

FILOSOFIE CONTEMPORANĂ

INTUIȚIONISMUL LUI BROUWER ȘI CEL AL LUI BERGSON ÎN LECTURĂ COMPARATIVĂ.

STATUTUL MATEMATICII ȘI O REVENIRE LA SUBIECTIVITATE

VIOREL VIZUREANU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române /
Universitatea din București

Abstract. This article completes and concludes the explanatory scheme proposed in the framework of a comparative analysis applied to the approaches of Bergson and Brouwer, which I have developed in two previous papers. As I have already pointed out, those analyses, on the one hand, are part of a large enterprise of historical and philosophical hermeneutical panorama of Brouwer’s mathematical intuitionism, meant to discover and detail as many of the significant philosophical developments potentially included in his texts. On the other hand, we intend to use on this occasion a special interpretative structure, starting from the role played by some key elements in the conceptual configuration of modernity in general, which are manifestly found in the works of the two thinkers.

Keywords: Brouwer; Bergson; mathematics; intuition of time; continuum; subjectivity.

Prezentul articol completează și încheie schema explicativă ce concretizează în mod amănunțit o analiză comparativă aplicată demersurilor lui Bergson și Brouwer, inițiată de noi prin două contribuții anterioare¹. Cum precizăm și cu acele prilejuri, această analiză, pe de o parte, se înscrie într-o amplă întreprindere de panoramare istorică și hermeneutică filosofică a intuiționismului matematic al lui Brouwer, menită a descoperi și a detalia cât mai multe dintre dezvoltările filosofice ce se pot contura plecând de la scrierile lui Brouwer. Pe de altă parte, ne propunem să apelăm cu acest prilej la o structurare interpretativă aparte, pornind de la rolul jucat de unele elemente-cheie în configurația ideatică a modernității în genere, care se regăsesc în mod pregnant și în lucrările celor doi gânditori. Reluăm această desfășurare din punctul în care am lăsat-o în articolul nostru precedent.

¹ Este vorba despre „Intuiționismul lui Brouwer și cel al lui Bergson în lectură comparativă. Cadrul general al analizei”, *Revista de filosofie*, Tom LXVI (2019), 5, pp. 599–614, respectiv „Intuiționismul lui Brouwer și cel al lui Bergson în lectură comparativă. Temporalitate și subiectivitate”, *Revista de filosofie*, Tom LXVII (2020).

6. POSIBILITATEA ȘI STATUTUL MATEMATICII

După cum vom vedea, de fapt aici sunt implicate în mod activ și presupuziții fundamentale complementare (ontologice, epistemologice, antropologice etc.) ale celor două gândiri; nu poate fi vorba nicicum de o analiză comparativă restrânsă, de tip „sectorial”, în care am regăsi izolată și abordată *per se* disciplina matematicii.

Pe parcursul celor observate anterior s-a punctat deja raportarea cu totul diferită la matematică a lui Brouwer și Bergson și s-a menționat statutul epistemologic și chiar existențial cu anumite deschideri spre o ontologie *sui generis* a umanului al acesteia la primul, respectiv statutul său secundar, „decăzut” și legat exclusiv de materie, pe care îl întâlnim la filosoful francez.

Dincolo de cele precizate deja până acum, adevărul afirmației anterioare este unul relativ ușor de verificat. În definitiv, pare evident că la Bergson matematica rămâne legată pentru totdeauna de palierul de care tocmai se delimitează experiența autentică a duratei, i.e. revine exclusiv domeniului cunoașterii spațializa(n)te supuse criticii inițiale, la proliferarea căruia contribuie de altfel din plin.

De altfel, Hermann Weyl observa, încă din 1921, că „[e]ste meritul filosofiei lui Bergson de a fi subliniat cu tărie această separație profundă dintre lumea conceptelor matematice și continuitatea experimentată nemijlocit a timpului fenomenal («durata»)»².

Ce reprezintă – din punct de vedere filosofic – matematica pentru Brouwer am încercat să arătăm, relativ detaliat, pe parcursul mai multor articole³. Ca o concluzie sintetică, să punctăm acum doar că, în cazul său, matematica definește în chip originar nu o realitate în sine (transcendentă), nici structura inteligibilă sau aparatul conceptual fundamental al universului fizic, ci *activitatea profundă, de ordin temporal, a ființei umane*, chiar un mod (sau modul) autentic al existenței acestuia, neperturbat de ingerințele factorilor externi.

Mai mult, după cum am mai amintit și cu alte prilejuri, la Brouwer matematica „originară”, intuitivă, se prelungește – este necesar să se prelungească, altminteri la ce ar sluji? – cu o matematică de ordin secund, concepută constructiv⁴, dar una, la

² Hermann Weyl, *The Continuum. A Critical Examination of the Foundation of Analysis*, Dover Publications, Inc., New York, 1987, p. 90. El face trimitere în nota la această afirmație îndeosebi la paginile de debut din *Evoluția creatoare*.

³ „Conceptul de subiect creator și caracteristicile acestuia la L.E.J. Brouwer”, *Revista de filosofie*, tom LXIV (2017), 1, pp. 115–126; „Palier de analiză filosofică ale intuiționismului lui Brouwer. Concepția lui Brouwer despre comunicare și limbaj”, *Studii de Istorie a Filosofiei Universale*, vol. XIV, 2016, pp. 145–162; „Concepția lui Brouwer despre matematică din perspectiva unei analize filosofice a intuiționismului său”, *Revista de filosofie*, tom LXIII (2016), 6, pp. 761–776.

⁴ „*Stricto sensu* vorbind, construcția matematicii intuitive este în sine o *acțiune* și nu o *știință*; ea devine o *știință*, i.e. o totalitate de succesiuni cauzale, repetabile în timp, într-o matematică de ordin secund, care constă din *analizarea (consideration) matematică a matematicii sau limbajul matematicii*”, L.E.J. Brouwer, „On the Foundations of Mathematics [*Over de Grondslagen der Wiskunde*]” (1907), în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, p. 61, nota 1 (sublinierile aparțin autorului).

urma urmei, asemănătoare oricărei alte științe înțelese discursiv-obiectiv, i.e. una concepută în mod obișnuit ca desfășurare coerentă, sistematică a unui set de semne (a unui limbaj specific), cu regulile și condiționările sale interne sau externe⁵. Aceasta în ciuda criticii sale la adresa limbajului în genere⁶ și a formalismului din științe⁷. Pentru cel care „observă” așa zicând din exterior realizările celor două matematici, efectele nu par deloc spectaculoase; de fapt, nici nu sunt două, matematica intuiționistă pare a fi o matematică amendată de anumite condiționări, nimic din „apariția” sa (limbaj, structurare metodologică vizuală etc.) nu anulează – în profunzime? dar unde aflăm profunzimea? – felul matematicii de a fi, fie că ne referim la trecut, prezent sau chiar viitor. Este tot *matematică*. O altfel de matematică – dar tot matematică. Denominația pare a învinge esența revoluționară a demersului epistemologic brouwerian. Schimbăm nesemnificativ regulile, poate gândi un neinițiat.

La o privire ceva mai atentă se observă că matematica intuiționistă reprezintă, firește, o „regândire” sau o „rescriere” a matematicii clasice (chiar și o amputare semnificativă a sa pe alocuri), dar nu o *denunțare* a matematicii ca atare sau o restrângere a acesteia la un anumit domeniu, căreia ar urma astfel să i se adauge o experiență cognitivă distinctă (non-matematică, deci) care să dezvăluie o cu totul altă dimensiune a subiectului sau a realității. Ne confruntăm aici cu o *resemnificare profundă a esenței matematicii* până la urmă (care, mai mult, o face să fie astfel fundament pentru oricare experiență umană) și nu cu inventarea sau descoperirea unei alte experiențe epistemologice originare, alternative celei strict matematice.

Aceste două precizări par a fixa în mod ferm în zona statutului matematicii coordonatele despărțirii dintre modelele ființei umane, precum și ale legăturii dintre aceasta și realitate care se conturează la cei doi gânditori.

Pe de altă parte, însă, există în mod evident un întreg bagaj de categorii fundamentale comune filosofiei bergsoniene și reprezentării matematicului la Brouwer:

⁵ Firește, sunt prezente anumite interdicții sau condiționări vizând entitățile, legitățile și procedeele demonstrative (mulțime infinită, principiul terțului exclus, reducerea la absurd etc.) care pot să apară printre „figurile” acestei matematici particulare.

⁶ Limbajul, al matematicii în acest caz, are pentru Brouwer (doar) rolul de a facilita reținerea și transmiterea rezultatelor activității matematicianului, nu de a se putea substitui acesteia. Un simplu contact vizual, „pe hârtie”, sau, ar putea spune unii azi, „pe ecranul computerului”, plasat în afara procesului constructiv... Problema este, firește, dacă se poate accepta că limbajul are doar acest rol auxiliar și nu face parte din însăși substanța construcției originare.

⁷ M. Tasić amintește că „o obiecție relativ comună la adresa lui Bergson și Nietzsche este aceea că exact în timp ce critică rigiditatea cuvintelor, sunt nevoiți să apeleze la limbaj pentru a descrie ceea ce ei predicau că nu poate fi descris [în cuvinte]” și că „este de presupus că limbajul matematicii trebuie să fie mai rău în acest sens”. Brouwer reprezintă de aceea o excepție notabilă în cadrele unui astfel de tip de demers critic (*Mathematics and the Roots of Postmodern Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 39).

intuiție, timp, continuu, multiplicitate (discret) etc., ceea ce creează – *a priori*, am putea adăuga – premisele apropierei esențiale dintre cele două demersuri tocmai din perspectiva a ceea ce s-ar putea numi structura conceptuală de bază a matematicii⁸. Devine de aceea necesar în cadrele discuției asumate să scrutăm suplimentar și aceste elemente.

Întâi de toate, să notăm că s-a observat că accentele puse în ceea ce privește *conținutul* intuiției fundamentale a timpului, una centrală pentru amândoi, sunt diferite. În termenii lui W.P. van Stigt, „[î]n timp ce Bergson a urmărit să izoleze continuul și discretul, Brouwer a încercat să le cuprindă pe ambele în cadrele Intuiției, [definită drept] «unitate a discretului și a continuului»”⁹. El trimite cu această ocazie la una dintre aserțiunile clarificatoare care se găsesc în teza de doctorat a lui Brouwer din 1907: „De vreme ce, în Intuiția Primordială, continuul și discretul apar drept elemente complementare inseparabile, fiecare cu drepturi egale și cu egală evidență, este imposibil de neglijat vreunul dintre ele în calitate de entitate primitivă, încercând să îl construim plecând de la celălalt pus ca primitiv în mod absolut”¹⁰.

