

STUDIA

UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI

PHILOSOPHIA

1-2

Editorial Office: 3400 CLUJ-NAPOCA, Gh. Bilașcu no. 24 ♦ Phone:405352

SUMAR - CONTENTS - SOMMAIRE

V. MUSCĂ, Democrația sofistului și democrația filosofului sau democrația între cantitate și calitate (II).....	3
C. ANDRON, Reading proposals for Proclus: Theol. Plat. II,7 (43.13-25).....	17
A. BAUMGARTEN, Teoria aristotelică a intelectului ca principiu incomplet individuat ♦ The Aristotelic Theory of the Intellect as an Incomplete Individuated Principle	31
A. BERESCHI, Logos și imagine în <i>Sofistul</i> lui Platon ♦ Logos and Image in Plato's <i>sophist</i>	45
D.-E. RAȚIU, Esența și rolul esteticii în gândirea occidentală: Heidegger <i>versus</i> Schiller ♦ Le rôle et l'essence de l'esthétique dans la pensée occidentale: Heidegger <i>versus</i> Schiller.....	53
C. MIHALI, Le quotidien temporel. Discours, figures, mesures ♦ Discourse of the Temporal Everydayness	63
V. DRĂGHICI, Presupunerea adevărului și sensul ei (II) ♦ The supposition of truth and its sense.....	75
M. BODEA, O analogie între <i>matematică</i> și <i>re-construcția epistemologică</i> în cadrul <i>explicației științifice</i>	83
V. DRĂGHICI, SÁNDOR L. A., Structura unui argument ♦ The Structure of an Argument	97
D. DUȘA, Tractatus logicus-philosophicus: La réduction logique du monde.....	107

L. VLAD, Posibilități nereale? Întrebări ridicate pe marginea articolului. <i>The Ontology of the Possible</i> ♦ Unreally Possibilities.....	121
I. COPOERU, Centration et décentration dans la phénoménologie pure Husserlienne (le cas du noyau noématique) ♦ On the Noematic Nucleous in the pure phenomenology of Ed. Husserl.....	125
V. POPESCU, Trup și alteritate în constituirea socială a realității - o perspectivă comprehensivist-fenomenologică ♦ Chair et alterité dans la constitution sociale du réel	141
GREGUS Z., Prezentul reprezentării. Iconoclasmul medieval și cel malevician ♦ Le présent de la représentation. L'iconoclasm médiéval et malevitchien.....	155
D. FĂRCAȘ, Alteritatea analogică în fenomenologie ♦ L'atérité analogique en phénoménologie.....	171

Recenzii - Book Reviews - Comptes Rendus

George Boolos, Logica demonstrabilității. (The logic of provability) (V. DRĂGHICI)	191
--	-----

DEMOCRAȚIA SOFISTULUI ȘI DEMOCRAȚIA FILOSOFULUI SAU DEMOCRAȚIA ÎNTRE CANTITATE ȘI CALITATE

I I

VASILE MUSCĂ

ABSTRACT. Following the analysis of the sophistic pattern of democracy, based on "quantity" and implied by the relativity and the lack of truth in their political discours, our study is an interpretation of Plato's political attitude as an option for the "qualitative democracy". The meaning of this expression refers to the principle of social distribution of truth according to which the quality of true citizen depends on the professional qualification of every man in the *Polis*. The thesis of our study is that in a qualitative democratic society the value of the specialist is proportional to the value of truth itself. From this point of view we shall try further to figure Plato's ideal of the so-called "good citizen".

B) Democrația filosofului

Democrația filosofului, celălalt tip de democrație la care ne referim, îl are ca purtător de cuvânt al ei pe Platon. Ca o favoare primită, de la început, direct din mâna zeilor, Platon s-a născut într-un loc și într-un timp, amândouă, binecuvântate. Pentru un mare filosof, nu este indiferent nici locul și nici timpul când se naște. În cazul lui Platon, locul este Atena, iar timpul, anul 428/427 î.H.; este anul morții lui Pericle, sau cel imediat următor, când umbrele amurgului încep să se lase peste marele secol de aur al clasicismului atenian. Situația generală a Atenei din timpul vieții lui Platon confirmă un adevăr istoric fundamental: în orice proces de evoluție istorică ce și-a atins punctul său cel mai înalt cu puțință, dincolo de care ea nu mai poate trece, se arată, totodată, și semnele prevestitoare ale inevitabilei decăderi care urmează după aceasta. În urma victoriei repurtate de greci în lupta contra colosului persan, Atena se consolidează în plan interior, reușind să ducă la un triumf definitiv formula democratică de organizare a vieții social-politice. În plan exterior, ea întemeiează un vast imperiu maritim, fiind, la început, conducătoare, iar apoi, din ce în ce mai mult, stăpâna lui. Această împrejurare i-a deschis posibilitatea dobândirii

unor importante avantaje economice, care vor oferi acea bază materială de pe platforma căreia se vor ridica și pilonii ce vor sprijini splendida sa dezvoltare culturală. Victoriei din războaiele medice îi urmează, la scurtă vreme, înfrângerea din războiul peloponeziac, care se termină pentru Atena cu un dezastru. Proporțiile acestui dezastru nu trebuie, desigur, dramatizate. În buna măsură, Atena se reface destul de repede, dar destinul ei istoric rămâne, de acum, înscris pe o pantă descendentă. În orice caz, traseul istoric al Atenei se va derula în continuare în două planuri orientate în sens contrar. Unul cultural suitor, în care prestigiul Atenei urmează un sens ascendent, asigurându-i rolul de capitală a întregii vieți spirituale grecești și unul social-politic descendent. Platon este fiul spiritual al acestei situații privilegiate în care se află Atena în a doua jumătate a secolului al V-lea î. H., mai precis, am putea spune, ecoul cel mai pur al acestei formidabile aventuri istorice pe care o trăiește Atena, traversând în această epocă un itinerar istoric ce duce de la grandoare la decădere.

În opoziție cu vechea democrație cantitativistă de inspirație sofistă, care se face vinovată, printre altele, și de dezastrul ce s-a abătut asupra Atenei, Platon vrea să se repună în drepturi o democrație clădită pe respectul neclintit al adevărului, valoarea centrală atât de puternic compromisă prin relativismul sofistilor. Aceasta nu mai reprezintă democrația cantitativistă a sofistului, ci una calitativistă, pusă sub figura emblematică a filosofului. Filosoful, tipul uman menit să restabilească valoarea centrală a adevărului, constituie opusul sofistului, care își făcuse un merit declarat tocmai din cultivarea cu premeditare a confuziei dintre adevăr și minciună, de fapt a minciunii în defavoarea adevărului.

*

* *

Totuși, din această Atenă instalată în punctul cel mai înalt al gloriei sale istorice, Platon va admira mai degrabă Sparta, veșnicul rival și dușman al patriei sale. Pentru Atena va găsi, în general, cuvinte încărcate de reproșuri ce privesc diverse aspecte ale organizării vieții social-politice. Întâlnim însă și pasaje conținând cuvinte de laudă chiar la adresa formei de guvernământ a Atenei, ca în pasajul: *"Căci forma de guvernământ - spune aici Socratele platonician - este pentru oameni o adevărată hrană, cea bună îi face buni, cealaltă - nevolnici. Trebuie să arătăm că înaintașii noștri au fost crescuți într-o formă de guvernământ bună, datorită căreia au fost și ei și sunt și cei de astăzi buni. Între aceștia se numără și acei care au murit și zac acum aici. Era doar și atunci cum și acum este aceeași formă de guvernământ (guvernarea celor mai vrednici); în cadrul ei ne ducem și acum viața de cetățeni și ne-am dus-o mai întotdeauna. Unul o numește democrație, altul altminteri, fiecare cum îi place,*

ea este însă, de fapt, guvernarea consimțită de popor a celor mai buni" (Menexenos - 238c-d).

O anume ambiguitate marchează atitudinea lui Platon față de patria sa ateniană. S-a spus că ea este asemănătoare aceleia în care au alunecat și marii literați și gânditori germani din epoca lui Goethe și Hegel. În timp ce priveau cu admirație, dar și cu invidie, șirul evenimentelor revoluționare care, pe malul stâng al Rinului, în Franța, schimbau fața lumii, lăsându-se contaminați de marele ideal de libertate și egalitate socială, pus în circulație de revoluție, toți aceștia abia își reprimau un anume sentiment de ironie și dispreț la adresa conaționalilor lor germani, scufundați, fără șansa unei salvări apropiate, în orizontul unei existențe invadate de meschinărie și banalitate, rătăciți într-o adevărată noapte istorică.

O dovadă că atitudinea pe care un filosof o adoptă față de patria și poporul său este una foarte complexă. Ea se poate într-o gamă foarte largă de sentimente, ce urcă de la dispreț critic la momente de entuziasm și exaltare necondiționate. Nuanțele fine și variate ale acestor sentimente sunt mai puțin impuse de stări exterioare ca splendoarea sau mizeria istorică în care se află pentru acel filosof propriul său popor. Nu sunt, de aceea, rare momentele când un filosof poate traversa adevărate crize de turmentație naționalistă, în timp ce poporul său zace într-o stare de penibil vid istoric. Ceea ce pare să atârne mai greu în balanță este un motiv interior de cu totul altă natură: atitudinea unui filosof față de patria și poporul său sunt dictate, ca în cazul lui Platon, de termenii în care el gândește anumite idei fundamentale pentru concepția sa social-politică, precum cele de stat, fericire socială, ordine juridică, dar, în primă linie, chiar cele de patrie și popor.

Opțiunea afirmată deschis de Platon, mergând în defavoarea democrației de tip cantitativist a sofistului, prin afirmarea categorică a adevărului, repune în drepturile sale, o dată cu acesta, și specialistul, suprem reprezentant al adevărului într-o ramură anume de activitate. Specialistul va fi tocmai acela prin care ideea unor diferențe calitative, care se pot constata între diferiți indivizi, prinde un contur viu, real.

Încă Socrate susținuse exigența competenței, pe care o punează pe față universalismului de factură enciclopedică promovat de sofiștii care pretindeau a-l înzestra pe om cu cunoștințe și abilități ce nu cunosc nici un fel de specific profesional limitativ. Pe o corabie prinsă în furtună - sună exemplul dat de Socrate - conducerea, cârma nu se lasă în mâna oricărui amator sau veleitar, ci numai pe seama specialistului, cel care este pregătit, priceput în arta conducerii de corăbii. "... *E o nesocotință* - spune de data aceasta Socratele lui Xenofon - *ca mai marii în cetate să fie aleși cu o boală în timp ce nimeni nu-și dorește un cârmaci de corabie astfel ales, nici un*

constructor, nici flautist și nici, în sfârșit, pentru alte îndeletniciri în care nepricepuții, lucrând anapoda, aduce nu mai puține pagube decât cei nechemați, puși să conducă treburile statului" (Convorbiri memorabile - I, 2). Așadar, după Socrate, dar desigur părerea e valabilă și pentru Platon, în reglarea treburilor publice nu toți sunt egal îndreptățiți, fiindcă nu toți dispun de aceeași competență. Fiecare domeniu de activitate omenească reclamă o pregătire specifică, bazată pe recunoașterea unor competențe strict specializate, adaptate de la caz la caz, care se cer respectate ca atare de societate.

În opoziție cu principiul sofist al unei pregătiri de tip enciclopedic, universalist, Platon se arată adept al diviziunii muncii în cetate, al specializării - *"Deci, cetatea redusă la esențial ar consta din patru sau cinci oameni" (Republica - 369c). În planul eficienței concrete a muncii sociale, aceasta înseamnă "că produsele muncii sunt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede, atunci când fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are și fără să se preocupe de alte activități" (Republica - 370c). Urmează din cele spuse, de fapt, impunerea principiului specializării, conform căruia "fiecare poate împlini cum se cuvine o singură îndeletnicire, ci mai multe nu, că dacă s-ar apuca de mai multe le-ar prăpădi pe toate, încât ar rămâne de pomână" (Republica - 394e). Pentru Platon, amestecul competențelor, încălecarea lor, este prohibită, ea fiind periculoasă pentru existența și funcționarea optimă a cetății, un atentat la sănătatea sa. "Dar oare nu tocmai în virtutea acestui principiu, doar în această cetate îl vom afla pe cizmar fiind numai cizmar și nu și cârmaci alături de cizmar, pe agricultor numai agricultor și nu și judecător pe lângă agricultor, iar pe războinic numai războinic și nu și om de afaceri alături de războinic, și pe toți în același fel?" (Republica - 397c).*

*

* *

După Platon, o construcție democratică realizată în spiritul ei adevărat trebuie să deute prin constatarea serioaselor diferențe existente între nivelul de cultură, și mai cu seamă de cultură civică, al membrilor ei. Cultura, în ansamblul ei, la fel ca și în fiecare din componentele sale, reprezintă un organism ierarhic structurat; ea se constituie din trepte succesive, iar fiecare individ stă pe treapta pe care pregătirea sa a reușit să-l așeze. Principiul egalitarist al naturii - toți sunt egali de la natură - intra în contradicție cu principiul culturii, ce promovează diferențierile calitative. Cazul lui Socrate, ca exemplificare tragică a trecerii de la principiul egalitarist la cel ierarhic, ilustrează în modul cel mai convingător conflictul ce se poate institui într-un moment dat între natură și cultură. În felul acesta, cultura introduce diferențele sale acolo unde natura a reușit să mai

conserve egalitatea derivată din unitatea originară a neamului omenesc. prin democrația calitativistă, ce consacră diferențele și inegalitățile calitative dintre oameni și determină ierarhia lor, se pășește în regnul superior al culturii.

Implicit măcar, dacă nu explicit, Platon pune și rezolvă într-o nouă manieră relația dintre principiul naturii și principiul culturii din om și din această perspectivă dezbată și problema statutului social-politic al democrației. Înainte de a păși pragul culturii cu construcția sa ierarhică, în trepte, în regnul naturii oamenii sunt îndreptățiți să se simtă egali cu toții. Platon o dovedește chiar prin intermediul instrumentului oferit de maieutica socratică, recurgând la cazul sclavului ignorant din *Menon*, ce dovedește că orice om poate să ști chiar fără să știe aceasta. Exemplul vrea să acrediteze ideea că, în ciuda diferențelor de rang social, liberi sau sclavi, oamenii devin egali în privința disponibilităților pe care le manifestă față de regnul culturii. Abia din acest punct aflat la hotarul de jos al organizării ierarhice a culturii începe munca educației chemată să transforme aceste disponibilități în realitate. Străbătând prin educație terenul accidentat, cu urcușuri și coborâșuri, al culturii, aceasta îl lasă pe fiecare individ pe acea treaptă a ierarhiei la care el este îndreptățit de eforturile și capacitățile sale, acolo unde fiecare poate dar și merită să fie. Numai pășind în domeniul culturii diferențele dintre oameni sunt nu doar efective cu adevărat, ci pot fi și acceptate și justificate, adică chiar naturale, fără a deranja pe nimeni.

Scopul democrației - în viziunea pe care, după toate semnele, pare să o îmbrățișeze gândirea politică a lui Platon - nu trebuie restrâns la înfăptuirea unei egalități politice pripite, ce nu-și poate face alt aliat decât promovarea egalității omenești naturale. O asemenea egalitate primară trebuie să câștige de partea sa, ca punct de sprijin, și o apropiere, cât de cât reală, între statutul cultural al diferiților indivizi, acela datorită căruia fiecare a reușit să treacă pragul propriu-zis al culturii. Direcția de acțiune urmărită prin reforma social-politică preconizată de Platon pare a fi una întru totul opusă; nu o egalizare politică neîntemeiată, fără un suport cultural, ci, mai degrabă, egalizare culturală, desigur în limitele între care aceasta este cu puțință ca tendință ideală, ce abia apoi urmează să întemeieze și o reală egalitate politică. Pentru a înfăptui acest din urmă deziderat al unei egalizări culturale, granițele, ce despart marcând diferențele dintre indivizi, trebuie făcute mai mobile, astfel ca, într-o măsură tot mai accentuată, diferențele existente între indivizi să poată fi suspendate.

Soluția oferită de Platon pare să fie o acțiune de educație cetățânească, desfășurată pe o scară largă, menită să-l înzestreze pe fiecare cu roadele științei politice. Datorită acesteia, orice individ poate deveni

competent în treburile Cetății: *"bun cetățean"* poate deveni numai acela ale cărui manifestări publice se întemeiază pe o prealabilă educație în domeniul politic. Mai înainte, o asemenea sarcină educativă și-au asumat sofistii. În dialogul platonician *Protagoras*, la interpelarea făcută de Socrate - *"Oare te înțeleg bine? ... Mi se pare că te referi la știința politicii și promiți să faci din oameni buni cetățeni?"* - Hippias răspunde scurt - *"Aceasta este însuși lucrul pe care îl făgăduiesc, Socrate"* (*Protagoras - 319d*). Dar sistemul educațional preconizat de sofisti încalcă principiul specializării, mergând în direcția opusă a formării în om a unei competențe de o valabilitate universală. Aceasta pune sub semnul întrebării ideea că ar fi posibilă educația politică ce vizează formarea *"bunului cetățean"* - *"acest lucru nu se poate învăța nici nu poate fi transmis de către unii oameni altora"* (*Protagoras - 319b*).

Într-adevăr, apariția cetății a dus la constituirea calității de cetățean. Cetățean este cel angajat în viața politică a cetății, cel care participă la aceasta nu doar prin dreptul său de a alege, ci și prin acela de a avea opinii, *pro* și *contra*, față de tot ceea ce se petrece în colectivitate. Într-o democrație atinsă de coruperea egalitaristă ce au provocat-o sofistii, calitatea de cetățean poate să decadă uneori într-o profesie pur și simplu. Așa se face că cetățeanul poate vinde atribuții ale calității sale de cetățean, care pot fi cumpărate; altfel zis, devine o marfă politică în ipostaza sa de mașină de votat.

Filosofia platoniciană poate fi definită, într-o dimensiune a sa, și ca o strădanie de a reabilita prestigiul social, grav afectat de acțiunea distructivă a sofistilor, al calității de cetățean. Democrația cantitativistă a sofistului acordă fiecărui individ în calitatea sa de cetățean același grad de *"competență politică"* (*Protagoras - 323d*), neadmițând nici un fel de diferențe între ei. Această împrejurare face ca atunci *"când e vorba să delibereze despre organizarea cetății, se ridică și își dă cu părerea atât dulgherul cât și fierarul sau curelarul, negustorul sau armatorul, bogatul sau săracul, nobilul sau umilul și nimeni nu se miră de aceștia, ca mai înainte, pentru faptul că fără să fi învățat de undeva și fără să fi avut vreun dascăl încearcă să dea sfaturi"* (*Protagoras - 319d*).

Situația semnalată este clar de natură să diminueze prestigiul calității de cetățean, dar, totodată, să discrediteze și condiția științei politice ca atare. În schimb, spre deosebire de politică, în toate celelalte activități omenești se cere știință și cunoaștere, *"meșteșug"* (*Protagoras - 319e*), și ca un criteriu suprem acționează principiul competenței - *"Deci, văd că atunci când ne strângem la sfat, dacă e vorba de construit ceva în cetate, sunt chemați ca sfetnici arhitecții și sunt consultați cu privire la construcții, când e vorba de corăbii sunt chemați constructorii de corăbii și tot așa mereu când e vorba de lucruri ce pot fi învățate și deprinse; dacă însă încearcă să-i sfătuiască altcineva despre care ei cred că nu-i de meserie, chiar dacă acesta este foarte frumos și bogat și de viță nobilă, nici nu le trece prin gând să le primească sfatul și râd și fac larmă, până*

când cel ce făcea încercarea sau renunța singur să mai vorbească fiind copleșit de zarvă sau e dat jos de la tribună și scos afară de către aceiași din porunca pritanilor" (Protagoras - 319c).

Așadar, după toate aparențele, politica pare a fi domeniul sustras exercitării oricărui principiu de competență și specializare. În acest sens, Platon prezintă un tip uman special pe care îl numește "*omul democratic*" (Republica - 562a), care "*se îndeletnicește cu politica și, luându-și avânt, spune și face ce se nimerește*" (Republica - 561d). În absența oricărui spirit de competență și pregătire specială, un astfel de om devine adeptul "*democrației*" și "*ține la egalitate*", ceea ce nu înseamnă, de fapt, decât o egalitate negativă în fața principiului specializării.

Într-un mod care o deosebește de celelalte tehnici, tehnica politică nu este delegabilă altora, transmisibilă unei minorități de indivizi capabili, dispuși să o folosească în favoarea tuturor celorlalți, ci ea trebuie posedată și exercitată de către toți membrii comunității sociale respective.¹⁴ Dimpotrivă, participarea la activitatea politică desemnează o obligație pentru toți, Platon oferind prin această teorie a sa justificarea practicii democratice din Atena vremii sale. Numai că se cuvine făcută mențiunea: la principiul politic democratic al exercitării puterii de către toți cetățenii în mod egal - îmbrățișat de altfel și de către sofști, falșii filosofi - Platon mai adaugă - de pe pozițiile superioare ale adevăratului filosof -și exigența competenței profesionale. Îndeplinirea acestei cerințe se poate realiza numai pe calea educației politice. Necesitatea acesteia constituie una dintre temele cele mai apăsate accentuate ale gândirii lui Platon. În vederea pregătirii fiecăruia pentru a participa la actul politic, întrucât fiecare este înzestrat în această direcție de la naștere - este necesară numai o muncă de educație, care să cizeleze această facultate înnăscută. Procesul acesta educativ Platon îl concepe extins, pentru început, la scara întregii societăți. Universalitatea înzestrării politice face inutilă intervenția sofștilor care și-au asumat funcția de educatori, chemați să formeze fiecărui cetățean o reală conștiință politică. După Platon, întreg acest proces de educație politică, ce are în vedere formarea "*bunului cetățean*", trebuie scos de sub competența și controlul sofștilor. Compromițând valoarea fundamentală a adevărului prin relativismul lor individualist, sofștii nu pot să ridice gradul de perfecțiune al exercitării tehnicii politice ce stă la îndemâna fiecărui cetățean. Sofistul nu poate decât îndruma greșit și periculos formarea cetățeanului, înzestrându-l doar cu niște abilități care îi permit să facă argumentul mai slab învingător în raport cu argumentul mai tare. Aceasta se petrece însă, în ceea ce privește situația dată, prin ignorarea valorii universale a adevărului.

¹⁴ Cambiano, G., *Platone et le tecniche*, Torino, Einaudi, 1971, p.16.

*

*

*

S-ar putea crede, din cele susținute până acum, că, în calitatea sa de adversar al egalității necondiționate, Platon apare drept un dușman din principiu al democrației. O asemenea afirmație se cere, fără îndoială, nuanțată. La fel ca și Aristotel după el, Platon susține insuficiența omului singular, ceea ce, în consecință, necesită asocierea indivizilor. Instinctul acesta al asocierii indivizilor stă la baza societății omenești. *"Tehnicile meșteșugărești - menționa G. Cambiano - nu sunt echivalentul global al însușirilor animalelor. O tehnică meșteșugărească de una singură nu poate salva omul: este necesară o pluritate de asemenea tehnici, în măsură să schimbe servicii reciproce. Dar în acest fel emerge o realitate nouă, o reunire în grupe, care nu este încă totuși instaurarea ordinii umane"*¹⁵.

Pe această cale se constituie societatea ca reunire necesară a indivizilor obligați să recurgă la un schimb de activități între ei. Reglementarea vieții indivizilor în orizontul noului lor statut social reclamă o *"tehnică"* diferită de celelalte *"meșteșuguri"* - singura ce poate garanta o conviețuire ordonată. Aceasta este, cum sugerează mitul din *Protagoras* (320d și urm.), tehnica politică.¹⁶ Dar, la fel ca și celelalte tehnici, deși joacă față de ele un rol de coordonator, tehnica politică reclamă cunoștințe de specialitate, alcătuind o competență aparte. Desigur, aceasta presupune că tehnica politică nu se află în posesia tuturor, ceea ce imediat ar exclude pe unii de la participarea de la viața politică a Cetății. Platon nu va opta pentru o asemenea soluție: *"Ceea ce deosebește tehnica politică de celelalte tehnici este distribuirea la cei care aparțin de fiecare grup uman"*¹⁷.

*

*

*

Îndrumarea educației politice a cetățeanului trebuie trecută în contul filosofului, singurul care o poate realiza în limitele convenite ale adevărului. În virtutea acestui fapt, educația politică a cetățeanului prezintă o puternică întipăritură filosofică. Ca atare, pentru Platon, ea va avea ca obiect de studiu favorit teoria ideilor, corpul central al întregului platonism. *"În schimb, nu este destul de natural sau măcar rațional - se întreabă un comentator*

¹⁵ Cambiano, G., *op.cit.*, p. 16.

¹⁶ Moreau, J., *La construction de l'idealisme platonicien*, Paris, 1937, p. 37.

