

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

XIX

Coordonatori: **ALEXANDRU BOBOC, CLAUDIU BACIU,**
SERGIU BĂLAN, ION TĂNĂȘESCU

**STUDIES ON THE HISTORY
OF WORLD PHILOSOPHY, XIX**

Editors: **ALEXANDRU BOBOC, CLAUDIU BACIU,
SERGIU BĂLAN, ION TĂNĂSESCU**

ACADEMIA ROMÂNĂ
INSTITUTUL DE FILOSOFIE ȘI PSIHOLOGIE
„CONSTANTIN RĂDULESCU-MOTRU”

STUDII DE ISTORIE A FILOSOFIEI UNIVERSALE

XIX

de

Silviu Șerban, Șerban Nicolau, Laura Pană, Mihai D. Vasile, Elena Băltuță, Marin Bălan, Mihail M. Ungheanu, Rodica Croitoru, Ion Tănăsescu, Claudiu Baci, Ana Bazac, Irina Rotaru, Al. Boboc, Al. Surdu, Sergiu Bălan, Codrina-Laura Ioniță



EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
București, 2011

Copyright © Editura Academiei Române, 2011
Toate drepturile asupra acestei ediții sunt rezervate editurii.

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE
Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5,
050 711, București, România
Tel.: 4021-318 81 46; 4021-318 81 06
Tel./Fax: 4021-318 24 44
E-mail: edacad@ear.ro
Internet: <http://www.ear.ro>

Referenți: Acad. Vasile Tonoiu
Conf. univ. dr. Constantin Stoenescu

**EDITAT CU SPRIJINUL
AUTORITĂȚII NAȚIONALE PENTRU CERCETARE ȘTIINȚIFICĂ**

Redactor: MAGDALENA BEDROSIAN
Tehnoredactor: MAGDALENA JINDICEANU
Coperta: MARIANA ȘERBĂNESCU

Bun de tipar: 11.11.2011. Format: 16/70×100.
Coli de tipar: 16,5. Tiraj: 200 ex.
C.Z. pentru biblioteci mari: 1(09)(082)
C.Z. pentru biblioteci mici: 1

ISSN 1583-8536

CUPRINS

SILVIU ȘERBAN, Cercetare asupra conceptului de <i>Eikasia</i> la Platon	7
ȘERBAN NICOLAU, <i>Physis</i> -ul aristotelic în interpretare heideggeriană.....	25
LAURA PANĂ, Principiul ca fundament, ca instrument și ca finalitate în <i>Metafizica</i>	48
MIHAI D. VASILE, Canonul <i>filosofiei</i> în patristica elenistică.....	63
ELENA BĂLTUȚĂ, Rolul speciilor inteligibile în procesul cunoașterii umane la Toma d'Aquino	82
MARIN BĂLAN, Cum interpretează Toma din Aquino numele biblic „Cel Ce Este”?	94
MIHAIL M. UNGHEANU, Modernitate și nihilism	107
RODICA CROITORU, Armonia facultăților subintelectuale ale sufletului în proiectul antropologic kantian	124
ION TĂNĂȘESCU, Funcțiile expresiilor lingvistice în psihologia brentaniană.....	133
CLAUDIU BACIU, Fenomenologie și critică a cunoașterii la Husserl.....	157
ANA BAZAC, Discursul mincinos: radiografii clasice și contemporane (I).....	171
IRINA ROTARU, Două moduri de abordare a intersubiectivității: transcendental <i>versus</i> dialogic.....	188
ALEXANDRU BOBOC, Conceptul de „comprehensiune” la H.-G. Gadamer	199
ALEXANDRU SURDU, Sistemul filosofic al lui Wittgenstein.....	214
SERGIU BĂLAN, Problema limbajului privat la Wittgenstein	231
CODRINA-LAURA IONIȚĂ, De la evenimentul istoric tolstoian la fenomenul saturat al lui J.-L. Marion	256

CONTENTS

SILVIU ȘERBAN, An Inquiry Concerning Plato's Concept of <i>Eikasia</i>	7
ȘERBAN NICOLAU, Heidegger's Interpretation of Aristotle's Concept of <i>Physis</i>	25
LAURA PANĂ, The Principle and its Substantiating, Instrumental and Effectual Functions in Aristotle's <i>Metaphysics</i>	48
MIHAI D. VASILE, The Pattern of <i>Philosophia</i> in Hellenistic Patristics.....	63
ELENA BĂLTUȚĂ, The Role of the Intelligible Species in the Process of Human Cognition by Thomas Aquinas	82
MARIN BĂLAN, Aquinas's Interpretation of the Biblical Name "He Who Is"	94
MIHAIL M. UNGHEANU, Modernity and Nihilism.....	107
RODICA CROITORU, The Harmony of the Sub-intellectual Faculties of the Soul in Kant's Anthropological Project.....	124
ION TĂNĂSESCU, The Functions of the Linguistic Expressions in Brentano's Descriptive Psychology.....	133
CLAUDIU BACIU, Phenomenology and Critique of Knowledge in Husserl.....	157
ANA BAZAC, The False Discourse: Classical and Contemporary Radiographies (I).....	171
IRINA ROTARU, Two Ways of Approaching Intersubjectivity: Transcendental <i>versus</i> Dialogical Approaching	188
ALEXANDRU BOBOC, The Concept of "Comprehension" in the Philosophy of H.-G. Gadamer	199
ALEXANDRU SURDU, Wittgenstein's Philosophical System	214
SERGIU BĂLAN, Wittgenstein's Philosophical System	231
CODRINA-LAURA IONIȚĂ, From Tolstoi's "Historical Event" to J.-L. Marions "Saturated Phenomenon".....	256

CERCETARE ASUPRA CONCEPTULUI DE *EIKASÍA* LA PLATON

SILVIU ȘERBAN¹

Abstract. The inferior cognitive modalities implicated in the knowledge of the world of individuals includes, lower true opinion, the inferior opinion forms, *eikasía* and *fantasia*, memory and senses. Plato distinguishes between sensation and opinion, the former is non-propositional and does not involve conceptualization, being characterizable in the terms of the heraclitean ontology and defined as the immediate contact between sense organs and sensible things, the latter implicates the use of concepts and words through language. Not every opinion involves the use of concepts and reason, such as the inferior forms of opinion, *eikasía* and *fantasia*. Both are understood as the uncritical reflections of sense data, *eikasía* representing the accurate rendering of sensible qualities, *fantasia*, the wrong rendering of the same qualities. Each of the two uses image in concept's stead, what-appears-to-be, *eikónes* and *fantasmata*, respectively.

Key words: *aisthéseis*, *dóxa*, *eikasía*, *phantasia*, *mímesis*

Dialogul *Republica*, deși are ca aspect principal al cercetării problematica etică din cadrul teoriei Ideilor, aduce în discuție și câteva teme fundamentale ale ontologiei și epistemologiei platoniciene, cele mai importante fiind cercetarea cu privire la *dóxa* și analiza nivelurilor cunoașterii și realității din cadrul celor trei analogii, Soarele, Linia și Peștera. Conceptul de *dóxa* și teoria educației ce rezultă din sinteza celor trei analogii sunt teme care, alături de concepția despre suflet și conceptul de participare, contravin ipotezelor parmenidiene ce subîntind ontologia și epistemologia lui Platon și care presupun separarea netă între Idei și lucruri pe de o parte, cunoaștere rațională și cunoaștere prin simțuri pe de altă parte. Atât *dóxa*, cât și teoria educației propun o cale de comunicare între lumea sensibilă aflată în continuă schimbare și Ideile identice cu sine și stabile. Astfel, *dóxa* propune o relaționare între *aisthéseis* și *epistémē*, iar procesul educației – trecerea de la iluzie la adevăr, prin intermediul tranziției de la stările cognitive inferioare din domeniul opinabilului către stările cognitive superioare din domeniul inteligibilului, care, totodată, asigură cunoașterea Ideilor. Între cele patru stări cognitive, care reflectă patru tipuri de existență, distinse de Platon, nivelul inferior al opinabilului, *eikasía*, ridică cele mai mari probleme de interpretare. Deși relaționarea dintre *eikasía* și creația artistică pare a fi sugerată chiar de Platon, problema care se pune este aceea a caracterizării din punct de vedere epistemologic a acestei stări cognitive și, în special, a evidențierii raportului cu *aisthéseis* și *dóxa*. Descrierea stării cognitive semnificate de *eikasía* devine și mai dificil de realizat, întrucât termenul ca atare nu mai revine în niciun dialog platonician, singura posibilitate constituind-o descrierea

¹ Universitatea „Spiru Haret”, București.

contextului din dialogul *Republica* în cadrul căruia apare termenul *eikasia*, urmărindu-se în același timp terminologia utilizată de Platon și, apoi, identificarea unor contexte similare în dialoguri ulterioare. Cercetarea cu privire la *eikasia* presupune prin urmare analiza semnificației în cadrul filosofiei platoniciene a unor concepte precum *aistheseis*, *dóxa*, *mimesis* și *phantasia*. În legătură cu ultimul, deși referirile lui Platon la procesul imaginației sunt puține, analiza acestora se poate dovedi utilă în vederea elucidării unor aspecte cu privire la *eikasia* și, în special, la natura raportului acesteia cu *aistheseis* și *dóxa*.

I.

Cercetarea asupra conceptului de *dóxa* survine în Cartea a V-a a *Republicii* în contextul descrierii în termeni de opoziție a cunoașterii filosofilor și a celei specifice „iubitorilor de spectacole și amatorilor de artă” (*philothéamones te kai philótechnoi*).² Ca și în *Phaidon*, cunoașterea filosofică se distinge de cea nefilosofică prin caracteristica obiectelor corespunzătoare fiecăreia, Formele în cazul celei dintâi, lucrurile sensibile, în cazul celei de-a doua, primele fiind unice, stabile și mereu identice cu sine, celelalte, multiple, schimbătoare, având caracteristici contrare.³ Dar spre deosebire de *Phaidon*, unde Platon opune *aistheseis* și *phrónesis*, în pasajul din *Republica* sunt opuse *epistème* și *dóxa*. În timp ce *epistème* are ca obiect *tò ón*, iar ignoranța (*ágnoia*) *tò mè ón*, obiectul opiniei se găsește între cele două, fiind descris ca ceva intermediar acestora (*metaxù tou óntos kai tou mè óntos*). Căci spre deosebire de Forme care au întotdeauna aceeași calitate și constituie domeniul cognoscibilului (*gnostón*), lucrurile sensibile au calități contrare și alcătuiesc domeniul opinabilului (*doxastón*). În timp ce Frumosul însuși (*autò kalón*) are veșnic aceeași calitate, lucrurile frumoase (*pollà kalá*) apar nu doar frumoase, ci și urâte. Prin urmare, natura obiectelor determină caracteristicile corespunzătoare fiecărui tip de cunoaștere: natura stabilă a Formelor dă caracterul clar (*saphéneia*) al cunoașterii, în timp ce instabilitatea lucrurilor materiale duce la caracterul mai puțin clar al opiniei. Din punctul de vedere al conținutului celor două tipuri de cunoaștere, doar „iubitorii de înțelepciune” sunt cei care știu (*gignóske*), întrucât au acces la lumea Formelor, în timp ce „iubitorii de opinie opinează asupra tuturor lucrurilor, dar nu știu nimic despre obiectul opiniilor lor” (*doxázein phésomen hápanta, gignóskein*

² Platon, *Republica*, 476a9-b2. Pentru dialogurile platoniciene a fost utilizată ediția lui John Burnet, *Platonis Opera*, London, Oxford University Press, 1903.

³ Platon, *Phaidon*, 79a1-d8. Distincția dintre lucrurile ce sunt percepute prin simțuri (*taís aisthésesin aisthánomai*) și Formele cunoscute prin exercitarea minții (*ho tês dianóias logismós*) și, totodată, dintre domeniul corespunzător fiecărui gen de cunoaștere, dintre puritatea cercetării sufletului prin sine însuși și confuzia celei exercitate prin intermediul simțurilor sunt descrise în cadrul argumentării nemuririi sufletului ce recurge la analogia dintre suflet și lumea invizibilă a Formelor, respectiv trup și lumea vizibilului, a lucrurilor materiale.

dè hōn doxázousin oudén).⁴ Această argumentație în favoarea cunoașterii științifice de tip filosofic se constituie în același timp ca o argumentație împotriva posibilității de cunoaștere a individualelor,⁵ întrucât cunoașterea adevărată are ca obiect doar stabilul, neschimbătorul, în timp ce individualul are caracteristici opuse acestora. Această caracterizare a opiniei este destul de apropiată de cea a cunoașterii prin simțuri din *Phaidon* cu privire la capacitatea acesteia de a ajunge la adevăr. Opoziția *epistémē* / *dóxa* este reluată în analogiile Soarelui, Liniei și Peșterii prin intermediul altui cuplu de termeni opuși, *noetón* / *horatón*.

Cercetarea cu privire la cunoașterea supremă conduce către analogia Soarelui,⁶ prin care Platon descrie rolul Binelui în lumea inteligibilă (condiție a cunoașterii și cauză a existenței inteligibilelor), prin referirea la funcția pe care Soarele o are la nivelul vizibilului (mediu al vederii și condiție a devenirii, creșterii și hranei lucrurilor vizibile).⁷ Analogia Liniei⁸ menține distincția făcută în cadrul analogiei Soarelui între domeniul vizibilului (*horatón*) și cel al inteligibilului (*noetón*), dar introduce la nivelul fiecăruia o nouă diviziune ce are ca rezultat împărțirea atât a inteligibilului, cât și a vizibilului în două părți ce se deosebesc din punctul de vedere al clarității (*saphéneia*).⁹ În cadrul vizibilului se distinge între imagini (*eikónes*), reprezentate de umbre sau de reflexiile în apă și în obiectele cu suprafață compactă, netedă și strălucitoare, și obiectele ale căror imagini alcătuiesc prima subdiviziune (animalele din jurul nostru, plantele și toate obiectele).¹⁰ În

⁴ Platon, *Republica*, 476e4-480a.

⁵ Structura argumentului împotriva cunoașterii particularilor ar fi următoarea: 1) cunoașterea unui lucru X este posibilă dacă și numai dacă lucrul respectiv este întotdeauna X; 2) lucrurile individuale X sunt atât X, cât și non-X; 3) prin urmare, nu poate exista cunoaștere despre individualele X. Cf. Nickolas Pappas, *Plato and the Republic*, 2nd edition, London and New York, Routledge, 2003, p.132-133.

⁶ În legătură cu semnificația celor trei analogii, majoritatea comentatorilor consideră că, în timp ce analogia Soarelui este destinată ilustrării rolului Binelui la nivelul inteligibilului prin exemplificarea rolului Soarelui la nivelul vizibilului, celelalte două analogii intenționează în primul rând descrierea clasificatoare a tipurilor și nivelurilor de cunoaștere și de realitate. O interpretare diferită este dată de J.E. Raven, care consideră că analogia Liniei are aceeași intenție exemplificatoare ca și cea a Soarelui, urmărind ilustrarea naturii *noûs*-ului și a relației dintre cele două clase de *noetá* prin utilizarea facultății vederii și a evidențierii raportului existent între cele două clase de *horatá*. Cf. J.E. Raven, *Sun, Divided Line and Cave*, în „The Classical Quarterly”, vol.3, no.1-2, 1953, p. 22-32, și J.E. Raven, *Plato's Thought in the Making*, Cambridge University Press, 1965, p.131-175.

⁷ Platon, *Republica*, 506d6-509c11.

⁸ *Ibidem*, 509d-511e.

⁹ Criteriul după care sunt distinse cele două subdiviziuni ale inteligibilului și vizibilului, *saphéneia*, este același pe care Platon îl utilizează în distincția dintre *epistémē* și *dóxa*, ceea ce înseamnă că diviziunile Liniei au, în primul rând, o semnificație epistemologică. Aspectul epistemologic al diviziunii Liniei este completat la 510a8-10, cu cel ontologic, unde împărțirea vizibilului în obiecte și imagini ale obiectelor face referire la *alétheia*, comparând raportul dintre asemănător, *tò homoióthén* (imaginea), și lucrul cu care se aseamănă, *tò hó homoióthe*, (obiectul corespunzător imaginii) cu raportul dintre *doxastón* și *gnostón*; *alétheia* are în vedere aici gradul de realitate al tipurilor de existență respective.

¹⁰ *Republica*, 510a5-6.

ceea ce privește diviziunea inteligibilului (*he toû noetoû tomós*), „pe una dintre subdiviziuni sufletul este nevoit să o cerceteze folosindu-se de obiectele mai înainte imitate / de către reflexii și umbre / drept imagini; el pornește de la anumite postulate (*ex hypothéseon*) și nu se îndreaptă spre principiu, ci spre capăt. Dar el cercetează cealaltă diviziune – este vorba despre ceea ce, nefiind postulat, are valoare de principiu – pornind de la un postulat, fără să se slujească de imagini ca în celălalt caz, ci croindu-și drumul prin ideile însele.”¹¹ În cadrul primei subdiviziuni, obiectele specifice cercetării care utilizează *hai hypothéseis* sunt catalogate ca ținând de practicile geometrilor și aritmeticienilor (*hoi perì tàs geometrías te kai logismoús kai tà toiaûta pragmaténomenoi*), cei care, totodată, utilizează figuri vizibile (*toís horoménois eídesi proschróntai*), ce țin de diviziunea superioară a domeniului vizibilului și care, comparativ cu cele inferioare lor, „se impun opiniei cu claritate și tărie” (*enargési dedoxasménois te kai tetiméménois*).¹² *Eíde* alcătuiesc domeniul superior al inteligibilului, cu care rațiunea însăși are contact direct, nemijlocit prin intermediul dialecticii (*autòs ho lógos háptetai tē toû dialégesthai dynámei*). Încheind analogia Liniei,¹³ Platon echivalează cele patru diviziuni cu patru reflectări la nivelul sufletului (*téttara pathémata en tē psychē*), *nóesis* corespunzând diviziunii superioare a inteligibilului, *diánoia*, celei de-a doua părți a inteligibilului, *pístis*, diviziunii superioare a vizibilului, iar *eikasía*, părții inferioare a acestuia. Totodată, Platon indică faptul că cele patru *pathémata en tē psychē* sunt ierarhizate din punctul de vedere al *saphéneia* și în funcție de gradul de *alétheia* la care participă realitățile asupra cărora ele se îndreaptă.

Cele patru diviziuni semnifică în primul rând patru tipuri de stări cognitive care sunt dispuse ierarhic în funcție de gradul de *saphéneia*. Însă, cum cunoașterea pentru Platon trebuie să fie întotdeauna a ceva, a unui obiect, cele patru tipuri cognitive trimit implicit la patru categorii de existențe ierarhizate ontologic la rândul lor în funcție de gradul de *alétheia*. Intenția clasificatoare din finalul analogiei Liniei¹⁴ este dezvoltată de Platon în analogia Peșterii,¹⁵ unde reîntâlnim, sub o formă de data aceasta alegorică, cele patru tipuri cognitive și obiectele lor corespunzătoare.¹⁶ Astfel, mai întâi distincția vizibil / inteligibil este reluată sub

¹¹ *Republica*, 510 b4-9, trad. Andrei Cornea în Platon, *Republica*, vol. 2, București, Editura Teora, 1998.

¹² *Ibidem*, 511a7-8.

¹³ În interpretarea sa, Raven consideră că pasajul în care Platon introduce cele patru *pathémata en tē psychē* (511 d6-e5) nu face parte din analogia Liniei, ci este unul intermediar între analogia Liniei și cea a Peșterii; astfel, de fapt, clasificarea ar fi intenționată doar în ceea ce privește analogia Peșterii, nu și în cea a Liniei. Cf. J.E. Raven, *Sun, Divided Line and Cave*, ed. cit., p.26-27.

¹⁴ Deși intenția clasificatoare cu privire la nivelurile epistemice și ontologice este dezvoltată de Platon în finalul analogiei Liniei sau, dacă preluăm interpretarea lui Raven, în pasajul intermediar dintre analogia Liniei și cea a Peșterii, totuși referința explicită a lui Platon în introducerea termenilor *nóesis*, *diánoia*, *pístis*, și *eikasía* sunt cele patru subdiviziuni ale Liniei.

¹⁵ *Republica*, 514a-521c.

¹⁶ Deși majoritatea comentatorilor constată un paralelism între cele patru subdiviziuni ale Liniei și cele patru stadii cognitive ale Peșterii, există și interpretări, care nu agreează acest

forma opoziției *lumea subpământeană din peșteră / lumea de deasupra*, pentru ca în cadrul fiecăreia dintre lumi să fie distinse două tipuri de obiecte între care există același raport descris în analogia Liniei, *ca ceea ce este asemănător față de lucrul cu care se aseamănă*. Există, prin urmare, în interiorul peșterii pe de o parte umbrele ce sunt proiectate pe un zid cu fața la care sunt obligați să privească oamenii legați, umbre ce, pe de altă parte, aparțin unor obiecte artificiale situate înapoia celor legați și purtate prin fața unui foc. Similar, în lumea dinafara peșterii, avem umbrele și reflexiile lucrurilor și lucrurile însele. Corespunzător celor patru niveluri de realitate ontologică există tot atâtea tipuri cognitive, din înălțuirea cărora Platon construiește drumul ascendent al cunoașterii, de la umbrele obiectelor artificiale și obiectele artificiale însele, către umbrele Ideilor, culminând cu cunoașterea însăși a Ideilor. Relaționarea analogiei Peșterii cu celelalte două anterioare este făcută chiar de Platon (517a-c) și este evident că fiecare analogie o completează pe cealaltă, ultima, cea a Peșterii, fiind astfel cea mai completă. Ceea ce rămâne constant în cadrul celor trei analogii este distincția vizibil / inteligibil, distincție care trimite la separarea parmenidiană¹⁷ dintre *Calea Adevărului* și *Calea Opiniei*, dar care, totodată, nu izolează un plan de celălalt ca eleatul, ci, mai ales prin alegoria Peșterii, evidențiază relațiile dintre cele patru niveluri. Introdusă în analogia Soarelui mai degrabă cu scop exemplificativ, distincția *horatón / noetón* este reluată și dezvoltată în analogia Liniei, urmărindu-se atât exemplificarea, dar și clasificarea, descrierea nivelurilor de cunoaștere, respectiv de realitate. În fine, analogia Peșterii urmărește explicit descrierea diferitelor tipuri de cunoaștere și existență, aducând totodată în atenție rolul Binelui în raport cu cunoașterea și existența, ilustrat anterior prin intermediul primei analogii.

Distincția *noetón / horatón* care subîntinde toate cele trei analogii semnifică în fapt opoziția *epistème / dóxa*. Platon nu utilizează *nóesis* și *epistème* cu aceeași semnificație întotdeauna: de obicei, prin *nóesis* (folosit prin adjectivul *noetós*, în sintagme ca *noetós tópos*¹⁸ sau *noetón génos te kai tópos*¹⁹) înțelege domeniul inteligibilului (opunându-i-se în acest sens *horatón*), care include și *diánoia*; în cadrul Liniei însă, *nóesis* (folosit de data aceasta ca substantiv)²⁰ semnifică diviziunea superioară a acesteia, diferențiindu-se ca atare de *diánoia*. Pe de altă parte, după analogia Peșterii, atunci când se referă din nou la cele patru niveluri epistemice, folosește termenul *nóesis* pentru a desemna întreg domeniul inteligibilului (nemautilizându-se forma adjectivală *noetós*, ca anterior) și, prin

paralelism. Despre reprezentanții celor două tipuri de interpretări în James Wilberding, *Prisoners and Puppets in the Cave*, în D. Sedley (editor), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXVII, Oxford University Press, 2004, p.117-118, nota 1.

¹⁷ John Fergusson susține că influența parmenidiană asupra pasajului din *Republica* ce conține cele trei analogii este nu doar una teoretică, ci și imagistică. Cf. John Fergusson, *Sun, Line and Cave Again*, în „The Classical Quarterly”, vol. 13, no. 2, 1963, p. 191-193.

¹⁸ *Republica*, 508c1, 517b5.

¹⁹ *Republica*, 509d2.

²⁰ *Republica*, 511d8.

aceasta, opunându-l lui *dóxa*, termen utilizat spre a desemna domeniul vizibilului.²¹ În același timp, Platon substituie pentru numirea diviziunii superioare a inteligibilului pe *nóesis* cu *epistémē*.²² „să numim prima parte știință (*tên próten moíran epistémēn kaleîn*), a doua inteligență analitică (*deutéran diánoian*), a treia credință (*tríten pístin*) și a patra reprezentare (*eikasían tetárten*). Ultimele două sunt în domeniul opiniei (*dóxan*), primele două – în cel al inteligibilului (*nóesin*). Opinia se referă la ceea-ce-devine (*dóxan perì génesin*), intelectul – la ceea-ce-este (*nóesin perì ousían*). Iar raportul acestuia din urmă față de celălalt este raportul intelectului față de opinie; și ce este intelectul față de opinie este știința față de credință și inteligența analitică față de reprezentare.”²³ Atât inteligibilul, cât și opinabilul sunt, prin urmare, de două feluri, raportul știință superioară – știință inferioară fiind imitat la nivelul vizibilului de unul similar exprimat prin relația opinie superioară – opinie inferioară.²⁴ Criteriul după care Platon distinge cele patru niveluri de cunoaștere este *saphéneia*, coroborat cu gradul de *alétheia* al obiectului fiecărui tip de cunoaștere. Interpretarea celor patru *pathémata en tē psychē* trebuie astfel să țină cont de obiectul fiecărui nivel de cunoaștere. În genere, cea mai mare problemă au ridicat-o obiectele corespunzătoare nivelurilor inferioare ale inteligibilului și opinabilului, *diánoia* și *eikasía*, în special datorită descrierii acestora ca umbre, reflexii, imagini ale obiectelor nivelului superior corespunzător fiecărui domeniu, Formele, în cel al inteligibilului, respectiv lucrurile sensibile, în domeniul vizibilului. Mai puțin problematică este însă interpretarea lui *diánoia* din punctul de vedere al tipului de cunoaștere pe care îl descrie, cunoașterea matematică, însă la fel de problematică rămâne interpretarea și din această perspectivă în ceea ce privește tipul de stare cognitivă pe care îl descrie *eikasía*.²⁵ Posibilele interpretări ale acestora trebuie să țină cont de două criterii: 1) *eikasía* este o specie a opinabilului, și anume opinie inferioară în raport cu *pístis*, ca opinie superioară, și 2) distincția dintre *eikasía* și *pístis* nu este una logică, descriptibilă prin opoziția adevărat / fals, ci una epistemologică, exprimabilă în opoziția *saphéneia* / *asápheia*, ce implică în același timp distincția ontologică a gradelor de *alétheia* ale obiectelor corespunzătoare.

²¹ Astfel, opoziția introdusă anterior ca *epistémē* / *dóxa*, descrisă și ca *gnostón* / *doxastón*, devine acum *nóesis* / *dóxa*.

²² Cu alte cuvinte, *epistémē* desemnează acum diviziunea superioară a Liniei, iar *nóesis* se referă la întreg domeniul inteligibilului.

²³ *Republica*, 533e7-534a5, trad. Andrei Cornea.

²⁴ Cf. Gh. Vlăduțescu, *Ontologie și metafizică la greci: Platon*, București, Editura Academiei, 2005, p. 87-89 și Valentin Mureșan, *Comentariu la Republica lui Platon*, București, Editura Paideia, 2006, p. 94.

²⁵ În fapt, interpretarea dată termenului de *eikasía* este în același timp răspunzătoare de divergențele cu privire la paralelismul diviziunilor dintre Linie și Peșteră, cf. James Wilberding, *Prisoners and Puppets in the Cave*, ed. cit., p. 118.

II.

O analiză imediată ce decurge din luarea în considerare a primului criteriu presupune examinarea posibilității de asemănare între *eikasía* și *aisthéseis*,²⁶ iar aceasta decurge din cercetarea asupra naturii raportului dintre *dóxa* și *aisthéseis*, întrucât dacă *eikasía* are aceeași semnificație ca *aisthéseis* înseamnă că *aisthéseis* este o specie a lui *dóxa*.

Soluția în legătură cu raportul *dóxa* / *aisthéseis* nu poate fi găsită doar din analiza dialogului *Republica*. Ceea ce poate fi remarcat, cu privire la *Republica*, este faptul că termenul *aisthéseis* nu este utilizat de Platon nici în caracterizarea opiniei ca intermediară între știință și ignoranță (476d5-480a13), nici în descrierea nivelurilor epistemice ale opinabilului din analogiile Liniei (509d-511e) și Peșterii (514a-521c). *Aisthéseis* este utilizat de Platon în *Republica* în cadrul analogiei Soarelui, referindu-se fie la simțul văzului (*he toû horân aisthesis*)²⁷, fie la organul de simț (*tò tês aisthéseos órganon*),²⁸ fără vreo semnificație legată de *dóxa*, ci doar în contextul descrierii domeniului vizibil. În afara acestor utilizări, cuvântul în cauză mai apare de câteva ori, în locuri diferite, în contextul unor descrieri similare celei din *Phaidon* cu privire la cunoașterea sufletului prin sine însuși, fără a recurge la senzații,²⁹ cunoaștere ce are ca obiect realitatea autentică și este specifică filosofiei,³⁰ fiind denumită, în *Republica* *he toû dialégesthai epistémē*.³¹ Cel mai important context în care este utilizat *aisthéseis* pentru cercetarea cu privire la raportul *dóxa* / *aisthéseis* este cel în care Platon înfățișează teoria sa despre educație (518b-535a) pornind de la cele trei analogii. Astfel, în forma lor incipientă, cunoașterea și educația pornesc de la senzații, distingându-se între o formă inferioară de stare cognitivă, cea senzorială, care nu implică activitatea gândirii, și una superioară, în care senzațiile sunt însoțite de reflectare, ce ține de activitatea intelectului. „Unele lucruri sensibile nu atrag intelectul spre a le cerceta, fiind ele îndestulător judecate de către senzații (*hikanôs hypò tês aisthéseos krinómena*); altele însă cer din partea intelectului o cercetare deoarece senzația nu face nimic trainic (*tês aisthéseos oudèn hygiēs poioúses*).”³² „Cele ce nu atrag intelectul (...) sunt cele care nu cad în același timp sub incidența unei senzații contrare. Pe cele care fac așa ceva le socotesc ca solicitând intelectul, deoarece senzația nu arată cu nimic mai mult un contrariu decât pe celălalt.”³³ Spre exemplu, vederea unui deget reprezintă o activitate senzorială lipsită de aportul

²⁶ H.J. Paton propune interpretarea conform căreia *eikasía* are aceeași semnificație cu *aisthéseis*, cf. H.J. Paton, *Plato's Theory of Eikasía*, Aristotelian Society Proceedings, 1922, p. 80-86.

²⁷ *Republica*, 507e6.

²⁸ *Republica*, 507c3-4, 508b3-4.

²⁹ *Phaidon*, 79d.

³⁰ *Phaidon*, 64e-65c.

³¹ *Republica*, 511c, 532a, 537d.

³² *Republica*, 523a10-b4, trad. Andrei Cornea.

³³ *Republica*, 523b9-c3., trad. Andrei Cornea.

gândirii (523c11-d5), în schimb, perceperea degetelor din punctul de vedere al mărimii sau grosimii acestora presupune cercetare de natură intelectuală, întrucât „sufletul ajunge în încurcătură” (*tên psychên aporeîn*) datorită proprietăților contrare furnizate de senzații (523e3-524d5). Deși nu sunt corelate în cadrul acestui pasaj, descrierea celor două tipuri de activitate senzorială pare a fi a celor două forme de *dóxa* ce apar în analogiile Liniei și Peșterii, *eikasía* și *pístis*,³⁴ prima apărând ca opinie ce nu implică gândirea, însă pasajul în cauză nu oferă alte informații care ar putea conduce către identificarea acestui tip de opinie cu *aisthéseis*. Din analiza lui Platon asupra conceptului de *dóxa* din dialoguri precum *Theaetetus*, *Sofistul* sau *Philebos*, coroborată cu cercetarea sa din *Theaetetus* și *Timaios* cu privire la *aisthéseis*, reiese însă cu claritate că opinia este altceva decât senzația și, în același timp, se confirmă cel puțin jumătate din corelația dintre nivelurile epistemice și etapele educației,³⁵ în sensul că opinia presupune implicarea activității gândirii.

Tema dialogului *Theaitetos* este definirea lui *epistémē* și în acest context Platon analizează posibilitatea identificării cunoașterii cu *aisthéseis* sau *dóxa*. Definiția pe care Theaitetos o propune inițial, identificând *epistémē* cu *aísthēsis* (151d-e), conduce către cercetarea asupra a ceea ce înseamnă *aísthēsis*,³⁶ iar Platon se folosește în acest demers de concepțiile filosofice ale lui Protagoras³⁷ și Heraclit. Deși cele două concepții sunt analizate împreună, ca și cum ambele ar constitui exemplificarea identificării cunoașterii cu senzațiile, din critica lui Platon asupra ideilor celor doi filosofi se observă o diferență cu privire la natura modalității în care este definită cunoașterea ca fiind senzație conform tezei heraclitice față de cea a lui Protagoras. Astfel, în timp ce ideea heraclitică a fluxului continuu al lucrurilor, „totul este mișcare și dincolo de ea nimic altceva” (*tò pân kinesis ên kai*

³⁴ Daryl H. Rice consideră că cele patru niveluri ontologice și epistemice pot fi explicate prin intermediul propriului text platonician din *Republica* ce înfățișează stadiile cognitive și educaționale ale viitorilor filosofi, care corespund celor patru etape cognitive din analogia Peșterii și celor patru subdiviziuni ale analogiei Liniei. *Nóesis* și *diánoia* corespund astfel cunoașterii filosofice, respectiv matematice, în timp ce în domeniul opinabilului, *eikasía* semnifică opinia întemeiată necritic pe senzații, iar *pístis* reprezintă opinia ce implică gândirea ca urmare a caracteristicilor contrare ale senzațiilor Cf. Daryl H. Rice, *A Guide to Plato's Republic*, Oxford University Press, 1998, p. 70-74.

³⁵ Este vorba de corelația dintre activitatea senzorială însoțită de gândire și domeniul opinabilului în genere. Activitatea senzorială lipsită de gândire poate fi interpretată și ca referindu-se pur și simplu la senzație, așa cum face A.J. Holland, care interpretează pasajul în cauză ca indicând limita senzațiilor în raport cu gândirea în ceea ce privește raportarea la caracteristicile contrare ale lucrurilor. Cf. A.J. Holland, *An Argument in Plato's Theaitetus: 184-6*, în „The Philosophical Quarterly”, vol. 23, no. 91, 1973, p. 110-111.

³⁶ *Theaitetus*, 151e-183c.

³⁷ Mai degrabă se poate vorbi de utilizarea unei concepții ce ar aparține lui Protagoras, deși acesta nu a formulat-o explicit, pe care Platon o consideră ca pe o implicație a concepției filosofice explicate a lui Protagoras. Cf. *Theaitetus*, 152c8-d6. Apropierea dintre concepțiile celor doi, Protagoras și Heraclit, este făcută probabil de Platon, presupunând că teoria heraclitică a fluxului continuu ar trebui cumva să constituie fundamentul concepției explicate a sofistului. Cf. David Bostock, *Plato's Theaitetus*, Oxford University Press, 1988, p. 44-47.

állo parà toûto oudén),³⁸ este criticată în termenii identificării cunoașterii cu senzația pură, principiul lui Protagoras, „Individul este măsura tuturor lucrurilor; a celor existente, întrucât există, iar a celor inexistente, întrucât nu există” (*pánton chremáton métron ánthropon eínai tón mèn ónton hos ésti, tón dè mè ónton hos ouk éstin*),³⁹ este cercetat și respins în termeni ce identifică *epistème* cu opinia întemeiată pe senzații.

Concepția heraclitică este respinsă categoric prin argumente ce țin de imposibilitatea fixării în limbaj a percepțiilor, datorită caracterului fluctuant al acestora; din această cauză, utilizarea unor termeni ca „ceva” (*ti*), „acesta” (*tóde*), „acela” (*ekeíno*) sau „orice alt cuvânt care fixează” pentru descrierea informațiilor furnizate de senzații este improprie și nu exprimă ceea ce se întâmplă în realitate.⁴⁰

Spre deosebire de critica heraclitică, respingerea tezei lui Protagoras este mai anevoioasă și presupune numeroase reveniri și reevaluări, necesitând o analiză mai detaliată. Concepția lui Protagoras este inițial combătută plecându-se de la identificarea lui „a simți” cu „a apărea” (*pháínetai aisthánesthai estin*) și a lui *aísthesis* cu *phantasia*,⁴¹ ceea ce presupune că ceea ce este perceput diferă în funcție de cel ce percepe, de modalitatea în care îi apare subiectului obiectul cu care se află în contact senzorial.⁴² Prin urmare, spre deosebire de teza fluxului continuu a lui Heraclit, descrierea la nivelul limbajului a ceea ce este perceput devine posibilă, afirmându-se că ceva există (*eínai ti*) pentru cineva (*tiní*) sau al cuiva (*tinós*) sau referitor la ceva (*prós ti*).⁴³ O primă concluzie cu privire la concepția lui Protagoras⁴⁴ este că senzația este adevărată în raport cu fiecare subiect (160c7-d3), însă tot în cadrul acestei concluzii Platon introduce termenul de *diánoia*, arătând că informațiile adevărate furnizate de simțuri sunt preluate de gândire ca atare. În aceste condiții, apare un nou indiciu care sugerează că definiția cunoașterii ca senzație diferă din perspectiva celor două concepții filosofice aduse în discuție, cea a lui Protagoras presupunând și altceva în afara lui *aísthesis*. Și aceasta devine mai clar atunci când Platon își construiește primele obiecții solide împotriva tezei lui Protagoras, arătând că dacă „adevărul va fi pentru oricine opinia formulată pe baza senzației” (*hekásto alethès éstai hò án di'aisthéseos doxáze*),

³⁸ *Theaitetus*, 156a5, trad. Marian Ciucă, în Platon, *Opere VI*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.

³⁹ *Theaitetos*, 152a2-4, trad. Marian Ciucă.

⁴⁰ Teza heraclitică este respinsă prin două argumentații similare la 156a-157c și 181b-183c.

⁴¹ *Theaitetos*, 152b9-c3.

⁴² Spre exemplu, Socrate sănătos și Socrate bolnav vor avea senzații diferite cu privire la vin: celui sănătos i se va părea bun și dulce, celui bolnav, acru și amar, cf. *Theaitetus*, 159b-160a.

⁴³ *Theaitetos*, 160b5-c2.

⁴⁴ Deși teza criticată în pasajul 157e-160e nu este specificată de Platon, aceasta aparține cu siguranță concepției lui Protagoras expusă anterior, prin care se identificase *aísthesis* cu *phantasia*. Cf. Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaitetus and The Sophist*, New York, Liberal Arts Press, 1957, p.52, John McDowell, *Theaitetus*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p.146, și David Bostock, *Plato's Theaitetus*, ed. cit., p.71.

atunci ar apărea paradoxala situație în care toți oamenii sunt la fel de îndreptățiți să clameze adevărul opiniei lor, în timp ce examinarea critică asupra veridicității unei opinii apare ca imposibilă (161c2-162a3). Critica tezei lui Protagoras, ca definire a cunoașterii prin opinie întemeiată pe senzație, va deveni explicită în așa-numita „apărare a lui Protagoras” printr-un discurs al lui Socrate ținut în numele sofistului,⁴⁵ apărare ce urmărește clarificarea concepției în cauză ca urmare a unei critici anterioare, care asumase unele premise ce nu aparțineau acesteia, cum ar fi echivalarea cunoașterii cu raportul senzorial nemijlocit dintre subiectul care percepe și obiectul care este perceput. Căci dacă a cunoaște depinde de contactul direct dintre organul de simț și obiectul perceput, atunci, în cazul în care intervine amintirea cu privire la același obiect perceput anterior, nu se mai poate vorbi de cunoaștere, deoarece lipsește raportul direct cu acel obiect.⁴⁶ În „apărarea lui Protagoras”, Platon clarifică teza sofistului: *omul este măsura tuturor lucrurilor*, însă *măsura* diferă în funcție de *cum îi apar fiecăruia lucrurile existente*. Cunoașterea fiecăruia se întemeiază pe ceea ce apare a fi (*ésti te kai phainetai*) obiectul pe care îl percepe, exprimând în funcție de această „apariție” o opinie (*doxazei*).⁴⁷ Această a doua reexpunere a concepției lui Protagoras este respinsă de Platon printr-o modalitate similară celei de la 161c2-162a3, indicând că teza lui Protagoras, după care toate opiniile sunt adevărate, face imposibilă compararea opiniilor, precum și examinarea acestora, și mai mult, teza în discuție are drept consecință propria sa respingere (169d-171d). Totodată, fiind evident că unele opinii sunt mai întemeiate decât altele în anumite domenii,⁴⁸ această diferențiere a lor nu poate fi explicată în contextul concepției lui Protagoras (171d-172b și 177c-179c).⁴⁹

Critica îndreptată asupra cunoașterii ca senzație arată, așadar, existența unei distincții pe care Platon o face între *aísthesis* și *hò án di'aísthéseos doxáze*. Caracterizarea a ceea ce înseamnă *opinie întemeiată pe senzații* nu trebuie să scape din vedere corelația cu descrierile făcute prin intermediul unor termeni ca *phainetai* sau *phantasia* și, în același timp, cu considerarea acestui tip de cunoaștere ca fiind specific filosofiei lui Protagoras și, prin extensie, sofistilor.

⁴⁵ În cadrul acestui discurs în numele lui Protagoras se consideră că de la 166d1 la 167d4 este exprimată adevărata concepție a sofistului. Cf. Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist*, op. cit., p. 72.

⁴⁶ *Theaitetos*, 163d1-164b9.

⁴⁷ La 167a2 *doxazei* este utilizat în locul lui *phainetai* semnificând opinia întemeiată pe senzație. Cf. Francis M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist*, op. cit., p. 71.

⁴⁸ Astfel opiniile diferite ale pacientului și medicului cu privire la boală nu pot fi ambele adevărate și nici la fel de întemeiate din punctul de vedere al cunoașterii medicinei, opinia medicului având evidentă întâietate.

⁴⁹ Pasajele în cauză, 171d-172b și 177c-179c, sunt considerate de McDowell ca îndepărtându-se de la doctrina autentică a lui Protagoras exprimată în cadrul „apărării”, cf. John McDowell, *Theaetetus*, ed. cit., p. 172-173.

Finalul respingerii definiției cunoașterii ca *aiſthesis* (184b-186e) punctează însă deosebirea esențială dintre opinie și senzație, imposibilitatea „fixării” la nivelul limbajului a ceea ce este perceput. Această imposibilitate fusese deja afirmată în două rânduri cu privire la teza heraclitică, nu însă și cu privire la teza lui Protagoras, conform căreia era posibilă utilizarea cuvintelor cu sens relativ. În cadrul acestei argumentații finale, Platon aduce în discuție posibilitatea exprimării prin intermediul conceptelor, elementele fixe, stabile ale limbajului.⁵⁰ Astfel, dacă fiecare senzație este rezultatul unei interacțiuni dintre o anume capacitate a subiectului și o anume proprietate a obiectului care este perceput, atunci exprimarea unei caracteristici comune mai multor simțuri (*koiná*) nu poate fi rezultatul vreunui simț, ci al altei facultăți, caracterizată ca cercetare a sufletului prin sine însuși (*autè di'hautês he psychê tã koiná ... perì pãnton episkopeîn*)⁵¹ și denumită ulterior prin *a opina* (*doxázein*).⁵² Deși termenul este același utilizat în cazul descrierii stării cognitive exprimată în „apărarea lui Protagoras”, semnificația acestora este diferită. În timp ce opinia lui Protagoras este întemeiată pe senzații, este asimilată „aparității” și este exprimabilă printr-un limbaj propriu fiecărui individ, neexistând posibilitatea construcției unor „termeni stabili” (concepte), opinia pe care Platon o aduce în discuție se întemeiază pe concepte, este definită ca *autè di'hautês he psychê episkopeîn*, opusă cercetării pe care sufletul o face prin

⁵⁰ Există două linii de interpretare care se disting după interpretarea argumentului ca vizând Formele sau nu. Astfel, Cornford (*Plato's Theory of Knowledge: The Theaetetus and The Sophist*, op.cit., p.102-109) consideră că dincolo de evidențierea faptului că senzațiile nu permit elaborarea judecăților, argumentul, prin *koiná* (caracteristicile comune mai multor simțuri) ca obiecte ale activității sufletului prin sine însuși, se referă la Forme și cunoașterea acestora. Reprezentativă pentru cealaltă direcție este interpretarea lui Gilbert Ryle (*Plato's Parmenides*, în „Mind”, vol. 48, no. 191, 1939, p. 317), conform căreia argumentul privește doar distincția dintre senzație și opinie. John McDowell (*op. cit.*, p.189), înscriindu-se pe linia celei de-a doua interpretări consideră că nu poate fi vorba de Forme, ca semnificații ale *koiná* întrucât tipul de cunoaștere pe care Platon îl are în vedere este discursiv, și nu intuitiv. Apreciez că linia de interpretare a lui Cornford poate fi apărată prin specificarea faptului că tipul de cunoaștere avut în vedere de Platon este, așa cum dovedește următoarea definiție a lui *epistême*, opinia adevărată, care, chiar dacă este discursivă, presupune, prin utilizarea conceptelor, prezența implicită a Formelor prin reamintire.

⁵¹ Argumentația se desfășoară în două etape: 184b-186a1 – dacă sunetul este perceput prin auz, iar culoarea prin văz, atunci ceea ce este comun amândurora, *existența*, nu poate constitui obiectul niciunuia dintre cele două simțuri, ci, ca și alte *koiná*, acestea sunt cunoscute prin cercetarea sufletului prin sine însuși; 186a2-e10 – dacă nu se poate înțelege *existența* nu se poate înțelege nici adevărul și, în consecință, nu se poate identifica senzația cu cunoașterea. O reconstrucție a argumentului, clarificându-l totodată din punct de vedere al validității sale, este făcută de A.J. Holland. Problema validității argumentației privește tranziția de la afirmația că *este imposibil să percepi printr-un simț ceea ce este perceput printr-un alt simț* la aceea că *ceea ce este comun mai multor simțuri nu constituie obiect al vreunui simț*. Validitatea este asigurată prin adăugarea unei premise, presupusă de Platon, conform căreia *proprietatea caracteristică unui obiect corespunzător unui simț nu poate fi percepută prin intermediul unui alt simț*. Cf. A.J. Holland, *An Argument in Plato's Theaetetus: 184-6*, op. cit., p. 100-108.

⁵² Referința la activitatea sufletului, *hótan autè kath'hautèn pragmateúetai perì tã ónta* (187a5-6), revine cu prilejul redefinirii cunoașterii ca opinie adevărată (187b4-7).

capacitățile trupului (*dià tôn toû sómatos dynámeon*),⁵³ și este discursivă, având acces la ființă (*ousía*) și adevăr (*alétheia*).

Analiza din *Theaitetos* aduce așadar două clarificări: 1) senzația este nonconceptuală, în timp ce opinia permite elaborarea de judecăți prin concepte; 2) alături de opinia întemeiată pe concepte există opinia întemeiată pe senzații, caracterizată prin intermediul tezei lui Protagoras. În legătură cu specificitatea opiniei sofistului, se pune însă problema raportului acesteia cu gândirea. Având în vedere lipsa conceptualizării, existând doar utilizarea relativă a cuvintelor, acestea din urmă, ca elemente ale unei apariții, fiind ele însele apariții, se poate deduce că *opinia ca apariție* nu implică în niciun fel activitatea intelectului. În fapt, respingerea tezei lui Protagoras de către Platon este făcută inițial⁵⁴ tocmai prin presupuziția că este implicată gândirea, ceea ce ar conduce către aporia că toate opiniile sunt adevărate. În urma discursului „apărării”, unde adevărul este relativizat la *ceea ce apare* fiecărui individ, cea de-a doua respingere se bazează pe aducerea în discuție a relaționării opiniilor, prin intermediul comparării acestora, ca urmare a faptului evident că unele opinii sunt mai întemeiate decât altele cu privire la anumite domenii. Or, comparația presupune tocmai activitatea intelectuală, specifică activității sufletului prin sine însuși, fapt relevat de argumentul final, și, totodată, conform aceluiași argument, procedeul comparativ presupune utilizarea conceptelor, produse ale gândirii.⁵⁵ Prin urmare, însăși existența conceptelor

⁵³ Activitatea sufletului prin simțuri desemnează, după unii comentatori, funcții specifice ale intelectului în cadrul gnoseologiei platoniciene. Astfel, John M. Cooper (*Plato on Sense-Perception and Knowledge*, în *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, ed. Gail Fine, Oxford University Press, 1999, p. 363-366) consideră că activitatea sufletului prin simțuri presupune o anumită activitate a gândirii strâns legată de activitatea perceptivă, inferioară celei datorate sufletului prin sine însuși, în timp ce Allan Silverman (*Plato on Perception and Commons*, în „The Classical Quarterly”, vol. 40, no. 1, 1990, 162-163 și 168-171) arată că activitatea sufletului prin simțuri reflectă procesul apariției conceptelor sensibile, ca diferite de *koiná* concepte non-sensibile, obiecte ale activității sufletului prin sine însuși. Consider, alături de John McDowell (*op. cit.*, p. 188-189), că Platon utilizează opoziția activitatea sufletului prin sine însuși / activitatea sufletului prin simțuri pentru a evidenția diferența dintre obiectele avute în vedere de cele două tipuri de activități, ca și diferențele dintre modalitățile de realizare a celor două „cunoașteri”. Opoziția în cauză reamintește de distincția Formă / lucru sensibil, respectiv cunoașterea Formelor / cunoașterea lucrurilor sensibile din *Phaidon* 65a9-66a10 și *Republica* 507b2-11.

⁵⁴ Acesta pare a fi sensul utilizării de către Platon a termenului *diánoia* la 160d1. Cum *diánoia* presupune un singur adevăr, atunci rezultă concluzia paradoxală că opiniile, deși se raportează la același adevăr, sunt toate adevărate.

⁵⁵ Silverman (*Plato on Perception and Commons*, ed. cit. p. 162-167) arată că argumentul este îndreptat împotriva tezei lui Protagoras despre *opinie ca apariție*, dar care în același timp acceptă și o „stabilitate” a conceptelor. Ceea ce distruge teza lui Protagoras este astfel repetabilitatea elementelor din cadrul exprimărilor *opiniilor aparență*. Considerând că avem două enunțuri care exprimă două *opinii aparență* de genul *culoarea există și sunetul există*, atunci însăși repetarea termenului *există* infirmă teza relativității opiniilor întrucât acesta este comun ambelor. Deși în contextul unei interpretări diferite, și Cooper (*Plato on Sense-Perception and Knowledge*, op. cit., p. 372-373) evidențiază implicita referire a argumentului la teza lui Protagoras, considerând că aceasta din urmă exprimă chiar presupusa gândire de nivel inferior întemeiată pe simțuri. Astfel, argumentul este o

demonstrează lipsa vreunei relații între *opinia ca apariție* a lui Protagoras și gândire.

Definiția lui *doxazein* ca *autè di' hautès he psychè episkopeîn* este reluată în *Sofistul* și *Philebos*, iar caracterizarea lui *aisthesis* din *Theaitetos*,⁵⁶ ca simplu contact senzorial între organul de simț și proprietatea corespunzătoare obiectul perceptibil, este dezvoltată în *Timaios*. Definiția opiniei survine în contextul analizei posibilității opiniei false, în *Sofistul*, și a plăcerilor false, în *Philebos*. Demonstrând existența lui *lógos pseudēs* în *Sofistul*, Platon arată interdependența dintre vorbire, gândire și opinie,⁵⁷ definind *diánoia* ca dialog interior tăcut al sufletului cu sine însuși (*entòs tēs psychēs prós hautèn diálogos áneu phonēs*), *lógos* ca emisie vocală pornită din suflet și exprimată pe gură (*apò tēs psychēs hreúma dià toû stómatos iôn metà phthóggou*), *dóxa* apărând când faptul de a afirma sau nega (*phásis te kai apóphasis*) se produce în suflet pe tăcute, prin intermediul gândirii (*en psychē katà diánoian eggínetai metà sigēs*). Similar în *Philebos*, în contextul cercetării raportului dintre opinie, senzație și memorie,⁵⁸ Platon distinge între *dóxa*, ca cercetare de sine însuși (*autòs hautòn anéretai*) sau gândire către sine (*tis prós heautòn dokei*) cu privire la identitatea unui obiect aflat la depărtare, și *lógos*, ca rostire cu voce tare (*phthéggomai*) a celor gândite. Descrierea lui *aisthesis* în *Timaios* apare în special în evidențierea diferenței dintre sufletele de natură divină și Sufletul lumii, pe de o parte, și sufletele individuale ale muritorilor, pe de altă parte. Senzația ține de specificitatea ultimelor, fiind rezultatul întrupării acestora.⁵⁹ Totodată, *aisthéseis*, alături de dorințe, aparțin părții muritoare a sufletului individual, caracterizată de Platon ca irațională (*álogos*).⁶⁰ Distincția dintre *aisthéseis* și *dóxa* este făcută de Platon în două contexte: mai întâi, prin indicarea faptului că lumea devenirii (*tò gignómenon*) este, din punct de vedere al cunoașterii, obiectul opiniei întemeiate pe senzație (*tò aû dóxe met' aisthéseos álógu doxastón*),⁶¹ apoi, prin caracterizarea din punct de vedere epistemologic a structurii Sufletului lumii, la nivelul căruia întâlnim doar *epistème*

critică a gândirii întemeiate pe senzație, care, fiind subiectivă, nu oferă criterii relevante pentru fundamentarea cunoașterii, în timp ce gândirea de nivel superior oferă prin *koiná* criterii obiective de întemeiere a cunoașterii

⁵⁶ Michael Frede consideră, că până la dialogul *Theaitetos*, Platon nu face o distincție clară între *aisthesis* și *dóxa*, între sensul restrâns al lui *aisthesis*, ca simplă afectare pasivă a sufletului care nu implică în niciun fel conceptualizarea, și *dóxa*, caracterizată prin elaborarea de judecăți prin intermediul conceptelor. Restrângerea sensului săvârșită în dialogul amintit poate fi interpretată ca răspuns la concepția lui Protagoras despre opinie, prin care aceasta din urmă era văzută ca o redare pasivă a informațiilor adevărate furnizate de simțuri. Cf. Michael Frede, *Observations on Perception in Plato's Later Dialogues*, în *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, ed. Gail Fine, Oxford University Press, 1999, p. 377-383.

⁵⁷ Platon, *Sofistul*, 263d1-264a2.

⁵⁸ Platon, *Philebos*, 38b12-e4.

⁵⁹ Platon, *Timaios*, 42a.

⁶⁰ *Timaios*, 69c-d.

⁶¹ *Timaios*, 28a, 28c.

și *dóxa*,⁶² în opoziție cu sufletul individual care conține în plus *aisthéseis*, de care, pentru a se apropia de *adevărul ființei*, trebuie să se elibereze și să se purifice.⁶³

Concluziile cu privire la raportul *dóxa* / *aisthéseis* pot fi schematizate astfel: *aisthéseis* se referă doar la contactul senzorial dintre lucrul sensibil și organul de simț, în timp ce *dóxa* vizează exprimarea conceptuală a ceea ce a fost perceput; *aisthéseis* sunt iraționale și, deci, nonconceptuale și nonpropoziționale,⁶⁴ *dóxa*, datorită relaționării cu *diánoia*, este direct răspunzătoare pentru formarea conceptelor și exprimarea de judecăți, adevărate sau false. Dincolo de distincția *dóxa* / *aisthéseis* însă, în *Theaitetos* este relevată o anume *specie de opinie* (descriptibilă prin termeni ca *phantasia* și *phainetai*), lipsită de aportul gândirii, caracterizată prin intermediul tezei lui Protagoras și care poate aduce unele beneficii în înțelegerea conceptului de *eikasia*.

III.

Interpretarea standard cu privire la *eikasia* constă în identificarea acesteia cu starea cognitivă pentru care umbrele artefactelor constituie realitatea.⁶⁵ *Eikasia* înseamnă în acest caz *reprezentare*, acesta constituind unul dintre sensurile

⁶² *Timaios*, 37b-c.

⁶³ *Timaios*, 44a-c.

⁶⁴ Allan Silverman (*Plato on Perception and Commons*, ed. cit. p. 149-158) oferă o descriere detaliată a lui *aisthesis* din *Timaios*, argumentând caracterul irațional, nonconceptual și nonpropozițional al senzației, însă exagerează în ceea ce privește împărțirea sufletului în rațional și irațional, ultimul datorându-se senzațiilor. Sensul lui *álogos* la Platon cu privire la suflet nu este unul absolut, ci relativ. Irațional înseamnă, conform descrierilor cu privire la raportul dintre părțile sufletului din *Republica* și *Phaidros*, starea sufletului neordonat de către rațiune. Partea irațională a sufletului la Platon nu este una inaccesibilă defel rațiunii, cum stau lucrurile la Aristotel, ci doar nesupusă rațiunii, dar susceptibilă de a fi controlată prin educație. În acest sens descrierea lui *álogos* este similară celei lui *ápeiron* din *Philebos*. M.F. Burnyeat, analizând modalitatea în care Platon descrie procesul perceptiv, arată că argumentul din *Theaitetos* 184b-186e demonstrează în același timp unitatea la nivelul sufletului dintre gândire și senzație. Sintagma „activitatea sufletului prin simțuri”, utilizată de Platon în opoziție cu „activitatea sufletului prin sine însuși”, ilustrează faptul că senzațiile aparțin sufletului, nu sunt străine acestuia. Cf. M.F. Burnyeat, *Plato on the Grammar of Perceiving*, în „The Classical Quarterly”, vol. 26, no. 1, 1976, p. 46-49.

⁶⁵ Reprezentanții interpretării standard sunt considerați a fi James Adam (*The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, p. 88-95 și 156-163) și Richard Lewis Nettleship (*Lectures of the Republic of Plato*, London, Macmillan, 1922 p. 238-263), Adam arată că *eikasia* semnifică o specie inferioară de opinie, constituindu-se ca o stare cognitivă care acceptă ca real ceea ce reprezintă o copie a copiei. O definiție similară este dată de Nettleship, *eikasia* însemnând starea cognitivă al cărei obiect considerat ca real este o umbră sau reflexie a altui obiect.

termenului. Nettleship arată că sensul obișnuit este acela de *conjectură*, în timp ce primul sens este unul etimologic.⁶⁶ Nu trebuie ignorat însă și faptul că traducerea literală a termenului este *imaginație*.⁶⁷ Întrucât traducerea prin *conjectură* trimite către o altă linie de interpretare a termenului *eikasía*,⁶⁸ iar utilizarea termenului *imaginație* ar crea confuzie întrucât Platon utilizează în alte dialoguri și *phantasia*, cea mai relevantă traducere pare a fi cea de *reprezentare*, aceasta conformându-se și sensului etimologic al cuvântului pe care se întemeiază interpretarea standard. Iar în prelungirea acestei interpretări au fost dezvoltate altele care analizează *eikasía*, urmărind în special descrierea stării cognitive a prizonierilor legați, care privesc doar la umbrele artefactelor din alegoria Peșterii. Plecându-se de la această imagine, există diverse interpretări care aduc în discuție fie perspectiva educațională,⁶⁹ fie pe cea politică.⁷⁰ Dincolo însă de aceste interpretări cu privire la semnificația educațională sau politică a stării cognitive semnificate de *eikasía* se pune problema descrierii acestei stări cognitive din punctul de vedere al caracteristicii sale de a fi o *specie inferioară a opiniei*. Din această cauză, se impune o cercetare comparativă a textului *Republicii* cu alte dialoguri ale lui Platon

⁶⁶ Richard Lewis Nettleship, *Lectures of the Republic of Plato*, op. cit., p. 241.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 245. De altfel, o serie de comentatori traduc *eikasía* prin *imaginație*: F.M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford University Press, 1945, p. 226; Auguste Diès, *Introduction à La République*, în *Oeuvres complètes de Platon*, Tome VI, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. LXVI; Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995, p. 274-277; Gail Fine, *Knowledge and Belief in Republic 5-7*, în *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, ed. Gail Fine, Oxford University Press, 1999, p. 231-232.

⁶⁸ J.L. Stocks interpretează *eikasía* ca stare conjecturală, ce nu consideră umbrele artefactelor ca fiind reale ci ca obiecte ale unei percepții incomplete și care, totodată, deschid calea cunoașterii obiectelor ca atare, semnificată prin *pistis*. Cf. J.L. Stocks, *The Divided Line in Plato Rep. VI*, în „The Classical Quarterly”, vol. 5, no. 2, 1911, p. 77-78. Considerarea stării cognitive semnificate de *eikasía* ca fiind una conjecturală contravine însă descrierii cu privire la această stare din alegoria Peșterii și, deci, ar însemna abandonarea paralelismului dintre cele două alegorii. Cf. R.C. Cross, A.D. Woozley, *Plato's Republic*, London, Macmillan, 1964, p. 218-219.

⁶⁹ Am făcut deja referire la recomandarea lui Daryl H. Rice de a interpreta cele patru stări cognitive prin intermediul teoriei educației platoniciene (nota 4, p. 8); Perspectiva educațională corelează semnificația stării cognitive reprezentate de *eikasía* cu aceea indusă de educația prin intermediul poeziei, muzicii, picturii, artei în genere. Cf. R.L. Nettleship, op. cit., p. 244-245; R.G. Tanner, *Diánoia and Plato's Cave*, în „The Classical Quarterly”, vol. 20, no. 1, 1970, p. 85-91; Corinne Praus Sze, *Eikasía and pistis. In Plato's Cave Allegory*, în „The Classical Quarterly”, vol. 27, no. 1, 1977, 128-134.

⁷⁰ Interpretările care aduc în discuție perspectiva politică identifică starea cognitivă pe care o semnifică *eikasía* cu opinia nereflectată a omului comun din *polis*. Cf. Gail Fine, *Knowledge and Belief in Republic 5-7*, op. cit., p. 232; R.C. Cross, A.D. Woozley, *Plato's Republic*, ed. cit., p. 223; Julia Annas, *An Introduction on Plato's Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1981, p.255; Terence Irwin, *Plato's Ethics*, ed. cit., p. 274-277. O interpretare diferită aparține lui James Wilberding, (*Prisoners and Puppets in the Cave*, în ed. cit., p. 120-132), care identifică *eikasía* cu *opinia despre opinie*, considerând că prizonierii reprezintă oamenii politici, artiștii și sofiștii.

și, totodată, o identificare a altor contexte în care apare termenul *eikasía*, încercând apoi o relaționare între aceste contexte și contextul din *Republica*.

Eikasía reapare sub forma lui *he eikastiké*, desemnând, în *Sofistul*, arta de a reprezenta obiecte în conformitate cu modelul.⁷¹ Urmărindu-se obținerea definiției sofistului, se ajunge la stabilirea genului acestuia, ce ține de arta creatorilor de imagini (*he eidolopoiikè téchne*) și care nu este altceva decât arta imitației (*mímesis*)⁷² În acest punct, luând ca gen arta mimeticii, Platon distinge două specii ale acestui meșteșug, meșteșugul redării întocmai (*he eikastiké*), al cărui rezultat sunt *eikónes*, și cel al plăsmuirii (*he phantastiké*), prin care modelele nu sunt reprezentate fidel și al cărui rezultat sunt *phantásmata*.⁷³ O a doua referință la *eikasía* o regăsim în *Legile*, unde alături de *eikastiké*, ce are aceeași semnificație ca în *Sofistul*, doar că de data aceasta termenul este utilizat în contextul descrierii muzicii ca artă de imitație care reproduce realitatea,⁷⁴ apare și *apeikasía*, cu sensul de *reprezentare*.⁷⁵ În ambele cazuri *reprezentarea* este corelată cu imitația.⁷⁶ Activitatea de a imita este înfățișată în *Republica* prin intermediul descrierii artei,⁷⁷ utilizând pentru produsele acesteia termenii de *eídolon* și *phántasma*. Totuși, folosirea lui *phántasma* pentru descrierea operelor artistului nu trebuie confundată cu utilizarea aceluiași termen în legătură cu descrierea discursului sofistului.⁷⁸ Cum în *Sofistul*, *mímesis* se împarte în *eikastiké* și *phantastiké*, *phántasma* fiind

⁷¹ Reapariția lui *eikasía* sub forma lui *eikastiké* în *Sofistul* este adusă în discuție de Adam (*The Republic of Plato*), dar și de Cross și Woosley (R.C. Cross, A.D. Woosley, *Plato's Republic*, ed. cit., p.222); Stocks critică această apropiere, considerând că *eikasía* se referă la o stare cognitivă, în timp ce *eikastiké* are în vedere arta de a crea *eikónes*. Cf. J.L. Stocks, *The Divided Line in Plato Rep. VI*, ed. cit., p. 79-80. Poziția lui Adam poate fi apărată prin evidențierea faptului că arta, ca și știința, la Platon, dar și la Aristotel, sunt corelate cu diferite stări cognitive ale sufletului. Acesta este și fundamentul pe care Platon își întemeiază teoria educației, înfățișată ca progresie a cunoașterii de la stări cognitive inferioare, *eikasía* și *pístis* (specii ale lui *doxastón*), către stări cognitive superioare, *diánoia* și *nóesis* (specii ale lui *gnostón*). Prin urmare, a corela arta de a crea *eikónes* cu o stare cognitivă corespunzătoare, *eikasía*, este legitimă. O argumentație asemănătoare se poate susține și în cazul relaționării dintre *phantastiké* și *phantasia*.

⁷² Cf. *Republica*, 599a7 și 600e5.

⁷³ *Sofistul*, 235b8-236c7.

⁷⁴ *Legile*, 667c9, 668a6-7.

⁷⁵ *Legile*, 668c1, 668d5.

⁷⁶ În sprijinul legitimității asocierii dintre *eikasía* și *eikastiké* vine și acest pasaj din *Legile*, unde, cu referire la aceeași definiție a muzicii, *eikastiké te kai mimetiké* de la 668a6-7 este înlocuit cu *mímesis te kai apeikasía* la 668b10-c1, *apeikasía* fiind în fapt sinonim cu *eikasía*.

⁷⁷ *Republica*, 596e-603b. Prin intermediul descrierii lui *mímesis*, Platon caracterizează totodată și starea cognitivă semnificată de *eikasía*.

⁷⁸ Totuși, descrierea din *Republica* cu privire la *phántasma* este diferită de semnificația lui *phantastiké* din *Sofistul*. Cf. Elizabeth Belfiore, *A Theory of Imitation in Plato's Republic*, în „Transactions of the American Philological Association”, vol. 114, 1984, p. 131-132. În acest sens, nu se poate generaliza, considerându-se că *eikasía* și *phantasia* semnifică același lucru în cadrul *Republicii*, ci, mai degrabă, se poate afirma că semnificația cu privire la *phantasia* nu era încă adusă în discuție, la fel cum problematica opiniei false nu apare în *Republica*, ci în dialogurile de mai târziu.

rezultatul celei de-a doua, iar în *Legile* este reafirmată caracteristica artei ca *eikastiké te kai mimetiké*, rezultă că *eikasia* este altceva decât *phantasia*⁷⁹ și, probabil, în *Republica* această distincție nu era încă bine precizată pentru Platon.⁸⁰ Totodată, Platon definește pe sofist ca ținând de *he phantastiké* ca *imitație pe bază de opinie* (*he mēta dóxes mimesis*) sau *imitație a opiniei* (*doxomimetiké*).⁸¹ Dar *doxomimetiké* nu este altceva decât *opinia ca apariție* a lui Protagoras din dialogul *Theaitetos*,⁸² putând propune ipoteza că *phantasia* este termenul prin care Platon înfățișează starea cognitivă a sofistului. Referirea lui Platon la *phantasia* ca stare cognitivă separată de limbaj, opinie și gândire apare doar în dialogul *Sofistul*,⁸³ iar în *Theaitetos* termenul apare de două ori în strânsă legătură cu caracterizarea tezei lui Protagoras, mai întâi cu privire la *senzația ca măsură a cunoașterii* (152c1), iar ulterior *phantasia* este utilizat chiar în legătură directă cu *opinia ca apariție* a tezei lui Protagoras (161e8). În legătură cu descrierea lui *phantasia* ca proces, cel mai evident pasaj se găsește în *Sofistul* (264a4-6), unde *phantasia* este definită, prin comparație cu *diánoia*, *lógos* și *dóxa*. În timp ce *diánoia* apare ca dialog interior tăcut al sufletului cu sine însuși, *lógos* ca emisie vocală pornită din suflet și exprimată pe gură, iar *dóxa* producându-se atunci când faptul de a afirma sau nega (*phásis te kai apóphasis*) se produce în suflet pe tăcute prin intermediul gândirii, *phantasia* apare când *phásis te kai apóphasis* se produce nu prin gândire (*mē katà diánoian*), ci prin senzație (*di'aisthéseos*). *Phantasia* este, așadar, definită în strânsă legătură cu *dóxa* și având drept caracteristică esențială lipsa de comunicare cu *diánoia*. O altă referință la *phantasia* ca proces se găsește în dialogul *Philebos*,⁸⁴ în contextul analizei plăcerilor false, acestea din urmă originându-se atât la nivelul opiniei, cât și la nivelul imaginilor acestora (*hai tón doxón eikónes*), prin acestea semnificându-se în fapt procesul imaginației.⁸⁵

Astfel, *phantasia* înseamnă *imaginație*, în timp ce *eikasia* semnifică *reprezentare*. Prima are ca rezultat producerea de *phantásmata*, cealaltă, de *eikónes*. *Eikasia* este descrisă în special prin intermediul activității mimetice a

⁷⁹ Adam le consideră pe amândouă ca reprezentând ultima diviziune a Liniei, ceea ce ar însemna că *eikasia* este specifică sofistilor și artiștilor. Despre posibilitatea unei asemenea interpretări, în R.C. Cross, A.D. Woozley, *Plato's Republic*, ed. cit., p. 222-223.

⁸⁰ În fapt, se pot observa și alte relații neclar precizate în *Republica*, cum ar fi distincția *dóxa / aisthéseis* sau *epistēme / nóesis*.

⁸¹ *Sofistul*, 267d4-e2.

⁸² D. W. Hamlyn consideră că starea cognitivă exprimată de *eikasia* este similară descrierii celei specifice tezei lui Protagoras din *Theaitetos*. Cf. D.W. Hamlyn, *Eikasia in Plato's Republic*, în „The Philosophical Quarterly”, vol.8, no.30, 1958, p.22-23.

⁸³ *Sofistul*, 260c9, 260e4, 263d6, 264a6.

⁸⁴ *Philebos*, 38b-41b.

⁸⁵ Cf. A.E. Taylor, *Philebus and Epinomis*, Thomas Nelson & Sons, 1956, p. 65-66, și Cynthia Hampton, *Pleasure, Knowledge and Being. An Analysis of Plato's Philebus*, New York, State University of New York Press, 1990, p. 58.

artistului,⁸⁶ în timp ce *phantasia* este înfățișată prin activitatea mimetică a sofistului. Ambele, atât *eikasia* cât și *phantasia*, sunt specii inferioare de *dóxa*, adică acea opinie întemeiată pasiv pe informațiile furnizate de senzații, fără a implica intervenția activă a gândirii care presupune comparația și critica informațiilor simțurilor. Descrierea imaginației de către Platon, atât din *Sofistul*, cât și în *Philebos*, confirmă această descriere cu privire la *phantasia*, ca specie inferioară de opinie ce nu implică gândirea. În sprijinul ipotezei după care imaginația este înțeleasă de Platon ca alăturarea dintre senzație și opinie, lipsită în același timp de aportul gândirii, poate fi adus și un pasaj din lucrarea lui Aristotel *Despre suflet*, unde Stagiritul, ocupându-se de analiza imaginației, face referință, se pare,⁸⁷ la concepția platoniciană despre aceasta: „imaginația nu este o opinie alăturată unei senzații (*oudè dóxa met' aisthéseos*), nici una datorată senzației (*oudè di' aisthéseos*) și nici o împletire între opinie și senzație (*oudè symplokè dóxes kai aisthéseos*).”⁸⁸

Eikasia semnifică opinia inferioară în raport cu *pístis*, aceasta din urmă constituind opinia superioară ce implică gândirea.⁸⁹ Se pare că distincția *senzații care nu implică gândirea / senzații ce stimulează gândirea* din *Republica* are în vedere tocmai diferențierea acestor două tipuri de opinie, cea inferioară, *eikasia*, și cea superioară, *pístis*. Activitatea specifică stării cognitive semnificate de *eikasia* este *eikastiké* al cărei rezultat sunt *eikónes*. Pe lângă *eikasia* însă, Platon mai descrie o altă specie de opinie inferioară, *opinia întemeiată necritic pe senzații* sau *opinia ca apariție* specifică tezei lui Protagoras din *Theaitetos*, descriabilă ca stare cognitivă prin *phantasia*, iar ca activitate prin *phantastiké* ce are ca rezultat *phantásmata*. *Eikasia* și *phantasia* aparțin aceleiași specii de *dóxa*, iar *eikastiké* și *phantastiké* sunt specii ale lui *mímesis*.⁹⁰ Platon, în *Republica*, are în vedere doar *eikasia* și *eikastiké*. Distincția dintre *eikastiké* și *phantastiké* constă în fidelitatea imaginii față de model. În *Republica* este avut în vedere criteriul epistemologic în clasificarea nivelurilor cunoașterii, și nu cel logic. Astfel, Platon nu include printre diviziunile Liniei nici *opinia falsă*, nici *reprezentarea inexactă a modelului*, ci doar *pístis* (opinia dreaptă) și *eikasia* (reprezentarea fidelă a modelului) ca trepte cognitive și educaționale în drumul către cunoașterea nemijlocită a Ideilor prin exercitarea dialecticii.

⁸⁶ Nu se poate pune semnul identității între *eikastiké* și *mimetiké* și artă; pasajele din *Sofistul* și *Legile* care se referă la *eikastiké* sugerează și posibilitatea redării inexacte a modelului.

⁸⁷ Alexander Baumgarten, *Note la Despre Suflet*, în Aristotel, *Despre Suflet*, trad. Alexander Baumgarten, București, Editura Humanitas, 2005, p. 348-349, nota 570.

⁸⁸ Aristotel, *Despre suflet*, 428a25-26, trad. Alexander Baumgarten

⁸⁹ Pasajul din *Republica* cu privire la teoria imitației este relevant în legătură cu distincția *eikasia* și *pístis*. În timp ce activitatea celui care creează artefacte este caracterizată ca fiind întemeiată pe *pístis orthé*, activitatea artistului legată de imitația artefactelor apare ca fiind lipsită atât de *epistémé*, cât și de *orthé dóxa*. Cf. *Republica*, 601e7-602a10.

⁹⁰ *Mímesis* reprezintă așadar activitatea inferioară din punctul de vedere al cunoașterii și educației, care din cauza lipsei de întemeiere pe *epistémé*, nu poate conduce către *ousía*, ci doar către *eidolon*. Filosofia, datorită întemeierii sale pe *epistémé*, capătă în contextul teoriei educației înfățișate de Platon rolul hotărâtor în *he periagogès téchne* pentru a se ajunge la adevărata știință.

PHYSIS-UL ARISTOTELIC ÎN INTERPRETARE HEIDEGGERIANĂ

ȘERBAN NICOLAU¹

Abstract. The article presents Heidegger's interpretation of Aristotle's concept of *physis* in his paper *Die physis bei Aristoteles* in 1939, starting with the belief that *Physics* is the first coherent essay, due to its query mode, which tries to determine its essence by ways of thinking. "Aristotle's *Physics* is the fundamental book of the western philosophy which is hidden and therefore never sufficiently investigated by thought" says Heidegger. Aristotle seems to get close to the idea of *physis* of the Presocratics. Nature, in his opinion, is the principle of movement, which is not understood as local transportation into space, but as primordial change which opens the space itself.

Key words: φυσικς, μεταβολη, κινησις, ειδος, μορφη, υλη, τεχνη, αρχη, εἰς τέλος, γενεσις, ἐνέργεια, δυναμις, οὐρανός, τοῖον.

„Fizica lui Aristotel este cartea fundamentală, ascunsă, și de aceea niciodată îndeajuns cercetată cu gândul, a filosofiei occidentale.”

(M. Heidegger)

Încercarea de a povesti interpretarea heideggeriană a conceptului aristotelic de φυσικς trebuie să aibă în vedere cel puțin trei lucruri. Primul ar fi că, la limită, Heidegger nu recunoaște ca autentice decât două ipostaze ale filosofiei occidentale, cea greacă, pe care o și numește „prima și exemplara dezvoltare a filosofiei occidentale”², și cea germană. Al doilea ar fi considerarea lui Aristotel ca ultima voce autentică și sfârșitul măreț al filosofiei grecești. „Ceea ce este mare – spune Heidegger – începe în chip măreț (...) și sfârșește deopotrivă în chip măreț. Așa se întâmplă cu filosofia grecilor. Cu Aristotel, ea a sfârșit în chip măreț.”³ Al treilea ar fi convingerea, îndelung exersată în intimitatea textelor aristotelice, că φυσικς este unul dintre conceptele cheie ale aristotelismului și implicit ale filosofiei eline⁴. Ar

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București

² M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, trad. rom. G. Liiceanu și Th. Kleininger, București, Editura Humanitas, 1999, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 28.

⁴ Cf. M. Heidegger, *Parmenide*, trad. rom. B. Mincă și S. Lavric, București, Editura Humanitas, 2001, p. 260: „Deoarece generațiile care au venit ulterior au privit gândirea grecilor doar prin prisma pozițiilor ulterioare ale metafizicii, adică în lumina platonismului și aristotelismului, și deoarece l-au interpretat pe Platon, la fel ca și pe Aristotel, într-o manieră fie medievală, fie leibniziană-hegeliană și modernă, fie chiar „neokantiană”, din acest motiv astăzi este aproape imposibil să ne reamintim esența incipientă a venirii la apariție ca ivire, cu alte cuvinte să gândim esența φυσικς-ului.”

mai fi de adăugat, poate, înaintea celor trei, credința că ipostaza autentică a filosofiei în genere este ceea ce Heidegger numește filosofia occidentală.

Preocuparea lui Heidegger pentru interpretarea lui Aristotel este una constantă, începând încă din prima perioadă freiburgheză, materializată în prelegerile publicate postum în ediția de opere complete *Gesamtausgabe*, ținute în semestrul de iarnă 1921-1922⁵, semestrul de vară 1922⁶, semestrul de vară 1924⁷ și semestrul de vară 1931⁸, și o regăsim în aproape întreaga sa operă. Între conceptele aristotelice analizate, *φύσις* ocupă un loc privilegiat, în 1939 Heidegger dedicându-i un studiu special, pe care îl va publica prima dată în 1958 și-l va selecționa în 1967 pentru volumul *Wegmarken*⁹.

Studiul *Despre physis la Aristotel* interpretează primul capitol al cărții a doua a *Fizicii*, tratat socotit de Heidegger „prima dezbatere coerentă, realizată cu mijloacele gândirii, despre esența lui *φύσις*”, fiind și „prima înțelegere unitară a lui *φύσις*” și totodată „ultimul ecou al proiectului original, și tocmai de aceea suprem, al esenței lui *φύσις*, așa cum ni s-a păstrat el încă în fragmentele rămase de la Anaximandru, Heraclit și Parmenide”¹⁰. Interpretarea heideggeriană pornește de la două propoziții introductive, din capitolul al doilea al primei cărți (A, 2), care par hotărâtoare în dezvăluirea esenței lui *φύσις*. Prima este postulatul fundamental pe care se sprijină la Aristotel întreaga construcție din capitolul B, 1, și afirmă că *cele ce ființează pornind de la φύσις (τα; φύσει)* sunt fie toate, fie unele în mișcare¹¹. Altfel spus, *ființările pornind de la φύσις (τα; φύσει οντα)* sunt, toate sau în parte, ființările în mișcare (*τα; κινουμένα*). Doctrina aristotelică generală despre mobilitate, considerată „cel mai dificil lucru care a trebuit vreodată să fie gândit în istoria metafizicii occidentale”¹², este fundamentul filosofiei naturale aristotelice.

⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (*Gesamtausgabe*, Band 61), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.

⁶ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (*Gesamtausgabe*, Band 62), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

⁷ M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (*Gesamtausgabe*, Band 18), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.

⁸ M. Heidegger, *Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (*Gesamtausgabe*, Band 35), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.

⁹ M. Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, în vol. *Wegmarken* (*Gesamtausgabe*, Band 9), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976; trad. rom. Th. Kleininger și G. Liiceanu sub titlul *Despre esența și conceptul lui φύσις (Aristotel, Fizica, B, 1)*, în vol. *Repere pe drumul gândirii*, București, Editura Politică, 1988, citat în continuare *Despre physis la Aristotel*; în lipsa altei indicații, citatele aparțin acestei versiuni.

¹⁰ M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 214.

¹¹ Cf. *Phys.*, I (A), 2, 185a12-13.

¹² *Ibidem*, p. 255.

Mobilitatea (Bewegtheit), prin care Heidegger interpretează pe κίνησις¹³, trebuie înțeleasă ca o caracteristică a intersecției tuturor felurilor de schimbare (μεταβολή)¹⁴, nu doar ca o caracteristică a mișcării potrivit locului (κίνησις κατὰ τόπον) sau mișcării locale. Pe de altă parte, la limită, și repausul (ἡρεμία) este tot o formă a mobilității care caracterizează ființările provenite din φύσις¹⁵. A doua propoziție afirmă că *mobilitatea ființării pornind de la φύσις este evidentă prin ἐξαγωγή*. Termenul ἐξαγωγή care îndebste, spune Heidegger, este tradus greșit prin inducție¹⁶, trebuie înțeles ca *ridicare în orizontul*

¹³ Deși Heidegger interpretează pe κίνησις (mișcarea – Bewegung) ca *mobilitate* (Bewegtheit), el atrage atenția asupra deosebirii lor nete, așa cum deosebește și *repausul* (Ruhe) de *repausitate* (Ruhigkeit), *mobilitatea* fiind *esența* de la care plecând se pot determina mișcarea și repausul (*ibidem*, p. 255). Distincția dintre mișcare și mobilitate, pe de o parte, și dintre repaus și repausitate, pe de alta, este în întregime ontologică, mobilitatea fiind caracterul ontologic al ființei mișcate (cf. Fr. Feürer în M. Heidegger, *Ce qu'est et comment se determine la φύσις*, în vol. *Questions II*, Paris, Éd. Gallimard, 1983, p. 245, n. 1).

¹⁴ Teoria aristotelică generală despre mobilitate, așa cum este dezvoltată în principalele locuri (*Phys.*, III (Γ), 1, 200b32; V (Ε), 1, passim; *Met.*, VII (Ζ), 1032a15; VIII (Η), 1042b8 și urm.; *Cat.*, 14, 15a13 și urm.), împarte *schimbarea* (μεταβολή) în *generare absolută* (γενεσις ἀπλῶς), care are loc în categoria substanței (κατ' οὐσίαν), și *generare după ceva* (γενεσις τιῶ), care are loc în trei dintre celelalte categorii. Generarea absolută (*generatio simpliciter*) cuprinde *generarea* (γενεσις) și *distrugerea* (φθορά). Generarea după ceva (*generatio secundum quid*) este numită de Aristotel *mișcare* (κίνησις) și se împarte în trei specii după cele trei categorii în care are loc. Potrivit cantității (κατὰ ποσόν), mișcarea este *creștere* (αὐξησις) și *descreștere* (φθισις), potrivit calității (κατὰ ποιοῦν), mișcarea este *alterare* (ἀλλοιωσις), iar potrivit locului (κατὰ τόπον), mișcarea este *deplasare* (φορά).

¹⁵ Cf. *Phys.*, III (Γ), 2, 202a3-5, unde Aristotel arată că *absența mișcării* sau *nemișcarea* (ἡ ἀκίνησις) *ființării care posedă mișcare* (τοῦ κινητοῦ) este numită *repaus* (ἡ ἡρεμία).

¹⁶ În concepția aristotelică generală, *inducția* (ἐξαγωγή) este alături de *demonstrație* (ἀποδείξις) una dintre metodele științei și duce la descoperirea universalului pornind de la particularul în care acesta este în potență. Aristotel vorbește despre *trei feluri* de inducție. Prima și a doua s-ar putea numi, într-o terminologie modernă, *inducția completă* și *inducția incompletă*, iar a treia s-ar putea numi *inducția prin gândirea intuitivă* (νοῦς). Doar primele două, inducția completă și inducția incompletă, au o corespondență, și aceasta parțială, cu cele tratate de logica modernă (cf. I. Didilescu în I. Didilescu – P. Botezatu, *Silogistica*, București, Editura didactică și pedagogică, 1976, p. 60, n. 2). a) Despre *primul fel* de inducție, numit *inducția completă*, găsim referiri în *Analitica primă* (cf. *An. pr.*, II (B), 23, 68b15-37). Aici Aristotel vorbește despre inducție ca despre o specie a silogismului numind-o *silogismul inductiv* (ἐξαγωγῆς συλλογισμός). „Desigur, inducția (ἐξαγωγή) este și ceea ce rezultă din silogismul inductiv (οὗτος ἐξαγωγῆς συλλογισμός), care stabilește silogistic o relație de la un extrem la mediu prin celălalt extrem, precum...” (cf. *An. pr.*, II (B), 23, 68b15-18; trad. n.). Dacă silogismul în genere face trecerea de la universal la particular, silogismul inductiv face trecerea de la particular la universal, cu respectarea condiției ca mediul și minorul să fie reciprocabili. Ceea ce înseamnă enumerarea în premise a tuturor cazurilor particulare (cf. *An. pr.*, II (B), 23, 68b27-29) și care în concluzie trec într-o judecată universală, de unde și denumirea de inducție completă. Deci, dacă silogismul în genere sau silogismul deductiv leagă termenul major de termenul minor prin termenul mediu, în silogismul inductiv termenul major este legat de termenul mediu prin termenul minor. Prin urmare, fiind silogistică, inducția completă este un raționament și

*privirii și apoi fixare a ceea ce a fost văzut*¹⁷, sau, altfel spus, ca prindere și sesizare nemijlocită a individualului și ridicarea până la universal, adică ceea ce s-ar putea

deci o cunoaștere mediată sau mijlocită. b) *Al doilea fel* de inducție, sau ceea ce s-ar putea numi *inducția incompletă*, este prezentat în general ca o metodă opusă silogismului în genere sau deducției silogistice. Aceasta, în primul rând, pentru că inducția pleacă de la particular spre universal, în timp ce silogismul pleacă de la universal spre particular. În al doilea rând, sunt opuse pentru că inducția este mai ușor de cunoscut în raport cu percepția (αἰσθησις), în timp ce silogismul nu are nicio legătură directă cu ea. În al treilea rând, inducția este mai convingătoare, mai evidentă prin ea însăși și prin urmare mai comună gândirii multora, în timp ce silogismul este mai riguros, mai constrângător, dar mai puternic într-o argumentare dialectică. Este ceea ce se spune în *Topica* unde se discută despre cele două căi de fundamentare a dialecticii. „Una este inducția (ἐπαγωγή), cealaltă este silogismul (συλλογισμός). Ce este silogismul s-a spus mai înainte, inducția însă este calea de la cele particulare la cele universale (...). Inducția deci este mai persuasivă, mai evidentă, mai ușor de cunoscut potrivit percepției și mai comună multora, pe când silogismul este mai constrângător și mai puternic față de adversar într-o discuție” (cf. *Top.*, I (A), 12, 105a11-19; trad. n.). Inducția este prezentată ca ajungând acolo unde este punctul de plecare al silogismului. „Dar inducția este început și al universalului, pe când silogismul pleacă de la universal” (cf. *Et. Nic.*, VI (Z), 3, 1139b28-29; trad. n.). În acest al doilea înțeles inducția nu mai este un raționament în accepție aristotelică. El nu mai presupune enumerarea tuturor cazurilor particulare, așa cum presupuneau inducția completă sau silogismul inductiv, fiind prin urmare o metodă de cunoaștere nemijlocită, spre deosebire de primul care era o metodă de cunoaștere mijlocită. c) Deși în ultimele două accepții inducția nu mai este considerată raționament, credința lui Aristotel în puterea acesteia este atât de mare încât și obiectele abstracte ale matematicii sunt considerate tot ca rezultat al ei. „Este imposibil – spune el – să fie teoretizate cele universale altfel decât prin inducție, de vreme ce și cele numite abstracțiuni matematice sunt produse din cele cunoscute prin inducție, pentru că fiecărui gen matematic îi aparțin intrinsec unele proprietăți, și chiar dacă nu sunt separate, fiecare sunt considerată în acest fel. Este însă imposibil să fie făcută o inducție neavând percepție. Într-adevăr, percepția prinde lucrurile individuale, căci acestea nu e posibil să fie prinse de către știință; într-adevăr, nici cunoașterea celor universale nu există fără inducție, nici cunoașterea celor prin inducție nu există fără percepție” (cf. *An. post.*, I (A), 18, 81b2-9; trad. n.). Ajungem astfel la *al treilea fel* de inducție, pe care am numit-o *inducția prin gândirea intuitivă* (νοῦς), despre care vorbește Aristotel în *Analitica secundă*. O primă aproximare a răspunsului la întrebarea privind facultățile prin care sunt cunoscute principiile este aceea că ele nu sunt nici innăscute, nici generate din alte facultăți mai capabile de cunoaștere, ci din percepție prin metoda inducției. Dar nu prin orice fel de inducție, ci prin inducția înțeleasă ca *prindere*, ca *sesizare nemijlocită* a primelor principii de la care pornesc demonstrațiile științei. „Este evident deci – spune Aristotel – că noi trebuie să cunoaștem primele principii (τὰ πρῶτα) prin inducție (ἐπαγωγή), căci și percepția (αἰσθησις) produce în acest fel universalul” (cf. *An. post.*, II (B), 19, 100b3-5; trad. n.). Deși se percepe individualul, percepția este orientată spre universal, spre om, nu spre omul Kallias, cu exemplul lui Aristotel. Procesul continuă până se ajunge la cele indivizibile și universale (τὰ ἀμερῆ καὶ τὰ καθόλου), adică la noțiuni (cf. *An. post.*, II (B), 19, 100a15-b5). Această *prindere a individualului prin gândirea intuitivă și ridicarea până la universal* este, ca și a doua accepție a inducției, inducția incompletă, o cunoaștere nemijlocită. Dar spre deosebire de ea, inducția prin νοῦς este de altă natură. Dacă primele două, cea completă și cea incompletă, țin de raționament, cu respectarea tuturor rigorilor în primul caz și doar parțial în al doilea caz, inducția prin νοῦς ține de intuiție. Acest al treilea înțeles corespunde, într-o oarecare măsură, cu interpretarea heideggeriană a lui ἐπαγωγή drept *ridicare în orizontul privirii și fixare a ceea ce a fost văzut*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 216.

numi *inducția prin gândirea intuitivă* (νοῦς). Prin urmare, ființările pornind de la φύσις (τα;φύσει οὐτα) sunt identificate prin ἐπαγωγή¹⁸ cu ființările în mișcare (τα;κινουμένα). Mobilitatea este, cu alte cuvinte, o modalitate a ființei sau o modalitate a ajungerii la prezență, spune Heidegger¹⁹, și acesta este fundamentul de la care pleacă interogarea privitoare la esența lui φύσις.

Capitolul B, 1 este împărțit altfel decât o face exegeza tradițională aristotelică, în 19 fragmente. *Primul fr.* (192b8-11) se referă la totalitatea ființărilor provenind prin φύσις (τα;φύσει)²⁰, cum sunt animalele, plantele, părțile lor și ceea ce se numește elemente²¹, și cele provenind din alte cauze (τα;δι' ἄλλας αἰτίας)²². Fiind implicit conceput drept cauză (αἰτία), de la început φύσις este conceput ca *lucru originar* (Ur-sache), înțeles drept „ceea ce este originarul însuși, drept ceea ce este realitatea de fapt a unui lucru”²³.

Termenii distincției de mai sus devin cu *fr.2* (192b12-13) *ființările care subzistă persistent prin φύσις* (τα;φύσει συνεστώτα), numite aici de Aristotel, și *ființările care subzistă persistent nu prin φύσις* (τα;μη;φύσει συνεστώτα)²⁴. Τα;συνεστώτα (cele care subzistă persistent), spune Heidegger, este folosit aici pentru τα;οὐτα (ființările), putându-se deduce astfel înțelesul ființei pentru greci, ființarea fiind *persistentul* (das Ständige), în dubla lui semnificație, de *ceea ce își are situarea fermă în sine și de la sine și ceea ce durează*²⁵. Prin urmare, τα;φύσει οὐτα (ființările provenind prin φύσις), care conform primei propoziții introductive sunt τα;κινουμένα (ființările în mișcare), sunt τα; φύσει συνεστώτα (ființările care subzistă persistent prin φύσις).

Sintagma prin care Aristotel desemnează ființările provenind din φύσις (τα;φύσει οὐτα) apare pentru prima dată în *fr.3* (192b13-16)²⁶. Aceste ființări, spune Aristotel, au în ele însele principiul (ἀρχή) mobilității (κίνησις) și repausului (στασις). Pentru αἰτιον-αἰτία (cauză) Aristotel folosește explicit pe ἀρχήν, „căci toate cauzele sunt principii (πάντα γὰρ τα;αἰτια ἀρχαί)”, spune el în

¹⁸ Întrucât interpretarea heideggeriană se bazează în bună măsură pe traducerea și reinterpretarea total diferită de cea tradițională a termenilor aristotelici, unele concepte am preferat să rămână în original, lăsând discursul să le dezvăluie semnificația mai ascunsă și considerată fundamentală de către interpret.

¹⁹ *Ibidem*, p. 233.

²⁰ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b8.

²¹ Aristotel enumeră cele patru elemente tradiționale sau corpuri simple (τα;ἄλλα τῶν σωματιῶν) din filosofia greacă (pământul, apa, aerul și focul), numite și empedocleene, considerate de către unii presocratici principii (ἀρχαί) din care sunt generate toate ființările, a căror teorie va fi dezvoltată de Aristotel în tratatele *De caelo* și *De generatione et corruptione*.

²² Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b8-9.

²³ *Ibidem*, p. 217.

²⁴ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b12-13.

²⁵ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 218.

²⁶ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b13.

*Metafizica*²⁷. Potrivit lui Heidegger, ἀρχὴν trebuie interpretat în spirit elin într-un dublu sens, ca *punct de pornire* sau *început* și *dominare* sau *putere de a dispune de*, unitatea acestei duble semnificații a lui ἀρχὴν fiind esențială²⁸. Φυσις este, prin urmare, ἀρχὴν dar nu ἀρχὴν în genere, ci ἀρχὴν τινοῦ, cum va arăta Aristotel mai departe în *fr.5*²⁹, adică *principiul acestei ființări anume*, fiind ἀρχὴν κινήσεως καὶ στασεως, deci *punct de pornire și putere de a dispune de mobilitatea și repausul acestei ființări anume*. Sunt apoi simplu enumerate speciile lui μεταβολήν (schimbare) cuprinse sub genul lui γενεσις τις (generare după ceva) și numite κινήσις (mișcare), fiind omisă tocmai schimbarea care va deveni esențială în determinarea esenței lui φυσίς³⁰, anume γενεσις ἄλλως (generare absolută) care este μεταβολήν κατ' οὐσίαν (schimbare după substanță)³¹. Așa cum mișcarea este *specifică* fiecărei categorii în care se poate vorbi de schimbare bruscă de la ceva la altceva³², tot așa trebuie gândit și repausul, ca fiind specific fiecăreia dintre aceste categorii. Sau, aristotelic vorbind, mișcarea și repausul sunt *specii ale mobilității*, iar în interpretarea heideggeriană sunt *modalități ale ființei*, adică ale ajungerii la prezență a mișcării sau ale ajungerii la prezență a absenței mișcării în cazul repausului³³. În plus, ceea ce pare o simplă enumerare, și aceea incompletă, vine să ne învețe privirea, prea mult obișnuită să privească mișcarea doar sub specia locului, cu o perspectivă mai largă asupra mobilității ființărilor ca *fel de a fi al ființei*. Mobilitatea locală (κινήσις κατὰ τόπον), după Aristotel, este *doar una* dintre speciile mobilității și *doar unul* dintre felurile de a fi ale ființei.

Ființările provenite din φυσίς (τὰ φύσει ὄντα), pe care Heidegger le numește *lucrurile crescute* (die Gewächse)³⁴, sunt diferențiate în *fr.4* (192b16-20) de ființările care au ca principiu al mișcării (ἀρχὴν κινήσεως) pe τεχνη și pe care Heidegger le numește *lucrurile făcute* (die Gemächte), după expresia folosită de Aristotel în *fr.7* (τὰ ποιούμενα)³⁵. Lucrurile făcute (τὰ ποιούμενα), ca și cele crescute (τὰ φύσει ὄντα), sunt și ele în mobilitate, anume în repaus. Dar, în timp ce τὰ φύσει ὄντα își au principiul, care este φυσίς, în sine, τὰ ποιούμενα își au

²⁷ *Met.*, V (Δ), 1, 1013a17.

²⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 219.

²⁹ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b21.

³⁰ Cf. M. Heidegger, *ibidem*, p. 220.

³¹ Vezi *supra*, n. 13.

³² Cf. *Phys.*, V (E), 1, 225a1 (trad. n.): „orice schimbare este de la ceva la altceva (παῖα μεταβολήν ἐστιν ἐκ τινος εἰς τι).”

³³ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 221.

³⁴ Cf. A. Bailly, *Le Grand Bailly. Dictionnaire grec-français*, Paris, Éd. Hachette, 2000, p. 2108, φυσίς derivă de la vb. φύω; cf. M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 26: „Ce spune de fapt cuvântul φυσίς? El numește acel ceva care se ivește și se deschide de la sine (de pildă, ivirea unui trandafir), desfășurarea de sine care deschide, apariția, menținerea de sine și rămânerea într-o atare desfășurare, pe scurt, acțiunea ce face să se ivească și să dăinuie. Strict lexical vorbind, φύω înseamnă «a crește», «a face să crească»”; aceeași etimologie în M. Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, ed. cit., p. 182.

³⁵ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b28.

principiul, care este *τεχνη*, în afara lor. *Τεχνη*, spune Heidegger³⁶, nu înseamnă tehnică în sens de modalitate de producere, ci este un concept de cunoaștere și trebuie înțeles ca *pricepere* în acel ceva pe care se întemeiază orice confecționare și producere și care, aparținând lui *ἀρχι-τεκτων* (cel care dispune de *τεχνη* ca *ἀρχηγ*, este în afara lucrului făcut. Pe de altă parte, *τεχνη* (priceperea) presupune din capul locului un *aspect* (*εἶδος*) al lucrului care urmează să fie făcut, care este *scop și deopotrivă sfârșit* (*τέλος*) al producerii. Dar, în timp ce în cazul *ființării crescute* principiul mișcării (*ἀρχη-κινήσεως*) este un *aspect în sine* (*εἶδος*), în cazul *ființării făcute* principiul mișcării este un *aspect ales dinainte* (*εἶδος προαιρετον*), aici intervenind alegerea premeditată (*προ-αίρεσις*), bazată pe priceperea (*τεχνη*) celui care posedă și dispune de pricepere ca principiu (*ἀρχιτεκτων*)³⁷.

Prin urmare, dintre *ființările în mobilitate* (*τα-κινουμενα*) fac parte atât *ființările pornind de la φύσις* (*τα-φύσει οντα*) sau *ființările care subzistă persistent prin φύσις* (*τα-φύσει συνεστωτα*), numite de Heidegger *lucruri crescute* (die Gewächse), cât și *ființările pornind de la τεχνη* (*τα-ποιουμενα*) sau *ființările care subzistă persistent nu prin φύσις* (*τα-μη-φύσει συνεστωτα*), numite de Heidegger *lucruri făcute* (die Gemächte), cu deosebirea, esențială însă pentru a întemeia diferențierea lor, că lucrurile crescute au *în ele însele* principiul mobilității, pe *φύσις*, în timp ce lucrurile făcute îl au pe *τεχνη* în afara lor. Este ceea ce vine să întărească *fr. 5* (192b20-23). *Φύσις*, spune Aristotel, „este principiul (*ἀρχηγ* și cauza (*αἰτία*) faptului de a se mișca și a fi în repaus (*του κινεῖσθαι και ἡρεμεῖν*) pentru lucrul anume căruia îi aparține mai întâi nemijlocit (*ἐν ᾧ ἀαρχεῖ πρωτως*) prin sine și nu prin accident (*καθ' αὐτο και μη κατα συμβεβηκος*)”³⁸. Acesta este *primul contur al esenței lui φύσις*, contur „modelat aici, spune Heidegger, cu simplitate și aproape abrupt: *φύσις* nu este numai în genere puterea inițitoare de a dispune de mobilitatea unui lucru aflat în mișcare, ci ea aparține acestui lucru însuși, în așa fel încât acesta dispune în sine, de la sine și către sine, de mobilitatea sa.”³⁹ Așadar, orice *ἀρχηγ* fiind și *αἰτία*, principiul acestei ființări anume (*φύσις τινοῦ*), numit și cauza mobilității ei, aparține acestei ființări anume dintre ființările ce pornesc de la *φύσις* (*τα-φύσει οντα*) în chip esențial, adică prin sine (*καθ' αὐτο*).

Tocmai din această cauză, Aristotel simte nevoia să ilustreze în următoarele două fragmente adăugarea, „și nu prin accident (*και μη κατα συμβεβηκος*)”, prin două exemple. În *fr. 6* (192b23-27), cu exemplul medicului care se tratează singur, avem reunite, în aceeași ființare, omul care este și medic, *două tipuri de mobilitate* care pleacă de la *două tipuri de ἀρχηγ*. Primul este tratamentul medical (*ὑγιαρεις*)

³⁶ Cf. M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 223.

³⁷ *Ibidem*, p. 223-224.

³⁸ *Phys.*, II (B), 1, 192b21-22 (trad. n.).

³⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 226.

ca *τεχνη*, iar al doilea este însănătoșirea (*υψιαισις*) ca *φυσις*⁴⁰. *Fiind om*, această ființare are în sine (*ἐν ἑαυτῷ*) principiul și cauza (*ἀρχη; και; αιτια*) însănătoșirii prin *φυσις*, cum are orice viețuitoare (*ζῶν*), în măsura în care este viețuitoare, după cum se spune că natura sănătoasă și rezistentă este punctul de pornire și puterea de a dispune de însănătoșire⁴¹. Așa privit, omul este o ființare pornind de la *φυσις*, face parte din *τα; φυσει οντα*, din ființările crescute. *Fiind medic*, același om este o ființare pornind de la *τεχνη*, de la priceperea de a fi medic, și face parte din ființările făcute (*τα; ποιουμενα*). *Αρχη*ul medicului ca medic este *τεχνη*, priceperea dobândită de a însănătoși prin tratament medical (*ὑπηρευσει*). El este, astfel privit, un *ἀρχι-τεκτων*, cel care dispune de *τεχνη* ca *ἀρχη* yadică, ar spune Heidegger, cel ale cărui *punct de pornire* și *putere de a dispune de* înseamnă priceperea de a vindeca. Dobândit fiind, *ἀρχη*ul ca *τεχνη*, tratamentul (*ὑπηρευσις*) este exterior (*ἐξωθεν*) omului ca ființare provenind din *φυσις*, fiind cu alte cuvinte *accidental* (*κατα; συμβεβηκος*)⁴². Dar *ἀρχη*ul medicului ca viețuitor (*ζῶν*), *ἀρχη*ul ca *φυσις*, însănătoșirea (*υψιαισις*) este în sine (*ἐν ἑαυτῷ*) omului ca ființare prin *φυσις*, fiind, altfel spus, *esențial* (*καθ' αὐτον*)⁴³. Fără acest din urmă *ἀρχη* spune Heidegger, orice tratament medical este zadarnic⁴⁴. Reunirea celor două tipuri de mobilitate și de principii este accidentală și tocmai de aceea ele pot fi separate între ele, spune în final Aristotel⁴⁵.