De fapt, considerăm, tocmai o *astfel* de înțelegere a intuiției timpului, în care continuul (identitatea/unitatea) și discretul (diferența/multiplicitatea) sunt co-prezente, co-originare, îi va permite lui Brouwer să o înlocuiască ulterior, fără a afecta în vreun fel poziția sa critică cu privire la matematica modernă și nici modul în care concepe construcția șirului numerelor naturale sau continuul, cu „intuiția multi-unității (*the intuition of many-one*)”¹¹.

În definitiv, elementele surprinse anterior privesc în mod direct posibilitatea de a lega sau nu – într-un mod direct sau „organic” – intuiția timpului de matematică (aritmetică), de a interpreta deci subiectul (creator) ca fiind un subiect „matematizabil”, un subiect al matematicii ca activitate originară a ființei umane. Astfel, dacă această legătură este tocmai ceea ce constituie specificul poziției lui

⁸ Această evidență ar putea fi totuși contestată apelând la contraexemple. De pildă, un autor precum David Lapoujade, deși se ocupă relativ detaliat de maniera în care la Bergson matematica este legată de intuiția timpului (durată), nu găsește de cuviință să îl apropie, nici chiar să îl menționeze în treacăt în acest context pe Brouwer. A se vedea capitolul „The Obscure Number of Duration: Bergson the Mathematician”, din cartea sa *Powers of Time. Versions of Bergson*, University of Minnesota Press, Minneapolis / London, 2018, pp. 17–38.

⁹ *Brouwer's Intuitionism*, North-Holland, Amsterdam etc., 1990, p. 154. Trebuie spus că vedem foarte bine prin prisma acestei afirmații de ce poziția lui Brouwer posedă accente dialectice (asupra cărora vom reveni), în vreme ce Bergson rămâne un dualist.

¹⁰ L.E.J. Brouwer, „On the Foundations of Mathematics [*Over de Grondslagen der Wiskunde*]” (1907), în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, p. 17.

¹¹ Evert W. Beth și Jean Piaget, *Mathematical Epistemology and Psychology*, Springer-Science+Business Media, B.V., 1966, p. 107.

Brouwer, atât în cadrele matematicii intuiționiste sau ale fundamentelor matematicii în general, sau chiar ale poziției sale filosofice generale, în schimb Bergson, „unul dintre pușinii filosofi care au meditat profund cu privire la problema intuiției temporale, permite doar o relaționare indirectă între intuiția timpului și aritmetică”. Matematica (aritmetica) reprezintă deja o traducere, o distorsionare esențială a timpului trăit intuitiv, i.e. aceasta, în oricare dintre formele sale, implică până la urmă procesul de „spațializare” (de includere a unei multiplicități omogene) a acestuia¹².

După cum arată și Čapek, intuirea duratei reprezintă la Bergson un proces care „în virtutea naturii sale dinamice reprezintă un act de *separație [continuă]* (*splitting up*) în două momente consecutive, dar care niciodată nu presupune concretizarea acestei separații (*it never is split up*)¹³; acesta este și motivul pentru care procesul temporal nu este niciodată compus din două – sau, mai general, din mai multe – unități în sensul aritmetic obișnuit al termenului”¹⁴. Cu alte cuvinte, afirmăm noi, este și motivul pentru care, la Bergson, aritmetica nu se poate naște *astfel*.

¹² *Ibidem*, p. 106.

¹³ Și Alain Badiou notează, în contextul unei comparații între Bergson și Deleuze, că ontologia timpului nu admite la cei doi „nicio figură a separației” (*Logiques des mondes – L'Être et l'événement*, 2, Éditions du Seuil, Paris, 2006, p. 404).

¹⁴ Milič Čapek, *Bergson and Modern Physics. A Reinterpretation and Re-Evaluation*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland, 1971, p. 150. Dezacordul nostru față de interpretarea lui Čapek este legată de faptul că acesta, plecând de la înțelegerea pe care Brouwer o oferă (neo)intuiționismului matematic – un demers care presupune „separația momentelor vieții în părți calitativ diferite, care sunt reunite doar atât cât sunt separate în timp, ca fenomen fundamental al intelectului omenesc, trecând prin abstractizare din conținutul său emoțional în fenomenul fundamental al gândirii matematice, intuiția simplei bi-unități (*of the bare two-oneness*)”, „Formalism and Intuitionism”, în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, p. 127 –, apreciază că regăsim aici „exact ceea ce afirmă Bergson; trecutul și prezentul nu sunt nici unul, nici două, ci sunt separate dinamic tot la fel pe cât sunt de unite în intuiția simplei bi-unități (*of the bare two-oneness*). Mai bine spus, ele *sunt unite și sunt separate!*” (*op. cit.*, p. 150). Or, partea de final a citatului precedent din Brouwer arată că acesta implică în mod esențial în aprecierea intuiției timpului un moment de abstractizarea a conținutului trăit (emoțional) care face posibilă apariția matematicii prin separația-în-unitate rezultată. După cum observă și van Stigt, semnificația unității (continuului temporal calitativ) la Bergson este prevalentă celei a părților implicate ca momente temporale constitutive. Această concluzie în privința analizei lui Čapek poate fi susținută și abordând un alt context de analiză comparativă pe care acesta îl invocă, plecând de data aceasta de la un alt citat, în care Brouwer arată că: „[m]atematica apare atunci când bi-unitatea (*two-ity*) creată printr-o mișcare temporală este despuiată de orice calitate de către subiect și când forma goală rămasă a substratului comun al tuturor bi-unităților (*two-ities*), ca intuiție de bază în matematică, este lăsată să se desfășoare nelimitat, creând [astfel] noi entități matematice...” („Consciousness, Philosophy and Mathematics”, 1948, în L.E.J. Brouwer, *Collected Works*, Vol. I, p. 482). Tocmai ceea ce Čapek observă în continuare în mod just, anume faptul că „în timp ce Bergson identifică orice mediu omogen cu spațiul, o astfel de identificare explicită nu există la Brouwer”, anulează posibilitatea propriei sale concluzii, conform căreia „diferența dintre Bergson și Brouwer chiar în această privință este *mai mult una terminologică decât una reală* (subl. ns.)” (*op. cit.*, p. 184).

Altfel spus, la Bergson, intuiția timpului nu poate practic „ieși” (și acesta nici nu o dorește) din regimul vitalist-metafizic al continuului, pentru a se îndrepta spre o lectură minimal cognitivist(pozitivist)-obiectivă, spre „știință” (în sensul impus de modernitate termenului). Firește, din perspectiva unui dualism bine întemeiat, acest lucru era chiar de așteptat¹⁵. Intuiția duratei rămâne închisă în propriul (non)limbaj¹⁶, trimite la propria sa realitate (alta), nu poate recupera genetic *nimic* din cunoașterea științifică sau matematică. Este o cunoaștere (care definește o realitate) închisă, autosuficientă¹⁷. Evident, la Brouwer exact această „trecere” spre alteritate, spre un adevăr și pentru altul, este problematică – dar, nu cumva, aceasta este problema *oricărei* astfel de treceri? –, în vreme ce, la Bergson, constatăm absența oricărei posibilități de a aserta, fie și într-un sens minimal, comunicarea, ontologică, dar și epistemologică, între cele două niveluri¹⁸. O traducere de felul celei brouweriene ar echivala pentru Bergson, firește, cu o „recădere” în domeniul spațializării propriu științei obișnuite, al materiei. La urma urmei, am putea interpreta suplimentar, ar fi vorba despre recunoaștere a primatului epistemologicului (limbajului) în dauna ontologicului (trăitului¹⁹). A medierii în dauna accesului direct.

În plus, pentru Bergson, *numărul* este legat în mod necesar de *spațiu*, de ideea de mediu *omogen*. După cum sintetizează van Stigt, Bergson susține că „numărul este static și în mod necesar spațial”, îl vede pe acesta „legat de timpul măsurabil și nu de cel intuitiv”²⁰. Numărul nu poate fi legat de o dinamică internă originară, constructivist-sintetică și nici de viața profundă a sinelui. Dacă îl legăm totuși de mișcare, o facem *a posteriori*, reproducem în spațiu – falsificând! – mișcarea, o regândim de fapt cu categoriile staticului, ca simplă trecere între reperele pre-existente.

¹⁵ Cu toate că, la limită, orice dualism are înscris în el, ca interogație fundamentală, mai mult sau mai puțin explicită (dar incontestabilă, ontologic și epistemologic), problema *medierii*, a *comunicării* dintre cele două tipuri de realitate. Vom mai reveni pe parcurs asupra specificității acestui dualism și a anumitor aspecte implicate de el.

¹⁶ Sau, mai corect, a unui limbaj cu o „logică” – la limită – specifică fiecărui utilizator, implicată de creativitatea inerentă fiecărei experiențe personale a duratei.

¹⁷ Am putea-o chiar numi „mesianică” – dar un mesianism care nu ține cont, altfel decât prin gestul inaugural de delimitare negativă, de *istoria* rătăcirii, de exilul impus ființei umane.

¹⁸ Această afirmație este, într-un anumit sens, o falsificare, întrucât la Bergson (ca și cazul oricărui dualism, cum aminteam anterior) există cel puțin o mediere involuntară – unii ar putea să o numească naivă – între cei doi termeni prin intermediul *limbajului* care îi numește și îi și descrie în realitatea lor aparent ireductibilă. În limbajul utilizat de filosofi, cei doi termeni sunt prinși într-o unică exprimare. Mai mult, opoziția ontologică se exprimă ca opoziție logică, în și prin limbaj. Firește, la un moment dat riscăm să devenim aici foarte hegelieni. Putem însă păstra ca necesară, oricând, măcar medierea generică a limbajului de la care pornisem aceste observații.

¹⁹ În sensul că durata, care deschide spre o afirmarea ontologică a unei alte realități decât cea materială, presupune o experiență directă, imediată.