¹⁷ Cambiano, G., *op.cit.*, p. 16.

platonician, A Koyré - *să se încredințeze puterea celui care știe să discearnă binele de rău, adevărul de eroare, realul de aparent? Celui care știe dacă e bine sau nu să se construiască arsenale și să se lanseze nave, mai curând decât strategului, bancherului sau demagogului? Nu e poate mai rațional să se lase filosofului conducerea educației tinerilor, selecția și formarea clasei conducătoare, alegerea și educația viitorilor guvernanți ai cetății - este vorba despre lucruri foarte importante - în loc de a lăsa ca toate acestea să se realizeze dezordonat, fără plan, metodă sau principiu?"¹⁸. Toate firele gândirii lui Platon converg în efortul consacării tipului uman al filosofului ca supremă încununare a umanității înseși. Filosoful e acela care, restaurând adevărul, aduce cu sine și o nouă prețuire a specialistului. Se impune, pe această cale, și o formulă superioară de organizare social-politică, democrația calitativă a filosofului, cum am numit-o. Numai în formula mai suplă a acestei democrații ideea egalității politice dintre oameni se lasă asociată cu respectul datorat competențelor profesionale, care îi diferențiază pe indivizi unii de alții, impune inegalitățile profesionale în mijlocul egalității cetățenești.*

Considerând ideile lui Platon într-o desfășurare a lor ideală, concluzia logică înspre care conduc în modul cel mai stringent toate evoluțiile interioare ale platonismului constă într-o apologie finală, proiectată pe dimensiuni întinse, metafizice, a tipului uman reprezentat de filosof. Motivele principale ale acestei apologii a filosofului se constituie ca o replică pozitivă față de procesul social-politic în care Platon identifica și condamna acea formulă a democrației ateniene care își găsisse principalii ei protagoniști în sofiști. La fel cum democrația se făcuse vinovată de slăbirea Atenei și înfrângerea sa în războiul peloponezic, în ochii lui Platon, sofiștii, ca produsul cel mai intim, specific, al democrației, se fac răspunzători de pervertirea spiritului civic atenian și a autenticei democrații ateniene crescute din aceasta. Acțiunea spiritului distructiv promovat de sofiști a reușit să le îndrume într-o direcție greșită.

În esență, acesta este sensul ultim al procesului pe care, pe urmele lui Socrate, Platon îl intenționează și el, în plan filosofic, sofiștilor. În realitate, Platon continuă lupta începută de Socrate, mutând-o, prin schimbarea mijloacelor, exclusiv în plan filosofic. Printr-un proces de transpoziții, destul de complicat, dar care totuși poate fi urmărit cu claritate, Platon se lasă condus de dorința de a transforma înfrângerea militară suferită de Atena în fața Spartei într-o victorie filosofică împotriva sofiștilor, cei care se fac vinovați de degradarea cetății și a calității spiritului civic ce a caracterizat democrația ateniană. O victorie filosofică împotriva sofiștilor care, în ultimă instanță, stau la originea acestui dezastru de proporții s-ar fi oferit lui Platon

¹⁸ Koyré, A., *Introduzione a Platone*, Firenze, Vallecchi, 1973, p. 68-69.

ca un fel de compensație pentru suferințele și umilințele îndurate de cetatea sa natală. După câte se pare, el nu avea să-și refuze satisfacția unei astfel de revanșe, printr-o izbândă categorică dobândită în lupta filosofică contra sofistilor, singurii responsabili de grava privare de conținut și sens a valorilor după care s-a condus democrația ateniană în epoca sa de glorie. Se instituie, în felul acesta, un sistem de corespondențe care, atât în formă cât și în conținut, stă departe de a constitui o simetrie, cât de cât perfectă. Astfel, Platon, cel născut la Atena, se arată înclinat să condamne democrația, pe când sofistii, cei veniți la Atena, niște străini în fond, par mai degrabă s-o agreeze. Aceasta însă cu niște mijloace nepotrivite, care au reușit, în cele din urmă, să compromită cauza în favoarea căreia s-au angajat. Platon, fiul natural al Atenei, abia reușește să-și reprime pornirile de simpatie față de Sparta, învingătoarea în luptă a patriei sale, pe când sofistii, copiii adoptivi ai Atenei, dar străini de ea, sunt în această privință mai atenieni chiar decât atenianul Platon și par să considere pe spartani, mai degrabă, ca adversarul ei de temut.

În opinia lui Platon, sarcina declarată a filosofului constă în a desprinde sufletul de cercetarea adevărului "*făcută cu ochii, cu urechile și cu alte simțuri*", spre a-l aduna și a-l concentra pe om în el însuși, în așa fel încât acesta să poată străabate până la viziunea intelectuală a ceea ce există cu adevărat, a existenței în sine a Ideilor. Să urce, adică de la cunoașterea sensibilă a ceea ce se vede, aparența, la cunoașterea inteligibilă a ceea ce nu se vede decât cu "*ochii sufletului*", iar apoi culminează cu contemplarea esențelor pure. Incapacitatea de a opera distincția fundamentală dintre aparență și esență, mai precis aceea de a vedea esența în aparență, trece pentru Platon ca dovadă de necontestat a lipsei unei reale vocații filosofice. În absența acestei capacități, diferențele dintre planuri se șterg, toate sunt plasate la același nivel de importanță, se uniformizează, spre a fi tratate cu aceeași considerație. În această situație, "*seriozitatea*" care se pretinde unei cercetări autentice trece în opusul ei și devine neseriozitate, un joc, și mai precis spunând, o joacă neserioasă cu lucrurile și mai ales cu cuvintele care denumesc aceste lucruri. Aceasta constituie condiția falsului filosof care este sofistul.

Platon va recurge, în vederea realizării programului său social-politic, la mijloacele pe care i le pune la dispoziție un întreg sistem de pedagogie practică, imaginat la scară socială. Pe treapta cea mai de sus în ierarhia platoniciană a culturii a fost instalat filosoful, iar acesta constituie, totodată, și scopul ultim pe care îl are în vedere exercițiul educativ desfășurat de Platon.

Totuși filosoful *Republicii* și al *Legilor* nu urmărește deloc să-l treacă pe fiecare individ prin toate etapele acestui ciclu pedagogic, până la cel din urmă, pentru a scoate din el un "filosof". Nu toți trebuie să ajungă într-un final, prin eforturile educației, niște "filosofi". Aceasta nu este posibil și nici chiar de dorit. Cum am văzut deja, o asemenea cetate, întocmită pe baze egalitariste, fie ele și culturale, făcută doar din filosofi, ar fi, pur și simplu, o aberație. Educația platoniciană vizează ceva cu mult mai simplu: să constituie o platformă culturală comună, minimală, pe suprafața căreia oricine să-și permită să se realizeze ca "*bun cetățean*". Prin educație se oferă fiecărui individ minimumul cultural necesar pentru a se putea susține, pe acest temei, o egalitate politică mai reală, posibilă acum între niște indivizi ce au ajuns în urma acțiunii pedagogice, indivizi ce sunt cu toții "*buni cetățeni*". De fapt, Platon încearcă, în plan social-politic real, să înalțe democrația la nivelul statului ei cultural ideal. În consecință, dintr-un dat bazat pe o egalitate primară, naturală, democrația urmează să evolueze către un fapt secundar, de cultură.

În formula de organizare social-politică preconizată de Platon, democratică, chiar dacă cu mai multe restricții, adevărul prin forța sa de pătrundere și convingere își subordonează marile mulțimi de oameni. Mulțimea prin ea însăși, fiind, în esență, doar cantitate, nu poate oferi un criteriu real al adevărului. O afirmație, crede Platon, nu își sporește valoarea sa de adevăr prin împrejurarea că este îmbrățișată de cei mai mulți. În general, nu mulțimea face adevărul, iar în prima fază, cel puțin până ajunge să se impună ca atare, adevărul este, de obicei, apanajul celor puțin. Adevărul ține de un nivel al realității mai profund decât cantitativul, acela al calitativului, la care nu au acces toți, cei mulți, masele în totalitate. Este clar că adevărul nu este de obicei o posesie a mulțimilor. El poate să aparțină și unuia singur, fără ca prin aceasta să scadă valoarea sa de adevăr ca atare. "*Unul singur face în ochii mei cât zece mii, dacă este cel mai bun*" (Fr. 39), spune Heraclit din Efes în același spirit aristocratic, al "*celui mai bun*", care îl va contamina și pe Platon. Astfel, acest unul singur se situează în opoziție cu mulțimea și, în această ipostază a sa de purtător al adevărului, acest unul singur este cu mult mai important decât cei mulți, privați de adevăr. În confruntările ce se pot isca în cadrul unei vieți social-politice democratice între "*unul singur*" și "*cei mulți*" - disputa nu trebuie tranșată imediat și automat în favoarea celor mulți doar în virtutea faptului că sunt mulți. În confruntările politice poate învinge și acel unul singur cu condiția ca aceea ce interesează să nu fie cantitatea ci calitatea, iar ceea ce contează să fie adevărul și nu mulțimea, predispusă în mod egal și către acceptarea minciunii.

Pentru Platon, deși garantul calității morale a unei acțiuni politice îl reprezintă adevărul care poate asigura și succesul acelei acțiuni, totuși, criteriul adevărului nu îl constituie, în mod obligatoriu, mulțimea. În sensul celor menționate, Platon va încerca să refacă legătura ruptă de către sofști a cuvântului cu adevărul. Realizarea acestei legături intră în sarcina filosofului, pe care Platon îl va consacra drept tipul uman paradigmatic. În concepția sa, el este chemat să salveze și democrația de la prăbușirea spre care o îndreptau sofștii, restaurând în ea prestigiul și respectul cuvenit adevărului.

Mai putem întâlni la Platon și un alt motiv care justifică aversiunea sa față de sofști. Democrația cantitativistă de tip sofist, în care nimic nu contează ca fiind adevărat, dar orice poate împrumuta acea aparență de adevăr pe care sofștii se pricep s-o creeze cu o măiestrie de neîntrecut, stă cel mai aproape de tiranie. Aceasta pentru că sofistul, de cele mai multe ori, își impune adevărul propriu, individual, ca valoare universală, pe care toți ceilalți trebuie s-o accepte ca atare. Ca rezultat, acceptarea la întreaga scară socială a unui adevăr individual constituie o demonstrație de forță, un abuz logic. Prin aceasta, demonstrația, arbitrar abătută de la rosturile ei logice, impune un adevăr individual, adică, având o valabilitate restrânsă la o singură persoană, în ipostaza de adevăr universal și unic, fără ca această persoană să fie *"dintre cei mai buni"*. Individualul își subordonează universalul în loc să i se subordoneze. Adevărul individual, ce contează ca atare numai pentru unul sau altul, se impune tiranic tuturor, devine necesar pentru toți. Acest adevăr impus arbitrar și prin forță are un efect constrângător, el nu mai admite, în continuare, devieri sau rezistențe, îndoieli sau discuții.

Disputa prezentată până acum în jurul temei democrației cantitative a sofistului și a democrației calitative a filosofului pune în discuție și problema cu mult mai gravă a fundamentelor teoretice ale vieții sociale. Punând problema în maniera criticist kantiană, întrebarea este: ce anume face cu putință viața socială, pe ce se întemeiază teoretic posibilitatea societății, care este fundamentul ei? Prin acțiunea lor filosofică, sofștii aruncă în aer chiar fundamentele vieții sociale, aduc în discuție chiar posibilitatea teoretică a societății omenești. Pentru a exista ca atare, societatea omenească, ca asociere a unor indivizi independenți, trebuie să consimtă că există o sumă de valori, acceptate de toți membrii societății, având o valoare universală. Aceste valori universale fac posibilă societatea în sine, oferă fundamentul ei teoretic. În afara unor asemenea valori, orice comunicare între indivizi este suspendată și asocierea însăși, în absența acesteia, devine imposibilă. Sofștii lovesc, în primul rând, în existența

acestor valori universale care întemeiază societatea. De pe pozițiile individualismului lor subiectivist, împins la limita sa extremă, sofiștii contestă orice adevăr universal, orice principiu general. Conform cu principiul homomensurii, singur individul, cu tot ce înseamnă el, temperament, educație, gust, cultură proprie etc., poate constitui un criteriu și o măsură a adevărului, binelui, frumosului, valorile ce dau sens și rost existenței individuale cât și colective a omului. Pentru sofiști însă atât în domeniul teoretic cât și în cel practic toate sunt relative.

Este vorba, de fapt, epistemologic vorbind, de un empirism îngust, unilateral. Adevărul rezidă doar în simțuri, ceea ce scapă acestora e imposibil de cunoscut. Dar simțurile sunt martori mincinoși și înșelători, variabili. Sofiștii exagerează deosebirile individuale dintre oameni și speculează până la abuz caracterul înșelător al simțurilor. Ei uită că dincolo de indivizi stă specia, dincolo de oameni ca indivizi se află omenirea ca specie, umanitatea care este dată tocmai de suma valorilor universale cărora li se închină toți indivizii. Dincolo de diferențele individuale dintre simțuri uită de unitatea indivizilor, nu iau în considerare unitatea și identitatea rațiunii omenești, aceeași în toți, tocmai cea care permite să se vorbească nu doar de oameni, ci și de Om.

Polemica dusă de Socrate și Platon cu sofiștii urmărește realitatea valorii universalului prin demonstrarea faptului că există un adevăr universal și știință universală ca și cunoașterea acestui adevăr, și că, în consecință, există valorile universale pe care este dată posibilitatea vieții sociale: dreptate, justiție, bine, frumos, sacru și altele de acest fel. Deși polemica în care s-au angajat Socrate și Platon este dusă în plan filosofic, cu toate că mijloacele sale sunt filosofice, finalitatea este clar una social-politică. Pornind dintr-o reacție împotriva sofiștilor, Socrate și Platon, iar pe urmele lor și Aristotel, vor încerca o reîntemeiere a socialului, grav periclitat de acțiunea sofiștilor, de fapt, o asigurare a acestuia în singurul plan în care era cu adevărat eficient așa ceva, acela al universului. Aceasta presupune o revitalizare a dimensiunii metafizice a gândirii. Resortul ultim, cel mai adânc și mai rodnic al metafizicii platoniciene, mai cu seamă, trebuie căutat în domeniul social-politic și moral așa cum dovedesc și considerațiile gânditorului *Republicii* și *Legilor* cu privire la democrație.

**READING PROPOSALS FOR PROCLUS:
THEOL. PLAT. II,7 (43.13-25)**

COSMIN ANDRON¹

Vă rugăm să atașați un **rezumat** în altă lb. de circulație decât cea în care e scris articolul!!!

We can find in Plato's work a few major myths. As he says *himself* in the *Seventh Epistle*², Plato's purpose is to hide his doctrine. Falsity also disguises the truth in something that is opposite to the values of veracity,³ but those who try to find the core of truth, must do it on the path of *aletheia* (as Martin Heidegger interpreted the term in *Platons Lehre von der Wahrheit*).

Mythos is not an equivalent for *pseudos*. The myth "covers" the truth with images. We can write "Truth" with capital letters, because this value, involved in Plato's myths is a Truth which could not be seen without "covering". The philosopher has chosen the covering by means of images (*symbola*) and mythical fictions (*mythica plasmata*) because the light of the Truth must reach only those minds which are not in danger of becoming "blind" after being in contact with it.

¹ I must express all my gratitude to three scholars who guided me on this work. I must thank Prof. Dr. Michel Nasta (Université Libre de Bruxelles) who helped me understand some aspects of Greek language and who supported me to polish the style of this paper. I must thank also to Dr. Anne Sheppard (Senior Professor, Royal Holloway University of London) a genuine specialist in Proclus' work and who was so kind to revise this paper. Her suggestions and remarks were inestimable. Last but not the least to Dr. John M. Dillon (Regius Professor of Greek, Trinity College, Dublin) one of the greatest authorities in the field of late Platonism, who helped me to end properly this essay. If this paper has good parts, these are all the merit of these three scholars. The bad parts are entirely my responsibility.

² Modern scholars dispute the paternity of this work. We must keep this in mind when we are trying to investigate Plato, but in the meantime we must not forget another extremely relevant aspect: the Neoplatonists had considered this Letter a genuine Platonic testimony. In this paper we are trying to see Plato throughout Neoplatonist eyes, so we must presume the authenticity of this Letter to be able to understand some aspects of the *hidden* Platonic philosophy.

³ It may be useful to remind here H. I. Marrou's statement about *pseudos* which means very often "a fiction" (see *Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism*, in A. Momigliano (ed) *The conflict between paganism and Christianity in the fourth century*, London 1963, p.126-150).

The "Analogy of the Sun" from Plato's *Republic* is such a cover for the light of theological Truth. The analysis of the mythical utterances from Plato has several significations. We consider the following as being the most important in Proclus, *Theol. Plat.* II, 7 (43):

1. the attempt to operate distinctions between two types of theology (*Theol. Plat.* I,4 ; p 17-23) using "the power of the example" (according to the apothegm *incubito probatio, qui dicit non qui negat*);
2. the account of a Proclean system referring to the First Principle and to the derived states, within a concentrated and summary-like shape which includes the idea of a pre-existence of the One in the Platonic text, the "interpreter" being merely involved in the process of revealing a hidden doctrine of "the Master".

Being an meaningful part of *Theologia Platonica*, this section represents the beginning of a study which was intended as a *synagoge* of the disconnected doctrines about The One. Among these doctrines (*dogmata*) the essential one incorporates as a central image the well known "Analogy of the Sun".

"Τίνας μὲν οὖν οἱ τρόποι τῆς περὶ τοῦ πρώτου διδασκαλίας..."

Integrated (as previously mentioned) in a hermeneutic complex, this Proclean analysis is tied up to all the other parts of the *Theologia Platonica* by an inductive / deductive debate. The types of "teaching" focused on *hen* (the One), to which Proclus refers now are those presented and analyzed in the *Theologia Platonica* II,5 - namely: analogy and the *via negationis*. As it reads, this famous mythic development which was entitled "the analogy of the Sun" embodies the particular form of a theological discourse which introduces the present comment. *Via negationis* is the type of study which fits to Plato's *Parmenides*. [The analogy, says Proclus, makes visible the First Principle compared with something which is inferior to it (*Theol. Plat.* II,5 ; p 37.12-13). Thus, analogy becomes a modality to achieve the conversion (*epistrophe*) and the disclosure of a "characteristic feature" understood as something specific (*in extremis*: a "personality" of the Good related to the sun). On this level the conversion brings about everything afterwards, namely everything that is in being, established on the foundation of the One, which is the beginning and the principle of all which comes into being (*hyparkhei*).³

³ Concerning the "foundation", we think that it would be appropriate to take into account, the three forms of "founding" as they appear in Martins Heidegger *About the essence of the ground*: 1. the founding understood as *establishing*; 2. the founding understood as the acquiring of a *solid - ground*; and 3. the founding as an *explanatory-founding*. We may also refer to the *beginning*, rendered by the metaphor of *establishing* in Aristotle's

In concomitance and analogous to The Good, at each ontological level rises a "*monas*", which stands for The Good and performs the role of the "Sun" related to the whole (as a conceptual frame for the Universe). And to maintain his thesis that the "Analogy of the Sun" is teaching an *epistrophe* (the conversion), Proclus says: "τὰς δὲ ὁμοιότητος [between the *monas* which governs each ontological level and the Good] ταύτης ἢ προῆς ἀκεῆνο τῶν ὄλων / ἀπιστροφή πηντωως ἀῆτ'ἄ", *Theol. Plat.* II, 5, p.38 . 7-8).

We reproduce further on Proclus' text which introduces his commentary of "The Analogy of the Sun":

"& περὶ τοῦ πρώτου"& "

"*Tou protou*" refers to "The First", viewed like the one from which everything proceeds by emanation (*proodos*) but also the first towards which everything is oriented and to which everything tends to turn by *epistrophe*. Understanding "*proton*" in this way, we obtain two discourses (the analogy and the *via negationis*) fitting with it, from both angles. "The First" is not merely a name but a place (*topos*), not only in the sense of a space, (as it doesn't designate a quality) but as a place within the hierarchy.

&"καὶ διὰ ποίων ὀνομάτων αὐτὸ μνησκειν ὁ Πλάτων ἐπιχειρεῖ , "&

The terms and the names Proclus is speaking about in this passage⁵ show up only at the time when he displays the two methods of delivering a theological discourse. As we approach the "Analogy of the Sun", *to proton* gets the name of "Good" (*to agathon*), analogous to the other term of the relation (the Sun). In the *Parmenides* it bears the name of *hen*(the One), because it can manifest or bring to light the relation which exists between the Principle and the one coming after it, between the "First" and the others, between *hen* (One) and *plethos* (multitude), between the First which can only be singular and the multitude.

Metaphysics, V 1013 where he considers that *arkhe* can be interpreted also as "the foundation of a house" (καὶ οἰκίας θεμελιος), gathering then all the senses in the following definition : "τὸ πρῶτον εἶναι , ὅθεν ἢ ἔστιν , ἢ γίνεται , ἢ γινώσκειται "

In Saint Paul (Epistle to the Corinthians I, 14 . 4), the gift of prophecy edifies the Church just as well as speech becomes the "foundation" of individuality : "he that speaks with a tongue edifies himself ..."(ὁ λαλλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ &

⁵ For a detailed information about the divine names cf. *Theol. Plat.* I , II 23, p. 123 - 127.

The first name -to *agathon* - refers to the conversion (*epistrophe*) because all things are referred to God (the centripetal force), and the second name (*to hen*) suggests a procession, because any multitude is originated in a single principle - *to aition*, (the cause):

"ὅτι τὸ αἴτιον πανταχοῦ τῶν οἰκείων ἀποτελεσμάτων ὑπερίδρυται." (*Theol. Plat.* II, 5, p 37 . 23 - 24)

"**&καὶ πόθεν ∷ [λαμβανει] τὰ τε ὀνόματα &**"

Proclus picks up these terms and concepts from various "scattered < theological> texts" found in the textual fabric of Plato's doctrine, and he puts them together with the already mentioned texts from the "Sun analogy"

We must now concentrate on the treatment applied by Proclus to these names. The specific terms of the "Sun analogy" are dealt by analogical relations and the other names and concepts are mainly derived from the *Parmenides*⁶ and submitted to a logical perusal (analysis and debate).

&καὶ τοὺς τρόπους τούτους τῆς [τοῦ] ἀρρήτου καὶ ἀγνώστου τοῖς πασι δείξεως , οἶμαι διὰ τούτων γεγονέναι καταφανές &"

"*Ta onomata*" (the names) are reshuffled, starting from the studies gathered in the *Cratylus* and from the II-nd hypothesis of the *Parmenides*, and they fit into a hierarchical structure. When we consider the Sun, his name - *onoma* - becomes the one in which "the law of the being" is written. And if the name is a convention, such a conventional framing will be made up according to a law which is the custom. Besides the law (*nomos*) of being (*on*) gives a name (*onoma*) to the "revelations".

We may understand better the *chemistry* of naming Gods if we dare to push the etymological method a little further. The name (deriving from *on* and *nomos*) could be conceived -using the same etymological formula- as a *musical mode*⁷. We may imagine this *name* as a musical mode which makes

⁶ We don't want to accredit the idea of the *Parmenides* interpreted as a logical exercise. Proclus does not allow this oversimplification. He considers the Platonic dialogue a theological discourse (cf. *Theol. Plat.* I , 9 , p.34, 6 - 40 . 18).

⁷ Cf. L.S. J. s. v. Νομος IV. "a musical mode or strain" -νομοι κιθαρωδικοι etc..

simultaneously vibrate, as an organic⁸ unit, Being its description and its understanding, all together contained in the same symbol.⁹

□□□□The hierarchy of the names in the *Theologia Platonica* I. 29 is structured on three levels:

1. - the names which are really divine , - corroborated in the ontological hierarchy to the same level with the gods: " Ἰν' οὖν συλλήβδην εἶπωμεν , τὰ μὲν πρώτιστα καὶ κυριώτατα καὶ ὄντως θεῖα τῶν ὀνομάτων ἐν αὐτοῖς ὑποθετέον ἰδρῦσθαι τοῖς θεοῖς ... " (*Theol. Plat.* I . 29 ; p.124 . 3-5)

2 . - the names settled at the level of the intellect - with a "demonic" status in the ontological hierarchy, - and:

3 . - the names used on the human level, which "translate" or reveal interior visions.

Plato, giving a name to the First Principle, does not simply designate it as such. He refers to its "effects" but not in a causative way. The names of the Principle are referred to the conversion - *epistrophe* - and procession - *proodos* - . The Principle is the First and One (*hen*) As a whole it is unsaid (*arreton*) just because it is *agnoston* (unknown or unthinkable), there is no being which can put a name to it (to the unknown) but only to its revelations ("its comings out"). The only aspect of this knowledge concerns the being and reveals the One (*hen*) .

The Gods, those henads who compose the divine level, can receive names because they stand as revelations on the level of being for the *hen*, the ones that "show" the *hen* as a unit unfolded in personalities (as we try to show this in the previous comment to &"Τίνας μὲν οὖν "...)]

□□□□Although the Principle itself is an *agnoston*, yet through revelation it is the first cause and purpose (*telos*) of all knowledge and of the possibility of getting as many names as we want (see *Theol. Plat.* II . 6 ; p.41 . 1-17) .

& " & καταφανές : " & "

⁸ See e.g. *The Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary* , 1993 ed. - **Musical mode**: any of various arrangements of the diatonic tones of an octave differing from one another in the order of the whole steps and half steps.

⁹ This interpretation is not following an authentically Neoplatonic vision. So why we are discussing it here? The entire Jewish (and some Muslim) mystical tradition -not exclusively The Kaballa- which is suffering major Pythagorean and Platonic influences admit a doctrine of Divine Names similar to the above mentioned one. Even if this image is not a legitimate one, we think that it is suggesting an adequate picture.

Further on, in *Theologia Platonica* II . 6 and 7 .

Ἐἰ δὲ δεῖ καὶ τῶν διεσπαρμένων περὶ αὐτοῦ δογμάτων ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς λόγοις ἕκαστον θεωρῆσαι "Ἐ

(α). Ἐἰ δὲ δεῖ καὶ τῶν διεσπαρμένων περὶ αὐτοῦ δογμάτων"Ἐ

The doctrine (*dogma*) is a terminal level or an arresting point (a stop), a precise point of an approach which represents a reference and the law of the " philosophical system" and namely a "decree" which has to be studied and brought into being on the " road of thinking ".

