute în vedere ca temei al actului practic, fapt pentru care munca este definită, în primul rând, ca instituire teleologică. Demersul teleologic se întemeiază, însă, totdeauna pe motivații axiologice și psihologice și numai prin intermediul acestora se înrădăcinează în evantaiul de interese și trebuințe fundamentale ale oamenilor. Scopurile, în calitate de așteptări și de aspirații de realizare, stau la baza configurării idealurilor grupale și comunitare ale oamenilor, iar acestea, la rândul lor, întemeiază strategiile și programele de acțiune de anvergură la nivel macrosocial (grupal și comunitar).

Considerăm necesar de precizat că programele și strategiile de acțiune socială nu decurg numai dintr-un câmp motivational teleologic, prin intermediul căruia au funcționalitate de temei acțional și motivațiile axiologice și psihologice. Într-o măsură tot mai mare, în întemeierea acțiunilor sociale intervin motivațiile *nomologice*. În acest sens, cunoașterea cauzalității și legității obiective a fenomenelor naturale și proceselor sociale, demersurile previzionale care decurg din desvăluirea acestora, condiționează stabilirea unor scopuri dezirabile

care decurg din desvăluirea acestora, condiționează stabilirea unor scopuri dezirabile și, implicit, elaborarea unor proiecte și programe de acțiune care pot fi însăptuite și nu ratate, efectul acestei însăptuirii având caracter benefic pentru agentul acțiunii, respectiv, contribuind la obținerea unor orizonturi superioare în procesul de realizare a condiției umane (la nivel individual și colectiv).

Trebuie atenționat, totodată, că intervenția tot mai accentuată a motivației nomologice în intemeierea strategiilor acționale (uneori implicarea nomologicului fiind principalul, dar nu chiar unicul factor de intemeiere acțională) nu trebuie să conducă la subestimarea celorlalte specii de motivații. Este bine de știut că acțiunea concepută dincolo de opțiunea valorică și cointeresarea agentului nu atinge grade de eficiență de natură să realizeze pe om, atât în calitatea sa de agent, cât și de personalitate. Cel mai adesea, minimalizarea axiologicului conduce la înstrăinare și, în consecință, la alterarea condiției umane.

c) Un loc aparte în lanțul praxiologic îl ocupă ansamblul *situational* (condiții, mijloace, norme). În complexitatea acestui ansamblu, *condițiile* (naturale și sociale, materiale și spirituale și, din ce în ce mai important de menționat în contextul actualului impact al omului cu natura, cele ecologice) au rolul de cadru obiectiv și subiectiv al desfășurării acțiunii, a cărui neglijare periclitează numai dobândirea eficienței scontate, ci și acțiunea însăși.

Asupra mijloacelor acțiunii ne-am referit mai sus, apreciindu-le cu termen primitiv al demersului practic, sugerăm cu această ocazie doar nevoia de a le concepe mult mai complex. Alături de *uneltele materiale*, care sunt principalele instrumente ale procesului de muncă, și de *instrumentele conceptuale* ale acestui proces (edificările teoretice, logico-metodologice și, în anumite privințe, și construcțiile ideologice – doctrine politice, juridice, morale), un rol crescând în acțiunile sociale întreprinse la nivel macrosocial în etapa actuală îl au *structurile organizaționale* (instituții sociale, economice, politice, juridice, de cultură, de cult – asociații și organizații din rândul cărora o pondere importantă au în viața socială partidele politice și statul, în calitatea sa de complex organizațional). Aceste structuri nu au o valoare în sine în sistemul vieții sociale, ci sunt instrumente ce mijlocesc raporturile sociale cu caracter grupal și comunitar, condiționează grade superioare de eficiență la nivelul tuturor acțiunilor sociale, atât ale celor care se exercită în cadrul raporturilor dintre oameni și natură, cât și ale celor care au ca obiect de referință exercitarea capacitatii de agent al omului în raporturile sale cu societatea și cu sine.

În ce privește *normele*, evidențiem, pe de o parte, importanța considerării lor ca un element de cea mai mare însemnatate în reglementarea și impulsivarea sistemului actual al acțiunilor sociale (producția materială, cercetarea științifică și de proiectare, creația artistică, activitățile comerciale, activitățile instrucțiv-educative, serviciile etc.), iar pe de altă parte, nevoia de a clasifica un evantai mai larg de specii normative: *comportamentele* (morale, politice, juridice);

cunoaștere); *organizatoriale* (coduri normative care reglementează activitatea unor organizații – statute ale acestor organizații, coduri normative de funcționare a întreprinderilor și instituțiilor, coduri comerciale, constituțiile statelor); *ecologice* (care au în vedere reglementarea la nivelul optimului existențial a activităților economice și sociale care au impact asupra mediului natural și social).

d) În ansamblul operațiilor procesului de *realizare*, care intervin îndeosebi în condițiile unei acțiuni sociale în care agentul este colectiv iar efectele acestuia se repercuzează asupra unei mari colectivități de oameni (care reprezintă agentul *executant*), capătă o pondere hotărâtoare mecanismele activităților *decizionale* și de *conducere*.

Indiferent de modalitatea în care se exercită (democratic sau nedemocratic) astfel de activități, ele sunt atribuite ale agentului *incident*. Fără îndoială că în condițiile actuale ale procesului productiv funcționează strategii moderne de decizie, intemeiate pe metode probabiliste și tehnici de calcul perfecționate (rapide și de mare precizie), care iau în considerație un cerc larg de parametri cauzali și funcționali, o serie cuprinzătoare de factori de condiționare, care de cele mai multe ori conferă dinamicii proceselor care structurează obiectul acțiunii un pronunțat caracter aleatoriu. Motiv pentru care agentul incident i se pun la dispoziție, de către un aparat administrativ specializat, variante decizionale multiple. Într-un sistem democratic optimal de decizie, selecția și opțiunea din evantaiul de alternative sunt operate de către agentul incident în funcție și de evaluarea demersurilor teleologice ale agențului executant, la rândul lor intemeiate axiologic din perspectiva intereselor și așteptărilor colectivităților (până la nivel de grupuri sociale și comunități umane) asupra căror se repercuzează produsul acțiunii. Așadar, libertatea de decizie este totdeauna călăuzită de necesitate, dar incumbă totodată și un grad înalt de responsabilitate.

În sistemele organizaționale de factură democratică sunt preconizate, prin dispoziții normative de reglare și control (inclusiv de corectare), modalități decizionale, suple și cu deschidere, astfel încât în actul alegerii să funcționeze optimi atât criterii de competență, cât și de responsabilitate (în acest din urmă caz luându-se în considerație cu mult discernământ critic temeiurile axiologice și teleologice ale acțiunii).

Se impune precizarea că și activitatea de conducere (managerială) trebuie să fie supusă acestei duble condiționări. Managerul (director sau șeful unui departament), exercitându-și atribuțiile de a traduce în fapt deciziile, acționează la rândul său, având în vedere atât criteriile de eficacitate care decurg din cerințe nomologice, cât și cele de ordin psihosocial și axiologic, în baza cărora se angajează activ colectivele de producători în procesul acțional. Neluarea în seamă a acestor din urmă condiționări poate duce la acumularcea de tensiuni sociale

seamă a acestor din urmă condiționări poate duce la acumularea de tensiuni sociale și reacții antimanageriale, la stări conflictuale în relațiile dintre agentul decident și agentul executant. Cu alte cuvinte, în activitatea managerială se îmbină știința conducerii cu arta de a conduce.

e) În raport cu toate celelalte verigi și operații care structurează lanțul praxiologic, care au rostul de a potența eficiența acțiunii, *execuția* este operația materială directă de declanșare a genezei și structurării produsului, corespunde momentului trecerii de la potență la act în circuitul acțional al realizării scopului – toate celelalte operațiuni și momente preliminarii instituirii produsului având doar rolul de factori de mediere a eficienței acestuia. Execuția este, aşadar, acțul creator (final) în care scopul și mijlocul se obiectivează – intră în existență.

Execuția propriu-zisă nu încheie lanțul praxiologic. Produsul ei este o realitate „fizică” (capătă statut ontologic), se adaugă celorlalte „obiecte” din lumea materială sau socială. Dar, pentru a dobândi funcționalitate umană, respectiv, pentru a deveni mijloc al realizării de sine a subiectului acțiunii, trebuie supus unui proces de semnificare. Cu alte cuvinte, asupra produsului „fizic” al acțiunii se exercită o operație de *valorizare* (terminală), în vederea transformării acestuia în produs „umanizat”. Din obiect în sine, produsul acțiunii umane devine acum obiect pentru om (obiect subiectivat).