Cu al doilea exemplu, din *fr.7* (192b27-32), Aristotel adâncește analiza felului în care ființările făcute (*τα; ποιουμενα*) se raportează la principiul lor. Raportul care există între medic, ca ființare făcută, și priceperea lui (*τεχνη*), ca medic, care constituie *ἀρχη*ul lui, se regăsește, spune Aristotel, în cazul fiecăruia dintre lucrurile făcute (*ἐξαστον των ποιουμενων*)⁴⁶. Unele își au principiul *în afara lor* și în alte lucruri, cum este, de pildă, casa și oricare dintre lucrurile făcute de mâna omului (*των αλλων των χειροκμητων εξαστον*)⁴⁷, cu exemplul lui Aristotel, altele îl au *în sine*, cum este cazul medicului, dar *nu prin esență*, deci nu ca ființare plecând de la *φυσις* (omul ca viețuitoare), ci *prin accident*, deci ca ființare plecând de la *τεχνη* (omul ca medic), cu alte cuvinte, ca ființare care prin accident poate să-și fie cauză sieși⁴⁸. Casa construită pe o fundație pusă, nu pornind de la ea, nu se înrădăcinează, ci rămâne doar fixată, comentează sugestiv Heidegger⁴⁹. Altul e cazul copacului sau plantei.

⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 227.

⁴¹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 227-228.

⁴² Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b22-23.

⁴³ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b22.

⁴⁴ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 228.

⁴⁵ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b26-27.

⁴⁶ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b27-28.

⁴⁷ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b30.

⁴⁸ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b31-32.

⁴⁹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 230.

Propoziția hotărâtoare pentru înțelegerea lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, spune Heidegger⁵⁰, este „ $\kappa\alpha\iota\epsilon\sigma\tau\iota\ \pi\alpha\nu\tau\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha\ \omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$ ”⁵¹ („și toate acestea sunt $\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$ ”, într-o traducere tradițională) din *fr.* 8 (192b32-193a2). În interpretare heideggeriană, $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ (toate acestea) se referă la ființările pornind de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ($\tau\alpha\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \omicron\nu\tau\alpha$). Cuvântul $\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$, care devine termen tehnic filosofic abia odată cu Aristotel, păstrându-și încă și după el semnificația obișnuită de bun posedat, casă, gospodărie, avere, bogăție⁵², nu trebuie tradus obișnuit prin „substanță” și „esență”, ci interpretat tocmai în sensul lui preterminologic⁵³. Propoziția de mai sus devine „și toate ființările pornind de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ își au ființa de ordinul *naturii de ființă* ($\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$ – *Seiendheit*). „ $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este $\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$ ”, rezumă Heidegger propoziția fundamentală, adică *natură de ființă* sau „acel ceva care caracterizează ființarea ca ființare, în speță tocmai ființa”⁵⁴. El interpretează alți doi termeni tehnici aristotelici, $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ și $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, plecând tot de la sensul lor preterminologic, ca două modalități de a concepe ființa. $\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, îndeobște tradus prin *substantia*, înseamnă *faptul de a sta vertical în sine*, iar $\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, care vine să lămurească pe $\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$ în *fr.* 8, tradus de obicei prin *subjectum*, înseamnă *faptul de a se afla culcat aici de față*. Ambele feluri de a concepe ființa, aparent opuse, au aceeași valoare pentru greci și prind unul și același lucru, *ajungerea la prezență* (*Anwesenung*). Prin urmare, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ trebuie concepută ca $\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$ ⁵⁵, ca o modalitate a *ajungerii la prezență*⁵⁶. Aceeași modalitate era dezvăluită mai sus prin mobilitatea ființărilor pornind de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, adică prin faptul că $\tau\alpha\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\ \omicron\nu\tau\alpha$ sunt $\tau\alpha\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$.

Dar a încerca să arăți că există $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este o întreprindere ridicolă, spune Aristotel în *fr.* 9 (193a3-10), căci $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ face parte dintre *lucrurile care se văd*, care se dezvăluie, care sunt manifeste și evidente, $\tau\alpha\phi\alpha\nu\epsilon\rho\alpha\nu$. Ființa concepută ca $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ și $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -ul conceput ca ființă sunt nedemonstrabile și nici nu au nevoie de demonstrație⁵⁷. *Acel ceva ca ființa fiecărei ființări* care se vede este $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -

⁵⁰ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 231.

⁵¹ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 192b23.

⁵² Cf. A. Bailly, *op. cit.*, p. 1425; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Ed. Klincksieck, 1968, p. 322; Édouard des Places, *Platon – Lexique*, în *Platon, Oeuvres complètes*, tome XIV, II-e partie, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1964, p. 391-393; pentru utilizarea aristotelică preterminologică a lui $\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$, cf. H. Bonitz, *Index aristotelicus*, în *Aristotelis opera*, ex recensione Immanuelis Bekkeri, vol. V, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1961, 544a6-25.

⁵³ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 225, 231-232.

⁵⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 231-232.

⁵⁵ Cf. M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 99-101 (§ 22. *Cele trei radicaluri ale verbului* „a fi”), $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ și $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ derivă de la al doilea radical indogermanic al verbul „a fi” (*bhū, bheu*), iar radicalul $\phi\upsilon$ - este pus în legătură cu $\phi\alpha$ -, $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (a se arăta, a fi arătat); pe de altă parte, $\omicron\upsilon\beta\jmath\iota\upsilon$ vine tot de la verbul „a fi”, fiind cel mai important derivat al part. prez. ($\omicron\nu\upsilon$, $\omicron\upsilon\beta\alpha$, $\omicron\eta$) al lui $\epsilon\iota\nu\alpha\iota$ (cf. P. Chantraine, *ibidem*, p. 322).

⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 232-233.

⁵⁷ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 235.

ul în τα;φύσει οντα, așa cum este istoria în procesele istorice, arta în operele de artă, viața în tot ceea ce e viu, comentează Heidegger, iar drumul pe care trebuie să-l parcurgă privirea este ridicarea în orizontul ei și fixarea a ceea ce a fost văzut, aceea εξαγωγήν din a doua propoziție introductivă⁵⁸. Diferența dintre τα;φανερα(lucrurile care se văd) și τα;αβαντα(lucrurile care nu se văd) se face prin κρινειν, cu cuvintele lui Aristotel, *capacitatea critică de disociere*, cum traduce Heidegger⁵⁹. În măsura în care această capacitate se manifestă, omul este mutat din *simpla trăire*, guvernată de *orbire*, în *ex-sistență*⁶⁰, guvernată de *vedere*. În acest sens, orbirea în privința lui φύσις este o specie a orbirii în privința ființei și era deja prezentă în timpul lui Aristotel, de vreme ce vorbește aici despre orbul din naștere care încearcă să explice culorile pornind de la numele lor⁶¹.

Fr.10 (193a10-21) și fr.11 (193a21-28) sunt, exterior privind, o critică a teoriilor lui Antiphon Sofistul (fr.10), singurul numit aici de Aristotel, și a celorlalți gânditori presocratici (fr.11) despre φύσις. Acest loc însă dezvăluie una din trăsăturile esențiale ale felului în care înțelege Aristotel să-și construiască propria teorie prin critica și preluarea gândului înaintașilor. „Căci forma cea mai severă de respingere, spune Heidegger, nu se împlinește acolo unde ceea ce e contestat este respins în mod brutal și dat deoparte, ci, dimpotrivă, este preluat și introdus într-o corelație esențială și întemeiată, preluat și introdus, ce-i drept, ca neesența care ține în mod necesar de esență.”⁶² Pentru Antiphon, contemporanul lui Socrate provenit din școala eleată, statut propriu-zis de ființă are doar το; πρῶτον ἀρρηθμιστον καθ' εἰς τοῦτ⁶³, adică, în traducerea lui Heidegger, *ceea ce din capul locului este în sine însuși lipsit de constituție*. Cu alte cuvinte, elementarul are gradul cel mai înalt de ființă, celelalte ființări având un grad cu atât mai redus de ființă cu cât sunt mai îndepărtate de el, cu cât au mai mult caracter de πῶμον⁶⁴.

⁵⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 235-236

⁵⁹ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 193a5-6.

⁶⁰ Pentru Heidegger *ex-sistența* nu e același lucru cu *existența*; cf. *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 91: „Faptul de a nu fi ” înseamnă: a ieși dintr-o atare situație fermă și constantă ca și din ceea ce e născut în sine în vederea situației ferme: ἐξιστασθαι – «existență», «a exista» înseamnă pentru greci tocmai: a nu fi. Lipsa de reflexivitate cu care sunt folosite cuvintele «existență» și «a exista» pentru a desemna ființa atestă o dată mai mult înstrăinarea față de ființă și față de o interpretare a ei, care la origine era plină de forță și clar conturată.”

⁶¹ Cf. M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 236-237.

⁶² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 265-266.

⁶³ Cf. *Phys.*, II (B), 1, 193a11-12.

⁶⁴ Acest loc din *Fizica*, unde este sugerat cuplul prin care Aristotel descrie doctrina lui Antiphon, πῶμον (măsură, formă, constituție) / ἀρρηθμος (fără măsură, inform, lipsit de constituție), este singura mențiune păstrată a teoriei antiphoniene (v. *Die Fragmente der Vorsokratiker (DK)*, Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walter Kranz, II-ter Band, Weidmann, Zürich / Berlin, 1964, p. 342, fr. 15B DK); termenul το; ἀρρηθμιστον îi aparține lui Aristotel și este substantivarea superlativului lui ἀρρηθμος; το; πρῶτον ἀρρηθμιστον καθ' εἰς τοῦτ se traduce literal prin *ceea ce este de la început în sine însuși cel mai lipsit de măsură, de formă, de constituție*.

Conform teoriei lui Antiphon, potrivit lui φυσικς, comentează Heidegger, *este* de fapt și este *numai* pământul, apa, aerul, focul, iar ceea ce apare a fi *mai mult* în raport cu simplele elemente (ταστοιχεια), fie că e vorba de unul, mai multe sau toate, ca la Empedocle, are un grad *mai redus* de ființă⁶⁵. În teoriile presocratice, elementarul (φυσικς ca τοπρωτον αρρυσθμιστον καθ' εδντοϋ considerat drept *ceea ce ființează în exclusivitate* este opusul tuturor celorlalte, spune Aristotel în fr.11⁶⁶, socotite a fi afecțiuni (παθη), stări permanente (εξεις) și stări trecătoare (διαθεσεις), adică *ceea ce este lipsit de ființă* (οψθμοϋ). Această opoziție este redusă de el la opoziția dintre αιδιον (ceea ce este etern) și γινομενον αχειρακς (ceea ce este temporal)⁶⁷. Înțeleasă sub specia temporalului, ca opoziție între etern și temporal, disocierea nu e gândită în spirit grec, ci elenistic, creștin și modern, spune Heidegger⁶⁸. Ea nu poate fi înțeleasă în spirit autentic elin decât pe firul concepției lor despre ființă, ca ajungere la prezență în neascuns, în termeni heideggerieni, αιδιον însemnând *ceea ce ajunge la prezență de la sine însuși*⁶⁹, iar γινομενον αχειρακς însemnând *ceea ce când ajunge la prezență, când se retrage, în chip nelimitat*.

„Prin urmare – continuă Aristotel în fr.12 (193a28-31) preluând, așa cum s-a arătat mai înainte, teoria lui Antiphon –, într-unul din feluri (εδα τροπον) φυσικς se numește *prima materie ca substat* (ηπρωτη υποκειμενη υξη) al fiecăruia dintre lucrurile având în sine principiul mobilității și schimbării (εταστω/των εχοντων εν αυτοις αρχην κινησεως καιμεταβολης). În alt fel (αλλον τροπον) însă, φυσικς se numește *forma și aspectul* (ημορφη;και;το;ειδος) potrivit λογος-lui (το;κατα;τοϋ λογον).”⁷⁰ Chiar structura acestei fraze, hotărâtoare pentru înțelegerea aristotelică a lui φυσικς, care pune față în față ușor opozitiv cele două părți ale ei prin particulele μεν-δευ vine să confirme forma deosebită a criticii constructive a lui Aristotel. *E drept că într-un fel* (εδα μεν τροπον) φυσικς se numește υξη, *dar tot atât de drept e că în alt fel* (αλλον δε;τροπον) φυσικς se numește μορφη. Modul dublu de a concepe pe φυσικς, ca υξη și ca μορφη, trimite la prima vedere la distincția antiphonică αρρυσθμιστον-ρψθμοϋ, spune Heidegger⁷¹. Dar, în timp ce ρψθμοϋ este accidentalul nepersistent adăugat singurului persistent recunoscut (αρρυσθμιστον), μορφη are aici aceeași demnitate și același rang pentru φυσικς precum υξη. Traducerea latină devenită tradițională a lui υξη-μορφη prin *materia-forma*, trimițând în general la formula determinabil-determinarea lui, este

⁶⁵ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 238-239.

⁶⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 238-239.

⁶⁷ Literal γινομενον αχειρακς este *generatul nelimitat*.

⁶⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 240-241.

⁶⁹ Adj. αιδιον-αιδιον vine de la adv. αιτι (cf. A. Bailly, *ibidem*, p. 41) care înseamnă *mereu, totdeauna, fără întrerupere*, dar și *de față, prezent* (cf. M. Heidegger, *ibidem*, p. 241).

⁷⁰ *Phys.*, II (B), 1, 193a28-31 (trad. și subl. n.).

⁷¹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 245.

evident respinsă de Heidegger ca neautentic elină⁷². Înțelesul comun al lui *υλη* este cel de pădure în picioare, codru, arbore, dar și lemn tăiat sau căzut, lemn de foc, material de construcție (lemn, piatră)⁷³, de unde în general materie pentru producere⁷⁴. Pe de altă parte, *μορφη* trebuie interpretat pornind de la *ειδος* în acord cu *λογος*-ul. *Aspectul* unei ființări în genere, spune Heidegger, este *ειδος*, aspect înțeles ca *vedere* (*ιδεν*), ca acel ceva ce oferă vederii o ființare care poate fi văzută vizibilizând-o⁷⁵. Ajuns aici, Heidegger face o scurtă comparație între semnificațiile *ειδος*-ului la Platon și Aristotel. Pentru Platon, *ειδος* este ceva ce ajunge *pentru sine* la prezență, fiind astfel *comun* (*κοινον*) ființărilor separate situate într-un atare aspect. De unde, consecința că *individualul*, ceea ce este separat, *τοδε τι* aristotelic, fiind subordonat și dependent de *ιδεν*, este considerat *ceva lipsit de ființă*. Din contră, pentru Aristotel *ceea ce are ființă* este ființare, este tocmai *individualul*, ceea ce este separat, *τοδε τι* ca substanță primă, în măsura în care se situează înăuntrul aspectului și îl așază pe acesta în afară, adică în ajungere la prezență. De unde, consecința că *individualul are prioritate* față de *ειδος*, care e surprins doar în adresarea nemijlocită a ființării, adică potrivit *λογος*-ului (*ειδος το; κατα; το; λογον*), cum încheie Aristotel *fr.12*, *λογος*-ul fiind firul călăuzitor, cum spune Heidegger, prin care poate fi surprins *ειδος*-ul și deci *μορφη*⁷⁶. Prin urmare, *μορφη* este *ειδος* (aspect), adică *situarea în aspect și punerea de sine în el*. Traducerea heideggeriană a lui *μορφη* prin *ansamblul punerilor în aspect* (*die Gestellung in das Aussehen*) vrea să surprindă deopotrivă două lucruri: pe de o parte, *μορφη* ca *modalitate a ființei*, a ajungerii la prezență (*ουσιον*), pe de alta, *μορφη* ca *mobilitate* (*κινησις*)⁷⁷.

Începând cu *fr.13* (193a31-b3) și până la sfârșitul capitolului, Aristotel va încerca să arate că *φυσικς*, potrivit altei forme de adresare (*το; κατα; το; λογον*), este *μορφη*. Demonstrația pare a începe din marginea lucrurilor și a se baza doar pe felul nostru de a vorbi. În realitate, ea începe din miezul lor, lămurind ce este această altă formă de adresare. „Într-adevăr, spune Aristotel, precum se numește *τεχνη* ceea ce este potrivit lui *τεχνη* (*το; κατα; τεχνην*) și ființarea pornind de la *τεχνη* (*το; τεχνικον*), tot așa se numește *φυσικς* ceea ce este potrivit lui *φυσικς* (*το; κατα; φυσικν*) și ființarea pornind de la *φυσικς* (*το; φυσικον*).”⁷⁸ Numind un tablou de Van Gogh artă, comentează Heidegger⁷⁹, numim *de-a dreptul* artă (*τεχνη*) ceea ce de fapt este o ființare pornind de la artă (*το; τεχνικον*), după cum numind o pasăre de pradă natură, numim *de-a dreptul* natură (*φυσικς*) ceea ce de

⁷² Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 246.

⁷³ Cf. A. Bailly, *op. cit.*, p. 1988.

⁷⁴ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 246-247.

⁷⁵ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 247.

⁷⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 247-248.

⁷⁷ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 248.

⁷⁸ *Phys.*, II (B), 1, 193b31-33 (trad. n.).

⁷⁹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 249-250.

fapt este o ființare pornind de la natură (τοῖς φυσικόν). Dar acest fel de a vorbi dezvăluie faptul că *doar* în prezența unui *ansamblu al punerilor în aspect*, adică în prezența unui μορφήν (manifestat în tablou sau pasăre), avem vederea (ἰδεῖν)⁸⁰ pentru a descoperi ceea ce este potrivit lui τέχνη (τοῖς κατὰ τέχνην), în primul caz, sau ceea ce este potrivit lui φύσις (τοῖς κατὰ φύσιν), în al doilea. Prin urmare, μορφήν *constituie* esența lui φύσις sau *contribuie* la ea. Dar pentru Heidegger, demonstrația, plecând de la felul nostru de a vorbi, este esențială în restabilirea înțelesului autentic grec al lui λόγος și λεγείν. „Aristotel nu oferă o «teorie» specială a lui λόγος, spune el, ci păstrează doar ceea ce grecii au recunoscut dintotdeauna a fi esența lui λεγείν.”⁸¹ În definiția lui ἀνθρώπος (omul), ca ζῶν λογὸν ἔχον (viețuitoarea căreia îi este propriu cuvântul), este punctul de plecare și direcția acestei restabiliri. Omul nu are λόγος-ul ca o trăsătură între altele, ci drept trăsătură lui esențială⁸². Λόγος înseamnă „relație” și „raport”, după limbajul matematicienilor greci, și trebuie înțeles ca „analogie” și „corespondență”, căci „modul în care cuvântul este folosit în matematică și parțial în filosofie păstrează ceva din semnificația originară a lui”⁸³. Dar λόγος ține de λεγείν, care înseamnă și „a culege”⁸⁴, a aduce împreună în unul singur mai multe lucruri risipite și a aduce *la* și *către* (παρὰ) acest unic lucru, altfel spus, *către* οὐσία (παρ-ουσία = prezență)⁸⁵, către neascunsul ajungerii la prezență, spune Heidegger. Prin urmare, φύσις fiind οὐσία, cum s-a arătat mai înainte, invocând pe λεγείν, discursul lui Aristotel nu începe exterior, dintr-o simplă utilizare a limbii, ci el gândește din interiorul relației originare și întemeietoare cu ființarea, căci esența aristotelică a enunțului este ἀποφάνσις (faptul de a lăsa să se vadă ce și cum este), numit și τοῖς δεικνόν (faptul de a face manifest, evident)⁸⁶. Prin această formă de adresare, deci prin λόγος și λεγείν, caracterul de φύσις al unei ființări se dezvăluie *nu doar* ca ὄν, ci *mai ales* ca μορφήν și în niciun caz ca antifonicul ἀρρηθμιστόν. Tocmai de aceea, caracterizarea de aici a lui ὄν, rămas nelămurit

⁸⁰ ἰδεῖν este derivatul nominal cel mai important al infinitivului ἰδεῖν de la εἶδω – a vedea (cf. P. Chantraine, *op. cit.*, p. 455; A. Bailly, *op. cit.*, p. 956); ἰδεῖν înseamnă *vederea, priveliștea, aspectul exterior, ceea ce apare, aparența*.

⁸¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 251.

⁸² Cf. M. Heidegger, *Parmenide*, ed. cit., p. 132: „În cuvânt și prin cuvânt, ființa ființării intră în raport cu esența omului într-un asemenea mod, încât ființa ființării, grație acestui raport, lasă ca esența omului să se deschidă și să primească acea determinație pe care noi o numim cea greacă. Or, această esență este cuprinsă în formula: τοῖς ζῶν λογὸν ἔχον - acea ființare care se ivește pornind din sine însăși și care, în această ivire (φύσις), are cuvântul în vederea acestei iviri. Prin cuvânt, ființarea pe care o numim om se raportează la ființarea în întregul ei, în mijlocul căreia omul este el însuși”; cf. și M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, § 54, ed. cit., p. 230-234.

⁸³ M. Heidegger, *Despre physis la Aristotel*, p. 250.

⁸⁴ Cf. A. Bailly, *op. cit.*, p. 1175.

⁸⁵ Παρουσία (prezență, = παρὰ; + οὐσία) derivă de la fem. part. prez. (παρὼν, παρούσα, παρὸν) al vb. παρ-εἶμι (a fi prezent) format din παρὰνσι εἶμι (cf. A. Bailly, *ibidem*, p. 1483, 1494).

⁸⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 251-252.

în *fr.12*, ca το;δυναμει (ceea ce are putința, capacitatea, aptitudinea pentru), vine să scoată în evidență *întâietatea* lui μορφην. Dacă υξη este *disponibilul ce are aptitudine pentru*, atunci abia prin μορφην ca ansamblul punerilor în aspect, se dezvăluie φυσικς-ul unei ființări⁸⁷.

Fr.14 (193b3-6) rezumă concluziv primul pas al demonstrației reluând, al doilea termen al dihotomiei din *fr.12* (192b30): „De aceea, în alt fel (αλλων τροπον), φυσικς ar putea fi ansamblul punerilor în aspect și aspectul (ημορφη;και;το;ειδος) uneia dintre ființările având în ele însele punctul de pornire și puterea de a dispune de mobilitate (των εχοντων εν αυτοις κινησεως αρχην), neexistând separate (ουχωριστον ον), ci doar potrivit adresării (αλλ' ηκατα;τογ λογον).”⁸⁸ Finalul este o departajare explicită de platonism. Μορφησι ειδος nu trebuie concepute platonician⁸⁹, drept ceva care există separat (ουχωριστον ον), ci drept ființa *unei ființări anume* dintre ființările având în ele însele principiul mobilității (των εχοντων ...), adică dintre ființările pornind de la φυσικς (τα;φυσει οντα) și care fac parte dintre ființările în mișcare (τα;κινουμενα). „Dar, continuă Aristotel, ceea ce există pornind de la acestea (το;δ' εκ τουτων) [de la υξη și μορφην- n.n.] nu este φυσικς, ci ceva provenit prin φυσικς (φυσει δευ, precum un om.”⁹⁰ Distincția de aici, importantă și hotărâtoare, spune Heidegger, între το;εκ τουτων (ceea ce există pornind de la υξη și μορφην) și φυσικς, este distincția dintre *o ființare pornind de la φυσικς* și *φυσικς ca specie a ființei*. Acest om concret, de aici, din exemplul lui Aristotel, este *o ființare*, nu *un fel de a fi al ființei*, cum este υξη și μορφην în corelația lor esențială, adică în φυσικς. „Acum devine limpede, spune Heidegger, în ce măsură disocierea aristotelică între υξη și μορφην este doar o altă formulare pentru cea antifonică între αρρημιστον și ρηθμοϋ.”⁹¹ Aceasta din urmă numește *doar o ființare*, anume persistentul, spre deosebire de nepersistent, dar *nu surprinde și nu concepe pe φυσικς ca ființă*, adică drept *acel ceva în care constă persistența* ființărilor pornind de la φυσικς înțeleasă ca *situare în sine* a celor numite τα;φυσει οντα. Din contră, disocierea aristotelică *concepe φυσικς-ul ca ființă* și face, în plus, un pas decisiv pentru înțelegerea ei, prin afirmația că ființa nu poate fi sesizată *decât* pe firul călăuzitor al lui λογος, adică κατα;τογ λογον⁹².

Dar acest pas decisiv, care este adresarea potrivit λογος-ului, spune și că *prima instanță* a acestei adresări este *aspectul* (ειδος) și *ansamblul punerilor în aspect* (μορφην, de la care plecând, abia, în *a doua instanță*, este determinat υξη, ca *disponibil ce are aptitudine pentru*. Prin urmare, cu toate că υξη și μορφην sunt împreună esența lui φυσικς, μορφην are *întâietate*. Ceea ce Aristotel nu

⁸⁷ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 253.

⁸⁸ *Phys.*, II (B), I, 193b3-5 (trad. n. cu interpretarea heideggeriană a conceptelor).

⁸⁹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 253.

⁹⁰ *Phys.*, II (B), I, 193b5-6 (trad. n.).

⁹¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 253.

⁹² Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 253-254.

întârzie să spună în *fr.15* (193b6-8): „Și aceasta [μορφήν- n.n.] este mai mult φυσικὸς decât υἄλη (μᾶλλον φυσικὸς τῆς υἄλης), căci fiecare ființare (εἶστος) este atunci adresată (τοῦτε λεγεται) când este în entelehie (οὐκ ἐντελεχειῖ), mai mult decât când este în potență (μᾶλλον ἢ οὐκ ἐν δυνάμει).”⁹³ Cu ultima parte avem și răspunsul la întrebarea: de ce μορφήν este mai mult φυσικὸς decât υἄλη? O ființare are cu adevărat ființă *când* (οὐκ ἐντελεχειῖ) este în entelehie (ἐντελεχειῖ), spune Aristotel. Termenul entelehie⁹⁴, preluat ca atare în toate limbile moderne după traducerea din latina scolastică (*entelechia*, *endelechia*), este considerat de Heidegger cuvântul fundamental al gândirii lui Aristotel și conține „acea cunoaștere a ființei în care se desăvârșește filosofia greacă”. El este, totodată, „conceptul fundamental al metafizicii occidentale, în a cărui schimbare de conținut poate fi cel mai bine citită ba chiar trebuie citită, îndepărtarea metafizicii ulterioare de gândirea greacă originară”⁹⁵. Pe această nouă treaptă a demonstrației sunt clare două lucruri. Mai întâi, că μορφήν trebuie să cuprindă în sine, într-un fel, pe ἐντελεχειῖ. Apoi, că Aristotel se referă din nou la λεγειν (modul de adresare) pentru a limpezi în ce anume constă ființa propriu-zisă a unei ființări. Dar, de vreme ce s-a stabilit că φυσικὸς este οὐσιῦ, dacă μορφήν este mai mult φυσικὸς decât υἄλη, înseamnă că μορφήν *trebuie să fie mai mult οὐσιῦ* decât υἄλη, adică să satisfacă în mai mare măsură esența naturii de ființă decât υἄλη. Pe de altă parte, s-a stabilit și că

⁹³ *Phys.*, II (B), 1, 193b6-8 (trad. n.).

⁹⁴ Ἐντελεχειῖ este un cuvânt creat de Aristotel; cf. A. Lalande (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Éd. Félix Alcan, 1928, vol. I, p. 297), el provine din adverbul ἐντελῶς (în mod complet, absolut) și verbul εχειν (a avea); cf. A. Bailly (p. 688), el provine din adjectivul ἐντελεχῆς (care își are sfârșitul în sine, care își are actul în sine); cf. P. Chantraine (p. 352), etimologia corectă este din adjectivul ἐντελεῖς (împlinit, desăvârșit, complet) cu tema ἐντελ- și verbul εχειν, celelalte două etimologii fiind greșite și bazate pe erori relativ recente din epoca manuscriselor păstrate (cf. și W. D. Ross în *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, The Clarendon Press, 1953, vol. II, p. 245); I) cf. interpretărilor tradiționale, ἐντελεχειῖ poate însemna: 1) actul împlinit și perfecțiunea acestuia, în opoziție cu actul în curs de împlinire; deși este folosit de obicei ca un sinonim pentru act (ἐνέργεια), există un loc (*Met.*, IX (Θ), 8, 1050a21-23) care sugerează că cele două nu sunt indentice: „Într-adevăr, opera (εργον) este scopul (τελος), iar actul (ἐνέργεια) este opera, și din această cauză cuvântul act se spune după cuvântul operă și tinde să însemne entelehie (ἐντελεχειῖ)” (trad.n.); 2) forma (εἶδος) sau rațiunea (λογος) care determină actualizarea unei putințe; cf. *De an.*, II (B), 2, 414b18-19: „Dintre ele, pe de o parte, materia este potența, pe de altă parte, forma (τοῦ εἶδος) este entelehia (ἐντελεχειῖ)” (trad. n.); cf. *De an.*, II (B), 4, 415b14-15: „În plus, rațiunea (λογος) unui existent în potență este entelehia (ἐντελεχειῖ)” (trad. n.); cf. și H. Bonitz, *Ind. arist.*, 253b35 și urm.; transpunerea latină *mot a, mot* a lui Hermolaus Barbarus prin *perfecti habia* nu s-a impus, iar în latina scolastică s-a tradus prin *entelechia* sau *endelechia*, moștenite în toate limbile moderne (cf. A. Lalande, *ibidem*; cf. F. Gaffiot, *Le Grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*, Paris, Ed. Hachette, 2000, p. 594, 596). II). cf. interpretării lui Heidegger (*ibidem*, p. 256), ἐντελεχειῖ trebuie înțeleasă ca *faptul de a se avea pe sine în sfârșit*, el explicându-o prin ἐν τελει εχει.

⁹⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 254; cf. și M. Heidegger, *Introducere în metafizică*, ed. cit., p. 86: „Ceea ce a făcut filosofia ulterioară și chiar biologia din numele ‘entelehie’ (cf. Leibniz) arată toată îndepărtarea noastră de ceea ce este grecesc.”

ἐντελεχεια / ἐνέργεια – δυναμις prin *actus – potentia* au îngropat lumea greacă, spune Heidegger, și au îndepărtat interpretarea de gândirea autentic elină. Aristotel consideră cuvântul δυναμις, ca și în cazul altor concepte, ca o „modalitate de a desemna prin intermediul gândirii un concept fundamental și esențial, în care este gândită natura de ființă (Seiendheit), οὐσία”¹⁰². Așa încât δυναμις este o modalitate a ființei. Înțelegerea raportului dintre ἐντελεχεια / ἐνέργεια și δυναμις trebuie să plece de la afirmația lui Aristotel potrivit căreia „e evident că ἐνέργεια este anterioară lui δυναμις”. Dar anterioritatea trebuie înțeleasă aici nu temporal, sau după timp (χρονῶ) cum spune Aristotel, ci după λογος și după οὐσία (καὶ;λογῶ/καὶ;τῇ/οὐσίᾳ), adică pe firul adresării potrivit λογος-ului și vizând natura de ființă (οὐσία) a ființării¹⁰³. Atât ἐνέργεια, cât și δυναμις sunt *modalități ale ajungerii la prezență* (οὐσία), dar ἐνέργεια *împlinește esența lui οὐσία într-un fel mai original*, adică faptul de a se avea pe sine în operă în sfârșit, cu alte cuvinte ἐνέργεια și ἐντελεχεια deopotrivă. Prin urmare, Heidegger exprimă raportul ierarhic dintre ἐντελεχεια / ἐνέργεια și δυναμις astfel: „ἐντελεχεια este ‘în mai mare măsură’ οὐσία decât δυναμις; ἐντελεχεια împlinește esența ajungerii la prezență, neclintită în sine, într-un chip mai esențial decât δυναμις.”¹⁰⁴ Revenind la explicația din a doua propoziție a *fr. 15* și rezumând etapele demonstrației se poate spune acum că μορφη este κίνησις, a cărei esență este ἐντελεχεια, care, la rândul ei, împlinește esența lui οὐσία mai original decât δυναμις, iar φύσις este o modalitate a lui οὐσία. „Așadar μορφη de vreme ce în esența ei este ἐντελεχεια, adică într-o mai mare măsură οὐσία, este și în sine μᾶλλον φύσις; *ansamblul punerilor în aspect împlinește în mai mare măsură esența lui φύσις*, adică esența ființei lui κινουμένων καθ’ αὐτὸν”¹⁰⁵.

„În plus, continuă Aristotel în *fr. 16* (193b8-9), un om se naște (γίνεται) dintr-un om, dar un pat nu se naște dintr-un pat.” Sunt puse acum în joc, prin cele două exemple, *două feluri de generări* (γενεσις), corespunzând celor două feluri de ființări de care a fost vorba mai sus, cea a lucrurilor făcute (τα;ποιούμενα) și cea a lucrurilor crescute (τα;φύσει οντα). *Nașterea sau generarea* (γενεσις) și

și destructibilului (τοῦ'γενητοῦ'καὶ;φθορτοῦ) este generare și distrugere (γενησις καὶ;φθορά, iar [entelechia] deplasabilului (τοῦ'φορητοῦ) este deplasare (φορά, trad. n.); pentru cele șase genuri de mobilitate potrivit genurilor de ființă (γενη τοῦ'οντος) vezi n. 13; definiție asemănătoare a *mobilității ca entelehie*, fără enumerarea genurilor ei, în *Phys.*, III (Γ), 1, 201b4-5.

¹⁰² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 258.

¹⁰³ *Met.*, IX (Θ), 8, 1049b5: „... φανερόν οὐκ πρότερον ἐνέργεια δυναμειὸς ἐστίν”; traducerea tradițională („este evident că actul este anterior potenței”) creează dificultăți de înțelegere gândirii moderne, actul fiind mai degrabă posterior posibilității decât anterior; soluția este expusă câteva rânduri mai jos, unde Aristotel precizează sensul în care consideră aici anterioritatea: „Actul deci este anterior oricărei astfel de potențe (πασης δι;της τοιαυτης προτερὰ ἐστιν τῆ;ἐνέργειας) și potrivit adresării, și potrivit ființei (καὶ;λογῶ/καὶ;τῇ/οὐσίᾳ)” (*ibidem*, 1049b10-11).

¹⁰⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 258.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 259 (subl. n.).

pieirea sau distrugerea (φθορά) sunt specii ale *generării absolute* (γενεσις ἀλλωξ) sau schimbării după οὐδὲν (μεταβοληκαὶ οὐδὲν), adică ale celui tip de mobilitate prin care o ființă trece de la neființă la ființă prin naștere și de la ființă la neființă prin pieire¹⁰⁶, singurul tip de mobilitate lăsat, probabil intenționat, de o parte de Aristotel în enumerarea din *fr.3* și cel care se va dovedi aici *hotărâtor* în determinarea esenței lui φύσις. Heidegger deosebește două modalități de producere (*Herstellen*), corespunzător ființării făcute și crescute. Din relația εἶδος (aspect) – παραδειγμα (model, exemplu) rezultă definirea facerii, în care εἶδος se rezumă la a se arăta, și definirea creșterii, în care εἶδος se pune pe sine însuși. „Acolo unde aspectul (εἶδος) se rezumă la a se arăta, spune el, călăuzind (în timp ce se arată) doar o pricepere în producerea sa, acolo unde el nu face decât să mimeze producerea, fără să o *împlinească*, acolo producerea este o *facere*.” Acolo unde aspectul (εἶδος), fără să se arate anume ca παραδειγμα, adică în și pentru οὐχὶν, se pune pe sine însuși, deci drept acel ceva care preia punerea în sine însuși, acolo producerea este o *creștere*¹⁰⁷. Facerea, din exemplul patului, este determinată de ποιησις, în timp ce creșterea, din exemplul omului, este determinată de φύσις. Numai în creștere are loc ansamblul punerilor în aspect (μορφή, adică numai aici μορφήν apare în ipostază de φύσις și este explicit concepută ca γενεσις. Interpretată ca *ansamblu al punerilor*, γενεσις se caracterizează prin faptul că *producerea este în totalitate ajungere la prezență a aspectului însuși* (εἶδος), fără adaosurile și accidente caracteristice oricărei faceri. Exemplul dat aici de Aristotel spune nu numai că μορφήν este în mai mare măsură φύσις decât ὄν, dar și că *numai μορφήν este pe de-a-ntregul φύσις*¹⁰⁸.

Dar, în cazul creșterii, adică acolo unde aspectul (εἶδος) se pune pe sine însuși în μορφήν rămas nelămurit *unde anume* ajunge φύσις, conceput ca γενεσις. Răspunsul îl aflăm la începutul *fr.17* (193b12-18). „În plus, spune Aristotel, φύσις, adresat ca naștere (ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γενεσις), este o cale către φύσις (ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν)”.¹⁰⁹ Așadar φύσις ajunge la φύσις, altfel spus, *φύσις este drumul de la φύσις către φύσις* (ὁδὸς ἐκ φύσεως εἰς φύσιν) sau *aflarea pe drum către sine*¹¹⁰. Dar, de vreme ce mobilitatea este esențială pentru φύσις, care aici și în fragmentul precedent este explicit conceput ca γενεσις, adică drept acel tip de schimbare hotărâtor care se petrece în categoria lui οὐδὲν prin trecerea de la neființă la ființă (ἐκ τοῦ μη' ὄντος εἰς τὸ ὄν)¹¹¹, e

¹⁰⁶ Cf. *De caelo*, I (A), 11, 280b6-281a1.

¹⁰⁷ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 261.

¹⁰⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 262.

¹⁰⁹ *Phys.*, II (B), 1, 193b12-13 (trad. n.).

¹¹⁰ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 263.

¹¹¹ Cf. *De caelo*, I (A), 11, 280b18.

necesară acum lămurirea mobilității acestui tip de mișcare. Dar „mobilitatea mișcării este *εἰς ἐργεῖα ἀτελή* – situarea stabilă în operă care nu a ajuns încă în sfârșitul său”¹¹², precizează Heidegger, care este în sine deja un drum (*ὁδὸς*) înțeles ca *faptul de a fi pe drum* (*das Unterwegssein*). Această *εἰς ἐργεῖα ἀτελή*, adică situare stabilă în operă (*ἐργον*), neajunsă încă la sfârșitul ei, este *μορφή* în cazul lui *φύσις*. Aici, în *fr.17*, se dovedește zadarnică o ultimă încercare de a lămuri esența lui *φύσις* prin analogie cu *τέχνη*, căci această analogie nu se poate face până la capăt. *Ἰατρικὴ* (tratamentul medical din exemplul dat în *fr.6*), ca *τέχνη* (pricepere), și *φύσις* sunt amândouă modalități de a ajunge la o stare stabilă a unui *φύσει ον* (a unei ființări prin *φύσις*). Dar, în timp ce *φύσις* este *ὁδὸς εἰς φύσιν* (drum către *φύσις*), *ἰατρικὴ* este tot *ὁδὸς εἰς φύσιν*, în loc să fie *ὁδὸς εἰς ἰατρικὴν* (drum către tratamentul medical), dacă s-ar păstra corespondența *φύσις-τέχνη*, pentru că *τέλος*-ul (scopul și sfârșitul) tratamentului medical, ca pricepere tehnică a medicului, este sănătatea ca stare stabilă a unui *φύσει ον*, nu priceperea medicală. Încă o dată, se demonstrează că *esența lui φύσις trebuie gândită pornind doar de la φύσις*¹¹³.

„Prin urmare – va spune Aristotel în *fr.18* (193b18) –, *μορφή* este *φύσις*.”¹¹⁴ Dacă în *fr.12* Aristotel părea să admită două feluri în care este adresat *φύσις*-ul, *ὕλη* și *μορφή* iar în *fr.16* arăta că dintre cele două feluri numai *μορφή* este pe de-a-ntregul *φύσις*, aici afirmația lui este categorică: *doar μορφή este φύσις*. Sau, heideggerian vorbind, *doar* în ansamblul punerilor în aspect (în *μορφή*, ca situare stabilă în operă neajunsă încă la sfârșitul ei (ca *εἰς ἐργεῖα ἀτελή*) a generării (a lui *γενεσις*), *ființează în chip esențial în exclusivitate* aspectul (*εἶδος*) prin „de unde”, „către ce” și „cum” ale aflării pe drum (*ὁδὸς*), căci drumul lui *φύσις* către *φύσις* (*φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν*) este o modalitate a ieșirii la iveală în ajungerea la prezență în care „de unde”, „către ce” și „cum” sunt unul și același lucru¹¹⁵. Dar între cei doi *τρόποι*, *ὕλη* și *μορφή* acceptați inițial, și singurul *τροπος* de aici, *μορφή* care înseamnă și respingerea definitivă a teoriei lui Antiphon, contradicția este doar aparentă. Răstălmăcirea lui *ὕλη*, cum spune Heidegger, în sensul că este interpretat ca ceva lipsit de constituție (*τοῦ ἄρρηθμιστον*), care se află de față în chip persistent, trebuie să-și aibă temeiul în esența lui *φύσις*, adică în *μορφή*¹¹⁶. Temei la care trimite de îndată ultimul fragment al capitolului.

„Dar *μορφή* și *φύσις*, spune *fr.19* (193b18-20), sunt *dublu adresate* (*διχῶς λεγεται*), căci și privațiunea (*στερησις*) este *oarecum aspect* (*εἶδος πως*).”¹¹⁷ Așadar, doar *μορφή* fiind *φύσις*, cum s-a văzut mai

¹¹² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 263.

¹¹³ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 264.

¹¹⁴ *Phys.*, II (B), 1, 193b18.

¹¹⁵ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 265.

¹¹⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 266.

¹¹⁷ *Phys.*, II (B), 1, 193b18-20 (trad. și subl. n.).

sus, *φύσις* este dublu adresată, pentru că *μορφή* este dublu adresată. Dar dubla adresare a lui *μορφή* și deci dubla natură a lui, prin care se explică dubla natură a lui *φύσις*, își găsește temeiul, spune Aristotel, în faptul că și privațiunea (*στερησις*) este un fel de *εἶδος*, știut fiind că *μορφή* este situarea în aspect și punerea de sine în el, adică *μορφή* este *εἶδος*. Prin urmare, înțelegerea dublei naturi a lui *φύσις* stă acum în înțelegerea lui *στερησις* ca un fel de aspect (*εἶδος πῶς*), spune Heidegger formulând pentru aceasta patru întrebări¹¹⁸.

Prima dintre ele – ce înseamnă *στερησις* ? – caută să lămurească tocmai modul în care *στερησις* poate fi un fel de *εἶδος*. Interpretările tradiționale, plecând de la traducerea latină prin *privatio*, închid mai degrabă înțelegerea, care trebuie căutată, ca și în celelalte cazuri, în domeniul interpretării eline a ființei. Aristotel pare să conceapă pe *στερησις*, spune Heidegger, ca pe o modalitate a rostirii, și ilustrează acest lucru printr-un exemplu din tratatul aristotelic *De generatione et corruptione*¹¹⁹, unde „caldul” este *κατηγοριῶν τις καὶ εἶδος* (un fel de adresare care înseamnă de fapt aspect, în interpretare heideggeriană), iar „recele” este *στερησις* (o rostire privativă). Dar aici nu este vorba despre disocierea dintre rostirea atributivă și cea privativă, spune Heidegger, ci de ceva care, potrivit *εἶδος*-ului său, *poate fi atribuit prin rostire sau poate fi retras prin rostire*¹²⁰. Dacă *οὐσία* înseamnă ajungere la prezență, *στερησις* înseamnă *absentare*, dar nu în sensul simplei opoziții dintre ele, ci în sensul că *στερησις* este absentare tocmai în raport cu ajungerea la prezență. Deci *στερησις* este *ajungerea la prezență a absentării*, este *ființa absentării* în general, așa cum recele este ajungerea la prezență a absenței caldului, cu exemplul lui Aristotel. Odată cu ajungerea la prezență a unui aspect, cel al recelui, avem și ajungerea la prezență a unei absentări, cea a caldului, sau altfel spus ajungerea la prezență are un caracter *dublu* (*διχῶς*). Ca ajungere la prezență, *στερησις* nu este o simplă modalitate a lui *negatio*, ci o *modalitate a lui οὐσία*, a ființei. Ceea ce contează în cazul lui *στερησις* nu este lucrul absent, ci însăși absența lui¹²¹. Din aceasta cauză spune Aristotel că *στερησις* nu este pur și simplu *εἶδος* (aspect), ci *εἶδος πῶς* (oarecum aspect).

Dar dacă ajungerea la prezență presupune și o absentare (*στερησις*), urmează firesc *a doua întrebare* despre modul cum se raportează *στερησις* la *μορφή*, „astfel încât, pornind de la *στερησις*, (...) să devină vizibilă dubla esență a lui *μορφή*”¹²². Pe de o parte, ca ansamblu al punerilor în aspect, *μορφή* este schimbare de la ceva la altceva (*μεταβολή; ἐκ τινος εἰς τι*), adică *κίνησις*. Pe de altă parte, ca generare (*γένεσις*), *μορφή* este drum (*ὁδός*). Cum s-a văzut, *μορφή* trebuie înțeles pornind

¹¹⁸ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 266.

¹¹⁹ Cf. *De gen. et corr.*, I (A), 3, 318b16-17.

¹²⁰ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 267-268.

¹²¹ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 268.

¹²² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 266.

de la εἶδος, iar odată cu ajungerea la prezență a unui aspect (εἶδος), avem și ajungerea la prezență a unei absentări (στερησις). Prin urmare, μορφή are caracter de στερησις, în sensul că în ajungerea la prezență ajunge deopotrivă la prezență și o absentare. Μορφή este deci în sine dublu, fiind ajungerea la prezență a absentării (Anwesenung der Abwesenung)¹²³.

În ce sens esența lui φύσις este dublă ? – se întreabă în al treilea rând Heidegger. Sau altfel spus, dacă μορφή în sine dublu, este φύσις, ce rezultă de aici pentru esența lui φύσις ? Conceput ca naștere (γενεσις), φύσις este drumul de la sine către sine (φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν – drumul φύσις-ului către φύσις), adică o modalitate a lui ἐπεργεῖα și implicit a lui οὐσία. Prin urmare, spune Heidegger, φύσις este punerea de sine aici pornind din sine și către sine. În același timp, tot ca drum de la sine către sine, φύσις este și înlăturarea de sine a φύσις-ului care se pune pe sine aici, așa cum floarea este înlăturată de fruct, cu exemplul lui Heidegger. Dar aici, în cazul ființării prin φύσις sau ființării crescute (τα; φύσει οὐτα), înlăturarea nu înseamnă o simplă abandonare în care ansamblul punerilor în aspect (μορφή s-ar pierde, ci o reîntoarcere în sămânța lor, după cum fructul înseamnă reîntoarcerea lucrului crescut în sămânța din care s-a generat. Pentru μορφή spune Heidegger, această înlăturare de sine a φύσις-ului înseamnă deschidere în aspect. Fiind deopotrivă punere și înlăturare de sine, din esența φύσις-ului „face parte o trimitere către sine, unică în felul ei, a ceea ce, prin intermediul ei abia, se transformă dintr-un disponibil (...) într-un lucru apt pentru (...). Acest lucru poate fi considerat în sine drept ceva disponibil, iar disponibilul poate fi considerat ca materie și φύσις-ul ca o modificare de materie.”¹²⁴ Așa încât φύσις ajunge să fie dublu considerat, potrivit materiei și potrivit formei. Dubla abordare a φύσις-ului, ca ὕλη și ca μορφή spune Heidegger, își are temeiul în esența originară dublă a lui sau, mai precis, „într-o răstălmăcire a lui δυνάμει οὐ, a lucrului apt pentru, care ajunge să fie considerat un simplu disponibil aflat la îndemână.”¹²⁵

La a patra întrebare – ce rezultă din dualitatea φύσις-ului pentru determinarea definitivă a esenței lui ? – răspunsul lui Heidegger este net: *unicitatea desfășurării φύσις-ului*. Pe de o parte, în primul fel, φύσις-ul era ἀρχη; κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτοῦ adică puterea inițitoare de a dispune de mobilitatea unei ființări mobile prin sine. Pe de altă parte, în al doilea fel, φύσις era μορφή adică ansamblul punerilor în aspect, pus în evidență prin γενεσις, prin generarea ființării crescute, ceea ce conduce tot la mobilitate (κίνησις), φύσις fiind φύσεως ὁδὸς εἰς φύσιν, calea φύσις-ului către sine. Prin urmare, spune Heidegger, strângând laolaltă ambele determinări în una singură, se vede cum, pornind de la prima, se ajunge la a doua și invers, sau, cu alte cuvinte,

¹²³ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 269.

¹²⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 269-270.

¹²⁵ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 270.

spun unul și același lucru. Pornind de la prima, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este $\alpha\rho\chi\eta\iota\varsigma$; $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$, adică punct de pornire pentru sine însuși și putere de a dispune de sine însuși. Pornind de la a doua, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este $\mu\omicron\rho\phi\eta\iota\varsigma$; $\alpha\rho\chi\eta\iota\varsigma$, adică ansamblul punerilor în aspect ($\mu\omicron\rho\phi\eta$) în care aspectul ($\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$) se pune pe el însuși în puterea de a dispune de ($\alpha\rho\chi\eta$) și, ca putere de a dispune de ($\alpha\rho\chi\eta$), ansamblul punerilor în aspect ($\mu\omicron\rho\phi\eta$)¹²⁶. Sau, „ *$\mu\omicron\rho\phi\eta$ este esența lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ca $\alpha\rho\chi\eta$ iar $\alpha\rho\chi\eta$ este esența lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ca $\mu\omicron\rho\phi\eta$* ”¹²⁷.

În acest capitol al *Fizicii*, Aristotel gândește $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -ul ca o modalitate a ființei ($\omicron\upsilon\beta\iota\omega$). $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este natura de ființă ($\omicron\upsilon\beta\iota\omega$) aparținând ființării pornind de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ sau ființării crescute ($\tau\alpha\iota\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota\omicron\upsilon\tau\alpha$), definite în opoziție cu ființările făcute ($\tau\alpha\iota\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha$). Același lucru, remarcă Heidegger, îl spune Aristotel și în *Metafizica* prin „ $\epsilon\gamma\gamma\alpha\pi\tau\iota\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma\tau\omicron\upsilon\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\eta\beta\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ” („Într-adevăr, $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -ul este doar unul anume din genurile ființei”) ¹²⁸. Dar, tot în *Metafizica*, în primul capitol al aceleiași cărți, Aristotel spune și că $\omicron\upsilon\beta\iota\omega$ este $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\tau\iota\varsigma$, adică ființa ființării în întregul ei este ceva de felul lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ¹²⁹. Sau, pe scurt, dacă în *Fiz.* (B, 1) și *Met.* (Γ, 3) $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este $\omicron\upsilon\beta\iota\omega\tau\iota\varsigma$, adică *$\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este ceva de ordinul lui $\omicron\upsilon\beta\iota\omega$* , formulă pe care o găsim ca atare tot în *Metafizica*¹³⁰, în celelalte două locuri semnalate, *Met.* (Γ, 1) și *Met.* (Γ, 2), $\omicron\upsilon\beta\iota\omega$ este $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\tau\iota\varsigma$, adică *$\omicron\upsilon\beta\iota\omega$ este ceva de ordinul lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$* , ceea ce pare să ducă la o contradicție. Contradicția este doar aparentă, argumentează Heidegger, căci faptul că $\omicron\upsilon\beta\iota\omega$ (ființa) este ceva de ordinul lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\tau\iota\varsigma$) nu înseamnă că esența ființei în genere este de felul lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$. „Dimpotrivă, propoziția aceea abia exprimată, potrivit căreia $\omicron\upsilon\beta\iota\omega$ ar fi $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\tau\iota\varsigma$, este un *ecou* al marelui început al filosofiei eline și al primului început al filosofiei occidentale. În acest început, ființa este gândită ca $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, în așa fel încât acel $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, pe care Aristotel îl definește în conceptul lui esențial, nu poate fi decât un derivat al $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -ului original.”¹³¹ Tot un *ecou al $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ -ului original*, gândit ca ființă a ființării, sunt exprimările de felul *natura* lucrurilor,

¹²⁶ Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 270.

¹²⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 271 (subl.n.).

¹²⁸ *Met.*, IV (Γ), 3, 1005a34 (trad. și subl. n.).

¹²⁹ Cf. *Met.*, IV (Γ), 1, 1003a26-28: „ $\epsilon\pi\epsilon\iota\delta\epsilon\tau\alpha\varsigma\alpha\rho\chi\alpha\varsigma\kappa\alpha\iota\tau\alpha\varsigma\alpha\kappa\rho\omicron\tau\alpha\varsigma\alpha\iota\mu\iota\omega\varsigma$ ζητούμεν, δηλον ὡς $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ τινος αὐτὰς ἀναγκαιὸν εἶναι καθ' αὐτὴν.” („Dar, de vreme ce noi cercetăm cele mai profunde principii și cauze, este evident că acestea [principiile și cauzele] e necesar să fie pentru ceva de felul lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ și care există prin sine”; trad.n.); aceeași interpretare a ființei ca $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\tau\iota\varsigma$, nesemnaltă de Heidegger aici, mai jos în *Met.*, IV (Γ), 2, 1003a33-34: „ $\tau\omicron\delta\epsilon\omicron\upsilon\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\mu\epsilon\gamma\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma,\alpha\lambda\lambda\alpha\pi\rho\omicron\varsigma\epsilon\gamma\kappa\alpha\iota\mu\iota\alpha\upsilon\tau\iota\varsigma\tau\iota\varsigma\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\kappa\alpha\iota\omicron\upsilon\chi\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\nu\mu\omicron\varsigma$.” („Ființa se spune multiplu, dar relativ la o unitate și la ceva unic de felul lui $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, adică nu omonimic, ...”; trad.n.).

¹³⁰ Cf. *Met.*, V (Δ), 4, 1015a12-13: „... ὁμῶς καὶ $\eta\beta\upsilon\sigma\iota\varsigma\omicron\upsilon\beta\iota\omega\tau\iota\varsigma\epsilon\beta\tau\iota\nu$.” („... pentru că și $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ este ceva de felul lui $\omicron\upsilon\beta\iota\omega$ ”; trad.n.).

¹³¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 271-272.

natura a ceva anume, *natura* unei ființări în genere, în care exprimăm nu fundamentele fizicaliste, ci *ființa* și *esența* ființării respective ca atare, spune Heidegger¹³².

Mai e posibil să gândim φυσικς-ul în chip original ? – se întreabă în ultimă instanță Heidegger. Nu numai că există urme ale acestui mod de a gândi φυσικς-ul în fragmentele presocraticilor păstrate, spune el, dar tot ceea ce au spus gânditorii originari au spus *doar* despre φυσικς, iar mărturia, e drept indirectă, stă în interpretarea tradițională greșită, potrivit căreia gândirea elină originală ar fi o „filosofie a naturii” în sensul unei chimii primitive¹³³. De altfel, potrivit tradiției, majoritatea operelor lor erau intitulate Περιφυσικς. Drept pentru care, Heidegger dă un exemplu din Heraclit, care a gândit φυσικς-ul ca ființa ființării în întregul ei. În *fr.123* Heraclit spune că φυσικς κρυπτεσθαι φιλει', adică „ființei îi place să se ascundă”, în traducere heideggeriană. A gândi ființa în sens grecesc, interpretează el, înseamnă a-i lăsa lui φυσικς, ca făcând parte din el, acest κρυπτεσθαι (ascunderea) în esențialitatea sa. Ființa este ieșire din ascundere care se ascunde sau φυσικς în sens original. Dar starea de neascundere este αληθεια (adevărul), care la origine nu este nici proprietate a cunoașterii sau enunțării umane, nici simplă valoare sau idee. Αληθεια ține de ființa însăși și, prin urmare, φυσικς este αληθεια, adică ieșirea din ascundere căreia îi place să se ascundă, cum spune Heraclit aici¹³⁴.

Aceasta este povestea aristotelică a lui φυσικς, răs-tălmăcită de Heidegger și rezumată aici.

¹³² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 272.

¹³³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 272

¹³⁴ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 273.

PRINCIPIUL CA FUNDAMENT, CA INSTRUMENT ȘI CA FINALITATE ÎN METAFIZICA

LAURA PANĂ¹

Abstract: The complex status and functionality of principle in Aristotle's *Metaphysics* as well as its meta-theoretical and even meta-cultural meanings are outlined in our paper that also studies the different ways in which a series of exegetes such as Aubenque, Brentano, Hamelin, Le Blond, Shields, Ross and Warrington discuss the number and the nature of principles. Various types of principles, all studied by Aristotle are presented and a detailed analysis of the causality principle is carried out. Several connections that are or that can be established between principles and axioms, postulates, suppositions and laws are examined and some possible classifications of principles are presented. Suites, cascades and hierarchies of principles are described. The active, systemic and evolving feature as well as the crucial functions of principle are explained and illustrated.

Key words: nature, structure and functions of principle

Încă din timpurile în care modelele mitice, reprezentările științifice, metaforele filosofice și ideile morale concreșteau pe trunchiul unei viziuni integratoare despre spiritualitate, principiul exista și funcționa, adunând toate virtuțile acestor moduri de a recepta și de a imagina lumea, de a o amenaja ca mediu, inclusiv intelectual, al omului.

De regulă, principii sau sisteme de principii se elaborează prin intermediul și pe baza unei discuții teoretice sau chiar metateoretice despre ansamblul cunoștințelor dintr-un domeniu al cercetării. Diferitele activități metateoretice, ca aceste discuții, pot avea loc în cadrul unei școli de cercetare sau de gândire, ca și între școli de creație diferite, uneori desprinse unele din altele.

Dezbaterea poate fi purtată chiar între centre de cunoaștere din culturi diferite simultan constituite sau se poate continua ori reînnoa peste timpuri, care pot fi și milenii; astfel au fost constituite sisteme de categorii și de principii care sintetizează, fiecare, nu numai cunoștițe cu diferite grade de adâncime despre realitate, ci și atitudini cognitive, matrici euristice, abordări teoretice și metodologice, previziuni și viziuni generale.

Acest statut complex al conceptului de *principiu*, evident de la începuturile creației filosofice, poate avea ca semnificație majoră faptul că principiul poate fi sau chiar trebuie să fie unul nu numai meta-teoretic, ci și meta-cultural. Ultima afirmație are, după părerea noastră, chiar mai multe semnificații posibile, asupra cărora însă nu insistăm, având în vedere dimensiunile lucrării de față. În primele forme ale reflecției filosofice, principiul este considerat ca fiind bivalent, ca fiind

¹ Universitatea Politehnică din București.

atât principiu generator (substanța, cauza sau forța originară a formelor existenței), cât și principiu întemeietor. Sub acest al doilea aspect, întemeietor, principiul poate fi explicativ, atunci când este raportat la cunoaștere, sau motivator, dacă este privit în raport cu acțiunea. Putem aprecia că principiul, chiar la acele începuturi ale gândirii filosofice, era considerat prezent și activ în plan ontic și valabil în plan ontologic. Principiul este, de asemenea, valid în domeniul gnoseologic și reprezintă un instrument funcțional și orientativ pentru nivelul metodologic al cercetării.

Statutul principiului devine și mai complex în gândirea structurată ca sistem filosofic, precum cea aristotelică. Aici, principiul ne apare nu numai ca valabil sau valid, ci și ca viu și fertil, chiar pentru toate timpurile. Așa ne putem explica și de ce Platon și Aristotel sunt mai mari astăzi decât în momentul consemnării și predării, de către ei înșiși, a gândirii filosofice proprii, și anume, prin ceea ce exegeți, comentatori și interpreți au adăugat efectiv, nu numai prin înțelegerea și răspândirea operei lor, ci și prin formarea și propagarea unor adevărate culturi platoniciene sau aristotelice care, la rândul lor, au stat la baza formării culturii vechi europene.

În *Metafizica*, Cartea a V-a, Aristotel identifică, într-o manieră concisă, sintetică, șase sensuri principale ale noțiunii de principiu², dar discută, atât pe parcursul părților preponderent conceptuale ale cărții, cât și cu ocazia referirilor detaliate la istoria filosofiei grecești de până la el, poate cea mai amplă paletă de semnificații ale termenului. Putem concretiza, în acest context, al introducerii diferitelor sensuri ale noțiunii de principiu și al ilustrării acestora, cele spuse la început despre ambivalența principiului. Aristotel precizează că: „Trăsătura comună a tuturor acestor principii este că ele constituie primul punct de plecare datorită căruia un lucru este, ia naștere sau este cunoscut.”³

Totuși, el face și o primă diferențiere între principii, spunând că „unele principii sunt înăuntrul lucrului, altele sunt în afara lui”. Exemplele date în același loc sunt însă enumerate în cadrul aceleiași propoziții, astfel încât trebuie să intuim cum pot fi grupate principiile în cele două categorii. Principiile menționate sunt: natura, elementele, cugetarea, intenția, substanța și scopul.

Statutul complex și multifuncționalitatea principiilor pot fi ilustrate, pornind de la Aristotel și, evident, de la lucrarea sa privind primele principii. Găsim aici,

² *Aristotelis Metaphysicorum*, în *Aristoteles. Aristotelis Opera Omnia*. Graece et Latine. Cum indice nominorum et rerum absolutissimo. Volumen I-IV, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1848-1857, Volumen secundum, M DCCC L, Liber IV, Cap. I., 1013, 3; traducere românească *Metafizica*, Editura Academiei Române, Seria „Scriitori greci și latini”, VII, traducere de St. Bezdechi, studiu introductiv și note de Dan Bădăraș, București, 1965, p. 160-161.

³ *Met.*, IV, I, 1013, 4, „Omnibus igitur principiis commune est, esse primum unde aut est, aut fit, aut cognoscitur”, trad. rom. p. 161.

privitor la orice subiect filosofic important, o mulțime de principii, înfățișate cu mijloace caracteristice domeniului de referință.

Constatăm astfel că, în viziunea Stagiritului, principiul nu este numai bivalent, ci are și valențe metodologice sau logice, fiind considerat, de asemenea, în mod explicit, în câteva rânduri (ca în Cartea IV, Cap. I) și ca finalitate a cunoașterii și acțiunii: „Căci pentru multe lucruri principiul cunoașterii și al mișcării este Binele și Frumosul.”

Iată una dintre filiațiile identificate de noi în opera întemeietorului școlii peripatetice, prin care putem evidenția atât complexitatea statutului principiului și multifuncționalitatea sa, cât și ingeniozitatea și profunzimea modului de gândire aristotelic.

Aristotel vorbește, astfel, despre principiul silogismului, în Cartea XI din *Metafizica*⁴, în condițiile în care apreciasse, într-un alt loc din aceeași lucrare, că, în silogism, punctul de plecare este substanța și, de aceea, substanța poate fi considerată ca principiu al silogismului însuși⁵ (referirea se face aici la unul dintre cele două constituente complementare ale substanței, materia și forma, și anume, la aspectul formal al principiului, care asigură caracterul necesar al deducției). Mai departe, vorbind despre Socrate și atribuindu-i folosirea și teoretizarea a două procedee noi, inducția și definiția generală, Stagiritul atrage atenția în mod explicit asupra metodelor, procedeele și tehnicilor cognitive implicate în producerea cunoștințelor. Întrucât tocmai de la astfel de operații și procedee pornește cunoașterea, Aristotel constată că maestrul caută astfel esența, iar pentru aceasta el folosește deja silogismul, întrucât „principiul silogismului este esența”⁶.

Atenția acordată principiului este diferită în rândurile exegeților operei lui Aristotel. Astfel, locul fundamental al principului în *Metafizica* și în metafizică în general este de la început indicat de John Warrington, prin faptul că, în *Lexiconul filosofic* cu care deschide cartea editată de el, primul termen prezentat este acela de principiu⁷. În schimb, la Octave Hamelin, care își construiește cartea pe noțiunile fundamentale din scrierile lui Aristotel⁸, niciunul dintre capitole nu se referă la principiu, chiar noțiunea fiind extrem de rar folosită.

La Franz Brentano, nu numai cauza, ci și puțința, respectiv cele patru moduri ale ființei în puțință, studiate de Aristotel, sunt considerate în mod explicit principii. Brentano evidențiază, de pildă, că „Cel de-al doilea mod este puțința

⁴ *Met.*, XI, IV, 1078, 3, de pildă: „Syllogizare enim quaerebat: syllogismorum vero principium est ipsum quid est.”; trad. rom., p. 409.

⁵ *Met.*, VI, X, 1034, 4-5, „Quare, sicut in syllogismis, omnium principium substantia est: ex ipso enim quid est, syllogismi sunt, hic autem generationes”; trad. rom., p. 240.

⁶ *Met.*, XI, IV, 1078, 3, Quum vero Socrates circa morales virtutes vacaret, et de his universaliter definire primus quaereret”; trad. rom., p. 409.

⁷ John Warrington (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, Introduction by Sir David Ross, London, Everyman's Library, 1961, p. 3.

⁸ Octave Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1920.

pasivă, care este principiul conform căruia ceva este mișcat de un altul în măsura în care acesta este un altul”⁹, făcând apel la afirmația cu valoare mai generală a lui Aristotel, conform căreia „Putință semnifică principiul mișcării sau schimbării (...) prin altul sau prin același luat ca altul”.

Punându-și problematica naturii și numărului principiilor, așa cum apar la Aristotel, unii autori remarcă tendința reducerii lor la un număr mic de principii simple¹⁰. Dar, după acest autor, în ultimă instanță, cunoașterea nu se obține nici numai prin intuiție, nici numai prin demonstrație, ci prin cercetare complexă, potrivit naturii fiecărui fenomen.

La fel, Pierre Aubenque, după ce amintește dezbaterile despre reducerea problemelor metafizice la una singură, respectiv despre existența unui singur principiu, comun tuturor lucrurilor¹¹, la Aristotel, arată că și numai o singură problemă, mai puțin generală, ca aceea a mișcării, necesită folosirea a cel puțin trei principii, referitoare la diferite aspecte ale ei, cum ar fi actul, generarea și devenirea.

Dimpotrivă, Sir David Ross consideră că există câteva principii care sunt adevărate pentru toate lucrurile și care stau la baza oricărei demonstrații, acestea fiind legea contradicției și cea a terțiului exclus¹². El adaugă însă că metafizica nu poate deduce toate detaliile realității din astfel de principii și că fiecare domeniu al acesteia are chiar propriile sale prime principii.

Studiind matematismul pitagoreic, Alexandru Surdu discută atât natura, cât și numărul principiilor fundamentale, pornind de la teza acestuia conform căreia principiile matematice sunt principiile (tuturor) lucrurilor și analizând formele pe care le ia această idee la Aristotel¹³. Numărul de principii admis de pitagoreici era de zece, dintre care, arată Alexandru Surdu, numai jumătate erau însă de natură matematică. Autorul evidențiază, în acest context, că una dintre cele mai valoroase contribuții ale pitagoreicilor este prezentarea categoriilor în cupluri contradictorii¹⁴.

Referindu-se la problematica tratată de pitagoreism și platonism, și în special la critica făcută de Aristotel teoriei numerelor și teoriei Ideilor, John Warrington spune chiar că teoria Ideilor tratează contrariile ca principii prime și, mai concret,

⁹ Franz Brentano, *Despre multiplă semnificație a ființei la Aristotel*, traducere din germană și prefată de Ion Tănăsescu, București, Editura Humanitas, 2003, p. 98-99.

¹⁰ J. M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la Physique aristotélécienne*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1939, p. 113-114.

¹¹ Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristot. Essai sur la problématique aristotélécienne*, PUF, 1962, p. 307-308, 433.

¹² David Ross, *Aristotle*, London, Methuen & Co Ltd., 1968, p. 155.

¹³ Alexandru Surdu, *Probleme logice, formaliste și intuiționiste în filosofia greacă*, în Alexandru Boboc, N. I. Mariș, (Coordonatori), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XIV, București, Editura Academiei Române, 2006, p. 13.

¹⁴ *Ibidem*, p. 13-14.

că toți filosofi sunt de acord că primele principii ale substanței imuabile, ca și cele ale obiectelor fizice, sunt contrarii¹⁵.

Legat de natura principiilor, de existența diverselor tipuri de principii, Aristotel însuși ne spune, după ce s-a ocupat, anterior, de cele patru principale moduri de a fi ale ființei în puțină, că toate acestea au în comun faptul că sunt principii a ceva și deci „alcătuiesc principii de un anumit fel”, dezbătând această idee sub numeroasele sale aspecte¹⁶.

Dacă urmărim istoria filosofiei și a științei deopotrivă, constatăm că principii se formulează la fiecare nivel al evoluției lor și în fiecare formă de cunoaștere, că principiile se constituie nu prin solilocviile creatorilor geniali, ci printr-un dialog între sisteme, școli sau orientări filosofice, la scara duratei unor comunități de gândire, de cercetare și de creație.

În această continuă și amplă dezbateră filosofică, principiile se pot constitui în sisteme, iar în cadrul acestora se pot organiza chiar în ierarhii, care însă nu sunt întotdeauna observate și nici nu sunt interpretate în același mod de către diferiți filosofi.

Unele principii pot fi, de fapt, metaprinzipii. Facem această afirmație cu referire la sensuri actuale și propriu-zise, deci mai puțin largi, ale discuției despre nivelul în mod necesar meta-teoretic sau nu al principiului.

Principiul se poate situa chiar la diferite niveluri ale meta-construcțiilor științifice și filosofice ale cunoașterii¹⁷, în funcție de poziția și rolul său într-un anumit sistem de cunoștințe sau într-un model de cunoaștere. Natura meta-teoretică a principiului este confirmată și prin constatarea că rolul fondator al principiului se realizează, de fapt, la nivelul meta-teoretic al cunoașterii și reflecției. Acest nivel este, de altfel, din punctul de vedere al cunoașterii filosofice și științifice, cel specific pentru statutul principiului, ca și pentru discuția despre principiu.

Este necesar ca principiile să fie, toate, meta-teoretice sau chiar meta-meta-teoretice? Pe de o parte, principiile, mai ales cele filosofice, se pot referi la orice domeniu al existenței, ca și la ansamblul acesteia. În astfel de cazuri îndeosebi, principiile nu sunt simple cunoștințe, ci se referă la alte cunoștințe sau chiar la sisteme de cunoștințe. Pe de altă parte, principiile pot să nu se refere deloc la un domeniu determinat al realității (cum este cazul principiilor logice sau matematice) și deci pot să nu exprime explicit și chiar să nu implice diversele niveluri teoretice construite pentru explicarea acestor domenii, dacă acceptăm că principiile sunt

¹⁵ John Warrington, *op. cit.*, p. 279.

¹⁶ *Met.*, VIII, 1, 1046, 3, „Quaecumque vero ad eadem speciem, omnes aliqua principia sunt, et ad unam primam dicuntur, quae est principium transmutationis in alio aut prout aliud est”; trad. rom., p. 282.

¹⁷ Vezi referirile noastre la meta-domeniile cunoașterii și acțiunii în Laura Pană, *Tendencies in Philosophical Culture și New Fields and Functions of Culture*, în George F. McLean (ed.) *Culture and Freedom. Cultural Heritage and Contemporary Change*, Series IVA, Central and Eastern Europe, Volume 16, Romanian Philosophical Studies, III, p. 24-27; 27- 33, Washington, The Council for Research in Values & Philosophy. 2001.

propoziții de maximă generalitate care nu explică starea, modul de a fi, proprietățile și dinamica unui domeniu, ci întemeiază o astfel de explicație. Relația dintre meta-principiu și principiu se poate discuta pe mai multe planuri, cum ar fi cele referitoare la statutul, caracteristicile sau funcțiile acestora, dar putem spune – într-o primă instanță, că același concept, relație între concepte ori aceeași idee poate exprima un principiu sau un meta-principiu, în cadrul unor sisteme diferite de cunoștințe. Principiile sunt asemănate sau chiar asimilate, uneori, cu presupuzițiile și postulatele, atât pentru că se întemeiază pe nivelul preexistent al cunoașterii într-un anumit domeniu, cât și întrucât au în comun cu acestea funcția de întemeiere a noi sisteme de cunoștințe, de unde și alte patru similitudini dintre ele și anume: se consideră că nici unele, nici altele 1) nu necesită, ele însele, întemeieri și 2) nu primesc explicații. Se constată, pe lângă 3) forma lor de a genera noi cunoștințe, de a motiva și inspira cercetătorul, și 4) neclaritatea, ambiguitatea sau caracterul lor confuz, ca al oricărei entități genuine în mai multe sensuri (ca având caracter original, prioritar, original sau chiar unic, caracter neprelucrat sau tradițional, apărut și păstrat prin consens, inclusiv științific, ba chiar impus prin autoritatea unor predecesori iluștri).

Însuși termenul de principiu este ambiguu la Aristotel, consideră, de pildă, J. M. Le Blond, întrucât desemnează două genuri de indemonstrabile, care sunt, în plus, intricate¹⁸. Astfel, prin principiu se înțelege, pe de o parte, adevăruri imediate care nu presupun o elaborare conștientă și, pe de altă parte, adevăruri care sunt imediate numai raportate la cunoașterea propriu-zis științifică, care nici ele nu pot fi atinse prin demonstrație strictă, dar care necesită cercetare laborioasă.

Legat de funcția întemeietoare a principiilor, cercetătorii sunt preocupați de posibilitatea demonstrării caracterului necesar al principiilor, caracter ce este, uneori, doar postulat ori cerut imperativ. În acest sens, același autor arată că teoria științei deductive este total dependentă de adevărul premiselor din raționamente și, de aceea, este necesar ca principiile, care funcționează aici ca premise, să fie cunoscute în mod infailibil, după modelul relației cauzale: „căci cauza trebuie mai bine cunoscută decât efectul.”¹⁹ În realitate, Aristotel însuși recunoaște, spune Le Blond, că modul de a fi al principiilor, axiomelor sau postulatelor este întotdeauna mai slab, din punct de vedere logic, decât cel al teoremelor care se deduc din ele. De aceea, conchide el, formularea unor intuiții infailibile rămâne numai o exigență, nefiind nici măcar deplin explicată²⁰.

Ne putem întreba: principiile însele trebuie să aibă statutul de adevăruri? Dacă da, este principiul un adevăr evident, respectiv, este el un adevăr demonstrat? Pentru a răspunde, putem porni de la stabilirea complexului de necesități care duce la formularea principiilor, ceea ce ne va conduce și la sublinierea complexității statutului și funcțiilor principiului însuși.

¹⁸ J. M. Le Blond, *op. cit.*, p. 274.

¹⁹ *Ibidem*, p. 139.

²⁰ *Ibidem*, p. 145-146.

Postulăm, uneori, un principiu, tocmai pentru că: a) avem nevoie de el pentru a iniția un sistem de cunoștințe; b) nu îl putem demonstra; c) a fost deja demonstrat într-un alt sistem sau de către un alt cercetător; d) îl folosim ca fundament; e) poate funcționa ca:

- ipoteză de lucru,
- cunoștință probabilă, dar foarte plauzibilă,
- instrument de lărgire a cunoașterii.

Ca argument general, dar prețios pentru susținerea funcției de instrument a principiului în cadrul cercetării filosofice sau științifice, putem invoca viziunea lui Aristotel despre caracterul activ al principiului, subliniind, în mod expres, chiar faptul că acesta acționează, efectiv, nu numai în momentul conceperii sau inițierii unei activități de ordin practic, de cercetare sau de alt tip, ci și în diverse alte etape ale procesului, orientând, precum categoriile, valorile sau ideile fundamentale, de pildă, conduita morală sau creația artistică²¹.

Convingerea privind caracterul activ al principiului la Aristotel vine, desigur, de la Platon, care considera că Ideile există, între altele, pentru că acționează. Modurile de acțiune prin care Ideile determină alte caracteristici ale lumii, lumea în întregul ei, sunt de asemenea pentru prima oară descifrate și indicate de predecesorul nemijlocit al lui Aristotel. Aceste idei, modele sau forme capătă valoare și vor fi considerate valori fundamentale de către Platon, tocmai pentru că dau valoare și finalitate vieții și omului însuși.

Dintr-o perspectivă diferită, privitoare chiar la structura internă a principiului, putem constata că principiul are o semnificație chiar mai generală decât o categorie, o lege sau o teorie, referitoare la orice set de cunoștințe, dar putem observa și că principiul nu are, întotdeauna și în mod necesar, statut de adevăr. Pe de altă parte însă, cunoștința însăși apare odată cu asertarea adevărului, astfel încât cunoștințele despre cunoștințe vor fi și ele, implicit, adevărate.

Putem evita paradoxul, arătând că principiile, ca și meta-principiile, au nu numai un statut, ci și o funcționalitate complexă. Astfel, pe lângă funcțiile cognitive, principiul poate avea o funcție metodologică, ca și o funcție axiologică și chiar una normativă; de asemenea, o funcție praxiologică, ca și una prospectivă, cele din urmă ilustrând statutul principiului de a fi și finalitate a cunoașterii pentru întemeierea acțiunii.

De aceea, considerăm că putem deduce și formula, fără a greși foarte mult, alte trei aprecieri sau chiar adevăruri, dintre care unele subliniază funcția de instrument a principiului, dar și alte funcții ale sale:

- principiul nu este necesar să fie un adevăr, fiindcă adevărul are, întotdeauna, un conținut determinat, pe când principiul poate avea un caracter

²¹ El face, astfel, următoarea distincție: „Quum autem bonum et pulchrum differant (siquidem illud semper in operatione, pulchrum vero etiam in immobilibus est) ...”, *Met.*, X1, III, 1078, 10; trad. rom., p. 408.

foarte general și foarte abstract; poate avea, de asemenea, valori de alt tip decât cea de adevăr;

– principiul poate fi atât un rezultat sintetic al cunoașterii, cât și instrument, normă, valoare diriguitoare sau formă de interpretare a rezultatului efortului întreprins, în diferite domenii de activitate (de cunoaștere sau practică);

– în domeniul cunoașterii, principiile și metaprincipiile se constituie într-un regn cognitiv diferit față de toate celelalte tipuri de cunoștințe.

Mai mult, reflectând asupra acestor aprecieri și cântărind doza de adevăr a concluziilor preliminare trase, considerăm că *acest regn cognitiv este el însuși stratificat* și putem distinge ierarhii de principii, respectiv de principii și meta-principii. Vorbim nu de o ierarhie, ci de ierarhii, pentru că principiile și meta-principiile pot fi grupate în diferite moduri permise de numărul de principii identificate sau folosite, dar în primul rând de sistemul de cunoștințe în care funcționează.

Dacă privim spre sisteme filosofice determinate, vedem că, la Platon – creatorul sistemului poate cel mai ilustrativ pentru această idee – Binele se află în vârful piramidei Ideilor, se situează, deci, la un nivel ierarhic superior Adevărului, Frumosului și, evident, deasupra tuturor Ideilor cu semnificații mai concrete.

Cum arată o ierarhie posibilă a principiilor și meta-principiilor în sistemul nostru de referință, *Metafizica* lui Aristotel, cu referire la care alegem, pentru exemplificare, cele două domenii considerate fundamentale ale filosofiei, ontologia și gnoseologia?

Între posibilele organizări ierarhice de principii, respectiv meta-principii, în domeniul ontologiei, principiile prezente la Aristotel ar putea fi grupate, pe niveluri, astfel:

I – principii specifice – p. creației, p. evoluției, p. dezvoltării;

II – principii particulare – p. acțiunii, p. eficienței;

III – principii derivate – principii materiale, p. motor;

IV – principii generale – p. schimbării, p. mișcării, p. repausului;

V – meta-principii – p. existenței, p. universului, p. suprem sau p. ultim, dar și p. contrariilor, pentru că este valabil atât pentru ontologie, cât și pentru gnoseologie.

Pentru acest din urmă domeniu, gnoseologia, la aceleași niveluri, în ordine însă descrescătoare, putem găsi, tot la Aristotel, ca

V – meta-principii – p. cunoașterii și p. cognoscibilității;

IV – principii generale – p. cuvintelor, p. definiției, p. categoriilor;

III – principii derivate – p. formale, principiile logicii, p. demonstrației;

II – principii particulare – p. obiectelor matematice, principiile numerelor, p. intermediarelor matematice;

I – principii specifice – principiile științei.

Pot figura, la toate aceste niveluri, multe alte principii, studiate de Aristotel, fie că acestea sunt pentru prima dată conceptualizate de el, fie că intemeietorul

școlii peripatetice discută tipuri de principii sesizate, intuite sau descrise, dar neteoretizate înaintea lui.

Menționăm, de asemenea, că nu am inclus, în exemplul de posibilă ierarhizare a principiilor, alte principii care figurează la Aristotel, dar despre care am scris mai sus sau care vor fi tratate în continuare, cum este cazul principiului cauzalității sau al principiului unității. Nu am introdus nici principii care nu sunt studiate în mod expres de Aristotel, dar care pot fi considerate meta-principii, cum este și principiul sistemicității.

Principiul unității ar putea fi, de asemenea, unul dintre meta-principii, deși nu este atât de frecvent studiat și la fel de general acceptat sau tot atât de explicit și de înalt evaluat ca acela al cauzalității. Totuși, principiul unității, pe lângă faptul că este întotdeauna și în toate domeniile respectat de creatori, pentru asigurarea pertinentei, clarității și specificității oricărui rezultat urmărit și, în ultimă instanță, pentru obținerea eficienței oricărui tip de activitate, este chiar teoretizat în multe domenii, fie că este vorba de artă, știință, filosofie, jurisdicție, tehnică sau economie.

În plus, nu numai pentru caracterizarea lumii omului, ci și ca premisă a înțelegerii întregii existențe, acest principiu este folosit în cadrul oricărei reprezentări științifice despre univers, nemaivorbind despre modelele ontologice elaborate în cadrul filosofiei. Subliniem de asemenea că, imaginată, concepută și folosită ca meta-principiu, ideea unității componentelor acțiunii sau ideea unității lumilor cunoscute și posibile fundamentează și alte abordări ale lumii principiilor.

Principiul cauzalității are un statut cu totul deosebit, întrucât, practic, acest principiu, în diferitele sale forme, poate fi încadrat nu numai la *diferite* niveluri ale clasificărilor posibile, ci funcționează, prin diferitele sale manifestări și expresii, la *toate* nivelurile acestora. Vom da însă numai câteva exemple în acest sens, fiindcă această temă poate constitui obiectul unei lucrări de sine stătătoare.

Menționăm, mai întâi, un argument important (deși este un argument de autoritate), care arată că principiul cauzalității este un candidat serios la statutul de meta-principiu: Aristotel consideră că „toate cauzele sunt principii.”²² Constatarea potrivit căreia principiul cauzalității se poate manifesta la toate nivelurile realității și poate avea valabilitate la toate nivelurile cunoașterii, poate fi interpretată, după părerea noastră, și în sensul că ceea ce pentru ontologie este cauză, pentru gnoseologie este principiu, cu precizarea că, la Aristotel, ca și la grecii antici în general, principiu înseamnă, așa cum am menționat chiar de la început, poate în primul rând, cauză.

Acest lucru, la rândul său, poate însemna și că, pentru Aristotel, distincția ontologie – gnoseologie nu era importantă, poate că nici nu exista. Astfel, putem

²² *Met.*, IV, I, 1013, 3, „Toties autem causae quoque dicuntur: omnes namque causae, principia”; trad. românească: *Metafizica*, p. 161.

vedea că, în unele locuri din *Metafizica*, principiul cunoașterii este considerat mai general decât cel al mișcării, ceea ce, din punctul de vedere – strict formal – al clasificării, înseamnă că el nu pune în clase diferite cele două principii.

Dintre cele patru cauze prime, primele două tipuri de cauze sunt esențiale și participă la apariția, existența și devenirea tuturor lucrurilor și pot fi considerate principii fundamentale, în sensul admis de Aristotel, și ilustrează, astfel, și rolul de fundament al principiului în general. Legat de faptul că Stagiritul consideră că, dintre cele patru cauze prime, numai cauza materială și cauza formală țin de esență, așa cum precizează și Franz Brentano²³, găsim aici noi elemente pentru evidențierea rolului de instrument, nu numai de fundament, al principiului în construirea sistemelor filosofice și științifice.

Dar, așa cum arată Cristopher Shields, într-un paragraf consacrat modului în care sunt generate categoriile la Aristotel, autori la fel de celebri ca acesta, cum ar fi Kant, îi reproșează Stagiritului că nu folosește un principiu în generarea categoriilor și nu explică de ce conceptele fundamentale sunt în număr de zece și nici de ce sunt cele știute și nu altele. Cum spune Shields, „El vede lipsa unui principiu de generare ca lipsa unui fundament.”²⁴

Consacrând, de asemenea, un întreg paragraf căutării unor răspunsuri la obiecții făcute tabloului aristotelic al categoriilor, Franz Brentano arată că și Hegel a evidențiat, chiar ca o greșală fundamentală, lipsa unui principiu în alcătuirea sistemului categoriilor²⁵. Autorul citat, în acord cu alții, observă însă o ancorare chiar mai adâncă a principiului diviziunii care funcționează în generarea acestui sistem, și anume, „în lucrul însuși, mai precis, în cele patru principii sau cauze ale lucrurilor”²⁶.

Problema cauzalității infinite, abordată, dar abandonată de Aristotel ca neproductivă²⁷, poate fi interpretată, de asemenea, ca dovadă a nevoii de a respecta unitatea și reciprocitatea proprietăților fundamentale ale existenței (în discursul ontologic), ca și a cerinței de coerență și unitate a teoriei despre fizică, adică a metafizicii (în plan gnoseologic). Aceeași problemă, identificată de Aristotel, germinează până în actualitate, ca o concretizare a ideii că sistemul său și nu numai gândirea sa sunt vii și fertile, dovadă fiind studiile consacrate de unii autori contemporani²⁸.

Putem observa, în continuare, o relație interesantă între principiul cauzalității și principiul unității, la Aristotel. Astfel, el afirmă²⁹ că acest din urmă principiu,

²³ Franz Brentano, *op. cit.*, p. 266.

²⁴ Cristopher Shields, *Aristotle*, London and New York Routledge, Taylor and Francis Group, 2007, p. 159.

²⁵ Franz Brentano, *op. cit.*, p. 264.

²⁶ *Ibidem*, p. 264-265.

²⁷ *Met.*, I, II, 994, 1; trad. rom., p. 95-96.

²⁸ W. Carlton, *Aristotle's Potential Infinities*, in L. Judson, Ed., *Aristotle's Physics. A Collection of Essays*, Clarendon Press, p. 129-149.

²⁹ *Met.*, II, IV, 1001, 23; trad. rom., p. 118.

care apare la Empedocle (a cărui gândire este evocată în locul citat), ca principiu al prieteniei, este cauza care explică unitatea tuturor lucrurilor. Rezultă deci, în primul rând, că:

- principiul, în general, este gândit fie chiar drept cauză, fie ca explicație a lucrurilor, fie și una și alta, iar în al doilea rând, că
- acest principiu, în particular, este, de fapt, un meta-principiu.

Cu centrarea pe principiile sau meta-principiile discutate, dar folosindu-se alte principii, la fel de importante și interesante, pot fi construite alte sisteme de principii, cu o structură internă și cu o ierarhie distinctă a principiilor componente. Putem discuta raportul teorie-principiu-lege, și chiar despre statutul principiului ca rezultat al explicării, generalizării și esențializării cunoștințelor, discuție care poate stabili în ce măsură putem explica multitudinea cunoștințelor despre existența ca întreg, fără a apela la un instrument cognitiv de un alt nivel (superior). Putem discuta, deci, despre structura și dinamica existenței și putem fundamenta, în fiecare domeniu al cunoașterii, construirea unei teorii generale pentru diversele regnuri ale acesteia, fără a folosi constructe de ordin superior teoriei explicative a domeniului, adică fără principii?

Rolul de fundament al cunoașterii, în sens larg, și de temei al explicației științifice, în sens mai restrâns, ce îi revine principiului, este ilustrat și de locul său în cadrul teoriei științifice, care are ca funcție principală, așa cum știm, chiar explicarea cunoștințelor privitoare la un domeniu, descoperite fie experimental, fie obținute în mod deductiv.

Ilustrate atât prin istoria filosofiei, cât și prin cea a științei, teoriile sunt tocmai sisteme explicative structurate în I. Principii; II. Legi; III. Metode (de construcție, m. de verificare, m. de interpretare); IV. Modele de cunoaștere; V. Cunoștințe acreditate ca adevăruri; VI. Probleme; VII. Cunoștințe nestructurate, semistructurate, structurate, tacite etc.; IX. Credințe, uzanțe, mentalități, prejudecăți și concepții științifice.

Este justificată folosirea denumirii de principiu, care poate fi întâlnită în literatură, pentru unele tipuri de conexiuni, prezente la diverse niveluri ale existenței naturale, în viața socială sau în procese de gândire, conexiuni ca acelea de tip cibernetic? Aceste denumiri acoperă tipuri de relații care au loc în diverse domenii de realitate, descriu felul în care se desfășoară procesele sau fenomenele pe care le determină sau pe care le caracterizează, astfel că pot fi considerate, mai degrabă, ca expresii ale unor legi.

Modul de constituire a principiului și a sistemului principiilor ar putea fi sintetizat ca fiind constituit din operații de generalizare, esențializare, dar și prin altele, de derivare, particularizare sau de specificare (concretizare), operații sau procedee folosite însă și la alte niveluri sau în alte scopuri de cunoaștere.

Pe de altă parte, astfel de operații nu sunt folosite întotdeauna în mod sistematic sau metodic în scopul elaborării de principii, ci acestea pot fi formulate într-un mod asemănător cu fenomenul descoperirii, fie ca rezultate ale unor

laborioase activități experimentale sau ale unor intuiții bazate pe întreaga experiență intelectuală a cercetătorului, fie drept concluzii ale unor studii teoretice sau ale unor reflecții dirijate și îndelungate.

Pot fi studiate, de asemenea, ca edificatoare pentru geneza principiului, unele exemple ilustrative mai complexe, care pot evidenția inclusiv cele două pante, aproximativ simetrice, ale a) constituirii, respectiv b) aplicării principiului.

Ramura ascendentă, respectiv descendentă a modurilor de manifestare, de funcționare și de evoluție a principiului pot fi ilustrate luând ca exemplu principiul cauzalității, folosindu-ne, în această operațiune, de fapt, de multiplele expresii ale aceluiasi principiu.

Putem observa, astfel, meta-principiul cauzalității funcționând pentru ansamblul existenței, prin intermediul unor șiruri descrescătoare, dar și al altora crescătoare, corespunzătoare în planul cunoașterii, ambele șiruri pornind de la principiul cauzalității și ajungând la principiul generării, manifestat în domenii concrete, respectiv de la principiul creativității artificiale și naturale, cu acțiune la fel de concretă, până la principiul cauzalității universale. Precizăm că fiecare principiu se poate manifesta în multe și variate forme, după cum semnificația sa poate evolua în foarte diverse direcții, în funcție de propriul grad de complexitate și de natura domeniului în care acționează sau pe care îl exprimă, ca și de ansamblul condițiilor în care evoluează domeniul însuși, dar, întotdeauna, la niveluri înalte de generalitate, în planul cunoașterii.

Principiul cauzalității, despre care am arătat că poate fi considerat un meta-principiu, în anumite contexte, la rândul său, poate fi și este identificat mai ales ca principiu al generării, numit și al nașterii, al creației sau al activității creatoare, la Aristotel³⁰. El este însă, în egală măsură, și principiu al menținerii unui sistem într-o stare dată, de regulă, printr-un sistem de cauze.

O perspectivă analitică asupra cauzalității este deschisă de Aristotel în Cartea VI, Capitolele VI –VII din *Metafizica*, arată Octave Hamelin, luându-se în discuție, de pildă, procesul generării, naturale sau artificiale, a unui fenomen. În acest loc, se face și o amplă prezentare a rolului hazardului și chiar a diferitelor tipuri de hazard, autorul făcând referiri și la fizica modernă³¹. Dar poate cea mai interesantă este sinteza pe care o face concepției lui Aristotel despre dubla mișcare pe care o realizează cunoașterea pentru a înțelege procesul generării, ceea ce implică atât reflecție, cât și urmărire a cauzei eficiente și a agentului la lucru³².

Același principiu al cauzalității se referă nu numai la apariția sau menținerea sistemelor într-o anumită stare și la același nivel de complexitate, ci și la schimbarea sistemelor în cadrul acelorași limite calitative, ca și la evoluția lor.

³⁰ *Met.*, V, I, 1025, 1 et 3 : „Factivarum etenim in faciente principium est, aut intellectus, aut ars, aut aliqua potentia; activarum vero, in agente electio, idem enim agibile et eligibile”; trad. rom., p. 207.

³¹ Octave Hamelin, *op. cit.*, p. 260-269.

³² *Ibidem*, p. 271.

Fenomenul evoluției complică tabloul universal al cauzalității, întrucât acest fenomen poate fi ascendent sau descendent, astfel încât cauzarea poate însemna inclusiv destructurarea, distrugerea și dispariția unui sistem (trecerea în alte limite calitative).

Principiul cauzalității este legat, pe lângă principiul evoluției, și de principiul dezvoltării, ca un caz particular al evoluției. Manifestarea principiului cauzalității presupune și exprimă, de asemenea, principiul continuității (schimbării sau stabilității), ca și principiul discontinuității (care are, de asemenea, multiple particularizări).

Această descriere a modului în care interacționează, se condiționează și, uneori, chiar se generează reciproc, în orizonturile existenței, respectiv se întemeiază, la nivelul metateoriei, diversele principii, poate fi ilustrată, de fapt, de întreaga succesiune a sistemelor filosofice.

Rolul de instrument al principiului poate fi evidențiat prin investigarea mai atentă a procesului de cunoaștere însuși. Aristotel ne oferă, și aici, cele mai convingătoare demonstrații, contestate însă de unele minți cunoscătoare. Le Blond evidențiază, astfel, părerea Stagiritului că știința principiilor este știința prin excelență și poate fi considerată chiar o știință exactă³³, iar cunoașterea principiului este mijlocul de a cunoaște tot restul.

Dar tot el consideră că metoda, ca instrument de cunoaștere, nu este numai un proces de organizare, ci și un proces de descoperire a cunoștințelor, un proces foarte complex, plin de incertitudini, în care metodele sunt abia „tatonante”. Din această cauză, conchide autorul, poate apărea chiar o opoziție între teoria și practica științei, între logica științei și metoda reală de construire a științei³⁴.

Principiul poate fi elocvent pentru diferite niveluri de elaborare a gândurilor și a textelor și poate fi desemnat, în funcție de acest nivel, prin concepte, relații dintre concepte, prin propoziții scurte, declarative sau imperative, dar poate fi codificat și în fraze îndelung și meticolos detaliate.

De asemenea, principiul poate fi obiect de acord general și poate fi caracterizat prin continuitate accentuată de-a lungul mai multor sisteme filosofice circumscrise unui domeniu, unei abordări sau unei metodologii, respectiv pe durata valabilității unei paradigme științifice în limitele unei discipline date, după cum poate fi emblematic pentru o concepție filosofică unică sau poate sintetiza, într-o singură expresie sugestivă, un dicton sau maximă, specificul unui mod de gândire ce individualizează opera unui autor în gândirea universală.

Se poate spune că principiul reprezintă, și din aceste puncte de vedere, o sinteză intelectuală, o unitate centrală pentru o viziune, o concepție sau o teorie, în jurul căreia gravitează tot sistemul de gândire pe care îl întemeiază și îl exprimă.

³³ J. M. Le Blond, *op. cit.*, p. 121.

³⁴ *Ibidem*, p. 146.

Pentru a întări ideea de principiu ca finalitate a cunoașterii și acțiunii, pot fi luate în considerare și alte două tipuri de situații, și anume, acelea în care:

- propozițiile întemeietoare au valoare întrucât sunt normative pentru acțiune și asigură coerența unei organizări sociale sau consecvența unei conduite individuale, prin respectarea unor imperative, ca în cazul moralității, dar și în cazuri din

- toate domeniile practice, pentru că asigură eficiența acțiunii, în ciuda prezenței unui grad scăzut de moralitate sau chiar a lipsei de moralitate, cum se întâmplă în justificarea maximizării profitului economic, în legitimarea influenței politice discreționare sau în acceptarea creșterii nelimitate a puterii tehnice, chiar în varianta sa de putere informațională.

Ne putem întreba, ce sunt principiile dacă nu sunt nici simple cunoștințe, nici presupoziii și nici postulate? Iată, în continuare, un răspuns în mai multe trepte, răspuns ce poate fi însoțit de argumente găsite în întreaga istorie a filosofiei:

I. Principiile sunt construcții ideatice complexe, constituite prin activități diverse și având rol universal.

II. Principiile constituie sinteze cognitive, metodologice, evaluative, interpretative și prospective care pot întemeia și orienta orice tip de activități, teoretice și practice, prin

- oferirea unui temei al oricăror explicații posibile a cunoștințelor despre fenomenele cercetate, nu numai al uneia dintre explicațiile din acea vreme, ci, eventual, chiar al uneia dintre cele date astăzi;

- conceptualizarea la nivelul cel mai general a unui tip de relație (indiferent de faptul că ea poate fi genetică, logică, funcțională sau de altă natură), prin formularea unui principiu universal, de pildă, acela al continuității.

Dintre cele evidențiate, *funcția principiului de a întemeia explicații succesive diferite, dar tot mai adecvate pentru același domeniu de realitate, din perspectiva acelorași discipline teoretice (filosofice sau științifice), poate fi socotită cea mai importantă.*

III. Principiul are un statut complex, dat de capacitatea sa de a putea întemeia toate tipurile de activitate umană, deci, de multiplicitatea funcțiilor sale, dintre care am avut prilejul de a evidenția, în acest studiu, rolurile cele mai importante amintite, acelea de fundament și acela de instrument în procesul complex al cunoașterii, dar și al acțiunii.

Vom putea discuta, într-un alt context, modul de constituire a principiilor, luând ca instrument însuși principiul constructivității, iar în cele din urmă, poate fi prezentat chiar un sistem al principiilor și poate fi analizată structura internă a sistemului de principii.

O altă temă promițătoare și posibilă pe temeiul istoriei și filosofiei științei este caracterul evolutiv al sistemului de principii și al principiilor, după cum un alt subiect, aproape obligatoriu, privește specificul principiilor teoretice, respectiv practice, inclusiv sub raportul limbajului, ca și în ordinea aprofundării funcționării

lor ca instrument de analiză, de interpretare și chiar de construire a sistemelor filosofice.

Continuarea studiului cu diferite tipuri de analiză posibile (istorice, teoretice și meta-teoretice, sistemice și praxiologice) ar putea aduce argumente noi pentru ideea că principiul are un statut chiar mai complex: ontologic, gnoseologic, metodologic, axiologic și praxiologic, dar și prospectiv.

CANONUL FILOSOFIEI ÎN PATRISTICA ELENISTICĂ

MIHAI D. VASILE¹

Abstract. In his paper, *The pattern of philosophia in Hellenistic patristics*, the author tries to put in evidence the structural changes produced in the Plato's pattern to philosophize (*φιλοσοφῶ-ω*), in Hellenistic patristics, due to the act of re-signification concerning some terms and concepts as: God, Good, Demiurge, logos, matter (*hyle* – ὕλη), substance (ipostasis – ὑπόστασις), essence (ousia – οὐσία), evil.

Key words: pattern to philosophize, platonism, pagan and Christian neoplatonism, God, Good, Demiurge, the One, logos, matter (*hyle* – ὕλη), substance (ipostasis – ὑπόστασις), essence (ousia – οὐσία), evil.

Platon și opera sa, mai ales teologia sa, precum și influențele ei asupra metafizicii creștine sunt teme mereu actuale. Părinții Bisericii primare, care au trecut prin filosofia platoniciană până să ajungă la *Evanghelie*, au utilizat filosofia lui Platon pentru a expune în mod logic doctrina creștină în formă teologică, afirmând că ea conține adevăruri creștine sau cel puțin germeii acestor adevăruri. Este privilegiul filosofiei lui Platon că, în platonism, spiritul religios și moral al păgânismului se revelează în modul cel mai pur, astfel încât s-a putut vorbi de creștinismul lui Platon *avant la lettre*. Platonismul, deși doctrină pură, teorie pură sau pură speculație, are un scop comun cu învățătura creștină și anume salvarea sufletului.

Diogenes Laertios a păstrat pentru posteritate testamentul lui Platon în care filosoful spune „nu dătoz nimănui nimic”², și avea dreptate fiindcă ideile lucrurilor nu sunt decât gândurile eterne ale lui Dumnezeu și peste multe lucruri omenești s-au așternut praful și pulberea uitării. De obicei, oamenii deplâng uitarea și luptă împotriva ei umeori cu mijloace comice, sau cu ceea ce rămâne în spirit după ce s-a uitat tot ceea ce s-a învățat. Despre Platon se știe însă că „*Apollo a dat omenirii pe Esculap și pe Platon, pe primul ca leac pentru trup, pe al doilea pentru suflet*”³. Aceste cuvinte sunt tot atât platoniciene, cât și creștine, potrivindu-se convingerii celor care văd în Hristos un doctor de suflete și în creștinism doctrina salvatoare a omului din imperiul răului. Unii Părinți au vorbit chiar de un raport de cauzalitate, afirmând că platonismul este pentru creștinism ceea ce este ideea pentru realitate, și principiul pentru consecința sa, în sensul că platonismul teoretizează mântuirea pe care creștinismul o realizează. Însuși termenul *teologie*, care s-a aplicat doctrinei

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București.

² Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, III, 43, trad. de acad. prof. C. I. Balmuș, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, p. 215.

³ *Ibidem*, III, 45, p. 215.

creștine încă din *Apocalipsă*, are o proveniență greacă precreeștină și denumește fiecare formă de examinare logică a problemei numite *Dumnezeu*.

Cuvântul *teologie* se întâlnește pentru prima dată în *Republica* lui Platon, în expresia „*niște formule pentru teologie există*”⁴. De la acest cuvânt provin și termenii teologici utilizați în Academia lui Platon, în Liceul lui Aristotel și în școala catehetică creștină din Alexandria⁵, care obișnuiau să numească teologia drept „*prima filosofie*”. Tot Platon este acela care îl proclamă pe Dumnezeu ca măsură a tuturor lucrurilor⁶, în replică la aserțiunea lui Protagoras care spunea că omul este măsura tuturor lucrurilor. Există numeroase exemple scripturale care dezvăluie cunoașterea doctrinei platonice de către Sfântul Apostol Pavel și de către Sfântul Evanghelist Ioan⁷.

A fost însă providențială opera lui Filon din Alexandria care a lansat, în arena ideilor fondatoare ale creștinismului, explicația că Platon, după moartea lui Socrate, a plecat din Atena nu de teama represaliilor pentru că fusese discipolul „tăunelui Atenei”, ci pentru a merge în Italia să deprindă misterele orfice de la pitagoreici, și apoi, mai departe în Egipt, ca să învețe adevărata înțelepciune de la profeții piramidelor, unde a luat cunoștință de revelația – e drept, coruptă – pe care o făcuse adevăratul Dumnezeu lui Moise⁸.