β. "Ἐ διεσπαρμένων [Ἐ ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς λόγοις Ἐ"

Proclus states in the *Theologia Platonica* that: *Εἰ δὲ δεῖ τὸ παντελὲς καὶ ὅλον καὶ συνεχὲς ἄνωθεν ἄχρι τοῦ σύμπαντος ἀριθμοῦ τῆς θεολογίας ἐν ἐνὶ Πλατωνικῷ διαλόγῳ σκοπεῖν* ("Theol. Plat. I . 7 ; p.31 . 7-9). Although previously he is aware that: " Ἴσως δὲ ἄν τις ἡμῶν ταῦτα διαταττομένοις ἀπαντήσῃε λέγων ὡς οὐκ ὀρθῶς διεσπαρμένην πανταχοῦ τὴν Πλατωνικὴν θεολογίαν ἀποφαινομεν καὶ τὰ μὲν ἐξ ἄλλων τὰ δὲ ἐξ ἄλλων διαλόγων ἀθροίζῃεν ἐπιχειροῦμεν, ὥσπερ νῆματα πολλὰ συναγειν εἰς μίαν σύγκρασιν σπουδάζοντες οὐκ ἐκ μιᾶς ὁρμώμενα πάντα καὶ τῆς αὐτῆς πηγῆς "Ἐ (*Theol. Plat. I . 6 ; p. 27 . 1-7*)

In *Theologia Platonica* II 7, p. 43. 18-19 (...*ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς λόγοις* "...) as well as in I . 6, p. 27. 1-2 (...*ἀπαντήσῃε λέγων ὡς οὐκ* "...) Proclus uses for "Plato's writings " the word *logos*. "The Dialogue", the lecture (*diatribe* of *Timaeus*¹⁰, the myth (*mythos*) are all "prose", philosophical papers (for the simple disciple these are "works").

Approaching Plato's philosophy, Proclus, in the very beginning of his *Theologia Platonica* considers this *logos* as "an initiation to mystery", since the text itself is hiding Truth and Being. He also ranks Plato among the Gods. Further on he shows that Plato's philosophy is rendered in four manners and each of them requires an appropriate approach (*Theol. Plat. I .1, p. 9*). Thus we find four traditional modalities of transmission in the Neoplatonic teaching, acknowledged by several generations of scholars (from the IInd century A.D onwards). These are namely the exposition or discourse:

(i) by means of elucidated symbols (*διὰ συμβόλων*)

¹⁰ Cf. - A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's "Timaeus "*, Oxford 1928 , p. 58-59.

(**ii**) through special icons ascending to the paradigms (or models - δι= εἰκότων).

(**iii**) through utterances giving a new insight for the categorical written explanations transferred or remodeled into the shape of reasoning ,λογισμοῖς ἀποφαντικώτερον.

(**iv**) through a more authentic perusal and a thorough reappraisal of the demonstrations as an endeavour to obtain the inner meaning of a platonic written tradition (σύγγραμματα) making use of the enigmatic utterances ,τα ἐν ἀνιγματοι κείμενα^ε δι' ἀποδείξεων.'

We have already remarked that for the ordinary disciple, Plato's texts are no more than "philosophical works". As genuine disciples few followers are mentioned in the *Theologia Platonica* I . 1(p. 6-7). The scholar (*exegetes* ,ibid.), regards these works as "divine revelation"¹¹. Consequently, Proclus cannot tackle Plato's work as a simple, philosophical discourse . He considers it as a "revelation" highlighted by the circular quality of his doctrine and by its perfection.¹²

The idea of scattering the doctrine throughout the entire revelation derives from a special endeavour: that "it might be securely placed at the core of the sanctuary , unknown to most of those who penetrates into it ..." (*Theol. Plat.* I . 1, p. 6)

"& καὶ πρὸς τὴν μίαν ἀναγαγεῖν τῆς θεολογίας ἐπιστήμην &"

The object of our next approach will be to interpret the "edict" (*dogma*) and, at the same time "to put into practice" an extended analogy which Proclus has elaborated, following the frame "prescribed" in order to bring about the study of theology.

¹¹ See also the definition in Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, 10-ème édition, s.v. λογος^ε ΑΠ3" *révélation divine*.

¹² We may refer here to a passage of Albinos in a French rendering: "Nous disons donc qu'il n'existe pas, dans l'oeuvre de Platon , un commencement unique fixé une fois pour toutes : comme cette oeuvre est parfaite, elle ressemble à la figure parfaite du cercle : de même donc qu'il n'existe pas du cercle un point de départ unique et fixe, de même n'y en a-t-il pas pour cette oeuvre. N'allons pas pour cela , néanmoins, lire Platon n'importe comment et au hasard en commençant par n'importe quel point. Que notre point de départ , pour la lecture des dialogues soit la position où se trouve chacun de nous en regard à l'oeuvre entière ...". (Albinos, *Isagoge* 4-5 ;p.149 . 17-37 in A. -J. Festugière translation).

The fact that these doctrines are submitted to a new pattern of an organized exegetical understanding, entitles us to regard Proclus' theological system as an individual reality. The elements of the doctrine scattered throughout Plato's works have to be identified and carefully explained. Once the elements are put together, the doctrine heads for its "aim" (*telos*), "upwards" (*ana*), toward divinity. The Platonic utterances stand for the Sacred Doctrine, and their wording often reveals and recuperates the integrity of a secret truth, despite its fragmentary nature. "To handle" these fragments of the Truth means to achieve the project of a "theological archeology", although its interpreter (the archeologist) as he contemplates the re-construction at the last stage of his work never knows whether he observed an evolving reality or just simply imitated the real truth.

Theology is an *epistrophe* as long as it deals with the examination and revelation of such a Truth.

& " σΚΟΠῶΜΕΝ , " &

Skopeo brings together the various levels of an intellectual process: "to look at" something or "after" something, "to behold" or "to contemplate", "to consider", "to examine". The term as it occurs in this context (II,7 , 43.13-25) refers to this last pragmatic meaning .

Although one might criticize the pedantic use of equivalents, we must keep in mind the manner in which the philosopher approaches Plato's work. Proclus himself remarks that when he tackles an allegory he makes use of an allegorical rendering.¹³ By its very nature, the allegory is a subversive means of trans-coding¹⁴. When we try to interpret the significance, the allegory "unable to rest in itself, produces" possibilities of understanding (using an image from *Enneads* , V, 2, 1). Once again the interpreter over-signifies . Proclus, as well as all Neoplatonists make this writing over-signify.

Proclus approaches Plato's work with a reticence pertaining to the behaviour of a *mystes* . He regards the writings as oracles and looks into them to read the past and the future. Yet what he finds out is mainly a "continuous present". We keep on reminding ourselves that Plato's philosophy is for Neoplatonists a theology of the "One", permanently present and beyond history because it is above time. *Chronos* and *Aion* are for Proclus Gods, implicitly they

¹³ *Theol. Plat.* I, 2 , 9.20 - 10. 10

¹⁴ Or in other words: the ascension towards the *paradeigmata*, cf. *Theol. Plat.* I, 2 , 9.23-24

pertain to the *hypostaseis* level (*sub-sistentia*). *Aion*, for example, is attributed by Proclus to the *Being* and to the *Spirit* level.¹⁵

How could we then, "decode" these oracles? A mere reading of the texts, the movement of the eye and of the mind along it would not be enough. The several converging meanings (although with distinct shades) of *σκοπεῖν* enable us to get a complete comprehension of this fragment: "...σκοπῶμεν". We might thus assume that our interpreter deals with a text that has to be examined, the text which has to be "looked at". By its very nature, the phrase "to look at" describes an inquisitive activity. The text "we are looking at" is kept in sight because we are searching for something there, ("we are looking after something"). As it looks at a particular thing our mind is guided by our eyes and it "examines" something hidden behind the sign, either something that may drive away the uninitiated minds or the symbol which is to be found and afterwards it has to be "observed during the entire examination".

"The hidden thing" is thus continually "contemplated" and this contemplation "begets" Proclus' theological metatext as an explanatory statement of the symbol (the hidden thing). Now as Proclus has urged us, let's proceed in our examination of the text.

Ἐάντι βούλει, πρὸ τῶν ἄλλων τὰ τοῦ Σωκράτους ὅσα ἐκεῖνος ἐν τῷ τῆς Π ολιτείας ἔκτῳ κατὰ τὸν προειρημένον τρόπον ἐνδείκνυται"

We have to interpret now the arguments Proclus brings in, to support the name "*to agathon*", which can be found in chapter 6 of *Theologia Platonica*, as well as the term *hen* extracted from the *Parmenides*.

Ἐκαὶ ὅπως διὰ τῆς ἀναλογίας"

¹⁵ For more details about these problems in *Elem. Theol.* pp. 52-55 and in *In. Parm.* VII, 1233. Professor E. R. Dodds develop in his *Commentary to The Elements of Theology* (ed. 1963, p. 228): "... I suspect that Proclus had a special reason for hypostatizing *αἰών* and *χρόνος*, namely their importance in late Hellenistic cultus and contemporary magic. A deified *Αἰών* (probably in origin a Hellenized form of the Persian God Zervan) has a prominent place not only in Gnostic and Hermetic speculation and in the magical papyrus, but in the sacred book of later Neoplatonism, the *Oracula Chaldaica* (cf. *in. Tim.* III. 14. 3); and Proclus accordingly calls *αἰών* 'an intelligible god' (*ibid.* III. 13. 22). For the divinity of *χρόνος*, again, Proclus quotes the authority of 'the best theurgists, such as Julianus' (the author or compiler of the *Orac. Chald.*), *in Tim.* III. 27. 8; and he mentions a recipe for evoking *χρόνος* in bodily form, *ibid.* 20. 22. "

As we have already said, Proclus uses analogy as a method, and as a manner to develop theology, that is to conceive a discourse about deity and the Gods.

In the second chapter of book 1 of his *Theologia Platonica*, he elaborates upon several preliminary concepts: the *prolegomena*, having a methodological character. First of all he takes a new start by defining his method of theological discourse:

“Ὁ μὲν οὖν λόγος ἔσται μοι τριχῆ τῆν πρώτην διηρημένος· ἐν ἀρχῇ μὲν τὰ κοινὰ πάντα νοήματα περὶ θεῶν, ὅσα παραδίδωσιν ὁ Πλάτων, συγκεφαλαιούμενος καὶ τὰς τε δυνάμεις ἀπανταχοῦ καὶ τὰς ἀξίας τῶν ἀξιωματικῶν ἐπισκοπῶν· Ἐν ἅπασιν δὲ τὸ σαφὲς καὶ διηρθρωμένοι καὶ ἀπλοῦν προσηύσομεν τῶν ἐναντίων, τὰ μὲν διὰ συμβόλων παραδεδομένα μεταβιβάσομεν εἰς τῆν ἐναργῆ περὶ αὐτῶν διδασκαλίαν;” (*Theol. Plat.* I . 2, p. 9 . 9-12 and 20-23).

One of the ways to develop a theology resorts to symbols (*dia symbolon*). The Orphic writings especially made an extensive use of such a figurative language: “...καὶ ὅλως τοῖς τὰς θεομυθίας γράφουσιν οἰκεῖος” (*Theol. Plat.* I.4, p.20, 7)

Due to its essential nature, the symbol is meant to hide things to the eye. It is used only as a means that can bring about the process of recalling a piece of knowledge heard in a circle of initiated people. Proclus remarks that laymen cannot and must not divulge and show forth the mysteries of divinity. The knowledge has to be set down in written records in order that it may circulate easily; but it is worthless for the mind that cannot decode the symbol. In the same way, on purpose Aristotle in a letter¹⁶ tells his royal disciple, king Alexander, that those who haven't listened to his teachings will gain nothing from his books.

Analogy -as a myth and as a methodical tool- becomes a symbolic way of developing the theology Proclus speaks about. The sun, as a symbol covers a significance that the *diadokhos* the disciple of the master, must decode for his apprentices . He "takes over" the symbol which he develops into a discourse. On the same path the technical term *analogia* is connotated by the meaning of a precise "mathematical proportion" (*Plat. Timaeus* ,31.c; 32.c) or by an extensive "correspondence" it refers to a specific "relation" (*something related to*).

Analogy seems to imply the existence of two terms in a reciprocal relationship. By means of such a relation -one of two terms is already known (and viewed as a referential background). One could make up a "portrait", or a

¹⁶ Quoted by Aulus Gellius in *Noctes Atticae* XX, 5, 1-13

description of one of its terms . Therefore the phrase "*the same as ...is ...*" should be regarded as the sign of analogy. Anyway ,Proclus might not share the same linguistic definition of the analogy. In his *Theologia Platonica* he states the following:

" Αἱ δὲ ἀναλογίαι δι= ἔνδειξιν μόνον τῆς πρὸς ἐκεῖνο τῶν δευτέρων ὁμοιώσεως παραλαμβάνονται, καὶ οὔτε λόγος οὐδέις οὔτε σχέσις οὔτε κοινωνία τῆς πρωτίστης ἀρχῆς πρὸς τὰ μετ= αὐτῆν ἐκ τούτων ἀναφαίνεται " (*Theol. Plat.* II . 5; p.39 .6-9).

Consequently , we could infer from this reasoning that analogy has no other aim but to symbolize, that is to provide a sign or (in Plato's language) to reconstruct a doctrine about the *hen*¹⁷ for elevated interpreters.¹⁸

Though our interpretation may not be exclusive. Dr. Anne Sheppard, in her paper entitled: *Plato's Phaedrus in the Theologia Platonica*, held at the conference on the *Theologia Platonica*, Leuven 1998, reveals to us another approach. She observe that *eikon* is used by Proclus to express a relationship: "In two passages of *Theol. Plat.* IV Proclus uses the term *eikon* to express the relationship between different levels." This reading is bringing close *analogia* to δι=εἰκότων method and not to the διὰ συμβόλων method. We presume that both interpretation are converging to create a complete picture of Plato's theological discourse. I think that this is why Proclus states the following: "The mode which aims to speak of the divine by means of symbols is Orphic and generally appropriate to those who write about divine myths. The mode which uses images is Pythagorean, since mathematics was actually discovered by the Pythagoreans as a reminder of the divine and they used to try to reach it by means of mathematical images; for they consecrated numbers and geometrical figures to the gods, according to those who concern themselves with recording their history. (...) The mode of scientific knowledge is peculiar to the philosophy of Plato " (*Theol. Plat.* I 4, p.20.6-20)¹⁹ Moreover we must agree with the British scholar on the subject of the distinction between the symbolic mode and the *eikonic* one, and saying that we must: "recognise that Proclus does not always maintain it consistently."

& " τὴν θαυμαστὴν ὑπερβολὴν τοῦ ἀγαθοῦ πρὸς πάντα τὰ ὄντα καὶ τὰς ἀκρότητας τῶν ὄλων ἀναδιδάσκει "

¹⁷ Cf. Proclus, *Théol. Plat.*, I 4, p. 19 .3-5 : ..."d'une manière symbolique qui cache la vérité au sujet des principes divins et ne laisse paraître aux meilleurs de ses auditeurs que des simples indices de l'intention qui est la sienne ..."

¹⁸ Cf. Plato's *Seventh Epistle*, 341-342.

¹⁹ The English translation is made by Dr. Anne Sheppard.

If we take *hyperbole* we have to distinguish its proper and its "transferred" significances (*sensus translati*), that is (1) "a throwing beyond" others, (2) an "overshooting" ... (3) "an excess" (or in French: "surabondance"); (4) "a crossing over" = "hyperbole". Most of these meanings are rendered in the French version of *Theologia Platonica* by the single term "transcendance". Nevertheless the sentence that includes this term encompasses a doctrine which has to be further demonstrated. For this very reason, we can consider it a conclusion to Proclus' comprehension of the "Sun Analogy". The contextual frame has to be carefully examined. There is no ambiguity about the two terms of the analogy: "the sun" and "the good". In this parable, we have the "image" of the sun teaching us a "wonderful" (*thaumasten*) doctrine, about the *hyperbole* of the Good. The word which has been translated in French by "transcendance", is more explicit and much more iconic than any other mediaeval equivalent, such as *transcendens*. Consequently, in order to name and to render the denotative levels of "transcendance" we have a lot of words which might give us a complex frame of the philosophical view pertaining to the ontological relation between God and the world. Among these we quote:

□ **hyperousia**: - Plato states in *Parmenides* 141.e. that *to hen* is above the *being*:
 ..." Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει Ὀὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν" and this reveals the essence of the Good, in relation to the coupling: *hen* and *to on*;

2) **epekeina**: this particular term give us the image of another spatial aspect of transcendence. God stays "far" above the beings. This image is present in the analogy of the Sun (*Republic* 509.b): ..." ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ..." Proclus underlines this spatial relation between the ontological levels in a perfect and concise definition:

"Πάντων σωμάτων ἐπέκειν' ἔστιν ἡ ψυχῆς οὐσία, καὶ πασῶν ψυχῶν ἐπέκειν' ἡ νοερὰ φύσις, καὶ πασῶν τῶν νοερῶν ὑποστάσεων ἐπέκειν' ἔστι τὸ ἐν" (*Elements of theology*, def. 20)²⁰, which gives us the essence of a gradual overlapping.

We might ask ourselves to what extent *hyperbole* describes transcendence and to what extent it enables us to understand it (how it makes us "comprehend it"). We think that we may elaborate, using the pattern of

²⁰ "Beyond all bodies is the soul's essence; beyond all souls, the intellective principle; and beyond all intellective substances, the One" *Elements of Theology*, prop. 20, trans. E. R. Dodds, ed. 1963 p. 22.

analogy. The sun rises every morning and sets at night. In his temporal journey he goes through space, and achieves a trajectory that spreads above things, providing them light and thus providing them with life. There is no reason why we should not view the Good as a kind of "passing above" beings, the solar display which brings them enlightenment. Such a radiance of the Good is a manifestation of "the Being" itself. On this very path we get also a better representation of *hyperousia*, since the neoplatonists endeavoured to split off "to *prôton arkhon*"- as the "root" or the "cause" of beings - from the supreme Being. A common reading of this text explains the translation of *hyperbole* as "transcendence". But the symbol itself and the tradition enable us also to read it in another way. Plotinus, approaching the *hen* (similar to Plato's Good) makes the following statement:

"ὄν γὰρ τέλειον τῷ μηδὲν ζητεῖν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οἷον ὑπερέρρη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιήκειν ἄλλο" (Plotinus, *Enneads* V, 2, 1. 7-9).

The super-abundance of the sun brings about something different: that is the light which infuses life into things. Latter on, "turning their eyes upon it" things become bright too, and this encounter of a focused view resorts to the process and the image of *epistrophe* (cf. *Enn.* V, 2, 1).

It is obvious that the synonymy between *hyperbole* and *hyperpleres* is very subtle, although we must insist on this semantic reverberation of meaning which could avoid the poor connotation of the rendering by means of the single term "transcendence". In Porphyry's *De abstinentia* (according to text adopted in *Les Belles Lettres*, 1977, I 11, 3) we can find the same rendering of this term (which occurs in "Οὐδὲν γὰρ, ὡς εἶπεῖν, ἐστὶ τοιοῦτο τῶν ὑπὸ τοῦ νόμου συγκεχωρημένων, ὅπερ οὐκ ἐφάμεινον λαμβάνειν τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀφθονίας βλαπτικὸν γίγνεται ἅμῶν."

To understand in such a context the *transcendence* suggested by *hyperbole*, the interpreter has to maintain and/or to substantiate both the functional meaning of *transcendentia* and the metaphoric connotation of "overshooting" and "superabundance" (in a space pattern). As a conclusion we must finally abide by the central position of the solar icon, interpreted at the crossroads of a semantic interchange (a *diallage*) between the visual metaphor and the modalities of Neoplatonic reasoning. A verbal pattern overlaps the dialectic development, bringing together all the pieces of a picture that might guide us to a true comprehension of "The Sun Analogy".²¹

²¹ Some referees have seen in this paper a Heideggerian way of reading Proclus. Except the approach of *Aletheia* (for an instrumental and not fundamental reason) as *uncovering* we did not presumed anything Heideggerian... so we think that such a perception is

unsubstantiated. The paper being, as the title declare, a *proposal*, the main issue of it may be the suggestion of few preconceived basis in reading the text that follows after the fragment we comment.

TEORIA ARISTOTELICĂ A INTELECTULUI CA PRINCIPIU INCOMPLET INDIVIDUAT

ALEXANDER BAUMGARTEN

ABSTRACT. Our study is an interpretation of the aristotelic theory of intellect which offers a number of solutions to the difficulties encountered in the relations between the active and possible intellect. Considering the analogies between world and soul from Aristotle's *De Anima* our intention is to formulate an incompatibility of the two attributes of the soul which are "eternity" and "individuality". The main thesis is that the aristotelic description of the intellect as a pure receptiveness necessarily implies its incomplete individuation.

Aristotel lasă comentatorilor săi o serie de teze privind ztiința care studiază sufletul, definiția lui și descrierea activității intelectuale. Ele sunt tensionate, uneori obscure și logic lacunare. Pentru Gabriel Théry, "în noetică, aristotelismul nu este mai mult decât un gen specificat prin ideile personale ale principalilor comentatori"¹. Comentariile care au rezultat în urma acestei moșteniri sunt atât de diferite între ele, încât credem că funcția unor teze ale tratatului a devenit mai degrabă aceea de condiție de posibilitate a unei actualizări proprii comentatorului decât un corp doctrinar despre care se putem spune că îl înselegem corect sau eronat. Acest aspect a putut fi lecturat, cu eleganța unei soluții genetice preluate de la Werner Jaeger, de către F. Nuyens²: Aristotel însuși a cunoscut, potrivit lui Nuyens, o evoluție în ceea ce privește conceperea intelcției, astfel încât această evoluție nu a reușit niciodată să împacă definiția sufletului ca "*act prim al corpului natural dotat cu organe*"³ cu afirmația aceluiași tratat prin care

¹ Cf. Gabriel Théry, *Autour du décret de 1210 - II - Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Le Saulchoir, Kain, (1926), p. 43.

² Cf. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, (1973), p. 317: "Relația dintre psyché și nous în individul uman a rămas pentru el un mister a cărui soluție i-a scăpat".

³ Cf. Aristotel, *De anima*, 412b 3-5.

intelectul este o funcție a sufletului⁴, deși nu se supune definiției de mai sus fiindcă nu are un organ corporal⁵. El provine "din afară"⁶, e divin, cu toate că se găsește, cu distincțiile sale, în suflet⁷. Aceste dificultăți nu reprezintă decât începutul problemelor. În opinia Filosofului, distincția dintre act și potență se găsește și la nivelul intelectului⁸, iar intelectul în genere este nemuritor, impasibil și neamestecat⁹, cu toate că ceea ce este pasibil în intelect, (dacă așa ceva există cu adevărat în intelect) este pieritor¹⁰. Sunt contradictorii aceste teze? Sunt ele rodul unei evoluții din care noi reșinem o mîrturie sincronă și înzestătoare? Vom încerca să facem o sumară re-expunere a lor, atât cât este necesar pentru a arunca o lumină asupra paradigmei comune în care avut loc disputa universitară pariziană.

Aristotel începe tratatul său cu o observație care lasă să se prevadă tensiunile viitoare ale textului: deși cercetarea despre suflet este de prim rang (402a 4), totuși nu există o știință unică și determinabilă care să studieze sufletul (402a 13-14). Știința despre suflet, departe de a întemeia psihologia ca domeniu particular al cunoașterii, cade în sarcina naturalistului (403a 27-28), în măsura în care acesta studiază manifestările sufletului angajate în materie, și cade în sarcina filosofiei prime în măsura în care există manifestări ale sufletului care nu sunt angajate în materie (403b 15-16). Vom urmări această dualitate de-a lungul problematicii lui Aristotel: ea dă tensiunea definiției și, credem, ea dă și sensul raportului dintre activitatea și individualitatea sufletului. Să remarcăm faptul că ceea ce spune Aristotel la începutul acestui tratat despre obiectul care își supune știința unei sciziuni, a fost remarcat la nivelul întregii filosofii prime de către Pierre Aubenque¹¹, pentru care cercetarea ființei ca ființă rămâne un proiect aporetic al lui Aristotel, marcat de sciziunea dintre lumea sublunară și aceea divină. Faptul că o știință unică a sufletului nu poate să existe este anunțat de Aristotel deja într-un pasaj celebru din *Etica Nicomahică*, (1096a 17-19): "Nu există o idee a lucrurilor care presupun un anterior și un posterior" (trad. Stella Petecel). Iar comentariul lui Pierre Aubenque: "Așa se petrece cu numerele, cu figurile și cu

⁴ Cf. Aristotel, *De anima*, pentru lista completă a funcțiilor sufletului la 414a 30.

⁵ Cf. Aristotel, *De anima*, 408b 18-19, 413a 6, 429b 5.

⁶ Cf. Aristotel, *De anima*, 408b 29 și *De gener. anim.*, 736b 27-28.

⁷ Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 13 (pentru expresia lui Aristotel " εν τη ψυχη").

⁸ Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 14-15.

⁹ Există mai multe ocurențe ale atributelor intelectului, urmându-l pe Anaxagoras (405a 15, 409a 29, 413b 24-26, etc.).

¹⁰ Cf. Aristotel, *De anima*, 430a 24-25 pentru expresia "intelect pasiv" care a reprezentat pentru Ioan Filopon, Averroes și Sf. Toma imaginea.