Această valorizare terminală se realizează prin aprecierea pe care agentul o acordă produsului în raport cu măsurarea gradului în care acesta satisfac interesele sale și, îndeosebi, prin judecarea critică a modului în care, prin produsul acțiunii sale, își asigură o anumită transcendere în spațiul universalității (în sens culturalistic, accede la nemurire). Deoarece omul nu este un simplu consumator, ci un supraviețuitor prin creație al condiției lui de muritor.

Satisfacerea sentimentului demiurgiei îi propulsează omului disponibilitatea de a se angaja permanent în procesul creației și, respectiv, în declanșarea unor noi lanțuri praxiologice. Omisiunea acțului final valorizator asupra produsului împiedică semnificarea acestuia și, implicit, închide circuitul acțional, agentului fiindu-i, astfel, înlăturată posibilitatea exercitării capacității sale demiurgice și, prin aceasta, putința de a se realiza pe sine. Se justifică, astfel, necesitatea unor „sancțiuni premiale” a activităților productive ale agenților acțiunii, aprecierea acestora în raport cu tabla de valori a epocii și reușita lor în efortul de universalizare prin creație. Acest din urmă aspect al aprecierii, exercitat prin demersuri critice specializate, se recomandă cu atât mai mult în cazul unor instituirii axiologice de anvergură în spațiul culturii, îndeosebi în artă și literatură, în filosofie.

3. Factori și criterii principale de eficiență a acțiunii

Astfel de criterii sunt deductibile din luarea atență în considerație a tuturor verigilor lanțului praxiologic, precum și a corelațiilor dintre acestea. Dintre criteriile deduse pe această cale reținem atenția asupra câtorva pe care le considerăm mai importante (și generale) pentru orice demers practic care țineste spre instituirea unor produse cu o puternică funcție realizatorie (umanizatoare și personalizatoare) pentru om.

1) *Testarea atentă a evantaiului de interes*, de nevoi materiale și spirituale în raport cu care omul, în calitatea sa de agent, se angajează acțional și declanșeză circuitul praxiologic.

2) *Luarea în considerație a tuturor câmpurilor valorice și a motivațiilor psihologice* care întemeiază acțiunea „productivă” a oamenilor, stimulând cointeresarea acestora în direcția dobândirii eficienței maxime.

3) *Întemeierea teoretică solidă a acțiunii* și folosirea în această privință a unui bogat câmp informațional prin intermediul căruia se pot institui *demersuri cauzale și dezvoltări legice* de natură să mijloacească elaborarea unor *explicații și previziuni* de profunzime și de anvergură asupra mecanismelor de funcționare a structurii obiectului acțiunii. Toate acestea în vederea *găsirii celor mai potrivite mijloace și tehnici* de schimbare a acestuia în scopul producerii de bunuri și valori sau de mijloace de producere a acestora, necesare satisfacerii nevoilor de trai material și spiritual al oamenilor.

4) *Fixarea atentă a scopurilor acțiunii*, în concordanță atât cu evantaiul de motivații psihologice și axiologice (implicarea acestora este, de altfel, automată în demersurile teleologice), cât și cu solide întemeieri teoretico-informaționale (știut fiind că fără o prealabilă întemeiere nomologică scopurile sunt de obicei ratate sau în nici un caz nu dobândesc dezirabilitate și nu se pot înfăptui). Așadar, *cunoașterea condiținează eficiența scopului*.

5) În corelație cu sistemul de motivații (axiologice și teleologice) și întemeierii (teoretico-nomologice) sunt necesare *elaborări de strategii riguroase de acțiune*, din care să se desprindă proiecte și programe sau planuri eficiente de acțiune, permanent raportate la optimul economic și social reclamat de procesul actual de realizare a acțiunii sociale. *Strategia este, deci, o condiție preliminară de eficiență a acțiunii*.

6) *Alegerea și crearea mijloacelor* (tehnico-materiale, logico-teoretice, organizaționale) potrivite de acțiune în concordanță cu scopurile fundamentale ale acesteia (scopul nu scuză, ci dictează mijloacele), obiectul final al unei acțiuni eficiente fiind satisfacerea nevoilor și aspirațiilor agentului. *Unitatea dintre scop și mijloc* este, aşadar, principala condiție de eficiență a acțiunii.

7) *Elaborarea și perfecționarea unor sisteme de norme / tehnologii superioare de activitate productivă care să asigure o înaltă productivitate, tehnici de cercetare și metodologii moderne de cunoaștere, coduri organizaționale și legislații în concordanță cu cerințele actuale ale viețurii democratice) stimulatorii pentru atingerea cotelor actuale de randament socio-uman, concordante atât înnoirilor politice și morale, cât și progreselor științifico-tehnice specifice actualei epoci, accentuat marcate de nevoia realizării condiției omului contemporan.*

8) *Perfecționarea strategiilor decizionale, folosind tehniciile și tehnologiile de analiză logică și de selecție probabilistă pe care le potențează noile generații de calculatoare și sisteme informaționale, în concordanță cu preferințele valorice și așteptările în materie de realizare umană ale agentului actual al acțiunii sociale. Se poate vorbi, în această privință, de *restructurarea tipului de rationalitate socială și de modificări substanțiale de mentalități și de concepere a stilului de viață – în raport cu care nu numai bogăția (cumulul) de produse (bunuri și valori), ci, mai ales, tipologia și funcționalitatea acestora este altfel gândită de generațiile tinere (integrarea socială a individului și personalizarea acestuia este altfel concepută de omul care-și proiectează un model de realizare în contextul istoric al apropiatului sfârșit de mileniu).**

În aceeași ordine de idei, considerăm oportun de menționat că, în continuare, libertatea de decizie nu trebuie să scape din vedere *nivelele tot mai înalte de responsabilitate socială și umană*. Mai ales în contextul actualului impact al omului cu natura și societatea în contextul progresului științific, tehnic și tehnologic contemporan.

9) Strâns legat de actul decizional, se impun *schimbări de mentalitate și de metodă și în ce privește operația conducerii*. Asemenea schimbări au ca referință, pe de o parte, introducerea și generalizarea activităților manageriale pe care le reclamă trecerea la economia de piață – obiectivul scontat fiind *randamentul maxim și, în conformitate cu acesta, o productivitate a muncii ridicată (și, respectiv, cote superioare de profit individual și social)* - iar pe de altă parte, implicarea unor procedee democratice de conducere în care interesele agentului executant să nu fie încălcate fără răspundere, ci respectate în limitele ordinii de drept de către agentul decident. Altfel spus, practicarea funcției de conducere trebuie să se exercite totdeauna în conformitate cu cerințele economicității, dar *din perspectiva principiilor inalienabile ale umanismului și drepturilor omului*.

10) *Alegerea momentului și a celor mai potrivite condiții în trecerea de la potență la act, la declanșarea execuției, a mecanismului de instituire existențială a produsului. În această privință sunt necesare profesionalism și abilitate practică, nu numai știință ci și măiestrie în executarea integrală a proiectului, a variantei de acțiune preconizate de agentul decident.*

În alegerea momentului execuției și aplicarea tehnologiilor de acțiune, agentului executant trebuie să i se creeze condiții care să-i stimuleze capacitatele sale creative, iar agentul trebuie să manifeste *inițiativă și răspundere proprie* (asumare de risc). În această perspectivă, managerul are obligația să-l pună pe muncitor (agentul executant) în situația să nu manifeste o conștiință de robot, ci să i se stimuleze *instituirea unei conștiințe demurgice* și să simtă nevoia de a fi respectat ca atare. De altfel, s-a constatat că această *corelație dintre competență și răspunderea managerială și competență și responsabilitatea producătorului nemijlocit* reprezintă un criteriu de eficiență dintre cele mai importante în strategiile acționale contemporane.

11) *Considerarea produsului ca „obiect pentru subiect”, ca obiect destinat servirii umane exemplare. În calitate de obiect creat, produsul se deosebește de celelalte obiecte date numai în măsura în care este supus unui proces de valorizare (dacă i se apreciază măsura în care contribuie la satisfacerea trebuințelor agentului, respectiv, la atingerea scopurilor acestuia). În cazul în care scopul instituirii produsului nu a fost atins, produsul respectiv nu dobândește semnificație subiectivă, prezența lui neavând astfel finalitate umană, ci mai degrabă alterând mediul obiectiv de existență al omului. De aceea, se impune o operație de „control al calității” produsului, un fel de „testare axiologică” finală a acestuia.*

Prin funcționalitatea sa în sfera consumului, *produsul face parte din existența umană, calitatea și funcționalitatea lui umanizatoare acționează ca un criteriu (măsură) al nivelului și modului de viață al oamenilor, dă expresie unui anumit tip și nivel de civilizație*. Din această cauză, în societățile moderne oamenii sunt interesați nu numai de cantitatea și calitatea produselor (în raport cu nivelul cerințelor de consum), ci și de gradul de încărcătură axiologică pe care o au acesta (în raport cu cerințele de trăire valorică). În această perspectivă sunt exemplare preocupările actuale în domeniul *designului*. Trebuie de amplificare a funcționalității estetice a bunurilor materiale de consum de toate genurile – care înfrumusețează mediul de existență al omului asemănător obiectelor de artă – pun în evidență tocmai această dimensiune axiologică a produsului acțiunii umane.

