DOI: 10.59277/PL.2025.28.04

LOGICA DIALECTICO-SPECULATIVĂ ȘI ROSTIREA BIBLICĂ

FLOREA LUCACI

Universitatea „Aurel Vlaicu”, Arad

DIALECTICAL-SPECULATIVE LOGIC AND THE BIBLICAL UTTERANCE

Abstract. Alexandru Surdu’s revival of the need for a dialectical-speculative logic, intended to operate in the field of ontology, especially the probing of transcendence, is a great challenge. As an argument, he invokes the need to take into account the existence of different ontic reference domains for human thought, to which classical logic, mathematical logic and speculative logic would correspond. From a historical perspective, he capitalizes on ideas from the philosophies of Plato, Kant and especially Hegel. Dialectical-speculative logic is the basis of the pentadic philosophical system.

Keywords: dialectical-speculative logic, ontology, transcendence.

Dacă într-un studiu anterior am avut în vedere substratul logic al limbajului biblic[1], acum provocarea este dată de readucerea în actualitate de către Alexandru Surdu a necesității unei *logici dialectico-speculative*, menite să opereze în domeniul problematic al ontologiei, îndeosebi sondarea transcendenței. Gestul său pare să fie în rezonanță cu ideile lui Noica din *Scrisori...*, cu speranța magistrului de a-i pune pe gânduri pe „câțiva matematicieni, logicieni și alți magicieni ai formelor goale”[2]. De asemenea, din perspectiva istoriei filosofiei, el atrage atenția că apariția logicii dialectico-speculative are ca temei o necesitate absolută, și anume „rațiunii cosmice trebuia să-i corespundă o rațiune umană, o gândire capabilă să înțeleagă și să exprime în mod riguros ordinea universală instituită”[3], adică rațiunea ei de a fi presupune necesara adecvare între formele logice și conținut, respectiv cuprinderea faptelor ce compun lumea în formele gândirii. Tot la scara istoriei, Alexandru Surdu este cel care scoate în evidență consecințele nefaste ale principiului *pars pro toto*, care pe plan logic a impus opoziția dintre rațiune și intelect. Fără a inventaria numeroasele consecințe, amintesc doar două exemple elocvente, și anume: a) s-a ajuns la situația în care *criticismul* kantian „*include* în domeniul filosofiei teoria cunoașterii

[1] Florea Lucaci, „Limbajul Bibliei și logica”, în *Probleme de logică*, vol. XXV, coordonatori: acad. Mircea Dumitru, Marius Dobre, Viorel Vizureanu, Ştefan-Dominic Georgescu, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2022, pp. 15–39.

[2] Constantin Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Editura Cartea Românească, 1986, p. 5.

[3] Alexandru Surdu, *Cercetări logico-filosofice*, București, Editura Tehnică, 2008, p. 481.

științifice, fizico-matematice, dar *exclude* trei discipline tradiționale: ontologia (în special cosmologia), psihologia și teologia, pe motivul lipsei lor de raționalitate pură sau al caracterului lor speculativ"; b) pozitiviștii au proclamat „nu numai sfârșitul metafizicii, ci și al filosofiei în genere"[4]. În această situație de privațiuni impuse filosofiei, el consideră că, pe lângă logica tradițională și logica matematică, este necesară și logica dialectico-speculativă. De altfel, apariția acesteia sub tutela conceptului de „*logică integrală* ca *rezultat* al istoriei logicii este un rezultat târziu; esența *logicii integrale* este *contradicția*"[5].

Ca bun creștin, cercetările lui Alexandru Surdu în domeniul logicii și al metafizicii au în subsidiar o anumită legătură cu viziunea lui Augustin sintetizată în faimoasa propoziție: *Crede ut intellegas.* Pentru marii teologi cu vocație filosofică din perioada patristică, credința și rațiunea erau în relație de complementaritate, idee legitimată prin referință biblică la geneza omului. Ei sunt cei care interpretau termenul *chip* ca fiind pecetea divină sau rațiunea din sufletul omului, iar termenul de *asemănare* ar justifica practica credinţei şi scopul acesteia, adică îndumnezeirea omului. De aici și cele două căi relative la înțelegerea lui Dumnezeu, *catafaticul* și *apofaticul*. Numai că recurgând sau la una, sau la alta dintre aceste metode, unii teologi și/sau filosofi au acționat în spiritul principiului *pars pro toto*, respectiv separând la modul absolut credința de rațiune.