²⁰ *Brouwer's Intuitionism; a re-appraisal of Brouwer's contribution to the study of the foundations of mathematics*, teză de doctorat, University of London, 1971, p. 86.

Mai multe fragmente susțin această înțelegere: „orice idee clară de număr implică o viziune în spațiu”²¹; „[t]rebuie deci ca în mod original să ne fi reprezentat numărul printr-o juxtaponere în spațiu”²² etc. Pe de altă parte, surprinderea duratei pure necesită un cu totul alt tip de demers, întrucât „durata pură poate foarte bine să nu fie decât o succesiune de modificări calitative care se îmbină, se întrepătrund fără contururi precise, fără nici o tendință de a se exterioriza unele în raport cu celelalte, fără nici o legătură cu numărul; aceasta va fi heterogenitatea pură (subl. ns.)”²³; „multiplicitatea stărilor de conștiință, considerată în puritatea ei originală, nu prezintă nici o asemănare cu multiplicitatea distinctă care alcătuiește un număr, ci este multiplicitate calitativă”²⁴ (i.e. non-numărabilă ca atare: doar ulterior, deformând-o, durata pură poate să primească o grilă de lectură a numărabilului, a cantitativului; simplificând, atunci când suntem situați în durata pură nu ne propunem niciun moment să numărăm etapele sau momentele procesului fluid al diferențierilor calitative, să spargem acea multiplicitate calitativă într-o multiplicitate exterioară, științific, cantitativă, să ne situăm deci într-un exterior al acelui flux al conștiinței, nu ne propunem, la urma urmei, să cunoaștem acel conținut, în sensul de a ne „despărți” sau „depărta” de acesta, obiectivându-l astfel – prin urmare, ideea de matematică este străină în mod esențial duratei, trăirii acesteia); „reprezentarea unei multiplicități care nu se raportează la număr și spațiu, deși este clară pentru o gândire care pătrunde în sine și se abstrage, n-ar putea fi transpusă în limbajul simțului comun”²⁵.

Pentru a sintetiza, la Bergson *numărul capătă anumite caracteristici exprimate afirmativ și negativ*, firește, corelate strâns între ele: numărul este legat de *spațiu*, este *static*, este expresia *omogenului* și a *repetitivului*, este *formal*, nu poate fi legat de *interioritatea* și nici de *profunzimile sinelui* (de fapt, nu poate fi legat, la urma urmei, de sine *tout court*), nu exprimă *viața* acestui sine și nici *viața* în genere.

Multiplicitatea calitativă, cea autentică, nu poate fi – la limită – decât recunoscută (în existența sa, ca realitate experimentată), nu poate fi (re)prezentată cu pretenția de obiectivitate a unei științei sau utilizând în sens obișnuit limbajul. Ideea de *știință* în genere (nu doar matematica) nu are vreo legătură cu acest mod de a fi al ființei umane, ea nu poate decât să îl falsifice, să îl traducă în ceea ce el nu este. La urma urmei, simplificând oarecum, scopul acestui mod de a fi nu este de a se prezenta conștiinței într-o formă obiectivă, de a îmbrăca haina științei – de a primi astfel, ar putea spune unii, expresia unei „maturități” cognitive. Durata privește un mod de a fi (este chiar *autenticul* mod de a fi al ființei umane), nu este

²¹ Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, ediția a II-a, trad. de D. Morărașu, Institutul European, Iași, 1998, p. 82.

²² *Ibidem*, p. 85.

²³ *Ibidem*, p. 97.

²⁴ *Ibidem*, p. 108.

²⁵ *Ibidem*, p. 109.

un registru al naivității cognitive care se cere corectat prin obiectivitatea științei – nu este o subiectivitate în așteptarea obiectivității asiguratoare (sau izbăvitoare)²⁶.

În cele din urmă, trebuie să hotărâm dacă intuiția timpului este, la Brouwer, una cantitativ-omogenă, de tip strict kantian (așa cum Bergson observă, din perspectiva duratei sale, „[e]roarea lui Kant a fost aceea de a considera timpul un mediu omogen”²⁷), sau una calitativ-eterogenă, de tipul duratei bergsoniene. S-ar putea să constatăm însă că la Brouwer cele două elemente, cantitatea (numărul) și calitatea (conținuturile conștiinței, ca și distingerea imanentă a acestora), sunt co-originare, de unde și posibilitatea conștiinței de a da naștere matematicii, mai exact spus, de a fi în mediul libertății sale ea însăși *ca* matematică. Fără această posibilitate, matematica s-ar reduce *ab initio* la simpla desfășurare (adiționare) de unități identice,

²⁶ Altfel spus, nu poate și nici nu are nevoie de a fi explicată sau clarificată „științific”. A se vedea în acest sens întreg capitolul „Multiplicitatea stărilor de conștiință” din *Eseu...* Există o încercare, destul de... discretă de altfel, din partea lui David Lapoujade, de inspirație leibniziană, de a „matematiza” oarecum viziunea lui Bergson cu privire la eul profund al duratei. Lapoujade pleacă aici de la afirmația lui Bergson din *Eseu...* conform căreia, uneori, multiplicitatea calitativă, heterogenitatea, „nu conține în sine decât în potență numărul” (însă – ceea ce Lapoujade nu menționează – Bergson adaugă, imediat, în aceeași frază, că aici „conștiința operează o discriminare calitativă fără nicio intenție ulterioară (*arrière-pensée*) de a număra calitățile sau de a face mai multe; aceasta este multiplicitatea fără de cantitate”; *Eseu...*, p. 109, trad. modificată de noi. Atenție asupra acestei *arrière-pensée*, ea poate să fie, cum vom vedea, extrem de importantă). Lapoujade, pentru a rezolva problemele născute astfel, apreciază că cele două euri bergsoniene nu pot de fapt da seama cu sens de activitatea celuilalt: „[n]iciunul dintre cele două euri nu poate număra (*count*) multiplicitățile celuilalt eu. Dacă sinele fundamental posedă doar o *idee confuză* despre numărul pe care îl formează o multiplicitate cantitativă, atunci, invers, sinele de suprafață are doar o *idee obscură* despre numărul pe care îl formează o multiplicitate calitativă. Multiplicitățile calitative nu sunt prin urmare lipsite de orice afinitate (*kinship*) cu numărul. Acestea fac dovada unei concepții diferite, a unei idei diferite de număr: ele reprezintă ideea obscură a acestuia” (*op. cit.*, p. 27). Lapoujade procedează apoi la o apropiere a acestui „număr obscur” de o perspectivă ce derivă din Leibniz (deși, la drept vorbind, el se conformează mai mult comentariului lui M. Serres din *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968, decât vreunei evidențe textuale leibniziene). Astfel, el apreciază că, dincolo de multiplicitatea discretă *partes extra partes*, numerele trimit uneori la Leibniz la „multiplicitate intensivă non-analizabilă” (*ibidem*, p. 28), de tipul celei presupuse de înțelegerea monadei ca punct metafizic, ca exprimare metafizică a unei multiplicități în unitate. Firește, toate acestea nu pot da seama sub nicio formă nici de număr, nici de ideea de matematică, nici în sens clasic, nici în sens intuiționist (brouwerian). „Numărul obscur” nu este un număr în potență, nu este un număr care încă nu a primit ceea ce am putea numi „botezul existenței” sau „al efectivității”. Ca să nu mai vorbim că, din această perspectivă, numărul (matematic) ar trebui să reprezinte finalitatea primului, „realizarea” sa, „adevărul ultim” al său. În plus, am adăuga noi, în măsura în care vorbim (însuși Bergson vorbește) de două feluri de multiplicitate, este evident, din capul locului, că multiplicitatea calitativă, prin chiar aceea că este *multiplicitate*, exprimă „într-un fel sau altul”, cel puțin vag, ideea de număr(abil). Dar: 1) aici numărul nu este gândit ca o inițiativă sau un scop al eului menit să evidențieze explicit ceva semnificativ cu privire la realitatea experimentată, nu este – să îl numim – un „gest cognitiv” al eului; 2) chiar dacă ar trimite cât de cât sau propriu-zis la număr, acest număr nu deschide spre o activitate coerentă de *numărare*, de „citire” a oricărei realități prin intermediul acestei grile, cu atât mai puțin spre una de „penetrare” a datului – numărul nu trimite aici nici la o activitate în sine, autonomă, nici la una performată pentru înțelegerea realității. E ca și cum „numărul” (atât cât putem să îl numim astfel) nu se leagă de alte numere, nici de nimic altceva; ca și cum ar avea semnificativ (exclusiv starea care îl face posibil, îl exprimă), dar nu are *sens*.

²⁷ H. Bergson, *Eseu...*, p. 185.

într-o omogenitate impusă experienței subiectului. Altfel spus, numărul se naște *din* și *în* conștiința distincției calitative a conținuturilor perceptuale. Matematica brouweriană reprezintă însăși desfășurarea originară a conștiinței umane libere, reprezintă chiar surprinderea esenței în act a eu-ului, în maniera instituirii originare a diferenței calitative a bi-unității, prin intermediul percepției și memoriei care implică, concomitent, „înainte”-le și „după”-ul stărilor noastre interne din fluxul conștiinței²⁸.

²⁸ Van Stigt oferă o viziune diferită în această privință, reducând practic comparația între statutul timpului (și a celorlalte categorii conexe) la cei doi gânditori la opoziția tranșantă calitativ-cantitativ: „În prezentarea lui Brouwer a evenimentului primordial, continuul matematic ia naștere din observarea de către Subiect a «mișcării timpului», a «schimbării în toate formele sale», și a abstractizării aplicate «oricărei calități». Spre deosebire de continuul intuitiv al lui Bergson, «durata pură», continuul matematic al lui Brouwer nu reprezintă nici timpul însuși, nici conceptul de timp: timpul este condiția sa a priori. Actul primordial al lui Brouwer include abstractizarea totală a calității, care în filosofia lui Bergson reprezintă [tocmai] esența timpului. Mai mult, pentru percepția schimbării la Brouwer esențială este existența a două stări distincte sau momente, «un moment trecut și unul prezent», care iau naștere prin totala abstractizare a calității ca două puncte singulare sau discrete. Continuul lui Brouwer constituie ceea ce separă și totuși unește două puncte discrete: «intervalul» (*the «between»*)” (*Brouwer’s Intuitionism*, p. 324).