Părinții Bisericii creștine au mers pe drumul deschis de Filon, argumentând că învățătura creștină este mai sublimă decât orice înțelepciune omenească și că, oricâtă superioritate și autoritate ar avea filosofia platonice în raport cu toate doctrinele păgâne, adevărul adevărat nu este în ea. Numai învățătura creștină oferă o doctrină filosofică sigură și consecventă cu sine însăși în ceea ce privește mântuirea omului.

Clement din Alexandria, care poate fi considerat primul produs filosofic al Școlii teologice alexandrine, consideră filosofia ca operă a Providenței; ea descinde de la Dumnezeu spre oameni⁹. Fiindcă descinde din cer, ea conține adevărul, mai ales la greci. *Logosul* seamănă, de la crearea lumii, în ciuda păcatului, semințele adevărului printre oameni, pentru a servi la educarea lor. Timpurile și locurile unde trăiesc oamenii au produs diferențele dintre învățăturile lor. Din *Logos* provine tot

⁴ Platon, *Republica II*, 379 a, în *Platonis Dialogi*. Graece et latine. Ex recensione Immanuelis Bekker, Pars I 1-2, II 1-3, II 1-3. Berolini, Typis et Impensis G. Reimeri, 1816-1818; trad. rom. de Andrei Cornea, în *Platon, Opere*, vol. 5, ediție îngrijită de Constantin Noica și Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986.

⁵ M. J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approach*, London, The MacMillan Press Ltd., 1972, p. 6-22.

⁶ Platon, *Legile*, 716 c; trad. rom. E. Bezdechi și Șt. Bezdechi, București, Editura IRI, 1995.

⁷ Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, București, Humanitas, 1995, p. 11-12.

⁸ Philon din Alexandria, *Comentariu alegoric al Legilor Sfinte după Lucrarea de Șase Zile*, II, V, 15, trad. rom. Zenaída Anamaria Luca, București, Paideia, 2002, p. 62.

⁹ Clement Alexandrinul, *Scrieri. Partea a doua. Stromatele*, trad. de pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, I, Cap. 7, p. 14.

ceea ce este adevărat în învățăturile filosofilor, dar fragmentar și parțial, amestecat în același timp cu erori. Însă adevărul lui Hristos nu este nici divizat și nici fragmentar, ci este unul singur și unitar. Pentru a-l atinge trebuie reunite adevărurile dispersate în toate filosofiiile grecilor și ale barbarilor – între care Clement îi consideră și pe evrei – pentru că numai în unitatea lor se găsește adevărul, adică *Logosul* perfect. De aceea, adevărata filosofie nu este nici stoică, nici platonice, nici epicureică, nici aristotelică, ci eclectică. Concluziile particulare ale unei filosofii sau ale alteia sunt monede false. Sarcina reunirii semințelor *Logosului* revine filosofiei eclectice (ἐκλεκτική φιλοσοφία) care se inspiră din filosofia greacă, adică platonice.

Clement îl numește în repetate rânduri pe Platon prietenul adevărului, omul inspirat de divinitate, a cărui filosofie are o intimă afinitate cu creștinismul¹⁰. Clement spune că înainte de întruparea Domnului, filosofia era necesară grecilor pentru a ajunge la justiție; că după venirea Mântuitorului, ea este încă utilă pentru pietate, deoarece ea este un fel de școală pregătitoare pentru cei care urmăresc să-și însușească în mod științific credința¹¹. Raportul dintre filosofie și creștinism este, în consecință, analog celui dintre mozaism și *Evangelhie*; filosofia a fost dată grecilor ca un testament deosebit, fiind suport doctrinei lui Hristos. Filosofia greacă seamănă cu o lampă care-și dă întreaga sa lumină numai după *kerygma Logosului*.

Astfel, filosofia păgână și mozaismul ocupă un loc aproape echivalent în istoria mântuirii prin Hristos, iar filosofia platonice este o premisă esențială a creștinismului.

La plinirea vremii, iudaismul era la modă încă din timpul lui Horațiu, cu toate că centrul vieții spirituale și religioase a tuturor iudeilor era Templul de la Ierusalim. Iudaismul era legat de o credință religioasă și geloasă, într-un Dumnezeu unic, YHWH, afirmată și propagată cu putere. Un grec sau un roman își păstra etnicitatea adorându-i pe Isis sau Serapis, dar, dacă adorația se adresa Dumnezeului iudeilor, cetățeanul Romei nu mai era decât pe jumătate roman, și dispărea definitiv ca cetățean al imperiului dacă devenea iudeu. De aceea *iudaizarea* a provocat numeroase controverse și fricțiuni în Imperiul roman, astfel că Tiberiu a dat în anul 22 d. Hr. un edict împotriva superstițiilor egiptene și iudaice – după cum consemnează Tacitus¹². Apoi i-a alungat din Roma pe toți iudeii. Consulii romani au strâns 4000 de iudei pe care i-au trimis în insula Sardinia, iar un mare număr dintre cei rămași au suferit supliciul, pentru că, din fidelitate față de Legea lui Moise, nu au abjurat. La aceste evenimente se referă Joseph Flavius în cartea sa, *Antichități iudaice*¹³.

¹⁰ Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către eleni (Protrepticul)*, în *Scrieri*, Partea întâia, trad. de pr. D. Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, Cap. VI, 68–70, p. 126–127.

¹¹ Idem, *Strom.*, Cap. 5.

¹² Publius Cornelius Tacitus, *Anale*, II, 85, în *Opere*, 3 vol., trad. de N. Lascu, Andrei Marin, N. I. Barbu, București, Editura Științifică, 1958–1964.

¹³ Joseph Flavius, *Ant. Jud.*, XVIII, în *Oeuvres complètes. Avec une notice biographique par J. A. C. Buchon. Autobiographie de Flavius Joseph*, Paris, Au Bureau du Panthéon Littéraire, 1858;

Este greu de crezut că decizia împăratului și cea a Senatului roman, fiindcă Senatul s-a pronunțat în această problemă, nu au avut cele mai grave motive să procedeze astfel. Dar istorisirea lui Joseph Flavius prezintă, și ea, următoarele fapte: că existau la Roma iudei care își făcuseră o profesiune de credință din a predica înțelepciunea cuprinsă în legile lui Moise, săvârșind convertirea la iudaism a păgânilor; că iudeii formau și organizau între ei asociații secrete care urmăreau cu tenacitate acest scop; că ei converteau în mod special femeile, unele de cea mai distinsă condiție; că propaganda lor era atât de activă și de eficace încât Senatul s-a alarmat și s-a iritat și, în consecință, a alungat și a deportat în masă pe acești dușmani ai spiritului roman. Tacitus spune însă că s-a procedat la deportarea celor 4000 de iudei în Sardinia cu scopul de a reprimă pirateria care făcea ravagii în zonă.

Ținând seama de aceste mărturii neîndoielnice – cu excepția legendei despre prietenia dintre Sfântul Apostol Petru și Filon din Alexandria –, în contextul persecuției generalizate a evreilor pe tot cuprinsul Imperiului roman, Ernest Havet opinează¹⁴ că proscrisiunea iudeilor ar trebui să figureze în istoria Bisericii creștine ca primă dată a începutului persecuțiilor, ca și cum de atunci ar fi început șirul martirilor și al mărturisitorilor care au umplut și format mai târziu Legenda tradiției creștine. Havet consideră că Biserica s-a detașat cu prea mare ușurință de iudaismul din care ea a ieșit și nu a știut să și-i recunoască pe ai săi drept creștini de dinainte de Hristos, pregătitori (*prodromoi*) ai victoriei învățăturii sale de la Roma. Așa cum nu au fost recunoscuți ca martiri cei care mureau la Roma pentru credința iudaică, la fel nu se recunoaște în Filon un Părinte al Bisericii, și totuși acesta este titlul pe care istoria adevărată trebuie să i-l dea – afirmă Havet – deoarece el a transformat iudaismul, sub pretextul de a-l interpreta, și l-a prezentat, nu neamurilor, ci acelor cărturari iudaizanți sau dispuși să iudaizeze, în maniera cea mai acceptabilă.

Iustin, Clement sau Origen nu au făcut decât să urmeze calea deschisă de Filon. Dacă nu se înțelege prin această expresie împlinirea creștinismului, ci numai cucerirea lumii grecești și romane de către Dumnezeuul iudeilor, se poate totuși spune că acest eveniment a avut loc începând din vremea lui Octavian August și a lui Tiberiu și că această cucerire era pe cale de a se încheia chiar înainte de a se vorbi de Cel ce a fost numit Iisus Hristos. A iudaiza a însemnat același lucru care a fost numit mai târziu *a creștina* – este de părere Havet – și acest fapt este atât de adevărat încât, de îndată ce a început creștinarea, a încetat iudaizarea. Fiindcă a se face creștin însemna a se face iudeu, exact în măsura în care îi convenea fiecăruia, rămânând în același timp grec sau roman.

Totuși, chiar în epoca în care această revoluție s-a încheiat *în numele lui Hristos*, epoca lui Claudius și a lui Nero, când cezarismul a fost cel mai excesiv și

trad. rom. Ion Acsan, în Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, 2 vol., București, Editura Hasefer, 1999–2001.

¹⁴ Ernest Havet, *Le Christianisme et ses origines*, 4 vol., 11^e éd., Paris, Michel Lévy Frères Éditeurs, 1873–1884, vol. 2, 1873, p. 247–248.

cel mai insuportabil, epocă de fermentație morală și religioasă, în care filosofia a dobândit un accent cu totul nou la Seneca, doctrina creștină, după prefacerile care au urmat trecerii lui Iisus Hristos prin Galileea, a căpătat deschiderea spre universalitate prin Sfântul Pavel.

Fără a știrbi cu nimic din grandoearea operei lui Filon Iudeul, care a mediat între cele două extreme – iudaism și platonism – ca izvoare ale creștinismului, netezind calea teologiei creștine, se poate spune pe drept cuvânt că „propovăduirea lui Iisus și chiar numele său s-ar fi adâncit în uitare, în absența unui episod singular și de neînțeles în afara credinței: învierea celui răstignit. Tradiția transmisă de Pavel și de Evangheliile acordă o importanță decisivă mormântului gol și numeroaselor apariții ale lui Iisus înviat. Oricare ar fi natura acestor experiențe, ele constituie sursa și temelia creștinismului. Credința în Iisus Hristos înviat a transformat o mână de fugari demoralizați într-un grup de oameni hotărâți și convingși de invincibilitatea lor. S-ar putea spune că apostolii au cunoscut și ei confruntarea inițiatică a disperării și a morții spirituale, înainte de a renaște la o viață nouă și de a deveni primii misionari ai Evangheliei.”¹⁵

FILOSOFIA ÎN ELENISMUL ALEXANDRIN

Ultima realizare importantă a spiritului filosofic al grecilor a fost neoplatonismul, altfel spus filosofia, ultima filosofie concretizată în doctrinele Școlii din Alexandria. Pe o perioadă de cinci secole care separă pe Zenon din Kition de Plotin, noua Academie, peripatetismul, stoicismul și epicurismul și-au împărțit influența. Stoicismul de origine platonice pare că a predominat, dar între timp atenția filosofilor a fost deturnată de la Atena către un oraș cu care avea să-și dispute întâietatea în problemele spiritului. Acest oraș a apărut după cucerirea lui Alexandru Macedon, pe brațul apusean al Nilului, în apropierea Mediteranei, pe ruinele unei obscure cetăți egiptene. Aici, Alexandru cel Mare a întemeiat Alexandria.

TEMELE FILOSOFIEI – DE LA PLATON LA NEOPLATONISM

La Alexandria, neoplatonismul s-a manifestat ca ultima seducție a platonismului în lumea antică¹⁶. Elemente pitagoreice, aristotelice, stoice au fost articulate și puse în valoare cu ajutorul platonismului, într-o vastă sinteză care a influențat întregul mers al gândirii creștine patristice și medievale. Filosofia creștină îi datorează

¹⁵ Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, 3 vol. trad. de Cezar Baltag, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, p. 327.

¹⁶ Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, reprinted with some additions and corrections, Oxford, At The Clarendon Press, 1913, p. 25–31.

neoplatonismului forța și vigoarea sa, precum și șansa de a exista ca metafizică. Sinteza teologică creștină venea în continuarea platonismului, dar într-un alt orizont temporal și valoric, într-un alt sistem de interpretare, ca o corectare a temeiurilor slabe și o îndrumare dincolo de limita la care Platon, printr-o precauție logică, se oprise¹⁷.

Filosofia greacă a trecut, după Platon, printr-un moment de cumpănă, deoarece sfârșitul ei ca metafizică era prefigurat prin strădania de a ieși dintr-un platonism de asimilare: postplatonismul era eclectic, declinat într-un tip de misticism teosofic. Urmașii declarați ai lui Platon se mulțumeau cu inserarea de idei noi, fără a le acomoda necesităților logice ale sistemului rămas ca o parte străveche și rigidă, opusă întregului. Eclecticismul era efectul preocupărilor de ordin practic, referitoare la misterul uniunii cu divinul prin diverse tehnici ale extazului, și un indiciu de indiferență față de gândirea speculativă. Un alt pericol, din ce în ce mai evident, era dualismul – gnostic, religios sau filosofic – deoarece amenința, cu anularea, esența însăși a metafizicii.

Potrivit lui Aristotel, discipolii lui Platon admiteau existența a două principii contrarii ca surse ale ființei și neființei, ale binelui și răului, „*materia fiind una dintre cele două contrarii*”¹⁸. În timp ce Speusip refuza să lege Binele de Unu pentru că astfel trebuia să-l identifice cu răul – evident contrariul Binelui și multiplu – Xenocrate nu ezita în fața acestei consecințe, considerând că toate ființele, în afară de Unu, sunt compuse din Unu și Multiplu și, prin urmare, toate participă la Rău¹⁹. Doctrina lui Xenocrate conținea o mitologie stranie, apropiată ca aspect de gnosticism, deoarece accepta existența a două divinități principale: Monada sau Intellectul, considerat Tatăl și Zeul primordial, și Diada – divinitate feminină – identificată cu Sufletul lumii și Mama zeilor. Ca și la pitagoreici, opoziția dintre masculin și feminin corespundea aceleia dintre bine și rău. După Hyppolit al Romei, mitul Monadei și al Diadei se aseamăna cu un mit mazdeean²⁰.

Dualismul nu este, însă, caracteristic gândirii autentice a lui Platon și nici lui Aristotel. Pentru ambii filosofi, *materia* este un termen relativ, deoarece prin sine însăși ea nu există. Realizarea materiei, după Aristotel, sau idealizarea ei, după Platon, sunt manifestări ale unității principiului în lucruri.

¹⁷ Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, trad. Dan Ungureanu, Timișoara, Editura AMARCORD, 2000, p. 162–163.

¹⁸ Aristotel, *Metafizica*, XII, 10, 1075, a, în Aristotelis *Opera omnia*. Graece et Latine. Volumen I–IV, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1848–1857; trad. rom. de Șt. Bezdechi, în Aristotel, *Metafizica*, Note și indice alfabetic: Dan Bădăraș, București, Editura IRI, 1999.

¹⁹ *Ibidem*, XIV, 1091 b.

²⁰ Hypolite de Rome, *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies*, I, 2. Première traduction française avec une introduction et des notes par A. Siouville, Paris, Les Éditions Rieder, 1928, p. 25.

După opinia împărtășită de Alfred Fouillée, Aristotel, imitându-l pe Platon, „consideră răul un termen relativ care nu există în sine”²¹. Într-adevăr, pentru Aristotel, materia sau răul nu este o ființă: „răul nu e ceva de sine stătător, în afară de lucruri [...] în împărăția primelor principii și a veșniciei nu este loc nici pentru rău, nici pentru greșeală sau stricăciune.”²² Materia este o imperfecțiune, o lipsă de ceea ce nu este încă, dar care poate lua ființă. Opoziția dintre bine și rău, dintre Zeu și materie, nu depășește însă lumea contingenței și a schimbării. Ca și Platon, Aristotel respinge dualismul în ontologie. El caută unitatea principiului. Analizând raportul dintre potență și act, dintre materie și spirit, Stagiritul considera necesară unirea devenirii cu ființa. Schimbarea, multiplicitatea, imperfecțiunea erau subordonate actului pur. Forma fiind cauza finală a schimbării, materia „palpită de dorința formei, a precizării, a binelui. Materia e imperfecțiune, fiindcă e nedeterminată, virtuală, deci capabilă de a se schimba.”²³

Platon, ca și Aristotel după el, a căutat să atenuzeze forța răului. Ambii au văzut în lipsă și imperfecțiune, inerente existenței sensibile, participarea incompletă a sufletului omenesc la Rațiune (Λόγος), la Intellect sau Spirit (Νοῦς), și la Bine (Ἀγαθός). Platon a intenționat să salveze omnipotența și bunătatea Demiurgului atunci când a afirmat victoria ordinii și a armoniei asupra necesității învinse prin rațiune și convingere²⁴. Aristotel a procedat în mod similar când a gândit că orice proces în natură are o finalitate ce aspiră, prin mișcare treptată, spre forma cea mai desăvârșită. „Scopul – afirma Aristotel – când e vorba de Natură în ansamblul său, este Binele absolut.”²⁵ Materia și forma se „supun” Binelui, pentru că se „supun” scopului care este substanța, astfel că Binele este principiul unificator deoarece determină adecvarea materiei la formă. Astfel, dualismul principiilor constitutive este nu numai atenuat, ci practic anulat. În platonism, prin mișcarea permanentă spre mai bine se reduce imperfecțiunea, iar în aristotelism există chiar speranța că imperfecțiunea se va reduce complet cândva, într-un final ipotetic sau apoteotic.

Comentatorii dialogului *Timaios* rețin mai ales ideile că haosul inițial a fost adus la ordine de către Demiurg, iar necesitatea sau „cauza rătăcitoare” opune rezistență acțiunii binefăcătoare a Demiurgului, fiind considerată cauză a dezordinii și a răului²⁶. Aceeași grilă de lectură aplicată lui Aristotel produce concluzia că forma, principiul activ, modelează materia primară fără a-și putea desfășura liber activitatea, deoarece se lovește de limitarea materiei. Într-adevăr, materia ca

²¹ A. Fouillée, *La philosophie de Platon*, 4 vol., 3e éd. revue et augmentée, Paris, Hachette, 1922, vol. II, p. 224.

²² Aristotel, *Metafizica*, IX, 9, 1051 a.

²³ Mircea Florian, *Cosmologia elenă*, București, Paideia, 1993, p. 123.

²⁴ Platon, *Timaios*, 48 a; trad. rom. de Cătălin Partenie, în: Platon, *Opere*, vol. VII, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică, 1993.

²⁵ Aristotel, *Metafizica*, I, 2, 982 b.

²⁶ Jacques Derrida, *Khora*, traducere, cronologie și postfață de Marius Ghica, Craiova, Scrisul Românesc, 1998, p. 44–46.

substrat este pasivă și în această condiție „are capacitatea de a primi forma substanțială”²⁷. Dar ea nu este pasivitate pură, fiindcă, „deși lipsită, prin definiție, de activitate, materia justifică prin rezistența ei, care nu e simplă pasivitate, răul, contingenta, hazardul, necesitatea oarbă”²⁸.

Unii interpreți ai lui Aristotel au văzut în materia rebelă principiul răului, al dezordinii, al accidentului, deoarece materia, apărută ca un corp inert, se manifestă – după cum spune Aristotel²⁹ – prin rezistență față de acțiunea formei, iar ca principiu, opune rezistență Binelui, astfel că este cauza schimbărilor dezordonate și confuze. Materia – susține Pierre Aubenque – se reduce, la Aristotel, la neființa care rezistă Ideii, asemenea unei potențe la o actualizare efectivă³⁰. Ca și doctrina lui Platon, metafizica lui Aristotel a fost interpretată într-un sens discret dualist, și sub această formă și-a exercitat influența în epoca elenistică.

După Platon și Aristotel, filosofia s-a orientat spre naturalism și, odată cu Epicur, a ajuns la materialism în sensul său cel mai strict. Teofil al Antiohiei a criticat cu îndreptățire naturalismul școlilor postaristotelice de filosofie: „Ei spun că există zei, dar iarăși îi socotesc o nimica. Unii spun că zeii sunt alcătuiți din atomi, alții, dimpotrivă, că se dizolvă în atomi și susțin că zeii au mai mare putere decât oamenii.”³¹ Referitor la Dumnezeu, epicureicii argumentau simplu că, de vreme ce lumea este plină de rău, înseamnă că Dumnezeu este el însuși fie rău, fie neputincios, fie și una, și alta. Lactanțiu a reprodus faimoasa dilemă a lui Epicur: „Dumnezeu, sau vrea să înlăture răul și nu poate, sau poate și nu vrea, sau nu vrea și nu poate, sau vrea și poate. Dacă el vrea fără să poată, atunci el este neputincios și această neputință nu i se potrivește ființei divine. Dacă el poate fără să vrea, el este răuvoitor, și acest sentiment este în egală măsură străin naturii divine. Dacă el nici nu vrea și nici nu poate, atunci el este în același timp răuvoitor și neputincios și, drept consecință, nu este Dumnezeu. Dacă el are totodată voința și puterea, singurul lucru care i se potrivește lui Dumnezeu, atunci de unde vine răul? Și de ce nu face să dispară acest rău?”³² În sistemul epicureic este inutil a căuta o soluție la problema teologică, deoarece epicureicii suprimă unul dintre elementele fundamentale ale problemei, anume noțiunea de Providență, servindu-se de proba existenței relelor în lume doar pentru a zdruncina credința în Pronia

²⁷ Aristotel, *op. cit.*, V, 4, 1015.

²⁸ Mircea Florian, *Cosmologia elenă*, ed. cit., 1993, p. 123.

²⁹ Aristotel, *De generatione animalium*, IV, 770 b.

³⁰ Pierre Aubenque, *La matière chez Aristote*, în „Philosophique”, 1, 1986, p. 41–48.

³¹ Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, III, 8, trad. de pr. D. Fecioru, în *Apologeți de limbă greacă*, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 440.

³² Apud Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1904, p. 251.

divină. Teofil al Antiohiei a caracterizat lapidar doctrina lui Epicur ca „dogmatizare a inexistenței proniei”³³.

Stoicii au imanentizat divinitatea în materie. După ei – Clement Alexandrinul îi caracterizează cu rigoare – „Dumnezeu străbate toată materia”³⁴. Ca și epicureicii, stoicii susțineau că natura este absorbită de divinitate – „Dumnezeu este corp”³⁵, sintetizează Clement doctrina stoică. Însă, în loc de a face din natură parte separată de restul universului – și indiferentă, ca Epicur, care afirma că „Dumnezeu nu se îngrijește de nimeni decât de El însuși”³⁶ – stoicii învățau că „Duhul lui Dumnezeu este în tot universul”³⁷, divinitatea fiind întotdeauna un suflet activ, iar armonia întregului univers, dovada acțiunii Sale neîncetate.

Respingerea epicureismului și a stoicismului este o constantă a scriitorilor creștini de limbă greacă – apologeți și polemisti – din primele secole, și se regăsește într-o formă sistematică la Origen³⁸, a cărui operă, datorită numeroaselor referințe la doctrinele stoice, poate fi considerată una dintre sursele tardive, dar deloc neglijabile, de cunoaștere a sistemului stoic de filosofare. Origen venea la mai bine de un secol după faimoasa înfruntare, în Areopag, dintre Sfântul Apostol Pavel și filosofii epicureici și stoici (F. A., 17: 18) și nu este deci de mirare că a dus mai departe, cu strălucire, grava povară a polemicii cu „păgânii”.

Stoicii, ca și Heraclit, relativizau divinitatea. După Chrysipp, este ușor de crezut că „fără viciu nu există bine”³⁹. O altă explicație a stoicilor pentru divinul relativ era „pentru ca din pedeapsa pe care o suferă unii să ia exemplu alții”⁴⁰, fiindcă divinul are locul său determinat în univers și totul, inclusiv răul, este determinat de Providență: „Providența ori întreține viața pe pământ, ori o purifică prin potopuri și incendii. Și poate nu numai pământul, ci întreaga lume, care are nevoie de mijloc de purificare atunci când răutatea din ea este prea mare.”⁴¹ În viziunea stoică, atât binele cât și răul au un caracter necesar, echilibrul dintre părți

³³ Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, III, 2, trad. de pr. D. Fecioru, în: *Apologeți de limbă greacă*, vol. II, ed. cit., p. 436.

³⁴ Clement Alexandrinul, *Stromatele*, V, 89. 3, trad. de pr. D. Fecioru, în Clement Alexandrinul, *Scrieri*. Partea a doua, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 5, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 361.

³⁵ *Ibidem*, I, 51. 1, p. 39.

³⁶ Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, II, 4, trad. de pr. D. Fecioru, în: *Apologeți de limbă greacă*, vol II, ed. cit., p. 390.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Origen, *Despre principii*, II, 5, în Origen, *Scrieri alese*, vol VIII, Partea a treia, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, ed. cit., p. 135.

³⁹ Chrysippos, *Fragm. 1181*, în Hans von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Lipsiae, Teubner, 1921–1924: vol. I, *Zenon și discipolii săi*, 1921; vol. II, *Chrysippos*, 1923; vol. III, *Chrysippos*, 1923; vol. IV, *Index*, 1924 (ediție anastatică după prima ediție: I, 1905; II și III, 1903); vol. II (1923).

⁴⁰ Chrysippos, *Fragm. 1175*, în Hans von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Lipsiae, Teubner, 1921–1924, vol. II (1923).

⁴¹ Idem, *Fragm. 1174*.

fiind păstrat de Providență, fiindcă „*Multe sunt amestecate alături de Providența divină și de necesitatea oarbă.*”⁴²

Suprimarea realității răului și considerarea lui Satan ca intenție sau operă a Providenței erau soluții filosofice stranie la marea problemă a raportului dintre divin și uman, o agresiune continuă la bunul simț al contemporanilor de orice religie, dar mai ales creștini. Sfântul Iustin Martirul și Filosoful a combătut doctrina stoică despre Dumnezeu ca origine a răului, avertizând asupra consecințelor grave în plan moral, pe care le genera acceptarea coexistenței în Dumnezeu a binelui și a răului: „*A supune pe om legii destinului – observa cu pertință Sfântul Iustin – sau a zice că Dumnezeu nu este nimic față de aceste lucruri schimbătoare și nestatornice și care se dizolvă în aceleași elemente, înseamnă a nu vedea nimic dintre cele ce sunt nestricăcioase și a amesteca pe Dumnezeu Însuși în corupția universului, fie în întregime, fie în părțile sale, sau înseamnă a spune că binele și răul nu sunt nimic, ceea ce contravine oricărei înțelepciuni, oricărei rațiuni și oricărei minți raționale.*”⁴³

În stoicismul mediu este prezentă o altă tendință, anume distingerea elementelor pe care stoicismul antic le considera identice. Astfel, la Poseidonius din Apamea, *Dumnezeu, natura și destinul* sunt trei termeni separați, fiecare dintre ei fiind subordonat celui precedent. *Dumnezeu* este puterea în unitatea sa; *destinul* este aceeași putere ca forță revelându-și aspectele sale multiple; iar *natura* este o putere emanată din Dumnezeu cu scopul de a lega forțele multiple ale destinului⁴⁴. Această interpretare prefigurează neoplatonismul plotinian unde ipostazele divine sunt principii active ce se comportă ca puteri emanate din Unul divin.

În aceeași perioadă, neopitagoreicii au încercat o traducere numerică a metafizicii platonice, e.g. în sistemul lui Moderatus din Gades, formele diverse ale realității sunt asemenea nivelurilor diverse din primitivul Unu. După Unul primar, care depășește Ființa și Esența, urmează un Unu secundar, care este Ființa ca Inteligibil, altfel spus Ideile; la al treilea nivel se află Unul ca Suflet care participă la Idei; sub această trinitate de Unu se găsește Diada sau materia, care nu participă la Idei, dar este ordonată după imaginea lor. „*Această viziune asupra universului – observă pe bună dreptate Émile Bréhier – va deveni viziunea dominantă a neoplatonismului.*”⁴⁵

⁴² Cleantes, *Fragm. 1178*, în: Hans von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Lipsiae, Teubner, 1921–1924, vol. II (1923).

⁴³ Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a II-a*, VII, trad. pr. prof. Olimp N. Căciulă, în: *Apologeti de limbă greacă*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 2, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1980, p. 109.

⁴⁴ Apud Aetius, *De Placitis reliquiae*, II, 9, 4, în Hermann Diels, *Doxographi Graeci*. Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit, Hermannus Diels, Berolini, Typis et Impensis G. Reimeri, 1879, p. 324.

⁴⁵ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 7e éd., 3 vol., I *Antiquité et Moyen Age*, Paris, Puf, Quadrige, 1994, p. 389.

Interesul constant al neopitagoreicilor pentru dialogul *Timaios* a contribuit la consolidarea pozițiilor filosofice în care *chora* (χώρα) platonice era identificată cu *hyle* (ύλη) aristotelică – după cum se vede în opera lui Moderatus⁴⁶ – și ambele cu materia și cu răul. Un alt neopitagoreic, mult mai celebru, anume Apollonius din Tyana, își rezuma concepția despre liberul arbitru și originea răului prin corectitudinea implicației că: „Dacă Monada este în mod evident una și în mod esențial opusă multiplului, atunci tot ceea ce participă la multiplicitate, la materie este, în mod esențial, atins de rău”⁴⁷. Astfel este relansată poziția dualistă, ca răspuns la încercările nereușite ale filosofilor epicureici și stoici de a clarifica problema raportului dintre spirit și materie în cazul librerului arbitru uman.

Ultima poziție până la neoplatonism este reprezentată de platonicienii eclecticici, mult mai puțin fideli decât aristotelicienii păstrători ai tradiției peripatetice, și în mod firesc tentați să introducă elemente străine în învățătura maestrului. După cum observa Nicolae Balca, „la începutul secolului I creștin, sistemele filosofice grecești încep să-și piardă independența doctrinară și să împrumute reciproc idei, și astfel ele se transformă în sisteme eclecticice”⁴⁸. Sub influența dialogului *Timaios*, dar și a *Metafizicii* lui Aristotel, platonicienii eclecticici fac apel la al doilea principiu – principiul *hyletic* – pe care îl asimilează diadei neopitagoreice, pentru a explica imperfecțiunea și „răutatea” materiei. În scrierile unor Eudorus din Alexandria, Didimus Arius, Thrasyllus, Theon din Smirna, Apuleius din Madaura, Clavius Taurus, Atticus, medicul Galenus sau Numenius din Apamea, Monada și Diada apar ca două principii contrare, dintre care Monada este principiul activ, iar Diada – principiul pasiv. Numerele pitagoreice sunt asimilate ideilor lui Platon, între care Monada reprezintă principiul ideal în raport cu Diada ca principiu hyletic. În același timp, eclecticicii adaugă sistemelor lor opoziția aristotelică dintre materie și formă. Astfel, cel puțin într-un punct, neopitagoreismul și platonismul eclectic converg, și anume: „pentru a plasa – după cum remarcă Jacques Farges – în fața lui Dumnezeu ca principiu activ, un principiu pasiv, materia, căutând în cea din urmă soluția enigmei: de unde vine răul?”⁴⁹.

Dintre platonicienii eclecticici, cel mai cunoscut a fost Plutarh din Cheronea, faimos pentru că a profesat „o critică violentă îndreptată împotriva marilor

⁴⁶ Apud Simplicii *In Aristotelis Physicorum*, I, 7, *Quatuor Priores Commentaria*, Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Edidit Hermannus Diels, Berolini, Typis et Impensis G. Reimeri, MDCCCLXXXII, p. 230–231.

⁴⁷ A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, 2^e éd., Paris, Librairie Lecoffre, 1932, p. 80.

⁴⁸ Nicolae Balca, *Istoria filosofiei antice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 289.

⁴⁹ Jacques Farges, *Introduction sur les questions de l'origine du monde, du libre arbitre et du problème du mal dans la pensée grecque, judaïsme et chrétienne avant Methode*, în *Metode d'Olimpe, Du libre arbitre*, trad. par Jacques Farges, Paris, Gabriel Bauchesne, Éditeur, 1929, p. 25.

*dogmatişti postaristotelici*⁵⁰. Plutarh a respins interpretările raționaliste ale zeilor cu argumentul că reduceau divinitatea la facultățile și pasiunile sufletului sau la forțele naturii. Convingerea stoică în conformitate cu care natura este un tot perfect, unde toate părțile conspiră și simpatizează între ele, împreună cu învățătura potrivit căreia materia, deoarece este pasivă, nu produce nimic, deci nici răul, conduceau la o concluzie optimistă, fără a oferi însă o soluție satisfăcătoare la problema teologică și, consecutiv, la interogația asupra originii răului. Nemulțumit de soluțiile stoice, Plutarh a încercat să demonstreze absurditatea susținerilor lor. În primul rând, Plutarh procedează – în *De Iside et Osiride* (Περὶ Ἰσιδος καὶ Ὀσίριδος), 75 – la punerea în stare de complementaritate a pitagoreismului cu doctrina platonice primară, cu privire la crearea și guvernarea lumii de către Numerele-Forme. Astfel, istoricul filosof vorbește despre o *tetractys* pitagoreică în care suma primelor patru numere pare și a primelor patru impare este 36:

1	2
3	4
5	6
7	8

În dialogul *Timaios*, Platon elaborase și el o *tetractys* ce cuprindea suma numerelor care constituie Sufletul lumii – a treia *hypostasis*, în sistemul lui Plotin:

	1	
	2	3
4		9
8		27

Deoarece numerele nu sunt nici bune, nici rele, răul nu poate proveni de la Formele numerice. Dar răul nu poate veni nici de la materie, așa cum afirmau stoicii, deoarece materia, fiind în sine lipsită de calități, depinde de principiul modelator care o supune schimbării și îi dă formă; în consecință, răul nu poate veni decât de la Demiurg, pentru că el este cel care aprobă faptele rele în loc să le împiedice. De aceea, Demiurgul este singurul responsabil pentru răul din lume, iar omul este, în consecință, absolvit de responsabilitatea consecințelor faptelor sale.

Un alt aspect al doctrinei lui Plutarh vizează esența răului în plan ontologic. Stoicii aveau existența răului doar la nivelul detaliului, al viziunii umane despre univers, tinzând să elimine răul din realitate. Plutarh, dimpotrivă, consideră că nu se poate nega existența reală a răului, evidentă prin durerea și suferința prezente în natură și în sufletul omului. Plutarh conchide „*Dacă nimic nu se poate realiza fără*

⁵⁰ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 7e éd., 3 vol., I. Antiquité et Moyen Age, Paris, Puf, Quadrige, 1994, p. 391.

o cauză, atunci trebuie să existe în natură, așa cum există pentru bine, un principiu particular care dă naștere răului.”⁵¹ Soluția dualistă regăsită de Plutarh este justificată – consideră eclecticul – prin faptul că este prezentă din cele mai îndepărtate timpuri în mitologiile antice majore – persană și greacă –, precum și în scrierile majorității filosofilor, astfel că se poate afirma cu îndreptățire că lumea este produsul unui amestec format din două forțe contrare. Forțele contrare, la Plutarh, nu sunt însă Demiurgul și materia, deși Sufletul cel rău de care vorbește Plutarh este, de asemenea, un principiu material identificat cu Diada ori cu Nedefinitul piagoreicilor, cu divizibilul, Devenirea sau Necesitatea platonicienilor. Materia, la Plutarh, este un al treilea principiu, distinct atât de Demiurg, cât și de Sufletul cel rău, de care Demiurgul se folosește pentru a crea Sufletul cel bun⁵².

Alți eclectici, *i.e.* Atticus sau Numenius din Apameea, au atribuit materiei un suflet, care corespunde acelui mare Suflet rău, a cărui existență Platon pare să o admită în capitoul al X-lea din *Legile*, ceea ce confirma pozițiile gnostice dualiste, unde dinamica lumii implica reprezentarea unei lupte veșnice dintre un Suflet bun și un Suflet rău. Interpretarea dualistă a lui Platon de către eclectici a fost relansată de Diogenes Laertios care, în secolul al treilea d. Hr., scria că „*Platon a admis două principii ale tuturor lucrurilor, Dumnezeu și materia*”⁵³. O analiză mai detaliată pune în evidență faptul că aproape toți filosofilor eclectici – la care se adaugă și alte nume, ca de pildă Albinus și Celsus – îl interpretau pe Platon la modul alegoric, în continuarea misterele orientale, completând hermeneutica lor cu astrologia, demonologia și magia. Sentimentul curat al unei trăiri spirituale de inspirație religioasă, izvorât dintr-o concepție rațională despre univers, prezent la ultimii reprezentanți ai stoicismului – Seneca, Marcus Aurelius – a fost umbrat tot mai mult de o religiozitate degradantă, care utiliza vocabularul filosofiei antice, epurat de sensurile sale mistice majore, pentru a fundamenta un misticism confuz de forma hermetismului trismegist și a doctrinelor gnostice, combătute atât de Plotin, cât și de Părinții Bisericii creștine primare. După cum evidențiază Elaine Pagels, „*Plotin, care era de acord cu maestrul său Platon, că universul a fost creat de divinitate și că inteligențe non-umane, printre care stelele, participau la un suflet nemuritor, i-a criticat aspru pe gnostici fiindcă aveau o părere foarte bună despre ei înșiși și una foarte proastă despre univers*”⁵⁴. Perspectiva dualistă produsă în planul ideilor însemna o degradare profundă a gândirii speculative, sesizată și sancționată cu promptitudine de către filosofilor sceptici, neoplatonici și

⁵¹ Plutarh, *De Iside et Osiride*, 45, în Plutarchi Cheeronensis, *Moralia*, 7 vol., ed. G. N. Berbardakis, Lipsiae, Teubner, 1888–1896; tom. II, p. 511–519.

⁵² Plutarh, *De animae procreatione in Timaeo*, 5–9, în Plutarchi Cheeronensis *Moralia*, ed. cit., tom. VI, p. 159–167.

⁵³ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, III, 69, trad. din limba greacă de acad. prof. C. I. Balmuș, București, Editura Academiei Republicii Populare Române, 1963, p. 221.

⁵⁴ Elaine Pagels, *Evangheliile gnostice*, trad. Walter Fotescu, București, Editura Herald, 1999, p. 214.

de către polemisti creștini. Și deși în primele două secole creștine, dualismul a coexistat cu creștinismul dovedind aproape aceeași putere de seducție și de convertire – după cum mărturisește și Sfântul Iustin Martirul și Filosoful în *Dialog cu iudeul Trifon*, #4 – datorită deschiderii teoretice și fundamentării teologice a Scriitorilor și Părinților Bisericii, apologeți și polemisti, învățătura creștină a triumfat, astfel că singura interpretare valabilă a lui Platon a rămas erminia monistă.

Scepticii au folosit platonismul ca nume pentru un tip de filosofie dogmatică, ca model de cum nu trebuie să se facă filosofie. Îndoiala sceptică a pus, de asemenea, semnul negației asupra aristotelismului dogmatizant al stoicilor referitor la ființă și neființă, virtute și viciu. Critica scepticilor viza și epicureismul, pregătind astfel terenul pentru un nou platonism în care filosofia și mistica se vor fi reconciliat definitiv: „*Alexandrinii au fost filosofi care au descoperit spiritul în unitatea sa, anume o entitate nouă, cu legi și proprietăți cu totul diferite de cele observate în lumea sensibilă; o entitate cu proprietăți misterioase și inexplicabile, care nu aduc cu cele ale materiei sensibile [...] spiritul în activitate desfășurat fără a se epuiza, izvor infinit ce devine mai bogat pe măsură ce se revarsă, Realitate supremă care, prin Logos, creează toate lucrurile și, în mod paradoxal, creează și materia.*”⁵⁵

Sinteza neoplatonică creștină este expresia unei renașteri filosofice în lumea păgână care încerca astfel să-și refacă unitatea religioasă pe fundalul unei filosofii atotcuprinzătoare, într-o vreme când creștinismul devenise deja, pe scena vieții spirituale, o alternativă triumfătoare confirmată de împăratul Iulian Apostatul prin celebrele cuvinte: „*Ai învins, Galileene!*”

În plan sistematic, filosofia neoplatonică *in genere* a însemnat o conciliere a platonismului cu aristotelismul, prin înțelegerea conceptelor-cheie fie ca sinonime, fie complementare. Alexandre Kojève susține cu îndreptățire: „*Neoplatonismul împrumută noțiunile sale aristotelice (dogmatizate) mai ales de la stoicism (în mod notabil, de la Poseidonios), iar noțiunile sale platonice (dogmatizante) par să fi fost mai ales inspirate din platonismul numit «mediu» al lui Numenius*”⁵⁶. Plotin, cel mai de seamă reprezentant al neoplatonismului, a construit un sistem original denumit de Endre von Ivanka „*monism spiritualist și mistic*”, care introduce „*un conținut platonician (spiritualist) în schema stoică despre existență (de sorginte materialistă)*”⁵⁷, astfel că, printr-o ingenioasă pliere și articulare a elementelor, Plotin a depășit dualismul și dogmatismul canonului Platon-Aristotel, operând cu un nou concept despre existență, mai „dinamic”⁵⁸.

⁵⁵ Aram Frenkian, *La pensée grecque après Alexandre le Grand*, în Aram Frenkian, *L'Orient et l'origine de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1946, p. 140–148.

⁵⁶ Alexandre Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, Paris, Éditions Gallimard, 1973, p. 233.

⁵⁷ Endre von Ivanka, *Platon Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, Paris, PUF, 1990, p. 70.

⁵⁸ Mircea Florian, *Cosmologia elenă*, ed. cit., 1993, p. 135.

Încă în platonismul original, de la Bine ca Idee supremă, la lumea sensibilă – cu lucruri și umbre ale lucrurilor – sensul mișcării este de „degradare a ființei”⁵⁹. Pe măsură ce se coboară în ierarhia Ființei, pe măsura îndepărtării de acele sinteze ideale care nu admit excesul sau lipsa – după cum arată finalul din *Philebos* – Binele se diminuează. În *Legile*, cartea a X-a, Platon arată explicit că răul este inerent lumii sensibile. Lucrurile sunt copii ale Ideilor. Prin acest fapt, ele sunt depărtări de Ființa în sine, de perfecțiunea modelelor. În raport cu doctrina lui Platon, neoplatonismul plotinian este o continuare firească, deoarece diminuarea Binelui – altfel spus, geneza răului ca absență a binelui – în emanate este explicată ca o *sleire a principiului*.

Unu este act pur, și, neputând să se contemple singur, își creează un subiect care să-l contemple, astfel că Intelectul este primul act al Binelui. Intelectul își creează, la rândul său, o imagine, anume Sufletul, care este mediatorul prin excelență. Privind dincolo de Intelect, Sufletul străbate cu vederea până la Unul suprem, dobândind astfel *imaginea* Unului. În același mod, fiecare nivel al emanației produce o imagine – din ce în ce mai ștersă – a Unului contemplat. Fiecare ființă contemplă și produce, în conformitate cu nivelul său, o imagine a Unului suprem, însă ceea ce ființele generează nu sunt decât *umbre*, imagini tot mai șterse ale Unului. Imaginea Unului, ca produs al contemplării, este înzestrată (aproape) cu aceleași virtuți ca ale aceluia de la care își ia ființa în mod nemijlocit și având (aproape) aceeași nelimitată forță, dar, întrucât imaginea este generată, deci își are temeiul în altul, nu mai poate fi o imagine simplă, ci are statutul de *copie* față de Unu, fiind *diferită* în raport cu originalul, *în ceea ce privește perfecțiunea*. Astfel, fiecare treaptă inferioară generează o imagine din ce în ce mai palidă a modelului pe care îl contemplă. Emanția nu urmează ritmul unei descinderi triumfale, ci este o *mișcare descendentă de decădere și degradare*. În cursul descinderii, „Unul, în loc să-și păstreze unitatea sa internă, datorită faptului că se revarsă cu dărnicie în exterior, pierde din forța sa prin însăși această înaintare”⁶⁰. Cu fiecare nivel descensiv al existenței, energia primară slăbește, se pierde prin mijlocire, asemenea unui „transfer de energie”, până când, epuizată, ea nu mai este capabilă ca, generând, să rămână în Ființă, și de aceea, ceea ce produce este totuna cu Neființa.

Este evident că, dacă ar fi să se compare referatul creației biblice și comentariile Părinților Bisericii creștine cu privire la căderea protopărinților și decăderea umanității, termenul cel mai apropiat de comparație, din toată tradiția platonice, este platonismul primar unde există numai două niveluri ale Ființei, o lume a esențelor pure și o lume degradată a umbrelor – o lume a lui Dumnezeu, și o lume a creației Sale. Schema plotiniană a emanației postulează un nivel singular al Unului pur – singura Ființă, adevărată, frumoasă și bună la modul absolut – și infinite

⁵⁹ Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, București, Editura Enciclopedică, 1995, p. 165.

⁶⁰ Plotin, *Ennéades*, III, 7, 11.

niveluri de copii ale copiilor, ale copiilor ș.a.m.d., într-o ierarhie descendentă de copii ale copiilor, începând cu originalul Unu, ca lumină pură, și încheind cu ultima copie, care este Neființa ca întuneric absolut. Astfel, deși pare „un monism mistic”, doctrina lui Plotin ascunde un dualism izbitor de asemănător cu schema gnostică, atât de combătută de neoplatonici, dar mai ales de către Sfinții Părinți.

Schema de procesiune graduală, de la cel mai înalt nivel spre cel mai de jos, de la Unu la Multiplu și de la Ființă spre Neființă, este necesară și ține de însăși natura creatoare a principiului. Încă Platon, în dialogul *Parmenide*, intuise acest lucru: „*Prin urmare, întrucât revine deopotrivă existentului să participe la a nu fi, iar inexistentului la a fi, și Unul, la rândul său, în măsura în care nu este, participă cu necesitate la a fi spre a nu fi.*”⁶¹

Plotin formulează și ultima concluzie a raționamentului atunci când conchide că trebuie, totuși, să existe un ultim nivel pentru ca să fie epuizată creația: „*de vreme ce Binele nu există singur, există cu necesitate în seria lucrurilor care ies din el, sau, dacă vrem, care coboară din el, îndepărtându-se, un ultim termen, după care nimic nu mai poate fi generat; acest termen este răul. Există în mod necesar ceva după Primul; deci există și un termen ultim; acest termen ultim este materia, care nu mai are nicio parte de Bine. De aici rezultă necesitatea răului.*”⁶²

După ce postulează principiul că perfectul este fecund și că, deci, perfectul trebuie să creeze pentru a fi perfect, Plotin adaugă un corolar neașteptat: „*un perfect etern produce o ființă eternă, deși inferioară lui. Astfel, răul este o emanație necesară a Unului, fiind divin și etern ca și el.*”⁶³ Întrucât Binele nu există singur, este necesar ca Răul să existe, deși la o depărtare infinită de Bine; după cum este necesară existența celui ce urmează după Unu, la fel de necesară este și cea a ultimului grad. Pe măsura îndepărtării de originea divină, atașamentul față de Unu se manifestă prin dorința de a fi „altul”, de nivel inferior și, în final, de a fi ceea ce este multiplu și schimbător în existență materială. Pentru ca toate nivelurile realității să fie epuizate, este necesar ca seria generărilor divine să aibă un ultim stadiu, dincolo de care nu poate avea loc nimic mai puțin perfect. Această limită inferioară ultimă este materia, pe care Plotin o identifică cu răul absolut.

Justificarea celor doi termeni – *materia* și *răul* – aflați la distanță maximă de Bine, se prezintă totuși sub forma a două raționamente distincte, dar care se presupun reciproc. Răul, ultima și inavitabila operă a Unului, nu mai păstrează nimic din natura creatoare a principiului, fiind „lipsa totală a Binelui”. Însă el își are, până la urmă, originea și temeiul în Bine, de care este legat într-un anume fel. Universul plotinian este o înlănțuire ierarhică în degenerescență: speciile superioare preced speciile inferioare, cele din urmă fiind privațiuni ale celor dintâi. Orice sferă de existență se prezintă pe verticală, pe măsura „coborârii”, ca o

⁶¹ Platon, *Parmenide*, 162 b.

⁶² Plotin, *Ennéades*, I, 8, 7.

⁶³ Endre von Ivanka, *Platon Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, Paris, PUF, 1990, p. 121.

limitare și degradare a Ființei. Depărtarea continuă de Bine este însoțită de un progres al răului. Deoarece principiul își manifestă funcționalitatea în mod descensiv, lumea, fără a fi ceva rău în mod esențial, este rea ca fiind un lucru derivat, deși derivarea ei se face din existența cea mai bună.

Ca toți postplatonicienii, Plotin a preluat categoria de *materie* de la Aristotel, dar pentru elucidarea naturii ei a supus analizei două teze, anume axioma diadei indefinite și postulatul receptacolului platonice. Aristotel definea *materia* prin relația ei cu *forma*, considerând-o totodată un termen relativ: materia ca privațiune de formă primește formă, fiindcă a avea formă înseamnă a fi lipsit de forma opusă⁶⁴. Plotin a modificat statutul materiei, făcând din materia ca substrat o realitate absolută. La Aristotel, materia era indeterminată doar în raport cu o formă anume, dar, în sine, materia putea fi determinată și chiar trebuia să fie determinabilă. Plotin nu a admis decât definiția *materiei* ca *absolut indeterminată și indeterminabilă*.

În tratatele plotiniene, *materia* apare eliberată de orice capacitate de a avea calități și este „*pustie de orice*”⁶⁵; nu are trup (ἄσώματος)⁶⁶; este lipsită de cantitate (ἄποσος), deoarece cantitatea este formă⁶⁷; este indeterminare (ἀοριστία)⁶⁸; nu are mărime, nici măsură, ci doar capacitatea de a le face loc⁶⁹; este nelimitatul (ἄπειρον)⁷⁰; este privațiune (στέρησις)⁷¹; nu-i aparține existența, ea fiind, de fapt, neființa (μη ὄν)⁷².

În aceeași manieră negativă este definit *răul*, ca privațiune de realitate a Binelui. Din acest punct de vedere, Plotin poate fi considerat autorul primei teologii apofatice a răului în istoria gândirii omenești. Astfel, Plotin definește *răul* transferându-i toate atributele negative ale *materiei*: „*răul [...] este pentru bine ca lipsa de măsură în raport cu măsura, ca nedeterminatul în raport cu determinatul, ca o lipsă în raport cu principiul creator al formei, ca ființa etern deficicientă în raport cu cel căruia nu-i lipsește nimic; el este nelimitat, mereu instabil, complet pasiv, niciodată saturat, sărăcia totală; iată nu atributele accidentale, ci substanța* (ipostasis – ὑπόστασις) *însăși a răului.*”⁷³

După frecvența utilizării în *Enneade*, termenul de *substanță* (ἡ ὑπόστασις) pare a fi unul dintre cele mai importante concepte din vocabularul tehnic al filosofiei plotiniene. Termenul este prezent și în scrierile filosofilor anteriori, și în discursurile scriitorilor creștini contemporani, dar și după Plotin. Însă utilizarea

⁶⁴ Aristotel, *Fizica*, I, 191 a – 191 b; trad. rom. de N. I. Barbu, în Aristotel, *Fizica*, București, Editura Științifică, 1966.

⁶⁵ Plotin, *Ennéades*, III, 6, 8, ed. cit.

⁶⁶ *Ibidem*, III, 6, 9.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*, III, 6, 10.

⁶⁹ *Ibidem*, III, 6, 11.

⁷⁰ *Ibidem*, III, 6, 15.

⁷¹ *Ibidem*, III, 6, 13.

⁷² *Ibidem*, III, 6, 7.

⁷³ Plotin, *Ennéades*, I, 8, 3.

termenului de *substanță* (ὁπόστασις) ca determinare esențială și ființială a răului a fost considerată inacceptabilă de către Sfinții Părinți, constituind permanent obiectul unor critici vehemente. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare a respins concepțiile „*acelor păgâni și eretici dualiști care au reprezentat răul ca substanță, ca esență de sine stătătoare*”⁷⁴. De asemenea, Sfântul Dionisie Areopagitul a afirmat categoric: „*răul nici nu are substanță (ipostasis)*.”⁷⁵

Controversele iscate de utilizarea termenului *substanță* (ὁπόστασις) de către Plotin atât în epoca patristică, dar și în Evul Mediu, au fost generate de traducerea filosofică a termenilor grecești ὁπόστασις – *ipostasis* și οὐσία – *ousia*, prin termenii latini *substantia* și *essentia* în mod indistinct, ca și cum ar fi fost sinonimi, în timp ce, în literatura patristică, termenul grecesc ὁπόστασις – *ipostasis* a fost considerat sinonim cu πρόσωπον – *prosopon* (rom., „chip”, „înfățișare”, „personaj”, „persoană”) și tradus în mod constant și consecvent prin termenul latin *persona* pentru a desemna, din punct de vedere dogmatic creștin, calitatea proprie numai Dumnezeuirii de a fi (unică în ființă și) întreită în persoană. Termenului οὐσία – *ousia* nu i-a fost acordată o atenție deosebită de către Sfinții Părinți, fiind tradus în mod indistinct când prin *substantia*, când prin *essentia*, ceea ce a generat alte controverse în cea de-a doua perioadă patristică, dar mai ales în teologia creștină a Evului Mediu. În *Enneade*, toate utilizările termenului *substanță* (ὁπόστασις) desemnează, în primul rând și la modul direct, Unul; și numai consecutiv, universul noetic, universul psihic și, în mod excepțional, răul și materia. Plotin menționează de cel puțin trei ori în mod explicit răul și materia ca *ipostasis*, ceea ce, în chip de imprevizibilă circumscriere conceptuală, generează mari dificultăți de interpretare, deoarece nu permite conturarea unei definiții precise și unice pentru ceea ce exprimă *ipostas*-a plotiniană⁷⁶.

După Émile Bréhier, confuziile pot fi eliminate dacă se operează distincția conform căreia „*cuvântul hypostasis semnifică orice subiect existent, indiferent dacă acest subiect este determinat sau nu; cuvântul esență sau substanță (οὐσία) desemnează la fel un subiect existent, o hypostasis, însă un subiect determinat de attribute pozitive și având o formă*”⁷⁷. În conformitate cu această distincție, Binele și Răul lui Plotin sunt numai *ipostas*-e, dar nu și esențe (sau substanțe). Atât Unul, cât și materia, respectiv Binele și Răul, sunt realități simple, indivizibile, indeterminate, neconfigurate, lipsite de calități. De aceea, nici Prima *hypostasis*,

⁷⁴ Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, VI–VII, trad. din grecește de pr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea întâi, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 15, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1982, p. 36–37.

⁷⁵ Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeuiești*, IV, 31, trad. pr. Dumitru Stăniloae, în Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, București, Paideia, 1996, p. 157.

⁷⁶ Rein Ferwerda, *Translating Plotinus*, în A. Vanderjagt (ed.), *The Neoplatonic Tradition; Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln, Dinter, 1991, p. 26–35.

⁷⁷ Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 7e éd., 3 vol., I, *Antiquité et Moyen Age*, Paris, PUF, Quadrige, 1994, p. 400.

nici Sufletul, și nici Binele nu desemnează substanțe pozitive sau forme ale Unului, ci reprezintă doar un mod de a spune, în raport cu *ipostas*-ele succedente și subordonate, că trebuie să fie Primul în calitate de anterioritate a oricărei realități; că trebuie să fie Unu, ca principiu unificator; că trebuie să fie Bine ca scop al devenirii ființelor derivate. Însă toate aceste expresii nu spun ce este Prima *hypostasis*, deoarece ea, de fapt, nu este nici Unul, nici Binele, ci doar – după expresia lui Plotin – „un neant supraesențial.”⁷⁸

⁷⁸ Plotin, *Ennéades*, V, 1, 6; VI, 8–9, ed. cit.

ROLUL SPECIILOR INTELIGIBILE IN PROCESUL CUNOAȘTERII UMANE LA TOMA DIN AQUINO

ELENA BĂLTUȚĂ¹

Abstract. Depending on the manner in which the question “what role do the *intelligible species* play in the process of human cognition described by Thomas Aquinas?” was answered, two main contemporary interpretative trends have developed: realism and representationalism. The goal of this article is to make a thorough analysis of these interpretations in order to find out whether or not the *intelligible species* play a causal role, by determining cognition and its content without being themselves the objects of a cognitive power, or a cognitive role, meaning that in order to be able to cognize the essence of an extra mental object we first need to cognize the *intelligible species*.

Keywords: Thomas Aquinas, epistemology, *id quo*, *id quod*, intelligible species, realism, representationalism

Toma din Aquino consideră că stările mentale sunt orientate către ceva, sunt despre ceva anume. Încercarea de a oferi un răspuns la întrebarea: „despre ce sunt stările mentale” a împărțit opiniile exegeților în două tabere: cea a realiștilor și cea a reprezentationaliștilor. Primii susțin că gândurile sunt despre obiecte din lumea extramentală și că speciile, entitățile intermediare care determină conținuturile obiectelor, sunt doar mijloace *prin care (id quo)* avem acces la ele. De partea cealaltă, reprezentationaliști precum Claude Pannacio și Robert Pasnau susțin că gândurile noastre sunt mai întâi orientate spre specii și abia apoi spre obiectele extramentale.

În studiul de față îmi propun să analizez problema rolului *speciilor inteligibile* în procesul cunoașterii umane descris de Toma din Aquino. Altfel spus, voi încerca să văd dacă *speciile inteligibile* joacă un rol cauzal, determinând cunoașterea și conținutul ei, fără să devină însă obiecte ale cunoașterii și rămânând la statutul de mijloace ale realizării ei, sau dacă, dimpotrivă, joacă un rol cognitiv, ceea ce ar însemna că pentru a putea cunoaște esența unui obiect extramental este nevoie să cunoaștem mai întâi speciile inteligibile ale obiectelor. În acest scop, voi prezenta la început liniamentele mecanismelor procesului de cunoaștere tomist, după care îmi voi îndrepta atenția asupra manierei în care cele două tabere interpretează procesul cunoașterii, urmând ca, în final, să verific țaria argumentelor aduse de ele în raport cu gândirea tomistă.

Atunci când Toma din Aquino discută despre obiectele stărilor noastre mentale, când prezintă procesul cunoașterii umane, o face proiectând un sistem de etape succesive: (a) *speciile sensibile (species sensibilis)* sau formele senzoriale

¹ Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice.

care transmit proprietățile obiectelor extramentale sunt receptate de către simțurile exterioare ale subiectului cunoscător; (b) pornind de la datele furnizate de simțurile externe, subiectul cunoscător formează o *image* (*phantasma*) a obiectului perceput; (c) intelectul activ abstrage din aceste imagini *speciile inteligibile* pe care le depune în intelectul posibil; (d) intelectul posibil formează un *concept* (*conceptus*, *intentio intellectae*, *verbum mentis*) prin care cunoaște esența (universalul) obiectului particular receptat de către simțurile externe.

Să dau un exemplu pentru cele spuse mai sus: să presupunem un subiect cunoscător X care vede o bucată de citrin². La început simțurile externe ale lui X receptează speciile sensibile ale citrinului (e.g. culoarea galbenă, textura lucioasă). În momentul receptării acestor specii sensibile, în organele de simț corespunzătoare are loc o modificare intențională, altfel spus, atunci când X percepe culoarea galbenă, o percepe fără materia de care este atașată în bucata propriu-zisă de citrin. În consecință, ochii lui X nu își vor schimba culoarea devenind galbeni, decât dacă, printr-o coincidență nefericită, lui X i se declanșează, spre exemplu, simptomele specifice hepatitei. După ce speciile sensibile au fost asimilate, simțurile interne ale lui X formează o *image* (*phantasma*) a bucății de citrin; acum X vizualizează o bucată particulară de citrin cu o anumită culoare, formă, dimensiune, textură, prinsă într-un anumit cadru spațio-temporal. După ce simțurile și-au terminat activitatea, intervine în joc intelectul activ care iluminează și abstrage *speciile inteligibile* din *imagea* obiectului perceput. Acum X poate percepe sub ce dimensiuni generale, în ce formă și în ce gen se încadrează obiectul extramental perceput. După ce au fost abstrase de intelectul activ, *speciile inteligibile* sunt depuse în intelectul pasiv care, astfel informat, produce un *concept* care va fi mai târziu exprimat printr-un cuvânt rostit, care îl va ajuta pe X să înțeleagă efectiv obiectul extern, nu doar să se gândească la el. Dat fiind faptul că miza acestui studiu este aceea de a clarifica statutul *speciilor inteligibile*, în cele ce urmează mă voi ocupa doar de etapa (c)³.

În interpretarea realistă, considerată interpretarea canonică a teoriei tomiste a cunoașterii, *speciile inteligibile* sunt doar cele *prin care* cunoaștem obiectele extramentale, nu și cele *pe care* le cunoaștem. Altfel spus, accesul nedistorsionat la obiectele extramentale este facilitat de rolul de mediator pe care aceste entități mentale îl joacă. În fapt, interpretarea realistă are la bază următoarele argumente: (1) identitatea formală (IF) dintre speciile inteligibile și forma esențială a obiectului, din care derivă (1.1) statutul de *id quo* al speciilor inteligibile – cele *prin care* cunoaștem obiectul, nu cele cunoscute; (1.2) între speciile inteligibile și

² Citrinul este o varietate de cristal de cuarț (SiO₂), cu urme de Fe³⁺, care îi conferă o culoare gălbuie.

³ Pentru detalii despre celelalte etape, vezi Robert Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa theologiae Ia* 75–89, Cambridge University Press, 2003, p. 267–330; Dominik Perler, *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 42–80; Eleanor Stump, *Aquinas*, Routledge, 2003, p. 244–307.

forma esențială a obiectului extramental există o relație de *similitudo*, înțeleasă nu ca similaritate sau asemănare, ci ca asimilare formală sau acord formal; (1.3) dubla existență (DE) a unei forme – materială și naturală în obiectul extramental, intențională și imaterială în mintea subiectului cunoscător –, și (2) dublul aspect (DA) sub care se poate înfățișa o formă – de accident în minte și de universal pentru că asigură cunoașterea. În contemporaneitate au apărut exegeți precum Claude Panaccio sau Robert Pasnau, care contrazic argumentele invocate de realiști și susțin că, deși în genere reprezentationalismul epistemologic este atribuit unor autori din perioada modernă, elemente ale acestuia pot fi identificate la Toma din Aquino. În cele ce urmează voi analiza rând pe rând obiecțiile reprezentationaliste pentru a verifica în ce măsură se susțin și pentru a putea, în final, să am la dispoziție materialul necesar deciderii rolului pe care speciile inteligibile îl joacă în procesul cunoașterii umane.

În genere, atunci când se vorbește despre reprezentationalism se are în vedere varianta lui ontologică: nu avem niciodată acces la obiectele din lumea extramentală, ci doar la reprezentări din mintea noastră. Însă acest tip de reprezentationalism iese din tiparul tomist al cunoașterii, deoarece Toma afirmă explicit faptul că avem întotdeauna acces la obiectele externe, așa cum sunt ele, într-o manieră nedistorsionată⁴. Varianta reprezentationalistă care poate fi totuși aplicată teoriei tomiste este cea epistemologică. Reprezentationalismul epistemologic nu pune sub semnul îndoielii posibilitatea accederii la lucruri așa cum sunt ele, ci mediază accesul la ele prin cunoașterea imediată a unor reprezentări mentale. Concret, obiectul imediat al cunoașterii este specia inteligibilă se ajunge la cunoașterea, prin care obiectului pe care aceasta îl reprezintă.

Claude Panaccio, într-un articol din 2002⁵, atacă teza identității formale susținută de realiști, avansând ipoteza că speciile inteligibile nu pot fi identice cu quidditatea (esența) obiectului, deoarece: obiectele proprii ale intelectului sunt quidditățile care nu sunt multiplicabile, pe când speciile inteligibile sunt multiplicabile în diferiți subiecți cunoscători, de unde rezultă că, deși sunt cele *prin care* obiectele sunt cunoscute, speciile inteligibile nu sunt asimilate, nu redirecționează cunoașterea, ci *reprezintă* forma esențială a obiectului:

„Înainte de toate, quidditățile lucrurilor sunt numite în mod frecvent de către Toma din Aquino obiectele proprii ale intelectului. În mod obișnuit, în opinia lui, speciile inteligibile nu sunt obiectele intelectului, nu sunt *id quod* ale cunoașterii, ci sunt cele în virtutea cărora cunoașterea are loc, *quo*-ul cunoașterii. În al

⁴ Voi reveni la această chestiune când voi discuta unul dintre argumentele invocate de Robert Pasnau.

⁵ Claude Panaccio, *Aquinas on Intellectual Representation*, în „Chaiers d'épistémologie”, Publication du Groupe de Recherche en Épistémologie Comparée, Université du Québec à Montréal, 265/2002.

doilea rând, speciile inteligibile sunt semne [*token*] mentale multiplicare în funcție de pluralitatea minților singulare, pe când esențele nu sunt multiplicabile în acest fel. Așadar reamintind că în *Compendium theologiae* «obiectul intelectului nu este specia inteligibilă, ci quidditatea lucrului» Aquino justifică distincția dintre specii mentale și quiddități spunând că, chiar și atunci când tu sau eu ne gândim la aceeași quidditate, speciile inteligibile pe care le folosim sunt «numeric distincte în noi». În al treilea și ultimul rând, speciile inteligibile au existența unui accident în subiectul cunoscător. Cum ar putea avea vreodată o esență existența unui accident?»⁶ (F1)

În fapt, Panaccio respinge ideea identității formale dintre speciile inteligibile și quidditatea lucrului, recurgând la trei argumente: (A) obiectul cunoașterii e quidditatea lucrului, specia inteligibilă nu e obiectul cunoașterii, deci specia inteligibilă nu e identică cu quidditatea lucrului; (B) quidditatea nu este multiplicabilă în diverși subiecți cunoscători, speciile inteligibile sunt multiplicabile în diverși cunoscători, deci speciile inteligibile nu sunt identice cu quidditatea; (C) speciile inteligibile au existență accidentală în minte, quidditățile sunt esențe, universalii, așadar au o existență universală; ceva universal nu poate avea o existență accidentală, deci speciile inteligibile nu sunt identice cu quidditatea lucrului. Să le iau pe rând: (A) faptul că speciile inteligibile sunt *id quo* al cunoașterii, și nu *id quod*, este o afirmație pe care Toma o repetă de foarte multe ori atunci când discută despre speciile inteligibile⁷, afirmație pe care realiștii o introduc în arsenalul argumentelor lor (1.1). Problema este totuși, cum e posibil ca cel *prin care* cunosc să nu fie cunoscut, dar să fie identic cu cel cunoscut? Panaccio pare a avea dreptate, cel puțin dacă analizăm lucrurile din perspectivă logică: dacă A (obiectul cunoașterii) este identic cu B (quidditatea), iar C (specia inteligibilă) este diferit de A (obiectul cunoașterii), rezultă că C diferă de B. Există totuși un aspect pe care Panaccio nu îl ia în calcul, anume faptul că speciile inteligibile sunt „într-un anumit mod [*quodammodo*] quidditatea și natura lucrului în acord cu

⁶ *Ibid.*, p. 12, «First and foremost, the quiddities of things are frequently said by Aquinas to be the proper objects of the intellect. The intelligible *species*, however, are normally not in his view the objects of the intellect, they are not the *id quod* of intellection, but that *in virtue of which* intellection takes place, the *quo* of intellection. Secondly, the intelligible *species* are mental tokens and they are multiplied according to the plurality of singular minds, while the essences are not so multiplied. Thus having once more recalled, in the *Compendium theologiae*, that “the object of the intellect is not the intelligible *species*, but the quiddity of the thing”, Aquinas justifies this distinction between mental *species* and quiddities by stating that, even when you and I are thinking about the same quiddity, the intelligible *species* we use for that are “numerically distinct in me and in you”. And finally, the intelligible *species* has the being of an *accident* of the cognizer. How could an essence ever have the being of an accident?»

⁷ Un exemplu la îndemână ar fi *S.Th.* I, q. 85, a. 2.

existența inteligibilă, nu în acord cu existența naturală care este în lucru.”⁸ Ce spune aici Toma este, în fapt, ceea ce a fost numit de către realiști DE: existență naturală și materială în obiectul extramental și existență intențională și imaterială în minte. Să iau un exemplu concret: formula $\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$ însoțită de cunoștințe din chimie face posibilă recunoașterea citrinului. Deși $\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$ și citrinul reprezintă același lucru, $\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$ există în mod diferit în compusul material, în bucata propriu-zisă de citrin, unde este unită cu materia, și în mod diferit în mintea lui X unde nu mai are nici un fel de reziduuri materiale, unde există separat de orice determinări materiale. $\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$ este specia inteligibilă a citrinului, așadar nu este cea *pe care* o cunoaștem, ci cea *prin care* cunoaștem și cea care este quidditatea citrinului, altfel decât există aceasta în obiectul extramental. De fapt, ceea ce X înțelege este esența formulei $\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$, adică forma esențială a citrinului, devenită intențională și imaterială. Având în minte DE, argumentul (A) al lui Panaccio își pierde validitatea.

Toma din Aquino afirmă faptul că speciile inteligibile sunt multiplicabile în subiecți cunoscători diferiți⁹. Astfel, dacă X și Y cunosc o aceeași bucată de citrin, în intelectele lor vor exista specii inteligibile diferite numeric SI_x , respectiv SI_y . Deși speciile lor inteligibile diferă, X și Y ajung în finalul procesului să cunoască aceeași esență a obiectului. Problema (B) ridicată de Panaccio pare a fi plauzibilă și pare a fi mai dificilă decât prima: în conformitate cu tranzitivitatea identității, dacă acceptăm că SI_x este identică cu quidditatea obiectului și că la rândul ei SI_y e identică cu quidditatea obiectului, trebuie să acceptăm concluzia că SI_x e identică cu SI_y . Dar, cum știm că nu sunt identice între ele, trebuie să acceptăm faptul că speciile inteligibile nu sunt identice cu quidditatea obiectului. De această dată Panaccio ignoră două chestiuni: DE a speciilor inteligibile despre care am vorbit mai sus și principiul individuației. Principiul individuației spune că orice lucru este individuat, este diferit de un altul, prin *materia signata*¹⁰ – materia determinată, desemnată, care se află sub anumite dimensiuni, caracteristici determinate. Această materie desemnată este cea care își pune amprenta asupra oricărui lucru în componența căruia se află, inclusiv asupra formelor care se află intențional în minte. Din acest motiv, doi subiecți cunoscători diferiți vor recepta în mod individual speciile sensibile ale obiectului extern și, în consecință, vor abstrage specii inteligibile diferite, dar care vor avea totuși un același conținut, vor fi *despre* același lucru. Să dau un exemplu mai la îndemână: să presupunem că mințile subiecților cunoscători sunt asemenea unor foi de hârtie. Pe una dintre foi avem imprimat cu cerneală roșie și cu caractere de 20 formula citrinului, iar pe o alta

⁸ „(...) quodammodo ipsa quidditas et natura rei secundum esse intelligibile, non secundum esse natural, prout est in rebus” *VIII Quodlib.* (q. 2, a. 2, co.). Toate traducerile din acest articol îmi aparțin și au la bază edițiile latine ale textelor tomiste care pot fi vizualizate pe www.corpusthomicum.org.

⁹ Vezi *Comp.Th.* (l. 1, cap 85, co.; l. 1, cap. 15, co.).

¹⁰ Toma din Aquino, *De ente et essentia*, cap. II, 75.

avem imprimată aceeași formulă scrisă însă cu cerneală verde și cu caractere de 15. Cu toate că ambele formule stau pentru același lucru, au conținut identic prin aceea că ne trimit către citrin, cele două foi de hârtie și înscrisurile de pe ele diferă. În același fel, indiferent cât de multe foi ar fi, cu ce fel de cerneală sau caractere ar fi imprimate, dacă pe ele va sta scris $\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$, tot către citrin vor direcționa gândul. Așadar, nici acest al doilea argument înaintat de Panaccio împotriva IF nu se susține.

Cât privește cea de-a treia problemă (C), ea se poate rezolva ușor, luând în calcul faptul că speciile inteligibile pot fi considerate sub un dublu aspect (DA) – ca accidente în minte, deoarece indiferent dacă o specie sau alta există sau nu în minte, mintea va continua să existe, și ca universale din punctul de vedere al conținutului, deoarece declanșează cunoașterea unor trăsături comune mai multor obiecte individuale care aparțin aceluiași gen: „specia inteligibilă poate fi considerată în două feluri: conform existenței pe care o are în intelect, și astfel are existență singulară, și conform faptului că e asemenea obiectului cunoscut, și astfel are un aspect universal”¹¹ (II *Sent.* deist. 17, q. 2, a. 1, ad 3).

Atunci când Toma descrie speciile inteligibile ca fiind între-o relație de *similitudo* – similaritate, asemănare – cu obiectul extramental, lasă loc unei nelămuriri pe care Panaccio o exploatează: similaritatea nu este identitate. Când spun că A și B sunt similare, înseamnă că au anumite trăsături în comun, dar nu le au pe toate. Așadar, dacă voi dori să cunosc A prin B, unde A e similar, e asemenea lui B, voi cunoaște doar acele trăsături din A pe care le împărtășește cu B. Cum mai am însă în acest caz certitudinea că am acces la esența lui A, și nu doar la niște trăsături accidentale comune cu B? Panaccio consideră că *similitudo* ar trebui înțeles ca reprezentare care să implice un soi de izomorfism, oricât de abstract¹², dar în niciun caz nu ar trebui înțeles ca asimilare sau împărtășire a unei forme. Cu toate că utilizarea termenului *similitudo*, și nu a celui de *identitas*, pare a fi în detrimentul interpretării realiste, *similitudo* este revendicat ca fiind unul dintre principalele argumente ale realiștilor. Textul principal care susține înțelegerea lui *similitudo* ca acord sau împărtășire a unei forme este:

„Răspund că, deoarece asemănarea este considerată după acordul formal sau după împărtășirea unei forme, ea variază în funcție de multele moduri de comunicare ale formei. Despre unele lucruri se spune că sunt asemenea pentru că împărtășesc aceeași formă potrivit aceleiași rațiuni și aceluiași mod; despre acestea se spune nu doar că sunt asemenea, ci că sunt egale în asemănarea lor; așa cum despre două lucruri la fel de albe se spune că sunt asemenea în albeață și aceasta este o asemănare întru totul perfectă. În alt

¹¹ „(...) species intellecta potest dupliciter considerari: autem secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare; autem secundum quod est similitudo talis rei intellectae, prout ducit in cognitionem eius, et ex hac parte habet universalitatem.”

¹² Claude Panaccio, *op. cit.*, p. 16.

mod sunt numite asemenea cele care împărtășesc forma potrivit aceleiași rațiuni, dar nu și potrivit aceluiași mod, ci potrivit unuia mai mult sau mai puțin, așa cum despre un lucru mai puțin alb se spune că este asemănător cu un lucru mai alb. Aceasta este o asemănare imperfectă. În al treilea mod se spune că sunt asemănătoare cele care împărtășesc aceeași formă, dar nu potrivit aceleiași rațiuni, cum se observă în cazul agenților non-univoci. Deoarece fiecare agent acționează asemenea lui însuși în măsura în care este agent, acționează totuși potrivit formei sale, este necesar ca în efect să fie o formă asemănătoare agentului. Așadar, dacă agentul este conținut în aceeași specie cu efectul său, ar fi o asemănare după formă între cel ce face și cel ce este făcut, potrivit aceleiași rațiuni a speciei, precum omul naște om. Dacă totuși efectul și agentul lui nu sunt conținute în aceeași specie, ar fi o asemănare, dar nu potrivit rațiunii aceleiași specii, precum despre cele generate de soare se poate spune că sunt oarecum asemănătoare soarelui, nu însă ca și cum ar recepta forma soarelui potrivit asemănării speciei, ci asemănării genului. Așadar, dacă există un agent care să nu fie conținut în gen, efectul său va fi mai puțin asemănător cu forma agentului, dar nu astfel încât să participe la asemănarea formei agentului potrivit aceleiași rațiuni a speciei sau a genului, ci potrivit unei analogii, așa cum ființa însăși este comună tuturor. În acest mod toate cele ce sunt făcute de Dumnezeu, deoarece sunt ființe, sunt asemenea lui Dumnezeu ca principiu prim și universal al întregii ființări.”¹³ (F2)

¹³ S.Th. I, q. 4, a. 3, co.: „Respondeo dicendum quod, cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo, secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae communicant in eadem forma secundum eandem rationem, et secundum eundem modum, et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba, dicuntur similia in albedine. Et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo. Et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem; ut patet in agentibus non univocis. Cum, agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei; sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens, quod non in genere contineatur, effectus eius adhuc magis accedent remote ad similitudinem formae agentis, non tamen ita quod participant similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei inquantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.”

După cum se poate observa, *similitudo* funcționează în acest context nu cu înțelesul cuvântului *asemenea* din limba română, ci cu sensul de acord formal sau împărtășire a unei forme, ceea ce contrazice maniera în care Panaccio îl folosește, ca reprezentare, ca imagine sau copie a lucrului extramental. Ca să folosesc același exemplu cu citrinul, relația de asemănare (*similitudo*) se bazează pe acordul formal în următorul fel: $\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$ este aceeași formă care informează materia alcătuind compusul cunoscut sub numele de citrin și care există în minte în mod intențional, fără materie (Si, O, Fe), făcând astfel posibilă cunoașterea obiectului extramental. Astfel se poate observa mai ușor faptul că este preferabil a se utiliza *similitudo* în cazul procesului de cunoaștere, deoarece forma ($\text{SiO}_2\text{Fe}^{3+}$) își schimbă modul de existență, dintr-unul material într-unul imaterial, făcând astfel folosirea termenului *identitas* inutilizabilă.

După cum s-a putut observa, linia argumentativă a lui Panaccio este centrată mai mult pe problema identității formale, și nu pe cea a primului obiect cunoscut. Despre *primum cognitum* discută însă alt adept al interpretării reprezentationaliste, Robert Pasnau în *Theories of Cognition in Latter Middle Ages*¹⁴. Acesta vede procesul cunoașterii intelectuale ca o doctrină act-obiect, unde prin relația act-obiect înțelege un act al cunoașterii unui obiect extramental ce are loc prin înțelegerea unui obiect mental. O astfel de doctrină necesită nu numai existența unui obiect intern care să reprezinte obiectul extramental, dar și o facultate cognitivă. Astfel, în cazul tomist, speciile inteligibile devin obiecte mentale care sunt cunoscute într-un anumit mod. Totuși, afirmația că speciile inteligibile sunt cunoscute într-un anumit mod nu obturează în niciun fel calitatea cunoașterii, spune Pasnau; o cunoaștere mai directă decât prin speciile inteligibile nu este posibilă – acest lucru îl spune și Toma în câteva dintre scrierile sale de tinerețe, precum *Super. Sent.* (I 35, 1, 2 c), *Q. D. V.* (1, 11, co.) sau *De Spirit. Creat.* (a. 9, ad 6). Desigur, Pasnau cunoaște foarte bine pasajul din *S. Th.* (I, q. 85), unde Toma spune că speciile inteligibile nu sunt obiectele cunoașterii, ci doar cele *prin care* cunoaștem, dar nu îl consideră a fi un argument împotriva a ceea ce numește *realism reprezentationalist* [*representational realism*]: cunoașterea este despre obiectele din lumea reală, dar și speciile, și obiectele sunt cunoscute. Deși speciile sunt direct cunoscute și obiectele doar indirect, cunoașterea nu este în niciun fel distorsionată, obiectele sunt cunoscute așa cum sunt ele în fapt. Acest tip de reprezentationalism este opus idealismului reprezentationalist [*representational idealism*] pentru care singurele lucruri pe care le cunoaștem sunt reprezentările noastre mentale, niciodată lucrurile, la care, de altfel, nici nu avem acces vreodată. O analiză atentă a q. 85 confirmă afirmația lui Pasnau că idealismul reprezentationalist este cel respins de Toma, și nu realismul reprezentationalist¹⁵.

¹⁴ Robert Pasnau, *Theories of Cognition in Latter Middle Ages*, Cambridge University Press, 1997.

¹⁵ Pentru mai multe detalii, vezi *ibidem*, p. 209-213.

„Răspund că unii au spus că puterile noastre cognitive nu cunosc nimic în afară de propriile afectări, cum spre exemplu simțul nu simte nimic în afară de afectarea organului său. În același fel intelectul nu înțelege nimic în afară de afectarea sa, adică specia inteligibilă receptată de el. Astfel specia este chiar cea care este înțeleasă. Însă această opinie este în mod evident falsă din două motive. Primul, deoarece cele pe care le înțelegem sunt obiectele științei. Dacă ceea ce înțelegem ar fi doar speciile care sunt în suflet, ar rezulta că toate științele ar fi nu despre lucrurile din afara sufletului, ci doar despre speciile inteligibile care sunt în suflet; așa cum, după platonicieni, toate științele sunt despre idei, despre care susțineau că sunt înțelese în act. Al doilea, pentru că ar conduce la eroarea anticilor care susțineau că tot ceea ce se arată este adevărat și, de asemenea, cele contradictorii sunt simultan adevărate. Dacă facultatea nu ar cunoaște decât propriile sale afectări, ar judeca numai după acestea. Însă atunci lucrurile s-ar arăta doar în felul în care facultatea cognitivă este afectată. Astfel întotdeauna judecata facultății cognitive va fi despre cel judecat, adică despre propria afectare, potrivit ei, și astfel orice judecată va fi adevărată. Spre exemplu, dacă gustul nu ar simți decât propria sa afectare, când cineva cu simțul gustului sănătos ar judeca mierea ca fiind dulce, ar judeca adevărat; și la fel când cineva cu simțul gustului alterat judecă mierea ca fiind amară, ar judeca adevărat. Amândoi ar judeca în funcție de cum le este afectat simțul gustului. De aici rezultă că toate opiniile ar fi la fel de adevărate și în general orice fel de receptare. Așadar trebuie spus că specia inteligibilă este pentru intelect cea prin care el înțelege.”¹⁶ (F3)

¹⁶ *S.Th* I, q. 85, a. 2, co: „Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires cognoscitivae quae sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones; puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundum hoc, intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, idest speciem intelligibilem in se receptam. Et secundum hoc, species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo quidem, quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea quae intelligimus essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellecta in actu. Secundo, quia sequeretur error antiquorum dicentium quod omne quod videtur est verum; et sic quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio

Toma nu spune aici decât că, dacă am cunoaște *doar (solum)* speciile inteligibile, atunci toate științele ar fi despre obiecte din sufletul nostru și totul ar fi relativ, ceea ce justifică concluzia lui Pasnau că respinsă nu este versiunea realistă a reprezentationalismului, ci cea idealistă. Așadar, dat fiind faptul că nu este negată posibilitatea cunoașterii speciilor inteligibile, Pasnau face trimitere la pasajul I *Sent.* (35, 1, 2c) pentru a susține cealaltă variantă a realismului:

„Cu toate acestea, trebuie să fie știut că cel cunoscut poate fi cunoscut în două moduri, la fel și cel văzut. Într-adevăr, prima care este văzută este specia obiectului vizibil, care există în pupilă, care este și completarea vederii, și sursă a vederii, și lumina intermediară a lucrului vizibil. Și este și un al doilea lucru văzut, care este lucrul din afara sufletului. La fel, primul lucru cunoscut este asemănarea lucrului însuși, care este în intelect, și (lucrul) este cunoscut în funcție de această asemănare.”¹⁷ (F4)

În fața unei asemenea evidențe există două opțiuni: fie considerăm că Toma, într-adevăr, pune în joc o teorie reprezentationalistă la nivelul speciilor inteligibile, fie că acest pasaj este unul singular în corpusul tomist și că afirmațiile nu sunt în acord cu doctrina tomistă de maturitate. Chiar dacă pasajul este considerat ca nefiind tipic pentru Toma, pentru a-l putea folosi ca argument în favoarea interpretării reprezentationaliste, conținutul lui ar trebui întărit prin invocarea altor instanțe textuale cu conținut similar. Pasnau sugerează următorul pasaj din *De spirit. creat.* (a. 9, ad 6):

„Pentru ambele aceste activități [cunoașterea quiddității, compunerea și dividerea], specia inteligibilă, care face intelectul posibil să fie în act, este precunoscută [*praeintelligitur*]¹⁸; pentru că intelectul posibil nu operează decât dacă este în act, la fel cum văzul nu vede decât dacă este actualizat de o specie care face vederea posibilă. De aceea, specia care face vederea posibilă nu este cea care este văzută, ci cea prin care obiectul este văzut. Același lucru este adevărat și despre intelectul posibil.”¹⁹ (F5)

aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.”

¹⁷ „Sociendum tamen est, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut visum etiam. Est enim primum visum quod est ipsa species rei visibilis in pupilla existens, quae est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium lumen rei visibilis. Et est visum secundum, quod est ipsa res extra animam. Similiter intellectum primum est ipsa rei similitudo, quae est in intellectu et est intellectum secundum ipsa res quae per similitudinem illam intelligitur.”

¹⁸ Traducerea lui *praeintelligitur* prin *precunoaștere* este doar o opțiune de traducere. Despre celelalte posibilități prin care acest termen poate fi redat în limba română voi discuta mai jos.

¹⁹ „Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, quae fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili.”

Citind pasajul, interogația retorică a lui Pasnau: „cum anume am putea să nu tragem concluzia că speciile inteligibile sunt, cel puțin într-un anumit mod, cunoscute?” pare a fi justificată. Mai mult, coroborând (F4), (F5) și afirmația din (F3) că speciile inteligibile nu sunt *singurele* obiecte cunoscute, reprezentationalismul la nivelul speciilor inteligibile pare a nu mai avea nevoie de alte argumente. Cel puțin aceasta este părerea lui Pasnau.

Dar, cu toate că demonstrația propusă de Pasnau este elegantă și, pe alocuri, chiar seducătoare, cred că ea se bazează prea puțin pe suport textual și că, în genere, dovezile sunt circumstanțiale. Altfel spus, gândul lui Toma este împins mai departe decât o permit textele lui; spun asta pentru că, fără (F5), (F4) rămâne un caz singular și atipic. Dar în fapt, ce spune acest (F5)? Totul pare a se juca pe cartea lui *praeintelligitur* – fie că este tradus și înțeles ca o formă a cunoașterii, fie că este folosit cu sensul de date prealabile ale cunoașterii – cu accentul pus pe anterioritate. Dacă e tradus prin precunoaștere, atunci trebuie clarificat cine realizează această acțiune, intelectul activ sau cel posibil? Dacă intelectul posibil ar fi cel care ar precunoaște speciile inteligibile, în el ar interveni o schimbare care ar duce la formarea unei noi entități intermediare intenționale și, în final, procesul cunoașterii ar implica nu una, ci două specii inteligibile ale aceluiași obiect, ceea ce ar fi o adădire inutilă. Dar poate că nu intelectul posibil precunoaște speciile inteligibile, ci intelectul activ? Oare nu s-ar ajunge și în acest caz la aceeași consecință bizară? Aici lucrurile sunt mai nuanțate și se poate spune că, deoarece activitatea intelectului activ se desfășoară înaintea cunoașterii propriu-zise a quiddității, acțiune a intelectului posibil, nivelul la care acționează poate fi numit pre-cognitiv. În acest context pre-cognitiv activitatea de precunoaștere [*praeintelligitur*] a speciilor inteligibile ar putea însemna nu atât un tip de cunoaștere, cât o *pregătire* pentru cunoașterea ulterioară. Trei motive aș putea invoca pentru a susține această interpretare: (1) prefixul *prae* oferă o nuanță de anterioritate termenului lângă care stă, (2) rădăcina *intelligo* este folosită în acest caz pentru că activitatea se desfășoară la nivelul intelectului și (3) singurele funcții pe care le are intelectul activ sunt cea de iluminare și abstragere din imaginile senzoriale [*phantasmata*] ale speciilor inteligibile; altfel spus, intelectul activ actualizează caracterul inteligibil al informațiilor senzoriale despre obiect, făcându-le astfel pe măsura intelectului posibil. *Pregătirea* pentru cunoaștere ar însemna nu o primă cunoaștere sau o cunoaștere dinaintea cunoașterii propriu-zise a speciilor inteligibile, ci actualizarea caracterului inteligibil al speciilor pentru a putea fi receptate de către intelectul posibil. De ce totuși consider că *praeintelligitur* nu poate fi înțeles ca un fel de cunoaștere? Motivul e simplu și se bazează pe faptul că în corpusul tomist intelectul activ nu are decât cele două funcții mai sus menționate, de abstragere și iluminare a speciilor inteligibile.²⁰ Dacă

²⁰ Pentru mai multe detalii vezi *Quodl.* 8. 2. 3 c, 3. 9. 21 c; *S.Th.* I. 84. 6 c, 85. 1 ad 3-4; *ScG.* II. 76 & 77; *De spirit. creat.* 9 c-10 c; *De verit.* 10. 6 ad 7-8; 26. 2 ad 2.

praeintelligitur e interpretat ca pregătire pentru cunoaștere, (F4) rămâne un pasaj singular, privând astfel ingenioasa interpretare propusă de Pasnau de un suport textual suficient. Revin așadar și spun că reprezentationalismul în care speciile inteligibile sunt *primum cognitum* mizează prea mult pe perspectiva exegetului și prea puțin pe textele tomiste.

În urma celor expuse până acum, cred că decizia optării pentru una dintre cele două interpretări a devenit simplă: realismul speciilor inteligibile dispune și de un robust suport textual, și de un întreg arsenal argumentativ. În plus, trebuie subliniat faptul că la baza acestei interpretări se află cel puțin două teze metafizice aristoteliciene: *hilemorfismul* – obiectele sunt compuse de materie și formă – și dubla *existență a unei forme* – aceeași formă poate exista în mod material și natural, într-un obiect extramental, și într-un mod imaterial și intențional, în minte. Fără existența celei de-a doua teze, realismul tomist nu s-ar putea susține sau, invers, datorită dublei existențe a unei forme, niciun tip de teorie a obiectului intern, cel puțin până la nivelul speciilor inteligibile, nu se poate aplica teoriei cunoașterii.

CUM INTERPRETEAZĂ THOMA D'AQUINO NUMELE BIBLIC „CEL CE ESTE”

MARIN BĂLAN¹

Abstract. In Exodus 3:14, God disclosed Moses his real name, „He Who Is”. The Fathers of Church give an ontological meaning to this expression written in Hebrew and consider „He Who Is” the most proper name of God. Thomas Aquinas develops this view in his works: for him, „He Who Is” designates the most fully fledged „act of Being”. In both his *Commentary of Sentences* and *Summa theologiae*, Aquinas invokes the Exodus verse to corroborate Greek metaphysics about the most ultimate mode of Being.

Key words: divine name, “He Who Is”, being.

Vorbind cu Moise pe munte, Dumnezeu i-a dezvăluit care este numele său: ‘ehyeh ‘aser ‘ehyeh – „Sunt cel se sunt” (*Ieșire*, 3:14). Această formulă, tradusă în greacă – *ego eimi ho ōn* – și în latină – *ego sum qui sum* –, i-a fascinat pe comentatori secole de-a rândul.

Spre deosebire de alte pasaje, unde Dumnezeu se descoperă în poziția divinului „Eu” (Eu Yahweh), acest pasaj conține pe „este” copulativ, pe care îl adaugă de două ori: prima oară, în ‘ehyeh (eu sunt), apoi, în ‘aser ‘ehyeh (cel ce sunt). Astfel, tetragrama ‘ehyeh ‘aser ‘ehyeh apare ca ținând de sfera verbului redat în mod tradițional ca „a fi”. În *Septuaginta*, de altfel, pasajul din *Ieșire* 3:14 este redat în termenii verbului *einai*, „a fi”: *ego eimi ho ōn*, ceea ce avea să favorizeze o interpretare ontologică: *ho ōn*, respectiv *qui sum*, reprezintă nu numai principalul nume al lui Dumnezeu, ci și forma supremă a ființei.

În studiul de față voi prezenta interpretarea ontologică pe care o dă Thoma de Aquino numelui *Qui est*, ca fiind cel mai propriu nume al lui Dumnezeu, în discuțiile din Comentariul său la *Sentinte*, *Summa contra gentiles* și *Summa theologiae*. Voi evidenția faptul că interpretarea doctorului angelic este o dezvoltare a punctului de vedere împărtășit de mulți filosofi și teologi evrei și creștini care l-au precedat.

IEȘIRE 3:14, ÎN INTERPRETARE ONTOLOGICĂ

Părinții Bisericii, atât cei din Est, cât și cei din Vest, au considerat că „Cel Ce este” constituie cel mai potrivit nume al lui Dumnezeu; concomitent, ei au conferit o semnificație ontologică acestor cuvinte. În acest context, utilizarea participiului

¹ Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.

prezent (*ōn*) este văzută ca un indiciu al eternității lui Dumnezeu. Verbul „a fi” (*eimi*) va fi folosit într-o manieră absolută, astfel încât numai o singură Ființă poate fi descrisă ca atare, în timp ce toate celelalte creaturi posedă „ființa” numai în măsura în care ele se referă la *ho ōn*.

Iustin Martirul vorbește despre Tatăl ca veșnic de nenumit (*anōmastos*) și, prin *Ieșire* 3:14, despre Iisus ca Dumnezeu care a apărut patriarhilor.

Îngerul lui Dumnezeu a vorbit lui Moise într-o flacără de foc care iese din rug spunând: Eu sunt Cel Ce este, Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac și Dumnezeul lui Iacov².

Irineu atribuie lui Iisus cuvintele rostite lui Moise în *Ieșire* 3:14; acesta este Fiul care coboară să salveze copiii lui Israel:

Căci Fiul este cel ce a coborât și a urcat pentru mântuirea oamenilor. Astfel, prin Fiul, care este în Tatăl și are pe Tatăl în el însuși, Cel Ce este (*ho ōn*) a fost revelat³.

Pentru Irineu, numele *ho ōn* semnifică faptul că Domnul creștinilor este singurul Dumnezeu adevărat, fiind prin excelență opus falșilor dumnezei, „care nu au ființă”.

Atanasie cel Mare utilizează numele *ho ōn* din *Ieșire* 3:14 ca dovadă scripturală în sprijinul termenului nebiblic de *ousia*, un termen central în formula doctrinei trinitare stabilite de Conciliul de la Niceea. De vreme ce Dumnezeu însuși s-a definit prin cuvântul *ōn*, se poate vorbi despre *ousia* lui, ceea ce, mai departe, ne permite să spunem că Fiul „purcede de la *ousia* Tatălui”, tot așa cum am putea spune pur și simplu „purcede de la Dumnezeu”⁴.

Grigorie de Nazianz considera că atât „Cel Ce este”, cât și „Dumnezeu” sunt nume ale ființei, primul fiind cel mai propriu:

Dintre cele ce ne sunt accesibile, termenii „cel ce este” și „Dumnezeu” sunt, într-un anumit fel, mai multe nume ale ființei. Și mai mult, „Cel ce este”, nu numai fiindcă arătându-se prezent El lui Moise pe munte (*Ieșire* 3:14) și cerându-i-se numele, sau cine este, s-a numit El însuși așa, și a poruncit acelui să spună poporului: „Cel ce este m-a trimis la voi” (*ibid.*), ci și pentru că îl aflăm noi înșine mai propriu.⁵

² *Apologia I*, 63.7 (în *Apologeți de limbă greacă*, PSB, 2, 1980, pp. 25-74).

³ *Adversus Haereses*, 3.6.2

⁴ Vezi, Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R., 1988, „îndeosebi p. 163-157.

⁵ *Cuvântul 30. A patra cuvântare teologică*, în Grigorie de Nazianz, *Cele cinci cuvântări teologice*, traducere de D. Stăniloae, Ed. Anastasia, 1993, p. 86).

Moștenind formula *ego eimi ho on*, Augustin a susținut că nu este nicio diferență fundamentală între *ego sum qui sum* din *Ieșire* 3:14 și *esse* al metafizicii. Formula din *Ieșire* 3:14 reprezintă cel mai înalt mod de a spune *vere esse*, *ipsum esse*, adică însăși ființa, eternitatea, imutabilul, necorporalul, înțelese ca actul care susține tot ceea ce există.

Dumnezeu revelat în *Ieșire* 3:14 este ceea ce este în el însuși, unul și același: propria sa *essentia* – *Idipsum esse*, care există dincolo de timp, istorie și orice mișcare.

Comentând pasajul din *Ieșire* 3:14, în *Confessiones* (XIII, 31, 46) Augustin schimbă pe „este” verbal despre Dumnezeu într-o formulă substantivală: *Qui est, misit me ad vos* – „Deoarece el este *Este*”, adică Dumnezeu este Ființa însăși, *Ipsum esse*, în sensul ei cel mai deplin⁶. Aici, Augustin pare să facă o lectură parmenidiană, echivalând Dumnezeu din *Ieșire* cu „este”-le eleatului; în aceeași linie se înscrie și distincția dintre ce este Dumnezeu „pentru noi” (*nomen misericordiae*) și ce este El „în sine” (*nomen substantiae*) în revelația din *Ieșire* 3. Ce este Dumnezeu pentru noi reprezintă o perspectivă mai mult istorico-antropologică, exprimată prin formula „Sunt Dumnezeul lui Avraam, Isaac și Iacob”; ce este Dumnezeu în sine, în schimb, garantează caracterul absolut, inaccesibil, transcendent al lui Dumnezeu – această perspectivă este exprimată prin *ego sum qui sum*.

Tocmai acest sens din urmă este avut în minte de Augustin în *De Trinitate*, când identifică Dumnezeul din *Ieșire* 3:14 cu noțiunea greco-platonică de substanță (*ousia*), înțeleasă ca o esență atemporală, anistorică, imutabilă:

El este neîndoiește *substantia* sau, dacă vrem, el este *essentia* pe care grecii o numesc *ousia*... *Essentia* vine de la *esse*. Și cine *este* mai mult decât Cel care i-a spus robului său Moise: *ego sum qui sum*. ... Din acest motiv există doar o singură substanță sau esență imutabilă⁷.

Sum din Scriptură este identificat aici cu *essentia* pur și simplu care, la rândul ei, e identificată cu imutabilitatea. Dincolo de acest *este* absolut se ordonează ierarhic celelalte *essentiae* în funcție de care ele sunt mai mult sau mai puțin. În viziunea lui Augustin, despre nimic dintre cele care se schimbă sau sunt capabile să devină ceva ce nu au fost deja nu se poate spune că posedă ființa însăși. De aceea, noi putem spune despre Dumnezeu că „este” deoarece el este cel care nu se schimbă și nu se poate schimba.

Această identificare a noțiunii grecești de *substantia/essentia* cu Dumnezeul biblic din *Ieșire* 3:14 este decisivă pentru teologia creștină care a urmat, influențând nu doar pe Thoma de Aquino, ci și întreaga tradiție scolastică.

⁶ Vezi și *Enarrationes in Psalmos* (101:10), unde spune despre Dumnezeu: *Esset tibi nomen ipsum esse*.

⁷ *De trinitate*, V, 2, 3.

Thoma de Aquino a dezvoltat punctul de vedere augustinian potrivit căruia *qui est* din *Ieșire* 3:14 este principalul nume al lui Dumnezeu și forma supremă a ființei. El susține această doctrină atât într-una din primele lucrări, *Scriptum super libros Sententiarum*, cât și în scrierile de maturitate, *Summa theologie* și *Summa contra gentiles*.

CE SEMNIFICĂ NUMELE „CEL CE ESTE”

Comentariul la Sentințe este primul text semnificativ în care Thoma de Aquino discută despre numele „Cel ce este” (*Qui est*)⁸. Mai întâi, Thoma ridică problema dacă existența (*esse*) poate fi predicată despre Dumnezeu în sens propriu și, corespunzător, dacă, dintre toate numele, „Cel Ce este” poate fi considerat numele cel mai propriu al lui Dumnezeu⁹.

Potrivit autorităților citate în obiecții, Dumnezeu este numit în sensul cel mai propriu prin *esse* sau derivatul de la *esse* – *Qui est*. După Ioan Damaschin, cuvântul cel mai potrivit pentru a-l numi pe Dumnezeu este *Qui est*, deoarece, comentează Thoma, în această viață noi putem cunoaște despre Dumnezeu numai *că* este (*cognoscimus quia est*), iar nu *ce* este (*non quid est*), și deoarece noi putem să-l numim numai în măsura în care îl cunoaștem¹⁰. Ps.-Dionisie identifică pe *esse* drept prima dintre participările la bunătatea divină, fiind principiul celorlalte și, într-un fel, conținând în sine unitar toate celelalte participări, precum *a trăi* și *a înțelege*¹¹; astfel, Dumnezeu este principiul divin, iar toate celelalte lucruri sunt unul în el; din cauza acestei similarități între *esse* și Dumnezeu, *esse* este cel mai propriu nume al lui Dumnezeu; în fine, după Avicenna, întrucât cuvântul „lucru” este aplicat în virtutea quiddității lui, cuvintele „Cel Ce este” sau „ființă” (*ens*) sunt aplicate în virtutea actului ființei (*actus essendi*). Pe această bază, Thoma gândește că, din cauză că esența unei creaturi diferă de existența ei, un asemenea lucru este numit pornind de la quidditatea sa, iar nu de la existență (*et non ab actu essendi*);

⁸ *Scriptum super libros Sententiarum*, I, dist. 8, q. 1, a. 1; dist. 22, q. 1, a. 1, 2; dist. 35, q. 1, a. 4.

⁹ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1.

¹⁰ Argumentul este bazat pe Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, I, c. 9: „Dintre toate numele care se dau lui Dumnezeu se pare că cel mai propriu este *Cel care este*, după cum el însuși s-a numit pe munte, lui Moise, când zice: «Spune fiilor lui Israil: M-a trimis Cel care este»”; „...primul nume al lui Dumnezeu indică existența lui, dar nu ce este Dumnezeu” (în Dumitru Fecioru, în Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, București, Ed. Scripta, 1993, ediția a III-a, p. 33).

¹¹ Cf. *De divinis nominibus*, c. 5, 1: „Numele de bine, explicând toate ieșirile cauzei universale, se extinde asupra celor ce există și a celor ce nu există și este mai presus de cele existente și ne-existente. Numele de existență se extinde la toate cele existente și este mai presus de cele ce sunt. Acela de viață se extinde la toate cele ce trăiesc și este peste cele cu viață. Acela de înțelepciune se referă la cele inteligibile, raționale și sensibile, și este mai presus de toate acestea” (în Dumitru Stăniloae, *Sfântul Dionisie Areopagitul, Opere complete și scoliile Sfântului Maxim Mărturisitorul*, București, Paideia, 1996).

existența lui Dumnezeu și quidditatea sa sunt identice (*ipsum esse suum est sua quidditas*); de aceea, numele derivat de la *esse* – „Cel Ce este” – numește pe Dumnezeu în mod propriu și este numele său propriu (*proprie nominat ipsum, et est proprium nomen eius*). Existența este aplicată lui Dumnezeu în mod propriu nu în sensul că nu poate aparține creaturilor, ci în sensul că în Dumnezeu nu este unită sau amestecată cu privația sau potențialitatea¹².