¹¹ Cf. Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, București, 1998 p. 251 și 276.

*sufletul*¹². Aceasta înseamnă că sufletul nu poate constitui un gen aparte care să cadă sub incidența unei ztiințe fiindcă în el există ceva de ordin prim și ceva de ordin secund. Urma acestei distincții se regăsește în zirul definițiilor pe care Aristotel le dă sufletului la începutul cărții a II-a.

Contextul în care Aristotel dă o definiție a sufletului este marcat de două adjective: definiția trebuie să fie *cea mai generală* (αὐτὴν ἡ ἀρχαία καὶ ἀπλοῦς) și trebuie să dea seama de *întregul suflet* (ὅλον τὸ ζῷον). Ori, chiar acest proiect pare imposibil la începutul textului. Alături de aceste adjective, mai apare un substantiv care numește sufletul: εἶδος - 412a8; el este explicat ca fiind sensul principal dintre cele trei sensuri ale substanței: "*substanța potrivit definiției*" - 412b10. Acestea înseamnă că definițiile care urmează în text trebuie să semnifice întregul suflet, ca o unitate originară (fie logică, temporală sau substanțială) a manifestărilor sale funcționale ulterioare. Credem că Aristotel a concentrat, de fapt, sensul celor două adjective și al substantivului pomenite mai sus în al doilea cuvânt al celebrei sale "definiții" (412b3-5) în care sufletul este "*actul prim al corpului natural dotat cu organe*".

În opinia lui Rémy Brague¹³, această definiție este construită de Aristotel în patru etape: a) definiția: "*substanță ca formă*" (din cele trei sensuri ale substanței, ca formă, materie și compusul lor) "*a unui corp natural având ca potență viața*" (412a 19-21); b) expresia "*substanță ca formă*" e înlocuită cu cuvântul "act" (412a 21); c) acest act este "prim" (412a 27); d) definiția citată mai sus. Cuvintele din finalul definiției sunt relativ ușor explicabile: "*al corpului*" - în sensul că sufletul realizează funcții în corpul, așa cum vîzul este pentru ochi realizarea funcției sale - 413a1; "*natural*" - anume unitatea dintre suflet și corp trebuie să fie una în care sufletul nu își poate schimba periodic corpul - 407b 23-24; "*dotat cu organe*" - adică funcțiile sufletului corespund organelor corporale, cu excepția intelectului. Dimpotrivă, primele două cuvinte ("*act prim*") ridică o serie de dificultăți.

Aristotel explică sensul termenului "act" făcând apel la celebra sa doctrină prin care în *Metafizica*, VII, răspundea la întrebarea "*ce este un lucru?*". El este "*ceea ce el era pentru a fi* - τὸ τὴν εἶναι" - 1029b13. În acest pasaj Aristotel susține faptul că expresia desemnează "*ceea ce se spune în sine despre fiecare lucru* - τὸ ἐν ἑαυτῷ λεγόμενον". Sufletul este "*ceea ce era pentru a fi*" al unui anumit corp (412b 11), adică, urmând definiția *Metafizicii*, este ceea ce se spune propriu despre fiecare corp în parte.

¹² Cf. Pierre Aubenque, *op.cit.*, p. 189

¹³ Cf. Rémy Brague, *Aristote et la question du monde*, cap. "L'ame et le tout" (pp. 323-386) Presses Universitaires de France, Paris, (1988) p. 334-335.

Structura expresiei conșine imperfectul verbului "a fi" (ἦν), ceea ce sugerează un raport între ceva anterior și ceva posterior, în care anteriorul (τι) întemeiază un posterior (εἶναι) prin actul lor comun (semnificat prin articolul το). Pentru Marcel de Corte¹⁴, expresia lui Aristotel semnifică un spațiu median între universalul care întemeiază și particular: "*Tendința funciară a lui Aristotel este aceea de a răsunde că esența, luată ca atare, nu este nici individuală, nici universală, ci că ea formează un ansamblu unic de determinabilii reductibile după caz la universal sau la particular*". Acest ansamblu este το τι ἦν εἶναι, înseles de Marcel de Corte ca "*întregul unificat ireductibil la altceva și care rezultă din atributele încrustate în τι εστί*"¹⁵. Într-o discuție amplă asupra aceiași expresii, Pierre Aubenque sugerează faptul că ea s-ar referi la "*ceea ce este propriu dintre elementele lui τι εστί*"¹⁶, astfel încât ea este "forma irepetabilă și unică" a fiecărui lucru, iar contextul imperfectului semnifică nedeslășirea, actul neîncheiat propriu lumii sublunare.

În anul 1964, P. Courtès, într-un articol intitulat "*L'origine de la formule το τι ἦν εἶναι*"¹⁷, continuă discuția deschisă de Pierre Aubenque, aducând o serie de noutăți temei: pentru P. Courtès, formula nu este forțată de Aristotel¹⁸, ci doar folosirea ei ca definiție este îndreptată polemic contra eleașilor¹⁹: a distinge mai multe sensuri ale ființei, a arăta că ceea ce era în potență este actul a ceea ce tocmai există conotează dinamic expresia. În fond, το τι ἦν εἶναι, ca expresie dinamică, se referă la esența lucrului așa cum el este actualizarea unui universal într-un particular. Ori, acest lucru înseamnă că formula face referire la o realitate care este simultan unu și multiplu, fiind chiar distribuția unului în multiplu. Așa cum remarcă P. Courtès²⁰, expresia este intim legată de întrebarea "*ce este? - τι εστί*", pentru ca autorul să citeze la rândul lui, un pasaj lămuritor din *Analiticele Posterioare*, II: "*Dați ce este și ceea ce era pentru a fi se vor găsi în ambele premise ale unui silogism, ceea ce era pentru a fi se va referi în primul rând la termenul mediu*"²¹.

Pasajul arată, credem, de ce nu există o ztiință unică a sufletului: fiind το τι ἦν εἶναι, sufletul este înseles ca o unitate multiplă: o ztiință poate trata

¹⁴ Cf. Marcel de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, ed. J. Vrin, Paris, (1934), p. 202.

¹⁵ Cf. Marcel de Corte (1934), *ibidem*.

¹⁶ Cf. Pierre Aubenque, *op.cit.*, p. 368.

¹⁷ P. Courtès, "*L'origine de la formule το τι ἦν εἶναι*", *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1964, pp. 169-197.

¹⁸ P. Courtès, *op.cit.*, p. 181.

¹⁹ P. Courtès, *op.cit.*, p. 191.

²⁰ P. Courtès, *op.cit.*, p. 178.

²¹ Cf. *Anal. Post.* II, 91a 25-26.

actele lui (fizica sau filosofia primă), dar nici o știință nu va surprinde ceea ce este doar o trecere de la unu către multiplu.

Credem că putem explica în acest sens al doilea cuvânt al definiției, anume "prim". Să remarcăm mai întâi faptul că Albert cel Mare, în tratatul său *Despre unitatea intelectului*, a înțeles într-o manieră neașteptată sensul "actului prim"²². El răspunde în acel context unui argument al lui Averroes (care susținea că motorul mai multor mobile nu se multiplică după numărul lor) cu un argument în care susține că actul esențial al omului ar trebui să fie cel prim, fiindcă actul secund nu ar mai avea altminteri nici o semnificație²³. Disputa dintre Averroes și Albert, la care vom reveni, se referă la atribuirea raportului dintre prim / secund: oare poate fi el într-adevăr atribuit unui suflet unic a cărui manifestare este exclusiv plurală? În oricare dintre opțiuni, raportul prim/secund este analogic raportului unu / multiplu. Dar pentru Aristotel, atunci când discursul este "cel mai general" cu puțin, iar referința este întregul suflet, sensul în care se ia termenul "suflet" este acela de principiu formal (412a 20), al cărui atribut esențial este acela că nu se mișcă (406a 1). Toate acestea înseamnă că sufletul are o față dublă: pe de o parte este principiu ca "act prim" nemiscător, pe de altă parte este actul secund, manifest în compusul care este autor al acțiunilor reale (despre "compus" spune, în fond, Filosoful, că "se se, construiește, se înduiozează" - 408b 10-15). Această "față dublă" nu trebuie înțeleasă ca un zădărniciu distinct de două momente ale actualizării sufletului, ci ca două semnificații distincte (una universală și alta particulară) ale aceluiași $\tau\omicron\tau\eta\nu\epsilon\iota\nu\alpha\iota$. O soluție interesantă oferă, pentru raportul celor două acte, Michel Bastit²⁴: "Actul se spune în două feluri: act prim și act secund, astfel încât actul unei facultăți prezintă doar potențial în actul prim este un act secund în care sufletul întreg este prezent". Acest lucru înseamnă că ne putem îngloba o transpunere a definiției lui Aristotel în termenii următorii: "act prim al corpului natural dotat cu organe" înseamnă act prim în calitate de acte secundă în care el este funcțional prezent.

Žirul observațiilor de mai sus este, într-un anumit sens, convergent cu trei afirmații ale lui Rémy Brague despre sufletul aristotelic: "în ciuda eforturilor lui Aristotel de a o exorciza, ideea sufletului lumii revine la suprafață sub chipul intelectului agent universal"²⁵. Ideea unicității sufletului a cărui

²² Cf. Alberti M a g n i tractatus *De unitate intellectus*, în *Opera omnia*, ed. Aschendorf, 1975, vol. XVII/2, p. 1-30, edidit Alfonsus Hufnagel.

²³ Cf. ed. Hufnagel, p. 19.

²⁴ Cf. Michel B a s t i t , *Qu'est qu'une partie de l'âme pour Aristote?*, în "Corps et âme - sur le De anima d'Aristote", ed. J. Vrin, Paris, 1996, p. 31.

²⁵ Cf. Rémy B r a g u e , (1988), p. 326.

actualizare este multiplă, în interpretarea de mai sus, se înrudește cu un reziduu platonice al doctrinei sufletului lumii. În al doilea rând, "sufletul nu poate fi cuprins în mișcarea lumii. Un suflet nu poate fi o parte a lumii"²⁶. Sufletul ca principiu nemiscător devine în lume plural prin actele sale secunde. În al treilea rând, Rémy Brague formulează ideea unui dublu statut al sufletului, spunând că el este și un lucru existent în această lume, ca o parte a corpului, dar este și o cauză a acestuia, și deci, nu e în această lume (autorul numește acest lucru "structură ontoteologică"²⁷, iar denumirea ne sugerează inspirat raportul dintre actualizarea sufletului în intelect și funcții corporale și actualizarea lumii în zona divină și zona sublunară).

Acest lung ocol asupra sensului cuvântului "prim" din definiția lui Aristotel aduce cu sine câteva câștiguri teoretice: a) am conturat un concept al perfecțiunii prime a cărei manifestare este chiar perfecțiunea secundă, întrucât ambele sînt de sensul quiddității ("ceea ce era pentru a fi"). această perfecțiune primă a devenit, pentru Averroes, (în *Comentariul Mare la Despre suflet*, comm. 5 și 20), intelectul unic pentru toți oamenii; b) sensul acestui concept poate fi pus în legătură cu teza aristotelică a extinderii raportului dintre act și potență de la nivelul "întregii naturi" la nivelul intelectului. Sînt conturate însă temele primare ale noției lui Aristotel.

Funcțiile sufletului sunt enumerate de Aristotel în mai multe liste²⁸, dintre care cea mai completă pare a fi aceea din Cartea a II, cap. 3, 414a: sufletul are facultatea de hrănire, dorință, senzație, mișcare și gândire. Ele sunt ierarhizate calitativ astfel încât ființele simple dețin un minimum necesar al lor, iar cele complexe un maximum posibil al lor (414b 1-18). Momentul decisiv al modelului aristotelic al facultăților provine însă din polemica cu Platon (pentru care facultățile erau părți ale sufletului)²⁹: pentru Aristotel, ele se ordonează după cum sufletul se realizează pe sine într-o manieră tot mai amplă în fiecare dintre ele, incluse una în cealaltă, asemenea figurii geometrice cu n laturi care este inclusă în figura cu $n+1$ laturi și o include pe cea cu $n-1$ laturi.

Această comparație permite o remarcă: mereu definiția sufletului face referire în sens primordial la primul termen al seriei și într-un sens secund la celelalte: omul este în acest sens primordial definit prin funcția cea mai complexă (intelectul), planta prin hrănire, etc. Argumentul a fost

²⁶ Cf. Rémy Brague, (1988), p. 330.

²⁷ Cf. Rémy Brague, (1988), p. 342.

²⁸ Cf. Aristotel, *De anima*, 402a 4, 406a 10, 411a 27, 413b 12, 414a 33.

²⁹ Cf. Platon, *Republica*, 436b.

intens speculat de către Albert cel Mare și Sf. Toma³⁰, în anul 1270 împotriva lui Siger: dacă omul este definit în principal prin intelect, atunci cum să admitem că omului nu îi este propriu intelectul și, în loc să fie subiect al gândirii, el este instrumentul sau obiectul ei?

Aristotel, cu excepția unui număr de pasaje din *Etica Nicomahică*³¹, lasă deschisă problema (am spune: o menșine la un nivel paradigmatic). Construcția problemei intelectului pare să vină în contradicție cu definiția de la 421b 5: intelectul este (după Anaxagoras) separat (428b 5), neamestecat și simplu (405a 15, 429a 18), lipsit de organ corporal (429a 24-25) divin și etern (408b 18-29), iar activitatea lui se aseamănă cu simșurile în măsura în care, în ambele facultăți, există cineva afectat și cineva care afectează (427a 20) și se deosebește, între alte diferenșe³², după cum sensibilul prea intens poate altera simșul, pe când intelectul nu este niciodată alterat de inteligibilele prea intense, fiindcă în act ele devin identice. În plus, într-un pasaj greu comprehensibil, intelectul este "*un alți gen al sufletului*" (413b 24-26), dar abstracția nu se poate realiza fără o continuitate între simșuri și intelect, din care rezultă imaginea nelipsită din intelectie (431a 16).

Acest zir de atribute antrenează o aparentă contradicție. Intelectul nu este nimic înainte de a cunoaște (429a 24), ci reprezintă o receptivitate pură, astfel încât gândirea pare a fi o afectare. Contrazice acest lucru inafectibilitatea lui (417b 2-9 și 429b 23)? Răspunsul negativ al lui Aristotel este remarcat și de Averroes³³, și de Sf. Toma³⁴: presupusa afectare a intelectului este doar trecerea lui de la act la potență. Aparent banal, constatarea poate avea consecinșe importante: dacă fiindă este "*act*" (cf. *Metafizica*, VII, 1048a 30), atunci a gândi înseamnă pentru intelect a se realiza pe sine împreună cu inteligibilul său. În general, se poate accepta faptul că pentru Aristotel, un lucru este ceea ce actualizarea lui dezvoltă, deoarece el este "*ceea ce era pentru a fi*", el face parte dintr-o specie și este

³⁰ Cf. Albert cel Mare, *Despre cincisprezece probleme*, cap. 2 și Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului*, § 89, în ****Despre unitatea intelectului*, trad. Al. Baumgarten, ed. Iri, București, 1999.

³¹ Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1178a 6-7, pasaj citat adesea atât de Sf. Toma cât și de Albert pentru a arăta că esența omului este exprimată de intelect.

³² De fapt, Aristotel stabilește mai multe diferenșe între simșuri și intelect: a) sensibilele prea intense distrug simșul, pe când inteligibilele nu distrug niciodată intelectul (424a 29); b) simșirea este generată din afara sufletului, pe când înșelegerea dinăuntrul sufletului (417b 17 sqq); c) intelectul poate enunșă posibilul, pe când simșul realizează doar actul (426b 26); d) eroarea există doar la nivelul intelectului, fiindcă, am putea comenta, la nivelul intelectului există predicția (427b 8-14).

³³ Cf. Averroes, *Commentarium Magnum in Aristotelis libros De anima*, ed. Crawford, Massachusetts, 1953, p. 383-386.

³⁴ Cf. Sf. Toma, *Despre unitatea intelectului*, § 18-26.

individualul consistent ontologic din această lume. Pura lui posibilitate nu este o parte a acestei lumi unde "ceea ce era pentru a fi" este funcțional: Averroes a spus că este al patrulea gen de ființă³⁵, Sf. Toma l-a asemănat cu receptacolul platonian³⁶. Se impune drept concluzie minimă faptul că această pură posibilitate ar fi auto-contradictorie dacă ea ar fi ceva determinat sau ceva plural. Pentru Aristotel, în *De anima*, ea poartă două nume, foarte probabil sinonime: ea este loc al speciilor (τοποζ ειδων- 429a 28) și este specie a speciilor (ειδωζ ειδων - 432a 2).

Pe lângă aceasta, "a zăi" este pentru Aristotel intermediar actului și potenței, un *habitus*: există posibilitatea pură, despre care nu putem afirma nimic, apoi există posibilitatea determinată de a zăi ceva, ceea ce este deja o plurificare a acestei pure posibilități, iar în al treilea rând este zăința exersată în act (417a 21 - 417b 2). Și totuși, ceea ce este suprinzător, acest proces nu are loc niciodată complet, ci "când intelectul devine fiecare dintre inteligibile, așa cum se numește zăiutorul care este în act, ... chiar și atunci el este încă, într-un sens, în potență, dar nu tot așa ca și înainte de achiziție sau de descoperire" (δυναμει πωζ- 429b 8-9).

Aceste două remarci conduc spre o concluzie: faptul de a gândi pentru intelect înseamnă a se realiza pe sine ca individual. Gérard Verbeke formulează sintetic sensul acestei idei: "*natura unei ființe se dezvoltă pe măsură activității desfășurate*"³⁷. A gândi înseamnă a se realiza pe sine ca individual.

În capitolul 5 din Cartea a III-a, Aristotel propune extinderea distincției act-potență de la nivelul întregii naturi la nivelul intelectului:

"Așa cum în toată natura există ceva ca o materie pentru fiecare gen (și aceasta este toate celelalte în potență) și altceva drept cauză și producător, prin care toate se produc, ca și arta făcătoare de materie din care urmează să se producă, este necesar ca și în suflet să persiste aceste diferențe" (430a 10-14).

Rémi Brague remarcă: "*dacă sufletul reproduce structura întregii naturi, acest lucru se datorează mai puțin faptului că el e o parte a naturii întregi cât*

³⁵ Cf. ed. Crawford, p. 410.

³⁶ Cf. S. T o m a , *Despre unitatea intelectului*, § 24. Înselegem prin expresia "receptacol în sens platonian" tema celui de-al treilea gen de ființă^{3/4} din *Timaios*, 48e sqq.

³⁷ Cf. Gérard V e r b e k e , *Jean Philopon, Commentaire sur le De anima d'Aristote*, trad. par Guillaume de Moerbeke, Paris-Louvain, 1957, p. 25.

*faptului că el este locul în care natura apare*³⁸. Acest lucru trebuie să ne trimită iarăși la două pasaje discutate mai sus: începutul tratatului ne avertiza că studiul sufletului conduce la cunoașterea adevărului întreg (πρὸς τὴν ἀληθειαν ἀπασαν- 402a 5), iar definiția numea sufletul "act prim", atunci când era vorba de el în întregime și în general. Aceasta înseamnă că deosebirea dintre actul și potența intelectului se regăsește înainte ca el să fie individuat de propria sa activitate, adică să fie în act sau chiar *in habitu*, după exemplul celor 3 etape de mai sus³⁹.

Putem acum să ne asumăm observația că, în această interpretare, ideea că intelectul (activ) provine "din afară" (*De gener. anim.*, 736b 27) și ideea că el se află "în suflet" (din fraza citată, 430a13) sunt necontradictorii. Cele două susțineri au creat multor comentatori serioase probleme: pentru Themistius⁴⁰, intelectul agent este o realitate divină, vecinul unității și pluralității, care poate fi multiplicat prin "luminile" inteligenței divine și care suntem noi înșine; pentru Averroes⁴¹, el este separat și unic pentru toți oamenii; pentru Avicenna, el este inteligența celei de-a zecea sferă a lumii supralunare. Sf. Toma obișnuiește să invoce contra lui Siger din Brabant pasajul 430a13 pentru a susține imanența intelectului agent, iar Siger invocă pasajul din *Despre generarea animalelor*, pentru a-i sublinia transcendența. Pentru statutul acestui intelect, Aristotel nu oferă decât o analogie:

Există un intelect care devine toate lucrurile și un altul care le produce pe toate, așa ca o dispoziție, ca și lumina. (430a 9-10)

Atât Themistius, cât și Avicenna, pentru a cita numai două nume dintr-o posibilă serie mai lungă, au încercat o lectură teologică a pasajului: lumina își are originea în soare, analogic pentru Platon binelui, tot așa cum intelectul agent deține aspectul divin al intelectului (deși Aristotel numise întregul intelect "divin"). Credem însă că este posibil și o interpretare mai simplă: în *Despre suflet*, lumina este o aplicație particulară a unei legi

³⁸ Cf. Rémy B r a g u e , (1988), p. 350.

³⁹ Prin urmare, distincția dintre intelectul "pasiv" și cel "activ" este vulgarizatoare, greșit și înțeles și ne încurcă: o distincție corectă poate fi aceea între un intelect posibil și unul activ, rezervând expresia "intelect pasiv" pentru sensul enigmatic al rândului 430a 25, unde Aristotel vorbește despre acest intelect pasiv muritor, identificat de Averroes, de Filopon și de Sf. Toma cu imaginația.

⁴⁰ Cf. T h e m i s t i u s , *Commentaire sur le traite de l'âme d'Aristote*, ed. Verbeke, Louvain - Paris, 1957 p. 228.

⁴¹ Cf. ed. Crawford, p. 407.

generale a percepției, care postulează necesitatea unei medieri între simț și obiectul sensibil. Trebuie să remarcăm faptul că această teorie este o radicalizare a unui principiu platonice, reperabil în *Republica*, 507d:

"Există situații când auzul și vocea pretind un alt element pentru ca prima să audă, iar cealaltă să fie auzită, un element care, dacă n-ar fi prezent un al treilea, auzul nu va auzi, iar vocea nu se va face auzită? – Deloc, nu există. – Eu cred, am zis, că nici celelalte simțuri, ca să nu zic nici unul, nu au nevoie de un astfel de element. Sau poți tu să indicîi vreunul? – Nu pot. – Dar nu-ți dai seama că puterea vederii și a lucrului de văzut reclamă existența unui astfel de element?" (trad. Andrei Cornea).

Pentru Platon, doar văzul are parte de termen mediu, ca lumină, iar celelalte simțuri sunt mai umile. Aristotel radicalizează acest principiu și îl aplică tuturor simțurilor: văzul are ca termen mediu lumina (418b 2-3), auzul are apa și aerul (419b 18) și, cel mai interesant, pipăitul are ca termen mediu corpul însuși (423a 15). Această schemă ridică două probleme. a) prima bine de asemănarea cu lumina: oare putea Aristotel să spună, în loc de lumină, apă, sau corp? Avantajul "luminii" în text este oare literar sau este logic? Un eventual avantaj ar fi acela că intelectul provine "*din afară*", deși este pretutindeni, la fel ca lumina, ceea ce nu se petrece nici cu corpul, nici cu apa. Este însă dificil de distins natura acestui "avantaj": el este logic pentru că atributele luminii sugerează atributele intelectului, așa cum apa și corpul nu puteau face. Dar el este și literar, pentru că, în raport cu văzul, ideea că lumina are o sursă unică este accidentală. b) a doua problemă bine de reperarea subiectului care percepe și gândește. Este evident că într-un sens, cel care gândește este compusul (408b 14-15) în care, cel puțin în cazul simțului tactil, este inclus și corpul-intermediar. Dar înălțurând toate intermediaritățile (corpul, apa, lumina, intelectul agent), nu vom găsi totuși nimic consistent și prezent (pentru Alexandru din Afrodisia, tabla pe care nu este scris nimic, comparată de Aristotel cu intelectul posibil - 430a1 - este marca absenței scriiturii, nu consistența unei table goale⁴²). Pentru intelect, aceasta înseamnă că singura lui determinare este chiar gândirea.

Ne aflăm în fața aceleiași "feșe duble" a sufletului, regăsit acum la nivelul intelectului: într-un fel un act prim despre care nu putem zici nimic,

⁴² Cf. P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise exégete de la noétique d'Aristote*, Liège, (1942), p. 75, pentru trimiterile la textul lui Alexandru și exegeza pasajului.

pentru că a ști ceva despre el înseamnă a-l determina deja, și pe de altă parte un act secund, fiindcă în această lume, dar a cărui structură este mărțuria unui act anterior lui.

Cel care a formulat o teorie coerentă a acestei poziții aristotelice a fost Averroes. Pentru că intelectul este ceea ce el devine, urmând asemănarea cu simburile, atât simșirea cât și cunoașterea dispun de două subiecte (în sens de *substratum* aristotelic)⁴³: în cazul intelectului, imaginea și intelectul posibil. Actualizarea și asocierea ei cu un inteligibil înseamnă a gândi (atât pentru Averroes cât și pentru Aristotel). Dar în acest act are loc, de fapt, realizarea intelectului posibil. Acest fapt ne lasă să credem că intelectul posibil este corespondent, pentru Averroes, cu actul prim, iar imaginea ar corespunde actului secund, ca subiecte ale lor. Acest intelect posibil este unic pentru toți oamenii și imaginea este mărțuria plurificării lui în momentul gândirii. Am văzut deja cum, pentru Aristotel, actul "prim" nu este altceva separat de cel secund, ci este doar actul anterior potenței care întemeiază această potență, pentru ca el însuși să se regăsească integral în oricare din actele sale secundare.