Pe de altă parte, Dirk van Dalen păstrează în propria sa interpretare ceva din co-apartenența calitativului și cantitativului, dar aceasta oarecum prin ezitățile sale în maniera de a reda nașterea bi-unității la Brouwer: „Punctul de plecare al lui Brouwer este activitatea minții omenești. La modul general, obiectele matematice sunt creația ființei umane, în mod tradițional numite «subiect». Subiectul experimentează un anumit flux de senzații; aceste senzații pot să vină și să plece fără nicio reacție a subiectului, dar, la un moment dat subiectul poate interveni activ după cum urmează: subiectul conștientizează (*notes*) sau își fixează atenția pe o senzație, care este ulterior urmată de o altă senzație. Prima senzație este păstrată în memorie în momentul trecerii sale, fiind înlocuită cu o altă senzație. Rezultatul este că subiectul este conștient atât de senzația amintită, cât și de cea prezentă. Este ceea ce Brouwer numește «bi-unitate» (*two-ity*). Bi-unitățile apar și dispar neîncetat; într-un stadiu ulterior, ele sunt identificate de către subiect, printr-un act de abstractizare, drept «bi-unitatea golită de conținut» (*the empty two-ity*). Acest fenomen stă pentru Brouwer la baza genezei matematicii și a obiectelor sale”. De altfel, observă apoi van Dalen, el primește diferite prezentări în numeroase studii ale lui Brouwer, până spre sfârșitul vieții sale, dar în permanență „rămâne piatra de temelie în nașterea matematicii. Actul descris anterior mai este numit [de către Brouwer] «mișcare în timp» (*move in time*) sau «dispariția unui moment al vieții» (*the falling apart of a moment of life*; în loc de «dispariția», am mai putea utiliza aici «destrămarea» sau «trecerea»”. Firește, afirmația tranșantă a lui van Dalen merge în sensul unei simple abstractizări, dar fragmentul anterior insinuează în mod decisiv calitativul prin precizarea cadrului inițial al experienței subiectului în care acest proces are loc („activitatea minții omenești”; „subiectul experimentează un anumit flux de senzații”, rolul memoriei). Importanță totodată este trimiterea la formularea brouweriană alternativă, cu deschideri existențialiste, anume cea care precizează că avem de-a face aici cu „dispariția unui moment *al vieții*” (subl. ns.). Mai mult, fragmentul anterior este continuat de van Dalen prin invocarea unei prezentări a acestui act fundamental de naștere a matematicii realizată de către Brouwer în termeni accentuat calitativi: „Fenomenul originar (*The urphenomenon*) este intuiția timpului a sinelui (*the intuition of time by itself*), în care este posibilă iterația «ceva apare în timp, apoi altceva apare» (*thing in time, and one more thing*), dar în care și o senzație se poate descompune în calitățile sale componente, astfel că un singur moment al vieții poate fi trăit ca o succesiune cauzală de lucruri (*things*; aici, mai degrabă în sensul de «conținuturi» sau «elemente») distincte calitativ”. De data aceasta, este vorba de o formulare de tinerețe ce apărea în părțile tezei sale de doctorat respinse de Korteweg, îndrumătorul său, și eliminate în redactarea finală („The Return of the Flowing Continuum”, *Intellectica*, 2009/1, 51, p. 3, disponibil la <http://intellectica.org/SiteArchives/actuels/n51/51-4-VanDalen.pdf>, accesat pe 30.04.2019).

*

Am dori să facem, în acest punct al discuției noastre, o observație, la prima vedere descentrată, dacă nu cumva hazardată, față de cele spuse până acum, dar care urmărește să strângă într-un fel laolaltă problematica medierii precizată în cadrele dualismului și a relației dintre epistemologic și ontologic implicat aici²⁹, respectiv pe cea vizând raportul dintre calitativ și cantitativ, a co-implicării celor două registre la Brouwer. De fapt, apreciem că este vorba aici în esență de *unul și același gest filosofic* al lui Brouwer, care își găsește două expresii diferite. Gestul în cauză este dat de poziția aparte pe care o capătă Brouwer în filosofia modernă ca urmare a conceperii subiectivității prin intermediul matematicii, precum și de înțelegerea particulară pe care o are despre aceasta din urmă ca activitate.

În plus, vom adăuga aici și o altă reflecție a acestui gest, o altă problematică, diferită în aparență, cea a raportului dintre finit și infinit, dintre finitismul strict și platonism. Aducem în discuție acum o afirmație făcută de Hao Wang³⁰ cu privire la poziția lui Brouwer: „În orice caz, ideile lui Brouwer (în această privință – n.n.) se dovedesc a oferi *un fel de punte (bridge) între* infinitul potențial și cel actual (subl. ns.)”. Am putea chiar plasa, justificat, precizând că situarea lui Brouwer în această privință dă efectiv naștere și poziției extreme în sens invers, cea a finitismului strict, dacă susținem perspectiva unei critici care poate fi inițiată atât din punct de vedere extern³¹, cât și așa zicând intern³², și care vizează propria inconsecvență a lui Brouwer, în încercarea de a coerentiza și securiza mai bine tocmai poziția intuiționistă³³. Pe de altă parte, el critică din plin, poziția – aparent neproblematică contrarie – a platonismului matematic. Însă, totuși, așa cum precizează și Hao Wang, el „ajunge” la infinit sau cel puțin la o anumită „formă” de infinit. Ceea ce ne arată că puntea despre care vorbește Hao Wang este mai cuprinzătoare, este o punte chiar între finit și infinit. Astfel, intuiționismul brouwerian ne apare, poate chiar în ciuda propriilor sale intenții inițiale, a institui o mediere, nu doar între epistemologic și ontologic, între cantitativ și calitativ, ci și între finit și infinit. Din considerații de acest gen rezultă, probabil, și capacitatea sa certificată și prin propriul nostru demers, de a oferi deschideri filosofice în direcții contrare, aparent

²⁹ Vezi, anterior, notele 13 și 16.

³⁰ Într-un context pe care îl apreciem drept extrem de provocator filosofic: Hao Wang, „To and from Philosophy – Discussions with Gödel and Wittgenstein”, *Synthese*, Vol. 88 (1991), p. 250.

³¹ A se consulta Paul Bernays, „Sur le platonisme dans les mathématiques”, *L'Enseignement Mathématique*, vol. 34 (1935), pp. 52–69.

³² Cum ar fi Jim Mawby, în *Strict Finitism as a Foundation for Mathematics*, Submitted for a degree of PhD, September 2005, at Glasgow University (accesibilă la adresa <http://theses.gla.ac.uk/1344/>).

³³ Ne-am pronunțat asupra acestor aspecte în Viorel Vizureanu, „Schiță istorico-filosofică a începuturilor finitismului strict”, *Revista de filosofie*, Tom LXVI (2019), 2, pp. 187–206. Ne propunem să revenim cu precizări suplimentare legate de finitismul strict și de legăturile acestuia cu intuiționismul în unele articole viitoare.

ireconciliabile sau, oricum, greu conciliabile: intuiționism bergsonian și fenomenologie, kantianism și existențialism, vitalism și pozitivism etc.³⁴.

Cât privește aspectele dialectice ale intuiționismului brouwerian, recuperăm aici în fond o idee pe care o găsim anterior ca o contribuție originală la Alexandru Surdu³⁵, atunci când acesta subliniază procesul de *dialecticizare* propriu gândirii matematice a lui Brouwer (îndeosebi prin raportare la logicism și formalism), precum și, la modul general, „statutul privilegiat al intuiționismului [prin raportare la logicism și formalism – n.n.] ca *moment sintetic* care necesită o concepție unitară logico-dialectică”. Dialectica se înfățișează, din această perspectivă, ca având rolul medierii și al reconcilierii, inclusiv în domeniul matematicii, în ciuda aparentului (și asumatului!) caracter revoluționar, de rupere cu trecutul, al demersului lui Brouwer³⁶.

³⁴ Folosim această idee a medierii la Brouwer atât în sens istoric-diacronic (prin influențele receptate, respectiv provocate), cât și sistematic (în genul de reconstrucții ale posibilităților de desfășurare ce se nasc pentru o gândire „în genere”, fără o instanțiere istorică anume). În plus, această posibilitate de mediere ar părea că poate fi redată, structural vorbind, și din perspectivă (strict) logică, ca afirmare în intuiționism (mai precis în logica intuiționistă) a unei a treia valori / alternative între atestat (adevărat, valid) și negat (fals, invalid), și anume indecidabilul (sau nedecidabilul). După cum observa celebrul fizician Max Born în 1955 într-o scrisoare în care se pronunța cu privire la legătura dintre materialismul dialectic și fizica modernă (cuantică), publicată postum în 2010 de O. Freire și Chr. Lehner, „[e]xistă acum un grup de logicieni (sic), Brouwer, Reichenbach etc., care sugerează că este posibil să existe o a treia posibilitate în afară de «valid» și «invalid», și anume «ceea ce nu este decis (*undecided*)»” (*Notes & Records of The Royal Society*, Vol. 64 (2010), p. 158; Born se exprima critic cu privire la această posibilitate, apreciind-o ca neîntemeiată). Nu vrem să intrăm aici într-o dispută privind caracterul dialectic al logicii trivalente, cu atât mai mult cu cât însăși îndreptățirea acesteia de a reda demersul matematic intuiționist este pusă sub semnul întrebării („în logica matematicii intuiționiste nu au ce căuta constanțele nedecidabile, iar excluderea lor nu înseamnă admiterea valabilității absolute a legii terțului exclus. Acesta este un punct de vedere fundamentat cu strictețe pe tezele intuiționiste”, Alexandru Surdu, *Elemente de logică intuiționistă*, Editura Academiei R.S.R., București, 1976, p. 68), ci doar să subliniem deschiderea pe care o oferă spre o interpretare de acest fel.