Se desprinde concluzia că, în etapa actuală, din moment ce bunurile materiale asemănător valorilor spirituale, au o accentuată dimensiune axiologică, cu toată îndreptățirea se poate argumenta *situarea produsului în aria universului uman*. De unde se poate conchide că *asigurarea unei dimensiuni axiologice a întregului evantai al lumii produselor se conturează tot mai mult a fi un criteriu de eficiență al acțiunii sociale*.

Omisiunea sau minimalizarea oricărui din aceste criterii diminuează eficiența acțiunii – produsul nu satisfac nevoile agentului (și ale tuturor consumatorilor cărora acesta îl destinează), fapt care disfuncționează și împiedică redeschiderea lanțului praxiologic, angajarea agentului într-un alt circuit acțional.

La rândul ei, disfuncționarea lanțului praxiologic, împiedicând disponibilitatea produsului de a se institui ca „obiect pentru subiect”, altereză nu numai procesul de satisfacere a nevoilor umane, ci însăși procesul de muncă (lipsindu-l de eficiență) – au alte cuvinte, condiția (statutul) ontologică a umanului. Se adeverește, astfel, că omul acționează nu numai pentru *a avea*, ci mai ales pentru *a fi*.

Se poate desprinde și concluzia că praxiologia sau teoria acțiunii umane eficiente resemnifică în mare măsură termenul de *eficiență*. Obișnuința de a i se confi și dimensionare preponderent economică (însăși calitatea produsului acțiunii fiind apreciată sub acest aspect în condițiile economiei de piață), stimulată de un anume pragmatism îngust izvorât dintr-o mentalitate scientist-tehniciștă, se pare că treptat se află în amurg. Unidimensionalizarea practicată în procesul de realizare umană în societățile de tip consumarist provoacă deja de câteva decenii fenomene de adâncă criză valorică, marcate de tendințe de indiferență dacă nu chiar de renunțare la umanism. Datorită consecințelor nefaste pentru om ale acestui unidimensionalism, de câteva bune decenii este reclamată energetic nevoia de „reîntoarcere la umanism”.

Una din expresiile acestui proces de „reîntoarcere la om” o constituie tocmai această resemnificare a termenului de eficiență. Conceptul are mai multe dimensionări: una *economică* (este drept fundamentală – funcționează ca un criteriu temei); una *socială* (se scontează efectele produsului acțiunii asupra mediului social – material și axiologic – de existență al oamenilor); una *nemijlocit umană* (măsura în care contribuie la împlinirea omului ca personalitate și agent – ca ființă liberă, dar și generică). Omul trebuie avut în vedere în integralitatea (autenticitatea) să – el trăiește nu numai în materie, ci și în spirit, este nu numai o ființă liberă, ci și responsabilă.

Un aspect din ce în ce mai accentuat, cu efecte realizatorii pentru om, este *condiția lui axiologică*. În contextul actualului impact al omului cu natura și societatea, mediat puternic de progresul tehnico-științific și informațional, raportarea consecințelor pe care le provoacă produsul mediului ecologic devine aproape determinant pentru calitatea vieții. Desigur, în această privință, funcționează realizatorul codurile normative de nivel macrosocial, dar fără cote superioare de *responsabilitate* la nivel individual și microgrupal aceste coduri n-au eficacitatea scontată. Este nevoie de o conversie generalizată la nivelul conștiinței sociale a oamenilor – asimilarea a ceea ce am putea numi a unei *conștiințe ecologice* (și, de ce nu, edificarea unui mod de viață ecologic).

Produsul muncii satisfac nevoi și trebuințe ale omului, acesta este însă servit ca om atât material-economic, cât și spiritual și moral, considerat în condiția lui specifică de personalitate și demisură (și, de aceea, liber, dar și responsabil de sine și de altul).

STRUCTURA SPAȚIULUI EXPLICATIV AL ACȚIUNILOR

CORINA BENEÀ

Terenul epistemologiei în general și al epistemologiei disciplinelor socio-umane în special este secționat de două mari falii care se întrelapă: cea dintre *monism* și *dualism* și cea dintre *holism* și *individualism*. Cheia controverselor, care au condus la segregarea punctelor de vedere de o parte și de alta a acestor falii, poate fi găsită în modul de rezolvare a problemei explicației acțiunilor umane.

Realitatea socială și istorică este constituită din indivizi care acționează și din rezultatele acțiunilor lor. În ce mod este dependentă această realitate de acțiunile umane? Câtă libertate avem? Cât este intenționat și cât nu în rezultatul acțiunilor noastre? Cum se compun acestea? Asemenea întrebări cu adresă ontologică și răspunsurile diferite la ele au condus la conturarea, atât în filosofie cât și în științele umane, a două direcții opuse: *holismul* și *individualismul*. La nivelul explicației acțiunilor aceste întrebări se transpun în problema: *prin ce explicăm acțiunile umane și rezultatele lor?*

Dar, pe lângă întrebările care au drept fundal statutul ontic al acțiunilor umane, știință, ca și filosofia, și-a pus întotdeauna întrebări legate de cunoașterea acțiunilor și, în special, de modul în care pot fi explicate ele. Pot fi cunoscute „faptele” umane cu aceleași mijloace ca și „lucrurile” din lumea naturală, așa cum cerea Durkheim în *Regulile metodei sociologice*¹? Ce tip de acces avem noi, ca subiecți cunoscători, spre această lume a umanului care diferă (esențial sau nu, în funcție de poziția ontologică adoptată) de lumea naturală? „Metoda științifică” preluată din științele naturii este adecvată sau nu pentru „prinderea” acestei realități care este acțiunea umană? Sau, mai simplu, pot fi cunoscute acțiunile umane în același mod ca și fenomenele naturale? În general s-a considerat că segregarea pozițiilor epistemologice privitoare la statutul disciplinelor socio-umane în *monism* și *dualism* se datorează răspunsurilor diferite la astfel de întrebări. La nivelul explicației acțiunilor, întreagă această problematică se concentrează în întrebarea: *cum explicăm acțiunile umane?*

¹ E. Durkheim, *Regulile metodei sociologice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974.

Cele două mari controverse epistemologice au avut în subtext opțiuni axiologice filosofice diferite, cum ar fi: aceea dintre *ideal* și *real* sau dintre *normativ* și *descriptiv*, cum argumentează Mircea Flonta², dintre *cauzal* și *teleologic*, după cum susține von Wright³, sau dintre conștiința de sine *eteronomă* și *autonomă*, după cum consideră Dilthey⁴.

Dar, terenul pe care s-au desfășurat marile dispute epistemologice a avut întotdeauna în centru explicația acțiunilor. Spațiul explicativ al acțiunilor a fost reconstruit fie în manieră istorică, cum o face G. Apel⁵ sub forma etapelor disputei *erklären-verstehen*, fie în manieră sistematică, sub forma analizei *tipurilor de explicație a acțiunilor*, cum procedează A. Marga⁶.

În articolul de față voi încerca să evidențiez care sunt cordonatele principale ce structurează spațiul explicativ al acțiunilor și pe traiectul cărora s-au construit principalele dispute epistemologice și soluțiile lor.

Voi face aceasta pornind de la unele considerații generale asupra explicației, (pe care economia acestui articol nu îmi permite să le dezvolt aici⁷) și de la degajarea liniilor de forță sau a criteriilor care au stat implicit sau explicit, la baza

² Mircea Flonta analizează „supozиїї epistemologїї tacїї” care stau la baza disputei dintre monism și dualism în *Idealul explicativ în disciplinele istorice*, în Oltea Mișcoi (coord.), *Perspectivă filosofică asupra fenomenelor sociale*, Editura Academiei RSR, București, 1983, p. 81.

³ G. H. von Wright susține în cap. I al cărții sale *Explanation and Understanding*, Routledge and Keegan Paul, London, 1971, că încă din fazele timpurii ale științei s-au conturat două tradiții distincte, pe care le numește: *galileană* și *aristotelică*. Prima (nu în ordine cronologică) pune în fața științei sarcina de a prezice și de a explica (cauzal) fenomenele, cea de a doua consideră că rolul științei constă în a face faptele teleologic intelectibile.

⁴ Dilthey spune că rădăcinile separării științelor spiritului de științele naturii se află în profunzimile conștiinței de sine a omului în care el găsește „sentimentul că voința sa e suverană, că e responsabil de faptele sale, că poate supune totul gândirii sale, că poate rezista la tot” (vezi: W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur les fondements qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1942, p. 15).