Dacă *apofaticul* a rămas prin excelență calea mistică a *revelației*, pe temei *catafatic* s-a mizat pe logică, îndeosebi în Biserica apuseană, producându-se pe parcursul istoriei numeroase argumente menite să susțină rațional existența lui Dumnezeu. Este vorba îndeosebi de argumentele *ontologic*, *cosmologic*, *teleologic* și *moral*. Dintre acestea, *argumentul ontologic* avea caracter *aprioric*, adică era conceput exclusiv pe temeiul gândirii raționale. De la Anselm de Canterbury avem forma consacrată a argumentului ontologic[6]. Relativ la forma consacrată, au fost concepute și alte variante. Spre exemplu, René Descartes reconstruiește argumentul ontologic pe temeiul axiomei că actul gândirii dă certitudinea existenței (*Cogito*, *ergo sum*) și pe *ideea de ființă perfectă*. Între ideile care se găsesc în minte – susține el – „unele îmi par a se fi născut o dată cu mine"[7], iar între acestea distinge ideea de „Dumnezeu suveran, etern, infinit, imuabil, atotcunoscător, atotputernic și Creator universal al tuturor lucrurilor care sunt în afara lui"[8]. Relativ la raționamentele lui Descartes, Kant este fără milă, susținând cu argumente valide că existența nu-i predicat, iar conceptul de Dumnezeu este numai o Idee, care „este, prin ea singură, cu totul incapabilă să extindă cunoaşterea noastră cu privire la ceea ce există"[9]. Așadar, ar rezulta că este imposibilă dovada ontologică a existenței lui Dumnezeu.

Se pare că demonstrația lui Kant nici n-a convins pe toată lumea și nici n-a inhibat mintea filosofilor și logicienilor, ci, dimpotrivă, i-a provocat să găsească alte

[4] *Ibidem*, pp. 483–485.

[5] *Ibidem*, p. 399.

[6] Vezi Anselm de Canterbury, *Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*, traducere din latină, note și postfață de Alexander Baumgarten, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1996.

[7] Descartes, *Meditații metafizice*, București, Editura Crater, 1997, p. 52.

[8] *Ibidem*, p. 55.

[9] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969, pp. 476–481.

variante pentru argumentul ontologic. Amintesc aici doar încercarea pe seama ideii de *ființă posibilă* cu ajutorul logicii modale a lui Alvin Plantinga și cea a lui Kurt Gödel, construită pe seama ideii de *proprietăți pozitive* cu ajutorul definițiilor, axiomelor și teoremelor. Numai că și în aceste cazuri, logica n-a fost cheia suficientă pentru deschiderea porților cerului. Totuși, ultimele variante, dar în special argumentul lui Gödel, implicit teoremele sale de incompletitudine, sunt provocări pentru filosofie, sugerând că mintea omului ar avea capacități de înțelegere care depășesc formalismul logico-matematic. Nu cumva această sugestie îl contrazice pe Kant, respectiv ideea sa despre o rațiune care „ne înșeală cu iluzia unei lărgiri a intelectului pur”[10]? Să fie în spiritul adevărului argumentul lui Gödel? Chestiunea este tulburătoare și merită analizată, dar în alt context.

La fel ca miticul Anteu, atât logica tradițională, cât și logica matematică se pare că își pot dovedi forța doar câtă vreme rămân cu picioarele pe pământ, în schimb logica dialectico-speculativă pare să fie operațională pe relația cer – pământ. În acest sens, precizarea lui Alexandru Surdu, relativ la formele gândirii aferente celor trei tipuri de logică, este cât se poate de clară. „Dacă intelectul se bazează pe acțiunea directă asupra stărilor de fapt și pe intuiție, iar rațiunea pe contemplația obiectelor sensibile și pe reflecție, speculațiunea se bazează pe *meditație* și *revelație* ca metode de transcendere a existenței imediate. Ele au corespondențe religioase, mistice, cum sugerase Hegel.”[11] Interesant!

Ce presupune recuperarea concepției lui Hegel pentru Alexandru Surdu? Din perspectiva istoriei, consideră că Hegel reinventează logica dialectico-speculativă și salvează metafizica din starea în care Kant o plasase. Tot el îl valorifică pe Heraclit, apoi identifică idei ale unei logici dialectice prezente în modul filosofic de a gândi al lui Platon și Aristotel, iar de la Kant preia din perspectivă *a contrario* problematica experienței cognitive a rațiunii.

Pentru Hegel, logica nu este dată într-o definiție, întrucât „nu poate spune în prealabil ce anume este ea, ci întreaga expunere cuprinsă în ea produce, ca ultim rezultat și ca împlinire a ei, această știință despre ea însăși”[12]. Or, dacă logica dialectico-speculativă se produce pe sine, atunci nu poate fi străină de conținut, adică presupune eliminarea unui principiu fundamental al logicii clasice, și anume separarea formelor gândirii de conținutul gândirii. Într-un fel, această „definiție” descrie formarea conceptuală și desfășurarea conținutului din *Fenomenologia spiritului*, respectiv „evoluția conștiinței de la prima sa opoziție nemijlocită cu obiectul până la știința absolută. Calea aceasta străbate prin toate formele *raportului conștiinței cu obiectul* și are drept rezultat al său *conceptul științei*”. De altfel, Hegel recunoaște că *Fenomenologia spiritului* este rezultatul unei deducții din „conceptul științei pure”[13].