Diferitele nume pe care noi le aplicăm lui Dumnezeu semnifică perfecțiunile divine numai potrivit cu modul nostru de înțelegere a perfecțiunilor create. Astfel, un nume precum „înțelepciune” nu va fi suficient ca să semnifice înțelepciunea divină, întrucât înțelepciunea creată nu corespunde înțelepciunii necreate; aceeași deficiență apare și în cazul numelui „Cel Ce este”, derivat din *esse*, acesta nefiind deci mai potrivit decât alte nume¹³. Mai departe, explică Thoma, deficiența vine din faptul că toate numele folosite de noi pentru a semnifica pe Dumnezeu semnifică numai potrivit cu modul a ceva concret și compus. El ilustrează aceasta cu numele „înțelepciune”. Atunci când spunem *Deus est sapiens*, „*est*” din acest enunț, ca formă a verbului *esse*, are un dublu neajuns: în primul rând, *est* provine din modul concret în care *esse* însăși semnifică, această deficiență aplicându-se și numelui „Cel Ce este”; în al doilea rând, înțelepciunea creată nu corespunde în mod necesar conținutului inteligibil deplin al înțelepciunii divine, deoarece implică o compoziție. Astfel, deși susține înțâietatea lui „Cel Ce este” între numele divine, Thoma introduce un motiv important pentru concepția sa, că toate numele create, inclusiv acest cel mai potrivit nume, semnifică pe Dumnezeu în mod imperfect; atunci când sunt aplicate concret, toate numele implică o compoziție și deci o imperfecțiune în modul în care ele semnifică¹⁴. De aceea, el aduce în discuție precizarea lui Ioan Damaschin¹⁵ că numele „Cel Ce este” nu semnifică *ce* este Dumnezeu, ci mai degrabă arată „o mare infinită de substanță” (*pelagus substantiae infinitum*). Deoarece infinitul nu poate fi cuprins, el nu poate fi numit, ci rămâne necunoscut; de aceea, „Cel Ce este” nu pare a fi un nume divin. Thoma răspunde că toate celelalte nume exprimă pe *esse* numai în termenii unui conținut inteligibil determinat. De exemplu, numele „înțelept” aplicat concret înseamnă a fi ceva, adică a fi înțelept. Dar numele „Cel Ce este” semnifică *esse* fără specificare, și nu ca determinat de un factor adițional. De aceea, explică Thoma, „Cel Ce este” nu semnifică *ce* este Dumnezeu, ci mai degrabă indică o nedeterminare (*quasi non determinatum*)¹⁶.

¹² *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 1.

¹³ *Ibidem*, obj. 3.

¹⁴ *Ibidem*, ad 3.

¹⁵ Cf. *De fide orthodoxa*, I, c. 9: „[Cel care este] are adunată în el însuși toată existența, ca o mare infinită și nemărginită a ființei” (în D. Fecioru, *op. cit.*, p. 33).

¹⁶ *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, obj. 4 și ad 4.

ANALIZA RELAȚIEI DINTRE LUCRUL SEMNIFICAT (*RES SIGNIFICATA*) ȘI MODUL DE SEMNIFICARE (*MODUS SIGNIFICANDI*)

Este evident că, în această discuție, sunt recunoscute transcendența și inefabilitatea divină, precum și limitele înțelegerii umane când se ajunge la cunoașterea noastră asupra naturii divine. Totuși, cititorul ar putea pretinde mai multă precizie în legătură cu ce înțelegea Thoma atunci când nega faptul că noi putem cunoaște ce este Dumnezeu, îndeosebi în textul unde a arătat că numele „Cel Ce este” este cel mai potrivit despre Dumnezeu; căci s-ar părea că și alte nume ar putea fi spuse despre el în mod adecvat. A doua discuție din același comentariu¹⁷ aduce clarificări în această privință.

Mai întâi, este susținută concepția potrivit căreia Dumnezeu poate fi numit, dar numai în gradul în care el poate fi cunoscut. Deoarece noi putem ajunge doar la cunoașterea imperfectă a lui Dumnezeu, îl putem numi doar imperfect, cum spune Thoma, printr-o vorbire bâlbăită sau găgăvită (*quasi balbutiendo*) și aceasta vor fi avut în minte autorii lui *De divinis nominibus* și *Liber de causis*, explică el, când se refereau la Dumnezeu ca de necuprins și de nenumit – ei înțelegeau că niciun nume nu exprimă perfect pe Dumnezeu însuși¹⁸.

Pentru a sublinia incapacitatea intelectului uman de a înțelege ce este Dumnezeu, Thoma face apel și la o remarcă pe care o atribuie lui Augustin, și anume că „Dumnezeu scapă oricărei forme a intelectului (*omnem formam subterfugit*)”¹⁹. Augustin pare să se refere la o formă corporală, dar nu este necesar ca orice lucru numit să aibă o formă corporală. Totuși, dacă Augustin vorbește despre forme fără nicio astfel de restricție, el înțelege să spună: *orice* formă pe care intelectul nostru o poate concepe. Dumnezeu scapă oricărei forme din cauza esenței sale. De exemplu, înțelepciunea lui Dumnezeu depășește orice înțelepciune și întreaga înțelepciune pe care intelectul nostru o poate percepe. De aceea, Dumnezeu nu este accesibil intelectului nostru în sensul în care noi l-am putea cunoaște perfect, înțelegându-l²⁰.

Apoi, Thoma abordează problema numirii lui Dumnezeu din perspectivă gramaticală, formulând obiecția potrivit căreia Dumnezeu nu poate fi numit printr-un substantiv și, la fel, prin pronume, participiu sau verb. Căci orice substantiv semnifică substanța având o anumită calitate; dar în Dumnezeu nu există

¹⁷ *Ibidem*, dist. 22, q. 1, a. 1-2.

¹⁸ *In I Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 1, ad 1. Pasajul în chestiune din *De divinis nominibus*, c. 1, 5: „Dar dacă este mai presus de orice cuvânt și de orice cunoștință ... ea însăși este cu totul de necuprins și nu este ... nici nume, nici cuvânt... dumnezeirea s-a arătat de nenumit și mai presus de nume” (în D. Stăniloae, *op. cit.*).

¹⁹ *Ibidem*, obj. 2. Thoma atribuie această remarcă lui Augustin (deși o asemenea remarcă nu se găsește în scrierile acestuia) și în comentariul său la tratatul lui Boethius, *De Trinitate* (q. 1, a. 2, obj. 2), și în *De veritate* (q. 2, a. 1, obj. 10).

²⁰ *Ibidem*, ad 2.

compoziție din substanță și calitate²¹. Răspunzând, Thoma arată că atunci când spunem că un substantiv semnifică substanța împreună cu calitatea, nu trebuie să conchidem din aceasta că substanța și calitatea sunt folosite aici în sensul strict în care logicienii le disting ca două predicamente. Pe de altă parte, gramaticianul înțelege termenii „substanță” și „calitate” cu referire la modul în care ei semnifică. Din această perspectivă gramaticală, este adevărat că ceea ce este semnat printr-un substantiv este semnat ca și cum ar fi ceva care subzistă. Acest mod de a semnifica atrage consecința gramaticală că altceva poate fi predicat despre el, ca atunci când, de exemplu, noi folosim cuvântul „albeață” drept subiect într-un enunț. Tocmai din această cauză gramaticianul distinge substantivele de verbe și observă că ultimele nu semnifică lucruri ca subzistând²².

Trebuie să ținem seama de ceea ce face ca orice nume considerat, în cazul de față, un substantiv, să fie aplicat, altfel spus, la ceea ce el este destinat să semneze; căci aceasta servește drept principiu prin care lucrul devine cunoscut. Astfel, Thoma admite că despre ceea ce face ca un substantiv să fie aplicat se poate vorbi în măsura în care are modul calității; căci, aici, noi folosim termenul pentru a ne referi la principiul conform căruia un lucru devine capabil să fie cunoscut, adică forma. Într-adevăr, din această perspectivă, încă aceea a gramaticianului, forma substanțială poate să trimită la calitate. Cât privește semnificația unui substantiv, nu are importanță dacă principiul care redă ceva cognoscibil este identic în realitate cu ceea ce substantivul semnifică. În fapt, cele două sunt identice, în cazul unui substantiv abstract precum umanitate; dar diferite, în cazul unui substantiv concret precum om. Dumnezeu poate fi semnat printr-un substantiv care are calitate, considerată drept conținutul inteligibil în virtutea căruia acel substantiv este aplicat, și substanță, considerată drept ceea ce substantivul este destinat să semneze. Astfel, cu aceste caracteristici în minte, conchide el, noi putem aplica substantive lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, în Dumnezeu, principiul în virtutea căruia el – Dumnezeu – este cognoscibil este identic cu ceea ce substantivul – Dumnezeu – semnifică²³.

Apoi, Thoma discută despre cum pot fi predicate despre Dumnezeu unele nume în sens propriu – *possit dici proprie de Deo*. El observă că orice perfecțiune care este prezentă în creaturi depinde de Dumnezeu ca de cauza sa exemplară. Deoarece nicio creatură nu poate primi perfecțiunea sa potrivit cu modul în care acea perfecțiune este prezentă în Dumnezeu, orice creatură se îndepărtează de reprezentarea perfectă a cauzei sale exemplare. Există o anumită gradație în rândul creaturilor, astfel încât unele participă mai deplin decât altele la perfecțiunile pe care le primesc de la Dumnezeu și, de aceea, îl reprezintă mai perfect²⁴.

²¹ *Ibidem*, obj. 3.

²² *Ibidem*, ad 3.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, a. 2.

După aceste clarificări ontologice, Thoma dezvoltă distincția dintre lucrul semnificat printr-un nume (*res significata*) și modul de semnificare (*modus significandi*). Întrucât numele pe care le folosim pentru a semnifica pe Dumnezeu sunt împrumutate de la creaturi, asemenea nume nu reușesc niciodată să reprezinte pe Dumnezeu în ce privește modul în care ele semnifică; căci ele semnifică perfecțiunile divine potrivit cu modul în care creaturile participă la asemenea perfecțiuni. Subiacentă gândirii lui Thoma este aici axioma, des repetată, după care ceva este receptat potrivit cu modul receptorului. Insistând apoi asupra a ceea ce asemenea nume trebuie să semnifice (*res significata*), Thoma introduce o altă distincție. Unele nume sunt stabilite pentru a semnifica perfecțiuni fără a include nici un mod în semnificația lor; cu alte cuvinte, ele semnifică perfecțiuni pure. Alte nume sunt stabilite pentru a semnifica o perfecțiune împreună cu un mod al creaturii de a participa la acea perfecțiune. De exemplu, un nume ca „percepție” înseamnă cunoaștere împreună cu modul de a fi receptat *materialiter* de o putere legată cu un organ. Dar numele „cunoaștere” nu include niciun mod de participare în sensul său prim. Numai nume de ultimul tip, precum „înțelepciune”, „bunătate”, „esență” etc., pot fi spuse în mod propriu despre Dumnezeu cu privire la ceea ce ele semnifică (*res significata*). Nume de primul tip, care includ în semnificația lor primă un mod imperfect de participare, nu pot fi spuse despre Dumnezeu în mod propriu, ci numai metaforic. Acest lucru este important, deoarece ne arată că, atunci când Thoma se referă la anumite nume, ca spuse în mod propriu despre Dumnezeu, el înțelege să excludă predicția metaforică²⁵.

În fine, în această discuție, Thoma insistă asupra faptului că până și acele nume care semnifică perfecțiuni pure sunt insuficiente pentru a reprezenta perfect pe Dumnezeu. Aceasta se datorează modului specific în care creaturile semnifică – *modus significandi* al lor. El sugerează că în privința numelor pe care noi le aplicăm lui Dumnezeu, trebuie să negăm ceea ce semnifică asemenea nume (*res significata*) sau, în cazul numelor care semnifică perfecțiuni pure, cel puțin modul specific creaturilor în care ele semnifică, căci în acest mod de a semnifica este implicată imperfecțiunea²⁶.

Despre numele care semnifică perfecțiuni pure și modul specific creaturilor în care asemenea nume semnifică, Thoma vorbește și în *Summa contra gentiles*; aici sunt selectate anumite nume care semnifică perfecțiunea fără niciun fel de restricții (*absolute perfectionem absque defectu designant*), nume precum *bonitas*, *sapientia*, *esse*, care pot fi aplicate atât creaturilor, cât și lui Dumnezeu²⁷. Dar chiar și aceste nume poartă cu ele o deficiență încorporată. Este adevărat că ele nu

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, ad 2. Vezi E. WINANCE, *L'essence divine et la connaissance humaine dans le Comentaire sur les Sentences de Saint Thomas*, „Revue philosophique de Louvain”, 55 (1957), pp. 171-215.

²⁷ *Summa contra gentiles*, I, 30, 276 (trad. în engleză de Anton C. Pegis, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1975).

implică nicio imperfecțiune în ce privește ceea ce ele sunt destinate să semnifice; dar includ o deficiență în modul lor de a semnifica. Această deficiență se datorează faptului că intelectul nostru își derivă conținutul inteligibil din experiența sensibilă. Întrucât lucrurile sensibile sunt compuse din materie și formă, în ele există întotdeauna o distincție între formă și lucrul care posedă acea formă. O formă realizată într-un asemenea lucru poate fi simplă, dar va fi imperfectă, deoarece ea nu subzistă (*imperfecta, utpote non subsistens*). Lucrul care are o asemenea formă subzistă (*subsistens*), desigur; dar el nu este simplu, ci concret²⁸.

De aceea, dacă exprimăm abstract asemenea nume și deci ca ceva simplu – de exemplu, bunătatea –, calea abstractă de semnificare implică faptul că tocmai prin aceasta ceva subzistă. Dar dacă noi exprimăm concret asemenea nume – un lucru bun, de exemplu –, calea concretă de semnificare implică un gen de compoziție între bunătate și lucrul care este bun. Desigur, niciuna dintre aceste limitări nu poate fi aplicată lui Dumnezeu sau bunătății divine. Prin urmare, în orice nume spus de noi despre Dumnezeu, cât privește modul său de semnificare, apare un gen de imperfecțiune (*imperfectio invenitur*) care nu corespunde lui Dumnezeu (*Deo non competit*), chiar dacă lucrul semnatificat (*res significata*) i se potrivește în modul cel mai deplin (*eminenti modo*). De aceea, conchide Thoma, în acord cu Ps.-Dionisie²⁹, numele de acest tip trebuie să fie, deopotrivă, afirmate și negate despre Dumnezeu (*et affirmari de Deo et negari*) – afirmate din cauza semnificației numelui (*propter nominis rationem*), dar negate din cauza modului în care ele semnifică (*propter significandi modum*)³⁰.

În contrast cu asemenea nume, Thoma observă că altele includ un mod care este propriu creaturilor (*modo proprio creaturis*) chiar în ceea ce ele semnifică. Nume de tipul „ființă umană” sau „piatră”, de exemplu nu pot fi aplicate lui Dumnezeu decât metaforic (*nisi per similitudinem et metaphoram*). Și alte nume exprimă perfecțiuni pure împreună cu modul desăvârșit (*modus supereminetiae*) în care ele sunt realizate în Dumnezeu – de exemplu, „binele suprem” (*summum bonum*) sau „ființa primă” (*primum ens*). Acestea, desigur, pot fi aplicate numai lui Dumnezeu. Dar specificarea lui Thoma privind modul în care asemenea nume semnifică trebuie reținută – chiar și asemenea nume aduc cu ele o deficiență și o limitare în modul lor de a semnifica.

Thoma rezumă observând că modul desăvârșit în care perfecțiunile pure sunt prezente în Dumnezeu poate fi exprimat prin nume pe care noi le impunem doar prin negație (*per negationem*): *aeternum, infinitum*; sau prin exprimarea relației lui Dumnezeu cu alte nume (*per relationem ipsius ad alia*): *prima causa, summum*

²⁸ *Ibidem*, 277.

²⁹ Cf. *De mystica theologia*, c. 1, 2: „...trebuie să se atribuie lui Dumnezeu, Celui ce e Cauza tuturor, toate afirmațiile care trebuie să se vadă la ea și mai principal toate negațiile, ca fiind mai presus de toate și să nu se socotească că negațiile sunt opuse afirmațiilor, ci mai degrabă că ea este mai presus de toate privațiile și de toată negația și afirmația” (în D. Stăniloae, *op. cit.*).

³⁰ *Summa contra gentiles*, I, 30, 277.

bonum; și încheie cu remarca bine-cunoscută: „Cât privește pe Dumnezeu, noi nu suntem capabili să cuprindem cu mintea ce este el, ci ce nu este el (*non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est*) și cum sunt legate cu el alte lucruri.”³¹

„CEL CE ESTE” – CEL MAI PROPRIU DINTRE TOATE NUMELE LUI DUMNEZEU

Pasajul din *Ieșire* 3:13-14 este reluat de Thoma în cele două *summae* ale sale: *Summa contra gentiles* (*SCG*) și *Summa theologiae* (*ST*)³². În *SCG*, îl găsim la sfârșitul capitolului 22 din cartea I:

De aceea, esența lui Dumnezeu este propria sa ființă (*Dei igitur essentia est suum esse*). Acest sublim adevăr a fost învățat de Moise de la Domnul nostru. Când Moise l-a întrebat pe Domnul: *Dacă mă vor întreba copiii lui Israel: care este numele lui? Ce le voi spune?* Domnul i-a răspuns: *Sunt Cel Ce sunt. Le vei spune copiilor lui Israel: Cel Ce este m-a trimis la voi*; prin aceasta arătând că propriul său nume este Cel Ce este. Or, în general, numele a fost stabilit pentru a semnifica natura sau esența lucrului. Rămâne deci că însăși ființa divină (*ipsum divinum esse*) este esența sau natura (*essentia vel natura*) lui Dumnezeu³³.

În *ST*, pasajul apare într-un articol consacrat chiar numelui biblic „Cel ce este” ca fiind cel mai propriu nume al lui Dumnezeu (q. 13, a. 11):

Din contră, în *Ieșire* 3:13-14, când Moise întreabă: *Dacă ei ei mă vor întreba: Care este numele Lui?, ce le voi spune?*, Domnul i-a răspuns: *Așa le vei spune: Cel Ce este m-a trimis la voi*. De aceea, numele „Cel Ce este” este cel mai propriu nume al lui Dumnezeu³⁴.

Stilistic, *SCG* este scrisă în proza obișnuită și are ca unitate de bază capitolul; *ST* urmează metoda scolastică bazată pe disputele formale din universitățile medievale – unitatea de bază este articolul care are forma unei *questio*. Dar cel mai important aspect pentru cercetarea de față este faptul că în timp ce *ST* propune o teologie filosofică, adică o contribuție în teologie concepută ca fiind diferită de filosofie, incluzând articole de credință printre principiile ei, *SCG*, prin cărțile I-III,

³¹ *Ibidem*, 278.

³² Voi folosi siglele *SCG* și *ST* pentru a cita lucrările *Summa contra gentiles* și, respectiv, *Summa theologiae*.

³³ *SCG*, I, 22.

³⁴ *ST*, Ia, q. 13, a. 11, *sed contra*.

oferă o teologie naturală, care este parte a filosofiei. Există diferențe privind înțelegerea de către Thoma a pasajului din *Ieșire* 3: 13-14 în cele două lucrări?

În *SCG*, pasajul din *Ieșire* 3:14 este citat după ce au fost aduse argumente în favoarea identității dintre esență și existență în Dumnezeu – este un Dumnezeu neutru din punct de vedere teologic, între premisele de la care s-a pornit neexistând niciun adevăr revelat. Dar întrucât concluzia la care se ajunge: „esența lui Dumnezeu este propria sa ființă”, coincide cu învățătura biblică dată de Dumnezeu însuși lui Moise, ea devine un „adevăr sublim”. Acest fapt este descris de N. Kretzmann drept o „ieșire din sfera teologiei naturale”³⁵; trimiterea la *Ieșire* 3:14 marchează primul loc lucrare unde s-ar putea spune că suntem îndreptățiți să începem înlocuirea unei denumiri neutre din punct de vedere teologic cu numele de Dumnezeu. Trecerea de la filosofic la teologic, de la rațiune la revelație este scopul întregii munci și anticipează a patra carte.

În *ST*, în schimb, pasajul din *Ieșire* 3:14 se găsește în poziția alternativă introdusă prin expresia *sed contra* (dar din contră, dar împotriva) și conține un argument bazat pe autoritate biblică.

Citarea autorităților într-o *quaestio* nu este doar o modalitate de a prezenta puncte de vedere formulate de alți autori asupra aceluiași subiect. Un astfel de citat are autoritate în sensul că forța sa nu derivă atât din coerența argumentului, cât din identitatea autorului său. În plus, în secțiunea rezervată respingerii obiecțiilor, sunt respinse doar argumentele bazate pe rațiune, dar nu și cele în care erau citate autorități; mai degrabă, în acestea din urmă, se explică de ce, în context, punctul de vedere al unei autorități nu este în fapt incompatibil cu poziția alternativă.

În general, *objectio* (de la *obicere*, a da dreptate uneia dintre părți) nu exprimă opunerea unui raționament tezei stabilite în prealabil, ci este condiția unei explicații satisfăcătoare; rolul ei este de a dezvolta cercetarea în vederea descoperirii cauzelor îndoielii. Corespunzător, *sed contra* introduce a doua serie de argumente nu *împotriva* seriei de *objectiones*, ci ca *alternativă*. Aceasta înseamnă că cele două serii de argumente nu se opun decât *indirect*. În mod *direct* opuse seriei de *objectiones* sunt răspunsurile care urmează „corpului” chestiunii, *responsiones ad objecta*. Dar și în acest caz, numai rareori are loc o negare a poziției adverse; cel mai adesea, se delimitează partea de adevăr pe care se întemeiază, *responsiones ad objecta* apărând ca niște distincții.

Astfel, soluția, introdusă prin cuvintele *respondeo dicendum*, pornește de la textul de autoritate – *Ieșire* 3:14 – din poziția alternativă:

Răspund spunând (*respondeo dicendum*) că sunt trei argumente pentru care „Cel Ce este” este cel mai propriu nume al lui Dumnezeu³⁶.

³⁵ N. Kretzmann, *The Metaphysics of Theism (Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles I)*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 129.

³⁶ *ST*, Ia, q. 13. a. 11, resp.

Thoma se angajează aici în ceea ce a fost numit teologie filosofică: aplicarea rațiunii revelației, împărtășind metodele teologiei naturale concepute pe larg, dar ridicând restricția teologiei naturale asupra premiselor și acceptând ca asumții enunțuri revelate.

Primul argument arată că numele „Cel Ce este” nu semnifică nicio formă particulară, ci însuși actul de a fi (*esse*). Lucrurile sunt numite de regulă pornind de la „forma” lor – felul cum arată. Dar Dumnezeu nu are nicio astfel de „formă”. Făcând referire la doctrina despre simplitatea divină (q. 3, a. 4), Thoma spune că Dumnezeu – întrucât existența și esența sa sunt identice – este simplă existență, *ipsum esse*, ceea ce poate fi desemnat prin infinitivul verbului „a fi”. *Esse* se aplică lui Dumnezeu în sensul cel mai strict al cuvântului, deoarece actul de a fi al lui Dumnezeu este identic cu esența sa, ceea ce nu este adevărat despre niciun alt lucru.

În al doilea rând, toate celelalte nume sau sunt mai puțin comune decât acesta, sau, dacă sunt convertibile cu el, adaugă ceva semnificației lui și, într-un anumit mod, îl determină³⁷. Ca de atâtea ori, Thoma face observația că intelectul nostru nu poate cunoaște esența lui Dumnezeu în această viață. Dar orice mod determinat ar încerca intelectul nostru pentru a înțelege ceva în legătură cu Dumnezeu este insuficient față de modul cum este Dumnezeu în el însuși. De aceea, cele mai puțin determinate astfel de nume sunt și cele mai universale și mai nedeterminate, cele mai proprii care pot fi aplicate lui Dumnezeu. Numele „Cel Ce este” nu determină niciun mod de a fi și rămâne nedeterminat cu privire la toate. Din acest motiv, ne reamintește Thoma, Ioan Damaschin se referă la Dumnezeu ca având *esse* ca și când ar fi o mare infinită și nedeterminată de substanță.

În al treilea rând, acest nume este cel mai propriu din cauza a ceea ce el consemnifică: a exista, a fi sigur, dar și a exista în prezent, iar acest lucru este cel mai propriu care trebuie spus despre Dumnezeu, căci pentru el nu există nici trecut, nici viitor.

Până în acest punct, tratarea lui Thoma a lui „Cel Ce este” ca fiind cel mai adecvat sau cel mai propriu nume concordă cu discuțiile sale mai vechi. Dar în răspunsul său la prima obiecție el arată că acest nume – „Cel Ce este” – este mai propriu decât numele „Dumnezeu”, ținând seama de cel din cauza căruia a fost stabilit, *esse*, și ținând seama de modul său de a semnifica și de a consemnifica. Dacă noi concepem pe Dumnezeu ca o mare infinită și nedeterminată de ființă, conceptul nostru este despre ceva care există în mod nedefinit; noi concepem ființa ca o natură sau un lucru, dar ea nu este cunoscută ca o natură, într-un concept. Prin urmare, acest nume – ființă – nu poate exprima ființa lui Dumnezeu în măreția ei transcendentă. De aceea numele „Cel Ce este” apare ca un nume imperfect. Atunci, cât privește ceea ce numele este stabilit să semnifice, numele de „Dumnezeu” pare a fi mai propriu, deoarece este menit să semnifice natura divină. Și privit din

³⁷ Aici, Thoma are în vedere relația dintre ființă și celelalte transcendentale.

această perspectivă, în termenii a ceea ce, în general, un nume este stabilit să semnifice, numele de „Tetragrammaton” (YHWH) este chiar mai propriu; căci el este stabilit să semnifice comunicabilul și, dacă se poate vorbi astfel, substanța singulară a lui Dumnezeu³⁸.

Cele trei argumente arată că „adevărul sublim” este accesibil rațiunii umane, chiar dacă doctrina despre Dumnezeu presupune revelația.

CONCLUZII

Cei care au citit pasajul din *Ieșire* 3:14 în versiunea greacă a *Septuagintei* au fost înclinați să înțeleagă ontologic numele dezvăluit de Dumnezeu lui Moise. Părinții Bisericii și teologii Evului Mediu au insistat asupra importanței acestui nume, subliniind implicația imutabilității divine. Ei au ridicat chestiunea dacă „Cel Ce este”, ca cel mai propriu nume al lui Dumnezeu, semnifică esența lui Dumnezeu. Thoma de Aquino susține că cel mai bun nume pe care noi îl putem da lui Dumnezeu este cel de ființă (*esse*), bazându-se pe revelația lui Moise, pe care o numește un „adevăr sublim”.

³⁸ Pentru o discuție utilă, vezi A. Maurer, *St. Thomas on the Sacred Name Tetragrammaton*, „Mediaeval Studies”, 34 (1972), p. 275-286. Maurer consideră că această concepție despre *Tetragrammaton* ca fiind un nume mai propriu pentru Dumnezeu decât numele *qui est*, unică în *Summa theologiae*, are drept sursă *Călăuza* lui Maimonides.

MODERNITATE ȘI NIHILISM

MIHAIL M. UNGHEANU¹

Abstract. Based on Michael Allen Gillespie works pertaining to nihilism and to the theological foundations of modernity, this paper's intention is to try to bring to light that nihilism, as the divinization of the will of man and of man itself, is not just an exception to the way modernity conceives man and world, and therefore politics, but lies at the very heart of modernity, being present in the core presuppositions of modern understanding of life and man. The pretension to make man and his will or his appetites the basis of society and of the relation to the world is, in the opinion of the author of this paper, an expression of this nihilism that applied the nominalistic view of God as a willful being and as the source of good and bad to the understanding of man.

Key words: nihilism, nominalistic theology, will, deification of the will, modernity.

A vorbi despre originile teologice ale modernității și ale nihilismului poate părea surprinzător. De fapt, este vorba despre originile teologice ale lumii dezvrăjite în care trăim. Acest nihilism despre care e vorba nu s-a născut dintr-o teoretizare conștientă, ci e produsul nedorit, neprevăzut al unor evenimente și dezbateri intelectuale. El este produsul unei crize teologice, provocată de dorința de întoarcere la *Scriptură* și de abandonarea unei intruziuni mult prea mari a filosofiei în chestiunile teologice. Este un subiect care, după opinia mea, se învecinează cu problema formelor fără fond și se referă la modul în care oamenii își trăiesc și își înțeleg viața. Subiectul este unul foarte interesant și deschide și o perspectivă nouă asupra problemei formelor fără fond, problemă care a bântuit gândirea românească, dar care are o amploare universală, ea căpătând aspecte specifice în funcție de zona geografico-culturală în care se manifestă. Continuând digresiunea, trebuie afirmată o înrudire a problemei nihilismului cu cea a formelor fără fond, cele două putând fi înțelese ca perspective care se referă la aceeași problematică sau set de probleme.

În deslușirea aceste chestiuni, am luat ca punct de plecare lucrările lui Michael Allan Gillespie *The Theological Origins of Modernity* (Chicago, 2008) și *Nihilism before Nietzsche* (Chicago, 1996). Deși *Theological Origins* este o lucrare ulterioară, firul ei conducător poate fi găsit în *Nihilism before Nietzsche*, cele două completându-se reciproc și oferind o perspectivă largă asupra fenomenului în discuție. *Theological Origins* oferă însă o descriere mai detaliată a modului în care complexul modernitatea-nihilismului-formei fără fond a luat naștere în cadrul unor dezbateri teologice care apoi au influențat filosofia laică, umanismul, etc. Una dintre ideile conducătoare ale acestui articol este aceea că există o suprapunere cel

¹ Centrul European de Studii pe Probleme Etnice, București.

puțin parțială între modernitate și nihilism, între modernitate și afirmarea formei în detrimentul și contra fondului. Anticipând, trebuie spus că problema nihilismului este cea a binomului voință divină-voință umană, accentul căzând pe cea din urmă, care o neagă pe cea dintâi și dorește să devină forță care se autoconstituie, *causa sui*. Viziunea pe care o adoptăm aici este opusă celei de sorginte nietzscheană conform căreia creștinismul și slăbirea democratică a voinței omului au produs nihilismul. Originea problematicii este situată în perioada secolelor XIV-XVII, iar dezbaterea referitoare la nihilism și la formele fără fond provine tocmai din intenția dublă a modernității de a-l face pe om fericit, liber, dar și stăpânul naturii.

Modernitatea se prezintă pe sine ca fiind ceva cu totul deosebit față de epocile anterioare. Înțelegerea de sine a modernității se definește plecând de la timp, de la faptul de a fi ceva nou, fără precedent, complet diferit și infinit superior față de ceea ce a fost înainte. Omul este definit ca un nou mod de a ființa, creativ și făcător de istorie, omul fiind liber în sens tare, el fiind propriul său autor, *self-making*². Omul este producător al istoriei, adică al autocreației.

„To be modern means to be new, to be an unprecedented event in the flow of time, something different than anything that has come before, a novel way of being in the world, ultimately not as a form of being, but a form of becoming. To understand oneself as new is also to understand oneself as self-originating, as free and creative in a radical sense, not merely as determined by a tradition or governed by fate or providence. To be modern is to be self-liberating and self-making, and thus not merely to be *in* history but to *make* history.”³

Relația cu timpul implică o interacțiune. Timpul însuși apare ca domeniu al interacțiunii dintre om și natură, fiind el însuși modelat de aceasta. Relația cu timpul, cu natura, cu istoria e definită ca prometeică. Este implicată aici ideea că schimbarea este un proces natural care poate fi controlat și folosit de către om. Termenul de modernitate provine din cel latin de *modus*, adică măsură, și a cunoscut mai multe semnificații succesive, semnificații care delimitau perioada în care era folosit de o perioadă anterioară, fără însă a avea conotațiile de superioritate absolută sau ruptură radicală. Abia în secolul al XV-lea (1460) a început să capete conotația de distingere a ceea ce e antic de ceea ce e modern, iar în Anglia termenul de modernitate a început să fie folosit abia de la 1627. Conceptul de

² Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, The University Chicago Press, 2008, p. 2.

³ „A fi modern înseamnă a fi nou, a fi un eveniment cu totul insolit în curgerea timpului, ceva diferit de tot ceea ce a fost mai înainte, un nou mod de a fi în lume, nu ca o formă de ființare, ci ca o formă de devenire. A se înțelege pe sine ca nou înseamnă a se înțelege pe sine ca fiind propria origine, ca liber și creator, nu doar ca fiind determinat de tradiție, de soartă sau providență. A fi modern înseamnă a fi auto-eliberator și auto-creator și astfel înseamnă că sinele nu este doar în istorie, ci este creator de istorie.” *Ibidem*.

modern, ca epocă istorică distinctă și superioară față de toate celelalte epoci, a început să capete acest sens în această perioadă, fiind înțeles în opoziție cu cel de epocă antică. Distincția nou-vechi era cunoscută din Antichitate, însă era folosită în cadrul unei înțelegeri ciclice a lumii, unde noul apărea spre sfârșitul ciclului, semnificând decădere, degradare. Însă o altă semnificație subîntinde perechea conceptuală *antic* și *modern*, semnificație care se referă la problema universalizării și la statutul ontologic al acestora. *Via antiqua* desemna vechea poziție realistă asupra acestei chestiuni, pe când *via moderna* desemna poziția nominalistă, care recunoștea ca reale numai lucrurile individuale, iar universalele erau considerate ca nume, *flatus vocis*.⁴ Această poziție filosofică va furniza scheme de înțelegere a timpului și ființei.

Sensul contemporan al modernității este caracteristic pentru epoca ce începe cu Francis Bacon și René Descartes, sens care are la bază ideile de progres și libertate, și, mai ales, convingerea că posedarea unei metodologii științifice face superioară această epocă epocii modelelor clasice antice. Schimbarea și timpul pot fi controlate prin aplicarea unei astfel de metodologii științifice riguroase⁵. Această convingere face ca modernitatea să pună accentul pe separația sa față de antichitate, pe cunoaștere/progres și pe libertate, pe om ca ființă care, prin voință și prin instrumentele voinței, devine stăpânul naturii. De aici decurge obsesia distincției față de epocile revolute și credința în superioritatea față de acestea; aceste două atitudini trebuie interpretate ca fiind simptome ale credinței în autonomie. Progresul e considerat un corolar al acestei idei de autonomie⁶. Această viziune despre modernitate era controversată, disputa dintre antici și moderni atestând tocmai acest fapt, ca și existența unei fisuri în această viziune unitară asupra lumii, separarea timpurie efectuată între domeniile estetic, moral și cel științific fiind un simptom al acesteia. Această dispută neagă viziunea unitară a modernității, viziune complet anulată de faimoasa antinomie kantiană libertate-necesitate și de separarea moralei de domeniul fenomenal al naturii, efectuată tot de Immanuel Kant. Natura și libertatea, așa cum erau concepute de către modernitate, nu puteau fi gândite împreună. Prăpastia dintre cele două componente ale modernității va crește însă. Dar dezvoltarea economică și științifică a reușit să facă trecute cu vederea toate întrebările privitoare la problemele modernității, fiind accentuate posibilitățile de confort, de dezvoltare tehnică și ignorându-se modul în care sunt afectate componenta autonomiei și comportamentul uman. Deși două războaie mondiale au scos la iveală puterea de distrugere generată de știință și tehnică, iar dezvoltarea economică amenință mediul, presuposițiile modernității nu au fost serios chestionate, chiar dacă e să luăm doar cazul mișcării ecologiste. Este adevărat că puterea umană a crescut, dar nici libertatea, nici liniștea și nici pacea

⁴ Idem, p. 4.

⁵ *Ibidem*, p. 5.

⁶ *Ibidem*, p. 6.

care erau promise nu au survenit⁷. Pentru apologetii modernizării, ceea ce e de făcut este, bineînțeles, eliminarea rămășițelor trecutului, ale autoritarismului, a tot ceea ce stă în calea progresului și autonomiei individului, așadar într-o doză și mai mare de modernizare și liberalizare. Prin urmare, nu modernizarea este o problemă, ci doar rămășițele trecutului.

Modernitatea nu este, conform lui Gillespie, o negare explicită a Evului mediu, ci este ceva născut din dărâmăturile acestuia, din criza provocată de confruntarea teologică și filosofică dintre scolastica realistă și cea nominalistă. Ea nu e o secularizare a milenarismului creștin, ci e ceva nou, cu propria legitimitate, care provine tocmai din încercarea de rezolvare a unei foarte serioase crize existențiale. Ideile moderne sunt doar actualizarea și reluarea unor posibilități metafizice și teologice ale tradiției precedente⁸. Originea modernității și a nihilismului rezidă în conflictul metafizic și teologic dintre scolastica realistă și nominalism. Motorul modernității a fost confruntarea, susține Gillespie, cu o întrebare epocală, așadar confruntarea cu o problematică generată de unele aporii teologico-existențiale profunde, la o criză ce neagă și pune sub semnul întrebării toate modurile prezente până atunci și acceptate de gândire, dând legitimitate și sens existenței. Astfel a apărut nevoia unei efort nou de gândire și simțire care să ofere din nou orientare și sens, legitimitate existenței⁹. Această problemă epocală a fost, de fapt, disputa legată de natura lui Dumnezeu, deci și de natura ființei¹⁰. Aceasta s-a manifestat în combaterea poziției scolastico-realiste asupra lui Dumnezeu și a relației Sale cu lumea de către nominalism, poziție exprimată pregnant de William Ockham și susținută de franciscani. Pentru nominaliști, numai lucrurile individuale sunt reale, cuvintele sunt doar semne ale gândirii umane și nu se referă la nimic extralingvistic, iar creația este un caz particular, și nu un act teleologic. Omul nu mai poate fi înțeles ca având un *telos*, nici natural, nici supranatural. Nu există rațiune în univers, omul nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu sau lumea, cu ajutorul raționamentelor – acestea nu mai reproduc, precum în realism, structura lumii –, ci doar prin experiență mistică. Astfel, nominalismul atacă fundațiile lumii medievale și ale sintezei patristice dintre teologie și filosofie¹¹. Nominalismul a distrus sinteza intelectuală și de credință a scolasticii, dar nu a putut să ofere o viziune globală, cuprinzătoare care să îi ia locul¹². Chiar dacă nu a făcut acest lucru, iar concepțiile ulterioare au trebuit să reducă din radicalitatea nominalismului, a rămas nominalismul ontologic, care este, în continuare, afirmat. Gânditorii post-scolastici

⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 14.

¹¹ *Idem*.

¹² *Ibidem*, p. 16.

nu au contestat structura ființei – așadar nu au existat dispute privind *metaphysica generalis*, ci doar disputa privitoare la ierarhia diverselor domenii ale ființei, nivelele ontice¹³.

Concepția teologică asociată nu mai este aceea a unui Dumnezeu iubitor care se golește pe sine ca să facă loc creaturii și care se jertfește pe sine, prin intermediul celei de a doua persoane a Treimii, pentru mântuirea omului, ci este absolut și omnipotent la modul înfricoșător, dincolo de orice înțelegere umană, o amenințare permanentă la adresa bunăstării umane. El se caracterizează prin putere discreționară și impredictibilitate, nimic din lume neputând să reducă această predictibilitate, niciun fel de pact și nici chiar Întruparea. De asemenea, natura își pierde statutul ei de oglindire a unei legi divine; natura nu mai e ordonată de o lege naturală. Devine astfel posibilă transformarea într-un obiect. Nu mai există o lege naturală care să impună scopuri sau limite acțiunii omului, ceea ce e bine sau rău fiind exclusiv produsul voinței lui Dumnezeu. Această concepție despre Dumnezeu gravitează în jurul noțiunii de omnipotență divină, dar și al dorinței de a purifica creștinismul occidental de influența aristotelică. Tot ceea ce știm despre Dumnezeu, afirmă William Ockham, se datorează Sfintei Scripturi. El poate face tot ceea ce nu este contradictoriu, și tot ceea ce există există pentru că el vrea să existe. Creația e un act al grației pure, fiind comprehensibilă doar prin revelație. Dumnezeu creează lumea și acționează în continuare în cadrul ei, fără a fi debitorul omului. Acționează cum vrea El. Dumnezeu nu este constrâns nici de acțiunile sale anterioare, nici de legile lumii sau determinațiile acesteia. Crearea de universalii ar echivala cu limitarea atotputerniciei divine, deoarece distrugerea unei instanțieri a universalului ar distruge universalul însuși. Damnarea unui singur om ar semnifica damnarea întregii umanități.

„There is thus no immutable order of nature or reason that man can understand and no knowledge of God except through revelation.”¹⁴

Nu există arhetipuri sau naturi ale lucrurilor. Există numai lucruri individuale sau tot atâtea naturi ale lucrurilor câte lucruri. Ele sunt infinite și sunt alese liber de către voința divină, atâta vreme cât exclud ceea ce este imposibil. Această concepție distruge inclusiv știința și logica medievală, care plecau de la o premisă aristotelică și aveau ca metodă fundamentală de înțelegere silogismul, acesta din urmă fiind oglindirea structurii lumii. În concepția scolastico-realistă, natura și rațiunea se reflectau una pe cealaltă. Logica, raționamentul silogistic se credea că descriu structura rațională a lumii, ca și relațiile dintre specii și genuri, care erau cele ce aveau realitate. De asemenea, Dumnezeu, chiar dacă era autorul transcendent al Creației, era reflectat de către aceasta și, prin analogie, se putea afla câte ceva despre El. Exista, astfel, o teologie naturală care putea să informeze

¹³ *Ibidem*, p. 16-17.

¹⁴ „Astfel nu mai există nicio ordine imutabilă a naturii sau rațiune pe care omul să o poată înțelege și nici o cunoaștere a lui Dumnezeu în afara revelației.” *Ibidem*, p. 22.

despre Dumnezeu/scopul creației și chiar despre scopul omului. Legea naturală, ce putea fi cunoscută prin rațiune, informa despre *telosul* și îndatoririle morale ale omului, nefiind nevoie de *Sfânta Scriptură* pentru aceasta¹⁵. Întrucât, conform concepției nominaliste, natura și rațiunea nu se reflectă una pe cealaltă, iar universaliiile sunt doar niște nume, silogismul nu se aplică la înțelegerea lumii, iar limbajul nu mai e un instrument de revelare a adevărului, ci un mod de a-l ascunde și de a crea idoli ai minții. Limbajul creează doar categorii fictive, de ordonare a multiplicității realului. De unde și principiul briciului lui Ockham: să scădem numărul universaliiilor, deoarece orice generalizare ne îndepărtează de real. Cunoașterea nu mai este silogism, ci implică construirea și testarea de ipoteze și păstrează un caracter ipotetic, deoarece lumea, fiind creația voită a lui Dumnezeu nu posedă o necesitate internă absolută; Dumnezeu este liber chiar față de deciziile Sale anterioare, astfel încât El poate schimba ceea ce a stabilit anterior, poate întrerupe lanțul cauzal, etc. Singura necesitate absolută este voința lui Dumnezeu, și nu vreo cauzalitate naturală. Paradoxal este că, deși atacul la adresa scolasticii realiste provine din dorința purificării creștinismului, ideile lui Ockham au dus aproape la negarea revelației, deoarece, conform acestuia, Mântuitorul nici nu trebuia să fie unui om, ci putea fi chiar un măgar sau o piatră.¹⁶ Pentru a ieși din dilemă și a preîntâmpina orice acuzații, nominalismul a conceput distincția dintre *potentia ordinata* și *potentia absoluta*, distincția dintre puterea ordonată și cea absolută a lui Dumnezeu, așadar dintre ceea ce Dumnezeu a efectuat sau e determinat să facă și puterea legată de ceea ce ar putea să facă. Desigur, este o distincție fără prea mare forță, deoarece Dumnezeu nu e supus niciunei legi sau obligații care să îi prescrie să acționeze consistent și nici nu este constrâns de actele sale anterioare¹⁷. Dumnezeu este, în această concepție, indiferent, adică nu recunoaște standarde naturale sau raționale de bine sau rău care să ghideze sau să îi constrângă voința (această concepție va fi transferată în știință ca viziune a unui univers indiferent la soarta omului, a unui univers care nu oferă standarde morale de bine sau rău). Ceea ce e bun e bun pentru că hotărăște Dumnezeu, și atât. Chiar ideea că Dumnezeu ar putea să-i condamne pe sfinți și să-i mântuiască pe păcătoși nu poate fi anulată cu ușurință, fără a atenta la divinitatea lui Dumnezeu.

Natura își pierde dimensiunea teleologică. Conform teologiei trecute prin aristotelism, fiecare lucru în Creație actualizează sau trebuie să își actualizeze scopul care îi este prescris. Dar dacă nu mai există universalii, nu mai există nici cauze finale. Deoarece nu mai există universalii, nu mai există în natură nici scopuri universale care se cer realizate. Îndatoriri morale mai există, dar nu din pricina unei legi naturale care le-ar prescrie în funcție de un scop anume, neexistând motive soteriologice care ar putea funcționa ca impuls pentru supunerea la legea morală sau la poruncile divine. Mântuirea nu se acordă pentru ceea ce faci

¹⁵ *Ibidem*, p. 20.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ *Idem*.

sau nu faci, ci e un act al grației divine. Numai gratitudinea față de divinitate este motivul pentru acțiunea morală. Dumnezeu nu răspunde omului, între cei doi existând o prăpastie ce se tot lărgeste. Dumnezeu acționează liber și este indiferent față de consecințele actelor sale. Chiar dacă Dumnezeu e sursa unor reguli pentru conduita umană, el le poate schimba în orice moment. Relația sfințenie-mântuire, damnare-păcat este una accidentală, iar ideea că Dumnezeu l-ar iubi pe om devine foarte neclară și improbabilă în acest context. Lumea creată de acest Dumnezeu e o lumea a haosului, în care nu există nici un principiu ordonator, niciun punct de sprijin, nici cea mai mică certitudine. Legătura creaturilor cu Dumnezeu se face direct, nemediat, iar, dacă există standarde ale mântuirii, acestea sunt conforme fiecărui individ¹⁸. Accentul cade în teologia și antropologia nominalistă pe individ, pe voința acestuia. Dun Scotus și William Ockham au afirmat libertatea radicală a voinței divine, procurând astfel o nouă justificare/legitimare voinței umane și scoțând-o în prim-plan. Omul ca imagine a lui Dumnezeu nu mai e atât o ființă rațională, cât una care voiește, *voindă*, ca să spunem așa. Ca atare, s-a conchide că voința umană poate juca un rol în mântuire și dacă cineva face tot ceea ce îi revine să facă, Dumnezeu îl va mântui (principiul *facientibus*). Întrucât mântuirea e în funcție de individ, standardele ei fiind idiosincratice, determinarea sfințeniei unei persoane nu mai stă la latitudinea bisericii, fiind astfel subminată autoritatea spirituală și morală a acesteia¹⁹. Chiar dacă rolul voinței umane este sporit, ea are prea puține de spus în mântuire, deoarece toate evenimentele și alegerile sunt predestinate de către Dumnezeu la modul absolut. Dar astfel Dumnezeu devine, vrând-nevrând, și cauză a răului, absolvind omul de orice responsabilitate. Concepția nominalistă, deși pornită și adăpată de la izvoarele biblice, revelează imaginea unui Dumnezeu absolut incognoscibil, impredictibil, de temut în puterea sa, neconstrâns de natură și rațiune, indiferent la rău și la bine²⁰. Nominalismul a influențat și a făcut posibil protestantismul, unde accentul cade tot pe voință, pe voința absolută a lui Dumnezeu, sursă exclusivă a îndreptării și mântuirii credinciosului. De aceea, nu faptele au valoare în viziunea lui Luther, ci doar credința. Numai voirea corectă/dreaptă se poate salva de la păcat, dar această voire depinde numai și numai de Dumnezeu. Credința este voința unirii cu Dumnezeu²¹. Această voire e însă intermediată de *Sfânta Scriptură*, care, spre deosebire de nominalism, e un mod de adresare directă a lui Dumnezeu către om. Dumnezeul terifiant al lui Ockham devine astfel o putere interioară omului. Concepția teologică nominalist-voluntaristă a produs o zdruncinare a creștinismului și a societății occidentale, în genere, care nu mai este de fapt creștină. Universul creat de Dumnezeu este unul care provoacă anxietate și incertitudine, în el omul nemaiavănd un loc fixat și neexistând o lege naturală în el care să îl ghideze, pentru

¹⁸ *Ibidem*, p. 26.

¹⁹ *Ibidem*, p. 28.

²⁰ *Ibidem*, p. 29.

²¹ *Ibidem*, p. 33.

că binele și răul nu mai sunt înscrise în structura universului. Este imaginea unui univers indiferent omului, golit de prezența divină, care nu oferă criterii pentru bine și rău și în care omul e lăsat să își determine/să își creeze singur soarta. Viziunea științifică și materialistă contemporană este, de fapt, dacă urmărim teza teologului american, secularizarea viziunii nominaliste despre Dumnezeu, necesitatea absolută a voinței Acestuia fiind transferată naturii sub forma cauzalității necesare, iar voința absolută fiind transferată omului. Reconsiderarea ontologiei nominaliste a făcut posibilă dezvoltarea științei moderne, cu agnosticismul/ateismul profesate de ea. Un pas mai departe către această viziune și către nihilism este reprezentat chiar de opera unui mistic, Meister Eckhart, care ajunge clar la identificarea voinței și acțiunii lui Dumnezeu cu mișcarea cauzală, fără scop a lumii. Dumnezeu este prezent în univers, în creație, ca mișcare, nu ca esență a acestora. Aplicând terminologia nominalistă, Dumnezeu este *voire pură*, *activitate pură*, *putere pură*, iar lumea, în devenirea ei, este *voința/voirea divină*²². Lumea este mișcare permanentă, iar voința divină este cauzalitatea mecanică a acesteia. Această identificare duce la suprapunerea teologiei naturale cu știința naturală. Studiarea legilor mișcării semnifică studiarea legilor sau hotărârilor divine.

„To discover the divinely ordained character of the world, it is thus necessary to investigate becoming, which is to say, it is necessary to discover the laws governing the motion of all beings. Theology and natural science thereby become one and the same.”²³

Această viziune a provocat una dintre cele mai importante răsturnări în concepțiile antropologice și filosofico-politice din secolul al XVII-lea. Ea se regăsește în opera lui Thomas Hobbes și are ca temei convingerea filosofului că mișcarea este singura realitate și că libertatea, cum se afirmase în *Leviathan*, este capacitatea de a te mișca fără a fi împiedicat din exterior²⁴. Nominalismul, la care se adaugă o secularizare a viziunii lui Meister Eckhart, reprezintă temeliile ascunse ale cunoașterii științifice moderne, raționalismul și materialismul mișcându-se în acest cadru, interpretându-l însă diferit. Materialismul are, paradoxal, o înrădăcinare teologic-nominalistă. Dacă Dumnezeul-voință al nominalismului este înțeles în maniera eckhartiană, atunci totul este doar *voire*, mișcare nesfârșită fără scop și fără regularitate. În această privință, nu mai există diferență între universul nominalist și un univers materialist, de materie în permanentă mișcare²⁵. Mișcarea, schimbarea capătă astfel accente pozitive, iar timpul nu mai e fie degenerare, fie

²² *Ibidem*, p. 35.

²³ „A descoperi caracterul divin al lumii semnifică a investiga devenirea, respectiv, că este necesar a descoperi legile care guvernează mișcările tuturor ființelor. Astfel teologia și știința naturală ajung să se identifice una cu cealaltă.” *Ibidem*, p. 36.

²⁴ Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 150, 162.

²⁵ Gillespie, *op. cit.*, p. 36.

imagine a eternității, simbol al divinului. Posibilitatea de a cerceta legile ce guvernează schimbarea și faptul că schimbarea poate fi ceva bun au împins la ideea că aceasta poate fi folosită, atunci când e ghidată de o umanitate iluminată, pentru a produce bunăstare și a îmbunătăți situația omului. În consecință nu mai trebuia să știm ce este natura, ci doar cum funcționează ea. Sinteza dintre rațiune și credință este distrusă de această doctrină individualistă și voluntaristă, fiind nimicită astfel fundația teologică a lumii medievale, lucru facilitat și de anumite evenimente, precum Marea Ciumă, Marea Schismă și Războiul de o sută de ani, de cruciade, etc. Versiunile ulterioare ale scolasticii au fost influențate de nominalism, nemaifiind recuperată unitatea pierdută a sintezei rațiune/credință.

Accentul pus pe voință, ca și golirea universului de o raționalitate/legitate proprie, alături de ideea că omul nu are un scop, sunt pași ce facilitează nașterea nihilismului (și a problematicei forme fără fond). O altă etapă către această construcție ideologică este cea reprezentată de umanism, Gillespie discutându-i aici pe Petrarca și Erasmus. Umanismul celor doi are ca punct de plecare creștinismul, ca și dorința sau necesitatea de a reînnoi moral omul și a purifica biserica de corupție. Una dintre ideile de bază ale umanismului vizând și modelul uman pe care dorea să îl realizeze, plecând de la creștinism și de la anumite virtuți păgâne, este educarea unui individ uman autarhic, complet în sine, cărui voință nu este dată *ab initio*, ci se auto-creează²⁶. Însă, la fel ca la Ockham și la adepții săi, viziunea umanistă neagă ideea că omul are avea vreun *telos*. Petrarca și franciscanul britanic sunt contemporani, ei fiind prezenți în același timp la curtea papală de la Avignon. Spre deosebire de nominalism, regiunea ontică care are întâietate în umanism este individul uman. El reprezintă centrul lucrurilor, chiar dacă nu se bucură de omnipotența Dumnezeului nominalist. Acest model uman are afinități cu Dumnezeul nominalist, fiind un meșteșugar precum Creatorul său și putând să se identifice pe sine cu orice ființă, devenind fiecare dintre acestea. Omul e aici poet în sens de producător, un artizan ce se face pe sine.

„This notion of a self-willing being has clear affinities to the model of nominalist God. Like the God who creates him, this man is an artisan, but an artisan whose greatest work of art is himself, a poet in the literal sense of the term, able to identify with every being and make himself into any one of them.”²⁷

Însăși ideea de *fortuna*, deși denotă o viziune pesimistă asupra timpului, se asociază ideii că omul nu are un *telos*, afirmând că forma și sensul existenței umane sunt date de eforturile artizanului numit om. Accentul pus pe individ și pe

²⁶ *Ibidem*, p. 31.

²⁷ „Această noțiune de ființă care se auto-voiește, se auto-vrea are afinități clare cu concepția nominalistă despre Dumnezeu. Ca și Dumnezeul care îl creează, acest om este un meșteșugar, dar un meșteșugar a cărui cea mai înaltă operă de artă este el însuși; așadar, un poet, în sensul literal al termenului, poet care este capabil să se identifice cu orice ființare și să se facă pe sine fiecare dintre acestea” *Idem*.

om ca ființă voitoare arată umanismul ca fiind produsul nominalismului, unul dintre răspunsurile date la problematica pe care acesta a declanșat-o. Dacă universul creat de Dumnezeu e haotic, indiferent și incert, atunci omul, prin puterile sale, trebuie să încerce să își făurească propria stabilitate; voința lui Dumnezeu și a omului par a fi de același tip, adică creatoare.

Un element care intră în această mixtură ce a dus la problematica formei fără fond este individualismul umanist, încercarea acestuia de a realiza o nouă sinteză între virtuțile creștine și cele păgâne, mai ales cele eroice. Și în acest caz, voința omului capătă preponderență. Și pentru părintele umanismului, omul este, înainte de toate, o ființă voitoare, voindă, chiar dacă consecințele acestei concepții nu îi erau clare²⁸. Lumea este formată prin acțiune, ea nu este descoperită, acțiunea umană fiind o re-voire a ceea ce Dumnezeu a voit deja, sau chiar o îmbunătățire, în cazul artei. Cunoașterea este o mare acțiune de re-făcere, prin care omul participă la voința și acțiunea lui Dumnezeu. Umaniștii italieni, afirmă Gillespie, precum Marsilio Ficino sau Giovanni Pico de la Mirandola, accentuează locuirea puterii lui Dumnezeu în om, conferind umanismului și omului o latură prometeică. Sigur, pentru Petrarca ori Lorenzo Vala, acest lucru se petrece într-o lume deja alcătuită de Dumnezeu, creația umană nefiind una *ex nihilo*. Voința umană nu era încă echivalată cu aceea a lui Dumnezeu, dar în umanism tendința hotărâtoare mergea în direcția aceasta²⁹. La întărirea acestei tendințe au contribuit și reînvierea neoplatonismului și studierea doctrinei lui Hermest Trismegistul. A apărut opinia că iudaismul și creștinismul au o origină comună în hermetism, iar ideea de *imago dei* e cea care dă demnitatea omului, mai ales ca ființă intermediară, aflată la răscrucea dintre lumea inteligibilă și natură. Prin cultivarea sufletului, omul poate deveni toate lucrurile. Dumnezeu și omul sunt priviți tot sub aspectul voinței, și nu al rațiunii, fiind acceptată și ontologia individualistă în acest sincretism. Dumnezeu e dragoste și în toate creaturile există această dragoste; ele sunt atrase în mod natural de Dumnezeu. Astfel, comportamentul natural, instinctele, pasiunile și dorințele sexuale îl atrag sau îl împing pe om spre divin, natura însăși fiind o formă a grației divine. Natura, ca formă a grației, oferă acestui umanism calea de reconciliere între cele două voințe: divină și umană. Întrucât dorințele și pasiunile omului sunt orientate în mod natural către Dumnezeu, voința umană se poate exercita liber într-o manieră ce nu e în dezacord cu cea divină. Așadar, restricțiile raționale, sau restricțiile pe care le-ar prescrie o lege naturală dispar. Odată cu aceste concepții, ideea de păcat începe să își piardă din conținut, acesta fiind văzut nu atât ca o rupere a legăturii dintre Dumnezeu și om, ca încercare nelegitimă a omului de a lua locul lui Dumnezeu, ci mai mult ca o întunecare parțială a rațiunii, întunecare care nu era de neîndepărtat prin eforturi proprii nici înainte de venirea lui Christos, nici după Înălțare³⁰. Pico de la Mirandola este unul dintre cei care dau

²⁸ *Ibidem*, p. 79.

²⁹ *Ibidem*, p. 81.

³⁰ *Ibidem*, p. 85.

o primă formulare acestei atitudini, nihiliste în fond. El susține că omul are darul divin de a-și alege singur natura, oamenii fiind ființe care se auto-creează³¹. Cu timpul, proiectul umanist unitar de reconciliere a creștinismului cu virtuțile păgâne și convingerea că există un adevăr unitar în toate tradițiile religioase și filosofice diferite ale umanității au început să se clatine și să își piardă forța.

În trecerea în revistă făcută de Gillspie avem deja elemente care, după părerea mea, fac inteligibil fundalul problematicii nihilismului și a formei fără fond. Acestea două sunt corelative și provin tocmai din încercarea de a da sens și de a impune o ordine și stabilitate într-o natură concepută ca fiind inertă, *res extensa*, și care trebuie supusă dorințelor omului. De asemenea, societatea începe să fie concepută în mod implicit ca o afacere strict omenească, ca produs al voinței umane, al unui contract social, iar refacerea ei depinde numai de voința omului, precum s-ar face și desface un aparat. Societatea începe să fie privită ca fiind oarecum similară cu natura, o *res extensa* care poate fi modificată în funcție de voința omului. Această expresie cred că desemnează foarte bine tocmai viziunea nihilistă, care face din om autorul propriei existențe și care, în încercarea sa de reformare a societății și a existenței umane în genere, nu se vede împiedicat sau constrâns de nicio lege naturală sau de vreun fond al naturii sau societății, care să se opună sau să modifice planurile de reformă și reorganizare a vieții umane, deci de autocreare.

Un moment esențial în acest proces îl constituie transferul imaginii Dumnezeu-voință din teologia voluntaristă în imaginea omului. Divinizarea voinței omului și încercarea de a-l face pe om stăpânul naturii merg mână în mână, nefiind decât fețele aceleiași monezi. Această revoluție conceptuală se reflectă mai ales într-un anumit tip de filosofie care se dorește practică și care vizează îmbunătățirea condiției umane, extinderea puterii omului. Știința și tehnica sunt pruncii acestei atitudini. René Descartes este unul dintre cei care moștenesc, vrând-nevrând, problematica nominalistă și reelaborează elemente ale acesteia într-un context filosofic, din care nu lipsea totuși problematica teologică. El a dorit să ofere o oază de certitudine în mijlocul universului haotic lăsat moștenire de către nominalism³² și să pună capăt, cu ajutorul științei și metodei pe care dorea să o dezvolte, atât vieții neplăcute și incomode a omului, cât și războaielor care sfâșiau continentul. Filosoful francez împărtășea cu cei mai mulți umaniști credința în independența voinței umane, dar credea, în plus, că omul poate deveni stăpânul și posesorul naturii prin cunoașterea și manipularea forțelor ascunse în aceasta. Pentru împlinirea acestui deziderat, omul trebuie să se concentreze asupra lumii naturale și să folosească matematica. El nu accepta distincția dintre cunoașterea teoretică și cunoașterea practică, teoria trebuind să fie pusă în slujba practicii. Metoda pe care o concepuse ar fi trebuit să fie aplicată la societate în întregimea ei,

³¹ *Idem.*

³² *Ibidem*, p. 171.

inclusiv la politică, astfel încât oamenii să ajungă în activitățile lor la aceleași rezultate și să creeze o societate ordonată. Deși proiectul său diferă de cel umanist, el nu este străin de moștenirea teologică voluntaristă. Una dintre ideile fundamentale prezente în opera sa este aceea a infinității voinței umane, care, astfel, nu diferă de voința divină. Chiar actul de a gândi se transformă într-un act de voință³³, obiectul, prin gândire, fiind transformat într-o serie de coordonate. Gândirea, conceperea lumii, reprezintă un act voluntar de reconstruire a ei pe anumite coordonate. Însuși actul de dobândire a certitudinii este un act de voință, eliminarea posibilității îndoielii și chiar îndoiala ca formă a negației fiind o afirmație de sine, afirmații ale voinței. Prin acest act al îndoielii hiperbolice, voința se constituie pe sine ca sine și ca subiect, ca temei al cunoașterii și al lumii. Principiul științei vizate de Descartes este tocmai afirmarea individuală ce se naște din îndoială și negarea de sine, această afirmare fiind una dintre puținele forțe care se pot opune unui Dumnezeu sălbatic și neîmblânzit, a cărui voință este radicală. Știința creată, ca și imaginea lumii sunt, în concepția pe care Descartes o construiește, niște artefacte care depind în totalitate de om. Orice adevăr trebuie să fie clar și distinct, să aibă același statut ca „eu sunt”. Certitudinea nu scapă însă complet de Dumnezeu, care însă perfect, nu este o putere care înșală. Voința umană, ca și omul, sunt, în concepția filosofului francez, limitări ale infinitului; există de aceea posibilitatea de a-L înțelege pe Dumnezeu, chiar dacă El este infinit³⁴. Dar Dumnezeu, în această viziune, nu e înșelător pentru că nu e conștient de sine, iar în momentul în care omul devine conștient de sine, devine conștient de diferența față de Dumnezeu și de propria imperfecțiune. De asemenea, în Dumnezeu inteligența nu se deosebește de voința sa. Fiind infinită, inteligența/voința sa nu e îndreptată spre nimic specific, ci este cauzalitate pur mecanică³⁵. El este sursa mișcării materiei. Obiectivul științei lui Descartes este dobândirea controlului asupra acestei mișcări și asupra cauzalității ce există în inima naturii. Acest lucru se petrece prin restructurarea haosului lumii și reconfigurarea fluxului experienței într-o reprezentare a unui spațiu analizabil matematic. Dumnezeul nominalist intră în acest spațiu numai în măsura în care reprezentarea despre Dumnezeu elimină voință necondiționată și capricioasă. Astfel, Dumnezeul-voință intră în posesiunea egoului științific.

„In this reading, Descartes's proof of God's existence is a proof of God's impotence or at least of his irrelevance for human affairs.”³⁶

Diferența dintre om și Dumnezeu nu se referă la voință, ci doar la cunoaștere, voința omului și a lui Dumnezeu fiind indiferente, infinite, perfect libere, nesupuse

³³ *Ibidem*, p. 198.

³⁴ *Ibidem*, p. 203.

³⁵ *Ibidem*, p. 204.

³⁶ „În această interpretare, proba pe care o aduce Descartes referitoare la existența lui Dumnezeu este o dovadă a impotenței sale sau cel puțin a irelevanței existenței sale pentru chestiunile umane.” Idem.

unei reguli. Sigur că o astfel de înțelegere a lui Dumnezeu, dacă e răspândită, ar duce la încetarea conflictelor religioase, lucru ce ar trebui să se întâmple deoarece Descartes înlocuiește imaginația cu gândirea în conceperea relației cu divinul. Prin urmare, superstițiile și opiniile false ar fi distruse de aplicarea corectă a gândirii prin metodă, a dispărea frica de păcate publice sau secrete, iar omul va fi guvernat de bunul simț, mai ales atunci când vor fi recunoscute drepturile subiecților gânditori. Este esențială în înțelegerea concepției lui Descartes convingerea că puterea umană este limitată doar de către cunoașterea pe care o posedă, dar voința sa e infinită. De altfel, voința este în om semnul infinitului, ea face cu putință să ne dăm seamă că există Dumnezeu tocmai datorită infinității ei; ea este cea mai înaltă perfecțiune existentă în om și numai datorită ei un om poate fi lăudat sau blamat. Vrea să cunoască totul, are dorințe insațiabile, iar limitele intelectului și ale cunoașterii nu sunt intrinseci acestuia, ci sunt rezultatul unei aplicări proaste a voinței în trecutul îndepărtat³⁷.

Așadar, voința omului este divinizată, iar prin știință omul va recupera distanța dintre el și Dumnezeu, având astfel la îndemână instrumentele necesare dominării naturii și reformării societății. Așadar, și lumea, și societatea sunt pentru a fi luate în posesiune de către om și pentru a face ceea ce vrea cu ele. Următoarea etapă în dezvoltarea și amplificarea nihilismului/problematicii formei fără fond este reprezentată de teoria contractului social, așadar de opera lui Thomas Hobbes. Deși a fost considerat ateu și materialist, el împărtășește mai multe convingeri de sorginte nominalistă: că Dumnezeu este omnipotent, că există numai indivizi, că semnificația cuvintelor este pur convențională, etc. Aceasta se regăsește și în neîncrederea pe care a manifestat-o față de figurile de limbaj și de metaforă, pe care le-a considerat abuzuri de limbaj, deși Hobbes a fost un cunoscător al retoricii antice, fiind și traducător din greacă. Tot ca moștenire nominalistă trebuie privită și critica pe care o face procedurii silogistice și realismului scolastic. Filosoful britanic, la fel ca și Descartes, își scrie opera în contextul unor conflicte civile, dorind reformarea societății pentru a împiedica pe viitor astfel de conflicte. Eliminarea violenței, asigurarea confortului, prosperitatea și conservarea vieții individuale sunt ceea ce urmărește el. Thomas Hobbes dorea să elaboreze o știință mai largă și mai cuprinzătoare decât cea a lui René Descartes, care tindea să construiască o știință care să ia în stăpânire cauzalitatea naturii și deci mișcarea tuturor corpurilor. Hobbes viza o știință care ar fi trebuit să elimine violența, să stabilească pacea și să producă prosperitate, știință care pleacă și ea de la fizică, de la descrierea naturii corpurilor și a legii mișcării lor. Această știință ia forma dublă a unei antropologii care descrie interacțiunea corpurilor omenești și a mișcărilor lor și a unei științe politice al cărei rol consta în minimizarea coliziunii acestor corpuri omenești³⁸. Omul nu are, precum la Descartes, un statut aparte față de restul

³⁷ *Ibidem*, p. 205.

³⁸ *Ibidem*, p. 223.

creaturilor, ci se află în continuitate cu ele; apetiturile și pasiunile îl conduc. Frica de moarte, mai ales de moarte violentă (adică frica de întrerupere a mișcării vitale, căci la Hobbes mișcarea este realitatea fundamentală) este temeiul societății și al statului, ca și al contractului social. Corpurile materiale se mișcă pentru că sunt voite așa de către Dumnezeu. Cauzalitatea mecanică este voința lui Dumnezeu, iar cosmosul este la fel de puțin natură moartă precum societatea la Hobbes. Voința este termenul mediu între fizică, antropologie și știință politică la filosoful englez³⁹. Frica este cea care duce la nașterea înțelepciunii și științei, așadar la investigarea cauzelor fenomenelor⁴⁰. Dar, mai întâi, frica îl face pe om să se închine în fața acestor cauze și să le atribuie puteri divine. Dumnezeu acționează pur mecanic în natură, iar omul este supus în totalitate voinței lui Dumnezeu, identificarea providenței și a voinței divine cu cauzalitatea mecanică fiind un corolar al dogmei protestante a predestinării. Frica este și cauza pietății naturale. Dezvoltarea științei are ca scop tot domeniul practic, și anume, asigurarea prosperității și stăpânirii naturii. Pasul spre îmbunătățirea condiției umane este recunoașterea faptului că Dumnezeu – sau puterile oculte – nu intervin direct în treburile terestre, așadar se cere eliminarea oricărei concepții de natură religioasă sau a reprezentării care face din Dumnezeu un actor social și politic, care intervine activ în natură și societate altfel decât prin cauzalitate mecanică. Astfel, se eliberează un spațiu ce trebuie ocupat de voința umană. Și Hobbes pleacă de la nominalism și concepția teologică protestantă, astfel încât, dacă mântuirea nu depinde de faptele noastre, nu există nicio prescripție sau motiv teologic de a ne comporta într-un anumit fel sau de a face cutare acțiune. Înțelese așa cum trebuie, concepția nominalistă a omnipotenței și ideea calvinistă a alegerii și predestinării distrug autoritatea religioasă. Practic, ele deschid drumul secularizării prin asertarea sau demonstrarea irelevanței teologice pentru viața de aici⁴¹. Așa ia naștere sfera publică modernă! Orice formă de cunoaștere începe prin impactul pe care obiectele le provoacă asupra simțurilor, impact care e transmis mai departe și interpretat ca fiind obiecte.

Mișcarea este realitatea fundamentală în viziunea lui Hobbes, iar știința sa politică poate fi interpretată în termeni fizici, relațiile dintre oameni fiind privite în termeni de coliziune a corpurilor omenești. Minimizarea acestor coliziuni este unul dintre scopurile artei guvernării, ale științei politice. Aceasta este baza științei sale politice și a antropologiei sale. Și el pleacă de la încercarea de a înțelege ceea ce a vrut Dumnezeu. Dar acest Dumnezeu, ca prim mișcător, nu este nemișcat, nu este neschimbător precum în platonism sau creștinismul medieval. Deși mișcarea este modul de a opera a lui Dumnezeu, ea este înțeleasă în manieră nominalistă, neavând un scop în afară de voința atotputernică și indiferentă a lui Dumnezeu. Mișcarea corporală nu are vreun scop natural, însă lumea nu este neinteligibilă din cauza aceasta. Această inteligibilitate are la bază doar două forme de cauzalitate:

³⁹ *Ibidem*, p. 225.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 209.

⁴¹ *Ibidem*, p. 210.

materială și eficientă⁴². Cauzalitatea formală și finală există doar pentru ființele dotate cu rațiune și voință. Cauzalitatea este totalitatea mișcărilor, adică voința pur indiferentă a lui Dumnezeu ce nu are formă/scop rațional și care se rezumă la interacțiunea corpurilor. Această lume este guvernată de un Dumnezeu omnipotent, indiferent la prezervarea vieții și bunăstării noastre, concepție împărtășită și de umaniști, însă Hobbes admite că, prin legea naturală, omului îi este dat un impuls de autoconservare. Acest impuls se constituie în baza științei omenești și a viitoarei stăpâniri a naturii.

„In contrast to both the humanists and Reformers, however, Hobbes does not accept this view as final but seeks to show, as we will see, that through the natural law God provides an impulse towards self-preservation that is the foundation for a human science that will make us masters and possessors of nature.”⁴³

Schimbarea naturii este scopul științei la Hobbes, iar ideea de impuls de autoconservare va sta la baza a ceea ce a fost numit dreptul natural modern. Cunoașterea nu se face pe baza curiozității, a pietății, ci, din contră, din pricina fricii, și are o funcție terapeutică: eliminarea acesteia sau reducerea ei, prin crearea unor condiții de viață în care există prosperitate, siguranță, confort. Este o cunoaștere ce nu se referă la ce este lumea, ci la cum funcționează aceasta. Scopul științei hobbesiene este cunoaștere puterii cauzale a lui Dumnezeu însuși, pentru a putea porni la reconstruirea și îmbunătățirea vieții omului. Rațiunea nu mai este, precum în sensul clasic sau cel medieval, acea facultate care ne permite să contemplăm ideile divine sau să discernem scopurile potrivite cu natura noastră și ne ghidează în direcția potrivită. Rațiunea în om este instrumentală, fiind pusă în slujba pasiunilor, dorințelor omului, ea facilitând maximizarea satisfacerii acestor dorințe. A fi fericit înseamnă a trăi conform impulsurilor pe care omul le resimte, conform propriei voințe.

Omul este mișcat de pasiuni, ideea de libertate și independență fiind în mare parte iluzorie, niciun component supranatural în om, precum la Descartes. Libertatea semnifică a căuta și a obține obiectele ce satisfac pasiunile, fără a exista impedimente externe (într-o definiție anterioară a libertății, existau și impedimente interne), ci o dorință constantă, aceea de a fi în viața, dar modul de a exista depinde de fiecare. Pasiunile definesc, de fapt, identitatea, nicio direcție pe care o pasiune oarecare ar imprima-o vieții cuiva nefiind mai bună decât o alta. A fi fericit depinde de dobândirea sau de realizarea a ceea ce omul își dorește, așadar de putere, aceasta din urmă fiind capacitatea de a manipula mediul înconjurător, mișcarea din jurul nostru astfel încât să evităm sau să minimizăm coliziunile cu

⁴² *Ibidem*, p. 230.

⁴³ „Hobbes, spre deosebire de umaniști și de reformatori, nu acceptă această viziune ca finală. Așa cum vom vedea, el încearcă să arate că Dumnezeu, prin intermediul legii naturale, a dat un impuls spre autoconservarea omului, impuls care este temeiul științei care ne va face stăpânii și posesorii naturii.” *Ibidem*, pp. 230-231.

celelalte corpuri. Moștenirea nominalistă iese în evidență și în concepția despre bine și rău. Binele este ceea ce ne face plăcere, iar răul împiedică obținerea plăcerilor sau provoacă durere. Binele cel mai mare este progresul către satisfacerea fără piedici a dorințelor noastre, iar răul cel mai mare este încetarea oricărei mișcări în moarte. Persoana umană este interesată doar de sine, căutând permanent să își mărească puterea și să își satisfacă dorințele. În starea de natură această atitudine nu este deloc restrânsă, oamenii aflându-se într-un război al tuturor împotriva tuturor deoarece starea permanentă de conflict este consecința naturală a individualității radicale a omului. Nevoile omului sunt nelimitate. Stăpânirea limbajului, ca și capacitatea de raționare îl fac să caute mijloacele de a-și realiza scopurile, iar faptul că nevoile se întind spre viitor le face nelimitate. Din cauza acestei structuri antropologice, din cauza lipsei unei ierarhii naturale, omul se află în permanent conflict și în căutarea dominării celuilalt. Numai stăpânirea completă a mișcării naturale și umane (sau încetarea ei definitivă) pot produce rezultatul dorit al păcii și siguranței. Starea naturală de conflict încetează prin crearea „leviatanului”, a omului artificial al cărui suflet e suveranitatea, cu limbajul la bază. Faptul că societatea, statul sunt niște artificii, adâncește ideea nihilistă și problematica formei fără fond. Știința politică devine înrudită cu știința supremă prin care Dumnezeu a creat lumea. Ceea ce face posibil acest lucru este voința de a intra într-un pact cu ceilalți, de a abandona dreptul la toate lucrurile și de a accepta tot atât de multă libertate pentru sine, cât fiecare acordă celorlalți. Aceasta este a doua lege a naturii, conform lui Hobbes, dar care, spre deosebire de prima lege, involuntară, a conservării de sine, nu se autoimpune, ci are nevoie de un cadru în care să fie aplicată. Suveranul absolut este operatorul ontologic prin care are loc aplicarea acestei a doua legi a naturii.

Așadar, cuvântul, sau conceptul-cheie, este cel de voință. Aici voința umană este esențială, iar societatea apare ca o unealtă/un dispozitiv ce există numai în vederea realizării unor scopuri ale indivizilor. Această revoluționare a societății și gândirii europene a fost însoțită de apariția ideii de stat suveran și de apariția concepției guvernării ca poruncă-obediență, schemă pe care Hobbes o ilustrează mai sus. Elementul nihilist din doctrina filosofului englez este tocmai ideea că statul este produsul unui contract social, al voinței umane, că omul este un atom social și că scopul existenței statului este satisfacerea dorințelor sale, deci că este un instrument al voinței. Această concepție, care face din voința omului și din om sursa oricăror criterii de organizare a vieții și care respinge ideea unor scopuri și a unor îndatoriri ce revin omului ca om, face posibil nihilismul ca politică generalizată și îl instituie.

Nihilismul explicit, ca motor de dezvoltare sau schimbare a societății, apare mai târziu pe scena istoriei, dar el este prezent la baza modernității. Nihilismul explicit este un moștenitor al diferitelor reacții pe care le-a provocat teologia nominalistă și al diverselor concepții filosofice, antropologice, politice care s-au născut din aceste reacții, precum a fost cartezianismul. Nihilismul este greu de

recunoscut, însă devine un factor de schimbare important odată cu Fichte. Fichte este unul dintre cei care amplifică nihilismul, acesta din urmă devenind elementul revoluționar, operatorul schimbării permanente în om și societate. Nihilismul este, de fapt, conform lui Gillespie, exaltarea voinței umane și divinizarea acesteia, îndumnezeirea omului după modelul unui Dumnezeu atotputernic, capricios, centrat exclusiv pe sine-însuși, care hotărăște prin sine ceea ce e bine sau rău, fără a exista vreo lege naturală care să stabilească ceva în acest sens; nihilismul se manifestă printr-o capacitate de depășire și nemulțumire constantă față de ceea ce a fost deja dobândit sau realizat de către om, generând un dinamism și o revoluționare permanentă a societății, creând o instabilitate permanentă în existența omului, pe plan social, instituțional, personal sau psihic. Istoria nihilismului este istoria gândirii și conceperii omului și societății conform acestui model, a transferării acestei concepții teologice asupra omului. Istoria nihilismului, ca și problematica corelativă a teoriei formei fără fond, este dată de dezvoltarea vizibilă sau mai puțin vizibilă a noțiunii de voință umană atotputernică, radicală, sursă de criterii pentru bine și rău, care îl face pe Dumnezeu superfluu și are drept corolar încercarea de a elimina orice restricție care poate apărea în calea manifestării nestingherite a acestei voințe și a amplificării și multiplicării la nesfârșit a dorințelor.

ARMONIA FACULTĂȚILOR SUBINTELECTUALE ALE SUFLETULUI ÎN PROIECTUL ANTROPOLOGIC KANTIAN

RODICA CROITORU¹

Abstract. What is specific to the anthropologic present project is that it offers us the possibility to bring to light some subjacent or sub-intellectual faculties, which complete the view of the three main faculties of man. In this way it is emphasized that between the intellectual faculties and the sub-intellectual ones there is a harmony giving us an unitary and harmonious image on man, which comes to be taken from generation to generation, with the view of opening out an interactive perspective on culture.

Key words: Faculty of knowledge, attention, inner sense, clear and obscure representations, emotions.

EXTINDEREA FACULTĂȚII DE CUNOAȘTERE

Antropologia din perspectivă pragmatică prezintă, față de celelalte opusuri kantiene, legăturile cele mai directe și mai numeroase cu problematica platonice. Ele sunt plasate în partea întâi, dedicată cunoașterii (teoretică, sentimentul de plăcere și practică), unde sunt regândite teme dezbătute de dialogurile platonice, dintre care cea mai importantă este cunoașterea pozitivă în diversitatea întrebunțărilor sale, pusă față în față cu speculații asupra cunoașterii viitorului prin anumite semne, prin relații cu divinitatea, ca și prin inspirația poetică; tot astfel, rolul afectelor și pasiunilor, ca manifestări subiective nepropice cunoașterii, nu este lipsit de importanță. Specific perspectivei antropologice de față este faptul că prezentarea cunoașterii pozitive ne oferă posibilitatea aducerii la lumină a unor facultăți secundare sau subintelectuale, ce întregesc perspectiva asupra celor trei principale, care în perioada critică au beneficiat de analize separate. Evidențierea lor ne arată că între facultățile intelectuale și cele subintelectuale trebuie să existe o armonie destinată să creeze o imagine unitară și armonioasă asupra omului care, la rândul ei, urmează să se răsfrângă asupra fluxului de generații, creând o perspectivă interactivă asupra culturii; unde progresul realizat prin succesiunea generațiilor este preluat de facultățile mentale și fizice ale omului, la care și el are sarcina să contribuie, dat fiind că obiectul cel mai important al strădaniilor omenirii este omul însuși, considerat teleologic drept „propriul său scop final”². Această calitate dublă, de producător și de receptor, face din cunoașterea de care el este capabil prin specia

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București.

² Imm. Kant, *Werke*, Akademie Textausgabe, Band VII, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 119; *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere de Rodica Croitoru, Oradea, Antaios, 2001, p. 39.

pe care o reprezintă o cunoaștere a lumii, care prin posibilitatea de unificare și armonizare dată de rațiunea sa este dătătoare de seamă asupra tuturor ființelor existente în lume.

Ascendentalul cunoașterii umane provine din faptul că, în tot ceea ce își reprezintă omul, este prezent eul său, prin care sunt unificate trăirile sale de profunzime; el este cel care face din om o persoană dotată cu conștiință, ajutându-l să își exercite controlul asupra trăirilor sale; în virtutea unității trăirilor realizată de conștiință, el își poate menține identitatea personală, în pofida transformărilor care îl afectează. În acest fel, se prezintă unicitatea sa în raport cu lucrurile sau cu animalele lipsite de rațiune, ce pot fi stăpânite și dominate după bunul plac al celui care le folosește. Eul care nu se poate exprima pe sine datorită nematurizării sale este totuși existent în gândire, iar, ca facultate a gândirii, eul poate fi identificat cu intelectul³. Spre a-și satisface funcția conceptualizatoare, el trebuie să primească reprezentări; efortul făcut în vederea conștientizării reprezentărilor trebuie să beneficieze de o facultate încă neteoretizată de Kant; ea este facultatea subintelectuală a *atenției* (*attentio*)⁴, fără de care reprezentările nu s-ar putea fixa în vederea conștientizării; de aceea uneori ea este asimilată reprezentării. Fiind necesar un efort spre a mobiliza atenția, el trebuie să antreneze voința în vederea finalizării conceptuale. Contrapartea atenției cu beneficiul ei cognitiv este *renunțarea* la o reprezentare de care suntem conștienți (*abstractio*); ea este un act la fel de real și necesar al facultăților de cunoaștere, ca și cel al atenției, și se manifestă printr-o reprezentare de care suntem conștienți, prin care se obstrucționează unificarea cu alte reprezentări în conștiință. Voința își oferă, și în acest caz, contribuția, dar mult mai substanțial. Datorită aportului sporit al voinței, Kant consideră că, spre a face abstracție de o reprezentare parvenită prin simțuri, este necesară o facultate mai importantă decât pentru a-l atenționa, și anume una care să facă dovada libertății facultății sale de a gândi și a forței sufletului său spre a ajunge, prin controlul asupra reprezentărilor, la „*starea de stăpânire a reprezentărilor sale (animus sui compos)*”⁵. Din această perspectivă teleologică, *facultatea de abstractizare* este considerată mult mai dificilă, dar și mai importantă decât facultatea atenției, care necesită primirea unor reprezentări sensibile, puse în operă printr-un activism mult mai redus.

Conștientizarea diversității de modificări interne ale sufletului se produce numai dacă omul se reprezintă pe sine în diferitele stări pe care le parcurge ca fiind

³ *Ibidem*, p. 127; rom. p. 45.

⁴ Baumgarten în *Metaphysica* sa a pus, de asemenea, în evidență atenția în relație cu percepția și reflecția: „§ 626. Atenția care este orientată succesiv către părți succesive ale unei întregi percepții este REFLECȚIA. Atenția față de întreaga percepție după reflecție este COMPARAȚIA. Eu reflectez, eu compar, prin urmare, eu am facultatea de reflectare și de comparare (§ 216) de a actualiza conform puterii de reprezentare a sufletului după poziția corpului (§ 625)” (apud Eric Watkins, *Kant's Critique of Pure Reason. Background Source Materials*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.)

⁵ Im. Kant, *op. cit.*, p. 131, rom. p. 50.

ale unuia și aceluiași subiect; dar, din punct de vedere operațional, după forma care se regăsește în modul specific de reprezentare, nu după materia sau conținutul pe care îl exprimă, eul omului este dublu⁶ și trebuie să aibă atât conștiința satisfacerii de operații abstracte, cât și pe aceea a ordonării trăirilor sale; dualitatea sa formală evidențiază, pe de-o parte, existența eului logic ca subiect al gândirii, care se regăsește în a percepția pură și, pe de altă parte, existența eului ca obiect al percepției care provine din *simțul intern*, favorizând experiența internă. Întrucât conștientizarea, nemijlocită a unei reprezentări nu poate avea loc, ea se produce doar în mod mijlocit, rămânând în obscuritate până când se va afla resortul care să o propulseze către conștiință. Kant numește *obscure* astfel de reprezentări rezidente în indeterminare în eul subiectului⁷. Unitatea de profunzime a eului ne dă posibilitatea să dispunem atât de intuiții sensibile neconștientizabile, ce pot rămâne în obscuritate până când o forță individuală sau supraindividuală le ridică la suprafață, făcându-le efectiv utilizabile; dar, de asemenea, poate dispune și de intuiții sensibile conștientizabile, care au devenit *clare*, întrucât au reușit să pătrundă în conștiința subiectului. Surprinzător și defavorabil cunoașterii este faptul că intuițiile care zac în obscuritate le devansează cu mult pe cele care au ajuns la lumină: „Ne poate stârni uimirea asupra propriei noastre ființe faptul că intuițiile noastre sensibile și senzațiile de care noi nu suntem conștienți, deși putem conchide fără îndoială că le avem, adică reprezentările *obscure* ale oamenilor (ca și ale animalelor) au un câmp nelimitat, pe când al celor clare, dimpotrivă, apare sub forma câtorva puncte a căror conștientizare este evidentă; pe marea *hartă* a sufletului nostru se află doar puține locuri *iluminate*: căci o putere superioară ar trebui să pronunțe: să fie lumină! pentru ca de îndată, fără nimic altceva (...) o jumătate de lume să se afle înaintea ochilor noștri...”⁸ Această pătrundere lipsită de regulă a intuițiilor în conștiință poate fi considerată prima limită a facultăților umane de cunoaștere. Deși critica intelectului ne-a indicat o limită pozitivă în sensibilitate, datorită faptului că ea nu poate oferi exactitate intuițiilor pe care trebuie să le prelucraze, *Antropologia* ne dezvăluie faptul că intelectul este limitat și de misterul sub care se află genul uman cu privire la intuițiile ce îi parvin către actualizare. Și în legătură cu această limită antropologică se mai ridică încă o problemă: întrucât plecăm de la faptul că nu se știe ce proporție reprezintă la ființele non-umane intuițiile actualizabile din mulțimea celor neactualizabile și cât le-ar putea lumina ele orizontul cognitiv în împrejurări favorabile, se conchide că la

⁶ *Ibidem*, p. 134, rom. p. 53.

⁷ Este posibil ca sursa de inspirație a reprezentărilor obscure ale sufletului să se afle în *Metaphysica* lui Baumgarten (1757), care în § 514 spune că „Întregul reprezentărilor din suflet este o PERCEPȚIE TOTALĂ, iar părțile lor sunt PERCEPȚII PARȚIALE, unde suma tuturor celor care sunt obscure este DOMENIUL OBSCURITĂȚII (al întunericului) care este fundamentul sufletului (§ 511), în timp ce suma tuturor care sunt clare este DOMENIUL CLARITĂȚII (al luminii), cuprinzând DOMENIUL CONFUZIEI, DISTINCȚIEI, ADECVĂRII, etc.” (apud Watkins, p. 116).

⁸ *Op. cit.*

om potența cognitivă ar fi cea mai mare, datorită nemărginirii câmpului de reprezentări obscure în așteptarea parvenirii către lumină; tot astfel despre cunoașterea umană se spune că ar fi dătătoare de seamă pentru întreaga lume a ființelor sau că elementul *rațional* pe care îl folosește cu preponderență cunoașterea umană este cel care îi conferă superioritatea. Noi nu știm dacă nu supralicim raționalitatea umană, pentru că lăsăm deoparte neraționalitatea non-umană la care nu avem acces; dar, oricum, în limitele antropologiei pragmatice luate aici în considerație, problema rămâne nesoluționabilă; căci fie și cu investigații mai avansate asupra reprezentărilor non-umane, obscuritatea intuițiilor umane nu se poate percepe decât în partea pasivă a eului, ca un joc al senzațiilor, drept care teoretizarea lor aparține numai antropologiei fiziologice, nu celei pragmatice. Datorită acestei limite de principiu, pătrunderea în obscuritatea pasivă a eului spre a putea observa ridicarea intuițiilor din obscuritatea nedeterminată către lumina cunoașterii va rămâne un mister nu numai pentru antropologia pragmatică, dar și pentru teoria cunoașterii pe care o servește.

În timpul reprezentărilor, sufletul este *activ* și face dovada facultății (*facultas*) sale, prin care se înțelege gândirea activă, ce definește facultatea superioară a intelectului, provenită din spontaneitatea apercepției; ea este o activitate constitutivă a gândirii, prin care sufletul devine conștient de acțiunea pe care o îndeplinește; dar sufletul mai poate fi și *pasiv*, când el posedă receptivitate (*receptivitas*), prin care se înțelege facultatea inferioară a sensibilității, caracterizată de pasivitatea simțului intern⁹; ea întemeiază experiența internă. Procesul cognitiv realizabil prin facultatea de cunoaștere însumează cele două etape, unde activitatea sufletului de a uni sau de a separa reprezentări deține partea cea mai însemnată¹⁰. Dat fiind că facultatea de cunoaștere provine din activitatea sufletului unic, se poate deduce că nu există mai multe organe prin care omul să își simtă interiorul, ci numai un singur simț intern. El poate fi indus în eroare prin considerarea fenomenelor care îi revin drept fenomene externe, adică simple imagineri pot fi luate drept senzații sau inspirații, a căror cauză este o altă ființă, ce nu are un obiect al simțului extern. Iluzia și împreună cu ea *exaltarea* sau *clarviziunea* constituie induceri în eroare ale simțului intern¹¹.

În reprezentarea complexă (*perceptio complexa*) premergătoare cunoașterii, ca și în cunoaștere (unde sunt antrenate intuiția și conceptul), claritatea nu poate rezulta decât din ordine. Ea apare din compunerea între ele a reprezentărilor parțiale sau elementare, care se disting după formă în superioare și inferioare sau

⁹ Simțul intern pe care îl folosește Baumgarten în *Metaphysica* este întrucâtva diferit de cel folosit aici. În § 535 el spune că „SIMȚUL INTERN reprezintă starea sufletului meu, în timp ce SIMȚUL EXTERN reprezintă starea corpului meu (§ 508). Așadar, SENZAȚIA INTERNĂ se face prin simțul intern (conștiința în sens restrâns), în timp ce SENZAȚIA EXTERNĂ devine reală prin simțul extern” (§ 534) (apud Watkins, p. 117).

¹⁰ Im. Kant, *op. cit.*, p. 140, rom. 60.

¹¹ *Ibidem*, p. 161, rom. p. 83.

principale și secundare; prin ordonarea lor cunoașterea devine clară, ca produs al facultății de cunoaștere, numită la modul general intelect; în totalitatea ei, ea cuprinde facultatea *receptării* (*attentio*) reprezentărilor date, spre a produce intuiții, facultatea *selectării* a ceea ce este comun diversului (*abstractio*), spre a produce conceptul, și facultatea *reflecției* (*reflexio*), de care este responsabilă cunoașterea obiectului¹².

Pe lângă facultatea de cunoaștere compusă din receptare, selectare și reflecție, care dă seama asupra prezentului, mai există o facultate care valorifică trecutul prin reprezentarea sa deliberată; ea este *facultatea memoriei* sau a *rememorării* și este destinată retrospecției. Prin ea noi avem conștiința reprezentărilor pe care le vom fi avut într-o stare trecută. Alte facultăți încearcă să atragă viitorul, reprezentându-și-l prin forme specifice; una dintre ele este *facultatea previziunii*. În măsura în care este o facultate sensibilă, ea se întemeiază pe asocierea reprezentărilor stărilor viitoare ale subiectului cu prezentul, după cum cea anterioară lega stările sale trecute cu prezentul; și deși aceste facultăți sunt diferite de percepții, ele servesc la legarea percepțiilor în timp, la unirea într-o experiență unitară a „ceea ce nu mai există” cu „ceea ce încă nu există” prin intermediul a „ceea ce este prezent”. Altă facultate prospectivă este *facultatea divinației*, atunci când avem conștiința reprezentărilor noastre proiectate asupra unei stări viitoare¹³.

Previziunea (sigură sau nesigură) include o dorință adresată forțelor care o fac posibilă. În vederea satisfacerii sale este necesară amintirea trecutului, ce are loc numai în intenția facilitării previziunii viitorului; căci prezentul se ia în considerație, în general, în vederea ordonării evenimentelor spre a putea da seama de starea prezentă. Cea mai simplă formă a atragerii viitorului, ținând seama de trecut, este previziunea empirică; ea rezultă din observarea și compararea cazurilor asemănătoare (*expectatio casuum similium*), ce nu necesită o cunoaștere rațională a cauzelor și efectelor, ci numai amintirea evenimentelor observate după cum urmează de obicei, ajungându-se la o oarecare dexteritate în aprecierea și folosirea lor, datorată repetării experiențelor. Atunci când se invocă acțiunea sorții, iar nu cea a liberului arbitru conștient de libertatea de care dispune, perspectiva viitorului apare fie ca presentiment, adică *presimțire* (*praesensio*), care este sensul ascuns a ceea ce nu este încă prezent, fie ca *prevestire* (*praesagitio*), care este conștiința viitorului produsă de reflecția asupra legii cauzalității evenimentelor¹⁴. Platon considera că această facultate este eficientă mai ales în timpul somnului, în partea inferioară a sufletului, când intelectul și rațiunea se află în repaus; atunci prevestirea ne poate transmite chiar un adevăr. Folosită în starea de veghe, prevestirea este destinată să compenseze un intelect modest. Cealaltă formă premonitivă, care este presimțirea, e considerată de Kant himerică, pe motivul că

¹² *Ibidem*, p. 138, rom., p. 57.

¹³ *Ibidem*, p. 182, rom. p. 105-106.

¹⁴ *Ibidem*, p. 187, rom. p. 110-111.

simțirea a ceea ce nu și-a făcut încă apariția este nejustificabilă. În cazul în care presimțirea este inclusă în judecăți provenite din concepte obscure ce exprimă un raport cauzal, nu mai avem de-a face cu o prevestire, ci cu obscuritatea conceptului supus clarificării. Se spune că presimțirile sunt de obicei îngrijorătoare, pentru că, deși obiectul îngrijorării rămâne nedeterminat, sentimentul acesteia apare înaintea cauzelor fizice care l-au determinat¹⁵.

În timp ce *prevederea* constă dintr-o viziune anticipată, conformă legilor naturii sau experienței, *prezicerea* se opune legilor cunoscute ale experienței și se manifestă în contradicție cu natura; o altă formă de speculare asupra viitorului, care este *ghicitul*, contrazice într-o măsură și mai mare natura, întrucât este o inspirație ce are o cauză supranaturală sau ce trece drept supranaturală, părand a fi influențat de forțe supranaturale sau chiar de Dumnezeu; de aceea el este numit și *facultate divinatorie*, pe motivul că descifrarea viitorului se numește și divinație¹⁶, în sensul că ea nu este comună omului, ci este satisfăcută doar în măsura în care el intră în contact cu divinitatea. Tot astfel interpreta și Platon formele prevestirii, ca semne ale menținerii legăturii cu divinitatea (zborul păsărilor era considerat purtător al unor astfel de semne ce deschideau orizontul uman practic, iar inspirația poetică era un alt semn al absenței efortului uman în creația artistică, întrucât era insuflată de divinitate). Ghicitul, extins asupra evoluției unui întreg popor, care înștiințează asupra sorții sale inevitabile, este o luare anticipată de cunoștință, căreia el nu i s-ar putea sustrage, întrucât apare ca un destin irevocabil (*decretum absolutum*); ca atare, el este absurd, dat fiind că, spune Kant, „este imaginat un *mecanism al libertății*, al cărui concept este contradictoriu”¹⁷. Kant îl consideră pe prezicatorul de acest gen „un alienat”, care vrea să treacă drept „un *vizionar* (al lucrurilor invizibile); ca și cum prin el ar vorbi un spirit care ar ține loc de suflet”; grecii numeau „mantis” spiritul bun ce putea face astfel de profeții. Ceea ce este de prezis cu certitudine este, după Kant, numai de către astronomie, care dispune de mijloace științifice pentru a cunoaște cu anticipație mișcările de revoluție ale corpurilor cerești în infinitatea lor¹⁸.

Un element al cunoașterii, deopotrivă pozitivă cât și imaginativă, este *simbolul*. El este folosit de critica intelectului sau a judecății în calitate de formă intuitivă, dând naștere unei cunoașteri simbolice sau *figurate (speciosa)*. În afară de simbolismul dat de intuiții, o altă formă auxiliară a cunoașterii ne este oferită de *caractere*; ele nu sunt simboluri, întrucât au funcția de semne mijlocitoare lipsite de o semnificație în sine, ce nu duc la intuiții și prin ele la concepte „decât numai prin asociere”; de aceea, despre cunoașterea *simbolică* se spune că ea nu se opune cunoașterii *intuitive*, ci celei *discursive*, unde semnul însoțește conceptul „doar ca un gardian (*custos*)” spre a-l reproduce. Un tip de cunoaștere care folosește

¹⁵ *Ibidem*, p. 187, rom. p. 111.

¹⁶ *Ibidem*, p. 187-188, rom. 111.

¹⁷ *Ibidem*, p. 188-189, rom. p. 112.

¹⁸ *Ibidem*, p. 189, rom. p. 112-113.

simbolismul este cel estetic, definit ca o alegere exprimată în judecata estetică și formată pe baza *gustului*. În cazul său, alegerea nu cade asupra elementului material al reprezentării obiectului, care este senzația împreună cu tot ceea ce se formează în jurul ei, ci asupra felului în care senzația este ordonată de imaginația liberă, productivă, lăsând forma să producă nemijlocit satisfacția față de obiect; drept care, forma dă regula universală a sentimentului de plăcere, pentru că ea nu este dependentă de diversitatea capacității sensibile a subiecților. Acest tip de cunoaștere estetică se regăsește în formula: „Gustul este facultatea judecății estetice prin care se face o opțiune universal validă.”¹⁹ Ea exprimă abilitatea facultății gustului de a face o alegere în care originea sa subiectivă este sublimată într-o raportare mentală instantanee la maximele celorlalți.

Forma care face posibilă cunoașterea de tip estetic pune cel mai bine în evidență platonismul kantian; despre o astfel de formă se spune că provine dintr-o paradigmatică *formă pură* generată de sufletul în starea sa pură, care este, în primul rând, bună. *Bunătatea sufletului* este forma pură în care se unesc toate scopurile; ea depășește formele cunoscute, cum ar fi cele de *suflet frumos* sau *măreție* sau *forță a sufletului*, care se referă la un element material, ce desemnează instrumentul anumitor scopuri. Datorită dominantei sale formale, ca și propensiunii sale către inteligibil, bunătatea sufletului este considerată „asemănătoare *erosului* din lumea fabulei, *creatoare originară*, dar și *supranaturală*”, și, de asemenea, „punctul central în jurul căruia judecata de gust unește toate judecățile sale asupra plăcerii sensibile care se pot uni cu libertatea intelectului”²⁰. Prin tendința manifestată de gust către supranatural și inteligibil, *Antropologia* se înscrie în limitele *Criticii facultății de judecare* (manifestând afinități îndeosebi cu § 59. Despre frumusețe ca simbol al moralității), unde sufletul are conștiința înnobilării sale în raport cu plăcerea produsă de impresiile simțurilor.

Sufletul generator de forme poate răspunde, la rândul său, formelor intelectuale cu funcția de idei. Și aici, la fel ca în *Critica facultății de judecare*, semnificația estetică a *spiritului* este aceea de principiu care stimulează sufletul prin idei. Față de gust, care este o facultate de apreciere sau o „facultate de judecare regulativă a formei în unirea diversității în imaginație”, spiritul nu mai apreciază, ci produce și modelează, fiind „facultatea productivă a rațiunii, de a da *a priori* imaginației un *model* pentru acea formă”. În timp ce spiritul produce idei, gustul le ordonează printr-o formă după legile imaginației productive; ca atare, el se prezintă ca „facultatea de a *forma* (*fingendi*) în mod *original* (nu prin imitație)”. Complementaritatea spiritului producător de idei cu gustul care apreciază și sancționează calitatea produsului determină crearea de opere ale *artei frumoase*²¹.

¹⁹ *Ibidem*, p. 240-241, rom. p. 171.

²⁰ *Ibidem*, p. 241-242, rom., p. 172.

²¹ *Ibidem*, p. 246, rom. p. 177.

FRÂNE ALE CUNOAȘTERII

Cunoașterea care trebuie să răspundă cerințelor impuse de formă se realizează fie printr-o sensibilitate supusă exigențelor intelectului judicativ, ca acelea estetică și teoretică, fie prin idei raționale, ca aceea practică. Sensibilitatea dezlănțuită și nesupusă niciunei reguli, precum este cea generatoare de afecte și pasiuni, este considerată o *boală a sufletului*, pentru că amândouă prezintă un grad egal de violență, ce nu poate fi stăpânit cu ușurință; datorită violenței sale, ea nu este propice cunoașterii. Calitatea acestor două excese ale sensibilității este însă esențialmente diferită, atât cu privire la metoda de prevenire, cât și cu privire la metoda de vindecare²². Afectul se manifestă ca o surpriză apărută în senzație, datorită căreia liniștea sufletului se pierde (*animus sui compos*). El devine precipitat, până la un grad al sentimentului la care reflecția se blochează. Pasiunea însă, ca în cazul urii, cere timp spre a se înrădăcina și a țese în jurul obiectului său o rețea de strategii. Ca dispoziție sufletească, ea aparține facultății dorinței și nu se poate realiza fără reflecția asupra scopului de atins; partea sa bună este aceea că timpul pe care îl necesită în vederea scopului îi reduce din violență. Despre afect se spune că acționează asupra sănătății brusc, asemănător unei „apoplexii”, în timp ce pasiunea se manifestă „ca o ftizie sau tuberculoză pulmonară”²³, care erodează în timp, fără să explodeze vreodată²⁴. Ca stări maladive cu anumite simptome, afectele sunt divizate de Kant, prin analogie cu sistemul lui Brown, în *stenice*, produse de o cauză ce excită forța vitală pe care o epuizează, și în *astenice*, cauzate de slăbiciune, care odată constatată destinde forța, restabilind calitatea incipientă²⁵. Ambele însă constituie factori care îndepărtează ființa umană de la atenția și concentrarea necesare procesului cognitiv. Spre deosebire de această perspectivă cognitivă lipsită de patos, Platon considera că impetuoșitatea afectelor poate impulsiona cunoașterea, numai cu condiția ca ele să fie șlefuite și temperate de educație.