La această teorie a reacționat Sf.Toma, cu trei contraargumente⁴⁴: 1) nu este posibilă continuitatea celor două subiecte cu actele lor, fiindcă în momentul nașterii noi nu gândim. Ori, pentru Averroes, continuitatea (*copulatio*) are loc doar în gândire, ceea ce înseamnă că omul nu este un subiect, ci un obiect al gândirii, așa cum au afirmat o serie de texte ale averroismului latin⁴⁵. 2) această continuitate nu este o unitate pentru că, în imaginație, o specie inteligibilă este în imagine în potență, pe când ea este în act în intelectul posibil, ori, ar fi totuși necesar ca actul cunoașterii să fie unic; c) dacă ochiul vede prin lumină culoarea de pe peretele care nu vede dar e văzut, și dacă, prin teoria lui Averroes, acest lucru s-ar realiza prin două subiecte, ar însemna că intelectul posibil cunoaște prin intelectul activ imaginea care este în omul cunoscut dar care nu cunoaște. În concluzie, pentru Sf.Toma, teoria celor două subiecte transformă unul din subiecte în obiect cunoscut.

Este evident, după enumerarea argumentelor Sfântului Toma, ce îi desparte pe cei doi comentatori: fiecare din ei înșelege diferit ce anume este omul, ca singularitate. Pentru Sf.Toma, creștin, sufletul este persoana care gândește. Acesta corespunde, în fond, actului secund al lui Aristotel, dar care

⁴³ Cf. ed. C r a w f o r d , p. 400, trad. Libera, p. 69; fragment tradus în acest volum.

⁴⁴ Cf. *Despre unitatea intelectului*, § 63-66.

⁴⁵ Cf. ***, *Trois commentaires sur le traité de l'âme d'Aristote*, ed. Van Steenberghen, F., Bazán, B., Giele, M., (Philosophes medievales, XI) Louvain-Paris, Publications Universitaires Béatrice-Nauwelaertes, 1971.

nu are nevoie de nici un act prim care s'îl explice. Nu este cazul s'îl ridicăm problema gradului de fidelitate fals' de Aristotel, deoarece este posibil ca aici afirmațiile lui Aristotel s'î funcționeze paradigmatic (în sensul definit mai sus). Astfel, în textul capitolului analizat apare o frază al cărei prim cuvânt poate primi un statut gramatical dublu:

Ți acest intelect este separat Ți neafectat Ți neamestecat (430a 17-18).

Cuvântul "Ți - καί", poate fi adverb **(a)**, dacă se referă la o serie de atribute aplicabile atât intelectului posibil cât Ți celui activ; dar el poate fi Ți **(b)** o conjuncție care leagă cele două fraze între care se găsește, Ți atunci seria celor trei atribute se referă doar la cel activ. Pentru varianta **(a)**, așa cum a remarcat Alain de Libera, a optat Averroes⁴⁶. Într-un sens diferit, cum se va vedea, aceeași variantă o alege Ți Sf. Toma, Ți ea este cea mai apropiată de sensul textului aristotelic, care atribuia Ți în alte pasaje aceste determinații întregului intelect⁴⁷. Pentru varianta **(b)** au optat, fiecare în felul său, Alexandru din Afrodisia⁴⁸ Ți Themistius⁴⁹. În funcție de această opțiune se poate interpreta dificultatea ultimelor rânduri ale capitolului: după ce Aristotel aplică teoria anteriorității actului fals' de potență (enunțat Ți în *Despre suflet*, 415a 18-20) la raportul dintre intelectul posibil Ți cel activ, spunând că în raport relativ cu timpul, potența este anterioară, pe când în sens absolut, actul este anterior⁵⁰, ultimele rânduri vorbesc despre nemurirea lui:

El este, fiind separabil, numai cel care este, Ți doar așa este nemuritor Ți etern. Căci noi nu ne amintim cu el, deoarece este neafectat, în vreme ce intelectul pasiv este muritor, Ți fără acesta el nu înșelege nimic. (430a 22-25)

Problema frazei din urmă pornește de la expresia "*intelect pasiv (intellectus passibilis, νοῦς παθητικός)*": dacă ea este sinonimă intelectului posibil, așa cum a crezut Themistius⁵¹, atunci subiectul propoziției este intelectul activ. Așa ceva este greu de crezut, mai cu seamă fiindcă acest lucru

⁴⁶ Cf. ed. Crawford, p. 440-441, trad. Libera, p. 109, împreună cu comentariul lui Alain de Libera asupra adugării lui "*etiam*" în text, cf. *Introduction*, p. 30.

⁴⁷ Cf. *De anima*, 408b 18-19, 408b 29, 429a 15, 429b 13.

⁴⁸ Cf. Alexandru din Afrodisia, *Despre intelect*, § 17 în ****Despre unitatea intelectului*, p. 55, (1999).

⁴⁹ Cf. ed. Verbeke, comm. ad. 430a 14, p. 225.

⁵⁰ Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1049a 12.

⁵¹ Cf. Themistius, ed. Verbeke, p. 225.

ne impune să acceptăm valoarea de conjuncție a lui "și" de mai sus, și să negăm faptul că enunțurile privind imposibilitatea intelectului s-ar referi la cel posibil. O interpretare inițiată de Ioan Filopon⁵², preluată sau reinventată de Averroes⁵³ este sinonimia dintre expresia de mai sus și imaginație. Într-adevăr, imaginația are pentru Aristotel o sursă sensibilă și una intelectuală (428a 30 - 428b 1), și ea face ca intelectul să realizeze conceptul prin actualizarea a ceva inteligibil în ceva asemănător sensibilului. Din acest motiv toate conceptele intelectului sunt asocieri a doi termeni dintre care nici unul nu poate fi, în ordine umană, conceput în sine: nu putem gândi niciodată univoc fiindcă ca act pur, ci ea are întotdeauna mai multe semnificații⁵⁴ și nici nu putem concepe altfel decât analogic materia primă⁵⁵.

Dați seria afirmațiilor de mai sus este acceptabilă, putem presupune că Aristotel a gândit sufletul ca pe o realitate ce nu aparține în sine, ca un obiect, lumii sublunare, dar care este prezent în această lume prin propria activitate. Ca alternanță a actului prim/secund, provenită din sensul expresiei $\tau\omicron\ \tau\iota\ \eta\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, el este implicit unu și multiplu, astfel încât teoria unității intelectului, ca și teoria plurificării lui în sine sunt interpretări posibile ale aceleiași paradigme.

Am văzut mai sus însă faptul că, implicit, individuarea sufletului este incompletă (429b8-11). Acest fapt corespunde cu neputința de a actualiza în demonstrații principiile prime (*Anal. Post.* I, 2, 71b 26). Reformulând paradoxul lui Menon, Pierre Aubenque se întreabă: "*cum este posibil ca lucrul cel mai cognoscibil în sine să fie cel mai puțin cognoscibil pentru noi?*"⁵⁶. De vreme ce principiile sunt condiții ale cunoașterii, regresia cunoașterii în spațiul propriilor principii prealabile cunoașterii este infinită. Dați, în formularea aceluiași comentator, "*pentru Aristotel, ztiința primelor principii este legitimă dar este imposibilă*"⁵⁷, înseamnă că putem recunoaște aici un paradox întâlnit mai întâi la Platon: cunoașterea principiului presupune angajarea lui prealabilă.

Dar până unde este posibil să înaintăm în transpoziția act/potență de la întreaga natură la intelect? Actul prim al corpului este oare și altceva decât actul lui secund, cel puțin analogic cu ordinea lumii? Pe de altă parte, dați sufletul este $\epsilon\iota\delta\omicron\zeta$, iar funcția lui cea mai nobilă este cea de $\tau\omicron\pi\omicron\zeta\ \epsilon\iota\delta\omicron\omega\nu$,

⁵² Cf. F i l o p o n , ed. Verbeke, comentariul la 430a 23-25, p. 42-45.

⁵³ Cf. ed. Crawford, p. 450.

⁵⁴ Cf. *Metafizica*, 1003a 31-33.

⁵⁵ Cf. *Fizica*, 191a 7-8.

⁵⁶ Cf. Pierre A u b e n q u e , *op.cit.*, p. 61.

⁵⁷ Cf. Pierre A u b e n q u e , *op.cit.*, p. 175.

poate fi el asimilat unei realități din ordinea lumii? Aristotel face în câteva rânduri referire la o legătură posibilă între suflet și cer⁵⁸.

În plus, intelectul este divin, fiind a fi act pur, adică totalmente lipsit de potență, tot așa ca și cerul⁵⁹, care cunoaște distincția act / potență, dar e divin⁶⁰. Lumea sublunară imită pe cât poate eternitatea cerului⁶¹, iar cerul învluie întreaga lume⁶² și colaborează la nașterea ființelor vii⁶³. El are un caracter inteligibil, fiind ca el să fie altul decât cel vizibil, ceea ce ar fi condus la o reeditare a platonismului ideilor. Cerul pare a fi pentru lumea sublunară ceea ce intelectul este pentru om.

Din acest moment, nu mai este decât un singur pas spre a spune că cerul inteligibil (ca *locus specierum* și *species specierum*) are nevoie de subiect (corporalitate) pentru a deveni manifest. Pasul (textual) îl va face abia una din propozițiile cenzurate de episcopul Etienne Tempier al Parisului în anul 1277, și profesat în mediul universitar parizian⁶⁴. Așadar, este cu puțință ca, pentru Aristotel, să existe cel puțin o analogie între suflet și cer. Apoi, este acceptabil faptul că pentru Aristotel cerul guvernează lumea sublunară și este un intermediar între motorul prim și această lume⁶⁵. Așa cum notează R. Bodéüs: "*Pe scurt, cel de-al cincilea corp al lui Aristotel devine, sub acest raport, moștenitorul celui de-al treilea gen al lui Platon - el însuși este o substanță cu statut intermediar*"⁶⁶. Această analogie aduce cu sine concluzia studiului nostru: faptul de a gândi reprezentând pentru Aristotel auto-realizarea intelectului, ca individuare a lui. Dar calitatea de "loc al ideilor" al intelectului face ca individuarea lui să fie etern incompletă, în măsura în care principiile prime sunt presupuse dar niciodată demonstrabile.

⁵⁸ Există numeroase aluzii aristotelice la ideea că lumea individualelor imită prin eternitatea speciilor ei eternitatea cerului: *De anima*, 415b 2-7, *Fizica*, VIII, 7-9, *De gener. et corruptione*, II, 10, *Metafizica*, 1072a 9-17. Într-un pasaj din *Fizica* (212b 11-12), locul se atribuie accidental doar sufletului și cerului.

⁵⁹ Cf. *Metafizica*, 1050b 6-34.

⁶⁰ Cf. *De cer*, I, 9, 278b 10-21.

⁶¹ Cf. *De anima*, 415b 2-7.

⁶² Cf. *Despre cer*, 278b 16-18.

⁶³ Cf. *De gener. animalium*, 736b 27 - 737a 1.

⁶⁴ Cf. prop. 74, în *** *Despre eternitatea lumii*, trad. Al. Baumgarten, ed. Iri, București, p. 210-211.

⁶⁵ Cf. *Metaph.* 1071a 13-17, *De gener. et corr.* 338b 3, *De gen anim.* 716a 16, *Probl.* 994a 30, *De plantis* 817a 23, *Meteor.*, 346b 30-33.

⁶⁶ Cf. R. Bodéüs, *Ame du mode ou corps céleste? Une interrogation d'Aristote*, în vol. "*Corps et âme - sur le De anima d'Aristote*", ed. J. Vrin, 1996, p. 88.

LOGOS ȘI IMAGINE IN *SOFISTUL* LUI PLATON

ANDREI BERESCHI

ABSTRACT. Logos and Image in Plato's *sophist*. The aim of our study is to reopen the problem of the platonic *logos*. The field in which we reconsider this is that of the platonic dialogue called *The Sophist*. The main thesis is that we can distinguish two kinds of *logos* which come one after another and completing one another task. First we may discover a *logos* of the noun and then, in this dialogue, a *logos* of the judgement.

Se întâmplă ca dialogul *Sofistul* să fie locul în care apare, în sfârșit, decizia de a limpezi compromițătoarea natură hibridă a creatorului de discursuri, care datorită ambiguității sale nesănătoase făcea ca deja în *Euthydemos* (305c), de pildă, sofistul să fie aclamat drept filosof, iar filosoful blamat ca sofist. Asumând faptul că filosofia se constituie undeva în proximitatea discursului sofistic și politic, Platon își dezvăluie aici nevoia de identitate și autonomie a discursului propriu prin determinarea sofisticii ca alteritate radicală. Altfel spus: încercând să decidă esența celuiilalt, a sofistului, Platon determină, de fapt, natura propriei sale poziții, operând înăuntrul ei o schimbare. Desigur, întrebarea ofensivă care ar putea veni din partea unei metode interpretative, care susține conservarea intactă a teoriei ideilor, ar fi: de ce nu s-a întâmplat acest lucru în celelalte dialoguri? Este posibil ca următoarele motive să constituie un răspuns la aceasta. În primul rând, celelalte dialoguri ne vorbesc despre sofistul Gorgias sau Protagoras sau Hippias, fără a pune problema *genului*, a esenței sofistului și a discursului sofistic. În al doilea rând, prezența lui Socrate făcea ca doctrina să primească o identitate prin distincția cu care figura sa se delimita de cea a oricărui alt interlocutor. S-ar putea însă ca, dincolo de acestea, motivul principal să fie absența unei abordări frontale a naturii logos-ului. De aceea, am propune o lectură a dialogului *Sofistul* din perspectiva schimbării pe care o produce în doctrina platoniciană instituirea logos-ului pe un anumit palier al ontologiei sale.

Nu este însă aici nici pe departe vorba de a da curs unei analize asupra platonismului sub ideea aflată astăzi oarecum la modă că “limbajul” și predeterminarea la care el, prin faptul că deține din capul locului toate traseele posibile ale sensului, supune expresia, ar determina în mod fatal și de la început orientarea gândirii. Logos-ul nu este în nici un caz “limbajul”. Aceasta înseamnă, așa cum Brice Parain s-a străduit să arate la începutul admirabilului său eseu¹, că orice traducere a lui *λόγος* sau a verbului *λεγεῖν* echivalează cu o reducere a sferei lor de semnificare, iar acest lucru este simptomul prin care se manifestă o incongruență profundă existentă între maniera modernă de a vedea “limbajul” și cea greacă. Orice abordare a logos-ului ca “limbaj” nu numai că riscă să sărăcească termenul de semnificații, ci devine și expresia stânenitoare a unei naivități metodologice care mizează pe ideea că o analiză trebuie să se bazeze de la început pe univocități. S-ar putea ca logos-ul platonician, cel puțin pentru filosofie, să exercite un rol fondator, să fie un fel de origine “secundă” și, astfel, vizibilă a discursului acesteia; însă, ca fondator, el ar trebui să țină de fondul ambiguu al unei gândiri platoniciene, ea însăși fluctuantă, de un fundal a cărui obscuritate este luminată (și astfel, împinsă înspre o limită insesizabilă) progresiv, dialog de dialog. O metodă ce pornește de la acceptarea ideii că anumite specificări ale logos-ului (cum ar fi : argument rațional, judecată, propoziție ca imagine a realității, discurs adevărat sau fals, sistem de semnificații, logică, cuvânt, nume, verb, etc) pot duce, păstrate fiind în distincțiile lor “logice”, la reconstituirea credibilă a matricii lor generative, sfârșește, în cele din urmă, într-un discurs pleonastic. Aceasta se întâmplă pentru că instrumentele lingvistice cu care ea operează sunt ele însele efectul unui travaliu de clarificare ce s-a exercitat asupra unei idei despre un logos inițial *amorf*; dar a porni de la presupuziția acestei interpretări, că există o sinonimie completă între noțiunile ei operaționale și materialul asupra căruia operează, că în ceea ce Platon înțelege prin logos se regăsesc de la început și clar delimitate semnificațiile aceluiași noțiuni cu care noi îl analizăm, aceasta nu revine decât la abilitatea de a fixa cât mai precis un sistem de identități între două planuri paralele.

Ideea studiului nostru este că Platon instituie și sculptează, de-a lungul dialogurilor sale, pornind de la starea de ambiguitate a logos-ului, un logos a cărui funcție de a intermedia, de a servi drept mediu care reglează raporturile dintre idei și lucruri, fără a turbura cele două ordini și lăsându-le să parvină una la cealaltă, este probabil, încă, cea în care mai credem și de

¹ Brice Parain, *Logos-ul platonician*, ed. Univers Enciclopedic, Buc., 1998; trad. Monica Jităreanu, p. 14.

care ne mai folosim. Ideea, atât de simplu exprimată de Brice Parain, este că “Între cele două lumi, *λόγος*-ul capătă valoare deplină de intermediar ontologic.”² Numai că *Sofistul* este doar un sfârșit și problemele pe care le pune își găsesc rezolvarea doar datorită felului judicativ de punere a logos-ului, ceea ce vom numi: *instituirea judicativă a logos-ului*. Cercetarea existenței unor alte moduri de instituire a logos-ului la Platon este de aici încolo o sarcină pe care presuposițiile noastre de metodă o impun cu necesitate, întrucât acestea din urmă sunt condiționate de eventualele rezultate pe care numai îndeplinirea ei le va putea furniza. Se înțelege astfel că pornim din punctul în care o atare cercetare ar trebui să se sfârșească, dar credem că doar elucidarea felului în care logos-ul apare în acest dialog poate să dea unda de ghidaj a unei cercetări ulterioare.

Dialogul debutează cu problema acelei ambiguități de care aminteam la început, anume ușoara ambivalență care afectează în ochii unora discursul filosofului: filosofii “sunt înfățișați uneori ca oameni politici, alteori drept *sofiști*”³. Astfel întrebarea care apare este în ce fel ar trebui numite (*ὠνόμαζον*) aceste tipuri potrivit genului lor: cu un singur nume, cuprinzându-le pe toate într-un singur gen, cu două, împărțindu-le în două genuri, sau cu trei nume, corespunzând fiecare cu câte un gen? Se înțelege că Străinul, cel care are sarcina rezolvării trilemei, punând întrebarea $\tau\iota\ \pi\omicron\tau\epsilon\iota\ \epsilon\iota\sigma\tau\iota$ privitoare la esența sofistului, va ajunge în cele din urmă să argumenteze în favoarea ultimei variante dovedind că există trei genuri (*τρία καὶ τὰ γένη*) conform raportului de unu (...la unu) dintre nume și gen (*καθ' ἐν ὄνομα γένος*) (217a). Faptul că demersul urmează să dea dreptate *exprimării* comune și să contrazică totodată *înțelegerea* vulgară a raporturilor dintre aceste tipuri, divulgă situația de revers pe care rezultatul acestuia o are față de poziția populară și dezvăluie ideea că doar numele singur nu poate întemeia o realitate, căci, iată, deși exprimarea obișnuită le pune aceluia la îndemână trei nume ei înțeleg totuși, în mod greșit, o singură realitate, ca și cum cele trei nume ar fi trei idiomuri care semnifică același lucru. De fapt, Străinul își ia de la început această precauție, afirmând că (218c) deocamdată, datorită faptului că doar numele asigură un acord între interlocutori (*τὸ ὄνομα μόνον ἔχομεν κοινῆ*), nu se poate pronunța direct asupra sofistului, căci s-ar putea, invers față de situația anterioară, deși numele este acum *unul* și ceva deținut în comun de către interlocutori, ca el să semnifice, în idiomuri diferite, lucruri diferite, astfel încât, de data aceasta, însuși lucrul

² Brice Parain, op. cit., p. 122

³ Platon, *Sofistul*, Opere VI, ed. Șt. și Enc., Buc., 1989, trad. C. Noica, 216 d.

desemnat (τὸ δὲ ἔργον) să rămână închis într-un idiom, iar tot din vina numelui înțelegerea să fie din nou ireală. Toate acestea îl îndreaptă pe Străin spre formularea unei “reguli” de la care pornind dialogul de față se va desfășura și va deveni posibil; conform acesteia: (218c) veșnic și cu privire la toate cele despre care e vorba, convorbirea care duce la acord (συνομολογήσασθαι) se întâlnește cu logos-ul (διὰ λόγων) în măsura în care are în vedere chiar lucrul (τὸ πρᾶγμα), iar, în măsura în care ea are în vedere doar numele (τουννομα μόνον), se separă de logos (χωρὶς λόγου).

Cu o constanță de admirat întreg dialogul se va țese în jurul acestor elemente expuse la început. După cum se poate observa, aici se înghesuie genurile și lucrurile, problema raportului dintre Unu și Multiplu, a înțelegerii adevărate și a celei închipuite, toate acestea plecând de la necesitatea clarificării acelei inițiale ambiguități a logos-ului totodată filosofic, sofistic și politic. S-a putut afirma că Platon aduce aici o critică a forței numelui, așa cum a făcut Yvon Brès. Ideea lui este că evenimentul care se produce cu *Sofistul* în evoluția teoriei ideilor corespunde recunoașterii insuficienței unui anumit tip de logos și înlocuirea lui printr-o formulă mai bună. “Acest logos l-am putea numi *thetic* pentru a putea prinde verbul prin care Platon desemnează actul care îl constituie (τιθέναι)”⁴... unui logos *thetic* și *nominativ*⁵ i se substituie un logos *discursiv*. Dialogul *Parmenide* numind *eponimia*⁶, critică modalitatea *thetică* prin care sunt instituite formele și sunt stabilite numele lucrurilor, iar opinia lui Y. Brès este că în *Sofistul* o asemenea manieră este înlocuită și că prin aceasta se marchează o schimbare fundamentală ce va însoți de aici înainte restul operei platonice. Verbul *τίθημι* (a pune, a așeza, a situa) este făcut responsabil de o continuitate și de o discontinuitate a gândirii lui Platon. Însă maniera lui Y. Brès de a-l citi ca “teză”⁷ platonice ascunde propria sa ipoteză, care devine, într-un mod prea puțin întemeiat, teză și postulat de lucru, căci ideea *eponimiei* nu face decât să reia maniera explicită a logos-ului *thetic* din *Cratylus*, *Phaidon* sau *Republica*. Și pentru că în această chestiune hotărâtor este numai argumentul textual, el e de găsit în *Timaios* (52a) unde se conservă omonimia dintre lucru și formă.

Există într-adevăr, așa cum o arată textul de mai sus din *Sofistul*, o tensiune între nume și logos. Numele nu este aici suficient pentru că nu se

⁴ Yvon Brès, *La psychologie de Platon*, P.U.F., Paris, 1968, p. 277.

⁵ Un logos ce se instituie prin cauzalitatea eponimă a ideilor

⁶ Platon, *Parmenide*, Opere VII, ed. Șt. și Enc, Buc., 1989, trad. S. Vieru, 130e.

⁷ Y. Brès, *op. cit.*, p. 204.

vorbește aici numai despre idei: despre bine, frumos, asemănare, sau egalitate. Multiplele asemenea care se uneau sub o idee al cărui nume îl purtau nu mai sunt aici asemenea, și asta creează întreaga dificultate. Sunt date nume diferite și se cere să se stabilească dacă ele stau față de gen într-un raport de trei la unu, trei la doi sau unu la unu. Dar acest lucru nu poate fi stabilit prin numele singur, va arăta Străinul, pentru că simpla *instituire nominativă a logos-ului* nu poate oferi interlocutorilor o veritabilă *convorbire aducătoare de acord*, și a porni de la nume înseamnă ratarea esenței vorbirii (*χωρίς λόγου*). Soluția stă în a porni de la lucru, căci numai de aici pornind *συνομολογησασθαι* se situează în esența vorbirii (*διὰ λόγων*); însă a porni de la lucru nu înseamnă a nu mai folosi nume, a le considera lipsite de întemeiere sau, așa cum consideră A.E. Taylor⁸, că Platon teoretizează aici un fel de prioritate empirică a luării la cunoștință a faptelor (*acquaintance with the facts*). Este vorba doar de a numi nu lucruri asemenea, ci stări de lucruri, care prin esența lor pun laolaltă lucruri diferite, iar orice efort de a defini un lucru dintre ele, de a-l restitui seriei sale de semeni (*seriei nominative*) și genului său trece prin travaliul căutării identității sale cu ajutorul judecății diferențiatoare ce *reflectă* starea de lucruri și nu prin identificarea lui nominală. *Posibilitatea* ca asemănătorul să stea laolaltă cu neasemănătorul se pune de la început tot în termenii unei *instituiri nominative a logos-ului*. Dacă într-adevăr între lucrurile sensibile asemănătorul se înlănțuie cu neasemănătorul, atunci care este “numele” acestei situații și care este corespondentul ei ideatic (sau formal) omonim care o face *posibilă*?