Cealaltă operă, *Știința logicii*, este concepută de Hegel ca sistem al rațiunii pure, iar conținutul „este *reprezentarea lui Dumnezeu așa cum e el în esența sa veșnică, înainte de a fi fost creată natura și spiritele finite*”[14]. Reiese limpede că, în

[10] *Ibidem*, p. 281.

[11] Alexandru Surdu, *op. cit.*, p. 203.

[12] G.W.F. Hegel, *Știința logicii*, traducere de D.D. Roșca, București, Editura Academiei, 1966, p. 25.

[13] *Ibidem*, pp. 30–31.

[14] *Ibidem*, p. 32.

concepția lui Hegel, știința logicii, prin modul dialectico-speculativ de gândire în desfășurare, constituie totodată și metafizica sau filosofia speculativă. Ideea aceasta este anticipată în *Fenomenologia spiritului*, adică într-un sistem care este forma conceptuală elaborată a istoriei lumii şi a omului, a filosofiei ca autogăsire şi identificare a gândirii: „chipul adevărat în care există adevărul nu poate fi decât sistemul ştiinţific al acestuia”[15]. Nu cred că exagerez dacă spun că Hegel recompune *Noul Testament* și mistica Logosului din concepte, relaţii, legi şi principii logice, adică aventura Spiritului: o coborâre de la Idee la natură și la devenirea istorică, apoi revenirea din forma înstrăinată la starea divină de Spirit Absolut. Astfel, existenţa lumii ca totalitate este o ipostaziere a Ideii pure. Prin urmare, sistemul filosofic hegelian este dovada exemplară a identificării logicii cu ontologia, astfel că *Ideea* se ipostaziază atât în manifestarea principiului ontologic, cât și în manifestarea conceptului logic, ceea ce-i conferă o substanță cvasiteologică. „De fapt, intenția logicii hegeliene este tocmai depășirea oricărei separații între concept și realitate și punerea în evidență a determinațiilor realității ca determinații ale conceptului, chiar în sensul de *nous* care organizează întreaga lume.”[16]

Ca știință a *logosului*, logica lui Hegel recuperează armonia heraclitiană a contrariilor, plasând-o în mod paradoxal sub principiul identității. Identitatea dă seamă de raportul ființă – neant ca temei al existenței și devenirii, implicit de raportul ființă – esență ca temei al gândirii existenței, adică al procesualității ca totalitate. Aşadar, identitatea hegeliană nu mai este o relaţie atemporală între entităţi distincte, care pot fi analizate separat, ci o sinteză dialectică, în care se regăsesc trei momente: *apariţia*, *dispariţia* şi *echilibrul*. De altfel, chiar în logica de tip clasic temeiul ontologic este evident, adică „principiul identităţii nu se referă la simpla relaţie de identitate dintre obiecte sau noţiuni, ci enunţă ceva profund, persistenţa substanţei, a esenţei lucrului, dincolo de vicisitudinile accidentelor”[17].

Simbolic, consider că deosebirea dintre *identitatea din logica clasică* şi *identitatea din logica hegeliană* o putem sugera astfel:

Identiatea în logica clasică: $\alpha \equiv \beta =_{df} \forall F\ (F(\alpha) \Leftrightarrow F(\beta))$, adică avem o relație de echivalență între două entități α și β (indivizi, clase, proprietăți), respectiv cele două entități au în comun o serie de însușiri indexate prin simbolul F.

Identitatea din logica hegeliană în momentul t^o: $(a^o \rightarrow b^o) \equiv (b^o \rightarrow a^o) \Leftrightarrow S^o$, relația de echivalență implică sinteza părților constituite ca totalitate.

Urmează dinamica devenirii, care se petrece și în realitate, și, deopotrivă, în gândire. Plecând din momentul t^o „conceptul se *menține* pe sine în al său mod-de-a-fi-alt-ceva, generalul se păstrează în particularizarea sa, în judecată și în realitate”, apoi cu fiecare „nouă treaptă a ieșirii-din-sine, adică a *determinării mai departe*, este și o intrare-în-sine sau o adâncire, iar extinderea mai mare este în același timp și o mai mare intensiune”. „Astfel se întâmplă că fiecare pas înainte pe calea determinării progresive, îndepărtându-se de începutul nedeterminat, este în același timp și o reapropiere de acest început […], adică fundamentarea regresivă a începutului și

[15] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Editura Academiei, 1965, p. 11.

[16] Ștefan-Dominic Georgescu, *Logica lui Hegel. Structură și semnificații*, București, Editura Academiei Române, 2010, pp. 59–60.

[17] Petre Botezatu, *Introducere în logică*, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 28.

determinarea mai departe progresivă a lui coincid, fiind unul și același lucru."[18] Hegel ține să precizeze că devenirea dialectică duce cu sine tot ce a fost câștigat pe parcurs sub conceptul de totalitate. Prin urmare, doar ca exercițiu analitic putem distinge momentele de sinteză ale totalităților din t^1; t^2; t^3…t^n, incluse în sinteza finală îmbogățită din momentul t^n, adică armonia identității definitorie pentru Spiritul Absolut.