Pasiunile, nefiind debordante ca afectele, se pot concilia cu calmul reflecției, neajungând la fapte necugetate ca afectele; totuși ele nu sunt suficient de reflexive spre a favoriza efectiv cunoașterea. Partea negativă, rezultată din reflecție, este faptul că, putându-se concilia cu reflexivitatea raționării și fiind rezistente la o mare diversitate de mijloace terapeutice, ele pot prejudicia libertatea; de aceea Kant consideră că pasiunea poate fi „de departe mai rea decât toate aceste mișcări

²² *Ibidem*, p. 251, rom. p. 183.

²³ *Ibidem*, p. 253, rom. p. 184.

²⁴ Eberhard, a cărui influență asupra lui Kant prin lucrarea *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens* (Berlin, 1776) pare evidentă, a apropiat pasiunea mai mult de violență și lipsa de reflexivitate a afectului. Deși el spune, ca și Kant, că pasiunea are nevoie de timp, pe care îl folosește însă spre a atrage idei auxiliare, folosite de suflet pentru intuirea îndelungată și totală a unui obiect. Fiind însă violentă, pasiunea pune capăt reflecției (apud Watkins, p. 342).

²⁵ Im. Kant, *op. cit.*, p. 255, rom. p. 188.

pasagere ale sufletului, care cel puțin încearcă o îmbunătățire, în timp ce pasiunea este o fascinare ce exclude îmbunătățirea morală”²⁶.

Există pasiuni născute dintr-o înclinație naturală, precum sunt *înclinația către libertate* și *înclinația către sex*; ele sunt însoțite de afect, a cărui ardoare face din ele pasiuni arzătoare (*passiones ardentes*). Dar pot exista și pasiuni care se dobândesc, fiind rezultate din cultura oamenilor, precum sunt *ambitiția*, *dominația* și *avaritia*; ele nu sunt unite cu impetuozitatea afectelor, ci cu așezarea maximei ce își propune să urmărească anumite scopuri; ele sunt caracterizate de răceală (*frigidae*), așa cum este zgârcenia. Toate pasiunile sunt dorințe ale oamenilor îndreptate către oameni sau către anturajul lor, niciodată către lucruri; noi putem avea multe înclinații față de întrebuințarea unor lucruri, animale sau activități din punctul de vedere al utilității lor, dar nu putem manifesta afecțiuni sau pasiuni față de acestea, întrucât ele sunt dependente de viața în *comunitatea celorlalți*²⁷.

Violența și lipsa de sociabilitate a impulsurilor sensibile, care fac din pasiuni slăbiciuni umane, poate fi temperată prin ceea ce Kant numește facultatea omului inteligent de a folosi pasiunile conform intențiilor sale. El spune că această facultate „trebuie să fie proporțional cu atât mai mică cu cât pasiunea de care este dominat celălalt este mai mare”²⁸; această proporție inversă se datorează faptului că slăbiciunea celui alt nu trebuie stârnită, ci menajată, spre a îi putea da o întrebuințare benefică.

²⁶ *Ibidem*, p. 265-266, rom. p. 199.

²⁷ *Ibidem*, p. 267-268, rom. p. 201.

²⁸ *Ibidem*, p. 271-272, rom. p. 206.

FUNCȚIILE EXPRESIILOR LINGVISTICE ÎN PSIHOLOGIA DESCRIPTIVĂ BRENTANIANĂ

ION TĂNĂSESCU¹

Abstract. The paper examines Franz Brentano's semantics starting from his distinction set in the logical lectures between psychical act, its content and the transcendent object of conscience. On the basis of this distinction it analyses the problem of the presentations and that of judgement in Brentano's psychology. Finally, the text researches the evolution of Brentano's conception on the functions of name between 1901–1905.

Key words: Brentano, psychical act, content/meaning, object, presentation

Pentru Franz Brentano logica, la fel ca și etica și estetica, este o disciplină practică al cărei rol este să ne învețe să gândim corect și care își extrage noțiunile fundamentale, de pildă, noțiunea de concept, de judecată, de raționament etc., din psihologie, mai precis din psihologia descriptivă². Ideea care fundamentează această teză este aceea că la baza acestor noțiuni se află experiența psihologică pe care o avem fiecare dintre noi atunci când gândim un anumit concept, când formulăm o anumită judecată sau un anumit raționament. Această experiență ne familiarizează cu fenomenele psihice de judecată, de gândire a unui concept etc. și constituie baza din care sunt abstrase noțiunile respective³. Este important de subliniat că, în cadrul acestei logici, Brentano dezvoltă o semantică care acordă importanță teoretică aspectelor *psihologice* implicate în desfășurarea operațiilor logice. Mai exact, în raport cu modul obișnuit de a analiza numele în

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin-Rădulescu Motru”, București.

² Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1874, Nachdruck Bd. 1, (*PsI*). Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. v. O. Kraus. Hamburg, F. Meiner, 1973, p. 30; *id.*, *Die Lehre vom richtigen Urteil (LRU)*, hrsg. und eingeleitet v. F. Mayer-Hillebrand. Bern, Franke, 1956, pp. 1-3. Conform precizărilor editoarei, s-au păstrat trei manuscrise diferite ale cursurilor de logică ținute de Brentano la Viena: manuscrisul cursului din 1877, cel al cursului din 1878/79 (completat în 1885/85) și, în fine, un manuscris (EL 80), care, deși nu poate fi datat exact, este considerat ca încadrându-se în cea de a doua jumătate a anilor '80 ai secolului XIX. Această variantă a cursului a stat la baza textului tipărit în 1956 datorită faptului că are cel mai cuprinzător conținut (cf. observațiile editoarei în *LRU*, p. 309). Întrucât în această perioadă Brentano a elaborat distincția între psihologia descriptivă, care studiază elementele conștiinței și modul lor de legătură, și cea genetică, care studiază legile după care apar și încetează fenomenele psihice, și întrucât psihologia descriptivă este cea care stă la baza disciplinelor practice amintite, am sugerat în titlul studiului perioada la care mă refer din opera lui Brentano. Asupra logicii lui Brentano, v. P. Simons, *Brentano's Reform of Logic*, în "Topoi" 6 (1987), p. 25-37 și *Idem, Judging correctly: Brentano and the reform of elementary logic*, în D. Jaquette (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, 2004, p. 45-66.

³ *PsI*, p. 40.

funcție de ceea ce numesc ele, de denotatul lor, și de ceea ce înseamnă ele, de sensul sau de semnificația lor, Brentano mai pune în joc încă un aspect sau o funcție a lor, anume funcția de a da expresie fenomenului psihic petrecut în cel care-l rostește. Înainte însă de a discuta cele trei funcții ale numelui tocmai distinse, se cuvine a fi făcute câteva precizări de ordin general asupra textelor care vor fi folosite în acest studiu, ca și asupra importanței logice a raportului dintre gândire și limbaj.

În ce privește primul aspect, mă voi referi în continuare la cursul de logică publicat de Franziska Mayer-Hillebrand în 1956 sub titlul *Die Lehre vom richtigen Urteil (Teoria judecății corecte)*⁴. Problema cu acest volum este că nu corespunde decât parțial manuscrisului după care Brentano și-a ținut cursurile de logică, manuscrisul EL 80. Diferențele dintre textul tipărit și manuscris provin în principal din faptul că editoarea a crezut de cuviință să-l completeze cu anumite adaosuri care fie provin din manuscrisele târzii ale lui Brentano⁵, fie reprezintă dezvoltări ale concepției lui care nu i se datorează însă lui, ci lui Franz Hillebrand, soțul editoarei și autorul unei lucrări care sistematizează în mod clar logica brentaniană⁶. Alături de acest volum, voi utiliza în analiza semanticii brentaniene cea de a doua parte a manuscrisului transcris al cursului, transcriere care a stat la baza volumului tocmai amintit⁷, ca și două texte asupra raportului dintre gândire și limbaj concepute în 1904 și 1905, deci chiar în perioada în care Brentano realiza reorientarea reistă a gândirii lui, susținând că numai lucrurile reale există și pot fi reprezentate.

În ce privește motivele pentru care raportul gândire–limbaj este important pentru logicieni, ele pot fi reduse pentru Brentano la două: primul are în vedere teoria conform căreia limbajul este folosit în scop comunicativ, anume pentru a ne transmite gândurile celorlalți; cel de a doilea se referă la faptul că limbajul este considerat ca fiind o expresie fidelă a gândirii⁸. Nu este locul să discut aici această ultimă problemă, ci mă limitez numai la a reda poziția lui Brentano față de ea pe baza următorului citat: „Nu mi se pare deloc de la sine înțeleasă ideea că limbile ar avea în comun faptul că ele ar trebui să fie o imagine a gândirii. Anumite caractere comune ale lor (*eine gewisse Gemeinsamkeit*) se pot explica în suficientă măsură

⁴ Franz Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil (LRU)*. Hrsg. und eingeleitet von F. Mayer-Hillebrand. Bern, Franke, 1956.

⁵ Franziska Mayer-Hillebrand a fost editoarea manuscriselor lui Brentano din perioada cuprinsă între sfârșitul celui de Al Doilea Război Mondial și începutul anilor '70 ai secolului trecut. Opera ei editorială continuă activitatea editorială desfășurată de Oskar Kraus și Alfred Kastil în perioada interbelică. Nota comună a celor trei editori constă în faptul că ei au urmat indicațiile exprese ale lui Brentano de a considera viziunea lui târzie ca fiind singura corectă. Din acest motiv au intervenit în manuscrisele lui și le-au modificat în așa fel încât să corespundă viziunii lui târzii.

⁶ Franz Hillebrand, *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*, Wien, Holder, 1891.

⁷ Textul transcrierii se află în „Arhiva Brentano” din Graz și este clasificat sub sigla EL 80/2a;

⁸ EL 80/2a, p. 23, 27.

prin faptul că ceea ce este același (*das Gleiche*) urmează să fie desemnat (*bezeichnet*) prin același mijloc, chiar dacă acesta din urmă este, conform naturii lui, atât de neasemănător cu ceea ce desemnează, încât nu poate fi socotit sub nicio formă ca o imagine, ci numai ca un simbol cu totul neasemănător al acestuia. Explicație: țipăt – durere; sunet – notă.”⁹ Deși Brentano nu o spune ca atare, se poate considera pe baza analizei lui că deosebirea dintre primul și cel de al doilea aspect referitor la raportul dintre gândire și limbaj constă în aceea că în timp ce ultimul tematizează în general relația dintre cele două, putând fi înțeles foarte bine atât pe plan strict individual ca limbaj interior, cât și în context comunicativ, primul aspect are în vedere în mod hotărâtor faptul că cineva dă expresie gândurilor proprii pentru a le transmite celorlalți.

ACT – CONȚINUT / SEMNIFICAȚIE – OBIECT AL REPREZENTĂRII LA BRENTANO

După cum am spus la început, alături de funcțiile analizate în mod obișnuit ale numelui: funcția de a semnifica un concept și funcția de a numi un obiect, Brentano mai distinge, în plus, funcția de a indica fenomenul psihic petrecut în cel care utilizează o anumită expresie. Întrucât între textele menționate mai sus există câteva deosebiri de accent, importante pentru evoluția gândirii lui după 1904, voi analiza mai întâi problema funcțiilor numelui așa cum este ea tratată în manuscrisul EL 80/2a. Voi prezenta mai apoi pe scurt concepția lui Husserl asupra semnificațiilor ideale și a raportului dintre ele și trăirile intenționale care le vizează. Scopul acestui excurs va fi acela de a oferi un termen de comparație în raport cu care apare clar specificul concepției brentaniene în problema semnificației. În ultima parte a acestui studiu voi prezenta concepția brentaniană asupra funcțiilor numelui din câteva texte din anii 1904 și 1905.

În manuscrisul EL 80/2a, problema funcțiilor numelui este tratată în capitolul intitulat *Vom sprachlichen Ausdruck der psychischen Phänomene (Despre expresia lingvistică a fenomenelor psihice)*¹⁰. Aici Brentano distinge între expresii categorematică și expresii sincategorematică. Categorematică sunt expresiile care constituie expresia încheiată (*der abgeschlossene Ausdruck*) a unui fenomen psihic, fie el reprezentare, judecată sau fenomen emoțional; expresiile sincategorematică nu constituie în schimb o asemenea expresie, așa cum este cazul cu cuvintele care se încadrează în categoria gramaticală a articolului, a

⁹ EL 80/2a, p. 28; trebuie adăugat aici că pentru Brentano nu doar cuvintele sunt simboluri neasemănătoare ale gândurilor, ci și conținuturile senzoriale sunt simboluri neasemănătoare ale lucrurilor pe care le cunoaștem prin intermediul lor (*PsI*, pp. 138-9; capitolul din care face parte acest citat a fost tradus de mine în *Conceptul de intenționalitate la Brentano. Origini și interpretări*, ed. I. Tănăsescu, București, Paideia, 2002, p. 23-55, 53-55 pentru teza enunțată aici).

¹⁰ EL 80/2a, p. 32; *LRU*, p. 23 și urm.

prepoziției, a conjuncției, cu silabele sau cu cazurile oblice ale numelui etc. După Brentano, originar au fost numite sincategorematic cuvintele care, deși nu exprimau un fenomen psihic, erau totuși folosite pentru a forma expresii care îndeplineau această funcție, așa cum este cazul cu pronumele nehotărâte „unii”, „unele”, „câțiva”, „câteva” sau cu cele negative „niciun”, „nicio”, toate folosite în teoria judecății pentru cuantificarea subiectului. Expresia, folosită originar în acest sens, a fost extinsă mai apoi la toate categoriile de cuvinte amintite mai sus¹¹. Ținând seama de modul în care va trata Brentano această funcție a limbajului în textele din 1904-1905 și precizând în același timp că în EL 80/2a ea nu este abordată în context comunicativ, am putea-o numi funcția de indiciu a expresiei, pentru a sugera că rolul ei este acela de a indica fenomenul psihic al cărui conținut sau obiect immanent este semnat de expresie.

Dintr-un alt punct de vedere, distincția categorematic–sincategorematic este sinonimă pentru Brentano cu distincția dintre expresiile care au semnificație prin ele însele și expresiile care nu au semnificație prin ele însele, cazul termenilor sincategorematici¹². Această distincție este extrem de importantă pentru analiza brentaniană și conține o ambiguitate fundamentală care poate fi descrisă după cum urmează: la Brentano, orice fenomen psihic se caracterizează prin faptul că are un conținut (un obiect immanent) – când văd ceva, ceea ce văd, forma colorată a obiectului, este dată în conștiința sau în câmpul meu vizual și constituie obiectul spre care sunt orientat. Dacă lăsăm la o parte problema, cu totul complicată, a raportului care există între acest obiect immanent și lucrurile exterioare cu care este el corelat în mod obișnuit, ca și faptul că această caracterizare a actelor psihice este concepută de Brentano nu pentru a explica cum se raportează actele psihice cu conținuturile lor imanente la lumea transcendentă conștiinței, ci pentru a deosebi fenomenele psihice de cele fizice și, mai departe, pentru a deosebi fenomenele psihice între ele în reprezentări, judecăți și fenomene emoționale, atunci faptul că orice act psihic este caracterizat în mod fundamental prin aceea că are un obiect immanent ne va pune în fața următoarei întrebări: ce are în vedere de fapt Brentano atunci când spune că expresiile categorematice semnifică ceva? Are el în vedere actul psihic sau obiectul immanent acestui act? Conform unei note explicative la text, ceea ce este semnat este, de fapt, conținutul actului, iar nu actul ca atare; pe de altă parte, după cum am văzut, expresia nu doar că semnifică un conținut, ci indică în același timp că persoana care o folosește gândește acel conținut¹³. Aici trebuie observat că, spre deosebire de scrierile asupra raportului dintre gândire și limbaj din 1904 și 1905 amintite mai sus, unde Brentano pune pe prim-plan dimensiunea comunicativă a limbajului: o expresie nu constituie doar

¹¹ EL 80/2a, 32; *LRU*, p. 35 și urm.

¹² EL 80/2a, p. 33 și urm.

¹³ Textul cu nota în discuție este următorul: „Limba are în general scopul de a da expresie fenomenelor noastre psihice”, iar în notă este adăugat: „De a da expresie conținutului fenomenelor noastre psihice, adică la ceea ce este reprezentat, judecat, dorit, iubit ca atare.” EL 80/2a, p. 32.

semnul lingvistic al unui fenomen psihic, ci are în primul rând rolul de a semnaliza celorlalți că în conștiința celui care o rostește are loc cutare sau cutare fenomen psihic¹⁴, în EL 80/2a funcția comunicativă nu este tematizată ca atare, ci accentul este pus pe relația fenomen psihic – expresie a lui. Analiza se modelează astfel pe paradigma limbajului intern sau a monologului, în cadrul căruia stările psihice sunt exprimate prin formule specifice lor: nume în cazul reprezentărilor sau propoziții în cazul actelor de judecată sau de iubire. Ca urmare, dacă voi considera expresia „Aristotel, profesorul lui Alexandru Macedon”, atunci, conform acestor texte târzii, ea va indica celui în fața căruia o rostesc că mă gândesc la Aristotel în această calitate a lui, semnificația ei fiind constituită tocmai de gândul că Aristotel a fost profesorul lui Alexandru Macedon. Oricum, trebuie subliniat aici că, spre deosebire de Hegel care admitea în *Știința logicii* o gândire și o intuiție lipsite de obiect¹⁵, la Brentano nu avem de a face decât cu acte caracterizate în mod fundamental de faptul că au un obiect immanent. În același timp însă, el respinge în mod explicit atât ideea platoniciană a existenței unei lumi a universalilor în sine, lume independentă de existențele individuale, cât și ideea unei lumi a semnificațiilor în sine ca la Bolzano sau Husserl. Din acest motiv, pentru el gândul sau ceea ce este gândit nu există în sine, ci doar în calitate de corelat al actului, deci în calitate de conținut sau de obiect immanent lui. În aceste condiții, obiectivitatea cunoașterii este asigurată de anumite calități ale actelor psihice, de pildă, de evidența lor¹⁶, iar nu de corelarea conținuturilor conștiinței cu un domeniu al semnificațiilor ideale.

Pentru a lămuri raportul dintre cele două funcții ale numelui voi porni de la pasajul conclusiv al analizei consacrate de Brentano acestei probleme în cazul numelor care constituie expresii categorematiche ale reprezentărilor: „Numele desemnează (*bezeichnet*) într-un anumit mod conținutul unei reprezentări ca atare, obiectul immanent al acesteia; într-un anumit mod, el mai desemnează (*bezeichnet*) ceea ce este reprezentat prin conținutul unei reprezentări. Primul este semnificația (*Bedeutung*) numelui. Cel de al doilea este ceea ce numește numele. Despre acesta din urmă spunem că revine numelui (*es komme der Name zu*). El este ceea ce, în cazul în care există, este obiectul exterior reprezentării. Numim prin intermediul semnificației. Vechii logicieni vorbeau în raport cu numele despre o triplă *suppositio* a lui: *suppositio materialis*¹⁷, *suppositio simplex*: semnificația (om este o specie, adică semnificația cuvântului om este o specie, adică conținutul reprezentării unui om este o specie); *suppositio realis*:

¹⁴ Franz Brentano, *Wahrheit und Evidenz (WE)*. Mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von O. Kraus. Hamburg, F. Meiner, 1974, p. 76 și urm.

¹⁵ Hegel, *Știința logicii*, București, Editura Academiei RSR, 1966, p. 63-4.

¹⁶ V. *WE*, p. 121-150.

¹⁷ Este vorba de faptul că numele nu este utilizat în mod normal, ci devine el însuși subiectul despre care se vorbește, de pildă, „«Casă» este un substantiv” (v. EL 80/2a, p. 33).

ceea ce este numit (*das Genannte*). Un om este viu, este învățat”¹⁸. După cum se observă, în acest text este discutată relația dintre trei elemente: numele, conținutul reprezentării și ceea ce este reprezentat de conținut și numit de nume: obiectul transcendent conținutului reprezentării. Ca urmare, nu sunt aduse deloc în discuție nici actul de reprezentare, nici funcția de expresie a numelui. Aceasta înseamnă că la acest nivel al analizei nu ele trebuie aduse în vedere, întrucât, pe de o parte, ele au fost discutate anterior, iar, pe de altă parte, funcția de expresie a numelui nu ne pune în fața niciunei dificultăți, așa cum se întâmplă cu celelalte două funcții ale numelui discutate în acest fragment. În tot cazul, trebuie subliniat că deși fragmentul nu discută problema actului de reprezentare, această chestiune este implicată aici întrucât conținutul reprezentat nu există decât în calitate de conținut al actului. În al doilea rând, trebuie observat că textul este neclar, întrucât Brentano folosește unul și același termen: *bezeichnet*,¹⁹ pentru a numi două tipuri de relații pe care, mai apoi, va căuta să le distingă constant: relația numelui cu conținutul reprezentării, relație care pe baza textului său poate fi considerată ca fiind una de *semnificare*²⁰, și relația lui cu obiectul, *relația de numire*, care, aflăm din text, este realizată prin intermediul conținutului, deci al relației de semnificare.

Conform textului, numele desemnează sau trimite la conținutul unei reprezentări, conținut care reprezintă sau înfățișează pe planul conștiinței obiectul la care el se referă: conținutul reprezentării „profesor al lui Alexandru Macedon” surprinde din multitudinea de ipostaze în care poate fi înfățișat Aristotel: cea de autor al *Metafizicii*, de întemeietor al logicii, al Liceului etc., exact ipostaza menționată. După cum am spus, acest conținut este obiect immanent al reprezentării, obiect care reprezintă obiectul transcendent conștiinței și care este desemnat de nume dintr-un anumit punct de vedere. Conținutul astfel determinat constituie semnificația numelui, care, așa cum arată exemplul, în cazul substantivelor comune este specia indivizilor desemnați de ele: specia om, specia casă etc. Dificultatea acestei caracterizări a semnificației constă în aceea că Brentano nu abordează deloc problema factorilor care garantează generalitatea speciei, care fac,

¹⁸ EL 80/2a, p. 36; v. de asemenea aceeași idee în versiunea lui Franz Hillebrand în *LRU*, p. 48-9.

¹⁹ Conform *Dicționarului german-român*, București, Editura Academiei, 1989, p. 169, termenul înseamnă fie „a marca”, „a însemna”, deci a dota cu semn, așa cum este cazul cu copacii în pădure care, dacă sunt marcați cu roșu, indică turiștilor traseul de urmat, fie „a desemna, indica, a denumi, a exprima”, sens care este ambiguu, întrucât după Brentano ar trebui distins între relația de *a exprima ceva* orientată de la ceea ce se exprimă spre ceea ce exprimă: gândul prin cuvinte, sentimentele prin cuvinte, mimică sau gesturi, și relația *de denumire* (de denotare) care trimite de la cuvânt sau semn înspre obiectul pentru care el este semn și pe care-l denotă sau denumeste; 3. a caracteriza; 4. a semnifica, funcție avută aici în vedere.

²⁰ EL 80/2a, p. 36; *LRU*, p. 45.

așadar, ca toți indivizii să înțeleagă unul și același lucru prin ea. Husserl rezolva această problemă prin aceea că făcea din conținuturile actelor, din ceea ce Brentano numește semnificații, reprezentanții în conștiință ai semnificațiilor ideale. În aceste condiții, conștiința se raporta la aceste semnificații prin aceea că își sesiza conținuturile în funcția lor de substitut pentru unitatea ideală a speciei²¹. Brentano, după cum am spus, respinge categoric existența unui domeniu al semnificațiilor ideale, admitând tacit generalitatea lor pentru cei care operează cu ele. Oricum, important este că, unind relațiile tocmai discutate, Brentano afirmă că numele își numește obiectul prin intermediul semnificației sau conținutului actului de reprezentare.

Sintetizând cele spuse mai sus, putem afirma că numele dă expresie actului psihic de a gândi o anumită semnificație sau un anumit conținut; acest conținut este semnat de nume și reprezintă în anumite cazuri un obiect transcendent conștiinței. Din acest motiv Brentano susține că numele se raportează la obiect prin faptul că semnifică sau trimite la o semnificație. Obiectul, la rândul lui, este gândit sau reprezentat în semnificație și numit de nume. Dacă vom considera expresia „profesor al lui Alexandru Macedon”, atunci, abordând-o din perspectiva discutată aici, putem spune că ea dă expresie actului psihic de reprezentare conceptuală a lui Aristotel în calitate de profesor al lui Alexandru Macedon; conținutul acestui act este sensul expresiei „profesor al lui Alexandru Macedon”; acest sens este obiect immanent al actului și, conform teoriei intenționalității la Brentano, el constituie obiectul spre care este îndreptat actul²²; în același timp, acest sens este semnat de expresia respectivă. În ceea ce privește obiectul numit de această expresie, el este gândit și reprezentat în și prin conținutul ei și constituie o proprietate a unei persoane care a existat acum mai bine de 2000 de ani.

Faptul că Brentano distinge funcția de a semnifica de aceea de a numi îi permite să ia poziție într-o serie de controverse legate de funcțiile numelui: (1) disputa legată de faptul dacă numele ar putea semnifica fie actul de reprezentare, fie conținutul lui, ultima poziție fiind susținută, printre alții, de Hobbes²³. Oponenții acestei teze susțin că, dacă ar fi așa, atunci expresiile lingvistice nu ar mai descrie procese din natură sau lumea în general, ci conținuturile reprezentărilor noastre. Aceasta ar însemna, de pildă, că nu soarele apune sau răsare, ci conținutul reprezentărilor noastre despre el, ceea ce este, evident, fals; ca urmare, nu conținutul reprezentat, ci obiectele transcendente lui sunt cele care sunt semnificate, așa cum susține de pildă J. St. Mill în polemica lui cu Hobbes. Brentano, care distinge de timpuriu între conținuturile reprezentate și obiectele la care se referă ele, susținând, exact ca și Mill, că acestea din urmă, iar nu conținutul

²¹ V. *infra* excursul despre teoria semnificației la Husserl.

²² *PsI*, p. 124-5, tradus de mine în antologia menționată la p. 38 și urm.

²³ *EL* 80/2a, p. 35; *LRU*, p. 48.

reprezentărilor, sunt implicate în procesele studiate de științele naturii²⁴, rezolvă problema considerând că din faptul că expresii de genul „soarele apune” sau „soarele răsare” au în vedere chiar lucrurile numite, din acest fapt, așadar, nu decurge că semnificațiile expresiilor respective nu ar mai fi conținuturi ale reprezentării. Expresiile numesc obiectele chiar prin intermediul conținutului, relația de numire terminându-se în obiect, pe când cea de semnificare se termină în conținut. Drept urmare, nu obiectul este semnificația, ci conținutul. Și nu conținutul este ceea ce este numit, ci obiectul reprezentat de conținut.

Cea de a doua serie de obiecții pe care încearcă Brentano să o rezolve pe baza distincțiilor trasate în pasajul citat se referă la teza conform căreia semnificația ar fi obiectul care corespunde reprezentării. Dacă însă lucrurile ar sta așa, atunci ce ar semnifica numele entităților nonreale, numele zeităților, Jupiter de pildă? Presupunând că toate numele trebuie interpretate în lumea reală²⁵, am putea ajunge la concluzia că numele respectiv nu are nici o semnificație întrucât nu există nicio ființă reală care să-i corespundă. O asemenea soluție este însă contraintuitivă, motiv pentru care oponenții acestei poziții, printre care se numără și Brentano, susțin că semnificația este tocmai conținutul reprezentat, pentru că, în caz contrar, ar trebui să admitem că expresiile sunt lipsite de semnificație, ceea ce este, din nou, contraintuitiv. Brentano rezolvă aceste dificultăți pe baza distincției dintre funcția de numire și cea de semnificare: numele numește obiectul, dar nu-l semnifică pe el, ci semnificația lui; în plus, aici avem de a face cu nume care numesc entități care nu există în mod real și care trebuie distinse de cele care nu numesc nimic²⁶.

ACT – CONȚINUT / SEMNIFICAȚIE – OBIECT AL JUDECĂȚII LA BRENTANO

O distincție similară între funcția de a semnifica și cea de a numi este realizată de Brentano și cu privire la judecăți și fenomene emoționale. Textul în care este analizată această problemă este următorul:

²⁴ Franz Brentano, *Vom Dasein Gottes* 1929. (Hrsg. A. Kastil), Hamburg, Meiner, 1968, p. 156.

²⁵ Brentano nu operează cu lumi posibile și consideră că asemenea entități nu există în mod real, ci doar drept conținut al reprezentării; Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Bd. 2, *Die Klassifikation der psychischen Phänomene, (PsII)*. Mit Einleitung, Anmerkungen und Register hrsg. von O. Kraus. Leipzig, F. Meiner, 1925, p. 60 și urm.

²⁶ EL 80/2a, p. 36; acesta ar putea fi cazul expresiilor greșit formate. Al doilea set de dificultăți rezultate din considerarea obiectului ca semnificație au în vedere faptul că pe baza acestei teze ajungem la alte consecințe contraintuitive, de genul „Autorul *Metafizicii* și profesorul lui Alexandru Macedon înseamnă același lucru”, ceea ce contrazice totuși faptul că în mod obișnuit avem în vedere aici sensuri sau semnificații diferite care se referă la proprietăți diferite ale aceluiași obiect; în mod similar, dacă obiectul ar fi semnificația, atunci ar însemna că expresii de genul „un câine” și „un animal” ar însemna același lucru, întrucât și câinele este animal; argumentul nu rezistă însă, întrucât prin ultima expresie ne putem referi și la alte animale decât câinii. Ambele dificultăți sunt rezolvate de Brentano pe baza ideii că obiectul nu este semnificația, ci ceea ce este numit de nume prin intermediul unor semnificații diferite (EL 80/2a, p. 37).

„Despre semnificația enunțurilor (*Aussagen*)

Ce desemnează (*bezeichnen*) ele?

1. Atunci când am ridicat această chestiune în cazul numelui am distins ceea ce semnifică ele de ceea ce este numit de ele. Și aici [este prezentă] o distincție asemănătoare, care nu se suprapune însă complet cu prima. Ele [judecățile și fenomenele emoționale] semnifică, dar nu numesc.

2. Ca și numelor, și lor le este specifică o dublă relație: (a) la conținutul unui fenomen psihic ca atare; (b) la obiecte exterioare oarecare. Primul este semnificația.

3. În acest caz fenomenul respectiv nu este o reprezentare, ci o judecată. [Din acest motiv] ceea ce este judecat ca atare este semnificația. La fel în cazul rugăminții, doritul ca dorit (*das Gewünschte als Gewünschtes*) este semnificația.

4. Consecința acestei stări de lucruri este că ceea ce mijlocește relația cu un obiect oarecare este o altă specie de fenomen; drept urmare și denumirea (*Bezeichnung*) acesteia [a relației] este alta; nu avem de a face aici cu o denumire, ci cu o indicare (*Anzeigen*). Ceea ce este indicat (*das Angezeigte*) este ceea ce este recunoscut (*anerkannt*) sau respins (*verworfen*). Am putea numi această indicare [în funcție de subclasele ei] indicare pozitivă (*andeuten*) sau negativă (*abdeuten*) (pentru aceasta din urmă spunem „o indicare a neexistenței”) (*ein das Nichtsein Andeuten*).²⁷

După cum se observă din text, Brentano susține o concepție unitară asupra raportului dintre (a) expresiile lingvistice, fie ele nume sau propoziții enunțative, optative sau imperative, (b) semnificația lor și (c) obiectele numite de ele, și anume faptul că expresiile numesc sau indică obiectele prin intermediul conținutului actelor psihice cărora le dau expresie sau, și mai clar spus, pe care le semnaleză. Drept urmare, și judecăților și fenomenelor emoționale le vor fi specifice aceleași specii de relații ca și în cazul numelui, respectiv relația cu un *conținut* și relația cu un *obiect*. Însă faptul că avem de a face cu fenomene psihice diferite, fenomene suprapuse, adică fondate pe reprezentări, face ca și conținutul acestor fenomene să fie diferit. Ca urmare, nu mai este vorba aici de un conținut doar reprezentat, ci, în plus, dat fiind faptul că actele suprapuse se fundează pe reprezentări, de un conținut judecat sau dorit. Din acest motiv semnificațiile specifice judecăților și dorințelor vor fi diferite de semnificațiile reprezentărilor.

După cum se știe, Brentano a susținut o concepție idiogenetică a judecății, așadar una care consideră că judecata este un gen aparte de fenomen psihic (*idion*

²⁷ EL 80/2a, 37; pagina 38 a manuscrisului tocmai citat conține următoarea notă, fără să fie însă clar care ar trebui să fie locul din text unde ar trebui ea atașată: „deși obiectul desemnat de enunț este același cu obiectul numit, totuși, din acest motiv, numele și enunțul nu desemnează același lucru (*dasselbe*)” (EL 80/2a, p. 38).

genos) în raport cu actele de reprezentare și cu fenomenele emoționale²⁸. Conform acestei concepții, toate judecățile categorice sunt reductibile la judecăți existențiale, de pildă, judecata „Copacul este verde” este reductibilă la judecata „Copacul verde este”. Dacă o să comparăm această judecată cu reprezentarea corespunzătoare ei „copacul verde”, atunci deosebirea celor două formule la nivel de expresie o să-i corespundă o dublă deosebire la nivelul actelor asociate expresiilor. Pe de o parte, este vorba de o deosebire a conținutului sau semnificației lor, pe de alta, este vorba de acte psihologice diferite la nivelul relației intenționale: într-un caz copacul este doar reprezentat sau înfățișat minții, pe când în celălalt caz subiectul care și-l reprezintă dă expresie credinței în existența lui reală, credință exprimată prin „este” care, în acest context, funcționează existențial, adică pentru afirmarea existenței spațio-temporale a obiectului reprezentat.

Pentru a înțelege mai clar problematica în discuție aici, voi face un scurt excurs în lingvistică și voi aminti că lingviștii disting între predicatele verbale, exprimate printr-un verb, și cele nominale exprimate printr-un verb copulativ și un nume predicativ. Aplicat la verbul „a fi” trebuie distins, așadar, între semnificația lui existențială, care afirmă existența a ceva într-un anumit loc („La intrarea în sat este un copac verde” sau „Copacul verde este/există”), și funcția lui copulativă în care „este” are doar rolul de a face legătura dintre subiect și numele predicativ care indică o anumită caracteristică a subiectului, în cazul de față proprietatea lui de a fi verde. În această ultimă situație „este verde” este predicat nominal, iar „este” nu are înțeles de sine stătător, ci exprimă doar faptul că subiectului îi revine o anumită caracteristică. Din punct de vedere gramatical, criteriul de distingere a acestui uz copulativ de cel existențial constă în aceea că în primul caz „este” copulativ poate fi suprimat, numele predicativ „verde” transformându-se astfel într-un atribut „copacul verde”²⁹. Cu alte cuvinte, din perspectivă gramaticală, propoziția afirmativă simplă (judecata categorică din punct de vedere logic) „Copacul este verde” poate fi redusă astfel la reprezentarea „copacul verde”, iar nu la judecata existențială „Copacul verde este (există)”, întrucât în acest ultim caz „este” nu mai e utilizat copulativ pentru a face legătura între subiect și numele predicativ, ci pentru a afirma existența subiectului. Or, predicatul verbal „este” (în sensul de „există”) este distinct de predicatul nominal „este verde” care nu afirmă existența spațio-temporală, ci doar faptul că subiectul are o anumită însușire. Altfel spus, într-un caz se spune că un obiect are o anumită proprietate, pe când în celălalt caz se susține că obiectul căruia îi revine acea proprietate există.

Dacă lucrurile ar sta însă așa, deci dacă, exprimând cele tocmai spune în termeni psihologici, propozițiile categorice sau judecățile de genul „A este B” ar putea fi reduse prin eliminarea este-lui copulativ la reprezentări de genul „AB”

²⁸ *PsII*, cap. VI și VII.

²⁹ V. asupra acestui punct expunerile Ștefaniei Popescu în *Gramatica practică a limbii române*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1971, p. 375-387.

(„copac verde”), atunci ar însemna că întreaga teorie idiogenetică a judecății propusă de Brentano ar fi falsă, pentru că ar opera cu o presupuziție falsă din punct de vedere gramatical, aceea că „A este B” este echivalentă cu „AB este”. Această presupuziție nu s-ar susține întrucât ar presupune că „este” copulativ, lipsit în prima judecată de semnificație existențială, ar dobândi în cea de a doua o asemenea semnificație. Pe scurt, în cazul unei asemenea reduceri s-ar introduce pe ascuns în demonstrație o semnificație pe care „este” nu ar avea-o de la bun început. Trebuie însă spus clar că Brentano nu se face vinovat de o asemenea încălcare a principiului identității, întrucât pentru el și „este” copulativ, și „este” existențial dau expresie credinței subiectului în existența reală a legăturii dintre subiect și predicat. Ambele dau, așadar, expresie credinței celui care judecă în existența reală a subiectului ca unul căruia îi revine caracteristica ce i se atribuie prin intermediul numelui predicativ. „Copacul este verde” poate fi deci redusă la „Copacul verde există” întrucât este-le copulativ nu are doar rolul de a *lega* numele predicativ de subiect, ci și pe acela de a *aserta*, deci de a susține că propoziția formulată este adevărată și, drept urmare, legătura exprimată în cadrul ei este reală³⁰. De fapt, trebuie adăugat aici că ideea conform căreia judecățile categorice de genul celei folosite mai sus dau expresie credinței în existența reală a legăturii dintre subiect și predicat nu este o idee originală a lui Brentano, ci una preluată de Brentano din logica lui J. St. Mill³¹. Această idee este în întregime concordantă cu teza specificului intențional al judecății, deci cu teza că judecății îi este proprie o relație intențională de *credință în* sau de *respingere a* existenței reale a ceva, relația distinctă de cea a reprezentării care doar prezintă ceva conștiinței, fără a lua însă vreo atitudine judicativă față de ea.³² În lumina acestei idei, se observă că procedeul gramatical al suprimării este-lui copulativ pentru verificarea corectitudinii identificării sensului copulativ al lui „este”, ca și, în general, distincția dintre „este” predicativ și cel copulativ asumă tacit că „este” copulativ nu exprimă credința subiectului în existența reală a legăturii dintre cele două, ci face abstracție de aceasta și se rezumă doar la rolul lui de legătură. Dacă exprimăm în termenii psihologiei lui Brentano acest procedeu, atunci putem spune că, în virtutea lui, judecățile categorice sunt din punct de vedere psihologic același lucru cu reprezentările. Argumentul pe care se bazează această teză este acela că „este” copulativ nu aduce nimic în plus în plan psihologic față de o reprezentare, ci semnalizează doar unirea în conștiință a reprezentării subiectului cu una dintre notele care-i revin, fără să se raporteze însă în vreun fel la problema dacă această legătură este sau nu reală. De aceea trebuie remarcat că analiza lingvistică tocmai prezentată face abstracție de faptul că vorbitorii asumă tacit în comunicarea cotidiană că, de obicei, judecățile categorice exprimă raporturi reale și că termenii întrebuințați în cadrul lor denumesc lucruri reale. Cu alte cuvinte, „este” copulativ arată nu numai că numele predicativ este o

³⁰ *PsII*, p. 56 și urm.

³¹ *PsII*, p. 46 și urm.

³² *PsII*, p. 45.

proprietate a subiectului și nu are doar rolul de a-l lega de acesta, ci arată, în plus, că propozițiile formate prin intermediul lui se referă la raporturi dintre lucruri reale și proprietățile lor.

Să revenim acum la problema semnificației judecăților și a fenomenelor emoționale și la problema stabilirii deosebirii lor de semnificația reprezentărilor. După cum am văzut, unul dintre temeiurile acestei deosebiri rezidă în aceea că avem de a face cu fenomene din clase psihice diferite, care, drept urmare, vor avea conținuturi diferite. În conținutul unui fenomen suprapus, obiectul la care se raportează actele prin intermediul semnificației lor nu mai este doar reprezentat și numit, ci este, în plus, judecat sau, după cum spune Brentano, indicat (*angezeigt*). În ce constă însă, în acest context, deosebirea dintre „judecat” și „reprezentat”? Este vorba, de fapt, de unul și același obiect oarecare, devenit, într-un caz, termen de raportare al reprezentării, iar, în altul, al judecății? După cum arată nota citată mai sus³³, situația în discuție poate fi înțeleasă și în acest fel, numai că o asemenea interpretare nu pune în evidență deosebirea, ci asemănarea dintre cele două: punctul final de raportare al celor două acte psihice diferite este, conform exemplului, unul și același obiect final (un anumit copac verde). Deosebirea dintre cele două acte provine însă din faptul că arborele în discuție este considerat din două perspective diferite: într-un caz este doar prezent conștiinței, pe când în celălalt este judecat și considerat ca existent sau ca nonexistent. Ca urmare, deosebirea dintre formulele „copacul verde” și „Copacul verde este” constă în faptul că dau expresie la două fenomene psihice diferite, al căror conținut este diferit întrucât în judecată copacul verde nu este doar reprezentat, ci este și considerat ca unul existent în mod real. Această considerare este echivalentă cu credința în existența lui reală, credință care, la rândul ei, constituie tipul de relație intențională specifică judecății. Spre deosebire de ea, relația intențională a reprezentării se concretizează în faptul că ceva, copacul verde, doar apare conștiinței. Conținutul judecății nu este, așadar, copacul verde, ci existența copacului verde, faptul că el există. După cum se observă, judecata preia și conținutul reprezentării în conținutul ei³⁴, numai că acest conținut devine acum unul evaluat judicativ, considerat prin urmare ca existent sau neexistent. Conținutul ei ca fenomen psihic este, așadar, unul diferit: existența sau nonexistența copacului verde sau copacul verde ca existent sau nonexistent, iar nu doar ca reprezentat.

Expresia „ceea ce este indicat” din propoziția: „Ceea ce este indicat (*das Angezeigte*) este ceea ce este recunoscut (*anerkannt*) sau respins (*verworfen*)” nu se referă la conținutul reprezentat așa cum apare el la nivelul reprezentării,

³³ „... deși obiectul desemnat de enunț este același cu obiectul numit, totuși, din acest motiv, numele și enunțul nu desemnează același lucru (*dasselbe*)” (EL 80/2a, p. 38).

³⁴ Conținutul judecății – materia ei, cum va spune Brentano – este „Copacul verde există”, expresia „copacul verde” fiind conținut al reprezentării (EL 80/2a, p. 38); în ceea ce privește obiectul, am văzut deja că Brentano admite că reprezentarea și judecata se pot raporta la același obiect.

ci se referă la conținutul reprezentării devenit conținut al judecății („copacul verde din „*Copacul verde* există“). Din acest motiv, acest conținut nu mai este reprezentat, ci judecat. Dacă o să considerăm actele în discuție din perspectiva teoriei părții și a întregului, atunci în cazul judecății o să avem de a face cu un alt tip de întreg psihologic decât cel al reprezentării, cu unul în care ceea ce este dat în conștiință la nivelul primar al reprezentării este evaluat într-un fel sau altul (de pildă, ca existent sau neexistent, ca fiind de dorit sau de evitat) și care, din această cauză, și-a pierdut neutralitatea cu care apărea minții în reprezentare. Faptul că aparține altui întreg psihologic decât reprezentarea îl face să nu mai fie un conținut reprezentat, ci unul judecat, dorit etc. Acest „judecat“, „dorit“ nu este totuna cu „reprezentat“ plus altceva, plus, de pildă, relația intențională exprimată prin „există“ sau „nu există“, întrucât am avea atunci un act, judecata, alcătuit din două părți exterioare una alteia, un conținut reprezentat și o relație intențională judicativă, ceea ce ar însemna, practic, că judecata și reprezentarea au același conținut, intervenind în plus în judecată un alt tip de raportare al conștiinței la el. Or, fundamental aici este că reprezentatul sau conținutul reprezentat nu este exterior relației intenționale a judecății, ci îi este imanent, fiind, așadar, conținut al ei, ceea ce îi conferă din capul locului un alt statut, anume de conținut judecat ca existent sau neexistent, ca dorit sau nedorit. Evident că pentru a fi astfel el trebuie să fie unul reprezentat – *copacul verde* există sau nu există, ceea ce înseamnă că legea fundării fenomenelor psihice se aplică și conținuturilor lor: conținutul judecat sau dorit se edifică pe cel reprezentat.

De asemenea este clar că, prin faptul că este judecat, conținutul nu încetează să fie reprezentat, ci este preluat în conținutul judecat („copacul verde“ este parte componentă a judecății referitoare la el). Cu toate acestea, conținutul judecat nu poate fi redus la cel reprezentat, la fel cum judecata nu poate fi redusă la reprezentare, pentru că în conținutul judicativ ceea ce era conținut doar ca reprezentat este considerat ca existent sau neexistent de către persoana care se raportează judicativ la el. Ca urmare, schimbarea tipului de raportare intențională conferă noi caracteristici conținutului reprezentat și îl face să apară ca unul existent sau neexistent, ca fiind de dorit sau de evitat. Iar acest mod de apariție a lui în conștiință îi revine numai și numai atunci când este conținut al actelor suprapuse, iar nu al reprezentării.

În concluzie, între judecata „Copacul verde este“ și reprezentarea „copacul verde“, ca și între copacul verde considerat ca existent și copacul verde doar ca reprezentat există pentru Brentano o diferență ultimă, ireductibilă, care îndreptățește distingerea a două clase de acte psihice și a două tipuri de conținuturi specifice lor. Chiar dacă ele se raportează la unul și același obiect exterior oarecare, ele nu se referă la el din același punct de vedere: reprezentarea ne informează de faptul că el are o anumită proprietate, pe când judecata ne spune că obiectul care are această însușire există în mod real. Întrucât avem de a face cu conținuturi diferite, și relația dintre aceste conținuturi și obiectul oarecare la care se referă ele

va fi diferită și numită diferit, într-un caz reprezentarea își numește obiectul, în celălalt judecata îl arată ca fiind existent sau neexistent; ea nu ni-l reprezintă deci ca având o anumită proprietate, ci prin faptul că ceea ce este reprezentat, conținutul, este parte a ei, ea consideră obiectul oarecare reprezentat împreună cu însușirile lui *și-l indică* – și în aceasta rezidă specificul ei – ca existent sau neexistent. Din acest motiv, Brentano vorbește în cazul judecății de distincția dintre materia judecății („copacul verde”) și forma ei (calitatea ei afirmativă sau negativă exprimată prin „este” sau „nu este”) ca fiind ceea ce corespunde distincției „conținut” – act de reprezentare la nivelul reprezentării³⁵.

Sintetizând întreaga teorie brentaniană expusă aici pe baza exemplelor utilizate, putem spune că expresia „copacul verde” arată că în cel care o rostește are loc un act psihic de reprezentare, cel al unui anumit copac verde; pe de altă parte, ea semnifică conținutul acestui act, înțelesul expresiei respective, faptul de a fi verde al unui copac oarecare; în fine, expresia respectivă numește un anumit copac verde chiar prin prisma acestei însușiri a lui. În mod corespunzător, judecata „Copacul verde există” arată că în cel care o rostește are loc un anumit act de judecare și reprezintă conținutul acestui act, faptul de a exista al copacului verde; prin faptul că semnifică acest conținut, ea indică în același timp că obiectul judecat există. Ambele formule se raportează, așadar, la obiect prin intermediul semnificației lor. Această teorie a semnificației prezintă marele avantaj pentru Brentano că permite studiul obiectelor în loc de studiul reprezentărilor, ceea ce constituie o lipsă considerabilă a logicii de până la el care, nefiind atentă la relațiile obiectelor, ar fi prejudiciat logica descoperirii științifice. Autorii cărora, după Brentano, le revine meritul de a fi reorientat logica în această direcție sunt Aristotel, J. St. Mill și A. Comte³⁶.

EXCURS ASUPRA RAPORTULUI DINTRE ACT, MATERIE A ACTULUI, SEMNIFICAȚIE ȘI OBIECT IDEAL LA HUSSERL

Pentru a înțelege mai bine specificul concepției lui Brentano asupra raportului dintre nume, act și semnificație voi prezenta pe scurt modul în care tratează Husserl problema semnificațiilor ideale în calitate de obiecte vizate de actele psihice.

Spre deosebire de Brentano pentru care logica era arta judecării corecte cu scopul de a descoperi adevărul și care o considera, alături de etică și estetică, o disciplină practică care se întemeiază pe psihologie, Husserl accentuează hotărât în analizele lui separarea a tot ceea ce este contingent psihologic și lingvistic, actele psihice și enunțurile individuale, de ceea ce este ideal,

³⁵ EL 80/2a, p. 38.

³⁶ EL 80/2a, p. 38.

semnificația³⁷. În aceste condiții, logica nu mai este o disciplină practică care are a se întemeia pe psihologie, ci dobândește statut privilegiat de știință a științei, în sensul că dacă orice știință este un ansamblu de enunțuri și dacă fiecărui enunț, dincolo de trăirea lui individuală și de formularea lui într-o afirmație sau negație, îi mai este proprie și o semnificație ideală, atunci afirmația că orice știință este un ansamblu de enunțuri este echivalentă cu conceperea științei ca „un complex ideal de semnificații”³⁸. Or, întrucât semnificația este o categorie logică fundamentală, logica având ca scop tocmai studiul semnificației și al legilor proprii ei, rezultă, practic, că rezultatele cercetării ei vor privi toate celelalte științe, întrucât toate operează cu semnificații specifice domeniului pe care-l studiază.

Un alt aspect important demn de menționat în acest context este următorul: spre deosebire de Brentano, care admite numai trei clase fundamentale de acte psihice: reprezentările, judecățile și fenomenele emoționale, Husserl admite o varietate mult mai mare de specii de trăiri intenționale, una care se suprapune în linii mari cu diversitatea trăirilor psihice obișnuite și care provine din faptul că cele ce la Brentano apăreau ca fiind clasele unitare ale judecății și fenomenelor emoționale sunt înlocuite la Husserl de trăirile care compun aceste clase. Din acest motiv, alături de reprezentări și judecăți, Husserl admite presupunerea, speranța, dorința, bucuria, îndoiala etc., toate trăiri cu un tip de relație sau raportare intențională ireductibil la celelalte tipuri de relații intenționale³⁹. Această observație este importantă pentru discuția de față, pentru că fiecareia dintre aceste trăiri îi este specifică raportarea la o semnificație ideală și la obiectul ideal care este gândit prin această semnificație⁴⁰. Cu totul important, aceste semnificații sunt concepute ca unități ideale, neschimbătoare, identice cu sine, care sunt „accesate” de actele psihice datorită orientării lor intenționale spre anumite obiecte reprezentate sau gândite prin semnificațiile respective; deși în actele psihice individuale este prezent de fiecare dată un anumit moment care

³⁷ V., de pildă, Husserl *Logische Untersuchungen* (1900/01) (Hua, Bd. XIX/I). Hrsg. v. Ursula Panzer, den Haag, Martinus Nijhoff, 1984, I, § 29. Asupra problemei discutate aici, v. îndeosebi Peter Simons, *Meaning and language*, în Barry Smith / David Woodruff Smith (ed.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press: Cambridge, 1995, p. 106-137.

³⁸ Hua, Bd. XIX/I, p. 100. Relevant pentru distincția dintre domeniul psihologic și lingvistic, pe de o parte, și domeniul semnificației ideale, pe de altă parte, este următorul citat: „Chiar dacă cercetătorul științific nu face aici o distincție expresă între ceea ce are natura limbajului și a semnelor în genere, pe de o parte, și ceea ce are natura ideii și semnificației obiective, pe de altă parte, | [H 100] el știe foarte bine că expresia este contingentă, însă ideea, semnificația [ideal-identică], este esențială. El știe de asemenea că nu el face validitatea obiectivă a ideilor și a conexiunilor ideatice, validitatea conceptelor și adevărilor – ca și cum ar fi vorba despre contingente | [B 95] ale minții sale sau ale minții omenesci în genere –, ci el doar le înțelege, le descoperă. El știe că existența lor ideală nu are valoarea unei „existențe în mintea noastră”, întrucât în obiectivitatea autentică a adevărului și a sferei ideale în genere este suspendată orice existență reală, inclusiv orice existență subiectivă” (*loc. cit.*; trad. Bogdan Olaru în Husserl, *Cercetări logice*, partea întâi, cercetările 1 și 2, ed. cit., p. 137-8).

³⁹ Hua, Bd. XIX/I, V, § 10.

⁴⁰ Hua, Bd. XIX/I, I, § 33.

corespunde acestor semnificații – Husserl îl numește „momentul volatil al semnificației”, de pildă cuvântul sau expresia pe care o rostesc în sinea mea⁴¹, adjectivul „volatil” urmărind să arate aici că, odată cu încetarea actului, încetează să existe și momentul respectiv –, semnificațiile ca atare nu se psihologizează și nu se relativizează, ci se mențin ca termen de raportare constant al „materiilor” proprii actelor care vizează obiectele ideale gândite prin ele.

Pentru a lămurii mai precis starea de lucruri discutată aici trebuie spuse următoarele: conform expunerilor din paragraful 33 al primei *Cercetări logice*, trebuie distins între obiectele ca atare și speciile prin care sunt gândite sau reprezentate ele: trebuie distins, de pildă, între Bismarck ca obiect individual și numărul 4 ca obiect general sau specie și reprezentările sau semnificațiile prin care sunt ele gândite: *Bismarck – cel mai important om de stat german* sau *4 – cel de al doilea număr prim din seria numerelor naturale*. Și obiectele, și semnificațiile ideale au natura speciilor, dar trebuie distins riguros între ele, întrucât reprezentările sau semnificațiile gândesc sau înfățișează obiectul dintr-o anumită perspectivă, oferind adică numai o anumită latură a generalității lui, fără să-i epuizeze însă generalitatea ca atare. Or, după cum am sugerat deja, acesta este unul dintre cele mai puternice argumente pentru distincția obiect ideal și semnificația, și ea ideală, prin care este el gândit. În funcție de natura obiectului gândit prin ele, aceste semnificații se divid mai departe în individuale sau generale (speciale), cu precizarea că, pe când obiectul semnificațiilor individuale este unul individual, semnificațiile sunt generale ca unități ideale: „cel mai mare om de stat german” poate fi aplicată și altor oameni politici germani, nu numai obiectului individual Bismarck⁴².

Obiectelor generale și semnificațiilor prin care sunt ele gândite sau reprezentate le corespund actele intenționale ale reprezentării. Alături de aceste obiecte corelate intențional reprezentărilor, Husserl admite existența unor entități ideale numite de el prin termenul *Sachverhalt* (stare de fapt) și puse în corelație nu atât cu reprezentările, deși pot fi și ele reprezentate, ci cu judecățile sau cu actele care pot fi exprimate sub formă de enunțuri, de pildă, actele interogative sau exclamative. Pentru a recurge la exemplul folosit de Husserl, următoarele formule sunt identice din punctul de vedere a ceea ce vizează, deci a ceea ce Husserl numește *Sachverhalt*-ul specific lor: „Există viață pe planeta Marte”, „Există oare viață pe planeta Marte?”, „De-ar exista viață pe planeta Marte!”, în fine, simpla reprezentare a acestei stări de fapt care, la nivel psihologic, se manifestă prin aceea că aud și înțeleg judecata „Există viață pe planeta Marte”, fără să o cred realmente, cum face cel care o consideră adevărată. În toate aceste cazuri, consideră Husserl, avem de a face cu una și aceeași obiectualitate vizată, starea de fapt a existenței vieții pe planeta Marte, pusă însă fie în forma unei judecăți, fie a

⁴¹ Hua, Bd. XIX/I, p. 109, 103.

⁴² V. Husserl, *loc. cit.*

unei întrebări, a unei dorințe sau, pur și simplu, doar reprezentată. Diferențele modului de vizare se regăsesc în diferențele materiei formulărilor respective, materia în sens strict gramatical, fapt care corespunde ideii husserliene că materia este cea care constituie, în definitiv, individualitatea actului. În ceea ce privește starea de fapt ea este considerată, ca și semnificația care reprezintă obiectele generale și ca și aceste obiecte însele, una și aceeași⁴³.

Închei această scurtă prezentare a problemei cu precizarea că Husserl distinge în mod clar starea de fapt de fenomenele sau procesele care o pot ilustra, așa cum reiese din următorul citat: „În judecată ne «apare» [sau să o spunem și mai clar,] avem intențional ca obiect o *stare de fapt* (*Sachverhalt*). O stare de fapt, chiar dacă ea se referă la ceea ce este perceput sensibil, nu este însă un obiect care ar putea să ne apară în modul în care ne apare ceea ce este perceput sensibil (indiferent de faptul dacă este perceput în «sensibilitatea internă» sau «externă»). În percepție [ni se oferă un obiect ca existent în carne și oase]. Îl *numim* un obiect existent în prezent în măsura în care pe baza acestei percepții | A: [417] emitem judecata *că el există* (*ist*). În această *judecată*, care poate să subziste ca esențial aceeași chiar dacă percepția încetează, «ceea ce apare» [ceea ce este dat conștiinței în mod intențional (*das intentional Bewußte*)] | H: [462] nu este [obiectul] sensibil existent, ci faptul *că el există*. Mai departe, în judecată ni se pare că ceva are proprietatea cutare sau cutare, iar acest fapt de a părea, care, în mod firesc, nu trebuie înțeles ca o presupunere dubitativă, ci [(în sensul normal al expresiei «judecată»)] ca părere fermă, certitudine, convingere, se realizează în genere din punctul de vedere al conținutului în diferite forme; ea este o vizare că *S este sau nu este*; că *S este p sau că S nu este [p]*; că *sau S este [p] sau că Q este [r]* etc.”⁴⁴

Alături de distincțiile specifice domeniului semnificațiilor, există la Husserl distincțiile specifice actului intențional ca atare, materia actului având în acest context rolul de a viza obiectul ca fiind exact cel gândit sau reprezentat prin semnificația ideală respectivă. Pentru a înțelege această idee, trebuie spus că, în raport cu orice act intențional, Husserl distinge calitatea sau tipul lui de relație intențională, faptul că e judecată, reprezentare, speranță, bucurie, de materia sau de conținutul lui care-l face să fie reprezentare, judecată, speranță, bucurie tocmai a unui anumit obiect, și nu a altuia. Mai clar, dacă o să considerăm două trăiri intenționale de același tip, două reprezentări, de pildă reprezentarea „triumghi cu două laturi egale” și reprezentarea „triumghi cu două unghiuri egale”, atunci aceste acte nu se disting din punctul de vedere al calității lor, întrucât ambele sunt reprezentări (și nu judecăți, acte de voință etc.); ele nu se disting însă nici din punctul de vedere al obiectului pe care-l numesc și vizează, întrucât ambele înfățișează proprietăți ale unuia și aceluiași obiect general, triumghiul isoscel, referindu-se însă la el din două perspective diferite; ceea ce le deosebește în acest

⁴³ Hua, Bd. XIX/I, V. LU, § 20, paragraf relevant pentru întreaga discuție de aici.

⁴⁴ Hua XIX/I, p. 461-462; expresiile cuprinse între parantezele drepte corespund deosebirilor dintre cele două ediții: ediția princeps și ediția revizuită în 1913 a *Cerțetărilor logice*.

caz este tocmai ceea ce Husserl numește materia lor, faptul că unul vizează triunghiul isoscel din perspectiva proprietății de a avea două laturi egale, iar altul din perspectiva proprietății de a avea două unghiuri egale. Așadar, unul și același obiect ideal este vizat prin două caracteristici diferite ale lui, caracteristici reprezentate sau gândite în două semnificații ideale diferite. Așa cum am spus mai sus, aceste semnificații ideale își află, fiecare la rândul ei, corespondentul în momentul psihologic volatil al actului, moment care exprimă această semnificație la nivelul trăirii, de pildă expresia „triunghi cu două laturi egale” ca expresie rostită de cineva în mintea lui într-un anumit moment. Materia actului este în acest caz chiar expresia în calitatea ei de expresie rostită și trăită de cineva în conștiința proprie și poate fi considerată la fel de bine ca fiind instanțializările expresiei respective în orice conștiință individuală care se gândește la triunghiul isoscel ca având aceste proprietăți. Așadar nici calitatea, nici obiectul, ci expresiile amintite sunt cele în care se încarnează diferența ultimă dintre cele două acte de reprezentare. Conform teoriei generale a trăirilor intenționale la Husserl, în calitatea de conținuturi mentale imanente actelor de reprezentare, ele sunt supuse unei anumite operații din partea actului, operație care constă în aceea că actul le interpretează, le apercepe sau le consideră ca fiind semne ale semnificațiilor ideale respective: „triunghi cu două laturi/unghiuri egale”. În privința acestei operații, Husserl afirmă extrem de sugestiv: „Se înțelege, în același timp, că același lucru care în relație cu | [H 400] obiectul intențional se numește *reprezentare* (intenție perceptivă, [rememorativă], imaginativă, imaginativ-reproductivă sau [denominativă] a lui) se numește în relație cu senzațiile care aparțin în mod real actului *apercepție*, *interpretare* (*Auffassung*, *Deutung*, *Apperception*).”⁴⁵ Transpusă la reprezentarea triunghiului isoscel ca triunghi cu două laturi sau unghiuri egale, aceasta înseamnă că reprezentarea respectivă (mai exact, reprezentările respective) constituie simultan apercepții ale expresiilor respective ca expresii care trimit exact la proprietățile vizate ale obiectului ideal „triunghi isoscel”. În același timp se înțelege de la sine că, după cum am spus deja, acest obiect ideal trebuie distins de cele două semnificații ideale prin care este el *reprezentat* sau *gândit* aici (triunghi cu două laturi sau cu două unghiuri egale). Revenind la materia actului, ea este cea care constituie sensul sesizării specific actului sau sensul în care un anumit conținut al conștiinței este interpretat ca obiect: „Materia actului face ca obiectul să fie pentru act acest obiect și niciun altul, ea este într-o anumită măsură *sensul apercepției obiectuale* (sau, pe scurt, *sensul apercepției*), sens care fondează calitatea (fiind însă indiferent față de deosebirile ei).”⁴⁶ Între expresiile considerate ca materie și semnificațiile lor există o corespondență bine stabilită, ceea ce face ca o anumită expresie să trimită la o anumită semnificație, și nu la alta.

⁴⁵ Hua XIX/I, p. 400.

⁴⁶ Hua XIX/I, p. 430, v. și 432, 434, 450, 458.

După cum am afirmat mai sus, Brentano nu admite domeniul semnificațiilor ideale. Deși și pentru el cele două conținuturi ale reprezentării, triunghi cu două laturi egale și triunghi cu două unghiuri egale, numesc proprietăți distincte ale unuia și aceluiași obiect, acest obiect nu este unul ideal, după cum celor două conținuturi diferite nu le corespund semnificații ideale diferite, ci proprietăți diferite ale unuia și aceluiași obiect. În acest punct trebuie precizat că viziunea lui Brentano asupra obiectelor matematice din cursul citat aici este insuficient elaborată, rămânând însă oricum ca o trăsătură distinctivă a gândirii lui respingerea domeniului semnificațiilor ideale. Însă și pentru el, și pentru Husserl rolul semnificațiilor este acela de a pune conștiința în relație cu obiectul.

ACT – CONȚINUT / SEMNIFICAȚIE – OBIECT AL REPREZENTĂRII ÎN PERIOADA REISTĂ A LUI BRENTANO

În final voi prezenta pe scurt modul în care a evoluat concepția despre nume a lui Brentano în jurul anului 1904, an începând din care el o să susțină tot mai apăsător că numai lucrurile reale există și pot fi reprezentate. În acest scop voi porni de la următorul citat care ne permite să sesizăm atât momentele de continuitate, cât și aspectele noi survenite în concepția lui în această perioadă: „Ele (numele, n. m. I. T.) numesc obiecte prin mijlocirea conceptelor. Ele constituie *un semn pentru faptul că aceste concepte sunt gândite* și trezesc reprezentarea lor în cel care le aude.”⁴⁷ După cum se observă, Brentano menține și în 1904 ideea centrală că numele se raportează la lucruri prin intermediul semnificației. Însă, spre deosebire de cursul El 80/2a, unde limbajul era considerat în general ca fiind expresie a fenomenelor psihice, idee care funcționează foarte bine atât în raport cu limbajul intern, cât și cu limbajul considerat în contextul comunicării, în fragmentul tocmai citat funcția respectivă este abordată în context comunicativ: rolul numelui sau al judecății nu este doar de a exprima gândirea, ci de a da de știre sau de a comunica celorlalți ceea ce simțim sau gândim și de a trezi astfel în ei gândurile sau sentimentele trăite de noi⁴⁸. Or, această ultimă idee nu este adusă în discuție în paragrafele consacrate problemei în EL 80/2a. De aceea se poate spune că în textele din 1904-1905 funcția de expresie a limbajului este pusă în slujba funcției lui comunicative, cele două aspecte, cel expresiv și cel comunicativ, fiind gândite

⁴⁷ WE, p. 81; sublinierea din text îmi aparține. După cum arată ultima frază a textului, funcția de indiciu a numelui în raport cu fenomenul psihic numit este strâns legată de funcția lui de a trezi fenomenul psihic respectiv în conștiința celui care-l aude.

⁴⁸ Este important de subliniat aici posibilitatea ca persoana care aude expresiile rostite de cineva să nu trăiască neapărat același tip de fenomen psihic, o judecată de pildă, ci, așa cum spune Husserl, să-și reprezinte doar conținutul ei, fără să considere însă că starea de fapt intenționată în judecată este una reală (v. mai sus și v. de asemenea Hua, Bd. XIX/I, V. LU, § 20).

laolaltă⁴⁹. Drept urmare, conform acestor texte târzii, funcțiile expresiilor sunt: indicarea și comunicarea fenomenelor psihice, semnificarea conținutului lor, numirea obiectelor prin intermediul acestor conținuturi⁵⁰. Dacă o să urmărim cu atenție cele două texte menționate din perspectiva acestor funcții, atunci ceea ce surprinde la aceste analize târzii este faptul că accentul este pus pe prima funcție, cea de a indica și de a transmite celorlalți fenomenele psihice trăite de o anumită persoană; funcția de semnificare, deși este categoric implicată în analiză, nu este adusă în discuție, fapt destul de surprinzător, întrucât întreaga analiză din EL 80/2a fusese centrată pe distingerea funcției de semnificare de cea de numire.

Textele tocmai amintite mențin și rafinează distincția dintre expresiile categorematiche, care au sens prin ele însele, și cele sincategorematiche (adverbele, conjuncțiile, prepozițiile etc.), care semnifică ceva doar în legătură cu alte expresii. Din acest ultim punct de vedere, Brentano distinge acum în mod clar între propoziții și nume în sens logic și nume și propoziții în sens gramatical. În ce privește problema propozițiilor, ea este abordată sumar, iar teza lui Brentano se reduce la afirmația că propoziții în sens logic sunt doar propozițiile principale sau ceea ce ar putea fi considerat ca semn al lor, de pildă adverbele de afirmație

⁴⁹ Începutul textului din 1904 este cu totul elocvent în această privință: „Vorbim în propoziții și facem acest lucru pentru a indica (arăta, arăta, daosul meu, I. T.) că gândim sau simțim ceva. «A indica» înseamnă aici a da de știre celorlalți.” (WE, 76); după cum se observă, *anzeigen* are aici un sens cu totul diferit față de cel din manuscrisul EL 80/2a, unde era folosit în contextul raportării la obiect a judecății prin intermediul conținutului ei și însemna „a indica existența sau nonexistența a ceva.”

⁵⁰ Prin comparație, Kasimir Twardowski, întemeietor al Școlii poloneze de logică și student al lui Brentano la Viena, distinge, în funcție de expresie sau de indiciu, funcția de a trezi conținuturile reprezentate indicate în cel cu care se discută, și funcția de a semnifica: „Cel care rostește un nume, acela urmărește să trezească în ascultător același *conținut psihic* cu *conținutul* prezent în conștiința lui; când cineva spune «soare, lună, stele» el vrea ca persoanele care îl aud să se gândească la fel ca și el la soare, la lună și la stele. Însă prin faptul că vorbitorul vrea să trezească prin rostirea (*Nennung*) unui nume un anumit conținut psihic în cel care îl aude, el trădează de asemenea că el, vorbitorul, are acest *conținut* în sine, așadar trădează că el reprezintă ceea ce își dorește el să reprezinte și cel care îl ascultă. Așadar, numele îndeplinește deja două sarcini. Mai întâi anunță că cel care îl folosește reprezintă ceva, indicând, așadar, prezența unui act psihic în vorbitor. În al doilea rând, el trezește în ascultător un anumit *conținut psihic*. Prin semnificația unui nume se înțelege exact acest *conținut*.” (Kasimir Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien, Holder, 1894, p. 11). La aceste funcții se adaugă funcția de semnificare. Extrem de important, într-o notă la acest citat, el face o precizare care pune în lumină mult mai clar decât Brentano echivocurile și slăbiciunile acestui tip de semantică: „«Etimologic semnificația unui nume este ceea ce suntem determinați să gândim atunci când utilizăm numele respectiv».” (Jevons, *Principles of Science*, p. 25) În orice caz, desemnăm ca semnificație a unei expresii acel *conținut sufletec* pe care expresia respectivă are ca menire sau ca scop final să-l trezească (fie de la natură, fie prin obișnuință) în cel căruia i se adresează, bineînțeles în cazul în care acesta din urmă are capacitatea de a putea realiza de obicei acest scop. Numele este semnul unei reprezentări pe care ascultătorul urmează să o trezească în sine prin faptul că numele este semnul reprezentării care are loc în vorbitor. Numai prin faptul că el indică acest fapt, semnifică el acea reprezentare” (*ibid.*, p. 11).

sau negație „da” sau „nu”⁵¹. Propoziții în sens gramatical vor fi, în schimb, replicile actorilor pe scenă sau propozițiile rostite de alte persoane, dar redată de cel care le aude în vorbirea directă: „X a spus: «Măine o să plouă».”⁵² Or, după 1904 Brentano va elimina constant asemenea conținuturi propoziționale întrucât ele fac parte din domeniul *ens rationis*, domeniu al entităților existente doar în minte⁵³. Propozițiile logice, în schimb, pare a sugera el, se referă la lucrurile reale și la proprietățile specifice lor. Această idee apare mult mai clar cu referire la numele logice, deosebite de Brentano în mod repetat de cele gramaticale prin faptul că primele numesc ceva, lucrurile, pe când celelalte (numele abstracte, ale entităților imaginare etc.) nu⁵⁴. Însă, cu toate că nu numesc nimic real, semnifică și ele ceva, numai că, în mod cu totul caracteristic concepției lui târzii, semnificația lor va fi tradusă sau redusă la una reală. Dacă ținem seama de faptul că Brentano menține și în perioada târzie teza că expresiile se raportează la lume prin intermediul semnificației lor, atunci, după cum se va vedea imediat, reducerea semnificațiilor ireale la semnificații reale are drept consecință că, în ultimă instanță, și numele entităților raționale vor trimite tot la entități reale.

După cum am semnalat deja, una dintre cele mai importante mutații care intervine în concepția lui Brentano asupra funcțiilor numelui după 1904 are în vedere funcția de indiciu a expresiilor în raport cu fenomenele psihice al căror conținut îl semnifică ele. Am văzut că în EL 80/2a distincția dintre expresiile categorematică și sincategorematică se suprapunea cu distincția dintre formulele care constituiau expresia încheiată a unui fenomen psihic și cele care nu îndeplineau această condiție. Deși în 1904 Brentano menține ideea că expresiile categorematică sunt cele care au sens prin sine, pe când celelalte nu, el consideră începând din 1904 că toate expresiile, deci atât cele categorematică, cât și cele sincategorematică, constituie expresia încheiată a unui fenomen psihic, fără ca prin aceasta formulele sincategorematică să dobândească sens de sine stătător. Elocvent pentru această stare de lucruri este următorul citat: „Cel care rostește L trădează că i-a apărut acest sunet în fantezie.”⁵⁵

Strâns legat de această schimbare este faptul că, în textele discutate aici și care marchează trecerea la perioada reistă, Brentano pune un accent deosebit pe funcția de expresie a limbajului întrucât aceasta constituie pentru el o cale extrem

⁵¹ WE, p. 76; de pildă, dacă cineva întreabă: „L-ai văzut pe X?”, și primește ca răspuns „Da!”, atunci răspunsul este echivalent cu o propoziție principală completă: „Da, l-am văzut pe X.” Brentano distinge două tipuri de propoziții principale: propoziții ale gândirii pure și cele care constituie expresia trăirilor afective (*loc. cit.*).

⁵² Argumentul în virtutea căruia avem de a face aici cu propoziții în sens gramatical, iar nu logic, este acela că aceste propoziții sunt, de fapt, propoziții secundare, așadar propoziții care pot fi reduse la formula „X a spus că...”.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ WE, p. 78, 81.

⁵⁵ WE, p. 77.

de importantă de demonstrare a tezei reiste că numai ceea ce este real există și poate fi reprezentat. După cum am menționat deja, strategia utilizată de el în acest scop constă în a demonstra că propozițiile sau cuvintele care exprimă fenomene psihice referitoare la entități nereale pot fi reduse la propoziții sau cuvinte care exprimă fenomene psihice referitoare la entități reale. Voi ilustra această idee referindu-mă la problema numelui, întrucât ea este cu precădere tratată de Brentano în aceste texte: „Orice cuvânt, afirmă Brentano, îmi aduce la cunoștință ceea ce se întâmplă în spiritul sau în simțirea vorbitorului.”⁵⁶ Faptul este valabil nu doar despre numele realului, ci și despre numele nerealului. Acestea din urmă vor arăta că cel care le rostește gândește ceva care nu există în realitate ca atare, așa cum este de pildă cazul cu virtutea sau culoarea sau gândirea în general, cu noțiunea de necesar, imposibil sau cu ceea ce este doar gândit, cu ființele imaginare, mitologice etc. Dacă însă în EL 80/2a se distinge între funcția de semnificare și funcția de numire a acestor expresii, admitând că, deși nu numesc ceva real, ele semnifică totuși ceva, deci au un anumit sens care constituie chiar conținutul actelor indicate prin expresiile respective, începând din 1904 el va opera permanent reducerea semnificațiilor nereale la cele reale. Cu alte cuvinte, semnificațiile sau conținuturile prin intermediul cărora reprezentările și actele psihice în general nu se raportează la obiecte reale vor fi analizate în așa fel încât să fie puse în relație cu lucrurile reale. Brentano își ilustrează poziția îndeosebi prin referire la noțiuni abstracte precum virtutea sau la entități doar gândite. De pildă, expresia „virtute” arată că cel care o rostește gândește un om virtuos, iar nu, așa cum ne-am așteptat, conceptul respectiv. Or, conform analizelor timpurii, expresia respectivă arăta că cel care o rostea gândea conținutul acestei noțiunii care, deși pentru el nu numea un universal ca atare, virtutea în sine sau virtutea ca obiect ideal, se aplica totuși la obiecte reale, respectiv la cei care sunt purtătorii virtuții, la oamenii virtuoși. Acum însă, în mod caracteristic filosofiei lui târzii, vor fi eliminate conținuturile sau obiectele imanente actelor psihice, întrucât în relația act psihic–conținut / obiect imanent, ceea ce este real din punct de vedere psihic și ceea ce contează pentru Brentano cu adevărat este numai actul și, mai departe, purtătorul lui, persoana care-l trăiește. La fel, cel care va spune „culoare” nu va reprezenta culoarea în sine – pentru Brentano nu există universalii –, ci va numi un obiect colorat, așadar un obiect căruia i se aplică un adjectiv derivat de la numele general „culoare”. De asemenea, cel care va rosti „necesar” va reprezenta un individ care gândește apodictic ceva, fără să indice însă conceptul în discuție, pe când în cazul obiectelor doar gândite (centauri, inorogi etc.) ceea ce va fi realmente reprezentat va fi persoana care le gândește, iar nu conținuturile respective. Totuși, trebuie remarcat că, întrucât aceste conținuturi pot fi foarte bine înfățișate sau reprezentate concret, figurativ, poziția lui Brentano apare ca fiind una destul de contraintuitivă.

⁵⁶ *Loc. cit.*

Toate aceste exemple arată că numele și expresiile în general își păstrează funcția de semnificare, modificându-se însă ceea ce semnifică ele de fapt: nu conținuturi ale actelor, ci purtătorii reali ai acestor conținuturi. Întrucât, după cum arată textul citat la început, Brentano menține și în perioada târzie teza că numele își numesc obiectele prin intermediul semnificației, rezultă că și acum această funcție de mediere a relației dintre nume și obiect este exercitată de semnificație. Este vorba însă de o semnificație modificată dintr-una nereală în una reală. Drept urmare, va putea fi numit orice lucru real care prezintă proprietatea exprimată în semnificație, de pildă, orice individ virtuos, orice persoană care se gândește la ființe imaginare sau care emite o judecată necesară⁵⁷.

În concluzie, ceea ce se schimbă în problematica funcțiilor numelui după 1904 nu este nici funcția lor de semnificare, nici cea de numire, ci modul în care Brentano gândește acum funcția lor de indiciu, ca și concepția asupra semnificațiilor nereale. În ceea ce privește funcția de indiciu sau de expresie în sens larg, ea este integrată în context comunicativ unde este gândită laolaltă cu funcția de comunicare a expresiilor lingvistice, pe când semnificațiile nereale sunt reduse la semnificații reale, ceea ce, după cum am văzut, antrenează consecințe importante în privința a ceea ce semnifică și numesc expresiile referitoare la entități nereale⁵⁸.

Una dintre cele mai interesante consecințe ale concepției prezentate este aceea că pune în lumină echivocul anumitor expresii filosofice importante din punct de vedere ontologic, de pildă expresia „*es gibt*” (există) *Existierendes* (existent) etc. În ceea ce privește expresia „*es gibt*”, Brentano susține că avem de a face cu un nume gramatical – cu o expresie sincategorematică, căreia, în funcție de context, îi este specifică fie o semnificație în sens propriu, fie una în sens impropriu. În sens propriu, expresia este folosită atunci când este în legătură cu adevăratele nume logice, așadar cu nume de entități reale, ca în enunțurile: „Există un om”, „Există Dumnezeu”, ambele propoziții logice în sens propriu întrucât exprimă judecăți afirmative care recunosc existența a ceva real. În schimb, în propoziția „Există un obiect doar gândit”, „există” funcționează în sens impropriu întrucât, în realitate, la o analiză mai precisă, adică una efectuată din perspectivă reistă, se va dovedi că, de fapt, aici nu se exprimă recunoașterea, ci, dimpotrivă, respingerea existenței a ceva. Altfel spus, entitatea reprezentată ca existentă nu există de fapt. Dimpotrivă, ceea ce se dovedește ca real în acest caz nu este conținutul actului, ci doar actul care îl gândește și purtătorul actului⁵⁹. Aici iese în evidență încă o dată direcția strategiei reiste a lui Brentano, anume deplasarea

⁵⁷ V. în acest sens remarcă lui Brentano conform căreia termenul necesar se poate referi chiar la el personal în momentul în care emite o judecată necesară (*WE*, p. 78).

⁵⁸ Uneori, de pildă, se poate întâmpla că „... ele arată gândirea a ceva al cărui nume este un alt cuvânt [decât expresia utilizată]. De pildă «necesar» arată că gândesc pe cineva care judecă apodictic (într-un anumit fel arată, de asemenea, că eu emit acum o judecată apodictică oarecare). Iarăși «gol» arată că eu gândesc negativ ceva plin.” (*WE*, p. 78).

⁵⁹ *WE*, p. 78-79.

analizei de la elementul nereal din punct de vedere psihologic, conținutul sau obiectul immanent actului (interpretat ca semnificație în manuscrisul EL 80/2a), spre elementele reale, spre actul psihic și purtătorul lui, ca și spre persoana care receptează mesajul. După cum am văzut mai sus, acesta este motivul pentru care în cazul noțiunilor abstracte, ca și în cazul a ceea ce tradiția numea prin termenul „obiectiv” (entități imaginare, intenții secunde (genul, specia)), Brentano susține că ceea ce este gândit de fapt în ultimă instanță este cel care le reprezintă, iar nu noțiunile respective. La rigoare, am putea spune că, în cazul unor propoziții afirmative de genul „Există un obiect doar gândit”, avem de a face cu propoziții negative deghizate, întrucât sensul lor real nu este unul pozitiv, ci negativ: nu există obiecte gândite, ci doar acte orientate spre ele⁶⁰.

Oricum, trebuie subliniat că, deși Brentano reduce constant sensul acestor formulări la propoziții referitoare la entități reale, existente spațio-temporal și implicate în lanțul causal al acțiunii și reacțiunii, el este departe de a le contesta utilitatea în vorbirea cotidiană, întrucât întrebuințarea lor ne permite să ne raportăm cu ușurință și comoditate la asemenea entități. Putem spune de pildă, „Există posibilitatea..., aceasta este o imposibilitate sau o necesitate etc.”, lucru care ar fi mult mai anevoios și mai complicat dacă am decide să folosim verbele respective numai în sensul lor propriu, interzicând utilizarea lor improprie⁶¹.

Merită menționat în final că tipul de analiză a expresiilor realizată de Brentano în manuscrisul EL 80/2a a făcut carieră în școala lui, fiind preluat și dezvoltat de câțiva dintre cei mai proeminenți studenți ai lui, anume de Twardowski, de Husserl sau de Marty⁶².

⁶⁰ WE, p. 79. Această teză este valabilă pentru orice propoziții referitoare la obiecte nereale și formate cu expresii care exprimă existența precum „*bestehen*” sau „*existieren*”, ambele în sensul de *a exista*.

⁶¹ WE, p. 80.

⁶² V. lucrarea deja menționată a lui Twardowski, întâia dintre *Cercetările logice* a lui Husserl consacrată chiar analizei expresiilor, ca și lucrarea lui Anton Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, Halle a. S. Max Niemeyer, 1908.

FENOMENOLOGIE ȘI CRITICĂ A CUNOAȘTERII LA HUSSERL

CLAUDIU BACIU¹

Abstract. Starting with the historical context of the development of the Husserlian phenomenology, the text discusses then the epistemological presuppositions that found the phenomenological approach.

Key words: phenomenology, intuition, reduction, phenomenon, essence, evidence, theory of knowledge

La sfârșitul secolului XIX, climatul cultural european se caracteriza prin două aspecte fundamentale: pe de o parte, un avânt masiv al științei și, pe de altă parte, o neîncredere tot mai accentuată față de filosofie². Este drept, scepticismul cel mai intens era îndreptat împotriva metafizicii, disciplină tradițională a filosofiei, care, după critica ruinătoare a lui Im. Kant, cunoscuse un reviriment strălucit în perioada idealismului german, mai cu seamă în filosofia lui Hegel. În acest context, gânditorii au încercat să recâștige legitimitatea filosofiei, fie printr-o regândirea a acesteia ca știință și ca disciplină integratoare, în care să fie interogate premisele fundamentale ale științei, fie prin interogarea propriilor presupoziii și metode³. Astfel, neokantianismul, în continuarea proiectului kantian, încerca o reformulare a abordării de tip transcendental, iar Dilthey pornea la cercetarea proiectelor metafizice ale trecutului, considerându-le pe acestea ca tot atâtea expresii condiționate istoric ale „Vieții”⁴. Husserl își concepe programul filosofic ca o cercetare de tip științific a premiselor fundamentale ale științei înseși, cercetare care se delimita de reflecția de tipul „Weltanschauung”, considerându-se o întreprindere fundamental rațională. Aceste premise sunt gândite de el ca fiind ceva „dat”, Husserl apropiindu-se din acest punct de vedere de concepția pozitivistă⁵.

Începuturile metodei fenomenologice husserliene se află în cercetările sale legate de psihologia descriptivă, denumită de el și psihologie fenomenologică. La sfârșitul secolului nouăsprezece, psihologia preluase idealul științei experimentale, încercând, în prelungirea acestei preluări, să renunțe la concepte tradiționale precum „suflet” sau „conștiință”, considerate acum ca fiind cu totul imprecise, și

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București.

² Elisabeth Ströker, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Vorbedingungen, Ausarbeitung, Wirkungen*, în Elisabeth Ströker, Paul Jansen, *Phänomenologische Philosophie*, München/Freiburg, Karl Alber, 1989, p. 15.

³ Ibidem, p. 15-16.

⁴ Ibidem, p. 16.

⁵ Ibidem, p. 20.

orientându-și metoda spre o abordare cantitativă. Această reorientare risca însă să reducă dimensiunea umanului în psihologie la ceva pur material. În orice caz, obiectul psihologiei, în noul context empiric al idealului științific, era unul incert, în jurul său iscându-se numeroase polemici. O serie de sugestii au venit din partea lui Franz Brentano și a lucrării sale, *Psihologia din punct de vedere empiric*. Autorul, acceptând pe deplin noul concept empiric al științei, încerca să treacă dincolo de acesta, spre o experiență originară, una care să aibă un rol întemeietor în raport cu experiența științifică⁶. Brentano spune că tot ceea ce nu are un caracter empiric trebuie exclus din știința care este psihologia. Însă acest caracter empiric însemna faptul de a fi dat în mod nemijlocit în experiența internă, de a „apărea”. De aici și termenul de *fenomen* psihic pe care Brentano îl conferă acestor conținuturi. Specificul lor este acela de a fi orientate *intențional* spre un conținut mental sau spre un obiect, indiferent de realitatea ca atare a acestor obiecte. Astfel se pun bazele unei noi discipline, psihologia descriptivă, respectiv „fenomenologia descriptivă”, așa cum se exprimă Brentano într-o prelegere proprie⁷, o disciplină care se delimitează de psihologia genetică sau de cea experimentală, printr-un obiect clar și o metodă specifică.

Noua perspectivă și metodă a fost curând preluată și de alți cercetători, printre aceștia numărându-se E. Husserl, Carl Stumpf sau Alexius Meinong. Însă tot atât de repede au început să apară și întrebări cu privire la statutul acestor obiecte intenționale și la modul în care trebuia gândită realitatea lor. Mai ales cu privire la statutul logicii, în contextul în care în epocă fuseseră exprimate numeroase încercări de reducere a domeniului logicii la cel al psihologiei, se impunea nevoia unei delimitări de psihologismul tot mai dominant, lucru pe care Husserl l-a făcut în lucrarea sa *Cercetări logice*. Prin această abordare, Husserl va reuși să demonstreze că psihologia, nici măcar cea descriptivă, nu poate fi considerată în măsură să întemeieze logica și filosofia în general. Pe de altă parte, totuși fenomenele psihice, în descriere brentaniană, ridicau o serie de probleme cu privire la felul în care ele ne sunt „date”. Chiar dacă obiectele acestor fenomene apar ca fiind exterioare lor, în schimb procesele în interiorul cărora ne sunt date, procese precum fantezia, gândirea sau percepția, ridică o serie de întrebări cu privire la posibilitatea lor de a fi descrise în mod adecvat, dat fiind faptul că aici nu mai poate fi atinsă niciun fel de intersubiectivitate prin care să poată fi verificate rezultatele cercetării⁸, deschizându-se astfel câmpul pentru o subiectivitate arbitrară. Toate acestea vor fi întrebări cărora viitoarea disciplină a fenomenologiei urma să le răspundă. În schimb, deoarece conștiința este caracterizată de Brentano ca fiind totalitatea fenomenelor psihice, fenomene care, în principiu, ne sunt

⁶ Ibidem, p. 22.

⁷ Ibidem, p. 24.

⁸ Ibidem, p. 27.

accesibile imediat, ca fiind „date”, se obține pentru prima oară un concept al *conștiinței* unitar⁹, care va sta la baza viitoarelor cercetări fenomenologice.

Caracterul de „dat” al fenomenelor fizice se baza, în discursul lui Brentano, pe preluarea presupuzițiilor metodologice ale științei vremii sale. Fenomenele fizice erau, cu alte cuvinte, concepute de Brentano într-o manieră ontologică, el depășind astfel rigorile metodologice ale gândirii fenomenologice. Aceste fenomene erau concepute în sensul kantian, ca *Erscheinungen*, respectiv ca niște ansambluri cărora li se *contesta* existența obiectivă¹⁰, pe care știința le determina însă potrivit propriilor metode descriptiv-cauzale. Tocmai această contestare implica însă depășirea criteriilor pur descriptive ale metodei brentaniene, introducând presupuziții de altă natură.

Un alt moment care a contribuit la apariția problematicii fenomenologice a fost empiriocriticismul, reprezentat de R. Avenarius și E. Mach. Aceștia intenționau să depășească dualismul cartezian, respectiv distincția și separația dintre conștiință și obiectele exterioare conștiinței. Ei nu au încercat să facă însă acest lucru printr-o revenire la punctul de vedere berkeleyan sau prin reducerea psihicului la științele legate de corp. Dimpotrivă, Mach considera că o asemenea procedură este una autocontradictorie. El ajunge la concluzia că există un fel de cerc vicios în modul în care era înțeleasă percepția. În explicarea științifică a acestui proces psihic erau utilizate concepte și presupuziții teoretice, respectiv elemente care conțineau un grad înalt de elaborare. Însă toate aceste elaborări presupun un fel de înțeles original al percepției, un sens al *experienței nemijlocite* a subiectului uman. Mach era interesat tocmai de stratul reprezentat de percepție anterior oricăror elaborări teoretice și de modul în care se putea ajunge la o cunoaștere a acestuia, deci de acea experiență nemijlocită a subiectului pe care se bazează toate elaborările teoretice ulterioare. Această interogație, căreia Mach nu-i va putea găsi un răspuns adecvat, va reprezenta unul dintre impulsurile esențiale pentru Husserl și pentru problematica fenomenologică a unei experiențe originare și întemeietoare în raport cu știința¹¹.

În contextul încercării lui Husserl de a respinge întemeierea psihologică a logicii și a valabilității logice în general, apar ideea autonomiei logicii ca știință, dar și ideea necesității unei noi investigații a felului în care era întemeiată valabilitatea cunoașterii noastre. Această întemeiere, pornind de la orizontul deschis de precursorii amintiți, Husserl o caută într-o sferă de experiențe originare a conștiinței. Acestea nu trebuie să fie construite pe baza metodelor și presupuzițiilor științifice (cum este de pildă conceptul de *senzație* din psihologia experimentală, concept care are la bază relația dintre stimul și senzație în înțelesul causal-mecanic), ci trebuie să fie accesibile în mod nemijlocit, iar rolul

⁹ Ibidem, p. 30.

¹⁰ Ibidem, p. 31.

¹¹ Ibidem, p. 35.

întreprinderii filosofice va fi acela de a le descrie (dat fiind faptul că o „explicare” a lor nu ar face decât să reintroducă instrumentarul conceptual științific, adică tocmai ceea ce aceste experiențe urmăreau să fundamenteze), intenție căreia Husserl îi va da curs în ultimele două dintre cele șase *Cercetări logice* ale sale. Excluderea tuturor acestor presupoziii teoretice va dobândi un conținut pozitiv prin postulatul fundamental al lui Husserl al *intuiției* sau al *vederii*¹². „Faptul că orice intuiție este o sursă legitimă a cunoașterii în ceea ce privește datul, așa cum este el dat, însă, de asemenea, doar în limitele în care acesta este dat, a devenit pentru Husserl „principiul tuturor principiilor” în fenomenologie, mai târziu, el fiind prezentat, sub forma de „principiu al evidenței” drept principiu „de normare consecventă” al metodei fenomenologice.”¹³ În această preeminență a intuiției și în rolul pe care faptul intuirii îl joacă la Husserl pentru întemeierea cunoașterii putem vedea ecoul pe care ideile *Criticii rațiunii pure* le-au avut în cultura europeană a secolelor XIX-XX.

După cum se știe, pentru Kant, intuiția este momentul hotărâtor al cunoașterii, dat fiind faptul că abia prin intuiție ne pot fi date obiectele în genere, gândirea neputându-și produce prin ea însăși obiectul, ci fiind constrânsă să apeleze de fiecare dată la intuiție. Spre deosebire de Kant, intuiția husserliană nu este una care să-și dobândească obiectul imediat, cu alte cuvinte nu este ceea ce Kant numea „intuiție empirică”. Intuiția husserliană, în ciuda nemijlocirii sale și a obiectelor care apar în interiorul ei, este rezultatul unui efort analitic, de „dezvăluire”, de scoatere la lumină, de eliminare a diverselor conținuturi suprapuse care ocultează conținutul intuitiv original. Tocmai de aceea această intuiție are, de fapt, un caracter „reflexiv”¹⁴ – aspect reliefat și de cerința husserliană a *întoarcerii* la lucrurile însele („auf die Sachen selbst zurückgehen”) –, aspect pe care intuiția kantiană nu-l avea. În măsura în care, pe de altă parte, în această intuiție, pentru Husserl, sunt date conținuturi pe care le putem sesiza doar prin reflexie, ea nu este, ca la Kant, o caracteristică a ceea ce Kant numea „sensibilitate”, opunând-o pe aceasta din urmă „intelectului” și separând în acest fel natura umană într-o manieră oarecum carteziană. E vorba despre o intuiție (*Anschauung*) a cărei vedere este o vedere „noetică”, adică una interioară, și nu exterioară. Tocmai de aceea această intuiție este intim asociată cu gândirea, sau, mai bine spus, este chiar miezul gândirii, sfera din care emerge gândirea, iar nu un plan care i s-ar opune gândirii. Dacă ar fi să continuăm comparația cu Kant, am putea spune că această intuiție corespunde, oarecum, conținuturilor pe care le produce imaginația productivă la Kant, sub forma schematismului intelectului pur, schematism care introduce un fel de conținut „vizual” (schema conceptelor pure ale intelectului) în categoriile pur formale ale intelectului. Spre deosebire de întreprinderea kantiană, care rămâne una, din acest punct de vedere, speculativă – dat fiind faptul că se bazează pe o

¹² Ibidem, p. 38.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 39.

construcție intelectuală, iar nu pe o sesizare nemijlocită –, cea husserliană caută ca prin „intuiție” să descopere acte ale conștiinței accesibile și sesizabile imediat. Astfel, fenomenologia devine un proiect filosofic de tip „analitico-descriptiv”¹⁵, în sensul că prin analiză sunt scoase la suprafață actele întemeietoare ale conștiinței, iar prin descriere sunt prezentate conținutul și structura acestora.

În ciuda aparenței unei orientări psihologice (interioritatea conștiinței) a fenomenologiei, întreprinderea husserliană nu are în vedere conținuturi empirice ale conștiinței, ci conținuturi „eidetice”, așadar „eidosuri”, respectiv forme pure lipsite de un caracter individual și, prin aceasta, empiric.

Dacă primul volum, cu caracter introductiv, al *Cercetărilor logice* părea să-l recomande pe Husserl drept un platonist, cele șase *Cercetări* ulterioare păreau să-l prezinte, totuși, în mod paradoxal, drept un adept al psihologismului¹⁶. Aceasta mai cu seamă datorită vocabularului care apela la termeni cu rezonanță psihologică, dar chiar și exprimării husserliene înseși, potrivit căreia o logică pură nu ne poate fi dată ca atare, ci doar prin intermediul diferitelor „experiențe” care o concretizează. Intenția lui Husserl părea aceea de a realiza o cercetare descriptivă a proceselor în care apar elementele logicii pure. Din acest punct de vedere, Husserl însuși își descrie propria metodă folosind terminologia brentaniană, drept o „psihologie descriptivă”, afirmând că „fenomenologia este psihologie descriptivă”¹⁷. Posibilelor critici care l-ar prezenta drept un promotor al psihologismului, Husserl le răspunde însă că logica și psihologia reprezintă pentru el două științe complet separate, iar că psihologia nu întemeiază logica, așa cum consideră psihologismul, ci descrierile psihologice sunt doar un drum care ne conduce spre sesizarea entităților logicii pure¹⁸, concretizate mereu în conținuturi empirice ale conștiinței. Această perspectivă se va schimba ulterior, când Husserl se va delimita de această poziție, considerând că entitățile logicii pure au de fapt un caracter ideal – pe care nicio concretizare empirică în conștiință nu le poate exprima complet, ci doar aproxima – și că obiectul fenomenologiei îl reprezintă tocmai aceste entități: „*Cercetările logice* au prezentat fenomenologia drept o psihologie descriptivă (cu toate că interesul legat de teoria cunoașterii era preeminent în ele). Trebuie însă să distingem această psihologie descriptivă, și anume înțeleasă ca fenomenologie descriptivă, de fenomenologia transcendentă...”

Ceea ce a fost caracterizat în lucrarea mea *Cercetări logice* drept fenomenologie psihologică descriptivă are în vedere însă simpla sferă a trăirilor conform conținutului lor real. Trăirile sunt trăiri ale Eului care trăiește, în acest sens ele sunt raportate în mod empiric la obiectitățile naturale. Pentru o

¹⁵ *Ibidem*, p. 40.

¹⁶ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, vol. I, Martinus Nijhoff, The Hague, 1965, p. 101.

¹⁷ Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen*, zweiter Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle, Max Niemeyer, 1901 p. 18.

¹⁸ *Ibidem*.

fenomenologie care vrea să aibă caracterul unei teorii a cunoașterii, pentru o teorie eidetică (*Wesenslehre*) a cunoașterii (a priori), relația empirică trebuie eliminată. Așa crește o fenomenologie transcendentă, aceea care era de fapt teoria care era expusă în mod fragmentar în *Cercetări logice*.¹⁹

Ce sunt însă aceste entități ale logicii pure? Ele sunt de fapt celebrele *esențe*, respectiv universalii, semnificații generale care stau la baza oricărei propoziții, având un caracter general, dar care susțin și concretizări empirice în interiorul conștiinței. Ele sunt în conștiința și în gândirea noastră, însă această afirmație nu implică ipostazierea lor într-o manieră platoniciană. Ele au, pentru Husserl, doar o întâietate la nivelul actelor de gândire, nu și în ordinea realului: „Interesul legat de teoria cunoașterii, interesul transcendent, nu vizează existența obiectivă și stabilirea de adevăruri pentru existența obiectivă, așadar nu vizează știința obiectivă. Existența obiectivă aparține științei obiective iar ceea ce-i lipsește sub aspectul completitudinii în această privință științei obiective, trebuie să-i rămână ca scop doar științei obiective și numai ei. Interesul transcendent, interesul *fenomenologiei transcendente*, vizează mai degrabă conștiința ca conștiință, vizează doar *fenomenele*, și anume fenomenele în dublul sens: 1. în sensul de fenomen (*Erscheinung*), în care obiectivatea apare, 2. pe de altă parte, în sensul de obiectitate considerată doar în măsura în care ea apare în fenomene (*Erscheinungen*), și anume într-un mod „transcendental”, prin eliminarea oricăror puneri (*Setzung*) empirice ...

A clarifica corelațiile dintre *ființa adevărată* și *cunoaștere* și astfel a cerceta corelațiile dintre act, semnificație, obiect este sarcina fenomenologiei transcendente (sau a filosofiei transcendente).²⁰

Există, consideră Husserl, o „atitudine spirituală naturală”, care este orientată spre lucrurile din lume, fără a fi interesată de chestiunile critice privind cunoașterea însăși. Această atitudine naturală este, am putea spune, cufundată în experiența legată de aceste lucruri, nu se detașează de ea, nu reflectează asupra legăturii noastre cu ele, ci doar asupra felului în care sunt constituite aceste lucruri în domeniul lor natural. În legătură cu aceste lucruri, noi ajungem să facem tot felul de afirmații și să elaborăm judecăți individuale sau universale, exprimând prin ele ceea ce ne oferă, spune Husserl, „experiența directă”²¹. Experiența directă nu este însă doar o simplă „reflectare” a ceea ce ni se înfățișează în mod actual, imediat în percepție, ci este mult mai mult, este, în același timp, și o organizare *logică* a celor percepute de noi, organizare prin care noi depășim permanent sfera nemijlocitului, fie prin generalizări sau prin corelații, conexiuni și deducții logice. De asemenea, este posibil ca în această organizare logică a experienței să apară și contradicții, în

¹⁹ Ed. Husserl, citat din manuscris de Walter Biemel, în W. Biemel, *Einleitung des Herausgebers*, în Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, în Hua, vol. II, Haag, Martinus Nijhoff, 1950, p. IX-X.

²⁰ Ed. Husserl, citat din manuscrisul B II 1, B1. 25 a de Walter Biemel, ed. cit., p. VIII.

²¹ Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. cit., p. 17.

care felul în care înțelegem sau încercăm să înțelegem un anumit aspect al acestei experiențe contrazice cunoștințe anterioare verificate de noi și, prin aceasta, confirmate, fapt care ne conduce la o respingere a înțelegerii situației prezente, pe baza cunoștințelor trecute. Cu alte cuvinte, experiența naturală nu este niciodată doar natură, adică doar aspect exterior, ci i se asociază mereu și semnificații care ne aparțin și pe care le introducem mereu în ea pentru a o putea prelucra. Științele, care au ca obiect domeniul naturii, se mențin în această exterioritate, utilizând, de asemenea, într-o manieră extrem de elaborată, întregul arsenal prin care noi organizăm în mod obișnuit această experiență. Această atitudine de gândire se opune tipului de gândire filosofic, care este orientat nu spre cunoașterea lucrurilor din natură, ci spre posibilitatea noastră de a cunoaște aceste lucruri. Dacă pentru atitudinea naturală, posibilitatea noastră de cunoaștere apare ca fiind ceva cât se poate de firesc – ca un fel de „fapt al naturii, ea este o experiență a unor ființe organice oarecare înzestrate cu capacitatea de a cunoaște, ea este un fapt psihologic”²² –, pentru atitudinea filosofică această posibilitate apare dintr-o dată ca un „mister”²³. Dacă în atitudinea naturală, obiectele sunt reale, pentru atitudinea filosofică apare întrebarea cum este posibilă raportarea noastră la ele și cât de conformă este cunoașterea noastră la ele. Această întrebare este însă sursa a numeroase contradicții, și, în măsura în care conformitatea cunoașterii noastre față de lucrurile reale este negată, așa cum s-a întâmplat acest lucru mai cu seamă în filosofia modernă, ea este sursa solipsismului. Calea prin care aceste contradicții și aporii pot fi ocolite este *critica cunoașterii*. Husserl, care în prima decadă a secolului XX, stă sub influența lecturilor sale din *Critica rațiunii pure*, vede în această disciplină nu o analiză a raportării cunoașterii noastre la obiecte, ci o analiză și o clarificare a categoriilor prezente în cunoașterea noastră, categorii care întemeiază, de fapt, cunoașterea noastră concretă a obiectelor naturale. De aceea, afirmă Husserl, „dacă facem abstracție de scopurile metafizice ale criticii cunoașterii și ne menținem exclusiv la sarcina ei de a clarifica esența cunoașterii și a obiectualității (*Gegenständlichkeit*) cunoașterii, atunci critica cunoașterii este *fenomenologie a cunoașterii și a obiectualității cunoașterii* și formează partea primă și fundamentală a fenomenologiei în general.