⁵ În lucrarea sa, cunoscută în general în varianta sa engleză: *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, M.I.T. Press, Cambridge - Massachusetts and London - England, 1984, Karl Otto Apel propune o reconstrucție a disputei epistemologice - pe care nu a socotit-o niciodată rezolvată sau irelevantă - sub semnul opoziției dintre *erklären* și *verstehen*. Termenii „explicație” și „înțelegere” apar, de altfel, în titlul german al lucrării lui Apel: *Erklären-Verstehen Kontroversie in Transcendental-Pragmatic Sicht*.

⁶ Vezi articolele lui Andrei Marga: *Logica explicației acțiunilor*, apărut în *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai” S. Philosophia*, anul XXIX, Cluj-Napoca, 1984, și *Asupra logicii explicației acțiunilor*, din *Cunoaștere, eficiență, acțiune*, coord. Petru Ioan, Editura Politică, București, 1988.

⁷ Considerațiile generale asupra explicației se bazează pe o clasificare a întrebărilor pe care am prezentat-o într-o primă formă în *Aspecte logice ale explicației și predicției*, apărut în *Raționalitate științifică și comunicare*, coord. St. Pascu și A. Marga, Academia RSR, Cluj-Napoca, 1988, și într-o formă ușor modificată, în articolul *Explicația: inferență sau descripție?*, în curs de apariție la *Revista de Filosofie*.

reconstrucțiilor propuse de G. Apel și A. Marga, pornind de la ideea că ele pot releva trăsături esențiale, generatoare ale spațiului problematic, că ele pot sugera un răspuns la întrebările *de ce* se mențin controversele epistemologice și *pe ce* se bazează ele.

Relevarea coordonatelor de structurare a spațiului explicativ al acțiunilor îmi va pune la dispoziție un instrument de analiză foarte potrivit, dar pe care nu îl voi „pune la lucru” aici (din motive de spațiu), pentru reconstrucția și reinterpretarea principalelor poziții privitoare la explicația acțiunilor. El va prilejui formularea, în finalul articolului, a câtorva considerații privitoare la tratarea și reinterpretarea problematicii de ansamblu a explicației acțiunilor.

În concepția mea, explicația este, în sensul cel mai general al cuvântului, răspunsul la întrebările de formă $(?x)(xRy)$, unde x este o variabilă individuală, y o constantă individuală, iar R este o relație care poate fi fie *factuală*, fie *logică* – caz în care x și y sunt propoziții. Toate tipurile de explicații care au fost modelate în literatura epistemologică sau sunt folosite în mod curent în știință sau în situațiile comune de cunoaștere, se încadrează în această definiție generală. Explicațiile se disting de celelalte tipuri de activități științifice sau de cunoaștere în general, prin aceea că ele oferă *relatul* a ceea ce este de explicat. Explicăm ceva prin altceva, care se află într-o relație anume cu acel ceva. În funcție de tipul relației (factuală sau logică), orice explicație aparține fie grupei *explicațiilor factuale*, fie grupei *explicațiilor logice* (pe care le voi numi și explicații inferențiale, bazându-mă pe proprietatea interexprimabilității operatorilor logici și pe alte considerente asupra cărora nu insist aici)⁸.

Deci, un prim criteriu de departajare a pozițiilor epistemologice referitoare la explicație în general – care, în mod firesc funcționează și pentru cazul mai restrâns al explicației acțiunilor – este cel al tipului de relație, factuală sau logică, care apare în generatorul întrebărilor care solicită explicația. Faptul sugerează ideea că opțiunea autorilor pentru explicațiile factuale sau pentru cele inferențiale poate fi pusă în legătură cu formarea și menținerea uneia dintre marile controverse epistemologice, și voi arăta că aceasta este cea dintre monism și dualism.

Dar, atunci când este vorba de explicația acțiunilor, important este nu numai modul în care este înțeleasă *explicația*, ci și *acțiunile*. Revenind la termenii în care am definit explicația, se poate afirma că important este nu doar faptul dacă relația în jurul căreia se construiește explicația este una factuală sau una logică, ci și dacă această relație este sau nu una proprie pentru acțiune, dacă este o relație definitorie sau nu, dacă ea este *intrinsecă* sau *extrinsecă* acțiunii. (O relație intrinsecă este, în

⁸ Explicațiile factuale și explicațiile inferențiale sunt tratate cu claritate ca tipuri distincte de explicație - fiecare cu un dublu rol, dintre care întotdeauna unul explicativ, celălalt rol fiind descriptiv în cazul explicațiilor factuale și de înțemeiere a adevărului în cazul explicațiilor inferențiale - în articolul *Explicația: inferență sau descripție?*, citat mai sus.

sensul folosit aici, o relaþie care vizează „esenþa” acelui ceva; în cazul acþunii este vorba de o relaþie care distinge acþunea de comportamente, adică o relaþie *intenþională*⁹.

Pe altă parte, un alt aspect pe care îl socotesc important pentru structurarea spaþiului explicativ al acþunilor, este caracterul *strict* sau *nestrict* al relaþiei explicative. Importanþa acestui criteriu este foarte evidentă în cazul explicaþiilor inferenþiale (el permite separarea explicaþiilor deductiv-nomologice de cele statistiche sau probabiliste), dar el funcþionează și în cazul explicaþiilor factuale. (De exemplu relaþia explicativă pe care se bazează comprehensiunea specifică știinþelor spiritului, pe care Dilthey o opune explicaþiei din știinþele exacte ale naturii, este una strictă. Ipoteza că este posibilă retrâarea complexului motivational al celor ale cþor acþuni încercăm să le „înþtelegem” are în subtext ideea că relaþia motivatională este univocă. În schimb, caracterul relaþiei explicative motivational puse în joc de Gadamer este, de exemplu, mult mai puþin strict. Demersul hermeneutic este multi-sensic și rezultanta spre care poate conduce acesta depinde de caracteristicile istorice, culturale și de personalitate ale celui ce și-l asumă¹⁰).

Luând în considerare cele de mai sus, principala teză pe care o susþin aici este că configuraþrea tipurilor de explicaþie ale acþunilor, precum și departajarea poziþiilor diverselor autori în contextul marilor dispute epistemologice, s-a făcut în funcþie de caracteristicile relaþiei explicative puse în joc, privite din perspectiva a trei direcþii (coordonate) fundamentale: relaþie *factuală* sau *logică*, relaþie *strictă* sau *nestrictă* și, mai ales, relaþie *intrinsecă* sau *extrinsecă* acþunii. Aceste trei coordonate structurează multimea explicaþiilor posibile într-un spaþiu tridimensional, care poate fi imaginat sub forma unei sfere, asemănătoare celei figurate în fig. 1.

Fiecare dintre aceste criterii, luate separat, determină configuraþarea a cþte două semi-sfere ale spaþiului explicativ al acþunilor, separate între ele de planul perpendicular în punctul *O* pe coordonata respectivă. Astfel, de o parte și de alta ale planului *SENI*, se delimitizează explicaþiile *logice* și cele *factualе*; faþă de planul *LIFE* se configurează, de o parte și de alta, explicaþiile *strictе* și cele *nestrictе*; iar planul *FSLN* separă explicaþiile *intenþionale* (intrinseci) de cele *non-intenþionale* (extrinseci).

Dacă cele trei criterii sunt considerate împreună, jocul lor combinatoriu determină configuraþarea a opt tipuri fundamentale de explicaþie ale acþunilor. Spre exemplu, explicaþiile care pot fi figurate în interiorul semi-fusului sferic *SOIF*,

⁹ Am preferat cuplul terminologic „intrinsec-extrinsec” în locul cuplului „intenþional-cauzal” din două motive. Pe de o parte, coordonatele spaþiului explicativ al acþunilor sunt valabile, în această formă, pentru spaþiul tuturor explicaþiilor. Pe de altă parte cauzalul, care este extrinsec în cazul explicaþiilor acþunilor, poate fi intrinsec în cazul explicaþiei comportamentelor sau a fenomenelor naturale.

¹⁰ Vezi Wilhelm Dilthey, *Op. cit.*, și Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une hermeneutique philosophique*. Éditions du Seuil, Paris, 1976.