³⁵ *Neointuiționismul*, Editura Academiei R.S.R., București, 1977, îndeosebi p. 72 sq. Se poate consulta, pentru apropierea de semnificația istorico-filosofică pe care o oferă Alexandru Surdu disputei de la începutul secolului XX privind fundamentele matematice, în particular contribuției lui Brouwer, și articolul nostru „Despre valențele operative în istoria filosofiei ale triplei poziționări contemporane privind fundamentele matematicii. Plecând de la scrierile lui Alexandru Surdu”, *Revista de filosofie*, Tom LXV (2018), 1, pp. 55–64. Nu avem cunoștință ca altcineva să fi propus anterior lui Al. Surdu această interpretare dialectică a intuiționismului matematic. Pe de altă parte, cu referire strictă la problematica raportului finit-infinit, Alexandru Surdu este mai rezervat strict în privința lui Brouwer: „Făcând abstracție de poziția lui Weyl și Gonsseth, constatăm că la Brouwer nu apare atât de evident raportul dialectic dintre finit și infinit. Aceasta dovedește, și în acest caz, faptul că Brouwer aplică *spontan* dialectica obiectivă. Într-adevăr, suspiciunea brouweriană se limitează la a contesta valabilitatea legilor logice *numai* în domeniul transfinitului (subl. aut.)” (*ibidem*, p. 134).

³⁶ H. Weyl aprecia, de altfel, în perioada de apropiere a sa de intuiționism: „... und Brouwer, das ist die Revolution!” („Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik”, *Mathematische Zeitschrift*, 10(1–2), 1921, p. 56). A se vedea și reacția acidă lui Hilbert față de această remarcă celebră a lui Weyl (V. Vizureanu, „Intuiționismul lui Brouwer și cel al lui Bergson în lectură comparativă. Cadru general al analizei”, *Revista de filosofie*, Tom LXVI (2019), 5, p. 611).



Revenind acum strict la analiza noastră, apreciem că un pas suplimentar relevant constă în introducerea în acest context al discuției și a manierei în care este construit „obiectul” matematic la Brouwer din perspectiva teoriei sale a șirurilor de alegere liberă (*free choice sequences*), alături de intuiția timpului și de diferențierea părților continuului amintite anterior. Ne vom referi aici preponderent și vom comenta interpretarea lui Tasić³⁷. Firește, la prima vedere chiar cadrul „tehnic-matematizant” al discuției³⁸ ar trebui să îndepărteze poate și mai mult decât să apropie pozițiile lui Brouwer și Bergson. Dar, cum vom vedea, pentru Tasić, lucrurile nu stau deloc astfel – cu anumite amendamente.

Putem pleca aici de la observația generală conform căreia *obiectul* matematic este pentru Brouwer o *construcție*, nu doar în sensul că el este construit de subiect, cum ar fi atunci când „construim” mental un număr dat anterior sau când *facem* o adunare etc. – pe scurt, într-un sens kantian. Este vorba aici de o construcție, din perspectiva teoriei șirurilor de alegere liberă în mod esențial continuă, nedeterminată / nefixată *a priori*. Am putea chiar spune că este (poate fi) o construcție neașteptată, surprinzătoare, rezultatul unei libertăți constructive fundamentale, al unei „creații”. Obiectul este „legat” în mod intrinsec, în însăși existența sa, de activitatea constructivă a subiectului creator, este materializarea (momentană) a acestei activități – și nimic mai mult; acest „obiect” nu este deci „asigurat” ontologic în vreun (alt) fel, este o „apariție” epistemologică. Construcția matematică nu este de aceea „fixă”, ci „volatilă”. În cuvintele lui Tasić, este un „obiect *deschis*, o construcție cu un viitor nedeterminat, (...) depinde de mine. El nu mă așteaptă să îl descopăr, întrucât eu îl *creez*, liber, în mod spontan”³⁹.

După cum observă Tasić în legătură cu acest aspect, „construcția *însăși* [este privită] ca un «obiect»”, eu nu pot *cunoaște* acest număr [rezultat prin procedeul șirului de alegere liberă brouwerian – n.n.]”, în sensul că nu îl „știu” înainte de a pune în operă acest procedeu și alegerile pe care le presupune – „[p]entru Brouwer, procesul de construcție este cel care primește statutul unui obiect, mai degrabă decât «produsul final» imaginat”. În plus, „procesul ar putea fi în general diferit de fiecare dată când realizez efectiv procedura [de construcție asumată], întrucât

³⁷ Aceasta și pentru că Tasić vede în această problematică un punct de cotitură în evoluția gândirii brouweriene. Astfel, dacă pentru Bergson (ca și pentru Nietzsche, de altfel) matematica rămâne până la urmă „un construct al unei minți analitice”, iar utilizarea limbajului matematic expresia cantonării într-o realitate „moartă”, imobilă, în cazul lui Brouwer avem de-a face, în cadrele unei aceeași reacții de bază față de știință, totuși cu o viziune diferită, care se originează în bună măsură în posibilitățile oferite de teoria sa a șirurilor de alegere (*choice-sequence*), articulată în jurul anului 1917 (Tasić, *op. cit.*, p. 39).

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 40.

acesta ar putea implica alegeri spontane din partea mea. Astfel, acest «obiect» nu va reprezenta o entitate matematică în sensul obișnuit al cuvântului (*garden-variety*) pe care să o pot fixa o dată pentru totdeauna. El nu va fi imuabil, întrucât depinde de mine⁴⁰. Matematica intuiționistă brouweriană, adăugăm noi, implică existența unei „colecții”⁴¹ nu de obiecte, ci de construcții dinamice rezultând din alegeri – într-un anumit sens, nici măcar nu poate fi înțeleasă ca o *colecție* propriu-zisă, ca un „domeniu” pre-definit de entități, ci ca o *activitate generică ce este compusă din (sub)activități libere*, acestea sunt „obiectele” sale.

Este și maniera în care interpretează Joseph J. Russell conceptul de număr și cel de mulțime în viziunea lui Brouwer, atunci când observă că acesta „identifică un număr nu cu o mulțime, ci cu un șir, i.e. cu o lege de construcție. De fapt, în matematica brouweriană o mulțime este ea însăși definită ca un șir, ca o lege de construcție – conceptul de «mulțime» este [astfel] modificat. O mulțime este un șir de obiecte matematice determinat de o lege de construcție”⁴². Ceea ce, adăugăm noi, este, în aparență, static, întâlnit ca dat și pus ca fundament pentru compunerea unor entități superioare (sau descompus pentru obținerea de entități inferioare), este, de fapt, în permanență, expresia unei activități, a unei procesualități, este ceva de-finit în desfășurarea vie / concretă a unei construcții.

Vedem atunci cum, într-o anumită privință, Brouwer reușește să evite „traducerea” unei libertăți fundamentale în canonul pre-existent (și, automat, alienant ontologic) al unei științe *deja* constituite tocmai prin această *redefinire ontologică și epistemologică fundamentală a obiectului matematic*⁴³, drastică, previzibil, în consecințele sale relativ la „obiectele” matematice deja acceptate (unele dintre ele tacit sau de la sine înțeles, și chiar de întreaga comunitate matematică⁴⁴)⁴⁵.

Pentru Tasić, atunci continuul lui Brouwer este „considerat a curge [concomitent] cu fluxul propriului meu timp interior”, presupunând în permanență și incluzând „viitorul său deschis și alegerile libere pe care nu pot să le cunosc în acest moment” – ceea ce ar însemna că „într-un sens, continuul brouwerian formalizează ideea unui

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 39–40.

⁴¹ Chiar termenul de „colecție” ar trebui amendat, în sensul unei eliminări a caracterului static și adițional.

⁴² Joseph J. Russell, *Analysis and Dialectic: Studies in the Logic of Foundation Problems*, Springer-Science+Business Media, B.V., 1984, p. 59.

⁴³ Oricum, ce straniu sună, să înțelegi obiectul matematic ca o expresie în *primul și în primul rând* a libertății umane! Iar aceasta nu în felul în care stabilise o perspectivă – nominal identică – Spinoza, printr-o mediere semantică dată de identificarea libertății cu necesitatea, ceea ce presupunea totodată și implicarea lui Dumnezeu în această înțelegere aparte.

⁴⁴ Cum ar fi acele (pseudo)construcții matematice care apelează la principiul terțului exclus sau la argumentația prin reducere la absurd.

⁴⁵ Legat și de observația noastră a implicării substanțiale, de neevitat, a unor presupuziții filosofice fundamentale ale celor două gândiri în discuția despre matematică, este ușor de remarcat că ultimele considerente ar fi putut sta la fel de bine și în secțiunea precedentă consacrată libertății umane.

timp non-atomic, exprimată deja anterior de Schelling (apoi de Bergson)⁴⁶. Problemele unei astfel de interpretări sunt sesizabile imediat și sunt legate de relativizarea „într-un sens” (rămasă neexplicată de autor), respectiv de procedeul *formalizării* care este implicat la Brouwer și care este cu totul străin demersului lui Bergson. Este ca și cum am afirma în acest caz că șirul de alegeri libere este – „într-un anumit sens” – expresia acelei libertăți originare despre care vorbea Bergson, traducerea sa în matematică (și în limbajul acesteia!). În definitiv, tocmai această *formalizare* precizează limitele interpretării care îl apropie aici pe Brouwer lui Bergson.

Tocmai lipsa unei structuri conceptuale apte să descrie esența duratei este expresia sau sursa *libertății* la Bergson⁴⁷. Or, cum spuneam, această structură conceptuală există în cazul lui Brouwer și este implicată în traducerea (echivalarea) intuiției timpului ca intuiție a multi-unității. Fiind o „experiență profund personală”, durata bergsoniană afirmă astfel individualitatea ireductibilă (și libertatea) ființei umane⁴⁸ – o astfel de experiență implică faptul de a exista separat, de a participa astfel la un mod de a fi – la limită – incomunicabil, incomprehensibil pentru un altul. Este vorba deci de un solipsism epistemologic (dar și cu consecințe în plan ontologic, am putea adăuga, în măsura în care este practic vorba, cum aminteam, de un mod de a fi aparte și autentic al *individului* uman⁴⁹), care, ca posibilitate, nu lipsește nici de la Brouwer⁵⁰, dar de care acesta *încearcă* să se depărteze prin grila sa transcendentală aplicată acestei experiențe, prin – tocmai – deschiderea fundamentală spre matematică înțeleasă ca activitate originară. Matematicul în „puritatea” sa se regăsește (în cele din urmă) la baza *oricărei* experiențe individuale.