Fenomenologie: aceasta înseamnă o știință, un complex de discipline științifice; fenomenologie înseamnă însă deopotrivă și mai ales o metodă și o atitudine de gândire: atitudinea de gândire specific filosofică, metoda specific filosofică.”²⁴ Aidoma filosofilor de după Kant, și chiar aidoma lui Kant, metoda filosofiei este privită de Husserl ca fiind diferită de metoda științifică, Husserl amintind faptul că, de la Descartes încoace, adeseori știința a fost privită drept un model pentru filosofie. Dacă diferența, pentru Husserl, între cele două discipline rezidă tocmai în dimensiunile diferite ale obiectelor lor, anterior, la Hegel

²² *Ibidem*, p. 19.

²³ *Ibidem*, p. 19.

²⁴ *Ibidem*, p. 23.

bunăoară, această diferență era o diferență care ținea de *necesitatea* inerentă gândirii înseși²⁵: știința, în mod concret matematica, nu posedă o necesitate a demersului propriu, așa cum apare acest lucru în filosofie. Demonstrațiile matematice au, prin faptul că apelează la construcții, o mare doză de arbitrar, iar concluzia nu derivă cu necesitate din premise, ci din construcția asociată demonstrației. Deși, pentru Husserl, filosofia trebuie să își păstreze specificitatea metodei, raționalitatea, pe care o revendica deja Descartes, sub forma a ceea ce este clar și distinct, pentru filosofie, pornind *în această privință*, de la modelul oferit de matematică, trebuie păstrat, socotește autorul *Cercetărilor*. Critica cunoașterii, într-adevăr, nu trebuie să se lase prinsă în dificultățile insolubile ale gândirii raportului dintre cunoaștere și obiectul ei, ci trebuie să se aplece doar asupra momentului cunoașterii, asupra constituției acesteia și a momentelor sale, lăsând complet indecisă problema raportului. Această dare la o parte a uneia dintre problemele care au marcat gândirea modernă este ceea ce înțelege Husserl prin celebra *epoché*, punerea între paranteze a lumii: este vorba de o soluție metodologică, am putea spune, care-i permite lui Husserl să se orienteze spre un domeniu în care raționalitatea filosofică își păstrează neștirbită valoarea. Actul cogitativ, și nu obiectul asupra căruia el se îndreaptă, rămâne mereu un fapt care rămâne indubitabil: „Oricum aş percepe, spune Husserl, mi-aş reprezenta ceva, aş judeca sau aş raţiona, oricum ar sta lucrurile cu certitudinea sau incertitudinea, cu obiectualitatea sau lipsa de obiectualitate a acestor acte, în privinţa percepţiei este absolut clar şi cert că eu percep aceasta şi aceasta, în privinţa judecăţii că eu judec aceasta şi aceasta etc.

Descartes a făcut aceste reflecții în alte scopuri: modificându-le într-un sens adecvat, ele pot fi întrebuințate însă aici.”²⁶ Pentru Husserl, așadar, sfera actelor interioare rămâne una „absolut” certă, iar această certitudine se bazează, în maniera argumentării solipsiste, dar și carteziene sau kantiene, pe faptul că aceste acte ne sunt date în sfera interioară, imediată, și nu aidoma lucrurilor exterioare prin mijlocirea unor interpuși.

Ajunși în acest context al discuției, putem aminti ceea ce spune Hegel cu privire la această problemă: de fapt, separația dintre obiectul cunoașterii extern și actul cunoașterii intern, operată de filosofia critică kantiană, este o separație metafizică, una care nu poate fi probată de nimic, o pură teză speculativă (în ciuda faptului că Im. Kant se ferea atât de mult de speculație). A construi o întreagă teorie critică a cunoașterii pornind de la această premisă, care pare de bun simț, conduce la pierderea unei tematici esențiale a filosofiei: realitatea (critică formulată și de Max Scheler la adresa fenomenologiei husserliene). Acestei atitudini i se poate opune la fel de legitim cealaltă teză *metafizică*, potrivit căreia cunoașterea noastră *este* în acord cu obiectul ei și îl poate cunoaște. Această teză este aceea a

²⁵ A se vedea, în această privință, *Prefața* la cartea lui Hegel, *Fenomenologia spiritului*.

²⁶ Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, în Hua, vol. II, p. 30.

identității dintre cunoaștere și obiect, și conduce, firește, la cu totul alte rezultate decât atitudinea critică. De aceea, într-o asemenea filosofie nici nu se pune problema unei analize a facultății de cunoaștere, în scopul cunoașterii mai bune a angrenajului, care, producând cunoașterea, ar putea (eventual) falsifica obiectul real asupra căruia se îndreaptă. Se pune problema unei descrieri a evoluției cunoașterii, a dezvoltării și articulării din ce în ce mai complexe a acestei cunoașteri, e vorba așadar de o filosofie a „Spiritusului”.

Spre deosebire de această atitudine care simte terenul ferm sub picioare în relația cu realitatea, atitudinea critică a cunoașterii, căreia i se asociază și Husserl, nu vede ca fiind cert decât ceea ce este dat în spațiul trăirii: „Orice trăire intelectuală și orice trăire în general, prin faptul că este realizată, poate deveni obiectul unei intuiții pure și al unei înțelegeri, iar în această intuiție ea este ceva dat în mod absolut. Ea este dat ca un existent (*Seiendes*), ca un ceva imediat (*Dies-da*), a cărui existență nu are niciun sens să o pun la îndoială. Pot să mă întreb, ce-i drept, ce fel de existență este aceasta și cum se raportează acest mod de existență la altele, pot, în continuare, să mă întreb ce vrea să însemne *aici* fapt-de-a-fi-dat (*Gegebenheit*) și pot, reflectând în continuare, să-mi aduc în intuiție faptul intuiției înseși în care acest fapt-de-a-fi-dat, respectiv acest mod de a fi se constituie. Însă eu mă mișc în continuare pe un teren absolut, cu alte cuvinte: această percepție este și rămâne, atât timp cât ea durează, ceva absolut, un ceva imediat (*Dies-da*), ceva care este în sine ceea ce este, ceva, în raport cu care eu pot măsura, ca prin intermediul unui criteriu ultim, ceea ce pot să însemne și trebuie să însemne aici existență și fapt-de-a-fi-dat, cel puțin, firește, pentru natura existenței și a faptului-de-a-fi-dat, care este exemplificată printr-un ‚ceva-imediat’ (*Dies-da*). Și aceasta este valabil pentru toate formațiunile specifice gândirii, oriunde ar fi ele date. Ele toate pot fi însă și ceva dat în fantezie, ele pot sta ‚ca și cum’ ar fi înaintea ochilor și totuși să nu aibă un caracter imediat ca prezențe actuale, ca percepții, judecăți, etc. realizate în mod actual. Chiar și atunci ele sunt într-un anumit sens daturi (*Gegebenheiten*), ele ne stau într-un mod intuitiv înainte, noi nu vorbim despre ele printr-o aluzie vagă, printr-o vizare goală, ci le intuim, iar intuindu-le noi le putem detașa, prin intuiție, esența, constituția, caracterul immanent și putem să ne adaptăm discursul printr-o raportare pură la bogăția intuită a clarității.”²⁷

Se observă, așadar, că interesul fenomenologic vizează actele noastre care pot fi date, actualizate prin intuiție (*anschauen, schauen*), printr-o vedere interioară. Însă specificul acestei intuiții este faptul că obiectul ei nu este unul ce ține de sensibilitate, ci de intelect, fără însă a fi totuși prin aceasta concept. E vorba de o intuiție în sensul că obiectul a ceea ce este văzut în această vedere interioară are un caracter *singular* (Husserl spune: „*singuläre cogitatio*”²⁸ sau „*die phänomenologisch singulären Gegebenheiten der cogitatio*”²⁹), actul respectiv stă

²⁷ *Ibidem*, p. 31.

²⁸ *Ibidem*, p. 49.

²⁹ *Ibidem*, p. 50.

oarecum „singur” în raza vederii interioare. În orice caz, această singularitate nu trebuie înțeleasă în sensul existenței a numeroase trăsături accidentale, care l-ar particulariza, așa cum particularizează culoarea părului un individ față de un altul. Această singularitate trebuie privită din punctul de vedere al intuiției: ceea ce intuim are mereu unicitate. Spre deosebire de această intuiție, un concept nu poate fi sesizat nemijlocit, ci conceptul ne este accesibil doar în pluralitatea obiectelor care-l concretizează, oarecum printr-un fel de deducție. Hegel trebuie amintit din nou în acest sens, el fiind cel care, în istoria filosofiei moderne, insistă într-un mod grandios pe faptul *mijlocirii* conceptului.

În contextul în care, în epocă, raportul dintre subiectul cunoașterii și obiectul acesteia este pus în discuție, Husserl consideră, aidoma lui Descartes, că momentul cogitației, al reflexiei, poate fi considerat o evidență și reprezintă o cunoștință absolută cu care poate începe cunoașterea. Această reflexivitate (*cogitatio*) asigură caracterul immanent al cunoașterii. Ea nu mai trebuie întemeiată de nimic din afară, și este absurd să pretinzi ca această reflexivitate să fie la rândul ei întemeiată printr-o știință oarecare, întrucât în această știință se pornește nu de la imanența cunoașterii, ci de la premisa acțiunii exterioare a obiectului asupra facultății de cunoaștere. În ceea ce privește cunoașterea preștiințifică și cea științifică, avem de-a face cu obiecte care sunt *transcendente* actului de cunoaștere, care stau în afara lui. Iar, de aici, apare și caracterul problematic al raportului dintre aceste două planuri, întrucât modul în care această transcendență a obiectului este integrată în actul de cunoaștere rămâne o enigmă. Spre deosebire de această situație, în critica cunoașterii, pe care o are Husserl în vedere, obiectul nu mai este transcendent, ci immanent, actele cunoașterii nu sunt în afara cunoașterii ca atare, ci în interiorul ei. De pildă, faptul că știm că percepem, respectiv actul percepției înseși, ca obiect al cunoașterii, este un act care ne aparține, iar nu ceva exterior.

Transcendența prezintă două trăsături³⁰: pe de o parte, obiectul actului cunoașterii nu este dat în mod *real* în actul cunoașterii, spre deosebire de actul cognitiv, care este sesizat ca fiind ceva real în interiorul nostru. (Într-un anumit sens, termenul de „real” este gândit într-o manieră empiristă, firește, nu în sensul că ar presupune senzația, ci în sensul potrivit căruia *esse est percipi*: ceea ce este gândit ca fiind real ne este dat în conștiință în mod *nemijlocit*, tocmai prin această vedere interioară, prin *anschauen*. Mai târziu, Max Scheler va recunoaște, în această privință, că fenomenologia este, într-o oarecare măsură, și un fel de empirism.) Și, pe de altă parte, transcendența obiectului înseamnă că acesta nu este dat în mod nemijlocit, așa cum este dat actul cunoașterii și care, tocmai de aceea, poate fi intuit. Obiectul cunoașterii naturale sau al celei științifice nu este dat prin el însuși, ci este doar vizat în actul de cunoaștere, de unde și mijlocirea sa. Așa cum se vede, cele două aspecte ale transcendenței obiectului sunt corelative³¹.

³⁰ *Ibidem*, p. 35.

³¹ *Ibidem*, p. 35.

Din aceste două trăsături ale transcendenței obiectului rezultă însă și trăsăturile actului cunoașterii sau al conștiinței în general: el are un caracter *real* și lui îi revine un caracter *intențional*. Dacă în privința primei trăsături planau încă o serie de neclarități, prin atribuirea caracterului intențional oricărui act al conștiinței, Husserl va circumscrie definitiv obiectul de studiu al metodei fenomenologice: cercetarea intenționalității conștiinței.

Tot din discuția privind transcendența obiectului cunoașterii naturale sau științifice va rezulta și un alt moment al metodei fenomenologice: în măsura în care orice obiect transcendent rămâne ceva doar mijlocit, a căruia relație cu actul de cunoaștere rămâne pentru totdeauna o enigmă, tot ceea ce va fi caracterizat printr-o asemenea transcendență va fi supus unei *reducții*, care presupune ca „orice transcendență implicată (în gândirea obiectului – n. C. B.) să fie etichetată cu semnul eliminării sau cu semnul indiferenței, al nulității epistemologice, cu un semn care spune: existența oricăror asemenea transcendențe, fie că eu cred sau nu în existența lor, nu mă interesează în acest context, aici nu este locul să judec asupra lor, acest fapt rămâne cu totul în afara interesului meu actual.”³² Reducția fenomenologică nu neagă așadar existența lumii exterioare, condamnându-ne astfel la solipsism. Ea nu face decât să elimine un interes teoretic, reclamând doar ca filosoful să se abțină de la o discuție care, în mod principial, nu poate conduce la niciun rezultat: discuția privind *modul* în care obiectul transcendent poate fi integrată în actul de cunoaștere. „Lumea”, așadar, există, în continuare, pentru fenomenolog, doar discuția privind posibila ei „reflectare” în cunoaștere este dată la o parte.

Reducția fenomenologică este o reducere la *fenomene* (în sensul fenomenologic al termenului, la *esențe*). Ea nu este o întoarcere spre interioritatea psihică a individului, ci o orientare a privirii spre actul *înțeleș*, identic în orice individ. Percepția, de pildă, ca act, eliberată de obiectul ei exterior, atunci când percepem ceva, când gândim „eu percep acest obiect”, nu este relaționată cu individualitatea mea, cu trecutul și cu personalitatea mea. Este conștientizarea unui act, detașată însă de ceea ce este cel care realizează acel act. Un asemenea act pur reprezintă un *fenomen*: „Eu pot însă, atunci când percep, să-mi orientez privirea, într-o manieră pur contemplativă, asupra percepției exclusiv, așa cum este ea, și să ignor relația sa cu eul meu sau să fac abstracție de această relație: atunci, percepția, surprinsă prin această contemplare și astfel delimitată, este una absolută, o percepție care este separată de orice transcendență și este dată ca un fenomen pur în sensul fenomenologiei.”³³ Fenomenul este, așadar, acea corelație din interiorul conștiinței care constituie (întemeiază, face posibilă) experiența a ceva, ceva care poate fi un lucru, un om, un sentiment, un număr, o dorință³⁴ etc.

³² *Ibidem*, p. 39.

³³ *Ibidem*, p. 44.

³⁴ Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), *Husserl-Lexicon*, Darmstadt, ed. cit., p. 227.

Asemenea fenomene au un caracter a priori, iar cunoașterea lor are, de asemenea, un caracter apriori. Fenomenologia este o cunoaștere a esențelor a priori, adică a ceea ce face posibilă cunoașterea noastră, fiind prezentă în orice manifestare a acestei cunoașteri. Posibilitatea cunoașterii trebuie gândită, în contextul fenomenologic, nu în sensul unei cauzalități materiale, ci în sensul elementelor a priori ireductibile, prezente în actele noastre de cunoaștere individuale, empirice. Astfel, dacă luăm, în continuare, ca exemplu, percepția, avem perceperea acestui lucru, a unui creion dinaintea mea. Fenomenul de care este interesată fenomenologia este actul pur al percepției, pe care-l pot sesiza atunci când, în faptul percepției concrete, eu sunt atent nu la lucru, ci la perceperea de către mine a lucrului. Percepția, ca fenomen pur, ca simplu fapt de a percepe, este implicată în percepția lucrului concret, o face posibilă. Dar nu o „cauzează”, nu o produce. A priori-ul are aici sensul, am putea spune, de posibilitate materială a actelor empirice (realizate de o persoană sau alta).

Fenomenele sau esențele rămân însă obiecte ale gândirii, chiar dacă ele sunt „intuite” (*anschauen*). Ceea ce intuim în intuiția fenomenologică nu este o imagine lăuntrică sau o amintire, nu are așadar trăsăturile unui lucru spațial sau ale unei senzații corporale ori sufletești. Obiectul acestei intuiții este de fapt *sensul unui gând*, înțelegerea lui nemijlocită. Așa se întâmplă, de pildă, atunci când ajungem la esența de roșu prin reducere fenomenologică: această esență nu este un roșu anumit, pentru că am eliminat tot ceea ce este concret și ar aparține unui obiect transcendent. Însă, păstrând actul percepției ca percepție pură, care se distinge de o altă percepție prin natura obiectului ei, această natură îmi este dată doar prin înțelesul de *roșu*, prin ceea ce eu gândesc atunci când recunosc ceva ca fiind *roșu*. Astfel, se poate spune că fenomenologia procedează prin intuiție și clarificare, prin determinarea sensului și delimitarea sensului³⁵. Husserl merge până acolo încât să susțină că „procedul intuitiv și ideativ în interiorul celei mai riguroase reducerii fenomenologice este proprietatea ei (a fenomenologiei, n. C.B.) exclusivă, este metoda specific filosofică”³⁶. Ba mai mult, că „intuiția evidentă este cunoașterea în sensul cel mai pregnant”³⁷. În această intuiție evidentă, obiectul nu vine din afară, ca în intuiția sensibilă, empirică, ci în ea obiectul este constituit din interior, Husserl preluând în acest sens termenul lui Brentano de „in-existență intențională”³⁸.

Husserl critică prejudecata, dominantă în logica vremii sale, legată de problema evidenței. Evidența este considerată acolo drept un sentiment special,

³⁵ Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, în Hua, vol. II, ed. cit., p. 58.

³⁶ *Ibidem*, p. 58.

³⁷ *Ibidem*, p. 74.

³⁸ *Ibidem*, p. 74.

„care asigură adevărul judecății cu care este asociat”³⁹. Rolul logicii ar fi acela de a descoperi care sunt condițiile în care apare acest sentiment. Husserl însă condamnă o asemenea înțelegere a evidenței, afirmând, pe bună dreptate, că acolo unde nouă ni se pare că o anumită judecată este unită în mod necesar cu acest sentiment, altcuiva poate să i se pară evidentă judecata opusă⁴⁰. Rolul logicii nu este acela de a descoperi judecățile însoțite de sentimentul necesității, ci de a descoperi care sunt stările de fapt adevărate. Așadar, nu este suficientă respingerea psihologismului, ci este necesară o întemeiere a conceptului de adevăr și de evidență într-un fapt obiectiv. Iar acest fapt obiectiv trebuie căutat în sfera ideală a condițiilor care întemeiază adevărul și evidența, iar nu în sfera reală a sentimentelor pe care le poate avea cineva în această privință. Putem aminti în acest context, lucru pe care de altfel îl face și Husserl, de distincția pe care o făcea deja Kant între întemeierea subiectiv-empirică a unei judecăți și cea obiectivă: potrivit celei dintâi, atunci când iau în considerare greutatea unui corp, aş putea spune doar că eu *sînt* că acel corp este greu. Potrivit întemeierii obiective însă, eu spun că însuși corpul *este* greu, adoptând așadar o atitudine obiectivă, care face abstracție de condițiile mele subiective. Tot astfel trebuie procedat în privința înțelegerii conținutului evidenței la Husserl, trebuie, cu alte cuvinte, descoperit nu sentimentul care ne împinge să judecăm într-un fel sau altul, ci să descoperim acel ceva care este dincolo de orice sentiment subiectiv și prezintă o necesitate ideală. În cazul unui sentiment, avem de-a face cu ceva exterior, transcendent în raport cu conștiința adevărului. În schimb, pentru Husserl, evidența nu se întemeiază în afară, ci în ea însăși, în intuitivitatea actului însăși, ceea ce înseamnă că această evidență decurge tocmai din felul în care o esență este dată prin ea însăși⁴¹. Acest „fapt-de-a-fi-dat-prin-sine-însuși” (*Selbstgegebenheit*) implică o întemeiere în sine, implică faptul că o asemenea esență este dată exact așa cum este avută în vedere (*gemeint*)⁴², între înțelesul pur și concretizarea acestuia nemaexistând nicio diferență. Aceasta și explică termenul de „absolut” pe care-l utilizează Husserl în descrierea acestor esențe⁴³. Nu acesta este cazul atunci când avem de-a face cu cunoștințe obișnuite, al căror adevăr nu este dat imediat prin cunoștința însăși. De pildă, în cazul unei judecăți matematice, adevărul acesteia este dat doar prin faptul că acea judecată decurge, ca o concluzie, dintr-o demonstrație, ea nu este „evidentă” prin ea însăși, imediat, așa cum se întâmplă în cazul esențelor fenomenologice, ci doar mijlocit.

³⁹ Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen, Erster Teil, Prolegomena zur reinen Logik*, ed. cit., p. 180.

⁴⁰ Ibidem, p. 191.

⁴¹ Ed. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, în Hua, vol. II, ed. cit., ed. cit., p. 59.

⁴² Ibidem, p. 61.

⁴³ Ibidem, p. 61.

Prin această abordare, Husserl consideră că are loc o răsturnare ontologică în privința ideii de evidență⁴⁴. De aceea, se poate admite, într-adevăr, că „conceptul fenomenologic de adevăr exclude posibilitatea de a relativiza evidența în raport cu altceva decât cu o nouă evidență. Evidența, în sensul de ‚eu văd aceasta’ rămâne deci unicul și ultimul temei legitim.”⁴⁵

⁴⁴ Ed. Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. cit., p. 239.

⁴⁵ Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970, p. 106.

DISCURSUL MINCINOS: RADIOGRAFII CLASICE ȘI CONTEMPORANE (I)

ANA BAZAC¹

Abstract. The paper is the first part of an essay concerning the false discourse and focuses on the history of the concept of lie, aiming at the deconstruction of the political lie. There are two aspects of the approach of lie: that of the knowledge itself, *i.e.* the relationships between falsity and truth; and that of the inter-human relationships, namely the ethical one. For these aspects are intertwined, the first stop in our historical trial is Plato, *Hippias Minor* – the lie issued from ignorance, the lie of the expert and the ethical evaluation of man. The second step is in the realm of “common sense” and its genesis, the place of lie in the development of man’s ability to express the perspective he looks at the world and understands/interprets it. The definition of the lie and the specific of the false discourse as being not only a question of *episteme* but also of power relations help us to understand the efforts of philosophers to decompose the occurrence of lying. Hegel and Rousseau’s phenomenology of the lie highlight the historical evolution and conditioning of the understanding of this phenomenon. A short conclusion of this part allows us to enter in the space of lie within the public space.

Key words: lie, false discourse, falsity, truth, Plato, *Hippias Minor*, common sense, Hegel, Rousseau.

AVERTISMENT I

Înainte de toate, lucrarea de față se referă la discursuri, deoarece numai acestea redau capacitatea omului „de a avea λόγος-ul, de a se menține în el”². Această precizare este necesară deoarece minciuna este avută în vedere ca fapt uman, și nu ca stare falsă ontologică. În greacă, ψεύδης/ψεύδος înseamnă fals, eroare, neveridic/ficțiune și, abia apoi, înșelătorie, minciună. Tocmai acest prim sens este legat de teoria falsului din lumea obiectelor exterioare omului: adică, la Platon, falsitatea/neadevărul este starea ontologică a lucrurilor care sunt doar copii, mai mult sau mai puțin palide, ale Ideilor. Ca urmare, cu ajutorul demonstrațiilor și exercitării rațiunii, tocmai cercetând aceste copii pot căutătorii de adevăr să înțeleagă lumea exterioară și superioară a esențelor, temeiurile existenței precare a aparențelor în care trăiesc oamenii.

¹ Universitatea Politehnică din București.

² Martin Heidegger, *Despre esența și conceptul lui φύσις* (Aristotel, *Fizica II,1*), în M. Heidegger, *Repere pe drumul gândirii* (1976), traducere și note introductive Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, București, Editura Politică, 1988, p. 250.

Domeniul discursului este vast. De aceea, trebuie precizate nivelurile sensurilor, și astfel, ale problemelor. *À propos* de minciună, există sensurile, și ele multiple, care se constituie și reies din *conceptul* de minciună, ca și din *minciuna ca atare*, ca și din istoria conceptului, din istoria minciunii, din istoria culturală a practicii minciunii³. În cele ce urmează se prezintă doar o spicuire din istoria conceptului, cu adresă la minciuna politică.

Dacă obiectul lucrării este discursul uman, atunci înseamnă că el ia în seamă construcții mentale subiective și exprimarea acestora. Și adevărul, și falsul sunt rezultatul acestor construcții, adică, în fond, al responsabilității discursive a oamenilor: oricum, ambele țin de lumea omului, indiferent de continuitatea dintre ele și de relativitatea lor. Ca urmare, adevărul sau minciuna nu pot fi înțelese doar ca rezultate ale caznei minții într-un tipar de individualism metodologic.

Există două aspecte ale abordării minciunii versus adevăr: unul este cel gnoseologic, al cunoașterii, iar celălalt este cel etic, al raportării la ceilalți⁴. Deoarece interesul cercetării noastre este discursul mincinos, ne concentrăm numai asupra celui de-al doilea aspect. Trebuie totuși să nu uităm că perspectiva metafizică a lui Platon (Adevărul – exterior omului, ca lume a Ideilor) a stat la baza celei epistemologice: în care, dacă omul cunoaște cât mai bine – cât mai adecvat, deci, obiectul exterior – atunci el cunoaște adevărul, este depozitarul acestuia⁵. Falsul, în diferite grade și forme, ar fi urmarea caracterului parțial al cunoașterii.

Dar cele două aspecte, cel al cunoașterii și cel etic, al raportării față de ceilalți, sunt interconectate. De aceea, un prim popas, doar amintit aici, în înțelegerea discursului mincinos este la dialogul *Hippias Minor*.

³ Despre diferența dintre concept, fenomen, manifestare culturală și istoriile lor diferite, vezi Jacques Derrida *Histoire du mensonge. Prolégomènes* (1997), „Cahier de l’Herne : Jacques Derrida”, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris, Éditions de l’Herne, 2004, p. 500.

⁴ Aceste abordări sunt întrepătrunse. Rezultatul este idealul grec de *parrhesia* – spunere a tot, probitate, ceea ce presupune convingerea sinceră a vorbitorului despre problemă, inclusiv prin comportamentul său potrivit acestei convingeri. Atunci când vorbitorul este dependent de aprecierile auditoriului, el poate să „adeceze” adevărul la aceste aprecieri. Istoric, este vorba de contrapunerea dintre modelul clasic al Atenei democratice din secolul al V-lea î.e.n. și, pe de altă parte, declinul acestei cetăți (criticat de Platon în *Republica*, VIII) în care discursul democratic devine o simplă lingușeală a *demos*-ului. Vezi Matthew Sharpe, *A Question of Two Truths? Remarks on Parrhesia and the Political-Philosophical Difference*, „Parrhesia”, Number 2, 2007, pp. 89-108.

⁵ Dar adevărul cunoscut de om nu este certitudine/nu îi dă certitudine decât la nivelul punctual pe baza căruia au loc strategiile de supraviețuire, de rezolvare a problemelor concrete. La nivelul intelectual – al reflecției (îndoielii etc.), nu al intelectualului – superior, adevărul cunoscut dă seama mai degrabă de înțelegere, de semnificații, de problematizare, de caracterul comun al acestora, adică de relațiile umane prin care se ajunge la el. În acest sens, respectarea unui adevăr primit este nu atât rezultatul educației de tip paternalist ce determină internalizarea unui adevăr fără a-l chestiona (în spiritul „cutumei”), cât preluarea, socialmente motivată, a acelui adevăr din câmpul posibilului, așadar conștientizarea acestui câmp și a motivațiilor acestuia. Ceea ce nu înseamnă că, la primul nivel, adevărul/ideea de adevăr nu ar avea o valoare universală –, ci ar fi, pur și simplu, relativă la diferite grupuri umane –, deci că nu ar exista criterii de estimare a falsului sau a minciunii.

MINCIUNA DIN NEȘTIINȚĂ, MINCIUNA CELUI CARE CUNOAȘTE ȘI EVALUAREA ETICĂ A INDIVIDULUI

Cunoașterea este nu numai premisa adevărului, ci și a minciunii. Căci, dacă a minți presupune intenția conștientă a unui om de a spune adevărul, atunci numai cunoașterea permite ca omul să știe să spună fie adevărul, fie o minciună. „Cei mincinoși sunt capabili, inteligenți, conștienți și pricepuți în treaba lor de mincinoși..., cei mincinoși sunt cei care au atât priceperea, cât și capacitatea de a minți.”⁶ Ca urmare, minciuna din neștiință, deși este socotită unanim drept o faptă mai puțin rea decât una spusă în deplină cunoaștere de cauză, arată numai nepriceperea mincinosului, dar în niciun caz nu îl califică drept o persoană mai morală, mai puțin nocivă social, înainte de toate, nespunând adevărul; căci un om care minte la un nivel mai simplu, deoarece cunoașterea sa este simplă, a mințit totuși, iar dacă ar fi știut mai multe ar fi fost și mai eficient în minciuna sa.

Dar, dacă știința cea mai mare înseamnă o mare apropiere de esențele imuabile, această apropiere face ca omul care o întreprinde să nu mai vrea să spună minciuni, ci numai adevărul. Și totuși, „cel care greșește și face lucruri rușinoase și nedrepte în mod voit, dacă există un astfel de om, nu poate fi altul decât omul cel mai bun”⁷, adică cel cunoscător și capabil să facă funcțională cunoașterea. Ca urmare, înseamnă că nu numai știința, ci și capacitatea de a discerne între scopuri/mize și de a le alege pe cele „drepte”, desemnează diferența dintre oameni. Există, deci, criterii morale care abia ele trebuie să fie rezultatul deliberărilor umane, făcând diferența între fapte, inclusiv între discursuri. Importanța acestor criterii – indiferent, aici, de cum le-a dezvoltat Platon – a fost preluată de filosofia ulterioară, în care Kant este apexul acestei linii.

BUNUL SIMȚ

După cum se știe, din vechime copiii au fost învățați acasă că trebuie să spună adevărul. De altfel, ei au primit acest îndemn și acest mesaj cu încredere, și pentru că li se păreau firești: atunci când au învățat să vorbească, ei au înțeles și și-au întărit presupuziția că vorbele au valoare în măsura în care corespund lucrurilor

⁶ Platon, *Hippias Minor*, traducere de Manuela Popescu și Petru Creția, în Platon, *Opere*, II, ediție îngrijită de Petru Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976, 366a, p. 21 și 366b, p. 21. În *Interpretare la Hippias Minor*, Constantin Noica a arătat că „sub raportul cunoștințelor pure și simple, ...orice expert în folosirea lor adevărată este și în folosirea lor falsă”. Vezi *op. cit.*, p. 11.

⁷ Platon, *Hippias Minor*, ed. cit., 376b, p. 34.

și stărilor reale și, în același timp, că merită să vorbești numai dacă respecți această presuposiție⁸.

În acest sens, prima relație și prima valoare care apare în viața oamenilor este încrederea. Copilul are la început încredere în ființa care îl îngrijește, și doar apoi, învățând de la această ființă, răspunde și cu iubire. Cererea etică radicală a oamenilor este aceea bazată pe încrederea de a nu le fi înșelată încrederea. Această cerere radicală se află la baza tuturor celorlalte cereri: încrederea se află/este presupusă a fi la baza oricărei cereri. Doar aceste celelalte cereri – de dragoste, de milă, de îndurare – sunt exprimate în norme sociale: încrederea, nu. Relația noastră față de cererea radicală este invizibilă (încă o dată, încrederea este presuposiția de bază). Tocmai de aceea, dacă această relație nu funcționează, totul se prăbușește⁹.

Pe măsură ce societatea s-a dezvoltat, deci pe măsură ce oamenii experimentau fenomene noi și transpuneau aceste experiențe în cuvinte, a apărut și ideea că, atunci când vorbesc, oamenii transmit nu numai observarea de către ei a lucrurilor reale, ci și propria perspectivă din care văd, cred că văd, își imaginează, trec sub tăcere. Oamenii au început să se joace cu cuvintele, adică să alcătuiască expresii care arătau tocmai perspectivele diferite de a vedea, ca și judecarea de către ceilalți a acestor perspective. Așa au apărut jocurile de cuvinte, metaforele, sinonimele, figurile de vorbire, proverbele, ficțiunile, fanteziile (creatoare de lumi care nu există). Toate aceste creații ale omului au relevat specificul său unic prin raționalitate: acest specific l-a făcut, în imaginea vechilor greci, „egal cu universul”, în sensul că raționalitatea lui și a *kosmos*-ului era infinită, cel puțin la un anumit nivel cognoscibilă și generatoare de ordine, de decurgere întemeiată. Și tot acest specific al rațiunii redat prin cuvânt i-a făcut pe filosofi să înțeleagă discontinuitatea dintre ființele animale și ființele umane (problema e „nu că

⁸ Există totuși o diferență între convingerea copiilor că trebuie să reproducă exact cuvintele – pentru a se înțelege cu ceilalți – și, pe de altă parte, modul lor de a concepe minciuna. Cea dintâi convingere este rezultatul primelor experiențe ale copilului legate de comunicarea articulată: că ei nu își pot comunica dorințele în limbajul articulat decât dacă au preluat cuvintele (cu sensurile lor) de la adulți. Aici este vorba de asimilarea cuvintelor (adică a sunetelor reprezentând simboluri) și internalizarea lor în propria schemă mentală. Asimilarea se realizează prin reproducerea/repetarea cuvântului pentru a fi fixată mental, prin înțelegerea cuvântului rostit de ceilalți – adică prin utilizarea cuvântului pentru a adăuga în schema mentală obiecte noi, prin generalizare, deci extinderea schemei. Asimilarea presupune, deci, acomodarea. Vezi Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant* (1945), Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1994.

Pe de altă parte, minciuna este o treaptă consecutivă celei a formării limbajului. Tot Piaget (*De l'éducation du citoyen à l'éducation internationale*, Édition de Constantin Xypas, Paris, Anthropos, 1997) a arătat că, atunci când sunt mici, copiii nu concep spontan necesitatea de a spune adevărul, ci primesc de la adulți regula de a nu minți. Până pe la 8 ani, ei aplică această regulă, mai degrabă sancționând enormitatea minciunii (cât anume se distanțează faptul din minciună de realitate/realitatea presupusă) decât intenția, deci abaterea de la regula de a nu minți. Apoi, ei încep să judece „ca oamenii mari”, respectând nu regula în sine, ci semnificația acesteia în raport de respectul datorat celorlalți. De abia acum se constituie o morală a responsabilității și autonomiei.

⁹ Knud Ejler Løgstrup, *The Ethical Demand*, Introduction by Hans Fink and Alasdair MacIntyre, Notre Dame and London, University of Notre Dame Press, 1997.

animalele au mai puțină minte decât omul, ci că nu au deloc”¹⁰), ca și între oameni și mașinile automate (care „nu acționează prin cunoaștere, ci numai prin dispoziția organelor” și care „nu compun cuvintele pentru a reda gândurile”¹¹).

O perspectivă aparte despre lucruri este și minciuna. Dar ea diferă de toate celelalte folosiri ale cuvintelor care pornesc din intenția sinceră de a transmite celorlalți sensuri (informații, învățăminte) descoperite de ei despre mersul real al lumii¹², deci de a nu le trece sub tăcere în niciun fel și de a nu le falsifica: minciuna este, dimpotrivă, *realizarea intenției de a mistifica, de a-i înșela pe ceilalți cu privire la sensul real al lucrurilor, cel puțin la sensul cunoscut (poate chiar creat fictiv) de către emitent*. Așadar, chiar dacă există „o sută de mii de figuri și un câmp indefinit” al reversului adevărului¹³ – dar nici adevărul nu este monocord –, oamenii pot să înțeleagă specificul acestor figuri. Minciuna este specificul constând în intenția de a înșela, promițând adevărul (care este mereu concret, și nu abstract), dar negându-l. Iar acest înțeles nu are nimic a face cu vreo perspectivă dogmatică de sacralizare abstractă a adevărului, ci cu practica prin care s-a constituit omul. Sacralizarea este doar forma, inerent ideologică, a acestui înțeles.

CIRCUMSCRIEREA MINCIUNII

Suprapunerea de sensuri în cuvântul $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma/\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ este semnificativă pentru problema modului cum a apărut conștiințelor identitatea comună a oamenilor și a lumii. Poate oamenilor vechi li s-a părut inițial că lumea din afara lor este aceea care se prezintă, cel puțin uneori, fără noimă, înșelându-le și experiențele anterioare, și bunul-simț, adică rațiunea prin care puteau să înțeleagă rațiunea lucrurilor: de abia de la lume preluând ei abilitatea de a construi prin

¹⁰ Descartes, *Discours de la méthode* (1637), în *Oeuvres*, V, Édition Adam et Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1902, p. 58.

¹¹ *Ibidem*, p. 57.

¹² Martin Heidegger, *Parmenides* (1942-1943, 1982), traducere din germană de Bogdan Mincă și Sorin Lavric, București, Humanitas, 2001, a arătat, în acest sens, că adevărul la vechii greci – *aletheia* – a însemnat scoatere din starea de ascundere, de uitare, deci, intenție sinceră de a împărtăși celorlalți descoperirile pe care le-ai făcut înțelegând mai bine lucrurile. Nu este important aici că filosoful german a contrapus sensul grec al conceptului de adevăr celui roman, de *veritas*, care ar fi direcționat calea spre adevărul-corespondență modern, celui roman târziu, de *certitudo*, certitudinea opusă falsului din cunoașterea pozitivă modernă. Nici faptul că adevărul grec se află în prezența misterului și mitului, de care se pare că s-ar fi dezbărat cultura modernă: cultura modernă, a insistat Heidegger, fiind mai puțin fiica mentalității grecești antice, cât a tradiției romane, reducioniste și „imperiale”. Ci doar că procesul de constituire a adevărului – așa cum a apărut în conceptul grec – a însemnat efort sincer de transmitere a ceea ce oamenii erau convinși că au reușit să afle.

¹³ Michel de Montaigne, *Essais* (1572-1573, prima publicare 1580), I, 1, Chapitre IX, Paris, Gallimard, 1962, p. 38.

discurs ceva ne-veridic. Dar nu, presupunerea aceasta este doar un joc¹⁴: având în ontogeneză șiretlicurile animale din lupta pentru existență, minciuna este totuși un fenomen uman, pornit din intenții omenești și manifestat grație rațiunii și limbajului.

Ca și celelalte ale omenescului, și minciuna are numeroase forme – secret, tăcere, ipocrizie, disimulare, simulare, fentă, lacunarul, impostură, ermetism, alegorie (în sensul lui Walter Benjamin), echivocitate, clandestinitate, înșelătorie, flaterie, minciuna față de sine, minciuna față de ceilalți (privată, politică, minciuna nevinovată, minciuna convențională¹⁵, minciuna grea în consecințe), prescurtare, alterare, defăimare, calomnie, ficțiune, amăgire, mistificare, simulare, irealitate, iluzionare, mitomanie, demagogie, propagandă, fraudă, infamie, perfidie, trișare, escamotare, păcălire, falsificare, trădare, viclenie, travestire, prefăcătorie, fățarnicie, escrocherie, flecăreală/vorbe goale/baliverne/nimicuri, inexactitate, fals (falsificare), manipulare – între toate acestea aflându-se uneori o linie continuă, iar altele, nu. Totuși, cu atât mai mult pentru obiectivul de față, minciuna are un specific dat de intenția de a înșela și de a trage foloase în urma înșelătoriei. Iar intenție înseamnă conștiința ei clară.

Aristotel nu s-a ocupat în mod deosebit de minciună ca atare: și pentru că dezmințirea prin cuvânt a situației reale nu putea să fie/nu trebuia să fie acțiunea unui om liber, deci capabil să aleagă, din moment ce minciuna este opusul asertării adevărului, adică al *logos*-ului ca atare și fără de care nu este posibil nimic omenesc: a folosi cuvintele în veridicitatea lor este, în fond, doar un mijloc, dar unul *sine qua non*, pentru toate întreprinderile omenești¹⁶. Apoi, și pentru că, în fond, minciuna este o *acțiune* rezultată din alegere (deliberare internă) și o acțiune extremă negativă, dar, cum criteriul este întotdeauna extrema pozitivă (virtutea) realizată ca mijloc/ cumpătare, rezultă că, aici, practic nu există grade de cumpătare, minciuna fiind cu totul opusă înfăptuirii virtuții. Astfel, „minciuna este în sine rea și de dojenit, iar adevărul este bun și lăudabil”¹⁷. Se pare că numai modelele umane extreme recurg la minciuni, din intenția de a obține recunoaștere

¹⁴ Deși tocmai jocul filosofic ne amintește că anticii au considerat că rațiunea umană – capacitatea de a cunoaște logic și articulat discursiv, dincolo de aparențe, deci generalul, abstractul, legea – are aceeași esență cu *logos*-ul lumii.

¹⁵ Dar comportamentul civilizat și politicos, chiar dacă presupune ipocrizie, nu este minciună. Este important, deci, rezultatul compus dintre intenția de a înșela și obiectivul concret al înșelăciunii/rezultatul avut în vedere. Minciuna politicoasă este tolerabilă, permisă și chiar recomandată. (Acesta este un punct de vedere opus maximalismului lui Kant, pentru care, chiar dacă nu dăunează unui individ, minciuna dăunează omenirii în general, din moment ce ceea ce urmează minciunii este un alt șir de minciuni.)

¹⁶ „Vom fi abia atunci cunoscători ai limbii când nu numai vorbim cum prescrie gramatica, ci și pentru că ea o prescrie astfel...propria cunoștință a gramaticii”, Aristotel, *Etica nicomahică*, traducere din limba elină de Traian Brăileanu, București, Casa școalelor, 1944, Cartea a doua, Cap. III, 1103a, p. 64.

¹⁷ *Ibidem*, Cartea a patra, Cap. XIII, 1127a, p. 146.

lipsită de fundament¹⁸ sau câștiguri materiale. În timp ce omul „iubitor de adevăr, care spune adevărul și unde aceasta n-are nicio importanță, o va face cu atât mai mult atunci când are însemnătate.”¹⁹

Dincolo însă de prescriere, stă viața reală. Având în minte experiențe de genul căutării faimei din viața publică²⁰ și al îndepărtării de credința adevărată²¹ („falsitate” care implică și „minciunile nesfârșite”), Sf. Augustin a considerat, totuși, că distincția dintre minciună și eroare este intenția de a înșela (*voluntas fallendi*): „e prin intenția spiritului și nu prin adevărul sau falsul lucrurilor în ele înșele cum trebuie judecat dacă cineva minte sau nu.”²²

Totuși, deși răul minciunii derivă din această intenție²³, aflată, deci, exclusiv în responsabilitatea conștiinței, nu numai ea singură constituie devierea spiritului de la calea prin care acesta se prezintă ca atare, ca putere rațională de a înțelege și a comunica ceea ce înțelege. Minciuna stă la baza tuturor celorlalte devieri, și cu cât acestea sunt mai întrepătrunse și mai mari – și unde anume mai mult dacă nu în viața publică? –, cu atât mai groasă este țesătura de minciuni pe care se sprijină.

Ordinea lumii omului (deci cunoscută lui), transpusă și exprimată prin limbă, a presupus mereu spunerea adevărului. De ce oamenii spun, în general, adevărul? Tocmai pentru că numai astfel se înscriu ei în această ordine, beneficiază de ea. Minciuna este un răspuns opus ordinii și, din acest punct de vedere, este un fapt excepțional. Faptul că și minciuna este generatoare de istorie, că se clădește mai departe pe ea nu schimbă situația. Căci minciuna vrea să creeze o ordine alternativă care nu este rea pentru că este alternativă, ci deoarece este în răspăr cu ordinea bazată pe cunoașterea lucrurilor pe care se întemeiază, în fond, existența omului, așteptările sale legate de urmările pozitive ale cunoașterii și ale reciprocității în cunoaștere și acțiune umană.

În continuare, deși se înrudește cu construcțiile imaginare care se realizează și pentru ca povestitorul să se apere, să-și crească stima de sine arătând cât de importantă și unică este gândirea sa/sunt faptele sale, dar și pentru ca să ofere ascultătorilor modele de imaginație, comportament, fapte, minciuna nu este simplă imaginație, ci, dimpotrivă, tocmai demers de frânare a acesteia. Căci imaginația oferă idealuri de cunoaștere și acțiune, „fapte” aflate la standardul înalt al aspirației, pe când minciuna anulează acest standard, „aducând cu picioarele pe pământ” dorința omului de a născoci soluții noi pentru fenomenele mereu noi: baronul Münchhausen, socotit de contemporani drept om cinstit în raporturile de afaceri și publice, nu mințea, ci exagera și imagina, iar fabulațiile sale pot fi

¹⁸ „Se dau de exemplu de prooroci sau medici inteligenți”, 1127b, p. 147.

¹⁹ *Ibidem*, p. 146.

²⁰ Sf. Augustin, *Confesii*, Cartea a patra, Cap. 1.

²¹ *Ibidem*, Cartea întâi, Cap. 18, Cartea a șasea, Cap. 6.

²² *Le mensonge*, III, 3, *Oeuvres de Saint Augustin*, II, Paris, Éditions de l'Herne, 2010, p. 245.

²³ Derrida vorbea despre focalizarea gânditorilor asupra „actului intențional”, și nu asupra minciunii, *ibidem*, p. 498.

interpretate drept idealuri de autodepășire a limitelor fizice ale omului și a limitelor conjuncturale ale tehnicii. Spațiul unde a „călătorit” baronul a devenit mai larg decât cel în care erau înscriși europenii obișnuiți din secolul al XVIII-lea, zborul spre Lună și numeroasele descoperiri miraculoase de modalități de a îmblânzi animalele și de a multiplica numărul de obiecte folositoare, rapiditatea de a comunica pe întregul întins al lumii au reprezentat corespondentul anterior cu un secol cărților științifico-fantastice ale lui Jules Verne.

De asemenea, minciuna – deși poate avea loc prin omisiune – este diferită de uitare. Dacă este involuntară, uitarea îi face pe oameni să se iluzioneze că ceea ce știu este adevărul, cum spunea Nietzsche. Dacă este voluntară, atunci ei mint, selectând din adevărul știut ceea ce le este convenabil sau chiar întorcând pe dos adevărul.

Tipul de intenție care corespunde minciunii are și el, drept bază, cunoașterea lucrurilor așa cum stau ele/așa cum apar ele. Dar, pe când intenția de a spune adevărul este starea de spirit psihologică ce transpune cunoașterea / ce corespunde cunoașterii, intenția minciunii este aceea de a ocoli cunoașterea. Minciuna nu pornește din necunoașterea lucrurilor – lăsând, aici, la o parte discuția despre caracterul relativ, contextual al cunoașterii și adevărului – ci, dimpotrivă, presupune o cunoaștere precisă a lor: dar discursul mincinos este evaziv, ocolește adevărul, tergiversează afirmarea sa și, desigur, afirmă contrariul celor cunoscute.

Minciuna este negarea adevărului *cunoscut de către povestitor*: cel care minte știe perfect (sau crede sincer că știe) cum stau lucrurile în realitate, dar el afirmă ceva opus acestui adevăr cu scopul conștient (și exprimabil) de a-i înșela pe ascultători, adică de a-i influența în sensul dorit de el. Intenția minciunii destramă afundarea discuției în teoriile savante ale relativității adevărului, deci ale indiscernabilității adevărului de fals: căci minciuna este nu opusul absolut al unui inexistent adevăr absolut, ci negarea *adevărului cunoscut* de vorbitor și, uneori/de multe ori/ chiar mereu, și de auditoriu.

Minciuna este, astfel, o manifestare a *raporturilor de putere*: fie și ca o opoziție la acestea, minciuna este premisa unor relații asimetrice, căci ascultătorii își adecvează reacțiile și faptele nu adevărului, ci situației inexistente ca atare, și anume celei construite de minciuna povestitorului care, astfel, își clădește un factor de dominare. Pe de altă parte, reacțiile și faptele ascultătorilor sunt, astfel, mai puțin, sau chiar deloc, congruente cu realitatea, iar dacă ei construiesc mai departe pe aceste reacții și fapte inadecvate/aflate pe terenul mișcător al ne-realității, construcția iese șubredă.

Minciuna poate să fie și prin omisiune, deci trecere sub tăcere a adevărului, fără a-l răsturna, adică fără a crea un dat invers realității: ceea ce nu anulează caracterul de minciună al realului neexprimat. După cum, trecerea sub tăcere poate

reprezenta și recunoașterea nocivității discursului mincinos anterior/a faptei reprobabile anterioare. În acest caz, trecerea sub tăcere a unei minciuni nu este, pur și simplu, o minciună, ci fie momentul care arată escaladarea minciunii de acum înainte, fie începutul schimbării de direcție.

Minciuna induce dezordine în discurs și în prezumțiile sale: că discursul este mereu adevărat, deci poate fi crezut, poate reprezenta un jalon în activitate, deci lucrurile se petrec potrivit ordinii lor. Dimpotrivă, minciuna – care „are picioare scurte” – zdruncină aceste prezumții. Ordinea se schimbă, adică faptele care urmează răspund la informația mincinoasă. Dar aceasta este o dezordine, incongruentă cu adevărul pe care îl presupune înțelegerea reciprocă a oamenilor. Mai mult, o nouă dezordine apare atunci când emitentul minciunii spune adevărul: nimeni nu mai reacționează la acest adevăr, ci la informația anterioară dublată de concluzia că personajul este mincinos, deci nu poate fi crezut. Snoava populară *Petrică și lupul* este o ilustrare a acestei situații²⁴.

Discursul mincinos este setul de afirmații false, opus adevărului cunoscut de emitent, avansat cu scopul expres și conștient de a-i înșela pe receptorii discursului, de a-i amăgi, de a-i iluziona, de a-i induce în eroare. Iar dacă definim discursul ca vorbire care vrea să transmită și cunoștințe (adevărate, false), și intenții (plurale), cu scopul ca cel puțin unele elemente ale vorbirii și ale sensurilor transmise să fie preluate de către ascultători, atunci înțelegem că, în cadrul unui discurs, minciuna nu presupune deloc că toate propozițiile spuse ar fi false. Minciuna rezultă tocmai din sensurile întregului discurs, din importanța afirmațiilor false (nivelul la care se află ele în raport cu afirmațiile adevărate din discurs), din modul în care amestecarea afirmațiilor false cu altele adevărate conferă veridicitate și celor false.

Consecința minciunii asupra ascultătorului este de destructurare a criteriilor de adevăr asumate de acesta, de incertitudine în planul cunoașterii și de nesiguranță și labilitate în plan psihic și moral. Minciuna este o bombă care atacă ascultătorul, tinzând să-i distrugă rețeaua cognitiv-afectivă, în timp ce un discurs adevărat este o unealtă care întărește această rețea. În concluzie, minciuna este un fapt excepțional, adică în afara ordinii sociale prezumate.

Cum oamenii nu pot să trăiască mult timp în disconfortul psihic manifestat prin nesiguranța născută din bombardarea lor cu discursuri mincinoase, ei caută să „se acomodeze” acestor discursuri, adică să se convingă fie de adevărul celor

²⁴ De aceea, copiii trebuie să înțeleagă urmările minciunii, cum ar fi aceea că nu mai sunt crezuți nici când spun adevărul, și nu să fie pur și simplu pedepsiți atunci când mint, cf. Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation* (1762), Livre II, *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tome deuxième, Paris, Firmin Didot Frères, Libraires, 1856, p. 446.

transmise prin discursul mincinos, fie de utilitatea de a se comporta *ca și cum* ar crede adevărul discursului mincinos și *ca și cum* acesta ar fi adevărat.

Oricum, oamenii au înțeles din timpuri străvechi esența minciunii²⁵: aceasta putea să fie eficientă un timp, dar ea era rezultatul intenției de a ascunde interlocutorului ceea ce emitentul cunoștea foarte bine. Minciuna este calificată astfel tocmai și numai în funcție de intenția emitentului, gânditorii fiind cei care au demonstrat că minciuna încalcă Regula de aur a reciprocității, inclusiv în comunicare. Altfel, dacă criteriul de definire a minciunii ar fi poziția ascultătorului – deci faptul că lui i se pare că cele spuse nu coincid cu experiența și cunoașterea sa –, discursul emitentului nu ar fi descris ca fiind mincinos, ci, pur și simplu, ca neconform lucrurilor, cel puțin așa cum sunt acestea cunoscute de către ascultător. Calificarea unui discurs drept minciună reflectă, însă, oprobiul moral al auditoriului, iar acest oprobiu nu s-ar putea manifesta numai pe baza unui discurs care denotă o cunoaștere insuficientă a lucrurilor.

În sfârșit, aici, dacă adevărul și minciuna au fost demult cuplul de concepte reciproc definibile, oamenii nu au dat defel aceeași valoare epistemologică minciunii și adevărului. Dimpotrivă, minciuna este generatoarea vidului cognitiv, anulând orice credibilitate a faptelor relatate mincinos, dar fără ca, în același timp, să sugereze vreun adevăr conceput automat ca fiind opusul ei: căci, lăsând la o parte caracterul punctual al adevărului și al minciunii, opusul unei minciuni nu este *un* adevăr, ci *n* posibilități adevărate. De aceea, Aristotel a spus, răspunzând la întrebarea „ce folos au mincinoșii?”: „faptul că, spunând adevărul, nu mai sunt crezuți.”²⁶

UN MEMENTO SINE QUA NON: HEGEL

Spunerea adevărului legat de faptul concret este premisa acestui fapt uman însuși. Altfel spus, oamenii acționează și în dodii pe baza mistificărilor – deci faptele nu sunt conforme cu așteptările firești, lăsând aici la o parte interesele eventual opuse ale actorilor – și ajung să nici nu își înțeleagă acțiunile, rostul lor și sensurile lor umane. Mistificările au o motivație socială, desigur, dar acest

²⁵ Este interesant că, dacă la origine șiretenia, ingeniozitatea puteau, la rigoare, presupune și o minciună (Μήτις) (μή este rădăcina care semnifică o negație în sens ipotetic, însemnând că lucrul despre care se vorbește este incert, presupus și chiar inadmisibil; de aici, cuvintele μηχανή – invenție ingenioasă, de unde mașină, mașină de teatru, mijloc/mijloace, artificiu; μηχανάω – a imagina, a aranja cu artă, a combina în vederea unui scop precis, de unde a produce, a cauza, a ocaziona; μηχανεύς – inventator, ingenios; μηχανεύσας – aparat, dispozitiv; etc.), destul de repede inteligența de a se descurca în lume a devenit acel *logos* în care minciuna se opune adevărului.

²⁶ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (sec. III e.n.), traducere din limba greacă de C. I. Balmuș, studiu introductiv și comentarii de Aram M. Frenkian, București, Editura Academiei RPR, 1963, V, XI [17], p. 261.

background generează un *continuum mistificat* el însuși: o de-responsabilizare a oamenilor față de faptele lor (ceea ce înseamnă inclusiv vorbele, deci gândurile).

Ei se separă de fapte care le apar a fi independente de ei, o inerentă obiectivare față de care deciziile lor par a fi indiferente. Ca urmare, ei își schimbă locul de *subiect* generator de fapte în simple *obiecte* generate de faptele din amonteale lor: „acestea sunt răspunzătoare” de ceea ce le urmează, de modul superficial de judecare a lucrurilor, de exemplu, de atitudinea plină de cruzime care îi rănește pe ceilalți și le frânge încrederea în oameni și în ei înșiși, de iraționalitatea care rezultă din compunerea atâtor interese egoiste.

O asemenea auto-alienare este profundă, ea este „o autoînșelare, ca și o înșelare a celorlalți, când se pretinde a nu avea de a face decât cu *faptul- însuși*”. Or, o asemenea poziție și un asemenea moment cognitiv (format din două sub-momente: conștiința care privește „faptul” ca opus acțiunii și conștiința care privește acțiunea ca absolut liberă, deci opusă existenței umane reale) sunt – lăsând la o parte caracterul lor istoric, de precedente în auto-dezvoltarea conștiinței umane – antagonice esenței umane date de existența umană²⁷: deci „a cărei *fîință* este *acțiunea* individului *singular* și a tuturor indivizilor și a căror acțiune este nemijlocit *pentru alții*, adică este un '*fapt*', și este '*fapt*' numai ca *acțiune a tuturor și a fiecăruia*”²⁸.

O FENOMENOLOGIE A MINCIUNII: JEAN-JACQUES ROUSSEAU

În *Confesiunile* sale scrise în pragul bătrâneții, Rousseau a vorbit despre o „minciună criminală” a cărei amintire l-a frământat mereu, pe care nu a dezvăluit-o până atunci și a cărei confruntare nu putea decât să antreneze sondarea motivațiilor psihice ale comportamentului. Este vorba despre minciuna pe care o spusese la tinerețe în casa doamnei de Vercellis, acuzând de furtul unei mici bijuterii – pe care el însuși o luase, tentat fiind – o fată nevinovată și plină de finețe. Trăirea plină de remușcări a momentului din urmă cu 40 de ani a trimis la un concept – neevidențiat de către Rousseau – care, în genere, a apărut și apare mai mult decât rar în literatura teoretică: ireversibilul. „Cine-ar fi crezut că greșeala unui copil a putut avea urmări atât de crude? Din cauza acestor urmări mai mult decât probabile inima mea nu a putut să se consoleze.”²⁹

Gândind la descurajarea în care a căzut un suflet lovit pe nedrept și la căile pe care a putut să meargă în urma acestei lovituri, Rousseau a dezvăluit tortura pe care i-o producea această amintire în ideea de a contribui la o educație alternativă față

²⁷ Hegel existențialist?

²⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului* (1807), traducere de Virgil Bogdan, București, Editura Academiei RPR, 1965, pp. 234, 235.

²⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Les confessions* (1770, prima publicare 1782), *Oeuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, ed. cit., tome premier, ed. cit., p. 42.

de egoismul de care dăduse dovadă în fragedă tinerețe. Dar gândul la fapta sa rușinoasă l-a însoțit în mod discontinuu: „remușcarea adoarme într-un destin prosper și se ascute în adversitate.”³⁰

Cu puțin timp înainte de a muri, Rousseau a reluat episodul de mai sus, de această dată integrându-l într-o interpretare a minciunii.

Înainte de toate, minciuna („o mare crimă în ea însăși”) este un eveniment de bifurcație – ca și adevărul, de altfel – prin efectele sale: chiar dacă individul mincinos nu cunoaște în mod concret aceste efecte, el le presupune, deoarece „remușcarea m-a făcut să le presupun”³¹. Poate că mincinosul, cu atât mai mult cu cât este foarte tânăr, nu intuiește aceste consecințe: dar în orice caz, el – *știind că minte* – știe și că minciuna sa va deturna, și în rău, cursul ordonat al lucrurilor, bazat pe premisa construcției benefice a traiectoriei vieții în urma/prin conformarea cu valorile de cinste, corectitudine, adevăr. De ce în rău? Deoarece mincinosul știe că persoana învinuită pe nedrept va prelua judecata aspră a lumii și va prelua și rușinea rezultată în urma acestei judecăți.

Într-adevăr, minciuna este „fructul unei rușini rele”, o „dispoziție”³² în care individul face totul – în pofida cunoștințelor sale despre bine, rău, valori și împotriva acestora – pentru a îndepărta urmarea faptei sale rele anterioare: cei din jur nu trebuiau să știe că el fusese cel care nu se putuse abține în fața micii bijuterii și o furase.

Dar oamenii evoluează diferit și în urma adevărului, și a minciunii. Pentru unii, odată spusă, minciuna poate deveni un fapt banal și, mai ales pentru că îndepărtează urmările neplăcute ale acțiunilor lor (și, astfel, ale judecății celor din jur), un mijloc de supraviețuire și prosperare. Minciuna este, aici, o manifestare a *minimului efort* moral.

Pentru alții, o primă minciună spusă este șocul și reperul negativ care-i îndreaptă spre respingerea discursului fals. Așa a fost în cazul lui Rousseau: „amintirea aceluia act nenorocit și regretele nestinse pe care mi le-a lăsat mi-au inspirat pentru minciună o oroare care mi-a îndepărtat inima de la acest viciu pentru restul vieții.”³³ Ca urmare, un prim derapaj nu anulează exercitarea „primei integrități a conștiinței”. De aceea, subliniem noi, o a doua șansă este mereu necesară și deschisă individului: dar numai cu condiția ca el însuși să se înscrie în această șansă. În acest caz, pe minciună se clădește remușcarea, ea însăși generatoare de adevăr.

Dar, pentru că omul devine filosof atunci când se confruntă cu încălcarea ordinii lumii (chiar, sau poate mai ales, atunci când el este cel care o face), un discurs mincinos și remușcarea legată de acesta duc la întrebări legate de minciună.

³⁰ *Ibidem*, p. 43.

³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire* (1778, prima publicare 1782), *Quatrième promenade*, *ibidem*, p. 416.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 417.

Minciuna este urmarea unor fapte în fața cărora propria conștiință se simte inconfortabil și pe care, mai ales atunci când trebuie să reacționeze repede, le ascunde. Omul este timid și se rușinează, zăpăceala și emoția, „efectul mașinal”³⁴ al zăpăcelii și emoției îl fac să mintă, „chiar știind foarte bine câteodată că această minciună este cunoscută ca atare, și nu poate să (îmi) servească la nimic”³⁵. Aceasta este psihologia minciunii, deloc o scuză, doar o explicație.

Dacă minciuna este numai ascunderea unui adevăr pe care trebuie să îl spui, a ascunde un asemenea adevăr înseamnă, oare, a minți? Dar dacă spui o minciună contrară unui asemenea adevăr înseamnă că minți? Frământări ca acestea nu sunt legate de un simplu egoism de filosof care vrea să-și creeze un obiect de studiu pentru a avea ce să despice în patru. Căci trăirile omului în fața laxității discursului sunt ceea ce a urmărit Rousseau.

Pentru el, „adevărul general și abstract este cel mai prețios dintre toate bunurile: fără el, omul este orb; el este ochiul rațiunii”³⁶. Dar, tocmai pentru că a spune adevărul este un reper absolut al discursului, adevărul particular și individual trebuie judecat în funcție de acest reper. A avea acces la adevăr este „un drept” de care omul nu trebuie privat, deoarece „aparține acelor bunuri comune tuturor, a căror comunicare nu-l lipsește deloc pe cel care îl dă”³⁷. Dar nu putem să judecăm abstract: există adevăruri „utile” oamenilor, deci necesare, iar de acestea nu avem voie să-i lipsim pe ceilalți. Ar fi ca și cum i-am fura. Dar există și truisme, adevăruri indiferente pentru comportamentul oamenilor, a căror trecere sub tăcere nu generează nedreptăți: „cum am putea să fim nedrepti nefăcând rău nimănui, din moment ce in Justiția nu constă decât în răul făcut celui alt”³⁸.

Ei bine, chiar dacă situațiile concrete dau impresia unui puzzle ce invită la relativism – utilitatea adevărului este diferită de la om la om; „interesul particular este aproape totdeauna în opoziție cu cel public”; este, oare, mai importantă utilitatea pentru vorbitor sau pentru cel absent despre care se vorbește?; știe oare emitentul destul despre lucrul despre care vorbește?; și, în fond, ceea ce trebuie să facă pentru el însuși, și nu doar pentru ascultător/ceilalți, este oare mai puțin important? Este oare suficient să nu fii nedrept pentru a fi inocent?³⁹ – problema adevărului și minciunii poate fi rezolvată. Ceea ce nu înseamnă doar să se înfiereze minciuna la nivelul principiilor. Cu atât mai mult cu cât, dacă adevărul este natura lucrurilor, a-l exprima doar, pur și simplu, denotă lipsa de participare a emitentului la acest adevăr⁴⁰: căci a spune adevărul nu înseamnă a copia ceea ce se află în

³⁴ *Ibidem*, p. 422.

³⁵ *Ibidem*, p. 421.

³⁶ *Ibidem*, p. 417.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p. 418.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*: „orice efect rezultă din adevăr, ești mereu inculpabil când l-ai spus, pentru că nu ai pus în el nimic de-al tău.”

realitate, ci a interpreta, deci a confrunta realitatea cu propria reprezentare, a o traduce.

Așadar, la aprecierea problemei concură și aspectul cunoașterii sale, dar și cel al „instinctului moral” al individului care, la unii (cum am văzut), nu înșeală niciodată, deci este un îndreptar chiar mai important decât „luminile rațiunii”. Căci, iată, acest instinct este cel care întreține memoria faptelor și care determină judecata extrem de severă a conștiinței. De aceea, tocmai acest instinct este cel care permite înțelegerea gravității minciunii.

Ceea ce i-a apărut abominabil conștiinței lui Rousseau este tocmai *intenția* de a minți, și nu consecințele minciunii care pot varia: iar intenția este un lucru care, lăsând la o parte perspicacitatea auditoriului unui discurs, este cunoscut, în fond, deci nu poate fi ascuns conștiinței. Aceasta poate fi adormită, firește, cu tot felul de justificări care ajung să ștergă din amintire intenția inițială, dar, deoarece omul clădește pe minciună, intenția nu se șterge⁴¹.

De aceea, o minciună nu poate fi inocentă: chiar dacă minciuna nu a avut anterior și intenția de a dăuna, „orice om de bună credință cu el însuși (...) nu vrea să-și permită nimic din ceea ce propria sa conștiință ar putea să-i reproșeze”⁴².

Dar minciuna nu este ficțiune, căci aceasta nu se interferează în ordinea morală, adică în „ordinea justiției”. De aceea, nimeni nu blamează de mincinoși pe autorii ficțiunilor, decât dacă ei vor să-i *persuadeze* pe ascultători sau pe cititori. Ca urmare, minciuna – care este mereu rezultatul unei intenții conștiente – strică ordinea morală: „a se minți pentru propriul avantaj este impostură, a minți pentru avantajul altuia este fraudă, a minți pentru a dăuna este calomnie...a avantajă pe cineva care nu trebuie să aibă acest avantaj înseamnă a tulbura ordinea justiției, a-și atribui sieși sau altuia în mod fals un act din care pot rezulta laudă sau blamare, inculpare sau disculpare, înseamnă a face un lucru nedrept: or, tot ce, contrar adevărului, rănește justiția în orice fel, este minciună.”⁴³ Aceasta este „limita”.

Ca urmare, oamenii trebuie să se judece cu mai multă atenție atunci când, din dorința de a fi prudenți, spun lucruri de care nu pot fi acuzați, dar care nu sunt adevărate: oameni care urmează riguros *adevărul care nu-i costă nimic*. Ei sunt mincinoși, tocmai pentru că își frustrează discursurile de examenul propriei conștiințe și, deși cred că stima lor de sine a rămas intactă, tocmai punând față în față „limita” (criteriul de judecare) și propriul comportament se constata devierea lor de la modelul omului moral.

⁴¹ Rousseau se referă la modelul omului normal. Mai târziu, psihanaliza a evidențiat că dacă individul, din groaza de a se supune judecății propriei conștiințe – înainte de aceea a celorlalți – uită faptele criminale ce includ mereu minciuna, atunci el devine bolnav psihic, mai mult sau mai puțin grav sau evident. Numai odată cu reamintirea și cu auto-dezvăluirea mecanismelor și momentelor vechiului demers se vindecă el.

⁴² Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, *ibidem*, p. 419.

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, *ibidem*.

În sfârșit, aici, minciuna este odioasă, deoarece este ireversibilă: chiar dacă imediat ce este spusă, omul vrea să o retragă, el nu o face, de rușine. Astfel încât tulburarea conștiinței sale devine și mai mare prin apariția clară a contradicției dintre judecata morală pe care individul și-o asumă și, pe de altă parte, fapta pe care nu a putut-o controla.

Înțelegerea minciunii îl pune la grea încercare tocmai pe omul moral care este, totuși, om. Într-o rară și splendidă dezvăluire de sine, Rousseau a arătat că tocmai scrierea *Confesiunilor* i-a pus conștiința în fața dilemei de a menține pentru posteritate imaginea sa de integritate și, pe de altă parte, de a nu minți. Puterea judecății sale l-a dus mai degrabă în direcția de „a se acuza cu prea multă severitate, decât de a se scuza cu prea multă indulgență”⁴⁴. De ce? Nu numai deoarece *Confesiunile* au fost scrise de un autor „deja bătrân și dezgustat de vanele plăceri ale vieții” căroră le simțea vidul⁴⁵: a apărea altora într-o lumină bună a fost, pentru el, un obiectiv mai puțin important decât cel de a câștiga pariul cu propria inteligență, acela de a vedea cum reușește aceasta să redea vieții sale sensurile. Ci și pentru că era „o singularitate a naturii mele și este absolut pardonabil ca oamenii să nu o creadă, ...dar care este reală”: aceea de a se descrie mai degrabă scoțând la suprafață răul în întreaga sa turpitudine, decât ceea ce a fost bun și amabil⁴⁶. Ca și de a nu aminti faptele rele ale altora sau ale împrejurărilor și loialitatea sa.

A fost el oare, s-a întrebat în final Rousseau, omul moral care a vrut să fie? S-a călăuzit, desigur, de „sentimente de dreptate și echitate”, spunând deseori sumedenie de povești, dar mințind rareori, nefăcând rău nimănui, ci avantajându-i pe ceilalți mai degrabă decât pe sine⁴⁷. Dar, și a spus-o cu cea mai sfâșiată conștiință a iremediabilului, a avut remușcări: nu numai pentru minciuna inițială, ci și pentru faptul că nu a făcut tot ce își datora sie însuși, omagiul față de propria demnitate pe care a scăzut-o cu poveștile care l-au înjosit: „deoarece a orna adevărul cu povești înseamnă într-adevăr a-l desfigura.”⁴⁸ Iar în acest sens, nu a fost suficient să-și ia drept deviză adevărul, din moment ce nu a avut „curajul și forța de a fi adevărat (*vrai*) mereu”.

AVERTISMENT II

Motivația notațiilor de față este discuția despre minciuna spusă în spațiul public. Contradicția dintre valorile sociale asumate oficial – constituind, deci, țesătura ideologică de legitimare – și, pe de altă parte, încălcarea acestor valori este

⁴⁴ *Ibidem*, p. 422.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 423.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 424.

prima care solicită, nu mirarea, ci dezamăgirea filosofică⁴⁹, descumpănirea căreia trebuie să i se răspundă: înainte de toate, pe plan teoretic. Dar introducerea la această temă a pornit de la filogeneza minciunii în relația cu adevărul: deoarece a căutat să dezmință vechea teorie că „oamenii mint precum respiră”, deci că minciuna ar fi nu numai naturală și generală, chiar ne-nocivă, ci și că nu ar exista, astfel, nicio deosebire între minciuna spusă în spațiul privat și minciuna spusă în spațiul public.

Pornită din dorința de a se apăra de vreo pedeapsă dată pentru un comportament neadecvat sau de a-și maximiza plăcerea sau eul, minciuna – ca manifestare a capacității rațiunii umane ca șiretenie⁵⁰ – apare de la vârsta de 4-5 ani. Copiii descoperă minciuna eficientă odată cu individualizarea lor față de părinți și, astfel, cu recunoașterea că oamenii au motivații și gânduri personale. Aprecierea diferențelor constituie în același timp baza unor relații mai profunde, dincolo de simbioza din prima copilărie⁵¹.

Dar acest aspect nu este atât de neutru cât pare. Interesat de problema comportamentului copiilor și de educație, Rousseau a considerat, în opoziție cu explicația psihologică piagetiană, că minciuna nu este naturală pentru copii: și pentru că, *à propos* de minciuna care privește trecutul, acela care are nevoie de ceilalți ca să îl ajute nu are niciun interes să îi înșele⁵², și deoarece, dacă vorbim de minciuna privind viitorul, angajamentul pentru viitor este un fapt convențional, cultural și nu natural. Dacă angajamentele copiilor sunt nule în ele însele deoarece ei trăiesc în prezent⁵³, rezultă că nici privind o acțiune din trecut și nici privind viitorul minciuna nu le este naturală lor, ci „profesorilor lor”⁵⁴, adică „este legea

⁴⁹ Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Brooklyn NY, Verso, 2008, consideră că problema etică este dată nu de mirare, ci de dezamăgire, decepție, deziluzie.

⁵⁰ Dar șiretenia este o modalitate esențială a animalelor de a supraviețui, vezi Charles V. Ford, *Lies! Lies! Lies! The Psychology of Deceit* (1996), Washington, DC, American Psychiatric Press Inc, 1999, p. 272-273. De aceea un model predilect al comportamentului înșelător au fost animalele.

Niccolò Machiavelli, *Principele* (1513), (traducere, tabel cronologic, note și postfață de Nicolae Luca, prefață de Gh. Lencan Stoica, București, Editura Minerva, 1994, Cap. XVIII, p. 89-90), spunea că principele trebuie să fie vulpe „ca să poți recunoaște cursele, și leu, ca să poți băga groaza în lupi”.

Vezi și Mircea Malița, *Mintea cea iscoditoare*, București, Editura Academiei Române, 2009, p. 134-135, unde se arată evoluția de la înșelarea celui puternic din lumea animală la *homo fraudens*, omul primitiv care trebuie să-și înșele dușmanii pentru a trăi.

⁵¹ Charles V. Ford, *op. cit.*, p. 275.

⁵² „dimpotrivă, el are interesul puternic ca ceilalți să vadă lucrurile cum sunt, de frică să nu se înșele în prejudiciul său”, *Émile, ou de l'éducation*, ed. cit., p. 446.

⁵³ „Copilul, neștiind ce face când se angajează, nu poate să mintă angajându-se. Nu e la fel când el nu-și ține promisiunea, ceea ce este încă o minciună retroactivă: căci el își amintește foarte bine că a făcut acea promisiune; dar ceea ce nu vede este importanța de a o ține...copilul nu poate prevedea consecințele lucrurilor; și când își încalcă angajamentele, nu face nimic împotriva rațiunii vârstei sale”, *ibidem*, p. 447.

⁵⁴ *Ibidem*.

ascultării care produce necesitatea de a minți, deoarece ascultarea fiind penibilă, ei se dispensează de ea în secret, atât cât pot, iar interesul prezent de a evita pedeapsa sau reproșul depășește interesul îndepărtat de a spune adevărul”⁵⁵.

Și din cele spuse, rezultă că minciuna este un fenomen social. Ea corespunde relațiilor sociale care sunt – și acesta este terenul avut în vedere de notațiile de față – *relații de putere*. Comunicarea ce are loc între oameni reflectă aceste relații: și de aceea, s-a spus, adevărul și minciuna nu trebuie catalogate a fi în mod absolut morale sau imorale, ci mai degrabă modul cum sunt aplicate în relațiile cu ceilalți le conferă moralitate sau imoralitate⁵⁶.

Dar chiar și această înțelegere aparent laxă a adevărului și minciunii ne permite să definim discursul mincinos. Acesta este discursul care folosește adevărul și falsul – deci, încă o dată, discursul mincinos nu este astfel în fiecare parte a sa, ci doar în unele și, astfel, ca totalitate – cu scopul conștient de a înșela receptorul. Emitentul discursului mincinos este convins de falsitatea sensurilor pe care le transmite, dar el vrea să inducă receptorului tocmai ideea că aceste sensuri sunt adevărate⁵⁷. Scopul emitentului este acela de a beneficia în urma discursului său înșelător⁵⁸. Iar rezultatul este crearea unei „culturi a iresponsabilității”⁵⁹ – care nu rezultă numai din faptele reale ca atare din societatea bazată pe relații de putere, cum ar fi inegalitățile și dubbele standarde ale drepturilor, ci și din discursurile mincinoase – și în care regimul minciunilor publice este acela al modelului bulgărelui de zăpadă.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 446.

⁵⁶ Charles V. Ford, *op. cit.*, p. 280.

⁵⁷ Aldert Vrij, *Detecting Lies and Deceit: Pitfalls and Opportunities*, Second edition, Chichester, John Wiley & Sons, 2008, p. 13.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁵⁹ Anthony Giddens, *New Labour : de l'ascension à la chute*, „Le Monde”, 15 mai 2010.

DOUĂ MODURI DE ABORDARE A INTERSUBIECTIVITĂȚII: TRANSCENDENTAL VERSUS DIALOGIC

IRINA ROTARU¹

Abstract. In this text it will be confronted two ways of approaching the problem of intersubjectivity: Husserl's transcendental phenomenological one and Waldenfels' dialogical one. The theories sustaining the second attitude reject the transcendental one by arguments involving the practical level. I aim at showing that this type of arguments does not touch the Husserlian theory.

Key words: Husserl, Waldenfels, transcendental phenomenology, dialogical phenomenology

În prima sa lucrare de amploare, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Bernhard Waldenfels argumentează că „suntem deja mereu în dialog” și că, prin urmare, niciunul dintre noi nu poate înființa ceva de unul singur, ci totul ia ființă *între* noi, în domeniul *între* al dialogului. Prin aceasta el ia atitudine față de teoria husserliană a intersubiectivității, potrivit căreia eul ar avea posibilitatea de a constitui – de unul singur și din sine însuși – tot ceea ce îl înconjoară, inclusiv pe semenul său. Atitudinea de contestare a teoriei husserliene a intersubiectivității se leagă de cele mai multe ori de ideea de subiect pe care această teorie ar presupune-o și de consecințele asupra ideii de celălalt. Teza potrivit căreia această teorie acordă prioritate eului, celălalt devenind secundar și dependent de acesta, este strâns legată de modul în care sunt înțelese conceptele de intenționalitate, atitudine transcendentală și constituire. Deoarece există anumite probleme în înțelegerea acestor concepte, mă voi opri mai întâi asupra lor.

Scopul filosofiei husserliene, spre deosebire de al celei carteziene, nu este încercarea de a descoperi adevărurile ultime, care să poată servi drept puncte de plecare pe baza cărora, în mod deductiv, celelalte științe își pot construi adevărurile. Modul fenomenologic de cercetare nu este deductiv, ci descriptiv, prin urmare nici adevărurile ei nu sunt gândite să funcționeze în felul unor principii. Fenomenologia cercetează condițiile de posibilitate ale apariției pentru tot ceea ce există. Făcând aceasta, clarifică regimul ontologic pentru toate regiunile ființei, prin urmare aduce la lumină cadrele în care celelalte științe funcționează. Pentru a clarifica condițiile de posibilitate ale experienței, sensului și manifestării, trebuie să fie cercetat subiectul, singurul în raport cu care ceva este experimentat, în care ceva se manifestă sau primește sens. Nu este însă cercetat subiectul empiric, deoarece nu interesează trăirile subiective, ci subiectul transcendental, la care se ajunge prin

¹ Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice.

reducția transcendentală. Prin urmare, între lumea cercetată și subiectul cercetător, nu există un raport cauzal.

Husserl spune că prin adoptarea atitudinii transcendente „privirea filosofului va fi pentru prima dată cu adevărat liberă și, înainte de toate, liberă de cea mai puternică și universală și, prin aceasta, cea mai ascunsă *legătură internă*, anume aceea a faptului lumii de a fi deja dată”². (s. m.) Făcând referire exact la acest pasaj, Waldenfels înțelege că rostul atitudinii transcendente este „de a elibera *întru totul* omul de legătura cu lumea”³. (s. m.) Atâta timp cât în paragraful din *Krisis* se vorbește despre „legătură internă”, înțelegem că nu se face referire la legătura noastră fizică cu lumea, ci la credințele care ne leagă de lume; credințe determinate cultural și însușite naiv, prin care ne explicăm lumea. În această atitudine naivă, hotărâtoare pentru modul în care înțelegem tot ceea ce ne înconjoară și relația noastră cu acest înconjurător, nu sunt datele pe care le primim de la el, ci ideile determinate cultural și perpetuate de-a lungul timpului în lipsa unei reflecții riguroase. A intenționa să faci abstracție de acest tip de legătură cu lumea înseamnă a dori ca în cunoașterea ei să pleci de la ea însăși. În schimb, Waldenfels vorbește despre „excluderea oricărei legături cu lumea”, ca și cum, potrivit lui Husserl, ego-ul urmează să creeze lumea din el însuși. Concluzia la care se ajunge este că atitudinea transcendentală este „fondatoare de lume” (*Weltstiftend*), lumea pierzându-și independența atâta timp cât „acela care reflectează vede apărând din sine tot ceea ce este străin.”⁴ Vedem aici clar cum conceptul de constituire este interpretat ca desemnând o creație. Husserl atrage însă de multe ori atenția împotriva acestei confuzii, subliniind că prin constituirea fenomenologică nu se creează și nu se dă naștere la nimic. Dan Zahavi, în *Husserls Phänomenologie*, face trimitere la un manuscris husserlian din 1931, încă nepublicat, în care se spune că izvoarele constituirii sunt eul original și non-eul original (lumea). „Ambele sunt momente structurale ireductibile în procesul constituirii, procesul aducerii-spre-arătare.”⁵ Procesul constituirii nu este unul cauzal, prin care subiectul face posibile obiecte sau le atribuie sens. În *Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. I, Husserl notează că „avem deci obiecte, lucruri străine de eu, obiecte care sunt deja date față de eu; «deja date în modul de a fi străine de eu» înseamnă aici date fără participarea eului sau a faptelor sale. Spre deosebire de acestea [avem și] obiecte produse de către eu, constituite

² *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (Hua VI) Hrsg. Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1996, p. 154.

³ B., Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. 85.

⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁵ D. Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, übersetzt von Bernhard Obieger, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 76.

prin actele eului, «construcții» care corespund faptelor personale».⁶ Constituirea transcendențială înseamnă a pune în lumină procesul prin care, pornind de la lucrurile deja date, pasive, se ajunge, prin intervenția eului, la construcția de sens care este lumea vieții. Prin urmare, constituirea transcendențială este încercarea de a relua modul în care toate cele înconjurătoare ajung să fie construcția în care trăim zi de zi.⁷

Analiza transcendențială a putut fi interpretată ca fiind performată de o conștiință suficientă sieși, lipsită de lume, atâta timp cât reducția a fost înțeleasă ca încercare de a stabili un fundament apodictic pentru științe în conștiința transcendențială. Conform acestei abordări, reducția ne-ar ajuta să ne întoarcem către acele reprezentări mentale pe care le face posibile intenționalitatea. Dar, pe lângă faptul că Husserl nu vorbește despre reprezentări mentale, ego-ul transcendențial nu este pentru acesta un fundament apodictic din care decurg celelalte adevăruri despre lume. Dacă subiectul mundan reprezintă un cadru de nedepășit pentru raportarea la lume, ego-ul transcendențial este acest subiect în urma încercării de conștientizare și suspendare a înțelegerii naive a lumii. Scopul reducției husserliene nu este expunerea conținutului unei subiectivități lipsite de lume; reducția nu implică suspendarea lumii transcendente, ci a presupuzițiilor ilegite în legătură cu statutul său ontologic. Doar lăsând în urmă sensul obișnuințelor și intereselor noastre în legătură cu ceea ce ne înconjoară, putem accede la sensul lumii. „Este vorba, înainte de toate, de a arăta că filosofului, prin intermediul *epoché*, i se deschide un nou mod de a experimenta, de a gândi, de a teoretiza despre ființa sa naturală și despre lumea naturală, mod prin care nu pierde nimic din ființa și adevărurile ei obiective.”⁸ În alt loc Husserl atrage atenția că „ceea ce este pus între paranteze nu este șters de pe tabla fenomenologiei, ci numai pus între paranteze și înzestrat cu un index. În felul acesta este însă tema principală a cercetării.”⁹ Tot ceea ce a exclus din motive metodologice, fenomenologia include la loc, ea neavând un mod de cercetare deductiv, ci bazat pe ceea ce ne este dat în experiență.

Să vedem acum ce consecințe ar avea, potrivit lui Waldenfels, atitudinea transcendențială asupra ideii de celălalt. Autorul va spune mai întâi că egalitatea

⁶ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905–1920.* (Hua XIII). Hrsg. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 427.

⁷ Pentru interpretări similare în ceea ce privește constituirea, a se vedea Dan Zahavi, *Husserls Phänomenologie*, ed. cit., pp. 76–82; Antonio Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 15–19.

⁸ Hua VI, p. 154–155.

⁹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Hua III), Hrsg. Karl Schumann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 107.

atribuită de către eu celorlalți nu este una autentică, deoarece eul original, prin sensul său fundamental, nu are nevoie de ceilalți, la aceștia ajungându-se doar ulterior, când eul are calitatea de subiect mundan și social. Acest reproș are la bază înțelegerea eului transcendental ca fiind un eu prelumesc, eu care încă nu a luat contact cu ideea de celălalt, dar totuși se înțelege pe sine ca eu. Apoi, dacă lumea nu este mai mult decât proiecția mea, nici ceilalți nu pot fi altceva decât modificări ale eului meu.

În cazul primului reproș, avem de-a face cu extrapolarea unei inegalități constitutive – accesul direct la trăirile proprii este posibil doar la persoana întâi – „inegalitate” care nu are nimic de-a face cu o ierarhizare a eului și a celorlalți în plan mundan, singurul în care secundaritatea poate fi judecată din perspectivă etică. Faptul că perspectiva proprie este singura la care am acces direct, pentru a gândi lumea și pe celălalt, nu este rezultatul vreunui raționament, ci doar datul constitutiv care descrie omul în general. În ceea ce privește egalitatea, ego-ul transcendental nu o atribuie, ci o descoperă. Interpretarea etică a acestui fapt poate apărea doar în cazul unei lecturi excesiv de prudente, din partea unei gândiri potrivit căreia nu există niciun caz în care este acceptabil să se spună că eul este anterior celuiilalt. Însă constituirea celuiilalt pornind de la ego-ul transcendental nu trebuie înțeleasă ca un atu pe care eul îl are asupra celuiilalt, ci drept o limită a sa.

Al doilea reproș waldenfelsian este că reflecția transcendentală ar face ca ceilalți să își piardă independența, devenind simple momente ale vieții mele. Trebuie însă să ținem seama de un fapt: constituirea transcendentală a celuiilalt nu înseamnă mai mult decât o interogare a condițiilor de posibilitate a apariției celuiilalt pentru mine. Aceste condiții de posibilitate sunt cercetate pornind de la modul în care celălalt îmi este dat în experiență. Nu poate fi vorba prin urmare de a-l crea pe celălalt din mine însumi. Potrivit lui Waldenfels, atâta timp cât pentru Husserl „relația radicală cu ceilalți ca subiecți anteriori lumii este posibilă numai pe calea reflecției, din propriul eu și din lumea proprie, în cadrul și prin mijlocirea acestui propriu [...] celălalt este dintru început prizonier într-un sistem mundan și social ordonat”¹⁰. Waldenfels își bazează această reflecție pe un pasaj din *Meditații carteziane*, pe care, dacă îl citim cu atenție, vedem că spune cu totul altceva. „Tot ceea ce ego-ul transcendental constituie în acel prim strat ca «nestrăin» (*Nichtfremdes*) – ca ceva «propriu» – îi aparține în realitate, în calitate de componentă a esenței sale concrete, inseparabilă de aceasta.[...] În interiorul și prin interiorul acestei sfere «proprie», ego-ul însă constituie lumea «obiectivă», ca univers al unei ființe străine lui și, în primul rând, îl constituie pe celălalt ca alter ego.”¹¹ Când Husserl vorbește despre propriu se referă la determinațiile mele naturale. În a V-a meditație carteziană se vede foarte clar că nucleul propriului este trupul. Acest propriu nu este, prin urmare, așa cum încearcă să sugereze

¹⁰ B., Waldenfels, *op. cit.*, p. 48.

¹¹ E., Husserl, *Meditații carteziane. O introducere în fenomenologie*, traducere de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1994, §45, p. 135.

Waldenfels, un conținut de sens al ego-ului, o ordine pe care acesta o stabilește și în funcție de care judecă toate celelalte. Propriul ego-ului este doar posibilitatea sa de a fi un ego. Faptul care îl preocupă cel mai mult pe Husserl este că, prin intermediul și în cadrul acestui propriu, ego-ul constituie ceea ce este străin. Waldenfels va respinge constituirea transcendentă a celuilalt spunând că, pentru ca ceilalți să fie înțeleși autentici, ei trebuie înțeleși radical dinspre ei înșiși, iar nu din cadrul unui întreg pe care eu l-am constituit mai întâi.

Că alteritatea ar fi sau ar putea fi înțeleasă doar din cadrul unei ordini constituite de către mine, nu este nici pe departe ideea întemeietorului fenomenologiei transcendente. Perceperea celorlalți este determinată de Husserl ca a percepție analogică nu pentru că ar fi posibilă doar ca dublare a propriului eu, ci pentru că această percepție „nu este cu adevărat și întru totul o percepție. [...] Percepțiile și obiectele [celuilalt] date mie prin percepție nu sunt cu adevărat percepute de către mine și probabil nici măcar perceptibile.”¹² Pentru Husserl este foarte clar deci că lumea nu este corespondenta sensului pe care i-l dau eu, și că aceasta nu poate fi cunoscută într-un mod absolut. Asta nu înseamnă însă că tot ce este în afara mea este un mister pe care nu îl pot pătrunde deloc. Eu am posibilitatea de a înțelege și de a avansa în înțelegerea mea, pornind de la lucrurile care îmi sunt familiare și lărgindu-mi percepția prin intermediul mijlocirilor și reciprocităților, până la lumi al căror sens îmi este străin. „Dar toate acestea numai prin generalități care au ca rest o largă neînțelegere.”¹³ Această idee i-ar putea fi foarte ușor atribuită lui Waldenfels. Acest fapt care caracterizează înțelegerea noastră este abordat diferit de către cei doi autori. Husserl pune accentul pe ideea că tendința noastră este de a produce generalizări (tendință datorată împrejurării că intelectul trebuie să pornească de la cunoscut pentru a putea cunoaște ceva nou), în timp ce Waldenfels accentuează că înțelegerea noastră a celor străine are mereu un rest. Abordarea primului autor se preocupă de luminarea modului în care se produce înțelegerea, iar a celui de-al doilea de cum ar trebui să fie înțelegerea noastră pentru a fi autentică. Problema este că cel din urmă, prin abordarea sa, tinde să ignore condițiile ontologice ale înțelegerii sau chiar să le valorizeze ca fiind niște trăsături negative. Negative, în ceea ce le privește, pot fi însă doar efectele pe care o înțelegere inertială le-ar putea avea asupra celorlalți. Aceste efecte pot fi cel mai bine preîntâmpinate dacă mai întâi se înțelege ce determină, în fiecare dintre noi, asemenea tendințe.

Alt concept privit cu circumspecție de către Waldenfels, și nu numai, este acela de intenționalitate. În interpretarea sa, „Intenționalitatea pleacă unilateral de la mine care intenționez, nu de la ceva care prin sine mă întâlnește”¹⁴. Mai mult, intenționalitatea ar însemna „intenționare reglată de scop”. Discuția despre

¹² *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, (Hua XV) Hrsg. Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 498.

¹³ *Ibidem*, p. 433.

¹⁴ *Ibidem*, p. 47.

intenționalitate este mutată de la nivelul ontologic, în cel practic. Să observăm în primă instanță că autorul nostru înțelege intenționalitatea asociindu-i ideea de scop. A avea un scop presupune fixarea lui deliberată, or, în cazul intenționalității husserliene, nu poate fi vorba despre a fixa și a urmări deliberat scopuri. Intenționalitatea este caracteristica esențială a conștiinței, însemnând că în absența deținerii unui obiect nu există conștiință. Gândire intențională înseamnă pentru Waldenfels o gândire care pune ceea ce este propriu și așteptările corespunzătoare pe primul loc. Dar cum poate acest autor să ignore că cea mai importantă preocupare a lui Husserl este aceea de a demonstra inadecvarea esențială dintre interioritate și exterioritate? Că potrivit acestuia percepția lucrului este mereu neîmplinită, iar percepția directă a alterității nu este nici măcar în principiu posibilă? În *Meditații carteziane* citim că „apodicticitatea experienței transcendente oferă [...] doar un nucleu de obiecte experimentat cu adevărat adecvat: și anume prezentul viu [...] în timp ce dincolo de acest nucleu nu se întinde decât un orizont prezumtiv, nedeterminat și general.”¹⁵ Acestea nu neagă însă faptul conștiinței de a fi intențională, ci atrage doar atenția că sensul pe care îl determinăm și stăpânim la un moment dat nu epuizează toate posibilitățile de sens ale acelei situații. A afirma intenționalitatea conștiinței nu înseamnă a afirma și posibilitatea de a determina în mod clar și exclusiv situațiile în care se află conștiința.

Cât despre reproșul că în fenomenologia husserliană inițiativa mea ar preceda încercările de a se face auzit ale celuilalt, Antonio Aguirre a arătat deja că este întrutotul nefundat. Asta deoarece în fenomenologia transcendentală, constituirea intențională poate avea loc doar ca efect al unei afectări străine, care precede mereurăspunsul meu. „Pentru a spune despre ceva că este și că este într-un fel sau altul, ceva trebuie să mi se anunțe astfel încât să mi se trezească interesul, atenția pentru el.”¹⁶ Constatăm din nou că nu există nicio contradicție între faptul esențial al unei conștiințe de a fi intențională și faptul că ea poate deține ceva ca intenție doar ca răspuns la afectarea străină. În susținerea acestei idei, citim următoarele în Husserl: „Eul poate afecta doar ceea ce îi este conștient eului.”¹⁷ Eul poate fi afectat de lucruri care nu îi sunt conștiente, dar el nu poate afecta ceea ce nu deține în mod conștient. Recunoaștem aici primatul temporal incontestabil al celuilalt față de eu. Asta nu neagă însă faptul conștiinței de a fi intențională și constitutivă.

Că fenomenologia transcendentală acordă primat egoului constitutiv înseamnă, pentru Waldenfels, că toate: lumea, Dumnezeu, ceilalți, trebuie să se legitimizeze în fața forumului conștiinței eului. Reducția îmi acordă privilegiul că toate acestea trebuie să se justifice în fața mea, în timp ce eu nu trebuie să mă justific în fața nimănui. Egalitatea se pierde prin aceea că eu răspund doar după ce

¹⁵ E., Husserl, *Meditații carteziane*, op. cit., §9, p. 57.

¹⁶ A., Aguirre, op. cit., p. 20.

¹⁷ E., Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, (Hua IX), ed. cit., p. 398.

mai întâi am acceptat o pretenție străină. Pentru ca egalitatea dintre eu și celălalt să fie redobândită, propune Waldenfels, „trebuie să găsim un mod de a înțelege și de acces la celălalt prin care el însuși să aibă cuvântul, fără a trebui să împrumute de la mine posibilitatea de a vorbi.”¹⁸ Acest deziderat ar urma ideea lui Aristotel, care menționează că „lucrul însuși ne arată drumul și ne determină să cercetăm mai departe”¹⁹. Oare acest citat din Aristotel nu i-a amintit deloc autorului nostru că moto-ul fenomenologiei husserliene este „înapoi la lucrurile însele”? Am arătat deja că intenționalitatea conștiinței înseamnă că aceasta are mereu un obiect ca pol al său, prin urmare este mereu în afara sa, reglându-se în funcție de ceea ce o transcende. Atitudinea transcendentă este cea care face posibil începutul de la lucruri, în atitudinea naturală primând interesele mele, presupuziunile culturii din care fac parte sau altele asemenea. Primatul pe care îl dobândește ego-ul în această atitudine se datorează „imposibilității punerii de-a dreptul a ceea ce este absolut nou, străin; [...] [așa ceva] ar însemna că conștiința ar ajunge fără vreo mijlocire în legătură cu un «în afară» al în-sinelui său constitutiv”²⁰. Această imposibilitate are la bază ideea de „orizont” înțeles ca întregul experiențelor trecute ale unei subiectivități. Aceasta este una dintre limitele mele, care, dacă etica nu o ia în seamă, devine o teorie mai idealistă decât i s-ar putea reproșa fenomenologiei transcendente. Datorită limitei care ne îngreșează ca persoane determinate, Husserl face următoarele remarci cu privire la modalitatea de cunoaștere a ceea ce este străin: „străinul este mai întâi înțelegibilul străin. Firește, orice necunoscut, orice neînțeles are un miez al cunoscutului, fără de care nici chiar ca străin nu ar putea fi experimentat.”²¹ Dezideratul de a începe de la lucrurile însele și faptul că nu pot începe nemijlocit din afara mea nu sunt două idei care se exclud, așa cum pare a sugera Waldenfels.

Acesta este de acord că în atitudinea noastră de zi cu zi, în care nu reflectăm asupra lumii și relației noastre cu ea, persoana rămâne la nivelul animal și fizicist. I se pare însă că reducăția transcendentă reduce lumea la natură pură și prin aceasta oamenii la ființe vii a căror viață internă nu este mai mult decât stratul înalt al unui corp. „Persoanele și interpersonalitatea nu vor fi înțelese prin ele însele, ci prin substratul natural, vor fi *naturalizate*. Subiectul uman cade prin aceasta în domeniul științelor naturii, în zoologie de exemplu.”²² Are dreptate că persoana nu este doar un strat înalt al naturalului, dar aceasta nu exclude ideea că pentru a exista ca persoană trebuie ca mai întâi să fie îndeplinite anumite condiții de ordin natural. Aceste condiții nu determină apariția stratului mai înalt sau felul în care el se organizează, ci doar îi face posibilă apariția.

¹⁸ *Ibidem*, p. 51.

¹⁹ Aristotel, *Metafizica*, traducere de Ștefan Bezdechi, note și indice alfabetic de Dan Bădărașu, București, Iri, 1999, I, 3, 984a.

²⁰ A., Aguirre, *op. cit.*, 1982, p. 12.

²¹ Hua IX, p. 432.

²² B., Waldenfels, *op. cit.*, p. 6.

Plecând de la acceptarea de către Waldenfels a ideii că în atitudinea naturală înțelegerea persoanei nu este adecvată, și pentru că am văzut deja că modul în care acesta înțelege reducția transcendentală este eronat, putem întări convingerea lui Husserl potrivit căreia adevărata înțelegere a alterității trebuie să treacă mai întâi prin atitudinea transcendentală. Dacă în atitudinea naturală nu sunt conștient, nici măcar în ceea ce mă privește, că sunt origine absolută și punct zero în orientarea lumii, cum aş putea atribui acest fapt celui alt? Că celălalt poate să îmi fie dat doar prin prezentare analogică nu înseamnă că îl reduc la ceea ce sunt eu, ci, pe de o parte, că am această limită a conștiinței intenționale potrivit căreia nu mă pot afla în relație directă cu noul absolut, pe de altă parte, că alteritatea celui alt e recunoscută ca fiind de neobiectivat, în sensul că nu putem avea acces la ea în mod direct. Celălalt nu este un alt eu însumi (un al doilea eu), ci un *alter ego* (transcendental)! Asume origine absolută și punct zero în orientarea lumii. Tocmai atitudinea naturală este cea în care se perpetuează încercarea aproximării celui alt în funcție de eu.

Încercările anterioare de a depăși presupusul solipsism husserlian sunt nemulțumitoare pentru Waldenfels. Tentativa care își stabilește punctul de plecare pe treapta preconstituitivă a unei comunități individuale (Heidegger, Merleau-Ponty) postulează un eu impersonal, anonim, anterior celui care trăiește și acționează responsabil, făcând astfel apel la o treaptă depășită pentru subiectul matur, pe care deci nu îl mai influențează. O altă tentativă este reprezentată de teoria intersubiectivității care avea la bază ideea experimentării directe a lui „tu”, „tu”-ul avut în vedere nefiind celălalt concret, lumesc, ci mai degrabă un principiu necesar constituirii eului. Această teorie vorbește deci despre constituirea eului în experiența reciprocă fundamentală (Theunissen, Buber). Neajunsul pe care îl găsește Waldenfels acestei teorii este că ignoră formele sociale și biologice ale comunității. Prin urmare, ar avea o consecință în comun cu teoria husserliană a intersubiectivității: dacă în cazul acesteia din urmă este considerată problematică posibilitatea naturalizării ego-ului originar, transcendental, în cazul teoriei experienței reciproce fundamentale, dualitatea fundamentală eu–tu este cea care pare a nu putea fi integrată mundaneității. O altă consecință ar fi favorizarea lui tu în detrimentul eului: „al doilea moment, negativitatea, nu se lasă așteptat. Tu-ul, care mai întâi mă ajută către un stadiu propriu, se apără împotriva unei prinderi pozitive prin care ar fi din nou ordonat și subordonat legilor eului meu.”²³ Așadar, se consideră că problema intersubiectivității poate fi autentic rezolvată doar dacă este abordată la nivelul comunității dialogice mundane, pentru a nu mai apărea diferența de niveluri aparent de nedepășit. „Filosofia dialogului înclină să desprindă relațiile interumane pure de realitatea mundană și socială; prin urmare, modul său de gândire, care pornește din istorie și societate, tinde să pună în discuție doar procesul concret al dezvoltării unei umanități.”²⁴ Potrivit filosofiei dialogice, înțâietate nu are nici eu, nici tu, ci întâmplarea dialogică.

²³ *Ibidem*, p. 54.

²⁴ *Ibidem*, p. XI.

Dar este într-adevăr noi-ul primordial? Fără a ne referi la faptul că însuși Waldenfels va renunța în cele din urmă la ideea originarității lui „noi”, trebuie să fim atenți la faptul că, pentru a exista dialog, deci un „noi”, trebuie ca mai întâi, la persoane diferite, să existe ceva în comun. Ideea de bază a autorului în cauză ar fi că, deoarece suntem unici și prin aceasta diferiți, un mod de înțelegere pentru care ceilalți sunt doar declinări de sine este inautentic. Dar dacă „noi” este originar și, prin urmare, este dialogul, atunci ne putem întreba de unde rezultă unicitatea și independența noastră, atâta timp cât dialogul nu este cel care diferențiază, ci acela care unește, făcând posibilă depășirea diferențelor? Dacă noi ar fi originar, nu ar mai exista loc pentru diferență, pentru independență. Rezultă de aici că este mai plauzibilă originaritatea individualului, care poate ulterior atinge nivelul lui „noi” datorită trăsăturilor transcendente. Trăsăturile transcendente nu afectează unicitatea și autenticitatea individului, deoarece răspunzătoare pentru existența acestora sunt condițiile particulare de apariție.

Însă nu vom găsi la autorul nostru considerații teoretice privind întemeierea ideii conform căreia dialogul este originar. El nu procedează așa cum ar fi firesc în fenomenologie, anume să abordeze critic ideea originarității dialogului, pentru a vedea dacă are fundament, ci o presupune adevărată și dezvoltă o teorie care să ilustreze această idee: „trebuie” să se demonstreze „reciprocitatea perspectivelor” și „să se dea seama de cooriginaritatea celui alt cu sinele”²⁵. Faptul că filosofia dialogică nu oferă argumente pentru fundamentarea dialogului, ci doar îl presupune ca fundament, este considerat a fi cel mai vulnerabil punct al acestui tip de filosofie.

A explica constituirea sensului în general pornind de la subiectivitatea transcendentală echivalează pentru autorul în discuție cu ordonarea eului înaintea a tot ceea ce este social, având ca rezultat lipsa eternă de partener. Însă rezultatul reducăției transcendente, metodologic necesară și care duce doar aparent la solipsism, este evidențierea importanței intersubiectivității. În urma reducăției devine clar de cât de puțin dispune eul ca fiind propriul său: „Desigur, sensul reducăției transcendente implică faptul că, pentru început, ea nu poate stabili ca existent nimic altceva decât acest *ego* și ceea ce conține el, și anume cu un orizont de determinații posibile și neactualizate încă.”²⁶ Așadar, nu poate fi vorba despre o ordonare a eului înaintea socialului, deoarece înaintea intervenției celorlalte *ego*-uri, *ego*-ul nu este mai mult și nu poate fi mai mult decât „determinații posibile neactualizate”. Actualizarea posibilităților sale, anume „ordonarea” sa, poate avea loc, în acord și cu Husserl, doar în relație cu ceilalți.