Deși, formal, pare să fie vorba de aceeași manieră de instituire a logos-ului, totuși prin felul în care se pun problemele este vădit că nu poate fi vorba de aceeași. Faptul că Platon conservă ideea că formele dau nume lucrurilor este arătat încă o dată, de felul în care ființa este cea dintâi chestionată pentru a oferi formula de instituire a noului logot, acest lucru petrecându-se chiar sub exigența vechiului logot. Necesitatea unui nou logot este dată de apariția nevoii de a elucida genul unui element nou, apărut în cadrul încercării de a-l “categorisi” în raport cu un gen pe sofist, și de a-i determina însuși caracterul de entitate: este vorba despre *image*. Odată cu apariția în dialog a problemei caracterului de a fi al imaginii se pune și problema ființei, care încearcă să dea noimă și curs noii instituiri a logos-ului, căci chiar în ființa adevărată trebuie acceptată o înlănțuire a asemănătorului cu neasemănătorul “spunând că, într-un fel, este ceea ce nu

⁸ A.E.Taylor, *Plato: The Man and His Work*, Methuen & CO. LTD, London, 1929, p. 378.

este și, la rândul său, ceea ce este nu este”⁹. Formularea ființei ca *δύναμις* a producerii (*τὸ ποιεῖν*) și a pătimirii (*τὸ παθεῖν*), impusă acelor *τῶν εἰδῶν φίλους* prin echivalarea (248e) producerii cu acțiunea cunoașterii (*το γιγνώσκειν*) și a pătimirii cu faptul de a fi cunoscut (*το γιγνώσκομενοι*), apoi reluarea acestei formulări în termeni de mișcare și stare, care, fiind învăluite de ființă, stau în comuniune înăuntrul ei și, în sfârșit, formula finală a comunicării celor cinci genuri, exprimă necesitatea determinării ființei pentru a putea institui noul logos. Dacă exigența ființei a stabilit în *κοινωνία* legea noului logos, atunci noul “nume” al stării de lucruri în care asemănătorul se înlănțuie cu neasemănătorul este vorbirea “care ne-a fost dată prin împletirea între ele a genurilor”¹⁰, care este “pentru noi, un gen al celor reale” și care determină o stare de lucruri prin înlănțuirea (*συμπλοκή*) numelui și a verbului. *Instituirea judicativă a logos-ului* este expresia prin care desemnăm prezența în discursul platonice a unei alte modalități, probabil finale, de a institui logos-ul, de a-i sculpta profilul din ființă și neființă, identitate și alteritate, stare și mișcare.

Așa cum îl găsim în cele din urmă, logos-ul se originează în real; însă discuția contra sofistului nu se poartă asupra acestei concepții, întrucât el nu contestă aceasta, logos-ul fiind chiar mediul său de activitate. Întreaga polemică se poartă la nivelul funcției lui reprezentative, acolo unde logos-ul ca rostire și imaginea reflectantă intră în joncțiune. Logos-ul ca proferare este real, la fel cum imaginea reflectantă este reală, dar problema este că logos-ul ca imagine a realului exprimat poate să fie sau să nu fie real.

În acest din urmă sens logos-ul începe să alunece din ființa adevărată, iar sofistul se situează în acest loc uzând și abuzând de *φαντασματα*. Puterea logos-ului este cea care dă unitate determinațiilor sofistului și faptul că el deține secretul eficacității acestuia, îndreptându-l înspre ceilalți, îl inserează de la început pe latura respingerii Aletheia-ei, acesta solicitându-i logos-ului valența fascinantă și folosindu-l doar ca narcotic persuadant¹¹, ca un logocrat.

Pentru demonstrarea caracterului ilegal al discursului sofist, Platon ajunge la nevoia legitimării propriului său discurs. Având abilitatea de a replica în orice domeniu de discuție, sofistul, pare a fi omniscient, iar întrebarea Străinului este în acest punct: sunt oare sofști în stare să-și exercite știința contrazicerii chiar și asupra celor divine? Din cele două raționamente ce urmează acestei întrebări se trag două concluzii: sofistul

⁹ Platon, *op. cit.*, 241d.

¹⁰ Platon, *op. cit.*, 259e.

¹¹ Marcel Detienne, *Stăpânitorii de adevăr în Grecia arhaică*, ed. Symposium, trad. Al. Niculescu, cap.IV.

deține o simplă cunoaștere prin opinie despre toate și uzează în privința tuturor de o artă a imitației ca de un singur meșteșug. Această artă a imitației zugrăvește discursul sofistic în “culorile” unei arte, care, oferind doar imitații și echivalențe, folosește un fel de *imagini “verbale”* (δεικνύντας ἕιδωλα λεγόμενα περὶ πάντων- 234c) pentru a amăgi. Dacă pentru Platon adevărul se constituie inițial ca “*vedere a ideilor*”, atunci este firesc să atribuie sofistului uzajul unor *imagini verbale*, destinate doar auzului și, deci, neadevărate. Există o comparație între arta de a crea imagini inexistente în fapt, sub raportul a ceea ce ele reprezintă, și logos-ul ca imagine propozițională, propriu sofistului, ce tinde spre ființă, fără să corespundă unei stări de lucruri. Sorin Vieru compară¹² această ipostază din urmă cu “judecățile perceptuale opuse”, ce ne permit să sesizăm o imagine într-o percepție reală a ceea ce în fapt nu poate exista și care logic este contradictoriu, dând ca exemplu gravurile lui Escher - ca dublă disponibilitate perceptuală, dar care nu e posibilă, ca realizare, în simultaneitatea perspectivelor sale.

Platon critică acest logos plăsmuitor de imagini false, dar în acest câmp formele nu pot sta nemișcate. Dacă ființa este cea adevărată, iar neființa este falsul, atunci, ca logos-ul să poată fi adevărat trebuie să aibă ființă, iar pentru a fi fals, trebuie să aibă neființă; ori, pentru a-i acorda toate acestea logos-ului, genurile trebuie să intre în relație. Definiția ființei prin δυνάμις determină instituirea logos-ului pe această linie a corelării unui agent (verbul) cu un pacient (numele) și această corelare, făcută cu privire la o stare de lucruri, poate reflecta existența unei corespondențe între aceasta din urmă și existența *posibilității* unei asemenea corelări la nivel formal; în acest caz, probabil, ar fi conceptibilă realizarea *veritabilă* a acelei convorbiri ce pune de acord, despre care era vorba în regula de început a Străinului.

¹² Sorin Vieru, în *Lămuriri preliminare la Parmenide*, Platon, Opere VII.

ESENȚA ȘI ROLUL ESTETICII ÎN GÂNDIREA OCCIDENTALĂ: HEIDEGGER *VERSUS* SCHILLER

DAN-EUGEN RAȚIU

RÉSUMÉ. Le rôle et l'essence de l'esthétique dans la pensée occidentale: Heidegger versus Schiller. Cet essai propose une analyse de la manière dans laquelle le rôle de l'esthétique, de l'art et du beau a été compris par deux grands représentants de la pensée occidentale: d'un part, Friedrich Schiller, un humaniste selon lequel l'éducation esthétique est vouée à parachever l'ensemble des forces sensibles et spirituels de l'homme dans une totale harmonie; d'autre part, Martin Heidegger, un critique de l'humanisme métaphysique selon lequel l'esthétique - conçue comme une forme particulière de l'étude de l'art - est responsable de la mort de l'art ou, au moins, de son entière mésentente.

Relevanța esteticului în epoca modernă. Punctul de plecare al mării dizertații a lui **Friedrich Schiller**, *Scrisori privind educația estetică a omului* (publicată pentru întâia oară în 1795 și reeditată în 1805), îl constituie o problemă la fel de actuală și astăzi, cea a relevanței esteticului pentru lumea modernă. Gustul vremii nu părea a-i fi deloc favorabil: frumosul, constata Schiller, a dispărut de pe "piața zgomotoasă" a secolului, în care domnea nevoia, marele idol era folosul, iar hotarele artei se îngustau pe măsura lărgirii celor ale științei. La fel ca și astăzi, privirile oricărui om erau fixate pe arena politică. Desigur, contextul fiind diferit - perioada imediat următoare revoluției franceze - se dezbăteau marile destine ale omenirii, problemele egalității și libertății politice. În mod aparent, frumosul și arta nu răspundeau acestor preocupări, în orice caz, nu celor materiale. Cu toate acestea, fixarea atenției asupra frumosului nu trăda indiferență față de spiritul vremii moderne. Dimpotrivă, conform tezei centrale a dizertației schilleriene, pentru rezolvarea practică a problemei libertății trebuie urmată tocmai calea esteticii: prin frumusețe se ajunge la libertate.¹

Înainte de a detalia semnificația acestei teze, este necesară lămurirea presupuzițiilor care au dirijat demersul schillerian. Acestea sînt idealul clasic al

¹Friedrich Schiller, "Scrisori privind educația estetică a omului", în *Scrisori estetice*, Editura Univers, București, 1981, pp. 253-254.

perfectiunii umane ca echilibru între sensibil și spiritual, anumite principii ale filosofiei kantiene (libertatea spiritului, "jocul" facultăților, autonomia artei/frumosului) și strategia transcendentală exersată de Kant, cărora li se adaugă o nuanță romantică, asimilabilă cu ceea ce filosoful Jean-Marie Schaeffer numește - în contextul analizei teoriei speculative a artei² - "dublul sindrom" romantic: dezorientarea datorată diferențierii din ce în ce mai accentuate a sferelor vieții sociale și alienării față de o realitate simțită ca discordantă și fragmentară, pe de o parte, iar pe de alta, nostalgia re-integrării armonioase și organice a tuturor aspectelor acestei realități.

De pe această bază, Schiller propune un demers atât empiric cât și transcendental, care se desfășoară circular, pornind din "arena" realității, înspre lumea ideilor pure și înapoi. Astfel, o primă schiță a tabloului epocii moderne este urmată de deducția ideii pure și raționale a frumuseții (*frumusețea ideală*) din conceptul naturii umane în genere, căreia îi succede o coborâre în sfera fenomenelor, a *frumuseții empirice*.

Criza civilizației moderne. În Scrisorile cinci și șase, Schiller schițează un vast "tablou al lumii moderne". Rezultă portretul unei civilizații aflată în criză, atât la nivel social, cât și individual. Trăsăturile marcante ale acestei crize sînt scindarea individului și ruperea lui de totalitate, accentuarea diviziunii sarcinilor și claselor sociale, a rupturii între stat și biserică, legi și moravuri. Esența crizei constă, deci, în *separarea și conflictul forțelor spirituale*, nu numai în cazul indivizilor, ci și al grupurilor sau claselor sociale. Ceea ce Schiller numește "fragmentarea" ființei umane - separarea inteligenței de sentiment și intuiție - și "decăderea" umanității - revenirea la sălbăticie, brutalitate și instincte crude, anarhice, la clasele de jos, și amorțeală, moliciune, depravare la clasele superioare. "Astfel - scrie el - vedem spiritul vremii oscilînd între perversiune și brutalitate, între nefiresc și simplă natură, între superstiție și scepticism moral, și numai echilibrul răului mai pune cîteodată limite răului." Această stare e cu atât mai revoltătoare cu cât izvorul ei pare a fi tocmai cultura. De fapt, ceea ce Schiller vizează aici e *forma modernă* a culturii. Comparația pe care o face între antichitatea greacă și modernitate e în defavoarea celei din urmă. În contrast cu antichitatea, definită prin independența și armonia ființei umane, epoca modernă s-a îndreptat în direcția cultivării unilaterale și opozitive a predispozițiilor omului: inteligență indiferentă față de caracter, memorie, simplă îndemînare mecanică, etc. Dar, cu toate că a fost instrumentul progresului civilizației, ducînd specia umană la

²J-M. Schaeffer, *L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIIIème siècle à nos jours*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 19-20.

adevăr, specializarea facultăţilor e considerată dăunătoare, deoarece a afectat armonia individului.³

Problema esenţială pe care o ridică gânditorul german în acest text, în consonanţă cu preocupările veacului său, este următoarea: cum s-ar putea restabili armonia şi reconstitui totalitatea naturii umane, distruse de cultura modernă? Cum ar putea fi produşi oameni fericiţi şi desăvârşiţi, adică liberi?

Soluţia: cultura estetică. Răspunsul lui Schiller diferă, în primul rând, de cel politic-revoluţionar. În opinia sa, rezolvarea acestei probleme nu poate fi una globală şi politică. Deoarece tocmai forma actuală a statului modern a pricinuit răul, el nu-i poate restitui omului integritatea. Soluţia s-ar afla, deci, în afara statului "barbar", şi anume la nivel individual. În al doilea rând, el corectează şi proiectul luminist: pentru refacerea rupturii interioare şi dezvoltarea în întregime a naturii umane, ştiinţa şi raţiunea nu sînt suficiente, lor trebuind să li se adauge "inima" (*sentimentul*) şi *forţa instinctului*.⁴ Prin urmare, nevoia cea mai stringentă a epocii ar fi educaţia sensibilităţii. Instrumentul acesteia este frumuseţea care, prin forţa de captivare a sufletului, îl readuce pe om din dubla rătăcire menţionată mai sus. Soluţia oferită de Schiller pentru restabilirea armoniei naturii umane constă, deci, în "munca tăcută a gustului în omul exterior şi în cel interior" sau, altfel spus, în *cultura estetică*, a artelor şi a frumosului.⁵

Obiecţiile ridicate de către unii filosofi (începînd cu Platon) la adresa artei - că influenţa ei asupra inteligenţei şi voinţei ar fi periculoasă, acţionînd ca o forţă dizolvantă, cu efect molesitor - îl determină pe Schiller să deschidă, în replică, o nouă direcţie de argumentare: despre ce fel de "artă" şi de "frumuseţe" este vorba? Celor care le condamnavă, văzînd în ele doar fugitivul şi contingentul, el le contrapune o altă idee de frumos, cu un caracter absolut şi permanent.

Deducţia ideii universale a frumuseţii din conceptul pur al umanităţii. Punctul de plecare al acestui demers transcendenţial îl constituie distincţia între două ipostaze ale omului ca fiinţă finită: "persoana", sau unitatea persistentă a omului, absolută şi indivizibilă, şi "starea", sau ceea ce se

³Vezi Fr. Schiller, "Scrisori privind educaţia estetică a omului", *loc. cit.*, pp. 262-270.

⁴Fr. Schiller, *op. cit.*, pp. 270-271. Pentru această afirmare a forţei instinctului, care îl prevesteşte parcă pe Nietzsche, vezi şi p. 272: "Raţiunea a făcut tot ce poate ea, cînd a găsit legea şi a promulgat-o; curajul voinţei şi ardoarea simţirii o execută. Pentru ca adevărul să învingă în luptă cu forţele, trebuie să devină el însuşi o *forţă*, şi să facă dintr-un *instinct* al omului campionul ei în lumea fenomenelor; căci instinctele sînt singurele forţe motrice în universul sensibil. Dacă adevărul şi-a manifestat prea puţin pînă acum forţa lui biruitoare, n-a fost din pricina inteligenţei care n-ar fi ştiut s-o dezvăluie, ci a inimii care nu i s-a deschis, şi a instinctului care n-a acţionat pentru ea."

⁵*Ibidem*, pp. 278-279.

schimbă neîncetat. Persoana, care are în ea însăși rațiunea de a fi, trimite la ideea de ființă absolută fundată în ea însăși, adică la *libertate* (există virtual, dar nu în act). Starea desemnează condiția oricărei ființe dependente, a oricărei deveniri, adică *timpul*. Astfel, omul poartă în el o predispoziție spre manifestarea absolută a puterii și spre unitatea absolută a manifestării, sau, altfel spus, spre "divinitate"; drumul spre aceasta - chiar dacă nu ajunge niciodată la țintă - îi este deschis de simțuri.⁶

Din această natură duală, sensibil-rațională, a omului decurg două legi sau cerințe fundamentale: cerința de realitate absolută - exprimarea/exteriorizarea a ceea ce este interior sau potență, crearea unei lumi din tot ceea ce nu e decât formă, și cerința de formalitate absolută - "informarea" sau interiorizarea a ceea ce este exterior, supunerea realului din afară la legea necesității. La baza celor două cerințe stau două forțe: impulsul material sau *instinctul sensibil*, și impulsul rațional sau *instinctul formal*. Cum forma nu se dezvăluie decât în materie, iar absolutul numai prin intermediul limitelor, întreaga manifestare a naturii umane se sprijină, în cele din urmă, pe impulsul sensibil; în același timp, însă, el face imposibilă perfecționarea acesteia. În schimb, atunci când instinctul formal își exercită puterea, ființa umană capătă suprema extindere; toate îngrădirile sau limitările dispar, iar omul se ridică la unitatea de idei care îmbrățișează și supune întreaga sferă a fenomenelor, adică la universalitate, necesitate, adevăr și dreptate. Aparent, cele două impulsuri se află într-o opoziție ireconciliabilă. Dar, dacă s-ar admite antagonismul necesar al celor două impulsuri, singurul mod de a păstra unitatea omului ar fi subordonarea impulsului sensibil față de cel rațional; în acest caz, rezultatul ar fi uniformitatea, nu armonia, iar omul ar rămîne mereu divizat. Cele două impulsuri nu sînt însă opuse în mod necesar, prin natura lor. Conflictul lor rezultă, de fapt, din încălcarea/suprapunerea sferelor de competență proprii fiecăruia. Concluzia este că amîndouă impulsurile au nevoie de limită. Prin urmare, Schiller refuză ideea dominației unui impuls față de celălalt ca posibilă soluție în vederea atingerii idealului de armonie a ființei umane (idealul umanității). El propune în schimb *coordonarea reciprocă* a celor două impulsuri și asigurarea autonomiei domeniilor lor proprii de competență (sentimentul, respectiv legislația). Sarcina culturii constă tocmai în asigurarea acestei corelații.⁷

⁶*Ibidem*, pp. 282-287;294.

⁷*Ibidem*, pp. 285-294: "A veghea asupra lor și a le asigura fiecareia limitele, este sarcina culturii, care datorează astfel amîndurora aceeași dreptate și are a apăra nu numai impulsul rațional împotriva celui sensibil, dar și pe cel sensibil împotriva celui rațional. Misiunea ei este, așadar, dublă: mai întîi să apere sensibilitatea contra atacurilor libertății; al doilea, să asigure personalitatea împotriva puterii senzațiilor. Unul din aceste scopuri este atins prin cultura sensibilității; celălalt, prin cultura rațiunii."

Jocul. Pornind de aici, teza lui Schiller este aceea că impulsul sensibil și cel rațional nu epuizează noțiunea de umanitate, după cum părea mai înainte. De fapt, ar exista un al treilea impuls fundamental, mediator între celelalte două: *impulsul jocului*.

Ce sens are aici termenul de "joc"? Prin acesta, Schiller desemnează tot ceea ce nu e nici obiectiv, nici subiectiv, nici contingent, nici necesar: odată cu jocul, realul devine "mic", iar necesitatea "ușoară" (deși nu "frivolă"), devenirea e conciliată cu ființa absolută, iar schimbarea cu imuabilul. Conceptul de *joc* este, astfel, cheia de boltă a edificiului estetic schillerian. Rolul său este dublu, transcendent și istoric/antropologic: pe de o parte, răspunde la întrebarea "cum sînt posibile frumusețea și umanitatea?", iar pe de alta, explică trecerea de la stadiul fizic la stadiile estetic și rațional (moral), atît la nivelul individului cît și al umanității. În impulsul jocului, celelalte două impulsuri acționează laolaltă, iar echilibrul, armonia lor produc frumosul ideal: dacă obiectul impulsului sensibil este viața, iar al celui formal este forma, obiectul impulsului de joc este forma vie, adică *frumusețea* (toate calitățile estetice ale fenomenelor). În concluzie, existența jocului/frumuseții este condiția de existență a umanității: numai unitatea dintre realitate și formă, hazard și necesitate, pasivitate și libertate desăvîrșesc noțiunea de "umanitate".⁸

În urma acestui demers, frumusețea e postulatată ca *ideal* al rațiunii spre care tindem, dar care nu poate fi niciodată atins în întregime. În realitate, așa cum nu există o umanitate pură, ci doar omul în anumite stări determinate, nu există nici un gen pur al frumuseții, ci doar frumusețea ca specie particulară, limitată. Din acest motiv, Schiller inițiază un nou demers de tip empiric, care urmărește să determine ceea ce el numește "frumusețea experienței".

Frumusețea empirică. În realitatea experienței, unitatea frumosului ideal se manifestă în mod dual, ca "frumusețe dulce" și "frumusețe energică". Cele două forme de frumusețe corespund unor nevoi distincte ale omului: de destindere spirituală, cea dintîi, și de exaltare fizică și morală a sufletului, cea de-a doua.

La nivelul individului, frumusețea îndeplinește un rol corectiv și mediator: îndreaptă abaterile față de idealul perfecțiunii umane, umple lipsurile și înlătură unilateralitățile, restabilind armonia în omul aflat în starea de tensiune, și energia la cel aflat în starea de destindere. În acest fel, frumusețea transpune omul într-o stare de mijloc, numită "stare estetică", în care sensibilitatea și rațiunea sînt active în același timp, tocmai prin aceasta anulîndu-și reciproc puterea determinată. Starea estetică este, deci, o stare de

⁸*Ibidem*, pp. 295-299. Vezi și sumarul Scrisorii cincisprezece: "În impulsul jocului se unesc, inexplicabil, impulsul naturii, al vieții, și impulsul formei, realizînd forma vie, adică frumusețea. Omul nu este pe de-a-ntregul om decît atunci cînd se joacă. În joc stă fundamentul artei estetice și artei vieții. "

dispoziție liberă, în care sufletul nu mai este constrâns nici fizic, nici moral, fiind totuși activ în ambele moduri.

Cele trei stadii ale evoluției umanității: fizic, estetic și moral.

Schiller nu se oprește însă la acest nivel. Cele trei stări - fizică, estetică și morală - sînt proiectate și ca trepte sau stadii de evoluție istorică la nivelul omenirii.⁹

Stadiul fizic este cel al pasivității: oamenii suferă exclusiv dominația naturii, atît cea interioară (instinctul), cît și cea exterioară, cu care se identifică. În starea de natură, nefiind încă pe deplin "uman", omul nu are încă o "lume": lucrurile nu au existență decît în măsura în care îi ajută existența, fenomenele fiind izolate, tot așa cum omul însuși se află în șirul de ființe. Primele forme spirituale sînt "grija" și "teama", amîndouă efectele rațiunii, dar ale unei rațiuni care se înșeală în obiectul ei, aplicîndu-și nemijlocit imperativul categoric asupra materiei.

În *stadiul estetic*, se produce separarea de lume, care e pusă în afara omului și contemplată. Contemplarea este primul raport liber al omului cu universul care îl înconjoară: natura, care-l stăpînise pînă atunci pe om ca forță, se află acum ca "obiect" înaintea privirii lui, care o judecă. Se poate observa că, în viziunea lui Schiller, starea estetică nu doar că asigură recuperarea/întreținerea umanității (cum e cazul în epoca modernă) ci, din punct de vedere istoric, asigură chiar intrarea sălbaticului în umanitate.

Și în cazul omenirii, la fel ca în cazul individului, trecerea de la stadiul fizic (sălbăticie) la cel estetic (umanitate) se datorează instinctului jocului și instinctului formal-imitativ, adică înclinației omului înspre *aparență (estetică)*,¹⁰ *podoabă* și *joc*. Datorită acestei înclinații, frumosul devine el însuși obiect al efortului uman, asigurînd tranziția de la dependența materială la libertatea morală. Frumusețea realizează această trecere prin concilierea celor două naturi: fără a părăsi lumea sensibilă, sentimentul și viața, se ridică înspre lumea ideilor, rațiune și formă. Altfel spus, spre *stadiul moral* sau rațional, în care omul este propriul său legislator, precum și legislatorul naturii. Frumusețea își dovedește astfel aptitudinea anagogică: după Schiller, ea este un mijloc pentru a conduce pe om de la materie la formă, de la sentiment la legi, de la o existență mărginită la una absolută.

Aplicarea principiilor la aprecierea operelor de artă. În pofida nuanței romantice care colorează această aserțiune, pecetea kantiană continuă să îl marcheze în mod vădit pe Schiller. Frumusețea, respectiv starea estetică sînt *pure*, adică indiferente față de cunoaștere și sentiment, de orice interes moral sau fizic: "frumusețea nu produce absolut nici un rezultat particular, nici pentru inteligență, nici pentru voință; și nu realizăm prin ea nici un scop

⁹*Ibidem*, pp. 328-341.

¹⁰Aparența nu se opune adevărului sau realității, dar are o valoare independentă față de ele: place simțului pur estetic.

particular, fie intelectual, fie moral; ea nu descoperă vreu adevăr, nu ne ajută să ne împlinim vreo datorie; într-un cuvânt, e tot atât de incapabilă să formeze un caracter, ca și să lumineze o minte." Să fie oare aici o contradicție cu cele afirmate mai înainte de către Schiller? Sînt frumusețea și arta inutile? Răspunsul este negativ, pentru că utilitatea acestora se cîntărește cu altă unitate de măsură: frumusețea nu își manifestă utilitatea în sens instructiv-didactic, ci prin aceea că este condiția de posibilitate a echilibrului facultăților sufletești (tocmai fiindcă nu protejează exclusiv nici o funcție, fiind favorabilă tuturor, fără discriminare, le favorizează exercitarea). Frumusețea este condiția umanității integrale, deoarece eliberează de limitare și redă omului libertatea. Influența kantiană este din nou prezentă: această libertate este rodul formei.¹¹

Aceste principii sînt aplicate de Schiller la aprecierea operelor de artă. În opinia sa, criteriul valorii estetice adevărate, al perfecțiunii operei, constă tocmai în apropierea de idealul purității estetice. Opera de artă autentică e cea care are drept rezultat echilibrul și liniștea sufletească, unite cu forța și vigoarea. Ideii de sorginte kantiană a autonomiei artei - artistul fiind cel care legiferează în domeniul propriu - i se adaugă o nuanță clasicistă: Schiller îndeamnă artistul ca, lăsînd realitatea în seama inteligenței, să se orienteze înspre ideal, adică înspre ceea ce este permanent, etern: "Trăiește în veacul tău, dar nu fi creația lui; lucrează pentru contemporani, dar în ceea ce au ei nevoie, nu în ceea ce ei laudă".¹²

În acest fel, crede Schiller, artele frumoase construiesc *statul estetic* sau imperiul jocului și al aparenței, în care omul este eliberat de orice constrîngeri, atât în domeniul fizic, cît și în cel moral: "Acest imperiu se întinde în sus, pînă unde domină rațiunea cu necesitate absolută și unde încetează orice materie, și se întinde în jos, pînă unde stăpînește instinctul naturii cu necesitate oarbă, iar foma încă nu a început." De asemenea, artele asigură comunicarea interumană, precum și libertatea, egalitatea și armonia socială.¹³ Astfel că mai degrabă aici,

¹¹*Ibidem*, pp. 318-320;329. Vezi și p. 322: "Într-o operă de artă cu adevărat frumoasă, fondul nu trebuie să facă nimic, forma totul; căci prin formă se acționează asupra omului în întregul său; prin fond, dimpotrivă, numai asupra forțelor izolate. Astfel că fondul, oricît de vast și de sublim ar fi, exercită întotdeauna asupra spiritului o acțiune restrictivă, și numai de la formă putem aștepta adevărata libertate estetică. În aceasta constă, prin urmare, taina propriu-zisă a maestrului: *de a nimici materia prin formă*."