Identitatea din logica hegeliană în momentul t^n: $(a^o \rightarrow b^o) \equiv (b^o \rightarrow a^o) \Leftrightarrow S^o \subset [(a^o \rightarrow b^o) \equiv (b^o \rightarrow a^o) \Leftrightarrow S^o \subset (a^1 \rightarrow b^1) \equiv (b^1 \rightarrow a^1) \Leftrightarrow S^1] \subset \{[(a^o \rightarrow b^o) \equiv (b^o \rightarrow a^o) \Leftrightarrow S^o \subset (a^1 \rightarrow b^1) \equiv (b^1 \rightarrow a^1) \Leftrightarrow S^1] \subset (a^2 \rightarrow b^2) \equiv (b^2 \rightarrow a^2) \Leftrightarrow S^2]\} \ldots \equiv \mathbf{S^n}$.

Dacă avem în vedere dialectica relațiilor contradictorii dintre *Idee*, *Natură şi Spiritul Absolut*, consider că acestea pot fi descrise și ca o succesiune a relaţiilor de incluziune, adică totalitățile în progresie, mereu îmbogățite cu tot ceea ce conțin cele precedente, sunt incluse în sinteza finală ca *totalitate-tezaur*, aşa cum poate fi sugerat chiar într-o formulă silogistică:

$a \subset b$

$\underline{b \subset c}$

$c \equiv \{Ø, \{a\}, \{b\}, \{a \subset b\}, \{(a \subset b) \subset c\}$

Este necesară precizarea că termenul *îmbogățire* vizează atât cantitatea, cât și calitatea. „Totalitatea – prin bogăția determinărilor, prin concretețea sa logică și prin deplinătatea sa – nu este ceva doar mai mult (cantitativ) decât momentele negate, ci un alt-ceva, de altă valoare, de altă calitate, este adevărul."[19] Ca sinteză logică, în care sunt implicate formal jocurile identității și diferenței, conceptul totalității reproduce în planul gândirii dinamica organizării reale a lumii, devenirea existențială și, la scara omului, istoria cu momentele sale dramatice.

Pe scurt, consider că nu-i greu de observat că logica hegeliană este o recompunere conceptuală a revelației biblice descrise în *Geneză* și sintetic în *Prologul Evangheliei după Ioan*. Manifestarea Logosului divin din zilele creației și organizarea existenței ca lume ordonată, așa cum sunt descrise în Biblie, se regăsesc într-o evidentă similaritate cu manifestarea Ideii. Ca exercițiu ilustrativ, am în vedere doar prima zi a creației. Fiind vorba de interpretarea versetelor 3, 4 și 5 din capitolul I al *Genezei*, consider necesar să facem în prealabil câteva precizări, adică:

(i) *În sensul religiei creştine*, distingem între *faptă divină*, care ar desemna acțiunea lui Dumnezeu și rezultatul ei, așa cum o descrie Biblia, pe de o parte, și *faptă de credinţă*, care denotă o anumită stare de conştiinţă a omului religios în raport cu faptele divine, pe de altă parte. Așadar, Biblia ar conecta *planul transcendent* sau lumea divină și *planul transcendental* sau sufletul omului și lumea sa.

(ii) *În sensul logicii clasice*, prin *faptă divină* desemnăm conţinutul unei propoziţii rostite direct de Dumnezeu sau a unei propoziții biblice care descrie o acţiune divină. Prin *faptă de credinţă* se înţelege conţinutul propoziţiilor care exprimă stările unor trăiri mistico-religioase de către om.

(iii) *În sensul logicii hegeliene* (*implicit a altor forme de logică dialectico-speculativă*), constatăm că *fapta divină* este sinteza identității și diferenței între

[18] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 842.

[19] Ioan Biriș, *Despre holismul filosofic*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2020, p. 45.

rostirea divină și *ceva existent*, adică *gândirea* lui Dumnezeu se ipostaziază simultan în *rostirea* care dă expresie unor gânduri imperative și, desigur, *faptele* care compun, zi după zi, lumea existentă. O spune în felul său și Hegel: „logica expune automișcarea ideii absolute numai ca pe *Cuvântul* originar, care este o *exteriorizare*”[20]. O spune și Biblia: *„La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut*” (Ioan 1, 1-3).