Reprezentantul filosofiei dialogice îi reproșează lui Husserl că, dacă se pornește de la *ego*-ul transcendental, celălalt nu mai poate fi atins decât ca declinare de sine, trimițând la un loc în care Husserl atrage atenția că lipsa teoriei

²⁵ *Ibidem*, p. 35.

²⁶ E., Husserl, *Meditații carteziane*, ed. cit., p. 61.

lui Descartes a fost de a nu înțelege că lumea este mai mult decât *cogitatum*-ul meu. „Descartes descoperă ego-ul [...], cogitațiile sale și imanența universală a tuturor celor intenționate și reale [...] și le identifică imediat cu sufletul, cu mintea. Prin acesta ... lumea i se strecoară pe nesimțite drept *cogitatum* (anume ca univers al ființelor reale) sau, ceea ce înseamnă același lucru, [confundă] lumea ca valabilitate immanentă a ego-ului cu [lumea] valabilității imanente a sufletelor reale.”²⁷ Aceasta este viziunea asupra lumii și a apariției sensului care nu poate scăpa de solipsism și, prin urmare, nu poate da seama de celălalt decât ca declinare de sine. Atâta timp cât Husserl evidențiază greșeala datorită căreia se ajunge la asemenea confuzie, presupunem că nici nu cade în ea. Evitarea confuziei este făcută posibilă de reducția fenomenologică, care luminează faptul subiectului de a fi atât în lume, cât și pentru lume. Prin intermediul analizei fundamentării valabilității, subiectul, reprezentat atât prin eu, cât și prin celălalt, este recunoscut drept centru al conferirii de sens. Conferirea de sens nu se face, evident, de către subiecți izolați și în mod independent. „Îi recunosc drept comunitate de subiecți absolut fondatoare, din a căror realizare comunicativ intențională se «constituie» lumea obiectivă.”²⁸ Totuși, chiar dacă constituirea lumii este produsul comunicării, chiar dacă sensul lumii corespunde tuturor, eu nu mă pot plasa în acest „tuturor” ca dintr-un loc fără de loc. Intuiției „sensul lumii” îi corespunde cointenția „ceilalți” „care au pentru mine valabilitate determinată sau nedeterminată, care îmi sunt cunoscuți sau necunoscuți”, cu care formez un „noi”. Acest noi este însă constituit și atribuit cu valabilitate în subiect, în care își are centrul. „Eu sunt pentru mine Eu al acestui Noi – dar fiecare Eu al lui Noi [este la rândul său] centru pentru Noi-ul lui, și toate aceste subiecte-Eu și Noi care primesc valabilitate de la mine, trec drept comunitate omogenă de subiecte-Eu.”²⁹ Eul nu poate deveni noi pur. Noi nu există altfel decât ca idee a fiecăruia dintre subiecții care îl compun. Apoi, chiar dacă experiența, gândirea și acțiunea mea sunt determinate de comunitate (*vergemeinschaft*), direct sau indirect, eu rămân totuși o instanță care personalizează la rândul ei sensul constituit în comunitate. Mi se pare important să dau încă un citat din Husserl, pe aceeași temă, deoarece prea des se spune că în cazul teoriei sale eul are posibilitatea de a constitui, de a da singur sens lumii. „Din această «aflare în comunitate» (*Vergemeinschaftung*) se constituie sensul comun «lume pentru toți» și în particularitatea corespunzătoare [fiecăru] subiect (*Einzelsubjekte*), dar în «circulația» lor, în faptul lor de a trăi împreună și, prin urmare, de a se corecta reciproc, cu privire la conținutul mai mult sau mai puțin

²⁷ Hua VI, p. 415

²⁸ *Ibidem*, p. 416. Atâta timp cât „constituire” este pus între ghilimele, suntem atenționați să nu îl folosim în sens rigid.

²⁹ *Ibidem*, p. 416.

nivelator.”³⁰ Consider că cea mai mare problemă a modului waldenfelsian de a interpreta este refuzul de a accepta ca teoria sa și cea husserliană abordează intersubiectivitatea la niveluri diferite. Dacă acest lucru ar fi acceptat, ar deveni evident că cele două teorii nu se exclud, ci se completează.

³⁰ *Ibidem*, p. 416.

CONCEPTUL DE „COMPREHENSIUNE” LA H.-G. GADAMER

ALEXANDRU BOBOC¹

Abstract. The hermeneutic rule, according to which the Whole should be understood beginning with the Part, and the latter from the Whole, comes from the antic rhetoric and it was transmitted through the modern hermeneutic of the rhetoric art, to the art of interpretation (*Kunst des Verstehens*). This is a circular relationship, that is situated as well here and there. The anticipation of meaning, in what is concerning the Whole, arrives through that at the explicit understanding that the parts, determined by the Whole, determine at their turn, this whole.

Key words: phenomenology, hermeneutics, historicity, humanities

1. Dezvoltarea științelor în secolul al XX-lea, îndeosebi procesul de constituire a științelor umane, a determinat intensificarea preocupărilor teoretico-metodologice și, pe acest fond, încercări multiple de corectare a obișnuinței de a opera *ne varietur* cu modelul de raționalitate (de fapt „științificitate”) oferit de matematici și de științele naturii și științele tehnice.

În formele unor reacții față de dominația „raționalității științifice” și subliniindu-se rolul acesteia în procesul creației contemporane, a fost pus sub semnul întrebării *scientismul* și au fost subliniate nu numai aspectele pozitive, ci și limitele raționalității științifice. Căci trebuie subliniat faptul că, dacă s-a ajuns la *scientism*, nu-i de vină raționalitatea științifică, ci conceperea ei în mod exclusiv cu mijloacele matematice și fizico-matematice. De aceea, revolta împotriva unei asemenea modelări a raționalității nu trebuie suspectată de opusul acesteia, ci trebuie văzută sub semnul căutărilor pentru salvarea raționalității înseși, care nu se poate reduce la modelarea ei în *scientism*.

În acest context, hermeneutica se propune în opoziție cu *scientismul* (și, îndeosebi, cu absolutizarea acestuia în formele mai noi ale pozitivismului), formulând în principiu o „*exigență filosofică*”: hermeneutica – preciza Gadamer – nu este „o metodologie oarecare a științelor spiritului, ci efortul de a înțelege ceea ce sunt cu adevărat aceste științe dincolo de propria lor conștiință metodologică și ceea ce le leagă de întreaga noastră experiență”².

¹ Academia Română.

² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 4. Aufl., Tübingen, J.C.B. Mohr, 1975, p. XXIX. „Hermeneutica își are o tematică de sine stătătoare. Universalitatea ei formală nu se lasă încadrată legitim în logică. Într-un sens împărtășește cu logica universalitatea, într-un alt sens o depășește pe aceasta chiar în ceea ce privește universalitatea” (H.-G. Gadamer, *Klassische und philosophische Hermeneutik*, 1968, în *Gadamer Lesebuch*, Tübingen, 1997, p. 50).

Și mai clar: hermeneutica este „un aspect universal al filosofiei și nu numai baza metodică a așa-numitelor științe ale spiritului”; căci „siguranța pe care a oferit-o folosirea metodelor științifice nu mai este suficientă pentru garantarea adevărului”³.

De fapt, cu lucrarea *Wahrheit und Methode* (ed. I, 1960), Gadamer a deschis o largă reacție antipozitivistă și antiscentistă, chiar antimetodologistă în gândirea occidentală. „Îndeosebi în opoziție cu teoria științei și critica ideologică – scria el – pun încă o dată în evidență exigența filosofică cuprinzătoare a hermeneuticii”; „căci eu nu vreau să dezvolt un sistem de reguli care să descrie procedeul metodic al științelor spiritului sau chiar să-l poată călăuzi. *Propria mea exigență a fost una filosofică*: nu ceea ce facem, nu ceea ce trebuie să facem, ci ceea ce se întâmplă cu noi dincolo de voința și acțiunea noastră constituie problema.”⁴

În sensul lui Kant, care s-a întrebat despre „condițiile experienței noastre”, Gadamer scrie: „cercetarea ce urmează pune o chestiune filosofică [...] pentru a ne exprima în mod kantian, întrebarea este: *cum este posibilă comprehensiunea?* Aceasta este problema care premerge oricărei atitudini comprehensive a subiectivității, chiar metodicii științelor comprehensive, normelor și regulilor acestora.”⁵

Într-o *Privire retrospectivă în dialog* (1996), Gadamer preciza: „În ceea ce mă privește, am arătat adesea că, înainte de toate, eu m-am simțit ca un fenomenolog, pentru care faptele ca atare (*die Sachen selbst*) și «lumea vie» (*Lebenswelt*) constituie scopul, și nu faptul științei, ca pentru neokantieni”... (*Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk*, ed. cit., p. 282).

³ *Ibidem*, p. 514. Împotriva lui E. Betti (*Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1962), colaboratorii lui Gadamer precizează: „noua hermeneutică nu este o metodologie a științelor spiritului, care ar vrea să-și afle determinarea de-sine-stăătoare în contrast cu științele naturii [...] Hermeneutica de care vorbim astăzi își datorează virulența unei transformări prin filosofie”; impulsul care a condus la o „devenire hermeneutică” a filosofiei „se poate determina dincolo de granițele pozițiilor filosofice” ca o critică a conceptului de metodă din știința modernă și ca o critică a filosofiei conștiinței de sine [...] Această critică a consolidat concepția: «Comprehensiunea este un procedeu cu mult mai cuprinzător și altfel structurat de cum l-au aproximat metodele abstracte ale uzului exact al metodelor»”. (G. Boehm, *Einleitung* la: *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, hrsg. von H.-G. Gadamer und G. Boehm, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, p. 11).

⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, p. XIII, XVI. În alt context, Gadamer sublinia: „Chestiunea hermeneutică, așa cum o caracterizez eu, nu este mărginită la domeniile de la care am plecat în propriile mele cercetări. Este vorba în principal de a stabili încă o dată o bază teoretică menită să susțină faptul fundamental al culturii noastre contemporane, știința și valorificarea ei tehnic-industrială”; „conștiința hermeneutică, pe care la început o desemnam numai pornind de la puncte determinate, are eficacitate numai prin faptul că poate să învedereze ceea ce e problematic (das Fragwürdige)” (*Die Universalität des hermeneutischen Problems*, 1966, în *Gadamer Lesebuch*, ed. cit., p. 65, 67).

⁵ *Idem*, p. XVII. Încă Fr. D. E. Schleiermacher constată: „*Hermeneutica*, ca artă a comprehensiunii (*Kunst des Verstehens*) nu există încă în general, ci există numai mai multe hermeneutici speciale” (*Hermeneutik*, 1838, în vol. *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. von M. Frank, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977, p. 71) și anunță că „este greu de precizat locul *hermeneuticii generale*” (*Ibidem*).

În alți termeni, sensul cercetărilor „nu-l constituie o teorie generală a interpretării [...], ci căutarea și indicarea a *ceea ce este comun tuturor modalităților de comprehensiune*”⁶.

Gadamer pune în prim-plan „istoricitatea comprehensiunii” și eliberarea „de impedimentele ontologice ale conceptului de obiectivitate a științelor”⁷.

El făurește, în acest sens, un adevărat program: studiile hermeneutice „se leagă de *aceea rezistență opusă chiar în interiorul științei moderne pretenției la universalitate a metodologiei științifice* (subl. n.). Menirea lor este să discearnă, oriunde se întâlnește, *experiența de adevăr* (*Erfahrung von Wahrheit*), care depășește domeniul supus controlului metodologiei științifice, și să pună problema legitimității specifice a acestei experiențe. Căci științele spiritului se întâlnesc cu tipuri de experiență situate în afara științelor, anume: cu experiența filosofiei, cu aceea a artei și cu experiența istoriei înseși. Toate acestea sunt modalități de experiență în care un adevăr nu se lasă cunoscut și verificat prin mijloacele metodice ale științei”⁸.

2. «Hermeneutica filosofică» se integrează „într-o mișcare filosofică a veacului nostru, într-o direcție care depășește orientarea unilaterală către faptul științei, care, atât pentru neokantianism, cât și pentru neopozitivismul de odinioară, era ceva de la sine înțeles. Hermeneutica are însă și relevanță teoretico-științifică, atâta cât ea descoperă în interiorul științelor condițiile adevărului prin reflecția hermeneutică, condiții ce nu se află în logica cercetării, ci îi precede”⁹.

Se înțelege astfel sensul eforturilor mai recente de a delimita o teorie riguroasă a hermeneuticii de aplicările ei; Gadamer se opune de fapt tradiției hermeneutice a romantismului, legând hermeneutica de condiția existenței umane în genere, nu numai de condiția creatorului de geniu.

⁶ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. XIX.

⁷ *Ibidem*, p. 250. Principalul obiect al cercetării îl constituie „fenomenul comprehensiunii și al interpretării corecte a ceea ce este de înțeles”, adică al considerării în orizontul „fenomenului hermeneutic”. Este de reținut aici programul „hermeneuticii filosofice”, structurat (și urmărit în desfășurare) în funcție de: „problema hermeneutică”; „fenomenul comprehensiunii”; „fenomenul hermeneutic”; „experiența de adevăr”. Peste totul domină „regula” hermeneutică: „E de-ajuns să spunem că se înțelege *altfel*, dacă în genere se înțelege” («Es genügt zu sagen, dass man *anders* versteht, wenn man überhaupt versteht»), formulată de Gadamer (în: *Wahrheit und Methode*, 1975, p. 280).

⁸ *Ibidem*, p. 1-2. În ultimă instanță – preciza J. Habermas – opoziția „teorie analitică a științei” – „hermeneutică filosofică” înseamnă opoziția Popper-Gadamer (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*, în „Philosophische Rundschau”, Beiheft 5, 1967, pp. 3-4).

⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 514. Într-un Nachwort (la ediția a IV-a a lucrării), Gadamer mărturisește: „dacă am vrea să caracterizăm locul lucrării mele în cadrul filosofiei veacului nostru, atunci ar trebui să pornim direct de la ceea ce eu am căutat, și anume: să ofer o contribuție care să medieze între științe și filosofie, și îndeosebi să dezvolt în mod productiv, în câmpul larg al experienței științifice, atât cât am cuprins cu privirea, problemele radicale ale lui Martin Heidegger, căruia îi sunt îndatorat în mod hotărât” (*Ibidem*).

Gadamer „încearcă să restituie chestiunea adevărului din științele umane care, în preocuparea lor pentru metodă, au pierdut din vedere această chestiune”; „așa cum Heidegger a fundat necesitatea

Într-un alt context, Gadamer preciza: „aspectul hermeneutic” nu se mărginește la „științele hermeneutice despre artă și istorie” și nici la „experiența artei ca atare”; „universalitatea problemei hermeneutice... poartă asupra întregului raționalului, adică asupra a tot ceea ce se poate face inteligibil”¹⁰.

Tocmai în acest sens Gadamer propune o „hermeneutică filosofică” și o regândire a rolului și funcțiilor filosofiei, iar nu o filosofie hermeneutică. Ceea ce autorul celebrei *Wahrheit und Methode* numea „exigența cuprinzătoare a hermeneuticii” nu se leagă de „un sistem de reguli”, nici măcar pentru „științele spiritului”, cum o făcuse Dilthey. Căci întrebarea de tip criticist: „cum e posibilă comprehensiunea?” premerge chiar metodei (și metodicii) „științelor comprehensive”, normelor și regulilor acestora, chiar „oricărei atitudini comprehensive a subiectivității”.

Să fie cumva această curățire a spiritului de orice încărcătură teoretică un analogon al celebrului „*dubito*” cartesian sau, chiar mai departe, al acelei „*docta ignorantia*” (a lui Cusanus și a altor gânditori din zorii timpurilor moderne)? Oricum, „hermeneutica filosofică” nu vrea să fie o metodă a filosofiei (și a reflecției în genere, în orice domeniu s-ar produce această reflecție), ci o „exigență filosofică cuprinzătoare”, adică o pregătire, un orizont, o deschidere spre filosofare în orizontul totalității diverse a lumii și a creației, nemodelate în vreun fel (ca scientism, psihologism, ontologism etc), a omului.

Salvarea acestuia, ieșirea din „criza omului” (esența „crizei valorilor” astăzi) și din închiderea în „obiectivismul” științific sau într-o „filosofie a cunoștinței” totodată constituie, credem, sensul mai adânc al „hermeneuticii filosofice”.

De aceea, ea se opune și „pretenției la universalitate a metodologiei științifice” și oricărei alte pretenții la universalitate (adică oricărui reduționism) și caută „*experiența de adevăr*” din toate domeniile (sau experiențele), propunându-și să delimiteze și metodologia științifică și orice alte procedee de acces la „experiența de adevăr” (mai exact, la domeniile de ființare a acestei experiențe).

Se sugerează că noua hermeneutică vrea să descopere „condițiile adevărului în interiorul științelor”, condiții ce preced „logica cercetării”, adică sunt date dincolo de spațiul științificității (și al teoriei ca atare) în experiența umană obișnuită, în „lumea vie” (*Lebenswelt*), cum ar zice orice husserlian, sau în acel „*Mit-Welt*”, „*In-der-Welt-Sein*” al lui Heidegger.

«distrucției» istoriei ontologiei occidentale pentru a salva chestiunea ființei, Gadamer găsește necesară distrucția teoriei științelor umane pentru a scoate chestiunea adevărului din lanțurile exactității metodologice” (L. Hinmann, *Quid Facti or quid juris? The Fundamental Ambiguity of Gadamer's Understanding of Hermeneutics*, în „Philosophy and Phenomenological Research”, No. 4, 1980, p. 515).

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Selbstdarstellung* (1975), în *Philosophie in Selbstdarstellung*, III, hrsg. von L.J. Pongraz, Hamburg, F. Meiner, 1977, p. 83, 84.

3. Trebuie totuși să atragem atenția asupra surselor (și continuității) fenomenologiei în hermeneutică. Gadamer însuși vorbea de „imaneța fenomenologiei în hermeneutică”¹¹, iar P. Ricoeur spunea: „dincolo de simpla opoziție, există între fenomenologie și hermeneutică o apartenență mutuală [...] Pe de o parte, hermeneutica se edifică pe baza fenomenologiei”, adică „*fenomenologia rămâne presupuziția indispensabilă a hermeneuticii*”, iar „pe de altă parte, fenomenologia nu poate să se constituie ea însăși fără o *presupuziție hermeneutică*”, legată „chiar de acea *Auslegung* (explicitare) în punerea în operă a proiectului ei filosofic”¹².

În fond, „reducția fenomenologică cere o dezvoltare hermeneutică, întrucât ea deschide către o dimensiune a sensului”; invers, hermeneutica „nu poate deveni filosofică decât de-a lungul chestionării fenomenologice asupra sensului existenței”¹³.

Discutând problema „universității hermeneuticii” mai târziu, Gadamer sublinia că hermeneutica nu se reduce „la o conștiință de sine idealistă și istorică”; căci „confruntarea cu moștenirea noastră istorică este totdeauna și o restituire critică a acesteia”; în *Adevăr și Metodă*, „am căutat să descriu cum acest proces de restituire mediază vechiul prin nou și noul prin vechi, și conduce la un proces de comunicare, a cărui schemă de bază este dialogul. De aici am dedus *aspirația la universalitate a hermeneuticii*, care nu înseamnă altceva decât că limba se află la baza a tot ceea ce face omul și societatea”¹⁴.

Într-un fel, limba devine fenomenul universal al comprehensiunii, iar ontologia ei – temeiul ultim al comprehensiunii¹⁵.

Gadamer nu acceptă nimic „speculativ” dincolo de acest plan (refuză spiritualismul, ca și orice idealism obiectiv substanțialist). Structura comprehensiunii se determină în mod universal ca limbă și, prin raportarea acesteia la „faptul însuși” (cultura, istoria, tradiția), ca interpretare¹⁶.

¹¹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. XXIV.

¹² P. Ricoeur, *Phénoménologie et herméneutique*, în „Phänomenologische Forschungen”, 1, Freiburg/München, K. Alber, 1975, p. 32.

¹³ A. Gron, *Phénoménologie, herméneutique et historicité*, în „Revue de la Métaphysique et de Morale”, nr. 1, 1981, p. 76. Poate nu este întâmplător că și mai recent s-a vorbit de „Buna artă a interpretării și hermeneutica fenomenologică”: căci „cititorul interesat de complexa problematică a interpretării poate fi acompaniat de reflecțiile fenomenologic-hermeneutice ale lui H.-G. Gadamer, Fr. Schleiermacher sau M. Heidegger pentru a descoperi căi proprii de gândire pentru care orice text problematic, care se cere interpretat, este «doar» un binevenit prilej de meditație filosofică” (Alina Noveanu, *Argument*, în *Arta interpretării. Dialogurile hermeneutice ale lui Hans Georg Gadamer*, Cluj-Napoca, Editura Grinta, 2010, p. 14).

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstsein*, în *Kleine Schriften*, IV, Tübingen, Mohr, 1977, p. 146.

¹⁵ Este ceea ce, cu o formulă reușită, Vattimo numea: „*il linguaggio come mediazione totale*” (G. Vattimo, *L'ontologia hermeneutica nella filosofia contemporanea*, în H.-G. Gadamer, *Verità e Metodo*, A cura di G. Vattimo, Fratelli Fabri Editori, 1971, p. XXII).

¹⁶ Mai pe larg în Al., Boboc, *Adevăr și conștiință istorică. Confruntări contemporane între hermeneutică și dialectică în metodologia științelor umane*, București, Editura Politică, 1988; F. Druță, *Dialectică și hermeneutică*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1990; Al.,

Hermeneutica dezvăluie astfel implicațiile de sens și finalitățile fenomenologiilor și nu mai puțin pe cele ale „filosofilor existenței”. Căci este marcată hotărât ieșirea spre pluralitatea formelor experienței umane, legată structural de înțelegerea adevărului prin „experiența de adevăr” (*Erfahrung von Wahrheit*), care este, de fiecare dată alta, funcție de domeniile diferite: știință, artă, istorie, filosofie.

Într-un alt plan, participând la procesul complex de reconstrucție în științele umane, hermeneutica mărturisește o deplină încredere în valoarea demersului teoretico-filosofic. În același timp, acest demers permite înțelegerea raționalității înseși sub semnul pluralității, evitând alunecările spre scientism (sau alte absolutizări ale unor forme determinate de raționalitate) și, facilitând valorizarea gândirii de tip clasic, păstrează un echilibru între postmodern și modern – ambele fiind, în fond, forme ale modernității.

Din unirea demersului fenomenologic cu cel hermeneutic au decurs astfel consecințe mai puțin bănuite în exegezele asupra direcției de gândire ce se originează la Kierkegaard și Nietzsche. Amplele elaborări sub formule ca: „ontologia fundamentală” (Heidegger) și „ontologia fenomenologică” (Sartre), „filosofie a existenței” și „metafizică” (Jaspers) relevă o centrare a problematicii teoretico-filosofice în om, creația și limbajul uman.

Nu este întâmplătoare, de aceea, orientarea lui Gadamer (și Ricoeur) spre studiul limbii și al limbajelor, scopul constituindu-l „o mai bună comprehensiune” (*ein „Besser-Verstehen”*, cum s-a spus în exegezele asupra lui Dilthey) a ceea ce se petrece cu omul în modalitățile diverse de structurare ale cunoașterii, acțiunii și creației.

De fapt, stilul de gândire care s-a impus pe acest fond al dezvoltărilor teoretico-metodologice este structurat după unitatea dintre *cunoaștere* și *comprehensiune*, ceea ce a determinat și o regândire a logicii și metodologiei științelor umane din unghiul de vedere al hermeneuticii atât în direcția ontologiilor, cât și filosofiei limbajului. Căci taina oricărei interpretări se află dincolo de text (și limbajul acestuia) în «lunile posibile» al cuprinderii comprehensive a multiplelor forme ale experienței umane.

Hermeneutica se solidarizează în acest fel și cu semantica: „În domeniul de cercetare care analizează structura verbală a textului ca un tot – scria Gadamer –, subliniind configurația sa semantică, survine și o altă direcție de cercetare, anume cea hermeneutică. Aceasta are la bază faptul că limba trimite mereu dincolo de ea însăși, nu se epuizează în ceea ce se exprimă prin ea”...¹⁷

Boboc. *Hermeneutică și ontologie. Prolegomene la o reconstrucție modernă în filosofia culturii*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1990.

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Semantică și hermeneutică*, traducere în Alexandru Boboc, *Cunoaștere și comprehensiune*, București, Editura Paideia, 2001, p. 268 – Anexe.

Această interacțiune justifică în și mai mare măsură nevoia de a clarifica și a defini conceptul de bază al hermeneuticii: comprehensiunea (*das Verstehen*). Pentru aceasta redăm în continuare (în traducere) un text fundamental al lui Gadamer.

*
* *

HANS-GEORG GADAMER
CERCUL COMPREHENSIIUNII
(VOM ZIRKEL DES VERSTEHENS)

Notă introductivă:

„Acest studiu – preciza H.-G. Gadamer (1900-2002), cel mai de seamă reprezentant al orientării hermeneutice din lumea contemporană – se bazează pe rezultatele reflecțiilor prezentate de mine în *Warheit und Methode* și constituie astfel mai degrabă un rezumat al gândurilor aflate acolo decât o contribuție originală. Întrucât studiul a apărut deja la 26.9.1959 în *Festschrift zu Heideggers 70. Geburtstag* și de atunci a fost reprodus în repetate rânduri, el nu putea lipsi din culegerea scrierilor sub titlul *Kleine Schriften*” (*Kleinere Schriften: Variationen*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, p. 54).

Redăm (în traducere) textul (p. 54.-61) considerat de-a lungul timpului sinteza cea mai reușită a concepției autorului despre problema-cheie a hermeneuticii, regândită ca „hermeneutică filosofică”. „Cercul”, circularitatea e de fapt structură a „comprehensiunii” (*Verstehen*) și anunță, în orice configurare hermeneutică, „gândul ontologic”, o ontologie posibilă. O componentă-premisă, fenomenologia, și o desfășurare într-un „angajament ontologic” (structural limbajului) – situează momentul hermeneutic ca mediere și cale de aducere la unitate a oricărui discurs veritabil. Într-un fel limbajul devine „fenomenul universal” al „comprehensiunii”, iar prin raportarea la „fapte” (cultura, istoria, tradiția) se realizează unitatea comprehensiunii și interpretării. Ca proces, aceasta (interpretarea) prezintă o circularitate tipică, ceea ce subliniază, o dată în plus, importanța „cercului hermeneutic”.

De aceea, Gadamer preciza: „prin acest «cerc» trebuie să înțelegem mai mult decât regula hermeneutică, după care întregul trebuie înțeles pornind de la parte, iar partea de la întreg”, ceea ce echivalează cu „anticiparea sensului în care este vizat întregul”...

Alexandru Boboc

HANS-GEORG GADAMER
CERCUL COMPREHENSIVII
(VOM ZIRKEL DES VERSTEHENS)

Regula hermeneneutică, după care Întregul trebuie să fie înțeles pornind de la Parte, iar aceasta de la Întreg, provine din retorica antică și a fost reportată de hermeneutica modernă a artei oratorice asupra artei interpretării (*Kunst des Verstehens*). Și într-un caz, și în altul, este vorba acolo de o relație circulară. Anticiparea sensului, în care este vizat Întregul, ajunge prin aceasta la înțelegerea explicită a faptului că părțile, care se determină pornind de la întreg, determină, la rândul lor, acest întreg.

Cunoaștem aceasta din învățarea limbilor străine. Învățăm aici că trebuie „să construim” abia după ce mai întâi căutăm să înțelegem părțile separate ale propoziției în semnificația lor lingvistică. Acest procedeu de construcție este însă el însuși dirijat deja de o așteptare de sens care provine din conexiunea a ceea ce i-a premers. Firește, această așteptare trebuie corectată dacă textul o cere. Aceasta înseamnă atunci că așteptarea este corespunzătoare și că textul se înserează sub o altă așteptare de sens în unitatea unei opinii. Astfel mișcarea comprehensiunii se desfășoară mereu de la întreg la parte și înapoi la întreg. Sarcina e de a dezvolta, în cercuri concentrice, unitatea sensului care a fost înțeles. Acordul tuturor părților raportate la întreg constituie de fiecare dată criteriul pentru corectitudinea comprehensiunii. Lipsa unui astfel de acord înseamnă o eșuare a comprehensiunii.

Schleiermacher a diferențiat acest cerc hermeneutic al Părții și al Întregului atât după latura sa obiectivă, cât și după cea subiectivă. La fel cum cuvântul ține de conexiunea unei propoziții, și textul ca atare ține de contextul operei unui scriitor, iar aceasta (opera) – de întregul genului literar corespunzător, adică aparține literaturii. Pe de altă parte însă, ca manifestare a unei clipe creatoare, același text ține de întregul vieții sufletești a autorului său. Abia într-un astfel de întreg, de factură obiectivă și subiectivă, se efectuează de fiecare dată comprehensiunea ca atare. Chiar în legătură cu această teorie Dilthey vorbea de „structura” și de „centrarea într-un punct”, în funcție de care rezultă înțelegerea întregului. Cu aceasta, Dilthey transfera la lumea istoriei un principiu al oricărei interpretări, anume: că un text trebuie înțeles pornind de la el însuși.

Întrebarea este însă dacă astfel mișcarea circulară a comprehensiunii este corespunzător înțeleasă. Ceea ce Schleiermacher a dezvoltat ca interpretare subiectivă trebuia dat cu totul la o parte. Când încercăm să înțelegem un text, nu ne transpunem în starea sufletească a autorului, ci, dacă vrem să vorbim deja de transpunerea de sine, atunci ne situăm în opinia sa. Aceasta nu înseamnă altceva decât că facem să valoreze conținutul a ceea ce spune celălalt. Ba chiar, dacă vrem să înțelegem, vom face tot posibilul să întărim argumentele sale. Așa se petrec lucrurile în convorbire (*Gespräch*), și cu atât mai mult în înțelegerea a ceea ce e scris; căci noi ne mișcăm într-o dimensiune a aceea ce e cu sens (*Sinnhaften*), care

este în sine inteligibil, și, ca atare, în niciun fel motivat prin reîntoarcerea la subiectivitatea altuia. Este sarcina hermeneuticii să clarifice această minune a comprehensiunii, care nu este o comunicare misterioasă a sufletelor, ci o participare la un sens comun tuturor.

Dar nici latura obiectivă a acestui cerc, așa cum o descrie Schleiermacher, nu privește nucleul faptului. Scopul oricărei încunoaștinări și al oricărei comprehensiuni îl constituie asentimentul în fapt. Astfel, hermeneutica are din totdeauna sarcina de a restabili acordul absent sau deranjat. Istoria hermeneuticii poate să confirme, de exemplu, dacă ne gândim la Augustin, unde poate fi pus de acord *Vechiul Testament* cu mesajul creștin; ori gândind la protestantismul timpuriu, căruia i se puneau aceeași problemă, ori, în fine, la epoca *luminării*, unde, dacă „rațiunea deplină” a unui text trebuie dobândită numai pe calea interpretării istorice, atunci renunțarea la un acord este iminentă. Intervine ceva nou calitativ, atunci când romanticii și Schleiermacher, întrucât fundamentează o conștiință istorică de cuprindere universală, nu mai lasă să valoreze ca temei sigur pentru orice efort hermeneutic forma obligatorie a tradiției, din care ei provin și în care se află. Numai unul dintre precursorii nemijlociți ai lui Schleiermacher, filologul Friedrich Ast, avea o înțelegere întru totul fermă a sarcinii hermeneuticii; aceasta atunci când preconiza că trebuie stabilit acordul între Antichitate și Creștinism, între o Antichitate văzută acum ca adevărată și tradiția creștină. Chiar în *luminare*, intervenise ceva nou, astfel încât hermeneutica nu mai era tratată ca mediere între autoritatea tradiției pe de o parte și a rațiunii naturale pe de altă parte, ci ca mediere a două elemente ale tradiției, ambele devenite conștiente de faptul că prin *luminare* se pune sarcina unei concilierii. Dar îmi pare că o asemenea doctrină despre unitatea Antichității și a Creștinismului păstrează în fenomenul hermeneutic un moment al adevărului pe care Schleiermacher și urmașii săi l-au abandonat pe nedrept. Prin energia sa speculativă, Ast s-a ferit însă de a căuta în istorie numai trecut, și nu, mai degrabă, adevărul prezentului. Hermeneutica pornită de la Schleiermacher parvine în fața acestui fundal (*Hintergrund*) ca o aplatizare în spațiul metodic.

Această orientare e încă și mai valabilă atunci când hermeneutica este văzută în lumina sistemului interogării dezvoltat de Heidegger. Pornind de la analiza existențială heideggeriană, anume structura circulară a comprehensiunii, ea își redobândește semnificația sa de conținut: „Cercul nu trebuie taxat drept unul vicios, nici măcar cu titlul de cerc vicios pe care în mod provizoriu l-am tolera drept atare cerc. Cercului îi este inerentă o posibilitate pozitivă a celei mai originare cunoașteri, care, firește, este sesizată în mod veritabil doar atunci când explicitarea (*Auslegung*) a înțeles că sarcina ei primă, constantă și ultimă rămâne aceea de a nu permite ca priceperea prealabilă, vederea prealabilă și anticipația să-i fie impuse prin soluții și noțiuni vehiculate în mod curent, ci, dimpotrivă, de a

asigura tema științifică – în cadrul elaborării structurilor de prealabilitate – pornind chiar de la acestea.”¹⁸

Ceea ce spune Heidegger aici nu este înainte de toate o pretenție ce privește practica comprehensiunii, ci doar descrie forma de efectuare a înseși explicitării comprehensive. Reflecția hermeneutică a lui Heidegger are ca țel nu atât să demonstreze că aici se află un cerc, cât mai ales că acest cerc are un sens ontologic pozitiv. Descrierea ca atare va învedera fiecărui interpret care știe, ce știe¹⁹. Orice explicitare corectă trebuie să se izoleze de arbitrariul fanteziilor și de mărginirea obișnuințelor de gândire neobservabile, și să-și îndrepte privirea „asupra faptelor înseși” (care, la filosofi, sunt fapte cu sens, și, la rândul lor, tratează despre fapte).

Pentru interpret, a se lăsa astfel determinat de fapte nu constituie, evident, o decizie „cuminte” unică, ci, realmente, „sarcina primă, permanentă și ultimă”. Căci e vorba de a stăruii cu privirea asupra lucrurilor de-a lungul oricărei induceri în eroare în care poate cădea interpretul, pornind chiar de la el însuși. Cine vrea să înțeleagă un text face întotdeauna o schiță. De îndată ce se arată un prim sens în text, el își conturează repede un sens al întregului. Un astfel de sens se arată, pe de altă parte, numai întrucât sensul însuși favorizează așteptările înscrierii către un sens determinat. În elaborarea unui astfel de proiect preliminar, pornind de la care, firește, este permanent revizuit ceea ce se obține în pătrunderea mai departe în sens, constă comprehensiunea a ceea ce se află aici.

Această descriere este, desigur, o abreviere cam grosolană: pentru că fiecare revizuire a proiectului preliminar constă în posibilitatea de a preconiza o nouă schițare de sens; pentru că proiectele care rivalizează în această elaborare pot fi aduse lalolaltă, până ce se restabilește unitatea sensului univoc; pentru că explicitarea se instituie cu ajutorul unor concepte inițiale (*Vorbegriffe*), care sunt înlocuite prin concepte corespunzătoare: tocmai această continuă nouă proiectare, care constituie mișcarea de sens a *comprehensiunii* și a *explicitării*, reprezintă procedeul pe care-l descrie Heidegger. Cel care caută să înțeleagă este expus inducerii în eroare prin opiniile anterioare (*Vor-Meinungen*), care nu se confirmă în faptele (*Sachen*) ca atare. Astfel, sarcina permanentă a comprehensiunii constă în a cuteza să elaboreze proiecte corecte, corespunzătoare faptelor, adică anticipări care să se confirme „în fapte”. Căci nu există nicio altă „obiectivitate” decât aceea a prelucrării opiniilor care se pot confirma. Faptul că interpretul nu merge direct, pornind de la opiniile prezente, trăinde în el, la „text”, își are sensul în aceea că el examinează opiniile premergătoare trăinde în el și le caută legitimarea, ceea ce înseamnă: examinare în funcție de proveniență și valabilitate.

Această exigență fundamentală trebuie gândită ca radicalizarea unui procedeu, pe care noi îl aplicăm totdeauna în legătură cu adevărul. În afară de

¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 153 (V, 32).

¹⁹ A se vedea prezentarea lui E. Steiger în *Die Kunst der Interpretation* (Arta interpretării), ed. cit., p. 11 și urm.

faptul că cel care ascultă pe cineva sau e preocupat de o lectură nu poate aduce cu sine nicio opinie prealabilă (*Vormeinung*) despre conținut, ba chiar trebuie să uite și păreri proprii, îi este mereu blocată deschiderea față de opinia altuia sau a textului; aceasta pentru a le situa în raport cu întregul propriilor păreri sau de a se situa pe sine față de acestea. Altfel spus, opiniile constituie de fapt o multitudine mobilă de posibilități; dar în cadrul acestei aglomerări de varietăți, adică a ceea ce un cititor poate afla cu sens și astfel să se aștepte la ceva, nu totul este posibil, iar cel care aude dinaintea ceea ce spune realmente celălalt la sfârșit nu va mai putea nimic să-și ordoneze propria așteptare de sens. Există astfel și aici o măsură. Sarcina hermeneuticii trece de la sine într-o chestionare faptică, fiind totdeauna co-determinată pornind de la aceasta. Procedul hermeneutic este astfel așezat pe teren sigur. Cel care va vrea să înțeleagă nu se va abandona de la început hazardului propriei opinii; căci el trebuie să se țină consecvent și perseverent de opinia textului – cumva până când aceasta devine sesizabilă, iar așa-zisa înțelegere e înlăturată. Cine vrea să înțeleagă un text este mai degrabă gata să lase să se spună ceva despre el. De aceea, pentru modul de a fi altfel (*Andersheit*) al textului, o conștiință hermeneutică exersată trebuie să fie dintru început receptivă. O astfel de receptivitate nu presupune însă nici „neutralitate” faptică, nici renunțare la sine, ci implică apropierea propriilor opinii anterioare, precum și a prejudecăților (*Vorurteile*). Aceasta înseamnă a fi înăuntrul propriei păreri preconcepute, și cu aceasta însuși textul se prezintă în alteritatea sa (*Andersheit*) și astfel, contrar părerii proprii, ajunge la posibilitatea de a pune în față adevărul său.

Heidegger a dat o descriere fenomenologică pe deplin corectă atunci când în așa-zisa „citire” (*Lesen*) a ceea ce e „prezent aici” a descoperit structura prealabilă a comprehensiunii. El a oferit și un exemplu pentru faptul că din aceasta decurge o temă. În *Ființă și timp* el a concretizat în întrebarea privitoare la ființă (*Seinsfrage*) enunțul general pe care îl consideră problema hermeneutică²⁰. Pentru a explica, după intenție (*Vorhabe*), precauție și anticipare, situația hermeneutică a chestionării privitoare la metafizică, el a examinat critic chestionarea în cauză în momentele de cotitură ale istoriei metafizicii. Cu aceasta, Heidegger a efectuat ceea ce conștiința istorico-hermeneutică reclamă în fiecare caz. O comprehensiune condusă cu conștiință metodică va trebui să se străduie nu numai să-și împlinească pur și simplu anticipările, ci să le facă conștiente pentru a le controla și prin acesta să dobândească, pornind de la fapte, o înțelegere corectă. Este ceea ce Heidegger vizează atunci când, în elaborarea privind intenția, precauția și anticiparea, cere „să se asigure” tema științifică pornind de la faptele ca atare.

Cercul hermeneutic dobândește astfel în analizele lui Heidegger o cu totul altă semnificație. În teoria de până acum, structura circulară a comprehensiunii se menține permanent în cadrul unei relații formale a Părții și Întregului, respectiv a reflexului subiectiv al acestuia: anticiparea presimțită a întregului și explicarea sa

²⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 312 și urm.

următoare în particular. După această teorie, mișcarea circulară se oferă în text încolo și înapoi, și este depășită desăvârșită înțelegere a acestuia. Teoria comprehensiunii culminează într-un act divinatoriu, care se transpune cu totul în autor, și, pornind de aici, tot ce e străin și neobișnuit în text este desființat. Heidegger recunoaște, dimpotrivă, că înțelegerea textului rămâne determinată durabil de mișcarea anticipatoare a înțelegerii prealabile. Ceea ce Heidegger descrie astfel nu este altceva decât tema concretizării conștiinței istorice. Cu aceasta se cere să fie conștientizate păreri prealabile proprii și prejudecățile, iar efectuarea comprehensiunii să fie de fiecare dată în așa fel pătrunsă de conștiință istorică încât sesizarea celui istoricește celălalt, precum și aplicarea exersată aici de metode istorice să nu țină cont numai de ceea ce a fost intercalat în aceasta.

Sensul după conținut al cercului Întregului și Părții, care se află la baza oricărei comprehensiuni, trebuie însă, așa cum îmi pare, să fie întregit printr-o determinare mai largă, pe care aș vrea s-o numesc „anticipare a perfecțiunii” (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Cu aceasta este formulată o premisă care călăuzește orice comprehensiune. Ea spune că este inteligibil numai ceea ce reprezintă efectiv o unitate desăvârșită. Astfel și considerăm această premisă a perfecțiunii atunci când citim un text. Numai când această premisă se dovedește nesolvabilă, adică textul nu este inteligibil, punem sub semnul întrebării, ne îndoim în privința moștenirilor și căutăm să le îndreptăm. Regulile pe care le urmăm în cazul unor astfel de critici de text pot fi lăsate la o parte; căci înainte de toate se ajunge și aici la faptul că legitimarea pentru aplicarea lor nu este detașabilă de înțelegerea de conținut a textului.

Anticiparea (*Vorgriff*) perfecțiunii, care călăuzește întreaga noastră comprehensiune, se dovedește ea însăși drept una determinată de fiecare dată după conținut. Este presupusă aici nu doar unitatea de sens immanentă, care oferă cititorului călăuza, ci și faptul că înțelegerea cititorului este și ea condusă constant de așteptările transcendente de sens, care decurg din relația a ceea ce este vizat cu adevărul. Așa cum destinatarul unei scrisori înțelege informațiile pe care aceasta le conține, și privește mai întâi lucrurile cu ochii autorului scrisorii, adică ia ca adevărat ceea ce acesta a scris – și nu caută să înțeleagă cumva ca atare opinia expeditorului, așa înțelegem și noi, pe baza așteptărilor de sens, textele moștenite, care au fost scoase din propria noastră relație cu lucrurile. Și așa cum avem încredere în știrile unui corespondent, fie că el a fost de față sau știe mai bine ce a fost, tot așa și față de un text moștenit ne este deschisă în principiu posibilitatea de a crede că acesta știe mai bine decât putea să o facă propria opinie prealabilă. Abia eșecul încercării de a lăsa spusă să treacă drept adevărată conduce la năzuința de „a înțelege” textul ca opinie – psihologic sau istoric – a unui altul²¹.

²¹ Într-o conferință pentru un congres la Veneția, în 1958, asupra judecății estetice, am căutat să arăt că și aceasta – ca și cea istorică – are un caracter secundar și confirmă „anticiparea perfecțiunii”.

Prejudecata perfecțiunii conține astfel nu numai faptul că un text trebuie să exprime pe deplin opinia sa, ci și că ceea ce spune constituie adevărul desăvârșit. A înțelege (*Verstehen*) înseamnă primar: a se înțelege pe sine în fapte, și abia secundar: a scoate în relief și a înțelege opinia celuilalt ca atare. Lucrul cel mai important al oricărei condiții hermeneutice rămâne astfel înțelegerea faptului (*Sachverständnis*) de a avea de a face cu același fapt. De la acestea se determină ceea ce devine realizabil ca sens unitar și aplicarea așteptării perfecțiunii. Astfel sensul apartenenței, adică momentul tradiției în comportamentul istorico-hermeneutic, se realizează prin comunitatea prejudecăților mai importante și mai suportabile. Hermeneutica trebuie să pornească de la faptul că cel ce vrea să înțeleagă este legat de faptul care ajunge la limbă împreună cu moștenirea, și are sau dobândește ralierea la tradiția din care vorbește moștenirea. Pe de altă parte, conștiința hermeneutică „știe” că de acest fapt ea nu poate să fie legată în modalitatea unei unicități de la sine înțeleasă, așa cum este ea valabilă pentru continuitatea neîntreruptă a unei tradiții. Există efectiv o polaritate a credibilității și a necunoașterii, pe care se bazează misiunea hermeneuticii; numai că aceasta nu este de înțeles, cum consideră Schleiermacher, în modalitate psihologică, ca dimensiunea care ascunde taina individualității, ci cu adevărat *hermeneutic*, adică cu privire la o spusă (*ein Gesagtes*): *limba* cu care ni se adresează tradiția, legenda pe care ea ne-o împărtășește. Poziția între caracterul străin și familiarizare, pe care o are pentru noi tradiția, constituie, prin urmare, intermediarul (*das Zwischen*) între obiectualitatea distanțată, considerată istoricește, și apartenența la o tradiție. În acest intermediar se află locul veritabil al hermeneuticii.

Din această poziție intermediară, în care ea își are locul, urmează faptul că centrul ei îl constituie ceea ce în hermeneutica de până acum rămânea cu totul marginal: intervalul de timp și semnificația sa pentru comprehensiune. Primar, timpul nu este un abis, peste care, întrucât separă și ține la distanță, trebuie să se treacă; timpul este într-adevăr fundamentul care susține fenomenul în care își are rădăcina comprehensiunea actuală. Poziția timpului nu constituie, așadar, ceva ce trebuie depășit. Că ne situăm în spiritul timpului, că gândim în conceptele și reprezentările acestuia, și nu în cele proprii, și în acest fel suntem împinși către obiectivitatea istorică – aceasta constituia mai degrabă premisa naivă a istorismului.

În realitate, depinde cu totul de împrejurări ca să cunoaștem *intervalul de timp* ca pe o posibilitate pozitivă și productivă a comprehensiunii. Acesta este ocupat prin continuitatea aducerii în prezent (*Herkommens*) și a tradiției, în lumina căreia ni se arată întreaga moștenire. Nu înseamnă puțin lucru să se vorbească de o productivitate autentică a evenimentului. Fiecare cunoaște neputința proprie a judecății noastre acolo unde intervalul timpului nu ne-a încredințat măsura. Așa este pentru conștiința științifică judecata asupra modului contemporan de a privi nesiguranța stării de disperare. Evident, există prejudecăți incontroleabile, sub care ne apropiem de un gen de creații cărora li se poate conferi o suprazonantă, care

însă nu este conformă cu adevăratul lor conținut și adevărata lor semnificație. Abia dispariția oricăror astfel de referiri actuale lasă să devină vizibilă configurația (*Gestalt*) lor proprie și permit cu aceasta înțelegerea a ceea ce este spus în ele, înțelegere care poate ridica pretenția la universalitate. Scoaterea la iveală a sensului adevărat, care este situat într-un text ori într-o creație artistică, constituie de altfel un proces infinit. Intervalul de timp în care are loc această filtrare a sensului este perceput în continuă mișcare și lărgire, aceasta și constituind latura productivă pe care o are acest interval pentru comprehensiune. El face să dispară prejudecățile care sunt de natură particulară și să iasă în față acelea care înlesnesc o veritabilă comprehensiune.

Nu altceva decât acest interval de timp este în stare să rezolve sarcina propriu-zisă a hermeneuticii, anume de a distinge semnificațiile adevărate de cele false. Conștiința hermeneutică instruită va conține astfel o conștiință istorică. Aceasta va trebui să facă conștiente prejudecățile care călăuzesc comprehensiunea; cu aceasta, la rândul său, ca opinie diferită (*Andersmeinung*) depășește și aduce moștenirea la valabilitate. A aduce în depășire o prejudecată ca atare înseamnă, evident, a o suspenda în însăși valabilitatea ei; căci atâta timp cât o prejudecată ne determină, noi nu o știm și nu o gândim ca prejudecată. Așadar, nu pot să-mi apropiu o prejudecată atâta timp cât aceasta este permanentă și neobservată în joc, ci numai atunci când ea este, așa zicând, atrasă. Ceea ce o poate astfel stimula este întâlnirea cu tradiția. Căci ceea ce ispitește îndreptarea către comprehensiune trebuie mai întâi să fie adus el însuși la valabilitate în modalitatea sa deosebită (*Anderssein*). Primul lucru cu care începe comprehensiunea îl constituie faptul că ceva ne solicită. Aceasta este cea mai importantă dintre toate condițiile hermeneutice. Vedem acum ceea ce este cerut cu aceasta: o suspendare principială a judecății proprii. Orice suspendare de judecăți, mai întâi aceea a prejudecăților, are însă, logic considerată, structura interogării.

Esența chestiunii (*Frage*) o constituie dezvăluirea și menținerea în deschis a posibilităților. Dacă o prejudecată devine problematică – în privința a ceea ce un altul sau un text ne spune – aceasta nu înseamnă implicit că ea este pur și simplu dată la o parte, și altul sau altceva este adus nemijlocit la valabilitate în locul ei. Căci faptul de a admite ca de la sine înțeleasă o asemenea prevedere ține mai degrabă de naivitatea obiectivismului istoric. În fapt, prejudecata proprie este pusă în joc prin faptul că ea însăși este ca atare în joc. Numai întrucât este pusă în joc această prejudecată se reglează împreună cu o alta în așa măsură că și aceasta se poate regla.

Naivitatea așa-numitului istorism constă în aceea că el se sustrage de la o astfel de reflexie și, în încrederea în metodică procedeuul său, uită de propria sa istoricitate. Pornind de la o gândire istorică rău înțeleasă, aici, pentru a înțelege, trebuie să se apeleze la una mai bună. O gândire istorică efectivă trebuie să reflecteze și la propria sa istoricitate. Numai atunci ea nu va mai urmări fantoma unui obiect istoric, care este obiectul cercetării progresive, ci va învăța să cunoască

în obiect pe celălalt al propriului (*das Andere des Eigens*) și cu aceasta pe Unul și pe Celălalt. Adevăratul obiect istoric nu este de fapt un obiect, ci unitatea acestui Unu cu Celălalt, un raport în care există la fel de bine realitatea istoriei și realitatea comprehensiunii istorice. O hermeneutică obiectivă ar avea de prezentat în comprehensiune tocmai această realitate proprie a istoriei. Eu numesc ceea ce este revendicat aici (*das Geforderte*): „istorie efectivă” (*Wirkungsgeschichte*). Comprehensiunea este un procedeu istoric-efectiv, ceea ce s-ar putea dovedi și prin faptul că acesta este lingvisticitatea care survine în orice comprehensiune, aceea în care fenomenul hermeneutic își află finalizarea.

SISTEMUL FILOSOFIC AL LUI WITTGENSTEIN

ALEXANDRU SURDU¹

Abstract: The paper is an attempt at a reconstruction of Wittgenstein's early thinking, as expressed mainly in the *Tractatus Logico-Philosophicus*. As it is well-known, this short book contains seven basic propositions, each followed by some further partial clarifications. Here, we maintain that the seven propositions contain a hidden systematic structure, namely a sketch of the classical structure of traditional disciplinary philosophical systems. The first part of the *Tractatus* (1-2.063) can be understood as a specific ontology, being followed by gnoseology (2.1-2.174), and a general theory of modeling and theory of logical modeling (2.18-3.05). The largest part is the logic (3.1-6.13), itself followed by a rather short treatment of epistemology (6.2-6.3751), with reference to mathematics and physics, and finally, a few words about ethics, aesthetics and mysticism (6.4-7).

Key words: philosophical system, ontology, epistemology, logic, ethics, aesthetics

Ludwig (Josef Johann) Wittgenstein s-a născut la Viena, la 29 aprilie 1889. Strămoșii din partea tatălui erau originari din Saxonia. Tatăl său, deși inginer și om de afaceri (este considerat unul dintre fondatorii industriei siderurgice din Austria), a fost și un mare admirator al artei, în special al celei muzicale (printre cei care îi frecventau casa numărându-se Clara Schumann, Gustav Mahler și Johannes Brahms). Ludwig, ca și frații și surorile sale, era dotat cu un deosebit talent muzical. El a și înclinat un timp pentru profesia de dirijor, rămânând toată viața un admirator al muzicii și un bun interpret la clarinet.

Principala pasiune a lui Wittgenstein, încă din copilărie, a constituit-o însă mecanica, ceea ce l-a și determinat să urmeze, mai întâi la Technische Hochschule din Berlin (1908-1908), apoi la Manchester (1908-1911), cursuri tehnice de inginerie mecanică. L-au interesat în mod special aeronautica, problemele de zbor și propulsie (s-au păstrat de la el numeroase desene, schițe, planuri etc). În același timp s-a ocupat intens cu studiul matematicii și fundamentele matematicilor. Prin intermediul cărții lui Russell, *Principles of Mathematics* (1903), se familiarizează cu problemele logicii matematice și începe studiul operei lui Frege, pe care îl și vizitează în 1911 la Jena. În același an abandonează studiile de mecanică, rămânând însă pentru tot restul vieții un pasionat al motoarelor, pentru a urma, la îndemnul lui Frege, cursurile lui Russell la Trinity College (Cambridge). În această perioadă audiază și cursurile lui Whitehead, Moore, Keynes, Hardy, Pinsent și Johnson, uimindu-i pe toți prin inteligența sa vie și câștigându-i ca prieteni (mai ales pe Russell și Pinsent).

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”, București.

În toamna anului 1913 Wittgenstein pleacă în Norvegia și se instalează într-o localitate retrasă. Rezultatul meditațiilor sale l-a constituit proiectul unei lucrări care avea să-i aducă celebritatea. O lucrare pe care intenționa s-o adreseze, după propria-i mărturisire, unor ființe extraterestre, cărora își imagina că ar trebui să le explice rosturile lumii noastre. Aici urmau să fie abordate cele mai importante probleme teoretice ale vremii sale și chiar problema filosofiei. A fost un act temerar, căci Wittgenstein dispunea de puține cunoștințe filosofice. Dar el urmărea, în special, propria-i elucidare, considerând filosofia drept o problemă personală. Fiecare dintre propozițiile acestei cărți, a mărturisit el mai târziu, era expresia unei suferințe, a unei boli.

Lucrarea apare în 1921, în „Annalen der Naturphilosophie”, cu titlul de *Logischphilosophische Abhandlung*, fiind apoi tradusă în engleză și publicată la Londra în 1922, sub titlul propus de G. E. Moore, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Lucrarea apare abia în 1921 datorită izbucnirii Primului Război Mondial, la care Wittgenstein participă ca voluntar, fiind luat în 1918 prizonier pe frontul italian.

După război, în ciuda succesului pe care l-a stârnit tratatul său, Wittgenstein, trăiește o perioadă de profundă criză spirituală. Considerându-și încheiată activitatea filosofică, el înclină spre viața monahală, se apucă de studiul *Evangeliei* și consacră mult timp scrierilor religioase ale lui Tolstoi. Din 1920 până în 1926 funcționează ca simplu învățător într-un sat, iar în toamna lui 1926 se angajează ca ajutor de grădinar la o mănăstire de lângă Viena. Construcția unei case a surorii sale are darul de a-i redeștepta interesul pentru arhitectură. Proiectează singur casa și se ocupă în continuare de construcția ei. Întors la Viena, reîncepe să aibă preocupări științifice. Îi frecventează pe Moritz Schlick (fondatorul cunoscutului Cerc de la Viena) și pe matematicianul Waismann. Prin Ramsey și Keynes își reia preocupările științifice de la Cambridge. Hotărâtoare, după propria-i mărturisire, pentru reluarea preocupărilor filosofice a fost audierea, în martie 1928, a unei conferințe a matematicianului olandez L.E.J. Brouwer, în legătură cu fundamentele matematicilor. După opt ani de la abandonarea oricărei activități științifice, Wittgenstein își dă seama că mai are ceva de spus. Se întoarce la Cambridge, își dă doctoratul în filosofie (1929) cu celebrul *Tractatus*, iar în 1930 este numit *fellow* la Trinity College.

După 1930 începe a doua perioadă activă din viața lui Wittgenstein. Ea culminează, ca și prima, cu o retragere de un an (1936) în Norvegia pentru redactarea lucrării *Philosophische Untersuchungen*. În 1937 se întoarce la Cambridge, iar în 1939 este numit succesorul lui Moore la catedra de filosofie. În timpul celui de Al Doilea Război Mondial lucrează ca brancardier la un spital din Londra și apoi la un laborator medical din Newcastle. După război își reia activitatea la Cambridge, până în 1947, când demisionează. Trăiește din nou în singurătate la o fermă din Irlanda și apoi într-o locuință izolată pe malul oceanului, la Galway. După o călătorie în Statele Unite (1949) se îmbolnăvește de cancer.

Înainte de a muri (Cambridge 1951), își vizitează rudele la Viena și mai face o călătorie în Norvegia.

Tratatul logico-filosofic este considerat una dintre cele mai importante lucrări din filosofia contemporană. Este de ajuns să fie menționat faptul că ea a constituit punctul de plecare a două dintre cele mai cunoscute curente filosofice: pozitivismul logic și Școala analitică engleză. Tratatul n-a fost însă adoptat ca atare de niciunul dintre aceste curente și nici Wittgenstein n-a aderat la vreunul dintre ele. Lucrarea este importantă și din alte perspective și i-au fost consacrate un număr impresionant de monografii și studii. Dacă la acestea se adaugă referințele frecvente din majoritatea lucrărilor de logică și filosofie, indiferent de orientarea lor, *Tratatul* poate fi considerat una dintre cele mai populare lucrări din filosofia contemporană. În 1968, el era deja tradus în engleză, franceză, italiană, rusă, suedeză, daneză, spaniolă, sârbă și chineză.

Aceasta nu înseamnă însă că ar fi vorba de o lucrare simplă, ușor accesibilă. El conține, într-adevăr, și multe elemente care pot fi înțelese fără nicio pregătire specială, dar majoritatea sunt simple numai în aparență. La această simplitate aparentă contribuie în mare măsura *stilul* în care a fost concepută lucrarea. Considerând că, în genere, ceea ce poate fi spus se poate spune pe scurt, Wittgenstein utilizează stilul aforistic, plăcut la lectură, dar, de cele mai multe ori, criptic, dificil de tradus și de interpretat. El utilizează adesea termeni neconsacrați în logică și în filosofie, cu semnificații imprecise, pe care el însuși îi consideră ca fiind pseudo-concepte. Anumite enunțuri care par definiții sunt simple explicitări, asupra cărora se revine.

Din această cauză, lucrarea lui Wittgenstein, aparent simplă și redusă ca dimensiuni, necesită explicitări; ea a determinat apariția unei serii întregi de comentarii, însumând mii de pagini. La aceasta a contribuit și faptul că multe probleme sunt doar enunțate, lăsând cale liberă unor interpretări adesea contradictorii.

Un alt deziderat al lui Wittgenstein vizează claritatea expunerii. Din punct de vedere stilistic, se poate considera că ea a fost atinsă doar în mica măsură, concizia excesivă, forma aforistică și utilizarea unui limbaj adesea colocvial determinând, într-adevăr, simplitatea, dar, în același timp, și obscuritatea propozițiilor din *Tratat*. Stilul criptic și obscuritatea au fost însă în avantajul lucrării, permițând interpretări contradictorii ale unor teze, cărora, în felul acesta, li s-au atribuit semnificații pe care autorul nici nu le bănuia.

În privința expunerii ideilor trebuie remarcat faptul că autorul nu procedează nici deductiv, nici demonstrativ, ci *explicativ*, ceea ce determină numeroase reveniri asupra aceleiași idei în funcție de context, multe repetări și, în genere, o expunere nesistematică, cu caracter de simple însemnări disparate, scrise așa cum

i-au venit autorului în minte. Pe alocuri, *Tratatul* a rămas, într-adevăr, o simplă transcriere a însemnărilor lui Wittgenstein din 1914-1916².

Cele 7 propoziții de bază nu constituie structura propriu-zisă a lucrării și nu pot fi considerate ca titluri de capitole, ele exprimând numai în parte cuprinsul propozițiilor subordonate. În realitate, ele maschează structura clasică a sistemelor tradiționale. Prima parte (1-2.063) este un fel de *ontologie*; urmează apoi o *gnoseologie*, care cuprinde (2.1-2.174) o teorie generală a modelării și o teorie a modelării logice (2.18-3.05). Cea mai întinsă parte o constituie *logica* (3.1-6.13), după care sunt prezentate sumar: *epistemologia* (6.2-6.3751), cu referințe la matematică și fizică, și, în fine, câteva cuvinte despre *etică, estetică și misticism* (6.4-7).

Comentatorii au observat faptul că prima parte, respectiv ontologia, a fost redactată în realitate ultima, ea fiind o consecință a gnoseologiei și, respectiv, a logicii, ca și ultimele părți. Wittgenstein însuși considera că filosofia se compune din logică și metafizică, baza constituind-o logica³. De altfel, prima parte creează dificultăți serioase de înțelegere dacă nu este interpretată pe baza următoarelor două părți. Se poate conchide că Wittgenstein a adoptat o metodă de expunere speculativă. Se consideră că această poziție s-ar datora convingerilor sale oscilante, la acea dată, între metafizică și pozitivism. Consecința a fost abordarea unor teme metafizice în termeni și manieră pozitivistă.

Ca *surse de inspirație*, în afară de lucrările lui Frege și Russell, pe care le menționează și Wittgenstein, au fost considerate *Lumea ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer, *Critica rațiunii pure* a lui Kant și *Principiile mecanicii* a lui Hertz. Se vorbește uneori și de domeniile predilecte ale lui Wittgenstein (muzica și desenul tehnic), care i-au inspirat adesea emiterea sau ilustrarea unor idei, și chiar de o pasiune pentru dialogurile lui Platon, a căror influență însă este mai greu de ilustrat. Sursele de inspirație atestate se referă la părțile centrale ale lucrării, gnoseologia și logica. Pe baza raportării surselor, a predilectiei pentru acestea și a perioadelor în care s-a făcut vădită influența lor (după însemnările lui Wittgenstein și relatări ulterioare), se poate considera că, inițial, autorul fusese un adept al „idealismului epistemologic schopenhauerian”, pe care l-a abandonat apoi, treptat, în favoarea unui „realism conceptual”, inspirat de lucrările lui Frege și Russell. Acestea fiind hotărâtoare pentru formația lui Wittgenstein, se consideră că și partea corespunzătoare din *Tratat*, respectiv logica, inspirată de Frege și Russell, este partea centrală a lucrării după cum o indică și titlul: *logico-filosofic*. În cadrul acesteia, tema centrală o constituie interpretarea propoziției. Ea îl readuce pe Wittgenstein la perspectiva schopenhaueriană a reprezentării, completată cu interpretarea imaginii ca model (à la Hertz), ceea ce înseamnă că partea gnoseologică este subordonată direct logicii. Ontologia este concepută apoi ca o proiecție a gnoseologiei. Partea epistemologică are vădite influențe idealist

² Cf. L. Wittgenstein, *Notebooks*, New York, Harper, 1961.

³ *Ibidem*, p. 93.

subiective, iar trasarea unei limite a limbajului (de inspirație kantiană) are menirea de a plasa celelalte părți ale filosofiei în sfera inefabilului. În felul acesta se obține următoarea ordine *deductivă* a părților din *Tratat*: logica, gnoseologia, ontologia, epistemologia, etica, estetica și misticismul.

Unii comentatori au considerat, bazându-se pe maniera explicativă a expunerii lui Wittgenstein, care nu presupune o ordine rigidă a părților, că lucrarea poate fi mult mai bine înțeleasă într-o expunere deductivă asemănătoare celei de mai sus. În felul acesta enunțurile din prima parte, rigide, șocante și greu de admis atât pentru filosofii tradiționali, cât și pentru neopozitiviști, care au darul de a discredita pe nedrept părțile următoare, își găsesc o justificare plauzibilă, ca și ultimele, pe care cititorul le poate privi cu îngăduință sau poate să facă abstracție de ele.

Partea de logică începe cu *propoziția*, respectiv cu forma fundamentală a logicii matematice. De la 3.1 la 3.5 avem o *primă serie* de explicații referitoare la propoziție, care începe cu marcarea faptului că gândirea se exprimă senzorial perceptibil în propoziție (3.1) și se termină cu identificarea semnului propozițional cu gândirea (3.5). Aceasta poate fi considerată o serie închisă de explicații, pe baza căreia se poate trece apoi în sens invers la gnoseologie și ontologie. A *doua serie* de explicații are menirea de a plasa propoziția din planul gândirii în planul limbajului și, prin intermediul acestuia, în domeniul epistemologiei, respectiv al științelor și apoi al filosofiei.

Începem cu expunerea sumară a primei serii de explicații referitoare la propoziție, care conduce la elucidarea gnoseologiei și a ontologiei din *Tratat*.

Esențial este aici faptul că semnul *propozițional este identificat* cu gândirea. Altfel spus, gândirea este *redușă* la semnul propozițional. Acesta constă din cuvinte și este ca atare un fapt (3.14). Pentru ilustrare sunt alese cuvintele scrise sau tipărite, care ar putea fi înlocuite cu obiecte spațiale (mese, scaune). Ele exprimă sensul propoziției, ea nefiind altceva decât semnul propozițional în relația sa proiectivă cu lumea (3.12). Semnul propozițional și, respectiv, propoziția constau din semne elementare (combinații de sunete = cuvinte vorbite, combinații de litere = cuvinte scrise sau semne arbitrare și respectiv obiecte) numite *nume*. Gândirea se reduce la propoziție, deoarece numai aceasta are sens și numai în contextul ei poate numele să aibă o semnificație (3.3).

Wittgenstein nu se referă însă la propoziție în accepția obișnuită, gramaticală, ci numai la sensul propozițional astfel conceput, deci fără a face distincții între subiect și predicat, substantiv și verb etc. Pe acestea le consideră de domeniul limbajului uzual, discuția purtându-se la nivelul limbajului simbolic, de tipul scrierii conceptuale a lui Frege și Russell (3.325). Ca exemplu de propoziție este dat *aRb* (3.1432), iar propoziția în genere este concepută à la Frege și Russell, ca funcție a expresiilor pe care le conține (3.318), deci ca *Fa*. În rest, se mai vorbește

despre variabile de nume și propoziționale (3.31-3.314), despre semn și simbol (3.323.322), despre definiții ca reguli de traducere (3.343), despre teoria tipurilor (3.331-3.333) ș.a.

Ca o concluzie firească la concepția spațială despre semnul propozițional și propoziție, Wittgenstein conchide, în finalul acestei prime serii de explicații, că propoziția determină un loc în *spațiul logic* (3.4-3.42). Existența acestui loc este garantată de simpla existență a părților componente ale propoziției. Spațiul logic nu este însă unul efectiv. Ca și cel geometric, el reprezintă doar *posibilitatea* existenței spațiului real. În ce relație se găsește însă spațiul logic și, respectiv, locul logic cu spațiul și locul propriu-zise? Se găsesc în relație proiectivă; așa cum se spune la începutul seriei de explicații (3.11). Metoda proiecției reprezintă, după Wittgenstein, însăși gândirea sensului propoziției, astfel încât propoziția este proiecția, iar aceasta, în sens ingineresc, reprezintă doar *posibilitatea a ceea ce este proiectat* (3.13). Aceasta este relația propoziției cu lumea. Dar propoziția fiind însăși gândirea, relația presupune raportarea gândirii la existență, ceea ce, în termeni tradiționali, înseamnă un raport gnoseologic.

Gnoseologia, urmând calea inversă față de cea din *Tratat*, poate să înceapă, într-adevăr, cu gândirea (3-3.05). Ea este concepută exact în termenii proiectivi ai propoziției. Gândirea conține, ca și propoziția, numai posibilitatea unei stări de lucruri. Ceea ce poate fi gândit este și posibil (3.02). Relația gândire-existență nu conține nimic în plus față de relația propoziție-lume, ceea ce confirmă, la Wittgenstein, identitatea lor. Gândirea este o imagine logică, respectiv propozițională a faptelor.

Pentru explicitarea acestei imagini logice, Wittgenstein construiește (2.1-2.252) ceea ce s-a numit ulterior teoria imaginii (*the picture theory*). Având în vedere însă faptul că în *Tratat* „imaginea” nu înseamnă altceva decât imagine logică (2.182), termenul trebuie acceptat fără nicio implicație psihologică. Pentru Wittgenstein nu există senzații, percepții etc. De altfel, el spune de la început că imaginea reprezintă situația în *spațiul logic* (2.11), ceea ce este cu totul derutant în ordinea expunerii autorului, căci spațiul logic va fi explicat abia în propozițiile 3.4-3.42, pe baza primei serii de explicații ale propoziției. Din această cauză comentatorii sunt nevoiți oricum să anticipeze.

În realitate, pentru Wittgenstein, propoziție, gândire și imagine sunt același lucru. El transferă, de altfel explicit, imaginii particularitățile propoziției: imaginea este, ca și propoziția, un fapt (2.141); ea conține doar posibilitatea situației pe care o reprezintă (2.203), firește, în spațiul logic (2.202); se compune din elemente, care, ca și numele din semnul propozițional, au semnificație obiectuală (2.13-2.14); ceea ce reprezintă imaginea constituie, ca și pentru propoziție, sensul ei (2.221), și, în fine, imaginea este și ea adevărată sau falsă. Toate aceste caracteristici ale propoziției, ale gândirii și, respectiv, ale imaginii le conferă acestora calitatea de *model al realității* (2.12).

Prin „model” – noțiune împrumutată de la Hertz – Wittgenstein înțelegea un fel de relație de izomorfism între două fapte, unul logic și unul real, astfel încât fiecărei părți componente a unui să-i corespundă o parte componentă a celuilalt. Pentru a *fi* un model, imaginea și faptul real trebuie să aibă ceva în comun (2.16), în ele trebuie să existe ceva chiar identic (2.161). Aceasta este forma de reprezentare (2.17). Imaginea își reprezintă obiectul ei din exterior și de aceea îl reprezintă adevărat sau fals (2.173), dar, pentru a-l putea astfel reprezenta, imaginea trebuie să aibă în comun cu realitatea forma logică, iar aceasta este forma realității (2.18). Altfel spus, forma de reprezentare rezidă în identitatea formei logice cu forma realității. Ceea ce înseamnă că și în realitate trebuie căutată aceeași formă pe care o are imaginea logică, respectiv, gândirea, respectiv propoziția, așa cum a fost ea concepută ca aRb sau Fa .

Ontologia reprezintă găsirea formei căutate. Lumea este tot ce se petrece (1), dar ceea ce se petrece este faptul, căci lumea este totalitatea faptelor (1.1), cu precizarea fundamentală, în *spațiul logic* („Faptele în spațiul logic constituie lumea.” – 1.13). Deci spațiul logic, transferat din logică în gnoseologie, apare și în planul realității. Lucru dificil de înțeles în lectura directă, comentatorii fiind astfel nevoiți și aici să anticipeze. Faptul care determină un loc în spațiul logic este propoziția (3.4), cu părțile ei componente. În domeniul realității, faptul apare drept stare de lucruri sau combinație de obiecte (2.01). Dar discuția rămâne tot în planul logicii, în care nimic nu este accidental (2.012), și astfel este transpusă pe plan ontologic și posibilitatea caracteristică spațiului logic, propoziției și imaginii. Pentru obiect este esențial să fie parte constitutivă a unei stări de lucruri (2.011), iar posibilitatea stării de lucruri trebuie să fie prejudecată deja în obiect (2.012). Nu putem gândi niciun obiect în afara posibilității combinației sale cu alte obiecte (2.0121). După cum numele nu are semnificație decât în contextul propoziției, tot așa și obiectul este independent numai în măsura în care poate să apară în toate situațiile posibile (2.0122). Și Wittgenstein adaugă explicit: „este imposibil să apară cuvintele în două moduri diferite, singure și în propoziție” (*idem*), ceea ce pare fără nicio legătură în lectura directă.

Straniu pare și faptul că obiectul este considerat simplu (2.02) – în realitate indivizibil sau neanalizabil, ca și numele. Obiectele, ca substanță a lumii (2.021), sunt considerate chiar fără proprietăți materiale (2.0231), căci acestea (lucru și mai straniu în lectură directă) sunt reprezentate de-abia prin propoziții (2.0231), ceea ce ar echivala cu configurația obiectelor (*idem*). Se spune chiar că obiectele sunt lipsite de culoare (2.0232).

Toate acestea își găsesc o explicație firească dacă se pornește invers, de la propoziție către fapt, mai precis, de la cele două expresii: aRb și Fa . Prin aRb se înțelege că obiectul a stă într-o anumită relație R cu obiectul b (a se vedea 3.1432, în care Wittgenstein inversează planurile). aRb constituie un fapt. Este imposibil ca a și b să apară în afara unui astfel de fapt, căci singure n-au independență logică; a și b sunt obiecte numai în măsura în care au posibilitatea să apară în fapte de

forma aRb . Dar apărând realmente, ele nu au nicio altă determinație (respectiv proprietate materială, culoare etc.) în afara relației R . Sunt deci simple și fără proprietăți.

De-abia prin propoziții, ca Fa și Gb , îi revin obiectului a proprietatea F și obiectului b proprietatea G .

Aceste lucruri sunt deci explicabile pe cale deductivă, ceea ce nu înseamnă că sunt și admisibile din punct de vedere ontologic. Trebuie admis că în aRb , obiectele a și b apar fără proprietăți materiale (în sens clasic, s-ar spune că se face abstracție de ele), dar aceasta nu înseamnă că obiectele reale nu le au. Mai mult, dacă s-ar porni de la Fa către aRb , ar trebui considerat invers, că faptul constă din obiect și proprietate, că obiectul nu poate să existe fără proprietate, dar poate să existe independent de celelalte obiecte, cu care este pus în relație abia prin propoziții de forma aRb .

Lumea despre care vorbește Wittgenstein, a faptelor astfel concepute, este o lume logică, mai precis lumea propozițiilor logico-matematice, care de-abia acum ar fi trebuit raportată la lumea obiectuală. Ontologic vorbind, este un fragment de lume, în care nu se petrece altceva decât ceea ce corespunde semnului propozițional. Fapte dispartate, stări de lucruri independente (2.061), combinații de obiecte, obiecte simple, fără proprietăți. O lume în care practic nu se petrece nimic. În care nu există mișcare, transformare, dezvoltare; în care nu există nici măcar evenimente, întâmplări etc, ci numai fapte dispartate. Ceea ce corespunde unei concepții nedialectice, unei viziuni asupra lumii de tip eleatic, stranie pentru vremea noastră, dacă este acceptată ca atare, fără motivația corespondenței cu semnul propozițional de tip logico-matematic.

Partea ontologică conține și enunțuri contrare celor de mai sus, dovedind oscilațiile lui Wittgenstein între planul logic și planul ontologic al discuției. De exemplu, fiind vorba de același tip de obiecte (*Gegenstände*), el le consideră când logic (din perspectiva amintită), ca lipsite de culoare (*farblos* – 2.0232), când ontologic, ca trebuind să aibă o culoare (*muss eine Farbe haben* – 2.0131). Aceste enunțuri nu schimbă cu nimic perspectiva generală a ontologiei lui Wittgenstein. Comentatorii au observat, din această cauză, că la Wittgenstein rămâne nedecis ce se înțelege de fapt prin obiect. Este o formațiune corporală sau un complex de senzații? Luând afirmațiile lui Wittgenstein *ad litteram*, că aceste obiecte fără proprietăți materiale ar constitui substanța lumii (2.021), care și ea se dovedește de natură formală, căci nu poate determina nicio proprietate materială, ci numai o formă (2.0231), și că nu ar exista decât astfel de obiecte, concepția nu este materialistă. Lista de proprietăți face ca obiectul să nu poată fi considerat nici din perspectivă idealist-subiectivă obișnuită, căci în *Tratat* nu se vorbește de senzații sau percepții. Dacă proprietățile sunt date abia prin propoziții, atunci este vorba de un idealism subiectiv de tip logico-lingvistic, având la bază un fel de kantianism mascat, căci obiectul (în sine?) este considerat că există și fără proprietăți. Dar nici

aici nu trebuie uitat că obiectul există astfel numai în cadrul faptelor, plasate explicit în spațiul logic (1.13).

A doua serie de explicații referitoare la propoziție începe printr-o anticipare (4–4.0031) a întregii părți din *Tratat* care urmează. Este postulată identitatea dintre gândire și propoziția cu sens (4), ceea ce permite transferul discuției din plan logic în plan lingvistic. „Anticiparea” sfârșește prin reducerea filosofiei la critica limbajului (4.0031). Apoi este reluată problema propoziției ca imagine și model (4.01), repetându-se aproape toate temele care apăreau în fragmentul 3.1-3.5, cu deosebirea că aici se insistă pe aspectele lingvistice. Este reluat exemplul *aRb*; sunt justificate imaginea și modelarea cu exemple din muzică (4.013-4.0141); scrierii conceptuale îi corespunde aici, pe plan lingvistic, scrierea hieroglifică (4.016); definiției îi corespunde și aici traducerea (4.025); este reluată problema structurii propoziției, a sensului și a semnificației (4.031[^].032), a modelului cu referință la Hertz (4.04) și a raportului dintre adevăr și fals (4.06). Ultima problemă este pusă și în legătură cu negarea și este tratată aproape clasic, presupunând confruntarea cu realitatea (4.05), care rămâne însă cea factuală, din ontologie, cu transpunere în spațiul logic (4.0641).

Urmează o nouă revenire la problema filosofiei (4.11-4.115), ea fiind de data aceasta separată de științele naturii, care conțin totalitatea propozițiilor adevărate (4.11). Filosofia este considerată aici drept activitate de clarificare a propozițiilor (4.112). Într-o manieră de tip kantian, filosofiei îi revine sarcina de a delimita domeniul științelor naturii, conceptibilul de inconceptibil și exprimabilul de inexprimabil (4.133-4.115).

Începând cu 4.12 autorul abordează, fără un plan sistematic, cu numeroase reveniri, repetări și divagații general filosofice, probleme de logică matematică propriu-zisă.

Este reluată problema propoziției, accentuându-se caracterul ei schematic vizual, de model obiectual (scriptic). Propoziția *arată* forma logică a realității; *Fa* și *Ga* arată, de exemplu, că în ambele este vorba de același obiect (4.1211). Această accepție vizuală a propoziției este exclusivă. Ea nu presupune nici măcar aspectul sonor al propoziției, căci ceea ce poate fi arătat nu poate fi exprimat (4.1212). Propoziția nu arată numai obiectele, ci și proprietățile și relațiile, care sunt numite interne, de structură sau formale (4.122–4.126). Se vorbește și despre „concept formal”, a cărui expresie este variabilă. Conceptul formal este numit și pseudo-concept (4.1272). Sunt date ca exemple: obiect, funcție, fapt, număr etc. Când acestea sunt utilizate drept cuvinte conceptuale propriu-zise, se nasc pseudo-propoziții. Această poziție a fost adoptată și absolutizată de neopozitiviști (în special Carnap). Trebuie remarcat faptul că Wittgenstein postulează independența față de număr a formelor logice și, deci, a logicii față de matematici (4.128).

Problema propoziției este reluată în legătură cu notațiile uzuale (4.2–4.24), prin care sunt introduse noi nuanțe în legătură cu definiția și identitatea (4.242–4.243). Totalitatea propozițiilor elementare adevărate înseamnă descrierea integrală

a lumii (4.26), ceea ce semnifică descrierea ei prin imagini de tip model, deci descrierea ei empirică, prin stări de lucruri.

Posibilitățile de adevăr ale propozițiilor elementare sunt reprezentate prin *matrici de adevăr* (4.31), neuzuale pe vremea când scria Wittgenstein. O importanță deosebită este acordată tautologiei și contradicției (4.46–4.4661), care, spre deosebire de propozițiile elementare, nu spun nimic. Ele sunt lipsite de sens, dar nu sunt absurde, căci aparțin simbolismului, așa cum aparține și zero simbolismului aritmeticii (4.4611). Ele nu sunt imagini ale realității (4.462). Asupra acestor probleme se revine permanent. Vom menționa însă în acest aliniat toate locurile mai importante și conținutul lor. Propozițiile logicii sunt considerate tautologii și, ca atare, ele nu spun nimic (6.1, 6.11). Se înțelege că este vorba de propozițiile logicii matematice, singura pe care o ia în considerație Wittgenstein. Ele descriu totuși sau reprezintă osatura lumii (6.124), dar fac acest lucru fără să trateze despre ceva. Ele aparțin doar simbolismului și presupun că numele au semnificație (reprezintă obiecte), iar propozițiile sens (reprezintă stări de lucruri). În logică nu este vorba de realitate, ci de natura semnelor. Din această cauză, logica nu este considerată o disciplină, ci o imagine oglindită a lumii (6.13). Logica este considerată transcendentă (*idem*), însemnând aici independentă de experiență (*a priori*).

Revenind asupra propoziției ca funcție de adevăr (5), autorul face distincție între argument și indice (5.02), pentru a introduce apoi noțiunea de fundamente de adevăr, prin care înțelege posibilitățile de *adevăr* ale argumentelor unei propoziții care o fac adevărată (5.101). Pe baza acestora sunt examinate raporturi interpropoziționale de tip inferențial (5.11–5.134). Considerând că dintr-o propoziție elementară nu se poate deduce nicio altă propoziție și transpunând această situație și pe plan ontologic, Wittgenstein contestă și relația cauzală dintre situațiile reale (5.135–5.1361). Nu putem deduce, afirmă el, evenimentele viitorului din cele prezente, iar credința în relații cauzale este o superstiție. Tot în legătură cu fundamentele de adevăr este introdusă noțiunea de probabilitate (5.15–5.156).

În continuare se vorbește despre *operațiile de adevăr*, despre *cuantificare* și este reluată discuția referitoare la *simbolism* și semnele logice primitive (5.2–5.55). Este demnă de remarcat în legătură cu simbolismul strădania lui Wittgenstein pentru simplitate, enunțată expres (5.4541) prin maxima: *simplex sigillum veri*. Afirmând însă că în logică nu ne putem înșela, că limbajul însuși împiedică orice greșală logică (5.4731), autorul infirmă propriile exigențe în legătură cu necesitatea scrierii conceptuale (3.325) și a celei hieroglifice (4.016). Lucru pe care îl afirmă și mai clar în 5.5563: „Toate propozițiile din limbajul nostru uzual sunt de fapt, așa cum sunt, într-o ordine logică perfectă.” În acest context este reluată pe larg și problema *identității* (5.53–5.534). Considerând că propoziția „*A* gândește (sau spune) *p*” este de forma „*p*” spune *p*», autorul conchide că sufletul sau subiectul este o pseudoentitate (5.5421), ceea ce va prilejui în continuare considerațiuni pe această temă.

Este vorba de finalul propoziției 5, respectiv, 5.6-5.641, care începe însă printr-o înfirmare a propoziției 5.5421. „Limitele limbajului meu, afirmă Wittgenstein, sunt limitele lumii mele” (5.6), ceea ce presupune în mod evident cel puțin existența *eului*. Expresia „lume a mea” sugerează, față de conceptul unitar de lume din partea ontologică, o diversitate de lumi. Problemele nu sunt clar expuse. Ceea ce crede solipsistul este considerat în întregime corect, dar, afirmă autorul, nu se poate spune, ci se arată (5.62). Nu se înțelege însă *cum se arată*, deoarece mai jos se afirmă că nu se poate *observa* (5.633). Că, de fapt, nu există niciun subiect, căci acesta nu se poate izola, după cum nici ochiul nu se poate vedea pe sine (5.631-5.6331). Pentru a concilia solipsismul cu „realismul pur”, Wittgenstein susține că eul se restrânge într-un punct fără extensiune și rămâne numai realitatea coordonată lui (5.64). Acesta ar fi sensul nepsihologic în care s-ar putea vorbi în filosofie despre *eu* (5.641). Eul filosofic nu trebuie identificat cu corpul sau cu sufletul omenesc, acesta dovedindu-se, de altfel, pseudo-entitate (5.5421); el este subiectul metafizic, limita lumii, nu o parte a ei (5.641).

Din cauza obscurității textului nu se poate conchide decât necesitatea admiterii solipsismului ca soluție pentru unicitatea lumii, deși propoziția 5.634, prin afirmația că „Tot ceea ce vedem ar putea fi și altfel”, lasă deschisă și posibilitatea existenței mai multor euri. Întreaga discuție contrastează cu profilul inițial ontologic al lucrării. În mod consecvent, dacă se admite un „limbaj al meu” și o „lume a mea”, atunci ar trebui să existe și o logică a mea, ca imagine oglindită a lumii mele (à propos de 6.13).

Propoziția 6 începe cu o revenire la funcția de adevăr, la forma generală a propoziției și la forma generală a trecerii de la o propoziție la alta prin intermediul operațiilor (6-6.01). Pe baza acestora sunt definite numărul și operațiile numerice. Numărul este considerat exponentul unei operații (6.021), iar conceptul de număr este forma generală a numărului sau numărul variabil (6.022). Este demn de remarcat faptul că Wittgenstein consideră că teoria claselor, respectiv a mulțimilor este cu totul de prisos în matematică – poziție asemănătoare cu cea susținută de Școala intuiționistă olandeză (L.E.J. Brouwer și A. Heyting). Urmează o nouă revenire la propozițiile logicii și respectiv la tautologii, accentuându-se necesitatea evidenței simbolismului logic (6.1-6.1201). Pentru recunoașterea formei de adevăr a propozițiilor, Wittgenstein propune metoda parantezelor – o metodă schematică de tip matricial, originală, dar complicată (6.1202-6.1203). Este interesant că Wittgenstein ajunge la concluzia că propozițiile logice nu pot fi confirmate și nici infirmate de experiență (6.1222), ceea ce le face asemănătoare propozițiilor filosofice tradiționale. Ca și cu alte ocazii, Wittgenstein respinge în principiu ideea de meta-logică (6.123), considerând că legile logice, ele însele, nu pot să fie din nou subordonate legilor logice.

În spirit subiectivist, autorul afirmă că logica nu are de-a face cu problema de a ști dacă lumea noastră este realmente așa sau nu (6.1233), deși până acum se

înțelegea că numai prin intermediul logicii ne putem forma imaginea oglindită a lumii.

În legătură cu demonstrația logică, în cadrul căreia se obțin, prin operații, din anumite propoziții alte propoziții (tautologice), se consideră că ea este neesențială, deoarece propozițiile trebuie să arate prin ele însele, fără demonstrație, că sunt sau nu tautologii (6.126-6.1264). Exigența este ca fiecare propoziție să fie propria ei demonstrație (6.1265).

Propozițiile logicii, în calitate de tautologii, sunt considerate de ordin egal (6.127), ceea ce determină caracterul arbitrar al alegerii unora dintre ele drept legi fundamentale sau, respectiv, axiome (6.1271).

În ciuda neutralității logicii, prin tautologiile ei, care nu spun nimic, și a poziției subiectiviste, din perspectiva căreia în logică nu avem de-a face cu problema de a ști dacă lumea noastră (de reținut „noastră”) este realmente așa sau nu, Wittgenstein încheie partea de logică considerând că aceasta este o imagine oglindită a lumii (6.13).

Epistemologia începe cu o discuție despre *matematică*. Aceasta este considerată o metodă logică (6.2), ceea ce ilustrează poziția logicistă de tip Frege-Russell a lui Wittgenstein, de reducere în ultimă instanță a matematicii la logică. Foarte concis, în 6.22 se spune că „Logica lumii, pe care propozițiile logice o arată în tautologii, matematica o arată în ecuații”. Egalitatea și demonstrația în matematică sunt concepute ca și corespondentele lor din logică (6.23-6.2322). Intuiția matematică este considerată pe plan lingvistic (6.233), metoda specifică matematicii fiind considerată substituția (6.24).

Urmează o parte dedicată în linii mari *fizicii* (6.3-6.3751). Legea cauzalității este considerată doar forma unei legi (6.32). Dacă ar exista o lege a cauzalității, afirmă Wittgenstein, atunci ar trebui admis că există legi naturale, ceea ce, consideră el, nu se poate spune, ci se arată (6.36). Acest mijloc de „arătare”, ilustrat în cazul mecanicii lui Newton, este considerat o simplă descriere (6.341). Dar faptul că lumea poate fi descrisă cu ajutorul mecanicii lui Newton este considerat a nu spune nimic despre lume. Conceptele de timp și spațiu sunt reduse la corespondente concrete (6.3611). În ciuda obscurității textului, atitudinea subiectivistă a lui Wittgenstein este predominantă. În problema legității este ilustrativă afirmația lui că „modernii se comportă față de legile naturii de parcă acestea ar fi inviolabile, ca cei vechi față de Dumnezeu și destin” (6.372). Este postulat totuși faptul că „lumea este independentă de voința mea” (6.373).

Problema *eticii* (și implicit a *esteticii*) este abordată în legătură cu conceptul de valoare. Existența valorii este contestată (6.41) și, prin aceasta, se afirmă că nu există nici propoziții ale eticii (6.42) și nici ale esteticii (6.421). Eticul nu are legătură nici cu voința (6.423), dar pe linie subiectivistă se afirmă, totuși, că lumea omului fericit este diferită de cea a nefericitului (6.43), ceea ce redeschide problema diversității lumii, respectiv a lumilor.

Tot pe linie subiectivistă se consideră că lumea nu se schimbă, ci, ca și în cazul morții, se termină (6.431). Moartea este despărțită rigid de viață, pe de o parte, dar, pe de alta, consecvent impreciziei și oscilațiilor din ultimele părți ale *Tratatului*, identificând eternitatea cu intemporalitatea, Wittgenstein consideră că viața noastră este nesfârșită (6.4311). Imediat se contestă însă nemurirea temporală a sufletului uman (6.4312), a cărei existență fusese de altfel contestată (5.5421). Se spune în treacăt că Dumnezeu nu se arată în lume (6.432), dar faptul că în genere lumea există și că ea determină sentimentul limitării ei îndreptățește *misticismul* (6.44-6.45). Elementul mistic, ca și legitatea, ține de inexprimabil, el nu se spune, ci se arată (6.522).

În concluzie, se afirmă că metoda corectă a *filosofiei* constă în a nu spune nimic altceva decât ceea ce se poate spune. Aceasta implică, firește, renunțarea la tot ceea ce se *arată*, dar nu se poate spune. Cu alte cuvinte, rezumarea la propozițiile științelor naturale (6.53). În legătură cu propria-i lucrare, Wittgenstein recunoaște că propozițiile enunțate trebuie considerate absurde. Ele sunt o scară pe care cititorul trebuie s-o arunce după ce a urcat-o (6.54). Ca ultimă exigență, rămâne ca despre ceea ce nu se poate vorbi să se tacă (7). Ilustrativă, în această privință, i se pare lui Wittgenstein situația cărora, după lungi îndoieli, le-a devenit clar sensul vieții, dar care nu pot spune după aceea în ce constă acest sens (6.521).

Analiza critică a Tratatului presupune interpretarea *conținutului de bază* logico-gnoseologic al lucrării și critica metodei pe baza căreia s-a ajuns la consecințe filosofice inacceptabile, la care autorul însuși a renunțat ulterior.

Interpretarea propoziției ca formă logico-matematică relațional-funcțională, de tip aRb și Fa , nu-i aparține lui Wittgenstein. Ea este, de altfel, incompletă, căci ar trebui să conțină și forma de tip $a \in A$ (obiectul a aparține clasei A) și $A \subset B$ (clasa A este inclusă în clasa B), pe care autorul nu le menționează. Logico-matematic, se consideră că formele enumerate pot transcrie orice tip de propoziție și, deci, însăși propoziția. Aceasta, fiind considerată inițial expresia ca atare a gândirii, a sfârșit prin a fi identificată cu gândirea (lucru pe care îl postulează și Wittgenstein).

Gândirea a mai fost însă identificată și cu alte forme. În logica tradițională, de tip clasic aristotelic, gândirea efectivă (care poate fi adevărată sau falsă) și propoziția care o exprimă au fost identificate cu forma $S-P$ (subiectul este predicat). În logica lui Hegel, în care judecata (și respectiv propoziția) reprezintă stabilirea determinabilității conceptului, apar forme ca: „singularul este general”, „generalul este singular”, „singularul este particular” etc. Fiecare dintre aceste interpretări a sfârșit cu pretenția de a epuiza formele prepoziționale și, deci, gândirea.

Russell, reproșând lui Leibniz reducerea propoziției, și deci a gândirii, la forma $S-P$, constată că filosofia acestuia nu putea să fie altceva decât o teorie a

raporturilor dintre substanță și atribute, singura corespunzătoare formei $S-P^4$. În aceeași lucrare este sugerată posibilitatea unei alte filosofii, bazată pe judecata de relație, de tip aRb . Acest lucru va fi încercat pentru prima dată de către Wittgenstein. Altfel spus, el va încerca construcția unui sistem filosofic pe baza logicii matematice. „Construcția logică a lumii” nu a reprezentat o noutate, ca exemple pentru logica tradițională sunt toate sistemele clasice, iar pentru logica dialectică sistemul lui Hegel. Metodologic, construcția aceasta este parțial justificată de Kant prin celebra sa „răsturnare coperniciană”. Spunem „parțial”, deoarece Kant nu reduce „construcția” la logică. „Răsturnarea coperniciană” corespunde unei faze evolute a civilizației, în care se impune primatul realității umanizate față de existența nemijlocită. Ea corespundea întru totul viziunii constructiviste a lui Wittgenstein. Cert este însă că diversitatea realității nu poate fi epuizată (reprodusă și construită) numai pe cale logică și cu atât mai puțin numai pe cale logico-matematică.

Ilustrativă este interpretarea dată de Wittgenstein propoziției de tip logico-matematic considerată un model al realității, o *formă de modelare*, spre deosebire de propoziția tradițională, care este prin excelență o *formă de reflectare*, și de cea dialectică, care este o *formă de reproducere*. Ca formă de modelare, propoziția este, într-adevăr, o proiecție a unei stări de lucruri, a unui fapt, iar în accepția de aRb , a unei relații între obiecte. Dar aceasta nu înseamnă că realitatea se reduce la fapte, că lumea se compune *numai* din astfel de fapte, indiferent în ce context se afirmă acest lucru (pornind de la lumea redusă la fapte, cum face Wittgenstein în expunerea directă, sau reducând-o la fapte pe cale inversă, corespunzătoare formei de modelare). Chiar și din perspectiva logico-matematică a celorlalte tipuri de propoziții, lui Wittgenstein i se poate reproșa că a omis din cadrul faptelor proprietățile și clasele și, respectiv, relațiile dintre obiecte și clase și relațiile dintre clase de obiecte, ceea ce reprezintă o sărăcire considerabilă a lumii. Ceea ce explică viziunea parmenidiană a lui Wittgenstein.

Conceperea propoziției ca model factual, de tip scriptico-hieroglific, ca proiecție sau imagine, îi permite lui Wittgenstein surprinderea caracterului ei vizual. Propoziția aRb arată că a este în relația R cu b . Wittgenstein privește, examinează vizual formele logico-matematice, asemenea inginerului care se uită la o proiecție și vede ceea ce ea semnifică – situații sau construcții posibile. Examinând numai astfel de forme, era firesc ca el să facă abstracție de evenimente, întâmplări, procese, în genere de timp, de succesiune, de cauzalitate.

Admițând accepția scriptico-hieroglifică a propoziției, autorul nu mai are nevoie de exemple verbale, lucru care i-a intrigat pe comentatori. Propozițiile astfel concepute aici nu au aspecte orale, sonore, care ar urma să fie ilustrate prin cuvinte. aRb nu arată o relație predicativă, nu arată niciun subiect, niciun predicat și nici vreo legătură verbală de tipul lui *este*. Nu trebuie uitat că aRb este un *fapt* și că, în

⁴ B. Russell, *La philosophie de Leibniz*, Paris, Felix Alcan, 1908, p. 10.

locul literelor, s-ar putea pune obiecte (3.1431), zice Wittgenstein. Și, realmente, literele stau pentru obiecte, nu pentru nume. Ele însele sunt „nume” în această accepție. Altfel spus, au semnificație.

Este meritul lui Wittgenstein de a fi delimitat astfel, ce-i drept indirect, formele de modelare, proiective, de cele de reflectare, predicative. Identificarea nepermisă a acestora dăinuie încă, justificând printre altele și nedumerirea comentatorilor. Nici autorul nu este consecvent. Reducând gândirea la propoziția logico-matematică („propoziție” însemnând aici model sau proiecție), el identifică și limbajul în genere cu cel logico-matematic, deci, pe de o parte, îl reduce (așa cum a redus și realitatea la fapte) la propoziții model, dar, pe de alta, îl și confundă cu limbajul uzual. Din perspectiva reducerii, vorbește de pseudo-concepte și pseudo-propoziții, care trebuie eliminate, trasând astfel limitele limbajului (corespunzătoare limitelor trasate deja lumii).

Pe linia aspectului vizual al formelor de modelare, Wittgenstein face numeroase observații referitoare în special la notațiile logico-matematiche. Cele mai importante se referă însă la tautologie și contradicție, care prin excelență *arată*, fără să spună nimic. Matricile de adevăr și schemele cu paranteze sunt utilizate și astăzi aproape în forma în care apar la Wittgenstein, el fiind considerat de altfel ca unul dintre inventatorii lor⁵.

Lectura considerațiilor descriptive asupra formelor de modelare din partea de logică a *Tratatului* rămâne o îndeletnicire care atrage și astăzi interesul specialiștilor.

Tautologiile, după Wittgenstein, sunt simple combinații de simboluri adevărate în orice condiții, după cum contradicțiile sunt false oricând. În plus, înseși demonstrațiile logico-matematiche se dovedesc, după autor, lipsite de importanță, tautologiile arătându-și prin ele însele calitatea. Iar încercările de ierarhizare a tautologiilor, deci de admitere a unora dintre ele drept principii sau axiome, se dovedesc cu totul arbitrare. În genere, Wittgenstein este adeptul unei teorii logice pe care am putea-o numi intuitiv-operativă. El respinge orice ierarhizare a formelor logice și orice principiu metateoretic, fiind în această privință foarte apropiat de intuiționiștii olandezi, care respingeau și ei metateoriile și acordau un rol cu totul secundar sistemelor axiomatice. Vom constata că Wittgenstein are și alte puncte comune cu neintuiționiștii. Este vorba, în primul rând, de marcarea lipsei de importanță a teoriei mulțimilor pentru matematici și de alunecarea spre solipsism și spre un misticism de tip inefabil, exact în maniera lui Brouwer.

Tautologiile sunt lipsite de sens, dar nu sunt absurde, căci ele aparțin simbolismului logico-matematic. Absurde sunt socotite însă cele mai multe dintre propozițiile filosofice, considerate pseudo-propoziții. Aceasta pentru faptul că ele

⁵ J.M. Bochenski, *Formale Logik*, München, Karl Alber Verlag, 1970, p. 386.

conțin pseudo-concepte și depășesc, deci, limitele logico-matematice ale limbajului. De altfel, în afară de propozițiile științelor naturii, nu există, după Wittgenstein, decât absurdități. Reiese însă că și în cadrul științelor naturii, deși autorul se referă doar la matematici și la fizică, majoritatea propozițiilor conțin pseudo-concepte (număr, funcție, timp, lege etc), ceea ce sărăcește până la desființare limbajul conceptual al științelor, pe simplul motiv că nu poate fi transcris în limbaj logico-matematic.

Consecințele limitării limbajului (identificat cu gândirea) sunt deci extrem de grave. Ele implică direct subminarea fundamentului teoretic al științelor naturii și desființarea filosofiei – reducerea limbajului la cuvinte cu semnificație obiectuală. Lucrarea lui Wittgenstein este importantă pentru curajul de a fi tras toate consecințele care decurg din această limitare: excluderea subiectului, a valorilor, desființarea eticii și a esteticii și, până la urmă, postularea unui fel de misticism inefabil. Chiar în condițiile admiterii unei construcții logice a lumii, dovedește *Tratatul* lui Wittgenstein, aceasta nu poate fi făcută din perspectiva unei singure logici și cu atât mai puțin din perspectiva celei matematice. În terminologia filosofiei clasice germane, funcționalitatea, relaționalitatea și operaționalitatea formelor de modelare plasează logica matematică în domeniul intelectului. Din perspectiva kantiană a construcției lumii prin intelect și rațiune pură erau posibile atât lumea materială, cât și cea spirituală, respectiv natura, arta și morala, cărora le corespund științele naturii, estetica și etica. Kant pierde, prin limitare la intelect și rațiune pură, domeniul dialecticului, al speculativului și, deci, o mare parte din bogăția realului. Pe aceasta o redobândește Hegel, care o deapănă apoi pe sculul șerpuitor al devenirii. Dar și Hegel trasează limite. El alungă din lume statornicia, iar din gândire și limbaj identitatea, tocmai pentru sărăcia și lipsa lor de interes speculativ.

Ce-i drept, autorul *Tratatului*, prin așa-zisul „act de arătare”, justificabil perfect la nivelul formelor de modelare, dar fără sens în afara acestora, încearcă să justifice oarecum și existența a ceea ce este în afara limitelor trasate de el. „Există fără îndoială inexprimabil”, se afirmă, iar acesta se arată (6.522), dar *cum* se arată nu ni se spune. Dumnezeu, de exemplu, nu se arată (6.432), dar se poate spune, din moment ce se vorbește despre el. Ceea ce crede solipsistul este corect, zice Wittgenstein, dar nu se poate spune, ci se arată (5.62). Acest mod de a „arăta” ceva care nu se poate spune pare să încalce însuși fundamentul actului de modelare, căci ceea ce *se arată* ar trebui să *se vadă* și, deci, să fie un obiect sau un fapt, să poată constitui semnificația unui nume sau sensul unei propoziții. Pentru Wittgenstein există însă și lucruri care se „arată” fără să se vadă. Izolării faptelor și nemișcării din lumea obiectuală li se adaugă tăcerea din lumea spirituală. Ne găsim, într-adevăr, pe tărâmul arid al intelectului pur. Wittgenstein însuși și-a dat seama

de acest lucru, de faptul că *Tratatul* trebuie depășit, rolul lui fiind acela de a oferi cititorului o „scară”, pe care s-o urce, dar să n-o mai coboare niciodată. Scara, zice el, „trebuie aruncată”. Hegelian vorbind, poziția intelectului trebuie depășită, trebuie urcat spre rațiune și speculativ. Peregrinajul filosofic începe cu lumea intelectului, care, în ciuda aridității ei, trebuie străbătută. *Tratatul logico-filosofic* al lui Wittgenstein ne oferă această aventură intelectuală.

PROBLEMA LIMBAJULUI PRIVAT LA WITTGENSTEIN

SERGIU BĂLAN¹

Abstract: In what is known as the "private language argument", Wittgenstein tries to prove that a language invented by one individual, intelligible only to himself is not possible, mainly because his view is that any language must be essentially public. Closely related to this issue is the so-called problem of the "egocentric predicament", an argument carried out by Wittgenstein to reject a theory of knowledge rooted in the thinking of Descartes, which is mainly built on the idea that the starting point of all knowledge is the direct familiarity with our own experiences and states of mind. Adopting the Cartesian point of view, one could justify the possibility of constructing a private language using inner ostensive definition, so Wittgenstein tries to refute it, in order to argue that a private language is not possible.