⁴⁶ Tasić, *op. cit.*, p. 40. În ceea ce îl privește pe Schelling, Tasić are în vedere înțelegerea de către acesta a continuității temporale ca „unitate a diviziunilor”. Mai mult, în nota sa la aceste rânduri, Tasić prelungeste demersul hermeneutic, introducându-l aici și pe Peirce, care, într-un text din 1903 vorbește despre minte ca fiind o „fântână a existenței”, ceea ce face ca la ambii gânditori să fie posibil să reperăm „[i]deea relaxării rigidității lanțurilor cauzale (...) pentru a face loc actelor de construcție mentală” (*ibidem*, p. 162, nota 13).

⁴⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Elanul vital bergsonian, ca element / mediu universal al realității, nu este abordabil filosofic printr-o procedură metafizică standard sau clasică (de tip esențialist), ci poate fi doar experimentat „existențialist” de către fiecare persoană umană, în măsura în care aceasta își schimbă radical raportarea la propria sa viață, prin recuperarea unei creativități originare, continue, despre care am amintit. Această diferențiere radicală, această instanțiere totală, fără rest – fără rest „metafizic”, cel puțin în intenție; firește, este o altă discuție în ce măsură această denunțare a metafizicii se poate realmente concretiza cu adevărat la modul absolut, în ce măsură orice „rest metafizic” poate fi eliminat – sub forma unicității absolute a principiului universal este ceea ce permite filosofiei bergsoniene, dincolo de toate acele aspecte tributare modernității clasice, deschiderea spre paradigma postmodernă, deschidere ilustrată în mod exemplar de către Deleuze. Deși, după cum se poate observa cu ușurință, postmodernitatea însăși, ca voință de depășire a modernității, păstrează ca esențială tocmai una din trăsăturile fundamentale ale acesteia.

⁵⁰ Brouwer a fost, de altfel, deseori acuzat de solipsism.

7. (SAU 2. SECUND...) PROBLEMA SUBIECTULUI CA PROBLEMĂ CENTRALĂ A FILOSOFIEI

Revenim acum, după aceste precizări hermeneutice succesive, mai bine clarificați, la problematica subiectului, așa cum apare aceasta în gândirile celor doi autori. Ca problemă ce însumează afirmarea esențială a demersului critic, preeminența temporalității și a experienței interne, activitatea gândirii, obținerea cunoașterii, manifestarea creativității și a libertății, configurarea unei existențe autentice etc., subiectivitatea reprezintă acea *supra*(sau *hiper*)-*categorie*, care, de fapt, devine o *meta-categorie*. Aceasta focalizează preocupările filosofice ale lui Bergson și Brouwer, precum, de altfel, și ale modernității în genere, indiferent de momentele sau etapele acesteia⁵¹. Ca atare, nu are doar o funcție sistematică, ci și de „generare” (instituire) a diferitelor componente care o compun, i.e. de conferire de conținut acestora. Mai mult, alteritatea pe care și-o identifică și adeseori și-o opune pe tot parcursul modernității (natură, materie, societate, cultură, discurs etc.) este una infuzată cu propriile sale elemente, este construită chiar de sine. Ceea ce, într-o manieră negativă de exprimare, presupune că nu există, că nu poate exista – pentru modernitate – nimic altceva decât subiectivitatea, că „totul vorbește într-un fel sau în altul despre ea”. Ea poate să fie absentă (criticată, denunțată, des-ființată⁵² etc.), dar continuă... să vorbească, prin chiar „altul subiectivității”⁵³.

Firește, nu vom putea parcurge aici toate aspectele unei asemenea instituiri complexe. Ne propunem doar să punctăm anumite aspecte relevante, dacă nu chiar decisive, în contextul analizei noastre comparative.

În primul rând, să reflectăm puțin asupra acestei infuzii de *temporalitate* în definirea subiectului modern pe care o regăsim ca fundal atât la Bergson, cât și la Brouwer. Tendința (dorința, voința etc.) subiectului modern este – în ciuda tuturor

⁵¹ Fie ele chiar post(-)moderne...

⁵² Paradoxal, des-ființarea se transformă (aici? totdeauna când se încearcă așa ceva?) într-o – scuze pentru exprimare – „ființare deasă”. Dacă nu chiar *extrem* sau *absolut* (!) de deasă, ca în cazul subiectivității modernilor, și a noastră deci.

⁵³ Ne-ar trebui, probabil, pentru a „scăpa” de subiect(ivitate), o altă meta-categorie sau un alt (*cu totul* alt) discurs. Dacă nu cumva asta este de-a dreptul iluzoriu sau imposibil, de vreme ce chiar noi, ca subiecți, o imaginăm (sau ne-o dorim. Atunci, doar istoria (sau, mai bine spus, Istoria) ar putea „oferi” (impune etc.) acea fractură fundamentală care să „arunce peste bord” subiectivitatea, să nu o mai păstreze decât ca „obiect” istoric, muzeal, al trecutului. Dar nu este asta (muzeul, muzealitatea) tocmai una dintre manifestările *par excellence* ale modernității? Nu poți „arunca” subiectul în istorie, întrucât istoria este tocmai o construcție, o manifestare a subiectivității... Pentru a fi o fractură totală în (sic!) istorie, momentul anulării caracterului meta-teoretic (meta-categorial) al subiectivității ar trebui să anuleze (des-ființeze etc.) istoria (liniar-modernă) însăși. Ceva, probabil, de felul celei a doua veniri hristice, dar una care, pe de o parte, să păstreze dimensiunea mundaneității, a imanenței, într-o continuare a „vieții obișnuite” (ceva autocontradictoriu), și care, pe de altă parte, să nu introducă ciclicitatea (sau posibilitatea acesteia în principiu, ceva inevitabil) – ceea ce, pentru unii, ar echivala, mai degrabă, cu o venire *antihristică*, i.e. cea de-a doua venire *în și pentru* această lume nu ar putea fi decât antihristică.

aparențelor⁵⁴ – de a se defini, de a-și defini esența ca non-esență (ca alteritate absolută prin raportare la oricare esență cunoscută). De aceea, el se identifică cu ceea ce are cel mai apropiat, cu sinele imediat sau existența imediată, care este propria sa activitate, propria sa temporalitate deci, întrucât fundamentul dorinței sale este tocmai de a nu „corespunde”, în principiu, niciunei esențe „date”, niciunei ființe exterioare (alterități). Pe scurt, el se identifică cu propria sa activitate pentru a nu „semăna” cu nimic altceva sau nimeni altcineva. El se pune deci din capul locului ca propriul său fundament, ca libertate.

Dualismul cartezian poate fi citit ca dualism al substanței întinse / substanței temporale. Gândirea este înțeleasă în adâncurile sale ca temporalitate. Firește, această temporalitate „copiază” (involuntar?) spațialitatea⁵⁵, categoriile cunoașterii proprii acesteia din urmă. Este ceea ce îi face pe Bergson, Heidegger etc. să denunțe falsa temporalitate (sau temporalitatea eşuată) a subiectului modern cartezian, concomitent cu încercarea de a o pune pe aceasta pe adevăratul fâgaș al unei abordări autentice. Problema subiectului modern cartezian este și aceea că el, deși modifică profund (chiar dramatic am putea spune, dacă ne gândim și la ceea ce ar fi consecințele antropologice) categoriile epistemice (mișcare, relație etc. *vs* esență, substanță etc.), încearcă, încă, pe modelul clasic al cunoașterii care se definește ca *inteligibilitate*, să „secrete” din sine această inteligibilitate, pe care deci să nu o mai primească „din altă parte”, pe scurt, în mod transcendent (iar aceasta în ciuda păstrării caracterului formal al existenței lui Dumnezeu și al desemnării sale drept garant moral al cunoașterii).

Problema în fond este însă alta: nu există însă o *unică* activitate (o unică realitate, o unică figură etc.) a gândirii concrete. Subiectiviștii târzii vor denunța această secretare imanentă a unei (unice) inteligibilități, încercând să o înlocuiască cu o altă imagine unică. Cel care renunță în mod programatic la iluzia acestei unicități este Nietzsche. Pe de altă parte, însă, el reînscrisie posibilitatea subiectului de a se autodefini în mod unic, metafizic am putea adăuga⁵⁶, ca voință de putere, (aparent) dincolo de orice discurs. Dar o(ri)ce reînscrisiere dincolo de orice discurs vine, de fapt, cu propriul context discursiv mai mult sau mai puțin ascuns. Nu există părăsire (denunțare etc.) a discursului fără o reînscrisiere concomitentă în discurs (într-un alt discurs). *Discursul nu poate fi denunțat*. Dacă el lipsește (ceea ce putem imagina, dar aceasta doar din perspectiva subiectivității – altfel, orice există, *orice* se manifestă implică un discurs *transcendent*, implică o origine care dă sens), nu știm dacă el lipsește *ca denunțare* sau ca simplă lipsă. Orice denunțare este un discurs.

⁵⁴ Sau a limbajului unei ontologii (încă) substanțialiste.

⁵⁵ Așa cum este aceasta înțeleasă din perspectiva cunoașterii științifice moderne, cu o preeminență (dacă nu chiar o absolutizare) evidentă a cauzalității eficiente în definirea modificărilor survenite în spațiu.

⁵⁶ În fond, o observație în siajul interpretării lui Heidegger.

În acest context, se poate afirma că atât Bergson, cât și Brouwer trăiesc (încă) iluzia posibilității contactului sinelui cu propria realitate ascunsă, definită ca temporalitate și neinvadată de alteritate, de deformările nivelatoare ale științei, metafizicii, limbajului, comunicării, societății etc. O realitate pură, autentică, originară etc.

Să deplasăm acum accentul de la temporalitate ca atare la o lectură a sinelui / subiectului ca *procesualitate*, punctul cel mai apropiat de problematica subiectului creator brouwerian care și determinase inițial deschiderea unui șantier de analiză comparativă mai amplu.

În acest context, odată ce am văzut unele elemente legate de procesualitatea inerentă ambilor gânditori (la Brouwer exprimată prin caracterul procesual al „obiectului” matematic), apreciem că putem afirma o *dimensiune esențial procesuală a subiectului* care este prezentă la Bergson și Brouwer. Important este de a înțelege această procesualitate nu doar în sensul unei simple activități cogitative, continue, neîntrerupte, ci și în direcția *generării* de către gândire a obiectelor sale, a *internalizării / imanentizării dinamice* esențiale a acestora.