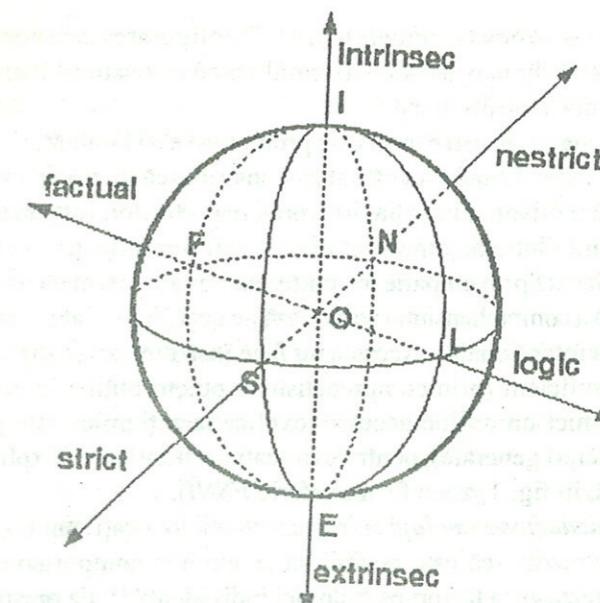


Fig. 1: Structura spaþiului explicativ al acþunilor

aparîn tipului explicaþiilor factuale intrinseci, tip ce poate fi ilustrat prin cazul explicaþiei comprehensive propuse de Dilthey¹¹, amintit mai sus. Tot aþa, explicaþia de tip hermeneutic pentru care pledează Gadamer, aparîne explicaþiilor factuale intrinseci nestrictice, adică semi-fusului sferic *NOIF*.

Dacă vom regăsi funcþionarea implicită a celor trei coordonate în logica de reconstrucþie a disputei metodologice pe care au pus-o în joc cei doi autori invocaþi mai sus (Andrei Marga și Karl-Otto Apel), va deveni limpede nu numai că spaþiul explicativ al acþunilor poate fi imaginat în termenii acestui sistem cartezian tri-dimensional de coordonate, dar și că aceste coordonate sunt relevante pentru confruntările de poziþii din câmpul epistemologiei.

Andrei Marga propune¹² o reconstrucþie a spaþiului explicativ al acþunilor în zone reciproc exclusive, conform unei logici clasificatoare, sistematizatoare. El analizează trei tipuri de explicaþie: „explicaþia comprehensivă”, „explicaþia deductiv-

¹¹ Ce numesc aici „explicaþie comprehensivă” cuprinde și ceea ce Dilthey numeþte „înþtelegere” întrucât ea este, conform definiþiei generale a explicaþiei propuse în acest text (explicaþia e răspunsul la întrebările de tipul $(?x)(xRy)$, tot un tip de explicaþie; opoziþia erklären-verstehen este interioară spaþiului explicativ al acþunilor. A. Marga, în articolele citate mai sus, foloseþte și el termenul de „explicaþie comprehensivă” pentru „înþtelegere”.

¹² Vezi A. Marga, articolele: *Logica explicaþiei acþunilor* și *Asupra logicii explicaþiei acþunilor*, citate mai sus.

"nomologică" și „explicația intențională”. Configurarea acestor tipuri implică combinarea a două dimensiuni din sistemul de coordonate (dimensiunea factual-logic și dimensiunica intrinsec-extrinsec).

Explicația comprehensivă, prin care promotorii ei (Humboldt, Droysen, Dilthey, Collingwood și Peter Winch) au căutat să construiască un tip de explicație care să pună în evidență motivația, intenția, interpretarea actorilor, este un tip de explicație factuală (legătura dintre acțiune și motivația sau semnificația ei este una de fapt, care poate fi re-făcută prin empatie, re-trăite sau travaliu hermeneutic) și intrinsecă (forța explicativă a comprehensiunii se bazează pe dezvăluirea laturii interne definițorii a acțiunii, latura intențională). Aceasta nu face însă din explicația comprehensivă, nici un mijloc suficient (prin comprehensiune putem obține ipoteze, dar acestea trebuie testate), nici un mijloc necesar (explicația acțiunilor este posibilă și prin raportare la principii generale), pentru explicația acțiunilor¹³. (Explicațiile comprehensive acoperă, în fig. 1, zona fusului sferic *FSNI*).

Explicația deductiv-nomologică (reprezentanții invocați sunt Popper și Hempel) „pleacă de la supozitia că este posibil să se explice comportamentele prin legi generale, fără a recurge la factori psihologici individuali”¹⁴. Ea presupune angajarea unor legi sau ipoteze universale și a unui set de condiții inițiale, ambele testabile, din care se deduce propoziția care descrie acțiunea de explicat. A. Marga consideră că „cei care echivalează explicația științifică cu explicația deductiv-nomologică ajung însă să scoată din discuție motivele, calculele, interpretările agenților și să reducă tacit acțiunile la comportamente. Ei împărtășesc presupozitii generale de natură mecanicistă”¹⁵ și, în plus, un sens „tare” al științei. Explicația deductiv-nomologică este privită, în consecință, ca un tip de explicație inferențială (e o deducție care se realizează prin subsumare la legi) extrinsecă (relația explicativă „prinsă” în legile din explanans, este una extrinsecă acțiunii). (În fig. 1, explicațiile deductiv-nomologice se situează în zona fusului sferic *SLNE*).

Al treilea tip de explicație este *explicația intențională* care apare, în opinia autorului, ca urmare a preocupărilor de a include în explicația acțiunilor „dimensiunea hermeneutică” și a nevoii de a adapta exigențele logico-epistemologice la practica cercetării în disciplinele socio-umane. Sunt analizate, ca puncte de reper ale dezvoltării acestei direcții, contribuțiile lui Habermas, Kuhn, Arthur Danto, William Dray, Günter Gebauer și, mai ales, contribuția lui von Wright. Tipurile de

¹³ A. Marga, *Asupra logicii explicației acțiunilor*, pp. 195-196.

¹⁴ *Idem*, p. 196.

¹⁵ *Idem*, p. 198. Această observație demonstrează faptul că A. Marga exclude din rândul explicațiilor deductiv-nomologice explicațiile prin subsumare la legi motivaționale, la care se referă Hempel (vezi Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. The Free Press-New York, Collier MacMillan, London, pp. 369-487). Faptul confirmă ideea că cele două criterii implicate în delimitarea acestui tip de explicație sunt caracterul inferențial (logic) și exclusiv extrinsec al relației explicative.

explicații în favoarea cărora argumentează acești autori sunt considerate „intenționale” întrucât „ele derivă acțiunile din intențiile, interpretările, calculele, convingerile unor agenți aflați în anumite situații”¹⁶. Invocând argumente precum: forma silogistică riguroasă, efectul explicativ al indicării semnificației acțiunii pentru agent, mai buna adevărată la nevoiele disciplinelor care studiază acțiunile, A. Marga pledează pentru valoarea explicației intenționale. În fig. 1 se observă că explicațiile intenționale, care se situează în zona *SLNI*, îmbină logicul cu intenționalul sintetizând latura „pozitivă” a celor două axe caracteristice ale relației explicative (factual-logic și intrinsec-extrinsec). Sensul convențional pe care l-am atribuit axelor de coordonate carteziene se suprapune (lucrul reiese cu destulă claritate din textul lucrărilor citate) și peste un *sens axiologic*.

Tipurile de explicații propuse de A. Marga sunt reciproc exclusive, dar ele nu sunt exhaustive. Rămâne albă zona explicațiilor factuale extrinseci care, deși frecvent utilizate în științele socio-umane, au fost neglijate în textele epistemologice.

În cazul reconstrucției propuse de Apel în *Understanding and Explanation*¹⁷, se poate constata că el urmărește o *logică conflictuală* de constituire a spațiului explicativ al acțiunilor: disputa dintre *erklären* și *verstehen*. Apel urmărește disputa de la debutul ei, la începutul secolului trecut, până în zilele noastre, organizând-o în trei mari „runde” sau „faze”: cea a fundamentării științelor interpretative ale spiritului, cea a logicii neopozitivistă a explicației în „știință unificată” și cea a nouului dualism neo-wittgensteinian.

Judecând în termenii celor trei axe de coordonate ale spațiului explicativ al acțiunilor, se poate spune că sensul pe care îl dă Apel opoziției dintre *erklären* și *verstehen* este acela al opoziției dintre explicațiile *extrinseci* și *intrinseci* sau dintre „partea de jos” și „partea de sus” a spațiului explicativ al acțiunilor, aşa cum apare el vizualizat în fig. 1. Dar ce reprezintă cele trei faze sau runde ale controversei? Când Apel spune că, în cele trei faze, sensul în care sunt utilizati termenii de *erklären* și *verstehen* se schimbă, aceasta nu înseamnă alceva decât că zonele antrenate în conflict din cele două semi-sfere ale spațiului explicativ variază. Vom vedea că sensul evoluției este spre restângerea zonelor antrenate în conflict, de la cele două semi-sfere ale explicațiilor *intrinseci* și *extrinseci* luate în ansamblu, în fază întâia, la porțiunile lor care se intersectează cu semi-sfera explicațiilor *inferențiale*, în fază a doua, și la porțiunile lor și mai restrânse care se intersectează inclusiv cu semi-sfera explicațiilor *nestrictive*, în fază a treia.