Key words: Wittgenstein, meaning, private language, egocentric predicament

Atunci când, în urma diligențelor întreprinse de către Russell, a apărut singura carte publicată de către Ludwig Wittgenstein în timpul vieții sale, *Tractatus logico-philosophicus* (varianta germană în 1921, cea engleză în 1922), cu un titlu sugerat de G. Moore, ca imitație după *Tractatus teologico-politicus* al lui Spinoza, autorul acestuia era ferm convins că a rezolvat în cuprinsul lui toate problemele filosofiei, astfel încât a decis să abandoneze pentru totdeauna orice preocupare pentru această disciplină. Desigur că Wittgenstein nu este nici primul și, probabil, nici ultimul gânditor care are impresia că a pus capăt filosofiei printr-una sau mai multe scrieri, însă ceea ce frappează în acest caz sunt două lucruri: dimensiunile extrem de reduse ale cărții (câteva zeci de pagini, conținând o înșiruire de teze numerotate și sistematizate riguros) și atitudinea autorului (după ce a publicat cartea, Wittgenstein a decis să nu mai acorde niciun interes filosofiei, astfel că a fost, pe rând, învățător într-un sat de lângă Viena, grădinar la o mănăstire din Huteldorf, constructor al casei surorii lui). Modul în care înțelege el să pună problema în *Tractatus* este prezentat încă din prefață: el dorește să demonstreze că problemele tradiționale ale filosofiei pot fi rezolvate dacă se ajunge la o înțelegere adecvată a limbajului. Vom răspunde tuturor întrebărilor filosofiei când vom înțelege „logica limbajului nostru.”² Aceasta este, de altfel, ideea care va reveni mereu în creația sa, atunci când se va decide să întoarcă la preocupările legate de filosofie, în cea de-a doua parte a vieții, însă modul în care este înțeleasă logica

¹ Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”; Academia de Studii Economice; Universitatea „Spiru Haret”, București.

² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. rom. Al. Surdu, București, Edit. Humanitas, 1991 (citat în continuare: *Tractatus*), pp. 35-36.

limbajului diferă radical față de cele spuse în *Tractatus*. În prima sa lucrare, Wittgenstein este de părere că sarcina filosofiei nu este de a se angaja în rezolvarea întrebărilor filosofice tradiționale privind realitatea, cunoașterea, sensul existenței, valorile și așa mai departe, pe care le consideră probleme iluzorii, care apar ca rezultat al unor neînțelegeri asupra limbajului. El consideră că filosofia are drept scop să clarifice natura gândirii și a vorbirii, pentru că atunci problemele tradiționale ale filosofiei vor fi recunoscute ca false și vor dispărea. Ideea fundamentală din *Tractatus* este aceea că limbajul are o structură de bază logică, a cărei înțelegere arată limitele a ceea ce poate fi spus clar și cu sens.³ Ceea ce poate fi spus este același lucru cu ceea ce poate fi gândit, astfel încât, odată ce este descoperită natura limbajului, adică a ceea ce poate fi gândit clar și cu semnificație, se poate indica și limita dincolo de care limbajul și gândirea devin non-sensuri. Pe acest tărâm, consideră Wittgenstein, dincolo de limitele sensului, se nasc problemele filosofice tradiționale, iar apariția lor este rezultatul încercării noastre de a spune ceea ce nu se poate spune, echivalentă cu încercarea de a gândi ceea ce nu poate fi gândit. Soluția ar fi următoarea: „ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar, iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.”⁴ Sarcina pe care și-o stabilește, așadar, Wittgenstein aici este să explice cum funcționează limbajul, mai precis natura limbajului și a relației sale cu lumea, ceea ce înseamnă a arăta modul în care înțelesul se atașează propozițiilor pe care le asertăm.

Conform celor scrise în *Tractatus*, atât lumea, cât și limbajul au structuri, între care există o corespondență. Limbajul este format din propoziții, care sunt alcătuite din „propoziții elementare”, la rândul lor compuse din nume. Numele sunt constituenții ultimi, „atomii” limbajului. În mod corespunzător, lumea constă din totalitatea faptelor, faptele fiind constituite din „stări de lucruri”, compuse la rândul lor din obiecte. Fiecărui nivel din structura limbajului îi corespunde un nivel din structura lumii. Obiectele sunt denotate de nume, propozițiile elementare se referă la stările de lucruri, iar propozițiile descriu fapte. Aceasta este „teoria reprezentatională a sensului”, în varianta sa „atomară” (numele sunt atomi lingvistici, iar obiectele sunt atomi ai lumii). Cu aceasta, Wittgenstein a crezut că a descoperit limitele a ceea ce poate fi spus cu sens: enunțuri asertorice cu privire la stările de fapt, adică ceea ce îndeobște face obiectul științelor naturale. Tot restul spuselor noastre (inclusiv problemele filosofice tradiționale) este lipsit de sens, astfel că nu trebuie enunțat.

Dificultatea cea mai mare indusă de această înțelegere a raportului dintre lume și limbaj, pe care Wittgenstein nu a sesizat-o la început, este aceea că în realitate limbajul nu are o singură esență, cum a crezut el inițial, pe care s-o fi putut specifica extrăgându-i structura logică. O altă dificultate majoră este dată de susținerea sa conform căreia legătura fundamentală dintre limbaj și lume este

³ A.C. Grayling, *Wittgenstein*, trad. rom. Gh. Ștefanov, București, Edit. Humanitas, 1996, p. 34.

⁴ *Tractatus*, p. 35; cf. și prop. 7.

relația de denotare, înțelesul unui cuvânt fiind însuși obiectul pe care acesta îl denotă.

Aceste probleme pe care le ridică argumentarea din *Tractatus* au fost sesizate de către Wittgenstein, ele fiindu-i relevate de o serie de discuții cu F.P. Ramsey, care îl ajutase la realizarea traducerii engleze a lucrării, însă faptul nu a fost suficient pentru a-l determina să revină asupra problematicii filosofice. Abia Moritz Schlick, unul dintre fondatorii Cercului de la Viena (unde *Tractatus*-ul constituia obiect de intense dezbateri) a reușit treptat să-i redeștepte interesul pentru aceste chestiuni și să-l determine la o reconsiderare a lor. Wittgenstein a revenit astfel la filosofie, reconsiderându-și punctele de vedere, însă a refuzat în mod categoric să mai publice vreo lucrare. Ideile sale din ceea ce s-a numit „perioada târzie” (*late Wittgenstein*) sau perioada „Wittgenstein II” se găsesc într-o serie de prelegeri și manuscrise, publicate ulterior de către discipolii și continuatorii săi, sub titluri precum: *Caietul albastru*, *Caietul brun*, *Despre certitudine*, *Cercetări filosofice*, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*.

Dintre acestea, cu referire la problematica pe care am amintit-o, reține atenția selecția de însemnări din anii '40, publicate sub titlul *Cercetări filosofice*. Aici, el revine asupra problemei limbajului și a relației de reprezentare, arătând că în realitate limbajul nu are o singură esență, ci este o vastă colecție de activități diferite, fiecare cu propria sa logică. El nu este folosit doar pentru a face enunțuri, ci și pentru a întreba, comanda, sfătui, preveni, promite și multe altele. Toate aceste activități diferite în care ne angajăm când utilizăm limbajul sunt numite de el „jocuri de limbaj”; termenul „joc de limbaj” este destinat „să scoată în evidență faptul că vorbirea unei limbi este parte a unei activități sau a unei forme de viață”.⁵ Limbajul nostru nu este altceva decât o vastă colecție de jocuri de limbaj. Trebuie deci să se clarifice teoria sensului cuvintelor ținându-se seama de acest lucru, adică de faptul că în diferitele jocuri de limbaj, un cuvânt poate căpăta sensuri diferite. Dacă în *Tractatus* Wittgenstein susținuse că înțelesul unui cuvânt este obiectul pe care îl denotă, în *Cercetări* revine și consideră că înțelesul unei expresii este folosirea pe care i-o putem da, într-unul sau altul dintre variatele jocuri de limbaj care constituie limbajul: „înțelesul unui cuvânt este dat de folosirea sa în limbaj.”⁶ Urmează că regulile de folosire a limbajului constituie produsul acordului celor care îl utilizează; în aceeași situație se găsește și adevărul: și el este un produs al acordurilor noastre, „este ceea ce ființele omenești spun că este adevărat și fals; iar ele cad de acord în limbajul pe care îl folosesc. Acesta nu este un acord în opinii, ci în forme de viață.”⁷ O formă de viață constă în acordul comunității vorbitorilor

⁵ L. Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, trad. rom. M. Dumitru și M. Flonta, în colab. cu A.-P. Iliescu, București, Edit. Humanitas, f.a., (citată în continuare: *C.F.*), § 23.

⁶ *C.F.*, § 43.

⁷ *C.F.*, § 241.

unui limbaj asupra reacțiilor naturale și lingvistice care se manifestă în înțelegere prin definiții și judecăți și, prin urmare, în comportament.⁸

Noțiunea de „formă de viață” este strâns legată de ceea ce Wittgenstein insistă că este caracterul esențialmente public al limbajului, care derivă din respingerea de către el, în filosofia târzie, a faptului că înțelesul și înțelegerea sunt procese interioare, private ale minții. El construiește o argumentare, numită „argumentul limbajului privat”, a cărei idee centrală este aceea că nu poate exista ceva de felul unui limbaj inventat de către un singur individ și inteligibil doar pentru el. Opinia lui Wittgenstein după care limbajul este esențialmente public și modul în care el desfășoară argumentarea în favoarea acestei idei constituie obiectul lucrării de față. În strânsă legătură cu aceasta se găsește problematica „aporiei egocentrice”, adică argumentarea desfășurată de Wittgenstein pentru a respinge o teorie a cunoașterii care își are originea în gândirea lui Descartes și este construită în principal pe ideea că punctul de pornire a întregii cunoașteri se află în familiaritatea directă cu propriile noastre experiențe și stări ale minții. Pe această premisă carteziană, s-ar putea justifica posibilitatea construirii unui limbaj privat cu ajutorul unor definiții ostensive interioare. Modul cum încearcă Wittgenstein să combată acest punct de vedere va fi expus în cea de-a doua parte a acestui studiu.

1. În partea I a lucrării *Cercetări filosofice*, Wittgenstein ridică o importantă problemă, punând următoarea întrebare: „Dar ne-am putea închipui și un limbaj în care cineva și-ar putea nota sau ar putea exprima trăirile sale lăuntrice – sentimentele, stările sale de spirit etc. – pentru propria sa folosință?”⁹ În paragrafele care urmează, Wittgenstein încearcă să răspundă la această întrebare, schițând astfel una dintre cele mai importante teorii pe care le-a formulat în cea de-a doua perioadă a creației sale filosofice. În cele ce urmează, vom expune această teorie, numită „teoria limbajului privat”, precum și principalele dificultăți pe care ea le-a ridicat.

După cum sugerează cercetătorul american Newton Garver, pentru a înțelege ce anume are în vedere problema posibilității limbajului privat, este esențial să nu confundăm această problemă cu: „(a) întrebarea dacă eu pot, pentru uzul meu privat, să țin un jurnal în limba română (engleză, în original) comună, pentru a-mi nota durerile, dispozițiile sufletești și așa mai departe; sau cu (b) întrebarea dacă poate exista un limbaj utilizat *realmente* de o singură persoană, dar *apt* de a fi înțeles de către oricare cercetător destul de inteligent pentru a vedea conexiunea dintre anumite sunete (sau semne) și anumite circumstanțe.”¹⁰ Răspunsul la întrebarea (a) ar fi în mod evident unul afirmativ, și nimeni nu l-ar putea confunda cu întrebarea pe care o ridică Wittgenstein.

⁸ A.C. Grayling, *op. cit.*, p. 142.

⁹ *C.F.*, § 243.

¹⁰ N. Garver, *Wittgenstein on Private Language*, în „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 20, nr. 3, 1960, pp. 389-396.

O dispută dintre A.J. Ayer și R. Rhees¹¹ privitoare la ipoteza limbajului privat indică însă faptul că întrebarea (b) este una mai dificilă și poate fi ușor confundată cu problema lui Wittgenstein. Atât Ayer, cât și Rhees demonstrează o corectă înțelegere verbală a problemei. Ayer rezumă teza pe care o atacă în felul următor: „pentru ca o persoană să fie capabilă de a atașa înțeles unui semn, este necesar ca și alți oameni să fie capabili de a înțelege acest lucru”¹², iar Rhees consideră că principala problemă este „întrebarea dacă eu pot avea o înțelegere privată, dacă pot înțelege ceva care *nu ar putea* fi spus într-un limbaj pe care oricine altcineva să-l poată înțelege”¹³. Oricum, problema asupra căreia argumentează în contradictoriu cei doi gânditori este problema (b). Argumentarea lui Ayer arată că poate exista un Robinson Crusoe, care folosește un limbaj pe care nimeni altcineva nu-l înțelege, însă care ar putea fi înțeles de o altă persoană (de exemplu, de companionul său, Vineri). Rhees este preocupat în cel mai înalt grad să respingă această susținere, în temeiul faptului că un limbaj trebuie să consistă din reguli și nu există niciun argument care să arate că ipoteticul Robinson urma niște reguli și nu se comporta pur și simplu (așa cum procedează furnicile) în virtutea unui model regulat. N. Garver consideră că Rhees greșește atunci când aduce această obiecție la adresa susținerii lui Ayer, însă că este mult mai important ca această controversă să fie distinsă de întrebarea pe care ei își propuseseră s-o abordeze, și anume întrebarea lui Wittgenstein, dacă poate sau nu exista un limbaj privat.

Expunerea lui Wittgenstein privitoare la această problemă continuă până la §280 al *Cercetărilor* și formează prima parte a unei cercetări privitoare la gramatica termenilor ce desemnează durerea și alte senzații, care se întinde până la § 317.

În cele ce urmează vom prezenta, mai întâi, o serie de considerațiuni pe care le face Wittgenstein în §§ 244-254, care conduc la conturarea teoriei sale privitoare la limbajul privat. În continuare, va fi expusă încercarea acestuia de a lămurii posibilitatea existenței unui limbaj privat prin metoda reducerii la absurd, așa cum reiese din §§ 256-270 ale *Cercetărilor filosofice*.

Paragrafele 244-254 pot fi înțelese cel mai bine dacă vom sintetiza în felul următor argumentul (A) conținut acolo:

(1) Senzațiile au un caracter privat. Nimeni altcineva nu poate resimți durerea pe care o simt eu.

(2) În mod obișnuit, utilizez cuvinte pentru a mă referi la senzațiile mele.

(3) Indiferent de teoria privitoare la limbaj pe care o adoptăm, semnificațiile cel puțin ale unora dintre cuvintele pe care le utilizez pentru a mă referi la lucruri sunt chiar lucrurile la care aceste cuvinte fac referire.

¹¹ *Can it be a Private Language?*, publicată în “Proceedings of Aristotelian Society”, Supplementary Volume nr. 28, 1954, pp. 63-94.

¹² *Ibidem*, pp. 69-70.

¹³ *Ibidem*, p. 83.

Deci (4), semnificațiile pe care eu le dau cuvintelor pe care eu le utilizez pentru a mă referi la senzațiile mele *nu pot fi* sesizate de către o altă persoană. Eu am o înțelegere privată a acestor cuvinte și (prin analogie) la fel stau lucrurile cu fiecare persoană care utilizează astfel de cuvinte.

Fiecare dintre pașii argumentului are un grad înalt de plauzibilitate, iar argumentul, deși nu este unul riguros deductiv, este totuși destul de puternic. Cea mai discutabilă dintre premise este (3), ea putând fi respinsă relativ ușor. Wittgenstein însuși a sesizat că o astfel de afirmație poate fi interpretată ca un ecou al concepției sale privind raportul dintre cuvinte și obiecte și acela dintre cuvinte și semnificația lor, așa cum apare aceasta în *Tractatus logico-philosophicus*: „Numele semnifică obiectul. Obiectul este semnificația sa” (prop. 3.203)¹⁴. El atrage atenția în *Cercetări filosofice* că în această nouă etapă a gândirii sale consideră că „semnificația unui cuvânt este dată de folosirea lui în limbaj”¹⁵, unde prin „folosire” înțelege modalitatea în care vorbitorii unui limbaj utilizează în practică, în mod obișnuit, cuvântul. Ceva mai încolo va susține în mod explicit că această idee, după care semnificația este dată de folosirea cuvântului, se referă și la numele senzațiilor, care „trebuie să fie deja pregătite în limbaj pentru ca simpla denumire să aibă sens”¹⁶ atunci când cineva își denumeste durerea pe care o resimte.

Pe de altă parte, ipotezele (1) și (2) par mai puțin discutabile, astfel încât oamenii sunt tentați să tragă concluzia (4) numai în baza lor. Cu toate acestea, lăsând la o parte pentru o clipă argumentarea logică, se pare că experiența infirmă concluzia, atâta vreme cât ea vine în sprijinul afirmației că ceilalți oameni *mă înțeleg* atunci când mă refer la durerile sau senzațiile de mâncărime pe care le resimt. Astfel încât, pentru început, Wittgenstein își propune să clarifice problema prin abordarea susținerilor conținute în premisele (1) și (2).

El începe prin a se întreba: „Cum se *raportează* cuvintele la senzații?”¹⁷, și aici nu are în vedere limbajul privat, ci folosirea obișnuită, cotidiană a limbajului. La acest nivel, Wittgenstein consideră că nu se ridică probleme deosebite: fiecare dintre noi știe cum să se folosească de cuvinte pentru a vorbi despre senzațiile proprii. Dacă se pune însă întrebarea cum anume se stabilește o conexiune între nume și ceea ce este numit (senzația), atunci situația se complică. Wittgenstein consideră că singura modalitate prin care se poate răspunde la această întrebare este cercetarea modului în care ființele umane își însușesc prin învățare sensul cuvintelor care desemnează senzații (sensul cuvântului „durere”, de exemplu).¹⁸ Un copil poate fi învățat o serie de expresii verbale ale durerii (exclamații sau propoziții) în circumstanțe în care adulții observă din comportamentul său (din situațiile în care el recurge la expresii naturale ale durerii) că el resimte o durere.

¹⁴ *Tractatus*, p. 46.

¹⁵ *CF.*, § 43.

¹⁶ *CF.*, § 257.

¹⁷ *CF.*, § 244.

¹⁸ *CF.*, § 244.

Un om care nu ne cunoaște limba poate învăța aceste expresii dacă îi producem o durere și-i spunem: „Vezi, aceasta este durerea!” sau dacă simulăm durerea noi înșine. Ceea ce este comun pentru toate acestea, precum și pentru alte situații în care se petrece învățarea, este faptul că se produc mereu o serie de circumstanțe (ființele vii recurg la un anumit tip de comportament, care sugerează durerea), iar ceea ce se învață este conexiunea regulată dintre aceste circumstanțe și cuvântul „durere”. De aceea, semnificația cuvântului „durere” este logic dependentă de prezența în circumstanțele date a unor expresii naturale ale durerii. Wittgenstein generalizează această concluzie, cu referire la ceea ce se poate spune despre senzații și numirea lor, spunând: „... nu există, de exemplu, durere fără *comportarea caracteristică durerii*... se poate spune doar despre omul viu și despre ceea ce-i seamănă (se poartă asemănător) că are senzații; vede; este orb; aude; este surd; este conștient sau este inconștient.”¹⁹

Scopul argumentării pe care o desfășoară Wittgenstein este de a demonstra că utilizarea cuvintelor care desemnează senzații este legată de expresiile naturale ale senzațiilor (care sunt public observabile): posibilitatea utilizării cuvântului „durere” se întemeiază pe existența comportamentelor caracteristice durerii, mai degrabă decât pe vreo experiență privată a semnificației sale. Astfel încât, atunci când încercăm să explicăm modul în care cuvintele se referă la senzații, nu mai este nevoie să facem apel la misterioase experiențe private. Odată demonstrat acest lucru cu referire la premisa (2), vom fi mai puțin tentați să o utilizăm pentru a justifica concluzia (4).

Examinarea premisei (1) se desfășoară în paragrafele 246-254. În esență, Wittgenstein susține aici că cele două propoziții ce alcătuiesc premisa (1) sunt enunțuri gramaticale. În acest sens, „propoziția «Senzațiile sunt private» este comparabilă cu: «Pasiiența o facem singuri»”.²⁰ Aceasta înseamnă că ele pot fi utilizate pentru a învăța o persoană cum să utilizeze cuvintele „durere” sau „senzație”, dar nu ar putea fi folosite pentru comunicarea obișnuită între persoane deja familiarizate pe deplin cu limbajul. În consecință, aceste propoziții diferă net (în ciuda unei asemănări de structură) de propoziții precum: „Durerea mea de cap este teribilă” sau „Nimeni nu se poate uita în jurnalul meu”. Ele sunt, asemenea propoziției menționate mai sus sau propoziției: „Orice băț are o lungime”, propoziții care ne pot induce în eroare, deoarece forma lor le face să arate ca și cum ar fi propoziții empirice, în timp ce în realitate ele sunt gramaticale.

Newton Garver arată că trebuie spuse câteva lucruri, cu privire la logica propozițiilor gramaticale, așa cum o concepe Wittgenstein.²¹ În primul rând, absurditatea care rezultă din negarea unei propoziții gramaticale nu este o contradicție formală, și în această privință o propoziție gramaticală diferă de ceea ce se numește o propoziție analitică (conform lui Frege, propozițiile analitice sunt

¹⁹ CF., § 281.

²⁰ CF., § 248.

²¹ N. Garver, *op. cit.*, p. 392.

cele care pot fi deduse doar din definiții și legi logice)²². În al doilea rând, nu există nicio graniță precisă care să delimiteze propozițiile gramaticale de cele empirice. Wittgenstein este conștient de acest lucru, fapt care apare cu evidență atunci când el atrage atenția privitor la „fluctuația definițiilor științifice: Ceea ce contează astăzi drept ceva care, potrivit experienței, însoțește fenomenul A, va fi folosit mâine pentru a-l defini pe A”.²³ În al treilea rând, unele propoziții pot fi utilizate fie ca propoziții gramaticale, fie ca propoziții empirice. De exemplu, propoziția: „Apa distilată îngheață la zero grade Celsius” poate fi folosită fie pentru a învăța pe cineva ce se înțelege prin „zero grade Celsius”, fie pentru a-i descrie un fenomen fizic.

Faptul că propozițiile ce alcătuiesc premisa (1) sunt gramaticale este important pentru problema în discuție din două motive. Mai întâi, utilizarea naturală, obișnuită a propozițiilor gramaticale are scopul de a învăța pe cineva utilizarea unui cuvânt, și *nu* de a susține o teză metafizică. Acest lucru ne oferă temeiul pentru a susține că premisa (1) este greșit utilizată pentru a justifica concluzia (4). Mai precis, propoziția: „Nimeni altcineva nu poate resimți durerea pe care o resimt eu” nu poate fi utilizată pentru a întemeia susținerea că durerile altuia trebuie să fie diferite de ale mele. Aceasta deoarece nu există niciun criteriu pentru a compara durerea mea cu a altuia, și deci nu are sens să spunem că sunt sau nu identice. În al doilea rând, a spune că o propoziție este gramaticală înseamnă a spune că ea exprimă o anumită trăsătură a limbajului. În cazul propoziției: „Nimeni altcineva nu poate resimți durerea pe care o resimt eu”, ea exprimă faptul că în mod obișnuit *nu are niciun sens* să spunem despre două persoane că resimt una și aceeași durere. Aceasta ne spune ceva despre utilizarea obișnuită, comună, a termenului „durere”. Dacă nu ar exista nicio utilizare comună a cuvântului, atunci nu ar putea exista nici vreo propoziție gramaticală privitoare la el. Prin urmare, din moment ce temeiul afirmației „Nimeni nu poate resimți durerea pe care o resimt eu” este gramatica termenului „durere”, atunci termenul trebuie să aibă o utilizare, trebuie să aibă mai degrabă o semnificație comună, decât una privată și incomunicabilă. Dacă înțelegem lucrurile în acest mod, atunci premisa (1) nu întemeiază concluzia (4), ci este mai degrabă incompatibilă cu ea.

Argumentul (A) este doar unul dintre argumentele care îi determină pe oameni să accepte concluzia (4). Probabil că cea mai influentă dintre doctrinele filosofice care a jucat acest rol este dualismul cartezian, care sfârșește prin a susține că spiritul este într-un tot distinct de corp, mai precis că nu pot exista legături cauzale sau conexiuni conceptuale între fenomenele mentale (precum senzațiile), care sunt ne-spațiale, și fenomenele fizice ori materiale, care sunt în spațiu (cum ar fi mișcările corpului sau alte acte de comportament). O consecință imediată a acestei concepții asupra raportului spirit-corp este faptul că semnificația cuvintelor

²² G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, Blackwell, 1950, p. 4.

²³ *CF.*, § 79.

care denumesc durerea și celelalte senzații *nu poate fi* pusă în legătură cu expresiile naturale ale durerii și cu anumite circumstanțe fizice. S-ar părea că, în consecință, trebuie să fim capabili de a învăța aceste cuvinte numai asociindu-le, fiecare pe cont propriu, cu senzațiile potrivite. Pornind de aici, Wittgenstein construiește un argument prin reducere la absurd, a cărui ipoteză o constituie dualismul cartezian spirit-corp.

În paragraful 256, Wittgenstein imaginează o abordare a problemei de pe o poziție strict carteziană dusă la limită: „Dar cum ar sta lucrurile dacă eu nu aș avea exteriorizări naturale ale senzației, ci numai senzația? Iar acum eu *asociez*, pur și simplu, nume cu senzațiile și folosesc aceste nume într-o descriere.”²⁴ Prin urmare, nu există nicio regulă comună de asociere între senzație și numele senzației.

În continuare, punând problema din punctul său de vedere, el face două observații. În primul rând, o persoană nu s-ar putea face înțeleasă atunci când ar utiliza aceste cuvinte, de vreme ce nimeni altcineva nu ar putea ști cu ce anume sunt ele asociate. În al doilea rând, nici măcar nu putem afirma că aceste cuvinte sunt numele unor senzații, de îndată ce faptul de a numi senzațiile presupune existența unei gramatici a cuvintelor ce denumesc senzații, iar această gramatică, după cum am văzut, se sprijină pe exteriorizări naturale ale senzațiilor, care însă sunt excluse prin ipoteză.²⁵

Obiecțiile aduse astfel abordării dualiste de tip cartezian nu pot fi surmontate. Ele conduc la o problemă a cărei rezolvare R. Rhees o consideră esențială pentru a putea decide asupra posibilității unui limbaj privat: este posibil să existe o înțelegere privată a acestor cuvinte ce denumesc senzații, în situația în care ele nu pot fi înțelese de către alte persoane?²⁶

Continuându-și argumentarea prin metoda reducerii la absurd, Wittgenstein permite contraopinentului său cartezian ipotetic să imagineze următoarea situație: „Să ne închipuim cazul următor. Vreau să țin un jurnal despre repetarea unei anumite senzații. Pentru aceasta o asociez cu semnul S și scriu acest semn într-un calendar, în fiecare zi în care am senzația.”²⁷ El analizează în continuare consecințele absurde ale acestei ipoteze.

Newton Garver arată că, pentru a înțelege cât mai corect cum anume vede Wittgenstein situația, trebuie să avem mereu în vedere faptul că această ipoteză este propusă de către ipoteticul interlocutor cartezian, și nu reflectă poziția lui Wittgenstein, și nici pe aceea a unui om obișnuit, adică a simțului comun.²⁸ Ea nu i-ar putea aparține lui Wittgenstein, deoarece din punctul de vedere al doctrinei sale situația este ininteligibilă, deși nu este logic autocontradictorie. Aceasta pentru că a spune că semnul „S” este utilizat pentru a înregistra recurența unei anumite senzații

²⁴ CF., § 256.

²⁵ CF., § 257.

²⁶ R. Rhees, *op. cit.*, p. 83.

²⁷ CF., § 258.

²⁸ N. Garver, *op. cit.*, p. 393.

implică faptul că „S” este, într-un anumit sens, un semn pentru o senzație, de unde decurge că „S” împărtășește gramatica obișnuită a cuvintelor ce desemnează senzații. Or, tocmai acest lucru se încearcă a se exclude prin ipoteza propusă. De asemenea, ipoteza nu ar putea aparține nici unui om obișnuit. Aceasta deoarece, atunci când scriu „S” în jurnal pentru a marca recurența unei anumite senzații, gramatica cuvântului care desemnează senzația este deja presupusă, ceea ce face ca obiecțiile pe care le ridică Wittgenstein să nu mai apară.²⁹ În consecință, numai atunci când ipoteza limbajului privat este formulată de pe poziția unui cartezianism riguros, care exclude orice conexiune conceptuală între cuvintele ce exprimă senzații și expresiile naturale ale senzațiilor, problema devine interesantă din punct de vedere filosofic pentru Wittgenstein.

Singura soluție care-i rămâne la dispoziție unui cartezian pentru a explica legătura dintre senzație și semn este aceea de a sugera că această conexiune se realizează printr-un fel de definiție ostensivă (care constă în indicarea obiectului definit, odată cu rostirea numelui său).³⁰ Nu este însă vorba de o definiție ostensivă obișnuită, deoarece nimeni nu poate arăta spre o senzație, ci de o definiție ostensivă privată: îmi concentrez atenția, „oarecum înăuntrul meu” asupra senzației atunci când scriu semnul „S”.³¹ Însă, arată Wittgenstein în continuare, întreaga această operațiune este discutabilă, deoarece este lipsită de scop: este ca și când mâna mea dreaptă ar da bani mâinii mele stângi, gest care ar fi lipsit cu totul de caracterul unei donații, așadar ar fi inutil.³² Dincolo de inutilitatea definiției ostensive private, Wittgenstein prezintă și o serie de argumente care demonstrează că ea nici nu poate funcționa.

În primul rând, dacă este ca această definiție să ne aducă vreun câștig, atunci ea ar trebui să ne permită să facem *corect* conexiunea între cuvânt și senzație de fiecare dată. Însă, în cazul de care vorbim, nu dispunem de niciun criteriu pentru corectitudine: „Am dori să spunem aici: corect este ceea ce îmi va apărea întotdeauna corect. Iar asta înseamnă doar că aici nu se poate vorbi despre «corect».”³³ Adică, din moment ce nu pot face o diferență între a face legătura dintre semn și senzație corect și a crede că o facem corect, urmează că nu putem vorbi aici de corectitudine. Nu putem nici măcar crede că facem conexiunea corect, că senzația pe care o asociem semnului este aceeași de fiecare dată. Aceasta deoarece noi credem doar ceea ce este fie adevărat, fie fals, iar faptul că senzația este aceeași nu poate fi determinat ca adevărat sau fals. În cel mai bun caz, putem crede că credem acest lucru.³⁴

²⁹ *CF.*, § 257.

³⁰ *CF.*, § 258.

³¹ *Loc cit.*

³² *CF.*, § 268.

³³ *CF.*, § 258.

³⁴ *CF.*, § 260.

De vreme ce nu există niciun criteriu pentru a spune că senzația este aceeași de fiecare dată, nu putem decide în mod privat să folosim întotdeauna semnul „S” pentru acea senzație. Decizia aceasta rămâne mereu fără obiect, deoarece n-am putea ști niciodată dacă am dus-o la îndeplinire sau nu.³⁵ Prin aceste considerațiuni, Wittgenstein dorește să demonstreze că lipsa oricărui criteriu de identitate a senzațiilor face imposibilă orice definiție „privată” a lor. De aici urmează că, din punct de vedere cartezian, nu există nicio modalitate posibilă de a stabili o conexiune între un cuvânt și o senzație, iar simplul fapt că noi utilizăm cuvinte pentru a denumi senzațiile reprezintă o respingere a cartezianismului.³⁶

Al doilea argument vizează faptul că, atunci când notăm în jurnal semnul „S”, considerăm că am făcut o notație cu privire la ceva. Wittgenstein atrage însă atenția că această presupunere este nejustificată: „cel care și-a notat semnul în calendar nu și-a notat *absolut nimic*.”³⁷ Aceasta deoarece „o notiță are o funcțiune; iar acest «S» nu are niciuna, până acum”³⁸, adică semnul este inutil, nu are nicio funcție, nicio legătură cu nimic. Cum am putea face o notație privitoare la ceva folosind un semn care nu indică nimic?

Observația lui Wittgenstein din § 260 privește gramatica notațiilor, observă Garver, și nu pe aceea a senzațiilor. Aparent, Ayer a neglijat acest paragraf sau l-a înțeles greșit. El arată: „Wittgenstein poate să spună că a scrie semnul S în același timp în care am senzația reprezintă o ceremonie inutilă. Prin ce este mai inutilă decât a scrie un semn, fie că el este convențional corect sau nu, în timp ce observ un anumit obiect public?”³⁹ Desigur, răspunsul este că nu e cu nimic mai inutilă, însă sugestia lui Ayer că Wittgenstein ar da un răspuns diferit este absurdă. Scopul § 260 este tocmai de a evidenția acest lucru.

Cel de-al treilea argument afirmă că, chiar și în situația în care am presupune că s-ar putea stabili o conexiune între semnul „S” și o anumită senzație cu ajutorul unei definiții ostensive private, acest lucru nu ne-ar duce prea departe. Am avea un anumit semn „S” pe care l-am înțelege în mod privat. Putem să spunem despre el că e numele unei senzații? Nu am avea nici o justificare pentru a face acest lucru, deoarece spunând că un semn este numele unei senzații, îl facem inteligibil în limbajul comun. Sau, altfel spus, afirmând că este numele unei senzații, presupunem că „S” este inteligibil în limbajul comun, în timp ce, ca element al limbajului privat, el este inteligibil doar pentru noi înșine.⁴⁰ Numele senzațiilor trebuie să aibă o anumită gramatică, iar până acum s-a demonstrat că semnul „S” nu are niciuna.

³⁵ *CF.*, § 263.

³⁶ N. Garver, *op. cit.*, p.394.

³⁷ *CF.*, § 260.

³⁸ *Loc cit.*

³⁹ *Op. cit.*, p. 68.

⁴⁰ *CF.*, § 261.

Aceste argumente sistematizează modul în care Wittgenstein atacă punctul de vedere cartezian prin metoda reducerii la absurd. El demonstrează că, în condițiile asumării dualismului cartezian, a scrie semnul „S” în jurnal este un act inutil, care nu înregistrează nimic. Semnul „S” este în sine un semn fără semnificație, lipsit de orice conexiune întemeiată cu vreun lucru și de orice utilitate.

Există însă un paragraf surprinzător, în care Wittgenstein pare să opereze o reconsiderare radicală a celor spuse până acolo. El afirmă: „Să ne închipuim acum o utilizare a introducerii semnului S în jurnalul meu. Fac următoarea experiență: De câte ori am o anumită senzație, un manometru arată că tensiunea mea arterială crește. În acest fel, voi fi în stare să anunț creșterea tensiunii mele arteriale, fără ajutorul unui aparat. Acesta este un rezultat util.”⁴¹ După toate cele spuse anterior de către gânditorul german cu privire la semnul S, această schimbare de opinie este cel puțin surprinzătoare: cu câteva rânduri mai sus se afirma că faptul de a nota în jurnal semnul S nu are nicio utilitate, iar acum ni se spune că, totuși, acest fapt conduce la un rezultat folositor. În urma acestei stranie reconsiderări, situația se modifică radical.

În aceste condiții, Newton Garver⁴² arată că trebuie să notăm mai întâi faptul că noi putem formula, în lumina acestei noi afirmații a lui Wittgenstein, un fel de definiție pentru semnul S: S este semnul pentru senzația pe care o avem atunci când ni se mărește tensiunea arterială (cu toate că o astfel de definiție poate fi utilizată pentru a explica utilizarea semnului S altor oameni, nu însă și nouă înșine; pentru termenii care se referă la propriile noastre senzații nu avem nicio posibilitate de a-i defini pentru noi înșine). De aici urmează că (a) atunci când notăm în jurnal semnul S, notăm realmente ceva, adică apariția senzației corespunzătoare, și (b) că semnul S poate fi explicat altor oameni, astfel încât el nu mai este inteligibil doar pentru noi înșine. În paragraful 270, citat mai sus, semnul S este considerat a fi semn pentru o senzație și, de îndată ce nu se mai consideră că întreaga semnificație a unui semn vine din asocierea sa cu „un ceva despre care nu se poate enunța nimic”⁴³, adică cu o senzație, atunci nimic nu ne mai împiedică să spunem că S este semnul unei senzații. O altă justificare a acestei afirmații este faptul că semnul S are gramatica unui cuvânt care desemnează o senzație: numai cel care are senzația poate ști când să noteze semnul S.

În al doilea rând, pare să fi dispărut cu totul problema identității senzațiilor pe care le înregistrăm atunci când notăm semnul S în jurnal. Dacă tensiunea noastră arterială crește, nu mai are nicio importanță, în sensul impus de perspectiva carteziană, dacă senzația este relamente aceeași sau nu. Acest fapt este subliniat de Wittgenstein atunci când afirmă: „acum pare să fie cu totul indiferent dacă am recunoscut senzația corect sau nu. Să presupunem că mă înșel în mod constant în

⁴¹ CF., § 270.

⁴² N. Garver, *op. cit.*, pp. 395-396.

⁴³ CF., § 304.

identificarea ei, acest fapt nu are nicio importanță. Iar aceasta arată deja că ipoteza acestei greșeli era doar o aparență.”⁴⁴

Vedem astfel că în paragraful 270 Wittgenstein consideră că faptul de a nota în jurnal semnul S nu mai are aceeași semnificație pe care o avea atunci când chestiunea era privită din perspectivă carteziană, ca în paragraful 256. Pentru ca această notație să aibă o utilitate, trebuie să eliminăm toate restricțiile impuse de punctul de vedere cartezian. În paragrafele 256-269 Wittgenstein și-a propus să demonstreze că, dacă se presupune că un semn este doar „asociat” cu o senzație, el nu poate avea nici o utilizare. În paragraful 270, pe de altă parte, el dorește să argumenteze teza rezultată prin conversiunea primeia, adică faptul că dacă un semn are o semnificație, atunci nu se poate spune că el este doar „asociat” cu o senzație. Utilitatea unui semn și inteligibilitatea sa în limbajul comun sunt legate una de alta, iar această teză pe care Wittgenstein își propune s-o argumenteze în paragraful 270 reprezintă un argument puternic în favoarea ideii că nu poate exista un limbaj privat.

2. Vom expune în continuare o interpretare a problematicii din acele paragrafe ale *Cercetărilor filosofice* în care se discută despre problema limbajului privat, propusă de profesorul Carl Wellman de la Lawrence College. El încearcă să prezinte dintr-o perspectivă mai largă argumentele lui Wittgenstein, integrându-le în ceea ce el numește „problema aporiei egocentrice” (*egocentric predicament*).⁴⁵

Exegetul britanic începe prin a expune o viziune asupra cunoașterii criticată de către Wittgenstein în *Cercetări filosofice*, dar care, în linii mari, pare să fie împărtășită de majoritatea oamenilor. În fapt, argumentele formulate de Wittgenstein împotriva posibilității limbajului privat sunt strâns legate, dacă nu chiar identice cu acelea pe care le utilizează pentru a respinge această viziune. Cele două chestiuni sunt strâns legate între ele, deoarece ambele au în centru ipoteza caracterului privat al experienței noastre și, în strânsă legătură cu aceasta, problema modului în care putem vorbi despre experiența noastră.

Conform acestei construcții epistemice, cunoașterea noastră despre lume este compusă dintr-un număr de judecăți care nu sunt toate logic independente, ci se susțin reciproc într-un sistem. Acest sistem bazat pe conexiuni logice este în cele din urmă fundat în experiența însăși, astfel că întreaga cunoaștere, compusă din judecăți factuale, se sprijină pe ceea ce este dat. Experiența nu este numai sursa ultimă a convingerilor noastre, ci și aceea a sensului tuturor cuvintelor. Multe cuvinte pot fi definite prin alte concepte, însă conceptele de bază nu sunt definibile verbal și sensul lor poate fi indicat numai prin definiții ostensive. Astfel că limbajul își derivă semnificația din legătura sa cu ceea ce este dat în experiență. Pe de altă parte însă, fiecare experiență aparține doar unei persoane individuale. Nu există

⁴⁴ CF., § 270.

⁴⁵ C. Wellman, *Wittgenstein and the Egocentric Predicament*, în „Mind”, nr. 270, 1959, pp. 223-233.

nici o experiență care să nu aparțină unei persoane, dar nici două persoane care să aibă exact aceeași experiență. Caracterul fundamental al experienței este dublat de caracterul ei privat. Acest lucru dă naștere unor probleme delicate: în situația în care întreaga cunoaștere este fundată în experiență, cum mai poate fi cunoscută realitatea care este independentă de experiență? Dacă experiența este privată, cum poate o persoană să cunoască ceva despre experiența altei persoane? Dacă sensul cuvintelor este dat de experiența privată, cum poate cineva să explice altcuiva ce anume vrea să spună? Ceea ce pare să rezulte din enumerarea acestor interogații este faptul că o persoană poate să-și cunoască doar experiența proprie și poate înțelege doar propriile sale cuvinte. Aceasta este, după expresia lui Wellman, „aporia egocentrică”.⁴⁶

Ceea ce a încercat să facă Wittgenstein, după opinia lui Wellman, atunci când și-a expus propria teorie asupra imposibilității limbajului privat, a fost să încerce să demonstreze că nu există în realitate niciun fel de aporie egocentrică, deoarece construcția epistemologică schițată mai sus, de unde ar deriva această aporie, este un nonsens, și deci trebuie respinsă odată cu toate consecințele ei.

Pentru o simplificare a demersului său explicativ și critic, Wellman rezumă argumentarea wittgensteiniană într-o schemă conținând nouă puncte, pe care o vom expune în continuare.

Dacă ar exista într-adevăr un limbaj ale cărui cuvinte s-ar referi la senzații private ale utilizatorului, consideră Wittgenstein, el ar fi destul de puțin asemănător cu limbajul nostru obișnuit. Aceasta deoarece nimeni nu poate arăta altei persoane ceea ce înțelege prin cuvintele acelui limbaj: „Cuvintele acelui limbaj trebuie să se refere la ceea ce poate ști doar vorbitorul; la senzațiile sale nemijlocite, private. Un altul nu poate, prin urmare, să înțeleagă acest limbaj.”⁴⁷ Oricum, dacă cineva încearcă să descrie un astfel de limbaj, el va include în descriere elemente care trebuie să aparțină limbajului public. Public este un limbaj care poate fi înțeles și utilizat de mai mult de o persoană și care poate fi folosit pentru comunicarea dintre acele persoane, în timp ce un limbaj privat este unul ce poate fi utilizat doar de o singură persoană, nimeni altele neputând fi învățat să-l utilizeze. Spre exemplu, s-ar putea crede că „avem în vedere printr-un cuvânt o dată culoarea cunoscută de către toți – altă dată impresia vizuală pe care eu o primesc acum”⁴⁸, adică s-ar putea crede că expresia „albastru” denumește atât culoarea cerului pe care eu o percep printr-o senzație privată, cât și culoarea cerului pe care îl vedem cu toții, însă, după cum subliniază Wittgenstein, acestea sunt două înțelesuri diferite ale cuvântului „albastru”. Deși se afirmă în genere că senzațiile sunt altceva decât obiectele fizice din lumea înconjurătoare (care este una „publică”), Wittgenstein le concepe ca pe un fel de „membrane” care pot fi desprinse de pe obiecte: dacă privim spre culoare și denumim impresia culorii „este pur și simplu ca și cum am desprinde impresia

⁴⁶ *Ibidem*, p. 223.

⁴⁷ *CF.*, § 243.

⁴⁸ *CF.*, § 277.

culorii de obiectul văzut, ca pe o pieleță”.⁴⁹ Faptul că aici limbajul care denumește senzații tinde întrucâtva să fie asimilat cu limbajul care denumește obiecte fizice arată, după opinia lui Wellman, că Wittgenstein face unele confuzii atunci când își expune elementele fundamentale ale viziunii sale.⁵⁰ Caracterul confuz rezultă mai ales din faptul că Wittgenstein nu a formulat o teorie satisfăcătoare asupra relației dintre cuvinte și experiență. Natura experienței înseși rămâne nelămurită, mai ales în sensul că nu este limpede ce anume trebuie înțeles atunci când se spune că experiențele aparțin doar unei persoane.

Wittgenstein însuși pare să fi fost conștient de aceste neclarități, despre care a crezut că pot fi eliminate, dacă punctele de vedere vor fi expuse cu mai multă limpezime, însă chiar dacă a văzut necesitatea unei reconsiderări, nu a fost de părere că ea ar trebui în întregime respinsă.

În conformitate cu această concepție asupra limbajului exprimată de filosoful austriac, cuvintele se referă, în ultimă instanță, la experiențe private. Deși termenii elementari nu pot fi definiți verbal⁵¹, fiecare dintre ei este asociat cu o anumită senzație privată printr-un procedeu care constă în repetarea cuvântului ori de câte ori se produce senzația respectivă. A înțelege un cuvânt înseamnă a ști pentru care anume senzație stă el, iar a nu-l înțelege înseamnă a-l folosi pentru a te referi la o senzație diferită. Aceste cuvinte pot fi combinate în propoziții care descriu experiența. Aici apare însă o problemă: atunci când cineva folosește un cuvânt, cum poate fi sigur că își reamintește corect relația dintre cuvânt și senzație? După Wittgenstein, acea persoană nu are nicio garanție privind acest lucru, nu are niciun criteriu care să-i confirme că folosește cuvântul pentru senzația despre care se presupune că acesta o denumește.⁵² Această absență a oricărui standard al conexiunii corecte dintre cuvânt și senzație face ca toată construcția să se surpe. Dacă nu am niciun criteriu care să-mi arate când anume utilizez corect un cuvânt pentru o anumită senzație, atunci nu mai are sens să spun că un cuvânt dat stă pentru o anumită senzație, în loc de oricare alta: „în cazul nostru, nu am niciun criteriu pentru corectitudine.”⁵³ În aceste condiții, însă, se ridică întrebarea: în ce sens se mai poate spune că un cuvânt denumește o senzație? Mai mult decât atât, dacă nu există nici un criteriu pentru a decide dacă un cuvânt este utilizat pentru a denumi senzația corectă, atunci nu se poate vorbi despre nicio distincție între utilizarea corectă și utilizarea incorectă a limbajului.⁵⁴ Nu se poate deci spune dacă o persoană înțelege sau nu înțelege limbajul. În sfârșit, dacă nu există niciun criteriu pentru a decide dacă un cuvânt se aplică corect sau nu unei senzații date, urmează că nu există nici vreun criteriu pentru a determina adevărul oricărei

⁴⁹ *CF.*, § 276.

⁵⁰ C. Wellman, *op. cit.*, p. 224.

⁵¹ *CF.*, § 258.

⁵² *Loc cit.*

⁵³ *Loc cit.*

⁵⁴ *CF.*, § 269.

descrieri a realității. Cineva care notează un semn, spune Wittgenstein, nu notează de fapt absolut nimic.⁵⁵ Pe de altă parte însă, fiecare autor al unei astfel de descrieri o consideră pe a sa ca fiind adecvată și deci nu este posibilă o descriere adevărată atâta vreme cât se utilizează un limbaj în care nu există niciun criteriu de corectitudine.

Întrebarea care se ridică în această situație, observă Wellman, este dacă e adevărat în cele din urmă că dacă un cuvânt se referă la o senzație, atunci nu poate exista un criteriu al utilizării sale corecte. Wittgenstein încearcă să clarifice această chestiune făcând apel la acțiunea memoriei.⁵⁶ Dacă memoria are un anumit grad de credibilitate, atunci se poate verifica utilizarea corectă a unui cuvânt care denumește o senzație. Cineva poate face în așa fel încât să aibă experiențe similare și contrastante și să observe cum anume denumește aceste experiențe. Acest lucru, arată Wellman, nu este ca și cum ai cumpăra mai multe exemplare ale aceluiași ziar pentru a verifica acuratețea unei anumite știri; este mai degrabă ca și cum ai cumpăra mai multe ziare diferite din aceeași zi.⁵⁷ O amintire o poate întemeia pe alta dacă se dovedește că fiecare are o anumită probabilitate inițială. Pe de altă parte, dacă memoria nu are niciun fel de credibilitate, atunci nimeni nu poate avea nici un criteriu pentru folosirea niciunui cuvânt. Pentru a verifica utilizarea unui cuvânt de către o persoană prin confruntare cu un standard exterior este nevoie de timp și, de aceea, presupune apelul la memorie. În aceste condiții, dificultatea pare să provină mai degrabă din contestarea eficienței memoriei, decât din postularea caracterului privat al experienței.

Trebuie observat totuși aici faptul că Wittgenstein nu a dorit să argumenteze că însuși faptul că un cuvânt se referă la o senzație este cel care face imposibilă existența oricărui criteriu de determinare a utilizării sale corecte. Pe de altă parte, el nu a arătat cu claritate de ce este necesar un asemenea criteriu. Probabil, spune Wellman, într-un anumit sens, un criteriu de corectitudine este presupus de orice distincție între bine și rău.⁵⁸ Însă, se întreabă el, în ce sens al cuvântului „criteriu” este adevărat acest lucru? Wittgenstein pare să considere că orice criteriu autentic trebuie să fie ceva independent de acel ceva pentru care este criteriu, exterior persoanei care îl utilizează și accesibil tuturor în mod egal. Cu toate acestea, el nu oferă argumente suficiente pentru a susține acest punct de vedere, astfel încât el rămâne o presuposiție dogmatică ce poate fi pusă în discuție. În fapt, arată cercetătorul britanic, există suficiente motive pentru a respinge această asumție referitoare la obiectivitatea criteriului, deoarece ea conduce la un regres la infinit. Să presupunem că ar exista un standard extern la care ar putea apela oricine. Conform celor spuse de Wittgenstein, nu putem ști dacă am folosit corect acest

⁵⁵ *CF.*, § 260.

⁵⁶ *CF.*, § 265.

⁵⁷ C. Wellman, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁸ *Loc cit.*

standard pentru a verifica utilizarea potrivită a unui cuvânt.⁵⁹ Ar trebui, pentru ca acest lucru să fie posibil, să existe standarde pentru utilizarea standardelor. Afară de cazul în care într-un anumit moment nu mai este nevoie de un criteriu extern de verificare, toate criteriile devin inutile.

Dacă, așa cum pretinde modelul epistemologic expus la început, cuvintele se referă numai la senzații, atunci, după Wittgenstein, nimeni nu ar putea învăța pe altcineva limbajul în care le denumește: „un copil nu ar putea învăța folosirea cuvântului «durere de dinți».”⁶⁰ Pentru a explica altcuiva sensul unui cuvânt, ar trebui să-i putem indica senzația pe care cuvântul o denumește, însă acest lucru este imposibil, dat fiind caracterul privat al experienței. În acest caz este evident că nu ar putea exista niciun fel de limbaj public. Pe de altă parte însă oamenii comunică în mod obișnuit unul cu celălalt, ceea ce arată că această viziune asupra limbajului nu se adecvează cu realitatea.

Cu toate acestea, după opinia lui Wellman, Wittgenstein pare să sugereze că există posibilitatea de a înțelege cum o persoană poate face pe cineva să înțeleagă ce vrea să spună, chiar și atunci când se referă la o experiență privată.⁶¹ Acest lucru s-ar putea realiza cu ajutorul definiției ostensive. Definiția ostensivă pretinde doar similaritatea calitativă, nu și identitatea numerică a senzațiilor. A nu poate arăta lui B propria sa senzație de albastru, însă îi poate arăta obiecte care produc senzații similare. A poate indica lui B senzația de albastru direcționându-i atenția către un obiect care lui A îi apare ca fiind albastru. Pentru ca acest lucru să se întâmple însă mai trebuie presupus un lucru: că, în lipsa unor dovezi care să infirme acest lucru, persoane diferite au experiențe similare atunci când sunt confruntate cu același obiect. Însă se pare că nu există temeiuri suficiente pentru a accepta această presupunție. De vreme ce nimeni nu poate inspecta senzațiile altei persoane, urmează că nimeni nu poate ști dacă senzațiile sale sunt similare cu ale altuia. Wittgenstein este de părere că e posibil ca oamenii să aibă senzații diferite atunci când se confruntă cu același obiect, deși acest lucru nu poate fi demonstrat: „Ar fi, prin urmare, posibilă supoziția – deși ea nu este verificabilă – că o parte a omenirii are o senzație de roșu, o altă parte, o alta.”⁶² Dacă e doar posibil, nu și demonstrabil, atunci și contrariul poate fi adevărat. Urmează de aici că, pentru el, e posibil ca presupunerea amintită mai sus să fie adevărată. De aici decurge faptul că, atâta vreme cât este posibil ca persoane diferite să aibă experiențe similare atunci când se află în fața aceluiași obiect, este posibil și ca o persoană să se poată face înțeleasă de altcineva, chiar și atunci când vorbește despre experiența sa privată. Caracterul privat al experienței poate ridica un semn de întrebare cu privire la realitatea și acuratețea comunicării, însă nu implică cu necesitate faptul că aceasta este imposibilă. Urmează de aici, consideră Wellman, că Wittgenstein nu a

⁵⁹ CF., § 211.

⁶⁰ CF., § 257.

⁶¹ C. Wellmann, *op. cit.*, p. 226.

⁶² CF., § 272.

demonstrat faptul că viziunea epistemologică menționată mai sus exclude orice posibilitate de comunicare între indivizi.⁶³ Ceea ce pare să vrea să spună Wittgenstein este că această viziune nu e capabilă de a explica nu atât posibilitatea comunicării, cât cognoscibilitatea sa. Nici individul A, și nici B nu pot fi siguri vreodată că, atunci când celălalt utilizează cuvântul „albastru”, se referă la aceeași senzație pe care o are și el însuși. Dacă adevărul sau falsitatea presupuziției indicate mai sus (că diferiții indivizi au experiențe similare atunci când sunt confrunțați cu aceeași stare de lucruri) nu pot fi determinate, atunci caracterul privat al experienței implică faptul că nu am putea ști niciodată cu certitudine dacă realmente comunicăm unul cu celălalt. Wittgenstein susține în mod îndreptățit că, în realitate, știm adesea când comunicăm realmente. Concepția sa asupra cunoașterii nu poate explica însă în mod satisfăcător acest lucru, decât dacă ar putea furniza motive suficiente care să demonstreze că diferiții indivizi au experiențe similare atunci când sunt confrunțați cu o aceeași stare de lucruri.

Este evident faptul că această presupuziție nu poate fi întemeiată pe argumente logice, deoarece ea pretinde să facă o aserțiune referitoare la fapte. Pe de altă parte, pare destul de dificil, dacă nu imposibil, de a o întemeia empiric. Din moment ce nimeni nu poate avea acces la experiențele altei persoane, urmează că nimeni nu poate avea un temei inductiv pentru aserțiunea după care persoane diferite au senzații similare. Dacă singura modalitate de a întemeia enunțurile factuale este generalizarea inductivă, rezultă că nu avem nicio dovadă în sprijinul presupuziției noastre. Pe de altă parte, s-ar putea argumenta că în orice descriere consistentă a cunoașterii, generalizarea inductivă trebuie dublată de raționamentul explicativ. Wellman arată: „modul în care indiciile descoperite sprijină ipoteza detectivului nu este același cu modul în care instanțele unei clase care ne sunt cunoscute permit o generalizare care se referă la acea clasă în întregul său.”⁶⁴ Enunțurile factuale pot îndeplini funcția de a face experiența inteligibilă, însă pot fi utilizate și pentru a face predicții cu privire la aceasta. Pentru a cunoaște lumea în care trăim, noi trebuie să sistematizăm judecățile punctuale și detaliate în cadrul unor ipoteze mai largi și să încercăm să gândim ceea ce încă ne este străin și necunoscut în termenii unui model care ne este deja familiar. Faptele care sunt organizate în cadrul unei ipoteze explicative și interpretate din perspectiva acelei ipoteze reprezintă totodată și temeiuri care o fundamentează. Astfel încât, de vreme ce experiențele noastre care ne spun că aparent comunicăm unul cu celălalt pot fi explicate cel puțin în parte prin presupuziția că persoane diferite au aceeași senzații, aceste experiențe constituie dovezi care susțin presupuziția respectivă. Wittgenstein susține că viziunea asupra cunoașterii care nu ne poate lămuri modul în care noi știm că există comunicare se întemeiază pe ideea că există doar două metode de a fundamenta enunțurile: analiza logică deductivă și generalizarea

⁶³ C. Wellman, *op. cit.*, p. 226.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 227.

inductivă. Dacă această idee este respinsă, întreaga argumentare a lui Wittgenstein eșuează în a-și atinge scopul.

Modelul epistemologic pe care îl avem în discuție afirmă că temeiul ultim al judecăților noastre factuale este experiența, însă, arată Wellman, „despre ceea ce este dat nu se poate considera că este un temei pentru niciun fel de enunț”.⁶⁵ Argumentarea lui Wittgenstein este construită în felul următor: Oare decurge imediat din impresia mea senzorială faptul că alături se află realmente un fotoliu? Acest lucru nu decurge din senzație, deoarece o propoziție poate fi implicată numai de altă propoziție. Nu decurge nici din descrierea senzației, deoarece aceasta nu implică logic judecata de percepție. De asemenea, relația nu este nici de forma unei inferențe non-logice în care, pornind de la semnele rămase pe covor, ajung la faptul că fotoliul a fost realmente acolo. Prin urmare, nu pare să fie implicată aici niciun fel de tranziție.⁶⁶

Din ce motiv, se întreabă în continuare Wellman, afirmă Wittgenstein că din impresiile senzoriale nu decurge nicio judecată de percepție? Dacă motivul său este pur și simplu acela că în limbajul obișnuit cuvântul „implică” este utilizat pentru a desemna o relație între propoziții, atunci e foarte posibil să aibă dreptate. Cu siguranță însă că ne putem îndepărta de limbajul comun atunci când pare să fie nevoie de un limbaj mai tehnic. Wellman arată că nu e sigur că ideea lui Wittgenstein este că e derutant să utilizezi unul și același cuvânt pentru a desemna două lucruri foarte diferite, și anume relația dintre o propoziție și altă propoziție, pe de o parte, și relația dintre o senzație și o propoziție. Cel puțin, el nu afirmă explicit acest lucru. Cu siguranță că ar fi greșit și derutant să se sugereze că două relații sunt identice în fiecare aspect al lor, însă există suficiente aspecte ale lor care să facă posibilă o analogie și o comparație între ele, care se poate dovedi utilă și lămuritoare. Relația dintre experiență și descriție și aceea dintre premisă și concluzie împărtășesc o serie de trăsături comune: e vorba de acele calități necesare pentru ca primul dintre termeni să-l poată justifica pe cel de-al doilea în fiecare situație. Prin urmare, ceea ce e necesar aici este o analiză a mecanismului justificării și întemeierii, pentru a descoperi de ce anume este nevoie pentru ca ceva să poată justifica o judecată. Acest lucru, arată Wellman, nu a fost realizat nici de Wittgenstein, nici de oponentii săi. Se poate accepta că, așa cum sugerează Wittgenstein, descrierea impresiilor senzoriale nu implică logic existența unui obiect, ca de exemplu faptul că fotoliul se găsește în acest loc.⁶⁷ Se poate, de asemenea, admite că relația dintre impresia senzorială și enunț este diferită de inferența nedeductivă de la un fapt la un fapt cu totul distinct. Aceasta însă nu implică faptul că descrierea senzației nu întemeiază judecata care se referă la ea. Descrierea impresiilor senzoriale oferă o anumită justificare pentru judecata care

⁶⁵ C. Wellman, *op. cit.*, p. 227.

⁶⁶ C.F., § 486.

⁶⁷ *Loc. cit.*

afirmă că fotoliul este aici, deși, arată Wellman, „natura acestei justificări are nevoie de o clarificare serioasă”.⁶⁸

Concepția lui Wittgenstein asupra cunoașterii despre care este vorba aici susține că judecățile cele mai simple sunt cele care descriu experiența, însă, pe de altă parte, Wittgenstein consideră că nu este legitim să spunem că cineva își poate descrie senzațiile.⁶⁹ Dacă, așa cum susține el în *Cercetări filosofice*, înțelesul unui cuvânt este dat de utilizarea sa, atunci, pentru a înțelege o descriere, trebuie să înțelegem cum anume descrierile sunt utilizate în limbajul nostru, ceea ce este deosebit de dificil, având în vedere că „dacă ne gândim la o descriere ca la o imagine în cuvinte a faptelor, atunci aceasta are în ea ceva înșelător: ne gândim eventual numai la tablouri ca acelea care atârnă pe pereții noștri; care par pur și simplu să oglindească cum arată un lucru, cum este el alcătuit.”⁷⁰ Enunțurile care funcționează în mod obișnuit ca descrieri în limbajul comun, aserțiunile referitoare la obiecte fizice sunt utilizate pentru a îndeplini o serie de funcții. Ele sunt folosite pentru a înregistra ceea ce o persoană a învățat, pentru a informa pe ceilalți, pentru a enunța adevăruri sau falsuri și pentru a exprima convingeri. Niciuna dintre aceste funcții nu poate fi îndeplinită însă de enunțurile care sunt descrieri ale senzațiilor. Pe de altă parte, arată Wittgenstein, senzațiile nu pot fi învățate, nici de cel care le are, și nici de ceilalți: „Nu se poate spune că alții învață ce senzații am eu doar din comportarea mea – căci deaspre mine nu se poate spune că le-am învățat. Eu *le am*.”⁷¹ Deci nicio descriere a senzațiilor nu ar putea avea rol informativ, deoarece ea s-ar face într-un limbaj privat.⁷² De asemenea, nu s-ar putea decide despre ea dacă este adevărată sau falsă, de vreme ce într-un limbaj privat „nu am niciun criteriu pentru corectitudine”.⁷³ Dar îndoiala cu privire la ceea ce este dat e exclusă: „are sens să se spună despre alții că ei se îndoiesc că eu am dureri; dar nu să se spună despre mine însumi.”⁷⁴ Urmează de aici, consideră Wellman, că dacă nu se poate vorbi de îndoială, atunci nu are sens să vorbim nici despre certitudine.⁷⁵ Numai o gândire confuză poate identifica limbajul referitor la senzații cu descrierea.

Într-o privință, admite Wellman, Wittgenstein are dreptate în totalitate: avem nevoie de o analiză atentă și de o studiere comparativă a descrierilor de obiecte fizice pe de o parte și a descrierilor de senzații pe de alta. Pare greu de crezut însă că o astfel de investigație va demonstra că ele sunt atât de diferite pe cât le considera Wittgenstein. Diferențele dintre cele două tipuri de descrieri despre care vorbește

⁶⁸ C. Wellman, *op. cit.*, p. 228.

⁶⁹ C.F., § 290.

⁷⁰ C.F., § 291.

⁷¹ C.F., § 246.

⁷² C.F., § 243.

⁷³ C.F., § 258.

⁷⁴ C.F., § 246.

⁷⁵ C. Wellman, *op. cit.*, p. 228.

filosoful austriac par fie neesențiale, fie inexistente. Deși el era de altă părere, caracterul privat al experienței nu implică în mod necesar imposibilitatea comunicării și nici faptul că validitatea obiectivă este în mod fundamental independentă de criterii externe. În sfârșit, nu poate fi exclusă orice îndoială cu privire la ceea ce este dat în senzație, cum credea Wittgenstein. Chiar dacă senzația, ca dată, nu poate fi pusă la îndoială deoarece nu implică nicio susținere care ar putea fi investigată, se pot totuși formula îndoieli cu privire la descrierea datului. Să ne gândim, exemplifică Wellman, la cazul unui experiment în care unui pacient i se cere de către oftalmolog să aleagă dintre două linii încrucișate pe cea care are o culoare mai închisă. Privind succesiv prin mai multe lentile, subiectul ezită cel mai adesea să decidă. Îndoiala sa nu privește care anume dintre linii este mai închisă la culoare, ci care anume îi apare mai închisă. Cu toate acestea, el este deja familiarizat cu sensul cuvintelor „linie”, „culoare închisă”, „vertical” etc. Subiectul nu poate, pur și simplu, să fie sigur cu privire la caracterul experienței sale. Cu toate acestea însă, Wittgenstein nu a demonstrat faptul că ar fi cu totul greșit să vorbim despre descrieri ale experienței.

Dacă am considera, precum Wittgenstein, că experiențele noastre sunt niște obiecte care trebuie să fie descrise, atunci ele sunt excluse din jocurile de limbaj ca fiind lipsite de utilitate. Pentru ca o persoană să știe că o alta suferă, nu trebuie să resimtă ea însăși durerea pe care o resimte aceasta.⁷⁶ Corectitudinea enunțului după care o persoană are tensiunea arterială ridicată depinde de rezultatul indicat de aparatul de măsură, nu de senzația pe care o resimte persoana respectivă.⁷⁷ Din punct de vedere epistemologic, nu contează prea mult ce senzație are o anumită persoană și nici măcar dacă are vreuna, din moment ce nimeni altcineva nu poate avea acces la această senzație.⁷⁸ Nici în ceea ce mă privește pe mine însumi nu este important ce senzații am, din moment ce nu pot fi niciodată sigur că mi le reamintesc și le denumesc de fiecare dată în mod corect.⁷⁹ Concluzia care se desprinde din argumentele propuse de Wittgenstein pare a fi aceea că, departe de a fi fundamentul întregii cunoașteri, experiențele noastre, înțelese ca obiecte cu caracter privat ce trebuie descrise, devin cu totul irelevante din această perspectivă.

Pe de altă parte, consideră Wellman, fiecare dintre argumentele pe care Wittgenstein le utilizează pentru a demonstra lipsa de relevanță a senzațiilor (care derivă din caracterul lor privat) este discutabil.⁸⁰ Fără îndoială putem spune adesea în mod justificat că cineva suferă o durere, dar temeiul nostru este la fel de solid precum acela al persoanei care chiar resimte durerea? Judecata după care cineva are o tensiune arterială ridicată poate fi testată prin utilizarea aparatului de măsură, însă justificarea acelei persoane este senzația specifică pe care ea însăși o resimte.

⁷⁶ C.F., § 246.

⁷⁷ C.F., § 270.

⁷⁸ C.F., § 293.

⁷⁹ C.F., § 271.

⁸⁰ C. Wellman, *op. cit.*, p. 229.

Eu nu pot niciodată să am acces la senzațiile altuia pentru a-mi justifica judecățile privitoare la el, însă chiar în modul indirect și imperfect în care iau cunoștință de ele rămân relevante pentru corectitudinea acestor judecăți. (Se impune aici o observație: deși nu oferă o argumentare sistematică a acestei idei, pentru Wittgenstein se pare că adevărul, verificabilitatea și posibilitatea întemeierii unei judecăți sunt nu doar strâns legate, ci chiar identice.) În sfârșit, dacă nu se poate pune prea multă bază pe memorie atunci când este vorba despre senzații private, nu există niciun motiv pentru care ea ar fi mai demnă de încredere atunci când vine vorba de obiecte accesibile tuturor, astfel că nici aceste obiecte „publice” nu pot fi considerate un temei suficient al judecăților mele.

Cu toate că exemplele de mai sus nu demonstrează irefutabil completa irelevantă pentru cunoaștere a senzațiilor private, ele sugerează, totuși, faptul că uneori acestea se dovedesc a fi inutilizabile pentru dobândirea cunoașterii. În fapt, consideră Wellman, dacă schița epistemică criticată de Wittgenstein este corectă, atunci urmează că ar trebui ca senzațiile să aibă întotdeauna un rol esențial.⁸¹ Aceasta deoarece, conform celor spuse de Wittgenstein, nu putem vorbi cu îndreptățire despre existența unor obiecte accesibile public, care să constituie date ale cunoașterii. Singurele obiecte ale cunoașterii de care dispunem în mod real sunt propriile noastre experiențe private. Urmează de aici că, în această privință, argumentarea lui Wittgenstein are un caracter circular.

În continuare, arată Wellman, Wittgenstein încearcă să demonstreze chiar faptul că teoria cunoașterii pe care vrea s-o respingă nu poate fi nici măcar enunțată în termeni cu sens. Ea intenționează să afirme existența experienței private, însă acest lucru nu poate fi spus cu sens. De vreme ce se admite că nimeni nu poate realmente cunoaște ce senzații anume are o altă persoană, urmează că nimeni nu poate ști cu certitudine că alte persoane au realmente vreo senzație. Este lipsit de sens să se afirme existența a ceva dacă acel ceva nu poate fi descris cel puțin într-o anumită măsură, pentru că, ce altceva înseamnă a spune că ceva există?⁸² Mai mult decât atât, este problematică și îndreptățirea pe care o are fiecare individ de a spune că el însuși are senzații. Aceasta pentru că termenul „senzație” este un cuvânt din limbajul public, și deci folosirea lui pretinde o justificare pe care oricine s-o poată înțelege. Oricum, nimeni nu-și poate „prezenta” altuia propriile senzații.⁸³ Urmează de aici că nimeni nu poate aserta nici existența, nici inexistența senzațiilor altora.

Se poate admite, consideră Wellman, că dacă e adevărat că nu putem ști absolut nimic despre natura senzațiilor celorlalți, atunci ar fi realmente lipsit de sens să afirmăm că ele există.⁸⁴ Însă atunci când le numim „senzații”, le descriem deja ca posedând caracteristicile generice ale unor fenomene mentale. Wittgenstein a presupus oarecum pripit faptul că nu se poate spune nimic despre senzațiile

⁸¹ *Ibidem*, p. 230

⁸² *C.F.*, § 294.

⁸³ *C.F.*, § 261.

⁸⁴ C. Wellman, *op. cit.*, p. 230.

celorlalți. Ar fi adevărat numai în cazul în care se admite teoria verificabilității cu privire la sensul cuvintelor, adică dacă se consideră că sensul e dat de ceva accesibil verificării publice. Wittgenstein recurge adesea la teoria verificabilității, fără însă a argumenta acest lucru. Pe de altă parte, el nu a dovedit faptul că putem în mod îndreptățit să vorbim despre propriile noastre senzații. Faptul că termenul „senzație” face parte din limbajul nostru public arată doar că înțelesul său este împărtășit, dar nu și faptul că justificarea sa concretă trebuie să fie în posesia tuturor. După cum am mai arătat, caracterul privat al limbajului nu implică imposibilitatea unui limbaj public dacă persoane diferite au experiențe similare atunci când sunt confruntate cu aceeași stare de lucruri.

S-ar putea obiecta însă, admite Wellman, că toate aceste argumente nu au nicio relevanță în fața conștiinței imediate a datului pe care o are individul. Cum mai poate nega Wittgenstein existența experienței atunci când are în vedere acest lucru? Trebuie spus că el nu neagă faptul evident că noi cu toții avem experiențe, ci doar pune în discuție modul în care noi vorbim despre ele.⁸⁵ Suntem derutați de limbaj și ajungem să considerăm că senzațiile sunt o categorie deosebită de obiecte, pe care le observăm și le descriem: „interpretezi o mișcare gramaticală pe care ai făcut-o drept un fenomen cvasifizic pe care îl descrii.”⁸⁶ Această imagine despre limbaj, experiență și cunoaștere ar fi un non-sens.

Aceste considerațiuni nu par însă să adauge nimic nou celor spuse deja de Wittgenstein, deoarece nu se aduce nici un argument nou. Cu toate acestea, apare o perspectivă nouă, deoarece gânditorul austriac încearcă să prevină o critică din partea celor care ar putea susține ideea amintită mai înainte. Aceștia ar putea considera că Wittgenstein presupune că obiectele fizice există, nu însă și stările mentale. Pare însă absurd să contești acel tip de entități de care suntem conștienți în mod direct în cel mai înalt grad, deoarece acest lucru vine în contradicție cu dovezile cele mai puternice pe care ni le oferă simțurile. Dacă ipoteticii adversari ai lui Wittgenstein privesc problema din punct de vedere factual, el însuși o consideră, în egală măsură, o problemă logică. El nu respinge ideea că stările mentale există mai degrabă decât obiectele fizice pentru că ar fi falsă, ci pentru că ar fi lipsită de sens. Astfel încât orice apel la faptul că vedem culori sau resimțim dureri, în loc să fie un răspuns la critica sa, devine irelevant.⁸⁷

Opinia lui Wittgenstein după care chestiunea este una pur lingvistică decurge din modul în care concepe el natura filosofiei, ca pe o analiză logică a limbajului. Totuși, consideră Wellman, anumite întrebări filosofice nu sunt de aceeași natură cu întrebările obișnuite, cum ar fi cele despre starea vremii de mâine, dar sunt diferite și de întrebări cum ar fi cele care se referă la ceea ce poate fi implicat dintr-o serie de premise. Distincția obișnuită dintre chestiunile factuale și cele non-factuale nu este aplicabilă problemelor filosofice, consideră Wellman. Acestea sunt

⁸⁵ C.F., § 304.

⁸⁶ C.F., § 401.

⁸⁷ C. Wellman, *op. cit.*, p. 231.

întrebări privitoare la modul cel mai adecvat de a vorbi despre fapte. Pentru astfel de întrebări, faptele nu sunt relevante.

Pe de altă parte însă, chiar dacă experiența este relevantă pentru problema în cauză, Wittgenstein are cu siguranță dreptate atunci când afirmă că simplul fapt că avem experiențe nu limpezește chestiunea. Cei care cred altfel ar trebui să demonstreze că ipoteza epistemologică criticată de Wittgenstein explică satisfăcător rolul experienței în cunoaștere, ceea ce nu este cazul, ipoteza fiind destul de confuză sub acest aspect. Astfel încât fiecare dintre observațiile critice ale lui Wittgenstein implică fie o respingere punctuală, fie o reformulare a ipotezei criticate de el. Problema aici nu este existența experienței, ci validitatea ipotezei epistemice criticate de Wittgenstein.

Dintre toate aspectele ipotezei criticate de Wittgenstein, cel care a făcut mai ales obiectul interesului său este susținerea cu privire la caracterul privat al experienței. El contestă afirmații precum: „Doar eu pot ști dacă resimt sau nu o durere”, deoarece sunt fie false, fie lipsite de sens. Dacă termenul „a ști” este utilizat în sensul său comun, consideră el, atunci ceilalți pot uneori să știe că eu resimt o durere.⁸⁸ Atunci când exteriorizez durerea prin gesturi caracteristice, cum ar fi grimasele, atunci ceilalți sunt destul de îndreptățiți să afirme că eu resimt o durere. Ei ar putea desigur să spună doar: „Eu cred că el resimte o durere”, însă aceasta este doar o formă verbală, care nu exprimă o îndoială reală.⁸⁹ Pe de altă parte, dacă verbul „a ști” este utilizat în sensul său riguros filosofic, care implică certitudinea, atunci enunțuri precum: „Doar eu pot ști dacă resimt o durere” sunt lipsite de sens. Nu se poate spune despre mine că sunt sigur de senzațiile mele, de ce nu se poate spune nici că mă îndoiesc de ele.⁹⁰ De asemenea, este lipsit de sens să deplâng faptul că o altă persoană nu poate fi la fel de conștientă ca și mine că resimt o durere, deoarece este imposibil pentru o persoană să resimtă durerea alteia.⁹¹ În consecință, arată Wellman, obiecția își pierde încărcătura de scepticism, deoarece devine o tautologie goală.⁹²

Fără îndoială, admite el, Wittgenstein are dreptate să pretindă că, dacă luăm în considerație sensul comun al cuvântului „a ști”, cineva poate, în anumite situații, să afirme că știe că altcineva resimte o durere. Totuși, limbajul comun se poate dovedi înșelător în acest tip de situații, deoarece escamotează faptul că temeiul acestui tip de afirmații este discutabil în cel mai înalt grad. Replica lui Wittgenstein este aceea că, în timp ce cuvântul „a ști” poate fi utilizat în orice sens ar dori scepticul, utilizarea sa filosofică reduce ipoteza sceptică (după care senzațiile sunt private) la o simplă tautologie: „Propoziția «Senzațiile sunt private» este

⁸⁸ C.F., § 246.

⁸⁹ C.F., § 303.

⁹⁰ C.F., § 246.

⁹¹ C.F., § 253.

⁹² C. Wellman, *op. cit.*, p. 232.

comparabilă cu: «Pasiența o facem singuri».⁹³ Semnificația acestei afirmații este cu totul obscură, consideră Wellman, deoarece își propune să respingă scepticismul arătând că este în mod necesar întemeiat și adevărat. Este posibil, spune el, ca respingerea să se bazeze pe ideea că toate adevărurile necesare sunt analitice, iar toate enunțurile analitice sunt lipsite de sens. Pe de altă parte, ar fi posibil ca argumentul lui Wittgenstein să se sprijine pe ideea că a enunța ceva înseamnă a nega alternativele acelui enunț.⁹⁴ A spune că o carte este galbenă înseamnă a spune că nu e verde, albastră etc. Astfel, semnificația fiecărei aserțiuni depinde de alternativele pe care ea le elimină. Afirmația că nimeni altcineva nu poate resimți durerea mea are semnificație doar dacă exclude posibilitatea ca durerea mea să fie resimțită de o altă persoană. Însă, se întreabă Wellman, cum ar fi pentru o altă persoană să resimtă durerea mea? Se pare că suntem cu totul ignoranți în ce privește această ipoteză, astfel încât se ridică întrebarea: ce anume neagă scepticul? Dacă nu neagă nimic, atunci enunțul care spune că nimeni nu poate resimți durerea mea este lipsită de conținut.⁹⁵

O altă chestiune deosebit de obscură este aceea a naturii adevărurilor necesare, deoarece, dacă argumentul este eficient împotriva scepticismului, atunci este eficient și împotriva tuturor enunțurilor necesare. Însă Wittgenstein era mult prea interesat de logică și matematică pentru a contesta semnificația tuturor enunțurilor necesare, astfel încât e de presupus că intenția sa a fost de a susține că adevărurile necesare nu sunt semnificative în același fel ca adevărurile empirice.

Concluzia lui Wellman este că Wittgenstein nu a reușit să-și demonstreze în mod convingător susținerile. Ceea ce a reușit să facă este să arate că există multe dificultăți și obscurități în ipoteza epistemologică pe care a criticat-o, însă nu și că nu este nimic valid în ea. Aporia egocentrică, consideră Wellman, rămâne o problemă reală pentru orice gânditor, deși ipoteza epistemologică pe care se bazează necesită o serie de revizui. Acest lucru însă nu afectează concluzia lui Wittgenstein cu privire la imposibilitatea limbajului privat. Altfel spus, chiar dacă aporia egocentrică este o dificultate reală, posibilitatea existenței unui limbaj privat rămâne la fel de greu de acceptat. Pentru clarificarea ulterioară a acestor chestiuni rămâne de găsit răspunsuri pentru o serie întreagă de întrebări pe care Wittgenstein nu le-a abordat sau le-a tratat insuficient de riguros: Ce este experiența? Obiectele pe care le experimentăm sunt publice sau private? În ce sens experiența este fundamentul judecăților noastre? Ce este întemeierea judecăților? În ce sens limbajul își derivă sensul din experiență? Ce este sensul enunțurilor?

⁹³ C.F., § 248.

⁹⁴ C.F., § 251.

⁹⁵ C. Wellman, *op. cit.*, p. 233.

DE LA EVENIMENTUL ISTORIC TOLSTOIAN LA FENOMENUL SATURAT AL LUI J.-L. MARION

CODRINA-LAURA IONIȚĂ¹

Abstract. In Husserl's continuous stream of thoughts, J.-L. Marion comes to define, within the contemporary phenomenology, the saturated phenomenon (the historic event being an exemplary saturated phenomenon) as a phenomenon in which the intentional *self* is no longer a constituent, and neither does it summarize the institution through an object defined by a horizon. The historic event is for J.L. Marion a saturated phenomenon that gives enough by itself, without cause, without intervention and without foresight.

Almost in the same terms as the French philosopher, the historical event was sensed by L. Tolstoy in *War and Peace*. For the Russian writer, the historic event of the French invasion of Russia in 1812 has no precise cause. It bursts by itself and by itself, it expands, it imposes, it stops, it withdraws and it goes off. The burst and the causality of the event remain as inexplicable as its coming to an end, and this imposing of the phenomenon's independence over any human will is also found in contemporary phenomenology, where the event becomes a model for the entire phenomenology.

Keywords: saturated phenomenon, historical event, cause, self, unexpected burst, phenomenology

Ideea de filosofie primă, aparent abandonată în demersurile nihiliste ale ultimului secol, este reluată în proiectul fenomenologic husserlian prin instituirea *eului transcendental* ca instanță donatoare de sens și prin lărgirea sferei fenomenalității, conform principiului după care orice intuiție donatoare e o sursă de drept pentru cunoaștere. Drumul deschis de E. Husserl este continuat în fenomenologia contemporană de J.-L. Marion, care va transfera accentul de pe primatul *ego*-ului pe primatul donației. Certitudinea nu se mai sprijină pe gândire, ci pe datul așa cum se dă el conștiinței, ceea ce determină punerea în discuție a donației anumitor fenomene care nu se supun normelor obișnuite ale fenomenalității. Dacă în mod normal fenomenul donat conștiinței era înțeles până acum ca obiectivare, mai precis, ca relaționare relativ echilibrată între intuiție și concept, filosoful francez consideră evidentă existența unei noi categorii de fenomene, aproape nesesizate până acum, fenomene unde intuiția depășește mult intenția, în așa fel încât conceptul nu ajunge niciodată să ordoneze ceea ce intuiția dezvăluie. Este vorba de fenomenul saturat, fenomen în care *eul* intențional nu mai este constituent, nu mai sintetizează intuiția într-un obiect definit de un orizont. Sinteza pasivă care se împlinește fără un *eu* constituent provine din non-obiectul însuși și își impune survenirea înaintea oricărei vizări active a *eului*. Icoana, corpul,

¹ Universitatea de Arte „George Enescu”, Iași.

tabloul sau evenimentul istoric pot exemplifica fenomenul saturat care *se arată* anticipând orice vizare, eliberat de orice concept. J.-L. Marion îl descrie inversând categoriile kantiene datorită surplusului de intuiție asupra conceptului. După cantitate, fenomenul saturat va fi nevizabil. Părțile ce îl constituie sunt infinite, incommensurabile, nemăsurate. După calitate, este insuportabil. Dacă pentru fenomenele comune intuiția fără concept este presupusă „oarbă”, pentru un fenomen radical, cum este cel saturat, lipsa conceptului face ca intuiția să devină orbitoare. După modalitate, fenomenul saturat apare fără a se „acorda” puterii de cunoaștere a unui *eu*. El oferă o contra-experiență care se împlinește împotriva tuturor posibilităților de experiență, împotriva oricărei obiectivări², pentru că fenomenul apare cu adevărat ca un *în sine*, de la sine însuși și prin sine însuși³. După relație, fenomenul saturat este absolut, el nu se dispensează de un orizont, însă unul singur nu îi este suficient. El articulează mai multe, combină orizonturile și se dezvăluie în afara oricăror norme, în același timp în orizonturi esențial distincte, chiar opuse.

Teoretizat abia în fenomenologia franceză contemporană, fenomenul saturat a fost, totuși, intuit de mulți filosofi sau scriitori. Unul dintre aceștia este Lev Tolstoi. În scrierile lui, în special în *Război și pace*, felul în care este conceput evenimentul istoric este extrem de asemănător cu ceea ce, mult mai târziu, J.-L. Marion va numi fenomen saturat, fenomen pentru care manifestarea evenimentială va fi una dintre formele esențiale de donație. O asemănare se va putea observa, într-o primă fază, chiar la nivel lingvistic, al denumirii identice – de eveniment – pe care atât scriitorul, cât și filosoful o dau fenomenelor pe care le descriu.

În concepția lui J.-L. Marion, fenomenele saturate care se dezvăluie ca evenimente sunt fenomenele colective, istorice: revoluțiile politice, războaiele, catastrofele naturale. Ceea ce caracterizează aceste fenomene (caracteristici ale tuturor fenomenelor saturate, de altfel) este faptul că ele se arată de la sine, sunt imprevizibile, irepetabile și ireversibile și nu pot fi atribuite unor cauze unice⁴. Analizate pe rând, aceste caracteristici ale fenomenului saturat pot fi regăsite și în felul în care L. Tolstoi gândește evenimentul istoric, exemplificat concret prin invazia lui Napoleon în Rusia în 1812.

Pentru J.-L. Marion fenomenul saturat se definește, în urma concepției heideggeriene, drept ceea ce se arată în sine și de la sine. Însă dacă M. Heidegger lasă negândit acest *sine* al fenomenului, filosoful francez duce mai departe

² Jean-Luc Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., 1997, p. 292-305, traducere românească *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, traducere de Maria-Cornelia și Ioan I. Ică jr, Sibiu, Editura Deisis, 2003, p.335-348.

³ „...das Sich-an-ihm-selbst-zeigende”, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, p. 27; traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003, p. 38.

⁴ J.-L. Marion, *În plus, Studii asupra fenomenelor saturate*, traducere de Ionuț Biliuță, Sibiu, Deisis, 2003, p. 48.

raționamentul și consideră că dacă *eul transcendental* constituie fenomenul ca pe un obiect, atunci fenomenul nu se mai dă de la sine, iar fenomenele care se dau ca obiecte au o fenomenalitate „de împrumut”. Un fenomen autentic este cel care se arată „de la sine”, care are un „în sine”, este fenomenul care are inițiativa apariției sale⁵. Fenomenele de tipul evenimentului deschid calea către *sinele* lor originar. Exemplul ales de J.-L. Marion poate părea surprinzător, acela al unei săli de festivități plină de oameni în care se ține o prelegere. Ceea ce se întâmplă în acel moment în sală devine eveniment donat în exces. El survine și atestă o origine imprevizibilă, ivindu-se adeseori pe neașteptate. Evenimentul sălii nu provine din inițiativa cuiva, nu se poate reproduce vreodată, fenomenul se dă plecând de la *sinele* său, se arată din el însuși, plecând de la el însuși, în afara oricărei constituirii. E irepetabil, e „acum și aici” și nimeni nu știe cum se va sfârși. Este imposibil de descris: nimeni nu va putea spune cu adevărat ceea ce s-a întâmplat în sală, cadrul material, cadrul intelectual, spectatorii, așteptările fiecăruia, decepțiile⁶. Evenimentul se realizează dintr-odată, fără anunț, fără prevedere. El se descoperă deja împlinit, fără nicio rațiune, „nu alta decât el însuși, în pura energie a survenirii sale nechestionabile”⁷. Sensul său ultim rămâne necunoscut, deoarece refuză pretenția oricărui *eu transcendental* la întemeierea fenomenelor, nemaiîngăduind *ego*-ului decât un *mine* de grad secund. Fenomenul se impune fără ca noi să îl stăpânim cumva, fără ca noi să dispunem de el. Noi nu-l declanșăm, nici nu-l suspendăm. „Sine-le fenomenului se marchează în determinarea lui de eveniment. El vine, vine pentru cineva și pleacă de la el însuși.”⁸ Nu poate fi făcut, nici produs, nici provocat.

Anticiparea concepției filosofului francez în romanul *Război și pace* devine evidentă. Pentru L. Tolstoi evenimentul istoric vine fără explicație, de la sine, fără făptuitor. Atât în integralitatea sa, cât și în multiplele fațete și secvențe pe care le desfășoară, evenimentul tolstoian întruchipat de războiul ruso-francez din 1812 se dă, se ivește, fără ca cineva să îl facă sau să fie răspunzător de el. În marile mișcări de popoare care se nasc, se dezvoltă și apoi dispar de la sine, afectând Europa acelor ani, cât și în micile evenimente care le alcătuiesc, se poate observa acest fapt. Spre exemplu, când Pierre, prins în Moscova în flăcări și acuzat că a dat foc orașului, este condamnat la moarte, nimeni nu îl condamnă efectiv. Întrebându-se cine hotărâse această sentință, Pierre realizează că nu era nici comisia care îi luase interogatoriul, nici ofițerul Davout, care îl privește omenește, nici aghiotantul care prin intrarea lui impetuoasă determină grăbirea și agravarea sentinței. „Cine atunci, cine-l condamnase la urma urmei, cine-l ucidea, cine-i lua viața, viața lui, a lui Pierre, cu toate amintirile, năzuințele, nădejile și gândurile lui? Cine săvârșea

⁵ J.-L. Marion, *În plus*, ed. cit., p. 41.

⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁷ *Ibidem*, p. 49.

⁸ Jean-Luc Marion, *Etant donné*, ed. cit., p. 226, tr. rom., p. 269.

lucrul acesta? Pierre simți că nu era nimeni care să-l fi săvârșit.”⁹ Chiar și un fapt atât de concret și care pare să aibă totuși un făptuitor este, la L.Tolstoi, lipsit de orice cauză și de orice voință care să-l determine din afară. Evenimentul vine de la sine însuși, prin sine însuși, se dă, apare, se ivește, fără să fie făcut de cineva sau de ceva, fără să aibă o motivație sau un impuls exterior sinelui propriu.

Survenirea neașteptată a evenimentului, în absența oricăror instanțe raționale constituante, este surprinsă și în secvența în care scriitorul rus menționează că soldații care trebuie să îndeplinească execuția nu fac acest lucru ca pe ceva firesc, normal, ci ca pe ceva anormal, nefiresc, fără sens, de neînțeles, illogic, care scapă unei gândiri raționale, care vine de dincolo de voința oamenilor: „se produse o mișcare în rândurile soldaților și se vedea că toți se grăbeau, dar graba aceasta nu era a unor oameni care au de făcut un lucru pe înțelesul tuturor, ci o grabă ca a oamenilor care dau zor să isprăvească ceva necesar, dar neplăcut și de neînțeles”¹⁰.

Evenimentul care se dă fără ca cineva să îl făptuiască și fără ca cineva să îl provoace, evenimentul care vine pur și simplu, uimindu-i pe cei care asistă la el, se dezvăluie în faptul că atât cei care cred că „înfăptuiesc” evenimentul, soldații francezi, cât și cei care asistă la desfășurarea lui, condamnații ruși, sunt la fel de surprinși și uimiți. L. Tolstoi precizează că toți soldații și toți cei care asistau aveau priviri îngrozite. Pe toate fețele, ale francezilor și ale rușilor, puteai citi oroare și spaimă, aceeași luptă lăuntrică pe care o simțeau și condamnații la moarte. Și Pierre se întreabă: „Dar cine-i cel ce săvârșește lucrul acesta, la urma urmei? Ei toți suferă întocmai ca și mine. Atunci cine? Cine?”¹¹

Apariția neașteptată a fenomenului saturat de tipul evenimentului pune în discuție problema cauzelor. Pentru J.-L. Marion evenimentul nu poate fi atribuit unei cauze unice și nici nu poate căpăta o explicație exhaustivă deoarece fenomenul revendică un număr infinit de cauze și explicații¹². „Cu cât mai puțin se lasă înscrise în cauzalitate, cu atât mai mult se arată și se fac inteligibile ca atare. Astfel de fenomene se numesc evenimente – întrucât caracteristica evenimentialității adună în ea pe toate cele recunoscute anterior fenomenului d(on)at.”¹³ Propriu evenimentului este tocmai să irumpă printr-o sosire neașteptată și să facă excepție de la orice cauză adecvată. Un exemplu în acest sens este, crede J.-L. Marion, evenimentul Primului Război Mondial, unde se pune problema unei deficiențe a cauzelor. Aceasta nu se datorează unei lipse de informații, deoarece există o bază de date extrem de vastă despre cauzele războiului: economice, teritoriale, demografice, ideologice, dar însăși această supraabundență de cauze interzice, de fapt, atribuirea unei cauze sau chiar a unei combinații de cauze. Toate

⁹ Lev Tolstoi, *Război și pace*, vol. IV, traducere de Ion Frunzetti și N. Parocescu, București, Editura Univers, 1985, p. 47.

¹⁰ Lev Tolstoi, *Război și pace*, vol. IV, ed. cit., p. 48.

¹¹ *Ibidem*, p. 49.

¹² J.-L. Marion, *În plus*, ed. cit., p. 48.

¹³ Jean-Luc Marion, *Etant donné*, ed. cit., p. 229; tr. rom., p. 273.

aceste cauze rezultă ele însele dintr-o irumpere, pentru că evenimentul nu vine prin aceste cauze, ci prin sine ¹⁴. Evenimentul se pune în mișcare, se hotărăște în el însuși și prin el însuși, fără cauză și fără motiv decât *sinele* său.

La Lev Tolstoi evenimentul apare în termeni asemănători. Nici pentru scriitorul rus nu pot fi identificate cauze precise în analiza unui fapt istoric, deoarece „pentru mintea omenească, totalitatea cauzelor fenomenelor e de necuprins. Dar necesitatea de a căuta cauze este înrădăcinată în sufletul omului. Și mintea omenească, neputând pătrunde în complicația condițiilor fără de număr ale fenomenelor – fiecare din aceste condiții putând fi luată drept cauză – se agață de cea mai apropiată legătură, de cea mai lesne de înțeles, și spune: iată cauza.”¹⁵ Aparent, cauzele care determină evenimentele istorice sunt voința divină și voința oamenilor de vază, eroii. Dar la o analiză mai atentă se constată că nu eroii sunt cei care conduc acțiunea maselor, ci invers. Invadarea Rusiei de către popoarele Apusului nu a fost urmarea voinței lui Napoleon, ci acest lucru s-a întâmplat „pentru că trebuia să se întâmple”, iar „evenimentul istoric nu are și nu poate avea alte cauze decât cauza unică a tuturor cauzelor”¹⁶.

Felul în care scriitorul rus interpretează desfășurarea evenimentelor dezvăluie eliberarea faptului istoric de cauze anumite, concrete, cognoscibile. Evenimentul se împlinește de la sine, după legi proprii, pe neașteptate: popoarele Apusului năvălesc spre Răsărit și toți factorii converg spre împlinirea acestui lucru. Apoi, aparent fără nicio cauză, mișcarea capătă sens invers și Răsăritul invadează Apusul, pentru ca evenimentul să se stingă, în cele din urmă, de la sine. Această înfăptuire de la sine a fenomenului se observă nu doar în plan major, ci și în amănuntele și detaliile evenimentului: după bătălia de la Borodino, retragerea armatei ruse în marș de flanc pe drumul Riazanului spre drumul Kalugăi a fost interpretată de către istoricii ruși ca o manevră genială care a asigurat victoria Rusiei și dezastrul francezilor. L. Tolstoi însă consideră că, la fel de bine, ar fi putut fi, „în alte împrejurări anterioare, simultane sau ulterioare – nefast pentru ruși și salvator pentru armata franceză. Dacă din clipa când s-a efectuat această mișcare situația armatei ruse a început să se îmbunătățească, din aceasta nu rezultă nicidecum că mișcarea aceea a și fost cauza îmbunătățirii.”¹⁷ Nu numai că nu putem ști că un anumit lucru va fi cauza altuia, că drumul spre Kaluga va fi salvator pentru armata rusă, dar nici măcar nu putem afirma că, dacă lucrurile au mers bine, acest lucru se datorează faptului că s-a mers în marș de flanc spre Riazan și nu altfel. Nu numai că nu putem spune că ceva va fi cauza altuia, dar nici *a posteriori*, după ce evenimentul s-a înfăptuit, nu putem deduce din el cauzele care au dus la împlinirea lui într-o anumită direcție și nu altfel. Evenimentul tolstoian vine, în consecință, fără cauză. El este, de asemenea, imprevizibil, se ivește, se arată de la sine, la fel ca

¹⁴ *Ibidem*, p. 236; tr. rom., p. 280.

¹⁵ Lev Tolstoi, *Război și pace*, vol. IV, ed. cit., p. 79.

¹⁶ *Ibidem*, ed. cit., p. 79.

¹⁷ *Ibidem*, p. 80.

fenomenul saturat al lui J.-L. Marion, fenomen care nu se poate prevedea, întrucât cauzele lui parțiale „nu numai că rămân mereu insuficiente, dar nu se descoperă decât odată ce efectul lor e fapt împlinit”¹⁸.

Preeminența efectului asupra cauzei este o trăsătură definitorie a atitudinii fenomenologice. Dacă într-o atitudine naturală sau dintr-o perspectivă metafizică efectul urmează cauzei, din punct de vedere fenomenologic efectul conține tot atâta sau chiar mai multă ființă decât cauza¹⁹. Fenomenul evenimentului, care singur se dă, se ivește pe neașteptate, este interpretat ca efect și, abia pe urmă, i se caută o cauză. În consecință, orice cunoaștere fenomenologică începe prin fenomenul efectului. Ne sprijinim pe efect pentru a „deduce” din el cauza²⁰. Altfel spus, cu donația fenomenului se arată și cauzele sale, efectul dovedindu-și astfel privilegiul temporar asupra cauzei.

Această răsturnare fenomenologică eliberează efectul de cauză pentru că, într-o atitudine de reducere, efectul se dă dintr-odată, fără prevedere, pe neașteptate. El este cel care se arată și face dintr-un eveniment un fenomen unic și irepetabil (nu pot fi două evenimente identice la intervale diferite de timp și nici două evenimente identice desfășurate în același timp în spații diferite)²¹. În ciuda antecedentelor ce îl preced, evenimentul este eveniment în măsura în care el excedează toate precedentele sale. El nu poate fi niciodată produs și „se face de la el însuși”²².

În romanul lui L. Tolstoi, evenimentul istoric are caracteristici asemănătoare fenomenului saturat. Nici pentru scriitorul rus evenimentul nu poate fi prevăzut niciodată de nimeni și se dezvăluie abia după ce a fost împlinit. Nu poate fi pus pe seama unui singur om și se arată doar în efectele sale, „doar ca rezultat pas cu pas, eveniment cu eveniment, clipă de clipă, din împrejurări de tot soiul, infinite ca număr”²³. Doar odată cu donația fenomenului, odată cu împlinirea lui i se pot analiza eventuale cauze și antecedente. Apariția evenimentului se dovedește și pentru L. Tolstoi mai importantă decât cauzele sale, deoarece „abia după ce s-a produs și a început să aparțină trecutului, s-a putut prezenta în toată amploarea”²⁴ lui. Abia odată împlinit, donat, acest eveniment se arată așa cum este. El nu poate fi prevăzut, anticipat, prezis ca izvorând din diferite cauze.

El apare și abia după înfăptuirea lui pare că a fost prevăzut. Abandonarea Moscovei în fața francezilor, retragerea spre Tula și stabilirea trupelor rusești la Tarutino nu au, pentru Lev Tolstoi, un făptuitor. Nu se poate spune cine și când a decis aceasta, tocmai datorită faptului că evenimentul nu este făcut de cineva, nu

¹⁸ J.-L. Marion, *În plus*, ed. cit., p. 48.

¹⁹ Jean-Luc Marion, *Etant donné*, ed. cit., p. 230; tr. rom., p. 273.

²⁰ *Ibidem*, p. 233, tr. rom., p. 277.

²¹ *Ibidem*, p. 240; tr. rom., p. 284.

²² *Ibidem*, p. 241; tr. rom., p. 285.

²³ Lev Tolstoi, *op. cit.*, p. 81.

²⁴ *Ibidem*, p. 81.

poate fi prezis. El se înfăptuiește de la sine, iar analiza lui nu poate fi decât una ulterioară împlinirii sale: „Întocmai așa cum nu se poate răspunde la întrebarea când a fost părăsită Moscova, nu se poate răspunde nici când a fost luată și de cine anume a fost luată măsura strămutării spre Tarutino. Numai atunci când trupele s-au apropiat de Tarutino, ca urmare a unei serii nesfârșite de forțe diferențiale, numai atunci au început oamenii să creadă și ei că asta voiseră și că acest lucru era prevăzut de demult.”²⁵ Aceeași independență a fenomenului față de orice fel de previziuni umane se dezvăluie în faptul că, în concepția lui L. Tolstoi, evenimentul războiului nu poate fi înfăptuit de cineva, nici chiar dacă acest cineva se numește Napoleon. A conduce sau a declanșa un eveniment este o iluzie. Evenimentul se face de la sine. „Napoleon, care apare pentru noi conducătorul acestei acțiuni (tot așa cum pentru sălbatici figura încrustată pe botul corabiei reprezintă forța care conduce corabia), Napoleon a fost, în tot timpul activității sale, asemenea copilului care se ține de o curelușă legată în interiorul trăsurii și i se pare că el mână caii.”²⁶ Evenimentul, războiul, se împlinește deasupra și independent de cei care își închipuie că îl provoacă și îl stăpânesc, el își urmează cursul „așa cum trebuia să și-l urmeze, adică fără să coincidă niciodată cu ceea ce plănuiau oamenii”²⁷. Fenomenul războiului sau desfășurarea unei bătălii scapă de sub orice control și influență și nu pot fi inițiate de cineva. „Un infinit număr de forțe libere [...] influențează asupra direcției desfășurării bătăliei, direcție ce nu poate fi niciodată cunoscută mai dinainte și nu coincide niciodată cu direcția către care se îndreaptă vreo forță individuală.”²⁸ Donația fenomenului de la sine însuși, apariția și înfăptuirea sa după propriile norme se observă și din descrierea pe care Lev Tolstoi o face acțiunilor împăratului Franței. Ieșirea armatelor franceze din Moscova la sfârșitul toamnei pare să fie cea mai puțin inspirată dintre toate variantele posibile. În loc să pregătească trupele de iarnă, să păstreze alimentele sau să se îndrepte spre Petersburg, Napoleon scoate armata din Moscova, o urmărește o vreme pe cea a lui Kutuzov și se întoarce apoi pe drumul pustiit pe care a venit. Nu se poate spune nici că a fost un prost, nici că a fost genial, crede scriitorul rus, pentru că, „și într-un caz, și în celălalt, acțiunea sa personală, care nu putea avea putere mai mare decât acțiunea personală a oricărui dintre soldații săi, n-a făcut altceva decât să coincidă cu legile după care se săvârșea fenomenul”²⁹.

Asemănarea dintre fenomenul saturat, care se dă de la sine, și evenimentul istoric tolstoian, care se împlinește după legi proprii, pare evidentă. Și unul, și celălalt se ivesc pe neașteptate, fără cauze detectabile și fără făptuitor. Însă, dacă pentru Lev Tolstoi aceste caracteristici se aplică doar la evenimentul istoric, pentru J.-L. Marion ele devin normă generală pentru fenomenalitate. Faptul de a vedea

²⁵ *Ibidem*, p. 82.

²⁶ *Ibidem*, p. 109.

²⁷ *Ibidem*, p. 86.

²⁸ *Ibidem*, p. 97.

²⁹ *Ibidem*, p. 100.

sala de festivități nu ca pe un obiect, ci ca pe un eveniment, mărturisește concepția după care fenomenul are caracter evenimential. Fenomenalitatea se donează sub formă evenimentială, însă caracterul evenimential al fenomenului se poate estompa până la a se degrada în obiect. Obișnuința cu care privim obiectele ne împiedică să le sesizăm acest caracter. Acest lucru se întâmplă pentru că obiectele ne apar în lumina utilizării lor, iar noi le prevedem. Prevederea înseamnă că în obiect totul este prevăzut dinainte, că nu survine nimic neprevăzut³⁰. De la obiect, fenomen decăzut din orice survenit, putem urca însă până la fenomenalitatea lui originară, guvernată de evenimentialitate. Evenimentul devine astfel model pentru întreaga fenomenalitate.

³⁰ J.-L. Marion, *În plus*, ed. cit., p. 46-48.