Revenind la dinamica logicii ca substrat al creației lui Dumnezeu, constatăm că, dacă izolăm analitic prima zi biblică, atunci constatăm relaționarea unor fapte distincte, care, fiecare în parte, reflectă ceva din complexitatea determinațiilor ce dau identitate creației divine. Totodată, prin analogie, constatăm afinități cu modul în care omul își gândește și creează propria sa lume. Concret, mă refer la[21]:

a) Prima faptă: Rostirea propoziţiei *Să fie lumină!* actualizează gândul lui Dumnezeu printr-o expresie lingvistică inteligibilă. Această secvenţă a creaţiei o putem denumi „facerea luminii”, expresie cu o dublă implicaţie, respectiv conținutul este perceptibil atât în rostirea propoziţiei de către Dumnezeu (sau în revelația creștinului prin citirea acestei propoziții biblice), cât şi în existenţa efectivă a luminii, în sens fizic și, deopotrivă, în sens spiritual.

b) A doua faptă: Reflecţia lui Dumnezeu asupra consecinței rostirii propoziţiei *Să fie lumină!* este concretizată într-o judecată axiologică de justificare, adică: *Şi a văzut Dumnezeu că este bună lumina.* Conţinutul judecăţi axiologice este actul de identificare valorică a luminii prin corespondenţa adecvată dintre termenul „lumină” şi fenomenul lumină. Denumim această faptă „adeverirea luminii”, act confirmat de Biblie, cât și de credința creștinului.

c) A treia faptă: *Şi a despărţit Dumnezeu lumina de întuneric*, adică El asigura astfel ordinea noii lumi prin relaționarea unor fenomene cu însușiri contrare. În planul credinței, ordinea cosmică este dublată de simbolistica luminii şi simbolistica întunericului. Din perspectivă logică, această operaţie divină poate fi denumită „clasificarea genurilor contrare”.

d) A patra faptă: *Lumina a numit-o Dumnezeu ziuă*, *iar întunericul l-a numit noapte*, act ce instituie prin relaţia de referinţă între nume, ca abreviere a unei definiţii, şi obiectul denumit o corespondenţă secundă. Logic, fapta poate fi denumită „definirea genurilor contrarii”. În conștiința creștinului, lumina este dăruită activităților zilnice, iar noaptea unei odihne binemeritate.

e) A cincea faptă: Prin formula *Şi a fost seară şi a fost dimineaţă: ziua întâi*, Dumnezeu consfințește delimitarea temporală a faptelor de creaţie din prima zi (totalitate, în termeni hegelieni). Conţinutul acestei expresii este realitatea creaţiei ca devenire a lumii care se iveşte prin rostirea divină, fiind temporalitate asumată de conştiinţa divină şi, secund, de conştiinţa omului religios. Consider că repetarea acestei formule la sfârșitul celorlalte zile o putem denumi „conştientizarea creaţiei”, întrucât delimitează nivelurile ontice (zilele creației). Mai mult, în ziua a şasea, omul

[20] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 826.

[21] Reiau aici într-o formă sintetică un pasaj din Florea Lucaci, *Propoziții biblice*, *interpretări logico-filosofice*, Cluj-Napoca, Editura Eikon, 2005, pp. 105–107.

însuşi, Adam adică, printr-un act mimetic numeşte lucrurile lumii, dându-le o identitate relativă la semnele (cuvintele) limbajului natural.

Seria celor cinci fapte formează totalitatea primei zile a creației, adică un prim moment al devenirii și al faptelor care compun existența lumii. Cum putem înțelege creația divină? Rațional? Nu în mod suficient! Speculativ? Posibil mai bine.

Am insistat asupra relației dintre filosofia hegeliană și revelația creației ca o aplicație de logică dialectico-speculativă la realitatea relației dintre transcendență și transcendentalitate, divinitate și sufletul omului creștin. De altfel, Alexandru Surdu îl valorifică din plin pe filosoful german ca referință pentru propriile sale contribuții originale. Ca și la Hegel, în cazul său, logica subzistă ca temei al sistemului filosofic pentadic. Pentru Alexandru Surdu, teoria ca *speculațiune* are ca obiectiv adevărul, numai că „gândirea speculativă care se gândește pe sine (ca Divinitate) nu mai presupune nici o adecvație, ci, principial, o *identitate*, și anume a sa cu sine, la care se adaugă și caracterul productiv al speculațiunii, care nu cunoaște obiecte preexistente, ci le face, în timpul cunoașterii lor speculative, ca obiecte ale gândirii *(noeta)*, ca obiecte ale sale”[22]. Pentru a înțelege modul în care gândirea speculativă se manifestă în conformitate cu principiul identității, trebuie să înțelegem specificul formelor logice. În cazul logicii hegeliene, este vorba de trei forme. Fără a intra în detalii, într-o prezentare simplificată am în vedere precizările lui Alexandru Surdu[23]:

(i) *Conceptul.* Deși pare similar, în logica speculativă hegeliană, *conceptul* este altceva decât *noțiunea.* Se pot produce confuzii atunci când *conceptul* este pus în relație cu intelectul, adică este înțeles ca noțiune, adică o reprezentare generală sau o simplă determinare a ceva existent. *Conceptul speculativ* este alt-ceva.

(ii) *Arheotomia.* Aparent, *arheotomia* este ceva analog judecății. *Arheotomia* este *împărțirea originară*, dar nu se confundă cu antinomiile kantiene, care sunt compuse din două judecăți contradictorii a căror subiect era o *Idee.* La Hegel, subiectul este *Conceptul*, care se divide în părțile sale contradictorii. Totuși, Hegel precizează că propoziția în forma unei judecăți nu este adecvată exprimării unor adevăruri speculative.