Din această perspectivă, sinele pe care îl numim aici „procesual” este opus sinelui cartezian (unul care reverberează ulterior și capătă diverse expresii în filosofia modernă occidentală), un sine în care subiectul, autorul gândurilor, este relaționat oarecum exterior obiectului acelor gânduri. Pe de altă parte, acest referențial extern al gândirii este (încă) necesar, pentru ca materializările minții să poată fi incluse în aria cunoașterii. După cum observă Elena Fell, „Bergson dizolvă opoziția dintre subiect și obiect, determinând astfel ca problema sinelui să se deplaseze dinspre raționalitatea desfășurată de către sine înspre existența (*being*) sinelui care include raționalitatea ca parte a sa: ideea unui sine care *există (is)* precedă ideea unui sine care *cunoaște*”⁵⁷. Preluând o sugestie a lui Loizou⁵⁸, Fell disociază între un sine restrâns sau îngust (*thin*), precum la Hume sau Kant, și unul lărgit (*thick*), ca la Bergson. Primul reprezintă un sine redus la funcția sa strict cognitiv-rațională (științifică, am preciza suplimentar), în vreme ce cel de-al doilea ar înscrie cunoașterea printre celelalte elemente ale existenței concrete a individului uman⁵⁹.

Dar și aici ar trebui aduse precizări suplimentare, de vreme ce, evident, raportat la propunerea bergsoniană (a unui sine extins, în care memoria, de exemplu, joacă un rol activ etc.), sinele prezentat de Brouwer este unul restrâns; însă, în măsura în care funcția esențială a matematicii nu este la el sub nicio formă identificabilă cu una strict cognitivă, vedem că o anumită formă de existență concretă a conștiinței

⁵⁷ *Duration, Temporality, Self. Prospects for the Future of Bergsonism*, Peter Lang, Oxford etc., 2012, p 163.

⁵⁸ Andros Loizou, *Time, Embodiment and the Self*, Ashgate, Aldershot etc., 2000, p. 70.

⁵⁹ O ambiguitate provine în acest context din aceea că putem înțelege cunoașterea însăși din (cel puțin) două perspective distincte. Pe de o parte, ca expresia unei anumite poziționări – funcționări, atitudini etc. – a sinelui care are drept finalitate ultimă teoria științifică, surprinderea adevărului realității; respectiv o înțelegere mai largă, în care, la limită, orice conținut al conștiinței este expresia unei anumite adaptări a ființei umane la/sau în cadrele realității, a unui „succes existențial” (ontogenetic și filogenetic) atestat de propria sa existență. O cunoaștere explicită, respectiv una implicită.

(o formă de experiență deci), a subiectului în ecuația sa existențială, este implicată și la acesta. Pe de altă parte, subiectul bergsonian este unul „nesistemizat”, numit *eterogen* de Fell, în care se amestecă (succed inextricabil) atât stări ale conștiinței, cât componente ce țin de viața psihică și corporală – ceea ce, firește, nu este cazul la Brouwer, unde întâlnim un sine așa zicând „omogen(izat)”⁶⁰.

Dincolo de diferențe, rămâne însă comună celor doi o imagine a subiectului care relativizează în mod esențial ideea unui conținut mental cu o raționalitate aparte, autonomă, statică, instituită – cel puțin indirect sau secund, cum era cazul lui Descartes – „din exterior” (transcendent). La limită, „obiectul” reflecției este doar o convenție, un decupaj pe care îl realizăm într-un flux concret al conștiinței și exprimă astfel, dincolo de o soluție strict epistemologică, deplina libertate a sinelui⁶¹.

Pe de altă parte, dizolvarea opoziției subiect-obiect are loc la Bergson doar la nivelul *unuia* dintre registrele existențiale ale subiectului, cel autentic al duratei. Am putea spune deci foarte bine că subiectul bergsonian este unul structural schizoid (el afirmă în mod tranșant existența a „două euri diferite”⁶²), în care cele două

⁶⁰ Prin viziunea sa unitar matematizată.

⁶¹ Nu vrem însă să afirmăm că această poziție nu este una neproblematică, dacă nu chiar aporetică, în măsura în care orice obiect al conștiinței, fie acesta și „obiect” în sensul amintit de noi anterior, extrem de relativ deci (nominalist s-ar putea adăuga), are nevoie de o *recunoaștere* din partea unei alterități care îi oferă astfel o legitimitate care îi lipsea anterior. Simplificând, pe scurt, orice cunoaștere (a subiectului individual) are nevoie de o recunoaștere (din partea altor subiecți).

⁶² Redăm în continuare întregul paragraf în care este prezentă această idee a lui Bergson: „[e]xistă, în cele din urmă, două euri diferite, dintre care unul va fi un fel de proiecție exterioară a celui alt, reprezentarea sa spațială și socială. Pe primul îl sesizăm grație reflexiei profunde prin care percepem stările interne ca fiind vii, în neîncetată devenire, ca stări refractare măsurătorilor care se întrepătrund reciproc, și a căror succesiune în durată nu are nimic comun cu juxtapunerea în spațiul omogen. Dar sunt puține momente în care reușim să reintrăm în posesia noastră înșine, și de aceea, suntem rareori liberi. De obicei, trăim într-o deplină exterioritate cu noi înșine, nu căpătăm din eul real decât fantoma sa decolorată, umbră proiectată de durată pură în spațiul omogen. Existența noastră se desfășoară deci mai mult în spațiu decât în timp; trăim mai curând pentru lumea exterioară decât pentru noi înșine; preferăm rostirea gândirii; «suntem acționați» mai mult decât acționăm noi înșine. A acționa liber înseamnă re-înstăpânire asupra sinelui, înseamnă a re-pune sinele în durată pură” (*Eseu...*, p. 185). Lapoujade numește cele două euri „eul de suprafață” (*the surface self*), respectiv „eul profunzimilor” (*the self of the depths*) sau „eul fundamental” (*the fundamental self*) (*op. cit.*, pp. 8, 9). Marea diferență dintre cele două euri ar fi, pentru același comentator, faptul că primul eu „este agentul multiplicărilor cantitative, în vreme ce cel de-al doilea este cel care primește (*the patient*) multiplicățile calitative” (*ibidem*, p. 20) – pe scurt, primul este *activ*, cel de-al doilea este *pasiv*. Problema extrem de gravă care se naște într-o astfel de interpretare a eului profund este cea a libertății definitorii a acestuia (iar aceasta nu doar *stricto sensu* pentru Bergson). Mult mai potrivit ar fi fost descrierea acestora prin intermediul a *două tipuri de activitate* (ceea ce nu ar rezolva, în ceea ce ne privește, problema raportului dintre acest eu profund bergsonian și matematică, de vreme ce activitatea constructivă a matematicianului ar fi de un alt tip decât cealaltă). De altfel, fără a explica suficient, și Lapoujade trece rapid de la observarea acestei pasivități la menționarea faptului că datele imediate ale conștiinței sunt de natură emoțională (în sens profund, ca afectivitate intrinsecă a eului), ceea ce face ca noi să fim cu toții scriitori, muzicieni sau pictori, să fim cu toții creatori. Discuția deschisă de Lapoujade este mai complexă și, în ciuda criticilor noastre, rămâne una interesantă, dar nu este locul pentru a o aborda mai în detaliu.

paliere existențiale și cognitive la care are acces rămân absolut ireductibile și fără o comunicare reală între ele, el experimentând alternativ cele două registre opuse, în vreme ce subiectul creator al lui Brouwer realizează parțial o mișcare de „revenire” dinspre zona activității intuitive originare, mișcare prin care încearcă să recupereze în aria constructivității o bună parte din realitatea „consemnată” de matematica și știința clasică, ce primea anterior o explicație nu doar superficială, ci și eronată. În ciuda pesimismului său social profund, Brouwer urmărește totuși să depășească dualismul structural interior-exterior care exprimă (atât în cazul său, cât și în cel al lui Bergson) întregul experienței umane; firește, el poate realiza aceasta doar parțial, dar plecând – ca și Descartes oarecum – de la certitudinea posedării unor fundamente intuitive de neclintit

Bergson, se poate aprecia, prin aceea că postulează existența a două realități distincte, este metafizician dualist, mai precis „un dualist non-cartezian”⁶³, un dualist care critică dualismul „obișnuit” sau „vulgar”⁶⁴ – „[e]l este un dualist întrucât accentuează faptul că ființele umane sunt atât materie, cât și spirit, ca și în afirmația sa că, în calitatea lor de spirite, ființele umane sunt mai mult decât simple organisme biologice. Dar el este departe de a fi cartezian prin felul în care înțelege termenii de «materie» și «spirit», precum și relațiile dintre material și spiritual”⁶⁵. Unul din scopurile fundamentale ale filosofiei sale a constat tocmai în a „transcende dualismul clasic”⁶⁶. Totuși, modernitatea abordării sale constă tocmai în faptul că a putut fi interpretat, în chiar particularitatea sa, ca oferind o soluție *sui generis* problemei carteziene a raportului dintre minte și corp, că a fost înțeles, de exemplu, în termeni epistemologici, ca dualism prin excelență al percepției și memoriei⁶⁷.

Altfel spus, după cum notează Linstead, „[î]ncă neeliberat de cartezianismul care domina gândirea secolului al XIX-lea, Bergson acceptă distincția dintre experiența internă și cea externă, dar respinge presupuziția că amândouă sunt alcătuite din elemente (*units*) similare, cantitative, omogene. Pentru Bergson, timpul conștiinței (durata) reprezintă o experiență internă și imediată – calitativă, eterogenă și

⁶³ Pentru Steven Linstead, Bergson posedă o „filosofie dualistă non-dialectică, anti-carteziană” („Henri Bergson (1859–1941)”, în Jenny Helin, Tor Hernes, Daniel Hjorth, Robin Holt (eds), *The Oxford Handbook of Process Philosophy and Organization Studies*, 2014, www.oxfordhandbooks.com, p. 219). Florence Caeymaex nuanțează, apreciind că „Bergson este un gânditor al dualităților, dar nu un dualist” („The Comprehensive Meaning of Life in Bergson”, în Scott M. Campbell și Paul W. Bruno (eds.), *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, Bloomsbury, London etc., 2013, p. 63).