¹²*Ibidem*, pp. 276-277; 320-321.

¹³Vezi Scrisoarea douăzecișișapte, *loc. cit.*, pp. 349-351: "Numai gustul aduce armonie în societate, pentru că el creează armonie în individ. Toate celelalte forme de reprezentare separă pe om, pentru că ele se bazează exclusiv fie pe latura sensibilă, fie pe cea spirituală a ființei lui. Numai reprezentarea frumosului face din el un tot, pentru că ambele sale naturi trebuie să concorde. Toate celelalte forme de comunicare divizează societatea, pentru că ele se adresează exclusiv fie receptivității particulare, fie activității particulare ale membrilor ei ca indivizi, adică deosebirii dintre om și om: numai comunicarea estetică unește societatea, fiindcă ea se referă la ceea ce este comun tuturor. Gustăm bucuriile simțurilor numai ca indivizi, fără ca specia care ne este immanentă să ia parte la ele (. . .)

În sfera aparenței sau a statului estetic, se împlinesc acele idealuri pe care revoluționarii entuziaști le doreau realizate în domeniul faptelor.

*

În cele ce urmează, ne vom opri asupra poziției adoptate de **Martin Heidegger**, relevantă pentru înțelegerea atitudinii contemporane predominant critice la adresa esteticii, dar și la adresa modernității - în dubla sa ipostază de epocă a tehnicii și de metafizică a subiectivității.

Șase fapte fundamentale oferite de istoria esteticii. În prima parte a cursului său despre Nietzsche (1936-40), "Voința de putere ca artă", Heidegger a analizat rolul esteticii în gândirea occidentală și ei relația cu arta și cu metafizica. În acel context, a evocat "Șase fapte fundamentale oferite de istoria esteticii", care tindeau să arate că devenirea esteticii nu a depins atât de relația ei cu realitatea artei, cât de raportul cu modul în care a fost concepută ființa. Schimbările în conceperea frumosului și a artei ar fi survenit în urma modificărilor în definirea ființei și a adevărului. Prin urmare, pentru Heidegger, determinarea istoriei esteticii este același lucru cu dezvăluirea esenței metafizicii (gândirea dominată de uitarea ființei).

Primul fapt remarcat de Heidegger ar fi existența unei mari arte grecești (de dinaintea inventării metafizicii) care, în epoca sa de splendoare, s-a dezvoltat independent de orice reflecție filosofică sau estetică. A urmat, în al doilea rând, *inventarea esteticii* odată cu inventarea metafizicii de către Platon și Aristotel. După Heidegger, totul a fost jucat în punctul de plecare platonico-aristotelian: pe de o parte, le datorăm conceptele fondatoare ale esteticii - cvadrupla configurație materie/formă (*hyle/morphe*) și tehnică/natură (*téchne/physis*), care, ulterior, va dirija orice discurs filosofic asupra artei; pe de altă parte, definirea de către Platon a ființei ca Idee, adică aspect vizibil pentru suflet, va comanda formarea esteticii ca o "logică a sensibilității", ducând la definirea artei prin raportul ei cu starea afectivă a omului. Al treilea fapt fundamental ar fi survenit odată cu debutul timpurilor moderne și cu apariția filosofiei carteziene a subiectivității, care a produs o bulversare a viziunii asupra ființei. Efectul asupra meditației artistice a fost profund: începând din momentul în care omul s-a impus drept centrul de referință în jurul căruia se organizează gândirea și acțiunea asupra ființei, reflecția asupra artei și frumosului s-a limitat, din ce în ce mai mult, la analiza stării afective a subiectului, a gustului și sensibilității sale (*estetica subiectivității*). Tocmai acest tip de gândire a permis reflecției estetice să facă din ființarea frumoasă un "obiect", a cărui apreciere revine unui "subiect". Astfel, în strânsă legătură cu

Plăcerile cunoașterii le gustăm numai ca specie, îndepărtînd cu grijă din judecata noastră orice urmă a individului (...) Numai frumosul îl putem gusta și ca individ și ca specie în același timp, ca *reprezentanți* ai speciei."

Înfeudarea faţă de cuplul materie/formă, estetica a făcut din lucrul de care se ocupă un obiect pentru un subiect (omul sensibil care percepe obiectul). Al patrulea fapt a fost unul paradoxal, întrucît cel mai desăvîrşit moment al esteticii filosofice - cel hegelian - nu a putut decît constata *moartea mării arte*. După Heidegger, importanţa esteticii hegeliene constă tocmai în aceea că a recunoscut şi proclamat sfîrşitul mării arte (adică pierderea sarcinii sale fundamentale de a reprezenta absolutul), ca proces decisiv în istoria artei. A urmat, în al cincilea rînd, tentativa curajoasă a lui Wagner de a realiza din nou "opera de artă integrală" (*Gesamtkunstwerk*), tentativă care, deşi bună şi semnificativă din punct de vedere filosofic, a rămas deficitară, confirmînd în mod involuntar verdictul hegelian. Eşecul operei wagneriene de a resuscita marea artă a fost legat, în cele din urmă, de conceperea şi aprecierea artei pornind de la o stare pur afectivă, precum şi de crescînda barbarizare a acestei stări afective, devenită pură efervescenţă a sentimentului abandonat lui însuşi. De aceea, eşecul lui Wagner semnifică împasul esteticii moderne a subiectului, care reduce frumosul la ceea ce afectează sensibilitatea subiectivă. În fine, al şaselea fapt ar fi afirmarea de către Nietzsche a voinţei de putere ca artă, de la care aştepta o reacţie salutară împotriva nihilismului. Dar, în opinia lui Heidegger, Nietzsche gîndea arta tot ca metafizician, mai mult pornind de la artist, adică de la creator (de la *voinţa* sa), decît de la opera însăşi. În acest fel, interogaţia estetică s-a epuizat în ultimele ei consecinţe, împlinind logica sensibilităţii: starea afectivă a fost ataşată excitaţiilor nervoase şi stărilor corporale, estetica transformîndu-se într-o "fiziologie aplicată", adică o teorie a forţelor vitale care stau la baza activităţii creatoare. Mai trebuie adăgată constatarea lui Heidegger că, spre sfîrşitul secolului XIX, au mai survenit două evenimente corelative: transformarea noţiunii de artă în "trăire" (*Erleben*), iar a reflecţiei asupra artei fie în *istorie a artei* (explorare pur factuală), fie în *psihologie* (cercetare a stărilor afective în spiritul ştiinţelor pozitive, adică supunîndu-le observării, experimentării şi măsurării ca fenomene în sine). În acest fel, secolul XIX a marcat apariţia "omului estetic" şi transformarea artei într-un fenomen şi un cîmp al activităţii culturale.¹⁴

De la teoria estetică la moartea artei. Prin urmare, filosoful german se întreba dacă discuţiile despre operele nemuritoare ale artei sau despre artă ca o valoare eternă mai au vreun conţinut şi vreo justificare în epoca contemporană. Este vorba de "epoca tehnicii", în care am asista la domnia modalităţii constrîngătoare a scoaterii din ascundere (*Ge-stell*), care duce la înlăturarea acelei *poiesis* tradiţional pusă în joc de artele frumoase. Este vorba şi de epoca în care gîndirea occidentală s-a obişnuit să conceapă fiinţarea ca fiind

¹⁴Martin Heidegger, "Six faits fondamentaux tirés de l'histoire de l'esthétique", în *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1971, vol. 1, pp. 75-89.

"realul", devenit "obiectualitate" și apoi "trăire". După Heidegger, deși în zilele noastre trăirea constituie sursa principală atât pentru desfătarea cât și pentru creația artistică, ea pare a fi tocmai elementul în care, lent, arta moare. Totuși, filosoful german a lăsat deschisă întrebarea dacă în zilele noastre arta mai este încă vie sau, în termenii săi, dacă mai este "o modalitate esențială și necesară în care survine adevărul hotărâtor pentru existența noastră ce ține de Istorie."¹⁵

Se poate astfel observa că, după Heidegger, există o relație de determinare între sfârșitul artei și știința ei, estetica. El acuza limitarea esteticii la o tratare a stării afective, a gustului și a sensibilității, fapt care a pus arta în dependență de *trăirea* subiectului, tot așa cum ființa, redusă la valoare, fusese pusă în puterea acestuia. Astfel, inventarea esteticii, departe de a constitui un progres, ar fi marcat declinul inexorabil al artei și al gândirii asupra artei. În locul vechilor termeni îngreunați de succesive straturi de aluviuni metafizice, Heidegger a propus ca soluție salvatoare alte constelații conceptuale, colorate cu puternice nuanțe poetice, precum cuplul pământ-lume (*die Erde, die Welt*) și faimoasa tetradă (*das Geviert*) pământ-cer-muritori-divini. Lor li se adaugă regândirea adevărului ca *aletheia* (stare de neascundere a ființei) și - din această perspectivă și în corelație cu sensul originar al termenilor de *physis* și *poiesis* - recuperarea semnificației antice *téchne* ca punere de sine în operă a adevărului.¹⁶

În concluzie, dacă pentru un umanist clasic (cu nuanțe romantice) ca Friedrich Schiller educația estetică este menită să desăvârșească ansamblul forțelor sensibile și spirituale ale omului într-o totală armonie, pentru un critic al umanismului metafizic ca Martin Heidegger estetica - înțeleasă ca modalitate specifică de studiere, de elucidare a esenței artei - este responsabilă de moartea artei sau, cel puțin, de deplina ei neînțelegere.

¹⁵M. Heidegger, "Originea operei de artă" (1936); "Întrebare privitoare la tehnică" (1954), în *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, Buc., 1995, pp. 107-109;146-147;154-155.

¹⁶M. Heidegger, "Originea operei de artă", "Construire, locuire, gândire" (1951), "Întrebare privitoare la tehnică", în *Originea operei de artă*, pp. 63-83;162-164;180-182.

LE QUOTIDIEN TEMPOREL. DISCOURS, FIGURES, MESURES

CIPRIAN MIHALI

ABSTRACT. Discourse of the Temporal Everydayness. This study belongs to a wider doctoral research, devoted to the everydayness in the XXth century philosophy. After the analyze - made in the first part of this research - of the meanings the everydayness received in the philosophical discourses, the study tries to argue that the everyday time is not a part of a more general time, as included within or differentiated from other particular times. Sharing and analyzing a heideggerian point of view, developed especially in his works from 1927 (*Sein und Zeit* and *Grundprobleme der Phänomenologie*), it examines the implicit discourse of time made by everyone in the everyday life. Before any mathematical chronology, we have our theoretical and practical measurement of time, through a specific language: "now", "later", "soon", "sometimes", etc. This discourse allows an elementary and very functional comprehension between the participants to an everyday situation. In its second part, the study analyzes three terms of the phenomenological and hermeneutic approach of the everyday time: "situation", "finitude" and "facticity", as they are presented in the writings of the young Heidegger or in some texts of Jan Patočka and Alfred Schutz.

Dans une première partie de notre travail doctoral, nous avons analysé les significations que le quotidien peut recevoir dans un discours philosophique. Cette analyse a mis en évidence le caractère problématique du quotidien et les difficultés de son inscription dans une grille précise et close de significations. Par une telle démarche, nous avons voulu argumenter non seulement que la question sur le sens du quotidien reste ouverte, mais aussi que, à travers l'approche de cet "objet" d'étude, une radicale mise en cause de tout discours sur le sens même devient nécessaire. Autrement dit, une approche philosophique du sens du quotidien mène - dans un discours qui tient compte du déploiement des pensées contemporaines - à une remise en cause du problème du sens, selon le défi que lui adresse la vie quotidienne d'aujourd'hui. Etant donnée cette double exigence, il nous incombe d'interroger finalement la possibilité d'un (nouveau) discours

philosophique, et cela en fonction de deux événements majeurs de la contemporanéité:

a) le devenir effectif de la philosophie contemporaine, dans ses variantes critiques et - comme une conséquence transversale, ou oblique, de ce devenir - l'habilitation d'une dignité réflexive du quotidien;

b) la résurgence et la prolifération massive, après 1989 et conjointement à la chute du communisme, de la réflexion sur le social en général, sur le quotidien dans ses multiples et hétérogènes manifestations; la réorientation du discours philosophique (et pas seulement philosophique) est-européen et l'insistance sur des concepts comme, par exemple, "sens", "différence", "communauté", etc. Notre idée est que tout cela touche, plus ou moins explicitement, plus ou moins ouvertement, une question philosophique plus générale et plus radicale sur le quotidien.

L'orientation générale de la réflexion sera - cette fois aussi - largement phénoménologique, dans le sens où il s'agit moins d'un usage rigoureux d'une méthode ou d'une terminologie, comme celles de Husserl, par exemple, que d'une tentative d'approche du quotidien dans sa neutralité et dans la nudité de ses manifestations, dans sa phénoménalité évidente et répétitive. Et tout cela sans perdre de vue le risque de céder encore une fois à l'illusion "métaphysique" d'un en-soi neutre et nu, objectif ou immuable; pour éviter ce risque, il s'agit de rester attentifs à l'infinité des strates significantes superposées, entrelacées, à leurs jeux et à leurs possibilités de sens.

Cette analyse ne se propose pas de délimiter certaines régions temporelles de la réalité, et privilégier, parmi elles, la région de la quotidienneté. Notre but n'est pas de décider entre un quotidien et un non-quotidien, en traçant une limite, une frontière entre l'intérieur et l'extérieur, le centre, la marge et le dehors, etc. Nous n'allons pas non plus, pour autant, nous installer dans une réalité quotidienne massive et non-problématique, afin de l'étudier du "dedans", dans la multiplicité de ses manifestations et tendances. Ce type de démarche appartient plutôt aux sciences sociales, dont l'essence même et l'orientation principale tendent à territorialiser les zones de pertinence de leurs discours et de leurs méthodes.

Du point de vue philosophique (au moins d'une philosophie qui revendique un certain héritage critique de notre siècle), il est moins important de tracer de telles limites, que de questionner la limite même, de se tenir réflexivement sur cette limite, floue et insaisissable, et d'entamer, à partir de là et en y arrivant aussi, un discours infini, c'est-à-dire ouvert, sur la finitude de toute limite. L'intérêt ne se porte pas vers une distinction - ici quotidien vs. non-quotidien - mais vers le jeu des distances, des rapprochements et des éloignements à travers lequel quelque chose pourrait bien être quotidien

ou non-quotidien. En venant à notre problème précis du temps et de l'espace, nous n'allons pas chercher l'instant ou l'événement, le lieu qui nous ferait sortir du quotidien, l'avoir-lieu de l'ekstase et de la radicale (définitive ou provisoire, authentique ou inauthentique) sortie du soi, mais nous nous tiendrons dans ce jeu infini, infiniment fini, par lequel – et grâce auquel – quelque chose s'ouvre et se décide toujours (toujours de nouveau) entre un temps (ou un espace) quotidien et un temps (ou un espace) non-quotidien. Dans ce point, la référence au problème du sens est évidente: nous allons argumenter qu'il ne se donne pas dans un certain événement (dans un certain avoir-lieu), ni dans un certain lieu, mais dans la survenue ou dans l'effacement même de tout événement ou lieu, dans le mouvement infatigable et imprévisible de l'événementiel et du non-événementiel, dans l'oubli finalement du fait que quelque chose a lieu ou est lieu chaque fois autrement.

La quotidienneté comme discours implicite du temps

Comme nous l'avons déjà dit, le temps quotidien n'est pas une partie d'un temps supérieur ou général, qui le comprendrait et différencierait en soi. Cette idée est partagée par Heidegger aussi, dans le paragraphe 71 de *Sein und Zeit*, par exemple, ou encore dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*. Dans ce dernier texte, il fait l'analyse de la présence diffuse et permanente du temps dans le tout de la vie quotidienne, en argumentant que "le temps est constamment présent de telle manière que, dans tous nos plans et toutes nos précautions, dans toutes nos attitudes et toutes nos dispositions, nous nous mouvons dans un *discours implicite*: maintenant, alors seulement, avant, enfin, autrefois, jadis, etc."¹. Ce qu'il faut retenir de ce fragment c'est donc cette inversion de perspective, par laquelle on n'essaie plus de déterminer un spécifique du temps en tant que temps quotidien, mais on cherche une définition de la quotidienneté comme temporelle (et cela par plusieurs stratégies analytiques et discursives, que nous suivrons partiellement et ponctuellement).

Dans le paragraphe 71 de *Sein und Zeit*, Heidegger s'interroge sur le statut existentiel et ontologique de la quotidienneté, dont la notion a été déjà introduite au paragraphe 9. Si ce terme désigne un rapport élémentaire à la temporalité, comment peut-on caractériser le sens temporel de ce qui est

¹ Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. par Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1985, pp. 311-312 (nous soulignons).

vécu "au jour le jour"? Ce qui, du point de vue ontique, semble évident jusqu'à la suspension de tout questionnement, devient dans une perspective ontologique une énigme. L'interrogation prend un accent radical lorsqu' à la fin du paragraphe, le philosophe affirme que sous ce titre de "quotidienneté" ce qui est visé est la temporalité même, celle qui possibilise l'être du *Dasein*. Ainsi, la délimitation conceptuelle de la quotidienneté, qui paraît au début une analyse secondaire, se transforme dans une question qui doit être traitée "dans le cadre de l'élucidation fondamentale du sens de l'être en général et de ses possibles modifications"².

Le discours implicite que la quotidienneté tient sur elle-même se constitue linguistiquement, selon Heidegger, sur quatre dimensions. Elles sont étudiées dans *Grundprobleme...*, dans le contexte de la compréhension "vulgaire" du temps et du retour au temps originaire. Nous les citerons ici, sous réserve d'y revenir lorsque nous allons élaborer, plus tard, une recherche approfondie sur le temps que Heidegger appelle "vulgaire".

Le temps quotidien est le temps que nous prenons ou que nous nous accordons pour faire quelque chose; chaque détermination du temps, tel que nous le "lisons" chaque jour sur une horloge ou sur une montre, est un "temps de..." ou un "temps pour...". C'est pourquoi le temps quotidien est toujours un temps approprié ou inapproprié (il peut être même un contre-temps, dans le sens courant du terme). Cette "opportunité" dérive de la détermination même du monde comme ensemble de rapports ayant le trait de la finalité, de l'"en-vue-de" (*Um-zu*). La signification première du monde est donc pratique et finaliste, et elle se "transmet" à son temps, selon l'accord ou le désaccord avec les préoccupations de la vie quotidienne. Le temps-du-monde (*Weltzeit*) a ainsi la structure de la *significabilité*.

Le deuxième moment du temps quotidien est la *databilité*. Elle précède toute datation concrète, toute assignation spécifique de dates calendaires, puisqu'elle provient de la structure relationnelle du temps primordial:

"A chaque maintenant appartient un 'étant donné que...': maintenant, dans telles circonstances déterminées... Chaque maintenant comporte une date en tant que 'maintenant, au moment où se passe, arrive ou subsiste ceci ou cela'³."

² Martin Heidegger, *Etre et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Autentica, Paris, 1985, p. 257 (372).

³ Martin Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad.fr. par Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1985, p. 315.

Les dates des divers calendriers sont des modes de datation usuelle, mais la structure de databilité de la compréhension quotidienne du temps n'oblige pas à des telles précisions. La date peut rester indéterminée, incertaine, tant qu'il y a un accord entre ceux qui s'entendent sur le sens du "maintenant".

Troisièmement, l'intratemporalité (autre pour *Weltzeit*), se dit en termes de laps, d'intervalle (*Inzwischen*). Le comportement de présentification autour d'un maintenant se construit sur une série de moments présents, où "bientôt", "jadis", "autrefois", etc., expriment en fait la distance qui sépare un présent actuel d'un "pas encore" ou d'un "ne plus". Cette particularité attribuée aux choses une durée, une continuité, entendue comme distance entre deux moments datables. Les choses sont "dans" le temps, c'est-à-dire qu'elles se passent "pendant que...", "de... à...":

"Dans l'intervalle, l'entre-temps (*Während*) susceptibles d'être articulés à leur tour, la durée (*Währen*) devient proprement accessible. Ce à quoi nous avons ainsi accès, c'est au fait que le temps - ce qui est visé à travers l'écart 'de... à...' - s'étend"⁴.

Heidegger appelle cette caractéristique du temps quotidien *Gespanntheit*, terme qu'on peut comprendre à la fois comme écartement, espacement; en effet, elle renvoie à cette dimension spatiale du temps, au moins à sa représentation spatiale.

Enfin, la dernière propriété du temps exprimée linguistiquement est sa *publicité* (*Öffentlichkeit*). Cela ne veut pas dire, au moins selon Heidegger, et tel comme on pourrait le croire au premier moment, que le temps serait public dans son essence. Au contraire, le temps public provient d'une interprétation greffée sur cette compréhension moyenne de l'être-en-commun, qui rend le temps public, c'est-à-dire qui le présentifie et le fait anonyme. "Dans" ce temps, les conduites du *Dasein* sont déjà prédéterminées par *Miteinandersein*:

"A chaque fois que l'un de nous dit 'maintenant', nous comprenons tous ce maintenant, même si éventuellement chacun le date à partir d'un point de repère ou d'un événement différents... Nous n'avons absolument pas besoin de tomber d'accord sur la date du maintenant, qui est exprimé, pour le comprendre en tant que tel. L'expression du maintenant est intelligible pour tous dans l'être-en-commun"⁵.

⁴ *Ibidem*, p. 317.

⁵ *Ibidem*, p. 318.

Le caractère public du temps est la condition de son accessibilité commune, mais aussi de sa dépossession. Objectivé de cette manière, grâce à sa datation universelle, le temps devient présent, sans appartenir à quelqu'un, sans qu'il m'appartienne plus à moi qu'à tout autre comme moi. Il est donné (*vorhanden*) sans pouvoir dire où, ni comment. L'accès au temps se fait par le seul intermédiaire du "quand" compris comme "combien". Et nous allons clore cette présentation du discours implicite du temps, en partageant la perplexité de la réflexion heideggerienne devant l'aspect paradoxal du quotidien:

"Nous prenons constamment le temps, mais le perdons également, et tout aussi immédiatement. Nous nous laissons le temps de faire quelque chose, mais de telle sorte que, ce faisant, le temps n'est jamais présent-là. Quand nous perdons du temps, nous ne nous en débarrassons pour autant. La perte de temps est une manière spécifique de prendre du temps, à savoir dans l'insouciance; autrement dit, c'est une manière d'avoir du temps en s'y laissant prendre dans l'oubli"⁶.

A partir de ce discours implicite du temps, nous allons enchaîner avec l'idée de la présence finie et située de l'être humain dans le monde, une idée qui sera doublée d'une approche herméneutique sur le sens de cette finitude et de cette situation.

Nous allons interroger ensuite les signes et les récits dans et par lesquels le temps s'offre et se montre; ainsi, nous parlerons de chronométries, chronographies, chronologies et chronosophies, tout en essayant de situer le quotidien dans la transversalité de ces représentations et narrations.

Le pas suivant sera fait dans la direction des distinctions qui sont opérées habituellement entre plusieurs types de temps. Selon les différents critères utilisés, on peut délimiter: un temps psychologique, biologique ou cosmique; un temps solaire, liturgique ou politique; on peut aussi dissocier des couples terminologiques, comme par exemple: quantitatif/qualitatif, intérieur/extérieur, subjectif/objectif, vulgaire/authentique etc. Sans viser l'inventaire de ces distinctions, nous allons néanmoins en exemplifier quelques-unes, afin d'extraire de leur évidence le caractère problématique du temps quotidien. Où se retrouve-t-il dans toutes ces divisions? Est-il un terme distinct et différenciable parmi d'autres ou bien se manifeste-t-il plutôt comme présence diffuse et disséminée à travers ces multiples temps?

⁶ *Ibidem*, p. 318.

La première partie de l'étude s'achèvera avec le débat sur la linéarité et/ou la circularité du temps quotidien, sur les représentations qui accompagnent ces figures spatiales du temps, construites autour des termes comme: répétition, routine, retour ou progrès, évolution, urgence, priorité, etc.

La deuxième partie, proprement analytique, se constituera d'une réflexion sur la triade sens - événement - quotidien. Comment penser aujourd'hui *ensemble* ces trois termes, au moment de l'achèvement de la métaphysique, dont le destin peut être imaginée comme l'histoire des différentes variations et architectures des oppositions successives ou simultanées entre sens et événement, événement et quotidien, sens et quotidien?