(iii) *Ideea.* Logica speculativă este știința Ideii pure. *Ideea* este unitatea momentelor de manifestare ale *Conceptului* și *Arheotomiei*. Aceste momente fiind identice, alcătuiesc în unitatea lor Speculativul. Dialectica Speculativului presupune identificarea Ideii cu fiecare moment al devenirii, iar fiecare moment este o totalitate sau sinteza momentelor anterioare incluse.

Analiza acestor forme, consideră Alexandru Surdu, permite totuși evitarea unei confuzii, respectiv de a reduce Speculativul la Speculativul hegelian. Analiza i-a permis să precizeze că în logica speculativă „avem propriu-zis *numai o singură formă logică.* Aceasta este Ideea. Conceptul, Arheotomia și Ideea nu sunt altceva decât momente ale Ideii. Ideea este Conceptul, Ideea este Arheotomia, Ideea este Ideea”. Întrucât Conceptul, Arheotomia și Ideea sunt momente ale Speculativului, atunci Speculativul este identic cu Ideea. Prin comparație cu celelalte tipuri de logică, rezultă că „logica Intelectului este o logică a lui *cum.* Studiul formelor

[22] Alexandru Surdu, *Teoria subsistenței*, în *Filosofia pentadică II*, București, Editura Academiei Române, Editura Ardealul, 2012, pp. 127–128.

[23] Alexandru Surdu, *Cercetări logico-filosofice*, ed. cit., pp. 151–154.

inteligibile înseamnă studiul Fenomenalității lucrurilor. Logica Rațiunii este o logică a lui *ce* – a Esențialității lucrurilor, iar logica Speculațiunii este o logică a lui *de ce* – a Quidității lucrurilor". Temeiul Ideii este „procesul propriei sale morfozări", adică „proces *istoric*, *cronologic*" real[24]. Determinațiile Conceptului au fost absolutizate de către Hegel, astfel că în logica sa devine „demiurgul întregii Realități". Numai că ruptura față de celelalte forme ale gândirii „face din Concept o formă fără nici un suport real"[25].

După analiza celor două probleme implicate de interpretarea speculațiunii la Hegel, respectiv „despărțirea formei de conținut" și „posibilitatea distingerii formelor componente ale schemei speculative", Alexandru Surdu propune o perspectivă gnoseologică de abordare. „Transpusă pe plan gnoseologic, deci nehegelian, problema are multiple implicații: ontologice, logice și metodologice, dar și psihologice și lingvistice". La nivel ontologic, conceptul speculativ este *infinit*, *absolut*, *necondiționat* și *liber*, astfel că „filosofia speculativă și religia au același conținut", iar „problemele ontologice speculative se găsesc în toată istoria filosofiei și a religiei"[26]. Ca metodă, speculațiunea se întemeiază pe *meditație* și *revelație*.

Într-un alt capitol dedicat problemelor de logică speculativă, Alexandru Surdu vizează implicațiile ontologice, iar în acest sens analiza sa este axată pe genurile supreme la Platon. Este vorba de „*ființa (to on)*, *repausul (stasis)* și *mișcarea (kinesis)*". Ceea ce pune pe gânduri este interpretarea raporturilor dintre acestea, îndeosebi a participării. Nu este vorba de „sensul obișnuit al participării lucrurilor sensibile la idei, căci cel care participă este tot o idee. Or, o idee nu poate fi nici modelul, nici copia altei idei, căci este în sine și pentru sine. Platon însuși precizează faptul că ideile sunt ceea ce sunt *(eisin hai eisin)* numai în raportarea lor unele la altele *(pros allelas)* și nu față de lucrurile sensibile care le corespund, le imită, participă la ele sau își trag numele de la acestea."[27] Așadar, în cazul lui Platon, logica speculativă ar fi substratul reconstrucției și înțelegerii realității transcendente. Desigur, și în cazul lui Alexandru Surdu.

Referințele la Hegel și Alexandru Surdu aduc suficientă lumină asupra relației dintre logica dialectico-speculativă și rostirea biblică. Astfel, dacă sub conceptul de *participare* se manifestă raporturi paradoxale între ideile de *ființă*, *repaus* și *mișcare*, iar descrierea acestora implică logica speculativă, atunci se întrevede o anumită similaritate cu planul mistic al *participării ca perihoreză*, adică raporturile de întrepătrundere dintre Persoanele Sfintei Treimi. Perihoreza este problematizată pentru prima dată de către teologii capadocieni pe temei biblic, dar și prin recurs la filosofia lui Platon[28]. Între argumente este afirmarea identității între Dumnezeu Tatăl și Iisus Hristos, adică *„Eu şi Tatăl Meu una suntem"* (Ioan: 10, 30). Relația de identitate este *reflexivă*, *simetrică* și *tranzitivă*, ceea ce indirect implică și prezența Duhului Sfânt, cel trimis ca Mângâietor să-i însoțească pe oameni sub conceptul de

[24] *Ibidem*, pp. 158–159.
[25] *Ibidem*, p. 164.
[26] *Ibidem*, pp. 202–203.
[27] *Ibidem*, pp. 256–257.
[28] Chestiunea este tratată în Florea Lucaci, *Spiritul cuvintelor. Filosofie și logică în scrierile Sfinților Părinți capadocieni*, Timișoara, Editura Universității de Vest, 2021.

comuniune eclezială, aspect ce rezultă clar din ceea ce le spune Iisus ucenicilor Săi: *„Cel ce vă ascultă pe voi pe Mine Mă ascultă*, *şi cel ce se leapădă de voi se leapădă de Mine; iar cel ce se leapădă de Mine se leapădă de Cel ce M-a trimis pe Mine”* (Luca: 10, 16).