Debutul primei faze e plasat la începutul secolului 19 când, în legătură cu noua înțemeiere a disciplinelor filologice și istorice ca științe, Schleiermacher a dat

¹⁶ A. Marga, *Asupra logicii explicației acțiunilor*, p. 201. A. Marga folosește expresia „explicații intenționale” cu o sferă mai restrânsă decât cea pe care o are în textul de față, unde ea include și explicațiile intenționale factuale, adică explicațiile comprehensive.

¹⁷ K-O Apel, *Understanding and Explanation*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts and London-England, 1984.

o nouă fundamentare pentru „hermeneutică” și Droysen pentru principiile istorice. Apoi Dilthey consacră termenul de înțelegere (la început în varianta bazată pe empatie și mai apoi în varianta bazată pe „o filosofie a vieții quasi-transcendentală”), opus explicării în accepțiunea sa pozitivistă și, legat de aceasta, fundamentează din punct de vedere filosofic științele spiritului ca științe autonome. În secolul nostru aceste preocupări s-au prelungit prin contribuțiile: școlii diltheyene (orientată la început spre filosofia vieții și, mai apoi, spre neo-hegelianism), a școlii neo-kantiene de la Heidelberg (Windelband și Rickert) și, în sfârșit, prin contribuția lui Weber, concentrată în conceptul de *Verstehende Soziologie* ce se originează în paradigma ideal-tipică a înțelegерii rațional-scopice.

Deci prima fază a controversei, faza întemeierii științelor spiritului, corespunde „conflictului total” dintre semi-sfera *explicațiilor intenționale* și cea a *explicațiilor cauzale*, proprii științelor naturii. În această perioadă conflictul era „neutră” față de problema structurii logice a explicațiilor. (Cerința pozitivștilor era de a întemeia explicărea acțiunilor pe fapte, pe cauze externe, aspectul inferențial nefiind implicat în totdeauna în mod explicit. Pe de altă parte, comprehensiunea, aşa cum apare ea în prima sa formulare la Droysen (cercul hermeneutic), nu pare a fi gândită ca o procedură incompatibilă cu ideea de inferență¹⁸).

Cea de a doua fază a controversei, cea a logicii neo-pozitiviste a explicării în știință unificată, are „punctul clasic de plecare” în lucrarea lui Hempel *The Function of General Laws in History*, apărută în 1942, unde noua provocare aruncată în disputa erklären-verstehen poate fi rezumată în câteva argumente: 1. Orice știință caută să treacă dincolo de descripție, răspunzând nu numai la întrebări „cum?” ci și la întrebări „de ce?”. 2. În orice știință empirică, explicărea se realizează prin subsumare la legi generale, iar dacă explicațiile istorice nu fac referire la asemenea legi, este fie pentru că acestea sunt regularități evidente pentru simbol comun (și nu mai sunt menționate), fie pentru că sunt greu de formulat (și atunci avem de a face cu „schițe de explicăre”). 3. În sfârșit, empatia poate fi relevantă pentru procedurile euristică, servind la „descoperirea ipotezelor care pot fi folosite într-o explicăre cauzal-nomologică, adică, într-o explicăre care privește motivele drept cauze iar maximele ca legi”¹⁹, dar ea nu este nici condiție necesară, nici suficientă. Apel are rezerve față de aceste argumente. Observația care merită însă cu adevărat reținută

¹⁸ Droysen spune: „Individul este înteles din întreg și întregul din individ. Pentru că el este un „Eu”, o totalitate în el însuși, la fel ca și cel pe care îl are de înteles, persoana care înțelege întregește personalitatea celui din urmă din expresia individuală și expresia individuală din totalitatea celui din urmă. Înțelegerea este tot atât sintetică cât și analitică, tot atât inducție cât și deducție”. (J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, în: *Historik, Vorlesung über Enzyklopädie und Metodologie der Geschichte*, Ed. R. Hübner, Münich, 1937, p. 10).

¹⁹ K.O. Apel, *op. cit.*, p. 20.

este că semnificația termenilor de explicăre și înțelegere s-a schimbat în această a doua fază a controversei, problema reformulându-se sub forma posibilității unor tipuri alternative de explicăre.

Cea de a doua fază restrânge deci conflictul intrinsec-extrinsec pe spațiul mai mic din interiorul semi-sferei explicațiilor logice. Strategia întregului conflict constă în contra-exemplele pe care diversi autori le aduc la modelul explicării deductiv-nomologice a lui Hempel, la care el (sau adeptii lui) replică, încercând să demonstreze „traductibilitatea” acestor contra-exemple într-o schemă inferențial-deductivă (chiar dacă explicărea este „eliptică” sau doar o „schiță”). La un moment dat Apel sugerează că o asemenea strategie „amenință, (cel puțin parțial) să blocheze controversa E-V” (erklären-verstehen)²⁰. Ce se întâmplă de fapt? Când Hempel încearcă să demonstreze că „empatia”, „narațiunea”, „reducerea la familiar” nu sunt nici condiții suficiente, nici necesare pentru explicăre, și că trebuie să se tindă spre înlocuirea acestora cu explicări inferențiale (căutând legi, principii, ipoteze generale), el transferă de fapt bătălia pe frontul dintre *factual* și *logic*. În analiza acestei faze, Apel intră într-o oarecare dificultate deoarece, insistând pe centralitatea conflictului dintre erklären și verstehen (care se menține, dar trece în planul doi), nu reușește să limpezească pe deplin semnificația „disputei contra-exemplelor” sau a tipurilor alternative de explicăre. Efortul dominant în această perioadă a fost de a menține unitatea semi-sferei explicațiilor logice, strădania principală fiind subsumarea explicațiilor intenționale cât și a celor neintenționale, la același tip de explicăre inferențială. Se poate afirma, deci, că cele mai semnificative contribuții s-au produs, în această fază, în semi-sfera ESINL a explicațiilor logice, unde conflictul explicărie-înțelegere (extrinsec-intrinsec) a fost un conflict intern.

În sfârșit, cea de a treia fază a controversei, numită de Apel faza „noului dualism neo-wittgensteinian”, restrânge și mai mult zona activă a conflictului dintre verstehen și erklären: Apel sugera că ar putea părea o surpriză faptul că din interiorul filosofiei analitice s-a putut pune sub semnul întrebării unitatea științei. Este menționat aici W. Dray, dar cele mai caracteristice contribuții sunt socotite cele care au început să apară la sfârșitul anilor 50, pornind de la sugestia preluată din creația târzie a lui Wittgenstein că „lucrurile pot fi discutate cu sens numai în cadrul jocurilor consistente de limbaj, în care sunt întrețesute folosirea limbajului, activități și paradigmă de interpretare a lumii”²¹. Pe acest fond ideatic s-a operat distincția între două jocuri de limbaj fundamental diferențiate: unul care discută evenimente observabile, cauzale și regularitățile sau legile lor (corespunzând explicării inferențiale prin subsumare la legi), iar celălalt dă seama de acțiunile umane, de intențiile, scopurile, precum

²⁰ Idem, p. 23.

și de regulile, normele sau maximele implicate. Etapele acestei faze sunt jalonate de contribuțiile lui Peter Winch, Elisabeth Anscombe, Charles Taylor și, în sfârșit, von Wright. Acum conflictul erklären-verstehen se regăsește sub haină opoziției dintre jocurile de limbaj. Cum devenise deja foarte limpede că, în domeniul științelor acțiunii, explicațiile *stricte* (deductiv-nomologice) sunt quasi-inexistente, domeniul discuției s-a restrâns și mai mult, concentrându-se pe zona explicațiilor nestricte, sub forma dezbatelor în jurul silogismului practic și a diferenței dintre „rațiuni” și „cauzele mentale”. Această zonă este figurată în spațiul explicativ al acțiunilor ca intersecția semi-sferei explicațiilor inferențiale cu cele nestricte, zonă secționată de planul care separă explicațiile extrinseci de cele intenționale.

Reconstrucția lui Apel poate deci fi interpretată și ea în termenii coordonatelor ce structurează spațiul explicativ al acțiunilor. Conflictul erklären-verstehen este conflictul central dintre *explicațiile intenționale* și cele *ne-intenționale*, și el este ireductibil, pe când opoziția de-a lungul celorlalte două axe (factual-logic și strict-nstrict) se „rezolvă” prin migrarea interesului către zona restrânsă a explicațiilor *inferențiale nestricte*.