⁶⁴ Cf. A.R. Lacey, *Bergson*, Routledge, London and New York, 1999, p. 88.

⁶⁵ Eric Matthews, „Bergson’s Concept of a Person”, în John Mullarkey (editor), *The New Bergson*, Manchester University Press, 1999, pp. 130–131.

⁶⁶ A.R. Lacey, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 112. Lacey numește această poziție un „dualism al său propriu (*of his own*)”.

dinamică”⁶⁸. Am putea afirma că Bergson acceptă în definitiv chiar ideea esențială a lui Descartes, cea a unui dualism ontologic (deși sunt aspecte ale filosofiei sale prin care realitatea spațializabilă este, ontologic vorbind, prezentată drept una „decăzută”, mai puțin „importantă” decât cea definită prin durată, „adevărata realitate”), numai că redefinește realitatea spirituală (într-un sens, printr-un demers mai coerent decât Descartes, care aplică am putea spune necritic categoriile cunoașterii valabile pentru substanța întinsă, în principal cauzalitatea înțeleasă prin prisma cauzei eficiente, la cealaltă substanță)⁶⁹. Este ca și cum Descartes s-a înșelat (flagrant) cu privire la natura propriei sale experiențe interne, ca și cum nu și-a înțeles originalitatea / autenticitatea acesteia.

Intern /extern, experiență internă /externă, dublete înțelese într-o opoziție de nedepășit, ireductibilă, non-dialectică, definesc cadrele dualismului bergsonian, îl trimit pe Bergson *ab initio* în aria ontologicului, și anume a unei figuri aparte a acestuia, la urma urmei, cum spuneam, de inspirație carteziană (paradoxal, chiar în ciuda propriei sale dorințe), structural vorbind. Aceasta chiar dacă el înlocuiește matematica cu științele vieții ca sursă de inspirație – sau poate tocmai de aceea ar putea adăuga cineva... Caeymaex observă la rândul său că, „[î]n numeroase privințe, filosofia lui Bergson reprezintă o încercare de a reinnoi metafizica plecând de la știința biologiei, care s-a născut în secolul 19, și de a institui, pe noi baze, alianța dintre știință și filosofie pe care Descartes o realizase prin matematică. Tot așa cum Descartes luase matematica drept model și fundament, Bergson a devenit un susținător al științelor vieții, înțelese în sens larg (biologic, psihologic, sociologic). El nu căuta aici doar un model pentru cunoașterea empirică și experimentală (...), ci urmarea și scopul de a elabora o semnificație cu adevărat metafizică a conceptului de viață, născută din *intuiția* filosofică concepută ca o viziune directă a realului”⁷⁰.

⁶⁸ St. Linstead, *op. cit.*, p. 222.

⁶⁹ La David Lapoujade regăsim implicit această posibilitate prin aceea că dualitatea bergsoniană a experienței presupune descrierea celor două registre prin termeni ontologici, să le spunem clasici, mai precis prin opoziția orizontal / vertical, respectiv suprafață / lume. Astfel, pentru el există două fațete (*aspects*) ale experienței la Bergson: una corespunzând intelectului, „o suprafață plată, vastă unde toate lucrurile se dezvoltă (*unfolds*) orizontal în spațiu, în conformitate cu logica reprezentării”; cealaltă intuiției sau emoției profunde (nu în sens psihologic) – aici avem de-a face cu „o lume verticală unde toate existențele (*everything*) sunt organizate în profunzime, trimițând la o pluralitate a nivelurilor, uneori inferioare, alteori superioare celui al intelectului, dar întotdeauna în paralel cu acesta, operând în acord cu un timp și o logică de o natură diferită” (*op. cit.*, p. 2).

⁷⁰ Fl. Caeymaex, *op. cit.*, p. 47.

APPENDIX

OBSERVAȚII CU PRIVIRE LA O TRIPLĂ RAPORTARE BADIOU-BERGSON-BROUWER SAU DESPRE ALTE SENSURI ALE UNEI COMPARAȚII FILOSOFICE⁷¹

Aceste foarte scurte observații derivă din faptul că Alain Badiou însuși, într-o mișcare de panoramare a filosofiei franceze contemporane, se plasează pe sine în cadrele „matematismului” (originat în „idealismul matematic”, sau platonismul matematic al lui Brunschvicg), o tradiție opusă celei a lui Bergson, numită „misticism vitalist”⁷². Într-o exprimare echivalentă, pentru Badiou există în spațiul francez o „filosofie a vieții”, respectiv o „filosofie a conceptului”⁷³.

Aceste două curente nu sunt așa zicând paralele, străine unul de celălalt, Badiou apreciind că filosofia franceză se dezvoltă *dialectic* în secolul XX⁷⁴, prin „conlucrarea” continuă dintre cele două curente. De aici și ideea pe care o menționăm că această dialectică atenuază opoziția și „aruncă” matematismul (așa cum îl înțelege Badiou, în secolul XX, ca formalism, conceptualism etc.) în permanență „în preajma” sau îl obligă să „conțină”, intim, necesar, chiar anumite elemente ale vitalismului cărui i se opune (cum ar fi, de exemplu, constructivismul).

Prin intermediul analizei noastre se deschide astfel posibilitatea unei relații mai complexe⁷⁵ între Badiou și Bergson (via Brouwer). Pe scurt, Badiou se apropie de Brouwer prin matematismul inerent gândirii filosofice, Brouwer are numeroase afinități cu Bergson, așa cum observăm din desfășurarea prezentei analize, deci putem vedea și aici în gândirea lui Brouwer expresia unei (posibile) medieri care se poate stabili, în mod concret, între cele două curente, dincolo de reperele cronologice *stricto sensu*.

⁷¹ Nu vrem să extindem aici analiza legăturii care se poate face între gândirea lui Badiou și cea a lui Brouwer, vom dedica un studiu aparte acesteia. Invocarea lui Badiou este utilizată doar în contextul strict al demersului comparativ anunțat de noi la început.

⁷² Badiou, *Logiques des mondes. L'Être et l'événement 2*, Éditions du Seuil, Paris, 2006, p. 16. Badiou reia și în alte texte tema acestui dualism, propunând numeroase denotații alternative: „metafizica totalității vii”, „fenomenologia metaforizantă a schimbării pure”, respectiv „metafizica Rațiunii creatoare”, „axiomatica istoricizată a construcției adevărilor eterne” etc. (*Deleuze: The Clamor of Being*, University of Minnesota Press, Minneapolis / London, 2000, p. 98; „The Adventure of French Philosophy”, *New Left Review* 35, sept.–oct. 2005, p. 69). În mod semnificativ pentru contextul discuției noastre, el vede aici în mod esențial un conflict cu privire la problema fundamentală a subiectului (uman).

⁷³ Pentru o prezentare relativ amănunțită, ca și o deconstrucție totodată a acestei opoziții, a se vedea Giuseppe Bianco, „Experience vs. Concept? The Role of Bergson in Twentieth-Century French Philosophy”, *The European Legacy*, Vol. 16, No. 7, 2011, pp. 855–872, de unde am și preluat mai multe referințe.

⁷⁴ Vezi „The adventure...”, p. 69: „De la începutul secolului [XX – n.n.], (...) filosofia franceză a prezentat un caracter divizat și dialectic”.

⁷⁵ Și chiar extrem de complicată – articolul lui Bianco amintit anterior este deosebit de relevant în această privință.

De fapt, afirmăm noi, posibilitatea acestei relații dinamice / dialectice apăruse în spațiul european înainte chiar de exemplele oferite de Badiou din spațiul francez. Brouwer este un exemplu al acestui proces, este, într-un fel, un moment (o instanțiere), care surprinde în sine ambele forțe care declanșează și definesc mișcarea spirituală europeană a unei modernități de la intersecția secolelor 19 și 20 critice față de modernitate. Deci, până la urmă, a vorbi despre Brouwer și Bergson (sau despre Brouwer și Badiou...) înseamnă mult mai mult decât a realiza o simplă comparație între doi gânditori.

„Lecția” filosofică pe care îndrăznim să o sugerăm nu privește ceva de genul posibilității de a alătura, la urma urmei, toți filosofii sub un unic tipar structural, ci faptul că, în cadrele reacțiilor critice amintite, există remarcabile elemente de continuitate.

Ca o dovadă în plus, este interesant de remarcat că același tip de mediere se poate stabili și în cazul analizei făcute de Foucault filosofiei franceze, care disocia și el, anterior lui Badiou, între „două forme de gândire”: o „filosofie a experienței, sensului și subiectului” și una a „cunoașterii, raționalității și conceptului”⁷⁶. Acolo apar, reînnoind cele două curente, ca figuri inaugurale și opuse pentru secolul XX, Bergson, respectiv Poincaré. Or, după cum am văzut, este posibil să trasăm apropieri care îl vizează pe Brouwer – iar acestea nu doar consistente, ci și într-un anumit sens necesare pentru o înțelegere adecvată a temelor discutate – atât cu Poincaré⁷⁷, cât și cu Bergson⁷⁸. În acest context, putem vedea în Brouwer un paradoxal „mediator ideatic” între cei doi gânditori francezi de referință menționați de Foucault.

⁷⁶ „Life: Experience and Science”, în James D. Faubion (ed.), *Aesthetics, Method, and Epistemology*, trad. de R. Hurley et al., (*Essential Works of Foucault. 1954–1984*, vol. II), The New Press, New York, 1998, pp. 466–467, care reia în limba engleză și modifică articolul său din 1970 din *Revue de métaphysique et de morale*, în care îl omagia pe Georges Canguilhem. Această opoziție coboară însă și mai adânc pentru Foucault în istoria filosofiei franceze, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, prin figurile lui Maine de Biran, respectiv Auguste Comte.

⁷⁷ Pentru o succintă abordare a acestei relații, a se consulta studiul nostru „Preintuționismul matematic. Schiță istorică și dimensiuni logico-filosofice”, în V. Vizureanu, *Logică și metodologie în istoria filosofiei*, Editura Universității din București, București, 2013, pp. 103–110.

⁷⁸ Prin precedentele noastre două articole consacrate acestui subiect și prin cel prezent.