Relativ la aceste aspecte biblice, care indirect implică omul, Sf. Grigorie de Nazianz, pe temeiul *identității* ca principiu logico-ontologic, susține: „Ce este Dumnezeu, va descoperi însă cineva, după socotinţa mea, atunci când această facultate asemenea Lui şi dumnezeiască, mintea şi raţiunea noastră, se va fi unit cu Acela cu care este înrudită din natură, şi când chipul va fi ajuns la Chipul, la modelul lui, de a cărui fierbinte dorinţă este stăpânit acum”[29]. Așadar, nu rațional, ci prin *revelația unirii*, a identității dată de credință este posibilă înțelegerea faptului „că există o singură Dumnezeire, deși credem că sunt trei, persoanele din El își au referința către Unime. Căci nu este unul din cei trei mai Dumnezeu, iar altul mai puțin Dumnezeu, și nici unul un Dumnezeu mai întâi, iar altul un Dumnezeu mai pe urmă, nici nu se desparte prin voință, nici nu se împarte prin putere, și nici nu există ceva acolo din cele câte sunt proprii lucrurilor care se pot împărți, ci, dacă trebuie s-o spunem într-un cuvânt, Dumnezeirea este neîmpărțită între împărțiți.”[30] Și Sf. Grigorie de Nyssa recurge la speculațiune, susținând că între Persoanele Sfintei Treimi există „o comuniune și o distincție negrăită și neînțeleasă”, întrucât raporturile ființează „ca într-o enigmă, o nouă și paradoxală distincție unită, și o unire distinctă”[31]. Cei doi mari teologi capadocieni au valorificat ideile lui Platon atât de mult, încât s-ar putea spune că le-au încreștinat.

Revenind la Alexandru Surdu, reținem preocuparea sa de a rescrie logica dintr-o perspectivă speculativ-pentadică. Ca argument, el invoca necesitatea de a se ține seamă de existența unor domenii ontice de referință diferite, cărora le-ar corespunde logica clasică, logica matematică și logica speculativă. Problema deschisă este generată de legătura omului cu Transcendența, implicit de relația dintre credința religioasă și gândirea filosofică. Astfel, el consideră că „religiile, care par atât de misterioase și adesea amăgitoare pentru intelectul rigid și pentru raţiunea mărginită, sunt adevărate desfătări ale gândirii speculative care aspiră și ea spre elevanța Absolutului, ca și adevăratul credincios care urcă treptele desăvârșirii până în preajma Divinității”[32].

În ceea ce privește religia creștină, legătura dintre Cer și Pământ este posibilă prin *revelație* și *credință*. Fără a intra în detalii analitice, consider suficiente două precizări:

a) Dacă relativ la Vechiul Testament noțiunea de *revelație* desemna dezvăluirea de către Dumnezeu a unei forme de adevăr, în creștinism „nu mai este vorba de o simplă *arătare* a Divinității transcendente, de întruchiparea ei aparentă,

[29] Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu*, în *Taina M-a uns*, București, Editura Herald, 2004, p. 54.

[30] *Ibidem*, p.137.

[31] Grigorie de Nyssa, „Epistolă către fratele său Petru, despre diferența dintre ființă și ipostas”, anexa II, în Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, Alba-Iulia, Editura Deisis, 1994, p. 202.

[32] Alexandru Surdu, *Problema transcendenței*, în *Filosofia pentadică I*, București, Editura Academiei Române, Editura Ardealul, 2007, p. 171.

ci de *întruparea* Transcendenței Divine în Existența profană, fără a se identifica însă cu aceasta și fără a produce un hibrid transcendento-existențial”[33].

b) Noțiunea de *credință* denotă legătura mistică a omului cu divinitatea. În cazul creștinismului, *credința* oamenilor vizează *adevărul*, respectiv nașterea lui Iisus Hristos ca *Logos întrupat*; viața, învățăturile și minunile săvârșite de El; răstignirea și moartea Sa, învierea și înălțarea Sa la cer etc. O formă de conexiune între *revelație* și *credință* este iluminarea profeților și evangheliștilor, cei care au scris cărțile sacre care compun Vechiul și Noul Testament. Din perspectiva logicii speculative, „se poate vorbi astfel de o dublă legătură, de la Transcendența Divină la Existența umană, prin revelația de Sine, și de la Existența umană la Transcendența Divină, prin meditație și revelația mijlocită de rugăciune”[34].