Analiza logico-geometrică a reconstrucțiilor disputei metodologice atestă caracterul fundamental pentru caracterizarea explicațiilor acțiunilor al poziționării relației explicative în spațiul generat de coordonatele factual-logic, strict-nstrict, intrinsec-extrinsec. Sistemul tridimensional de coordonate al spațiului explicativ al acțiunilor poate fi folosit ca un instrument de analiză a explicațiilor în general și a explicațiilor acțiunilor în special, precum și a disputei epistemologice legate de explicația acțiunilor, dar și a practicii științifice în științele socio-umane. El se bazează pe trăsăturile caracteristice ale relației explicative care este elementul definitoriu al explicației. În consecință, pe baza lui, se vor putea defini și delimita cu claritate diferitele tipuri de explicație. Cele trei coordonate caracteristice structurează un vast spațiu explicativ, care include aproape tot ce a fost asimilat ideii de explicație în dezbatările epistemologice, dar cuprinde și procedee explicative care au scăpat atenției filosofilor și care, analizate din această perspectivă, se dovedesc importante pentru problema explicației în ansamblu.

²¹ *Idem*, p. 26.

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

FILOSOFIA ÎN ORIZONTURILE ISTORIEI FILOSOFIEI*

Concepță ca îndreptar metodologic în studiul istoriei filosofiei, lucrarea de față realizează o unitate între sistematica filosofică și procesul istorico-filosofic, ceea ce permite totodată o participare efectivă la dezbatările teoretico-metodologice și la reașezarea gândului reconstrucției moderne în filosofie. În sensul acestei vizioni pledează atât „Argumentum”, cât și tratarea ordonată sistematic, pe probleme și concepte, a gândirii filosofice antice, medievale și renascentiste. O spune autorul însuși: „concepem istoria filosofiei nu numai și nu atât ca pe o sursă de cunoaștere a istoriei de până acum în dimensiunea ei spirituală, în chintesația acesteia, ci și, mai ales, ca o îndrumare în filosofie, întru propriul orizont filosofic” (p. 5).

Ca urmare, în funcție de scopul urmărit, de specificul filosofiei și al istoriei, „modalitatea acestei lucrări”, se precizează mai departe, „este una care tematizează și logicizează” (p. 5). Autorul valorifică (și parțial urmează) „manierea tradițională de a scrie istoria filosofiei”, dar ceea ce urmărește în principal este „conexiunea problematică și ideatică dintre diferențele concepții, continuitatea și discontinuitatea procesului istorico-filosofic pe secvențe mai mari, pe marile etape pe care le cuprinde”. Analiza se derulează astfel pe etape mari – antică, medievală, renascentistă –, iar în cadrul fiecărei etape pe problemele ei majore, relevând modalitățile diverse în care se afirmă (și se constituie apoi sistematic) domeniile ontologic, gnoseologic și antropologic.

Aceasta în principal, căci nu sunt neglijate nici celelalte domenii (metodologic, categorial, axiologic, culturologic și.a.). Căci autorul reușește (acesta e un merit incontestabil al lucrării) să aducă în unitate istoriografia și istoriologia filosofiei.

În acest context lucrarea trasează cadrele teoretico-interpretative și de concepție în care devin evidente contribuțiile sale, dintre care amintim: relevarea valențelor formative de convingeri ale marilor sisteme de gândire, cei ce studiază având astfel posibilitatea nu numai să ajungă la cunoașterea acestora, ci și „la perfectionarea propriilor viziuni filosofice” (p. 4); b) înțelegerea complexității domeniului ontologic în filosofia greacă, dincolo de maniera de a reduce ontologia „la problema principiului” (p. 5); c) descifrarea celor patru înțelesuri ale principiului la preclasicii grecii, mai exact „reliefarea celor două aspecte – substanțial și informațional – al raportului dintre principiu

* Ioan N. Roșca, *Filosofia antică, medievală, renascentistă*, Editura Universității București, 1995.

și lucruri", precum și „degajarea celor două ipostaze ale destinului”; d) relevarea unității dintre protofilosofie și filosofia ca atare.

O mențiune aparte se cuvine modului în care integrează filosofia Orientului antic, reținând atenția asupra a ceea ce se înscrie sub semnul universalității (p. 7 – 20). Exemplară ca nivel de elaborare și de valorizare a surselor prime rămâne partea consacrată filosofiei grecești în unitatea etapelor ei (preclasică, clasică, elenistă) dar dominată de marile personalități ale lui Platon și Aristotel. Preocupat de păstrarea elementului de continuitate dintre „via antiqua” și „via modernă”, autorul realizează o bună interpretare a filosofiei romane în procesul trecerii la filosofia medievală și apoi la cea renascentistă. Căci „neoplatonismul, ca și stoicismul, îi va influența pe Părinții Bisericii, asigurând conexiunea dintre filosofia antică și cea medievală” (p. 117). Aceasta din urmă este abordată în formarea momentelor și aspectelor ei majore: apologetica, patristica, scriitorii filosofi. Se are în vedere filosofia medievală arabă din secolele IX-XII, cum și ampla „dispută a universalilor”, care a dominat gândirea Evului Mediu, deschizând totodată calea către filosofia Renașterii (p. 126).

În tratarea gândirii Renașterii, autorul se situează în planul mai larg al istoriei culturii și semnalează înnoirile în problematica teoretico-filosofică și în tabla de valori a epocii, ceea ce și asigură o bună înțelegere a spiritualității în care s-a plămădit modernitatea culturii europene. Căci, precizează autorul, „Renașterea filosofică a modificat conceptul medieval de principiu (Dumnezeu) fie în sens deist, fie în sens panteist”, ambele accepții fiind preluate apoi de „gândirea modernă” (p. 140). În plus, în Renaștere „s-a inițiat explicarea naturii prin sine însăși și înțelegerea omului ca ființă armonioasă... ființă culturală multivalentă și creatoare” (p. 141).

În întreaga elaborare se remarcă preocuparea pentru trimiterea la sursele prime, comentate și interpretate apoi cu perspectivă și spirit de discernământ, sub multiple aspecte relevându-se nota nuanței și a gustului pentru valoarea și construcția teoretico-metodologică. Pentru studenți, ca și pentru toți cei doritori să cunoască mariile fapte ale gândirii de tip clasic, lucrarea de față se prezintă ca una dintre cele mai reușite (ca nivel de elaborare și accesibilitate, mai ales) introduceri (metodice și axiologice) în istoria filosofiei epocilor care au statuat domenii de bază ale științei și cugetării, constituind oricând punctul de plecare și temeiul oricărei elaborări ce aspiră la înscrierea în „harta universalității”, în progresul valorilor în istoria și cultura lumii moderne.

ALEXANDRU BOBOC

O ABORDARE ANALITICĂ A UNEI FILOSOFII*

Distingând între ansamblul gândirii marxiste și *diamat*, în cartea sa, *Apusul unei filosofii*, Valentin Mureșan investigează cu metode analitice *diamat*, „acea versiune a materialismului dialectic, oficializată și dogmatizată în Uniunea Sovietică începând cu anii '20, care a devenit, prin intermediul manualelor, filosofia oficială în țările fostului bloc comunist” (p. 6). Urmând unor considerații programatice afirmate încă din 1988, autorul supune unei analize critice două din temele *diamat*-ului: *materialismul* și *dialectica*. Critica sa este conceptuală, iar nu factuală, istorică sau politică. Distincțiile noționale operate sunt ilustrate prin incursiuni substanțiale și pertinente în istoria materialismului dialectic în genere și a celui din țara noastră în special, precum și în marile momente ale gândirii filosofice în ansamblu. În abordarea fiecăreia din cele două teme lucrarea cuprinde o parte critică, referitoare la varietatea sensurilor existente în *diamat*, și o alta constructivă, de afirmare a unei poziții proprii, integratoare.

În ce privește analiza critică a materialismului, după o introducere în care prezintă polisemia termenului de materie și utilizările sale incoerente în literatura *diamat*-ului, autorul redă (în cap. 2) definiția standard (DS) dată de *diamat* materiei ca realitate obiectivă, existentă în afară și independent de conștință, și arată că definițiile date de Marx, Engels și Lenin sunt diferite, mai mult sau mai puțin, față de DS. De exemplu, la Marx și Engels, „materialismul” presupune un „patern ideologic” „cosmocentric” (bazat pe știința naturii) în locul celui medieval „antropocentric”. De aceea, la ei, materialismul înseamnă: a) naturalism, b) scientism și c) socialism, adică un „nou umanism” care susține că schimbarea omului presupune modificarea împrejurărilor sociale. La Lenin, autorul distinge nu o definiție standard a materiei, ci nu mai puțin de cinci accepții diferite, și anume: 1) ontologică, 2) gnoseologică, 3) metodologică, 4) în termenii relației cauzale creier-gândire, 5) din perspectiva mecanismului senzației. În continuare (cap. 3 și 4), se argumentează că DS nu este relevantă nici pentru caracterizarea idealismului subiectiv clasic, de tip berkleyan, nici pentru aceea a unor orientări opuse, cum ar fi realismul, filosofia minții, sau materialismul socio-cultural. Acestea din urmă se află, potrivit autorului, în opozиie ireconciliabilă cu explicațiile teologice, incluzându-le, în schimb, pe toate cele „pozitive”, i.e. situate „în același cadru (rațional, „naturalist”, „științific”)” (p. 17).

* Valentin Mureșan, *Apusul unei filosofii*, București, Ed. Alternative, 1995, pag. 176.

74

În opoziție cu pretenția definiției standard, în cap. 5 Valentin Mureșan propune o reconstrucție a ideii generale de „materialism” ca teză metafizică centrală a unui „pattern global de raționalitate” (PGR), înrudit cu ceea ce alți autori numesc „paradigmă metafizică” sau „metaparadigmă” (M. Masterman), sau „supozitii filosofice” sau „cadre filosofice” ale științei, dar și ale religiei, vieții morale, economice, politice etc. (M. Flonta, A. Iliescu). Acest PGR (caracterizat mai amănunțit la p. 153 – 154) este „credința fundamentală că Natura se conține pe sine și nu are nevoie de nici o altă fundație” (p. 175). El are, de asemenei, „o dimensiune metodologică, oferind baza pentru explicații general naturalistice în toate domeniile particulare (cosmologice, gnoseologice, problema minte-corp, antropologie etc)” (p. 175).

În legătură cu „dialectică”, în cap. 6 autorul trece în revistă, mai întâi, variantele acceptării, apoi, pe cele conferite de Marx și Engels, ultimul fiind cel care, în sens și limbaj hegelian, a formulat cele trei faimoase legi, degradate și standardizate de diamant.

Constructiv, încercând să unifice diferențele sensuri ale dialecticii, autorul propune o interpretare a lor intregatoare, legată de conceptul de „pattern global de raționalitate”, astfel că „dialectică” nu este altceva decât un tip istoric de raționalitate. Concret, „materialismul dialectic” este „tipul istoric de raționalitate științifică bazat pe știință post-newtoniană”, spre deosebire de „metafizică” sau „mecanicism”, care se întemeiază pe știință newtoniană.

Concluzia mai generală a cărții este că diamantul a apus datorită incoerenței sale interne și că, „mai mult, chiar și „materialismul dialectic clasic” pare a se afla la crepuscul” întrucât actualul timp istoric (știință de azi și noua situație a omului) „pare a sta sub semnul unui pattern global de raționalitate diferit, post-dialectic” (p. 166). Ceea ce se cere acum este o „gândire critică deschisă, aptă să dea seama de și să evolueze odată cu schimbările care au loc în situația noastră epistemică și practică” (p. 167).

Carta realizată de Valentin Mureșan se impune deopotrivă în latura sa critică și în cea constructivă, chiar dacă prima este tratată mai amplu decât cea de a doua. Din aceasta din urmă, subliniem în primul rând conceptele de „pattern global de raționalitate” și de „tip istoric de raționalitate”, care constituie o veritabilă deschidere teoretică, în consonanță cu alte contribuții filosofice contemporane, aduse de unii autori români sau străini. Credem că pe temelia celor două concepte Valentin Mureșan ar putea înălța, într-o nouă lucrare, o întreagă construcție teoretică. Desigur, nu toate încheierile la care ajunge autorul au putut beneficia de o argumentare la fel de amplă. În ce ne privește, considerăm că accepția materialismului socio-cultural ca naturalism este prea largă, întrucât nu dă seama de ierarhizarea diferenților factori „naturali”, mai ales a celor intraistorici. La fel, credem că și concluzia privind crepusculul materialismului dialectic clasic ar necesita efortul unei motivări suplimentare. Dar faptul că ne invită la reflecție este, indubitabil, încă un merit al unei lucrări animată de patosul cercetării. Este remarcabil și faptul că lucrarea este scrisă într-un limbaj național precis, nuanțat, elevat, care nu exclude nici raportările polemice elegante, exclusiv ideatice.

IOANN N. ROȘCA

TEOLOGIE ȘI LITERATURĂ*

Autorul își propune o abordare a Evangeliilor în perspectiva criticii literare și, într-un plan mai larg, al teoriei operei. În acest sens este relevantă următoarea mărturisire: „Scriu ca un critic literar, nu ca un demitoligizator. Evangeliile sunt ceea ce trebuie spus cu gratuitate – opere de artă, piese literare supreme în cultura noastră, narări produse prin uriașă influență literară a creatorilor ce și-au pus arta în slujba viziunii teologice. Bineînțeles, nu-i ceva obișnuit a recunoaște măiestria literară în Evanghelii” (p. 11).

De fapt, fiecare dintre cele patru Evanghelii „este o proclamație religioasă în forma unei istorisiri în mare parte imaginativă. Creștinii nu au ezitat deloc să scrie narări privitoare la Iisus, iar noi trebuie să ne amintim că cele patru Evanghelii ale noastre reprezentă miezul unei largi și variate literaturi” (11). A fost vorba mai întâi de o literatură orală, în esență fluctuantă, deschisă, către înfrumusețare mitologică, legendară-fictivă; Luca, de pildă „a scris, evident, într-o perioadă în care literatura despre Iisus era înfloritoare, dar mare parte din ea era de neacceptat pentru el” (p. 12, 13).

Autorul observă însă că „în limbajul criticii literare, Evangeliile sunt autoreflexive: ele se referă atât la Iisus, cât și la atitudini proprii cu privire la el”, iar acest aspect reflexiv constituie „una dintre principalele teme ale acestei cărți” (p. 16). În consecință, după o primă carte, sub titlul „Arta Evangeliilor. Teologia ca istorisire creatoare” (p. 9 – 21) se desfășoară un veritabil program, marcat de următoarele etape: partea a II-a, „Despre începutul unei conghelii” (p. 23 – 41); partea a III-a, „Legende locale” (p. 43 -60); partea a IV-a – „Miracole” (I). „Relatăriile sinoptice” (p. 61 – 81); partea a V-a – „Miracole” (II). „A patra Evanghelie” (p. 83 – 100); partea a VI-a – „Patimile. Judecarea. Crucificarea” (p. 101 – 128); partea a VII-a – „Învierea” (p. 129 – 149).

Ipoteza centrală de lucru a cărții – spune autorul – este: „prima Evanghelie canonica compusă a fost cea a lui Marcu, iar cele ale celorlalți autori, Matei și Luca (și probabil Ioan) au utilizat Evanghelia lui Marcu drept sursă” (p. 23). Aceștia au luat în seamă însă și „legendele locale”, care circulau în legătură cu Iisus (p. 41).

În acest context este plasată și dezbaterea despre miracole: după istorisirile sinoptice și după cea de-a patra Evanghelie. „Cu privire la miracole – scrie

* Randel Helms, *Gospel Fictions*, New York, Prometheus Books, 1990, 154 p.

74

d
s
(

autorul — coexistă în Evanghelii după atitudini contradictorii: (1) credința determină miracolele; (2) miracolele determină credința. Prima este viziunea Sinoptică, a doua cea ioniană... În principal, istorisirile despre miracol în sensul sinoptic îl caracterizează pe Iisus drept făcător de minuni compasioneerat" (p. 61). Dar majoritatea istorisirilor despre miracole din Evanghelii sunt opere ale imaginării creative", ceea ce constituie „o chestiune vitală" (p. 62). Cea de a patra Evanghelie prezintă o înțelegere a miracolelor complet diferită de cea din Sinoptice, pentru miracol chiar utilizând cuvântul semn (*sèmeion*) — pe care celelealte îl resping explicit. În primele trei Evanghelii, miracolele sunt dovezi ale compasiunii lui Iisus și ale credinței poporului... În Sinoptice, credința precede miracolele; la Ioan, miracolele preced credința" (p. 83).

Semnalarea complexității problemei surselor Evangeliilor merge apoi, mai departe, urmând istorisirea patimilor, judecarea, crucificarea și Învierea. Se precizează și mai profund nepotrivirea între cea de-a patra Evanghelie și Sinoptice: „A patra Evanghelie a fost scrisă, în parte, ca un atac la Creștinismul gnostic".

Autorul folosește aici o amplă literatură de specialitate, în cadrul căreia cea de istorie a religiilor în genere și a creștinismului în specie ocupă un loc principal (e de reținut trimiterea la scrierile lui Mircea Eliade și la comentarii speciale — R. Bultmann — asupra Evangheliei lui Ioan). Scrisă într-un stil clar, accesibil, carte de față permite o mai exactă înțelegere a genezei Evangeliilor ca text ce se pretează și la o abordare din unghiul de vedere al operei literare, relevând ca atare creativitatea genului uman aflat sub semnul unității dintre credință și cunoaștere.

ALEXANDRU BOBOC



Tiparul s-a executat sub cda nr. 549
la Tipografia Editurii Universităii din Bucureşti

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

Cititorii din străinătate se pot abona prin „RODIPET" S.A. — P.O. BOX 33—57, 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 1800