Ceea ce s-a scris despre relația omului cu divinitatea în spațiul culturii creștine se întemeiază în general pe Biblie, dar și pe tradiția unor experiențe mistice. Această posibilitate este dată în limbaj, întrucât este controlat de principiile gândirii logice, dar și prin gândirea speculativă care dezvăluie adevărul faptelor săvârșite de Dumnezeu. Dacă avem în vedere istoria sacră a omului, nu-i greu de observat că în devenirea acesteia subzistă dialectica unor armonii paradoxale. *Concidentia oppositorum* pare să fie un model explicativ care să facă cât de cât lumină în relația dintre om și Dumnezeu. Cele mai relevante momente sunt cele legate de creația divină a omului, de viața și moartea sa. Interesant este faptul că în aceste momente religia se intersectează cu filosofia și se deschide către logica dialectico-speculativă. Adică, spre exemplificare, am în vedere:

(i) Omul a fost creat după *chipul* Creatorului, dar una dintre proprietățile *asemănării* cu Dumnezeu, respectiv *cunoașterea binelui și a răului*, a fost obținută cu rea-credință, respectiv el încălcând porunca divină. În consecință, interzicându-i omului o altă proprietate a *asemănării*, adică *viața veșnică*, Dumnezeu a zis: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul. Şi acum nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia roade din pomul vieţii, să mănânce şi să trăiască în veci!...” (Facerea 3, 22). Și l-a izgonit pe om din Eden. De asemenea, odată cu izgonirea, viața pământeană a omului devine precară, este însoțită de suferință și limitată de moarte. Apar crima, fratricidul, pedeapsa potopului, spargerea limbii originare etc.

(ii) Omul descoperă religia ca modalitate de re-legare cu Dumnezeu, dar viața sa pământeană oscilează valoric între bine și rău. Totuși, omului nu i se ia speranța, și anume reconectarea sfârșitului său pământean cu începuturile vieții sale edenice. O confirmă Cartea Sacră, respectiv prin voință divină se petrece întruparea Logosului, act menit să fie temeiul salvarii omului. Deși căzut din pricina păcatului originar, credința îl poate salva, așa cum spune însuși Iisus Hristos: „Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat de la moarte la viaţă” (Ioan 5, 24).

(iii) O credință similară o împărtășea și Platon. În dialogul *Theaitetos*, el descrie ce se înțelege prin *asemănare*, respectiv *fuga* de tot ceea ce cade sub conceptul de rău şi, totodată, *participarea* la cele divine: „De aceea, şi trebuie să

[33] *Ibidem*, p. 192.
[34] *Ibidem*, p. 215.

încercăm să fugim de aici într-acolo cât mai repede. Or, fuga înseamnă a deveni, după putinţă cât mai asemănător divinităţii, după cum asemănare înseamnă a deveni drept şi sfânt cu înţelepciune”[35]. Ideea se regăsește întărită în *Republica*, adică filosofia este înțeleasă ca mod de viață, astfel că „filosoful, având de a face cu ceea ce este divin și supus ordinii, devine și el o ființă supusă ordinii şi divină, în măsura în care aceasta este posibilă pentru om”[36].

(iv) Ideea *asemănării* întruchipată ca *identitate* este însăși forma experienței mistice trăită de Plotin și descrisă din perspectiva unei logici dialectico-speculative. Este vorba de strania mărturie a vederii lui Unu, adică Dumnezeu: „*Văzându-se* pe sine atunci când *vede*, omul *va vedea* ceva la fel/ ca Unul/; ba, mai curând, el se va uni cu/ Unul/ ce-i în acest fel şi se va percepe pe sine în acest fel, *devenit simplu*”. Filosoful aflat în extaz își va percepe identitatea cu sine ca identitate cu Unul, adică în comuniune mistică. Deci, contemplaţia este posibilitatea unei unităţi ontologice, constitutive, iar *reflecţia teoretică* este doar posibilitatea unei unităţi logice. „Tocmai de aceea – consideră el – este atât de anevoie de lămurit viziunea: într-adevăr, cum L-ai putea vesti ca pe altceva/ decât eşti tu însuţi/, dacă, *atunci* când te-ai aflat în contemplaţie, nu L-ai *văzut* pe *Acela* ca fiind altceva, ci ca pe o unitate cu tine însuţi?”[37].

Acest *caracter mistic al asemănării* și *identității* ține de însăși rațiunea de a fi a filosofiei ca dragoste de înţelepciune și, desigur, de logica credinței ca ipostază a logicii dialectico-speculative.

[35] Platon, *Theaitetos*, 176 b, în *Opere*, vol.VI, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 226.

[36] Platon, *Republica*, 500 c–d, în *Opere*, vol. V, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 297.

[37] Plotin, *Opere*, vol. I., București, Editura Humanitas, 2003, pp. 308–309 (9.VI.9.10).