Situation, finitude et facticité

Du point de vue phénoménologique, la vie humaine est caractérisée toujours comme vie dans le monde entendu comme "totalité préalable". Le monde comme totalité comprend l'infinité du réel et du possible, "non-dégagement de ce qui peut être mis au jour, la présence tacite de ce qui peut être explicitement appréhété"⁷. Il est une immensité inaparente, qui se montre selon des modalités concrètes de proximité et d'éloignement, d'exposition et de non-exposition, où l'être humain se meut par rapport à des repères fixes ou relativement stables.

Le rapport primordial de l'homme au monde est un rapport sensible et corporel; le corps se situe dans le monde en relation avec deux repères fondamentaux, qui seraient, selon Patočka, la terre et le ciel. Ainsi, la terre se montre comme point d'appui solide, substrat de tout mouvement, prototype de tout ce qui est massif, corporel et matériel. La terre est "l'horizontale naturelle" sur laquelle nous occupons un lieu, et dont le mode fondamental est la proximité. Elle peut être comprise aussi comme puissance et force à la fois, capable de soutenir et de dominer toute chose, animée ou inanimée; dans un monde des corps, la terre est le corps universel qui engendre, nourrit et met à la mort tous les autres corps. Le ciel, en revanche, se manifeste comme le repère intangible par excellence, présence éloignée et impalpable, formant et fermant notre horizon sans limites. Il est la source de lumière qui permet à la terre de se montrer dans sa nature intime, et aux choses de se manifester dans les surfaces qui les font être ce

⁷ Jan Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 5.

qu'elles sont, dans les contacts et les distances qui les unissent et les désunissent. Et si la terre est responsable de tout "où", le ciel serait responsable de tout "quand", en sorte que l'existence humaine, comme existence corporelle, se situe dans l'espace et dans le temps du monde par rapport à ce deux repères fixes.

Prise entre deux limites temporelles précises et indépassables, l'existence individuelle est scandée par le rythme des besoins corporels. Le résultat de cette présence quotidienne du besoin et de l'urgence de son dépassement est ce pragmatisme élémentaire dont nous parlent Heidegger ou, d'une autre manière, Patočka et Schutz. Pour celui-ci, par exemple, le monde à la portée a essentiellement le caractère temporel du présent. *Modo presenti* circonscrit le fait de vivre à l'état de pleine conscience et d'attention à la vie, dans le procès de l'action orientée vers un objet. Le retrait de ce processus peut se faire à deux fins précises: soit pour le déploiement d'une réflexion sur les actes effectués pendant les processus antérieurs (*modo praeterito*), soit pour la projection d'une nouvelle action, comme quelque chose qui sera fait (*modo futuri exacti*). Ce présent délimite une "province de praticabilité", par rapport à laquelle s'établissent deux zones de potentialité: le monde restaurable du passé, situé sous le signe du "je peux le faire de nouveau" et le monde anticipable de l'avenir, régi par l'idéal d'un "ainsi de suite":

"A vivre au présent vivant dans le déroulement de ses actes de travail orientés vers les objets et objectifs à produire, le moi travaillant fait l'expérience de lui-même comme origine des actions en cours et ainsi comme moi *indivis* et total... Le moi travaillant et lui seul fait l'expérience de ce *modo presenti* et, s'éprouvant lui-même comme auteur de ce travail en cours, il se réalise comme unité"⁸.

La signification pratique du temps est donc déterminée par la finitude temporelle de l'existence humaine et par la transcendance de cette finitude. Le cours du temps du monde s'exprime dans les lois générales et structurelles de la succession et de la simultanéité qui domine la vie de chaque jour. Ma finitude consiste, de ce point de vue, dans l'incapacité d'éviter ces lois et dans l'obligation de mettre en accord mes plans de vie avec elles. L'histoire personnelle de chacun s'écrit dans la relation avec la structure universelle du temps du monde et selon le principe que Schutz appelait "*first things first*", loi de la priorité à la vie, de l'évaluation permanente

⁸ Alfred Schutz, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, trad. fr. par Anne Noschis-Gilliéron, Ed. Méridiens-Klinksieck, 1987, p. 113.

du monde selon ce critère de la vie. C'est l'histoire des expériences propres, déterminées biographiquement, expériences extérieures ou intérieures, partagées, non-partagées ou non-partagées. A cette histoire, les autres participent aussi, en tant que générations antérieures, contemporaines ou postérieures; les premières m'ont transmis un stock de savoir, de savoir-faire (ou de savoir-vivre même), que je peux connaître partiellement mais sur lequel je ne peux pas intervenir. Avec les contemporains je partage certaines de mes expériences, nous sommes co-affectés par les événements et les situations du présent; ils subissent, diversement et en proportions variables, les effets de mes actions, tandis que moi, à mon tour, je suis affecté par les changements d* à leurs situations passées et présentes. La formule abrégée et inspirée de Schutz pour rendre cette co-présence temporelle est: "Nous vieillissons ensemble". Enfin, cette histoire va se continuer par une génération ultérieure, dont je n'ai que de vagues connaissances et sur laquelle je peux agir dès maintenant, dans une mesure variable et souvent indéterminée.

Tout cela pourrait être mis sous le signe généreux de ce que Heidegger appelle *facticité*. Ce concept, dans ses développements des années '20, est le plus apte à exprimer la situation finie (ou la finitude située) qui est le véritable impératif de la vie quotidienne, dans sa dimension temporelle. Nous avons déjà traité de ce terme dans un chapitre de la première partie de cette recherche, consacré à la présence et à la présentification du quotidien. Nous revenons maintenant sur lui, afin de mieux mettre en évidence sa dimension temporelle et sa signifiante pour notre approche du quotidien.

Sous l'influence de Dilthey, Heidegger se consacre au début des années '20 à l'analyse de la "vie factuelle", telle qu'elle se comprend elle-même, à savoir dans son "autosuffisance" (*Selbstgenügsamkeit*). Il faut d'abord écarter toute mécompréhension ou tout contresens et ne pas voir dans ce terme une sorte d'autosatisfaction ou d'autocomplaisance. La vie se suffit même là où elle doit vivre en imperfections, en insuffisance, nous dit Heidegger; la structure essentielle d'autosuffisance de la vie se manifeste même dans le manque, dans la frustration ou dans les différentes formes d'insatisfaction, de plaisir ou de joie, etc. Il s'agit plutôt, par un tel terme, de comprendre le caractère immanent de la vie, la manière dont la vie se parle à elle-même dans son propre langage, et répond à elle-même, de sorte que, structurellement, elle n'a plus besoin de sortir de ses propres cadres (*sich aus sich selbst herauszudrehen*). En essayant de dégager les significations de ce parler, Heidegger propose quelques traits élémentaires du fait "vie": ainsi, elle peut être comprise d'abord comme "unité

de la succession et de la temporalisation"⁹, ce qui veut dire que les vécus ne se juxtaposent les uns aux autres, mais forment une unité qui peut se manifester sous différents aspects, selon les modalités concrètes d'accomplissement de la vie. Deuxièmement, la vie contient foncièrement des possibilités latentes qui la rendent imprévisible d'un bout à l'autre. Enfin, de l'entrecroisement de ces deux significations en résulte une troisième, qui ferait de la vie un destin, décrit comme non-transparence d'un pouvoir ou d'une réalité. Leur synthèse produit un phénomène de la vie, dont le sens est à la fois:

- *Gehaltsinn* - qui décrit le contenu de sens de la vie, défini(e) par la catégorie phénoménologique de "monde". Tout comme celui-ci, la vie s'accomplit toujours dans, vers ou contre quelque chose; elle est rapport au monde et aux choses;

- *Bezugsinn* - renvoie, d'une manière non-élaborée encore, au souci qui accompagne en permanence la vie. Il s'agit du souci pour le pain quotidien, qui nous rappelle sans cesse que nous sommes des êtres engendrés du besoin et du manque;

- *Vollzugsinn* - exprime la totale implication de la vie dans sa propre continuation, tant par une "réflexivité" permanente et immanente de la vie qui se prend elle-même comme objet, que par sa disponibilité récurrente de s'investir dans des projets destinés à lui procurer les garanties dont elle a besoin. Heidegger va utiliser plusieurs termes pour nommer cette implication, à commencer par *Sturz*, *Ruinanz*, pour finir avec *Verfallenheit* dans *Sein und Zeit*.

Toute cette inflation baroque de termes - si spécifique aux démarches heideggeriennes - vise à décrire le phénomène de la facticité et de la vie dans sa finitude destinale, autrement que dans les langages philosophiques traditionnels ou à l'œuvre pendant cette époque des années '20. A la différence des philosophies vitalistes du début du siècle, Heidegger insiste sur ce phénomène en tant que partiellement opaque et qui comporte une multiplicité de modalités d'attestation. C'est pourquoi la tâche de la philosophie est une tâche herméneutique, celle de nous aider à voir clairement à travers cette opacité une vie qui porte en soi "un fond de compréhensions et de possibilités d'accès (*ein Fonds von Verständlichkeiten*)

⁹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 61, p. 84, apud Jean Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF, Paris, 1994, p. 31.

und Zugänglichkeiten)"¹⁰. Il ne s'agit plus alors d'une herméneutique à la Dilthey, d'inspiration épistémologique, mais d'une pensée mise au service de l'éveil à soi du *Dasein* (*Wachsein des Daseins für sich selbst*).

Dans cette opacité même, la vie facticielle n'est nullement absurde; si elle peut s'avérer parfois incompréhensible, cela n'arrive pas à cause d'un déficit ou d'une crise du sens, mais au contraire, croit Heidegger, à cause d'un excès même de sens (ou, plutôt, de "significativité", *Bedeutsamkeit*). L'expérience de la vie facticielle ne se révèle pas dans des occasions exceptionnelles, extra-ordinaires¹¹, mais dans des situations quotidiennes, qui ne sont pas pour autant banales, dans le sens péjoratif du terme. Cette idée met encore une fois en évidence la positivité du quotidien, de la finitude même dont est faite sa trame; nous n'aurons pas insisté assez sur cette positivité de la finitude, délivrée ainsi du fatalisme qui l'accompagnait régulièrement dans les discours philosophiques traditionnels. Et Heidegger de continuer:

"Alors nous voyons le sens dans lequel l'expérience facticielle a de nouveau et en permanence son éprouvé (*sein Erfahrenes*) dans le caractère de la significativité. Même le plus banal (*trivial*) est significatif, même s'il n'est que banal; même ce qui n'a pas la moindre valeur est significatif",

pour continuer deux pages plus loin:

"Le sens de 'existence' se trouve dans la vie facticielle dans les significativités actuellement éprouvées, mémorisées ou attendues, de sorte que l'éprouver d'un souvenir, d'un vécu ou d'une attente déterminés s'accomplit dans une unité pleine et concrète (situation ouverte)"¹².

Le sens ultime de la facticité est donc un sens temporel. Le situer fini dans le temps détermine une relation significative au monde, marquée par le souci. La vie dans la chute (*Sturz*), dans l'équivoque (*Zweideutigkeit*) et dans la souciance (*Besorgnis*) a son temps propre, soumis à une permanente "crise kaērologique"¹³, une crise masquée par l'auto-justification et par l'invocation du "sérieux", de l'"actualité" ou de la "solidité" des préoccupations quotidiennes. La

¹⁰ Martin Heidegger, *GA 58*, p. 36, *apud* Jean Greisch, *op.cit.*, p. 36.

¹¹ "Keine besonders ausgefallene Erfahrung... keine Scheu vor Trivialitäten!", déclame le philosophe de ses pages (*GA 58*, p. 102).

¹² Martin Heidegger, *GA 58*, pp. 104, 106.

¹³ Michel Haar, "Le moment (*kairos*), l'instant (*Augenblick*) et le temps-du-monde (*Weltzeit*) [1920-1927]", in *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris 1996, p. 71.

crise kaerologique renvoie à ce qu'on appelle d'habitude la crise de temps, le fait de ne pas avoir le temps; c'est l'urgence même des projets quotidiens qui retire à la vie ses appuis les plus solides et l'écarte de son propre monde:

"Plus la vie s'efforce de répondre aux attentes qui se lèvent avec une urgence toujours plus torturante de son horizon mondain, plus surviennent des 'incitations contraires' (*Rückweisungen*), indices d'un essentiel et intime tourment de la vie elle-même"¹⁴.

Pour décrire ce phénomène spécifique à la vie facticielle dans la quotidienneté, Heidegger emploie l'image de la dévoration. La vie est dévorée, rongée, dans son monde ambiant, par le fait même de se perdre dans la foule des activités quotidiennes, pour lesquelles (en vue desquelles) il lui manque toujours le temps. La vie facticielle se prive elle-même du temps en cherchant à annuler sa propre historicité; elle bâtit sa propre "ruine" sur cette annulation du temps propre.

Pour conclure cette approche, il faut dire que dans la philosophie heideggerienne de cette période, la finitude relève de la facticité et de l'incapacité de la vie factuelle à sortir de ses propres contraintes pour s'approprier le sens. La situation de l'être humain est définie par le souci de la satisfaction des besoins et de la maîtrise de ses propres limites biologiques, qui donne ainsi un premier sens à la temporalité. C'est à partir de ce sens que Heidegger se proposera quelques ans plus tard de dévoiler un sens plus originaire de la temporalité, par rapport auquel la vie quotidienne serait guidée par un temps dérivé et nivelé, temps-du-monde ou temps "vulgaire".

Quant au projet d'une philosophie de la quotidienneté, Heidegger offre, par ces textes, la première articulation d'une théorie "positive" du quotidien, même si les accents dépréciatifs ne manqueront jamais dans son approche; ses disciples n'ont pas manqué de sanctionner plus tard ces accents et ont essayé une réhabilitation réflexive (autant que possible) de la finitude et de la quotidienneté en tant que premier sens de la finitude.¹⁵

¹⁴ *Ibidem*, p. 72.

¹⁵ Voir la dialogue à distance entre **Michel Haar** ("L'énigme de la quotidienneté", étude publiée d'abord dans *"Etre et Temps" de Martin Heidegger – Questions de méthodes et voies de recherche*, Ed. du Sud, 1989 et reprise dans *La fracture de l'Histoire. Douze essais sur Heidegger*, Ed. Jérôme Millon, Grenoble, 1994), **Giorgio Agamben** ("La passion de la facticité", in *Heidegger, Questions ouvertes*, Ed. Osiris, Paris, 1988) et **Jean-Luc Nancy** (avec son étude "La décision d'existence", publiée pour la première fois dans *"Etre et Temps" de Martin Heidegger – Questions de méthodes et voies de recherche*, Ed. du Sud, 1989, et reprise dans *Une pensée finie*, Ed. Galilée, Paris, 1990).

PRESUPUNEREA ADEVĂRULUI ȘI SENSUL EI (II)

VIRGIL DRĂGHICI

ABSTRACT. The Supposition of Truth and its Sense. The supposition of truth entails a platonist conception of truth, i.e. a conception that disconnects the truth-conditions of the sentences from conditions of proving them. This thesis implies the failure of wittgensteinian idea *meaning is use* and of the idea of consistency as a exclusive criterion of truth.

Studiul de față nu intenționează investigarea conceptului adevărului ci sensul în care presupunerea adevărului decupează orizontul semnificațiilor prin care o construcție formală logico-matematică își explicitează propria-i ontologie.

Utilizarea axiomaticii în vederea evitării paradoxurilor elimina cerința construcțiilor set-teoretice ale entităților în discuție pentru justificarea existenței lor. Acum consistența axiomelor unui sistem formal devine o condiție suficientă a *adevărului* lor în sistem și deci condiție suficientă a *existenței* entităților pe care axiomele le "descriu".¹ Însă orice demonstrație de consistență utilizează anumite principii. Apare de-ndată, astfel, o limitare de fond a validității acestor demonstrații: chiar dacă suficientă pentru adevărurile matematice demonstrate, consistența este relativă la principiile pe care se bazează. Chiar și așa, rămâne consistența un criteriu exclusiv al adevărului matematic demonstrat? Este ea un argument suficient pentru o ontologie coerentă a matematicii? Nu cumva *presupunerea adevărului* enunțurilor matematice deconstruiește instrumentalismul subiacent tezei consistenței, relativizând-o și mai mult în raport cu realismul conceptual? În ce fel este operantă presupunerea adevărului?

Începem analiza printr-o prezentare succintă a constructelor programului hilbertian. Finitismul lui Hilbert se fundamentează pe distincția dintre enunțurile *reale* și cele *ideale*.² Cele reale (i.e. cele cu sens) conțin constructe ale aritmeticii primitiv recursive (PR): identități între termeni,

¹ D. Hilbert, "Mathematische Probleme", 1900, în vol. Hilbert, *Gesammelte Abhandlungen*, Springer 1935.

² v. D. Hilbert, "On the Infinite", în vol. *From Frege to Gödel*, J.V. Heijenoort (ed.), Harvard 1967.

simboluri pentru funcții PR, structuri complexe formate din aceste componente cu ajutorul funcțiilor de adevăr și al cuantificării limitate.³ Cuantificatorii nelimitați sunt excomunicați în partea *ideală* a matematicii. Este adevărat, un anume sens al cuantificării universale poate fi dobândit, după Hilbert, construind un enunț real, de exemplu, în care unul sau mai multe numerale sunt înlocuite cu variabile libere, obținându-se astfel *schemele*. Este această teză hilbertiană compatibilă cu finitismul său? Să vedem mai întâi însă care este sensul existenței unui sistem S. Următoarea formulă exprimă cel mai simplu acest înțeles:

$$\alpha) \quad \sim[\phi_{S(y)} \& \Delta_{S(x,y)} \& \Delta_{S(z,N(y))}]^3$$

unde " \sim " înseamnă negarea întregii conjuncții, $\phi(y)$ - "y este o formulă", $\Delta_{S(x,y)}$ - "x este o demonstrație a lui y" iar "N(y)" - "negația lui y".

Întrucât " ϕ ", " Δ " și "N" sunt predicate și operații definite pentru expresiile lui S, orice exemplificare a formulei α) în care "x", "y" și "z" sunt înlocuite prin expresii din alfabetul sistemului, au semnificație în sens finitist. Se poate astfel conchide că o demonstrație de consistență a fost dată? Un răspuns afirmativ ar contrasta cu teoremele de incompletitudine ale lui Gödel. Un răspuns categoric negativ însă ar falsifica starea de lucruri.

Semnificativă în ordinea ideilor urmărite aici este teorema a doua de incompletitudine [i.e. *Dacă S este consistent, atunci Cons. este indemonstrabilă în S*]. În mod obișnuit se consideră că acest rezultat subminează programul finitist al lui Hilbert, program în care toate enunțurile *reale* au o valoare de adevăr determinată.⁵

Care este de fapt impactul efectiv al celei de-a doua teoreme a lui Gödel (Th2) asupra programului finitist?

Construcția gödeliană se bazează pe codificarea relației dintre metalimbajul unui sistem formal S și limbajul informal al teoriei elementare a numerelor. Enunțurile metalingvistice despre expresiile lui S sunt codificate ca enunțuri despre raporturi aritmetice. În mod similar,

³ O cuantificare limitată este un construct formal de următorul gen: (Pentru " $\exists x$ "): Pentru orice $z > 0$, $(\exists y)_{y < z} R(y) \equiv R(0) \vee \dots \vee R(z-1)$; iar $(\exists y)_{y < \infty} R(y) \equiv f$. Adică $(\exists y)_{y < \infty} R(y)$ este adevărată, dacă $R(y)$ este adevărată pentru (cel puțin un) $y < z$; falsă, dacă $R(y)$ este falsă pentru orice $y < z$. Este definită doar în aceste cazuri. Similar, pentru (x): Pentru orice $z > 0$, $(y)_{y < z} R(y) \equiv R(0) \& \dots \& R(z-1)$; iar $(y)_{y < \infty} R(y) \equiv t$.

⁴ Acesta este sensul existenței în acord cu programul finitist. În caz contrar, această formulă este prefixată cu $(x)(y)(z)$, adică cu cuantificatori nelimitați, care la Hilbert sunt expresii fără sens.

⁵ Pentru Hilbert ar mai fi însă o soluție: enunțurile indecidabile sunt enunțuri *ideale* și nu fac deci parte din teoremele formale ale sistemului.

predicatele metalingvistice sunt codificate ca predicate aritmetice. Sistemul formal S conține astfel predicate care *reprezintă* proprietăți și relații ale teoriei intuitive a numerelor. Reprezentările acestei construcții se numesc *numerotări*.⁶ Dacă S are numerale $\overline{(n)}$ ⁷ pentru orice număr natural n, iar un predicat **P** al lui S numerotează în sistem o proprietate numerică P k-ară, atunci:

$$P(n_1, \dots, n_k) \text{ ddacă } \vdash_s \mathbf{P}(\overline{n_1}, \dots, \overline{n_k})$$

e valabilă pentru toate numerele n_i .

Cu acest simbolism expresia consistenței devine:

$$\beta) \quad (a)(b)(c) \sim [\phi_{S(b)} \& \Delta_{S(a,b)} \& \Delta_{S(c,N(b))}]$$

Dacă S este consistent, Th2 exprimă faptul că $\beta)$ este indemonstrabil. Întrucât, finitist, $\beta)$ este un enunț ideal, el trebuie redus, pentru a avea sens, la enunțul:

$$\alpha') \quad \sim [\phi_{S(p)} \& \Delta_{S(n,p)} \& \Delta_{S(m,N(p))}]$$

care este o *schemă* în care "n", "m", "p" sunt *scheme* pentru numerale. Indemonstrabilitatea în S a lui $\alpha')$ este o consecință a indemonstrabilității în S a lui $\beta)$ (pentru că S conține generalizarea universală). Cu toate acestea, toate exemplificările lui $\alpha')$ sunt demonstrabile în S în mod finitist. $\alpha')$ este însă o binumerotare a unui predicat numeric de forma $f(n,m,p)=0$, în care f este o funcție recursivă care ia valoarea 1 dacă p este numărul Gödel al unei formule din S, n este numărul Gödel al unei demonstrații în S a acestei formule iar m este numărul Gödel al unei demonstrații a negației ei. În caz contrar, $f(n,m,p)=0$. Dacă prin **f** desemnăm numerotarea funcției f, atunci demonstrarea consistenței devine:

$$\vdash_s \mathbf{f}(\overline{n}, \overline{m}, \overline{p}) = \overline{0}$$

Utilizarea unei asemenea funcții recursive construite finitist permite evitarea introducerii presupuziției (finitist fără sens) privitoare la consistența lui S.

Deci dacă S este consistent, atunci orice exemplificare a lui $\alpha')$ poate fi demonstrată în mod finitist. Cu toate acestea, demonstrația consistenței lui S nu s-a efectuat. Ceea ce s-a demonstrat este doar faptul că, de fiecare dată, două combinații de simboluri nu constituie demonstrațiile unei

⁶ Reprezentarea ca *bi-numerotare* înseamnă simultan: a) P numerotează și b) non-P(n_1, \dots, n_k) ddacă $\vdash_s \sim \mathbf{P}(\overline{n_1}, \dots, \overline{n_k})$, unde P este un predicat al lui S.

⁷ *Numeralele* sunt expresii formale 0,0',0'',..., care în interpretarea sistemului reprezintă numere naturale determinate.

formule și ale negației ei. Apelul la mulțimi infinite potențiale poate fi făcut (finitist) doar prin presupuziția consistenței lui S .

Trei concluzii, credem, pot fi astfel formulate:

1. Th2 trebuie restrânsă în semnificația sa, deoarece există un sens al consistenței în care consistența sistemului poate fi demonstrată în sistem.

2. Acest sens al consistenței subminează teza hilbertiană conform căreia *schemele* pot fi utilizate ca aproximări ale cuantificării universale nelimitate. Demonstrarea finitistă a unei expresii de genul ϕ_a (unde ϕ_a este un construct care permite asertarea unei infinități de propoziții reale) înseamnă demonstrarea fiecăreia din exemplificările ei reale. Aceasta ar conduce însă la formulări de următorul gen: dacă toate exemplificările reale ale lui ϕ_a sunt demonstrate finitist, atunci ϕ_a este demonstrată finitist. Aceasta însă reclamă demonstrarea consistenței lui S .

3. Imposibilitatea reabilitării programului hilbertian. O eventuală realitare ar reclama *de facto* o extindere a acestui program prin admiterea cuantificării nelimitate peste entități finite și, în felul acesta, o extensiune a mulțimii enunțurilor *reale*. Prin acest demers s-ar constitui teoria elementară a numerelor, care n-ar fi, după Feferman, obiectul Th2 a lui Gödel.

Pe scurt, propunerea lui Feferman constă în următoarele: Fie P formalismul teoriei numerelor cu adunare și înmulțire. P poate fi extinsă prin introducerea axiomatice a unui nou simbol, respectiv funcția predecesor. Astfel de extensiuni sunt extensiuni primitiv-recursive, P' , ale lui P . Dacă un predicat oarecare P' aparținător lui P sau P' este construit fără a face apel la cuantificatori nelimitați (are așadar forma $(\exists x_1) \dots (\exists x_n) P'$), atunci este un predicat recursiv al lui P , respectiv P' .⁸ Pentru un sistem S enunțurile de consistență de forma β) sunt definite în termenii predicatului demonstrabilității Δ_s care, la rându-i, se definește prin predicatul (-axiomă) S (care "numerează" predicatul "Axiomă_s", adevărat doar despre numerele Gödel ale axiomei lui S). Atunci prin Con_s se înțelege un enunț de consistență formulat în termenii lui S .

Pentru clasa formulelor recursive Th2 a lui Gödel poate fi exprimată într-o formulare generală: *Dacă S este o teorie consistentă suficient de tare iar $s(x)$ este o formulă recursivă care definește axiomele lui S , atunci $\vdash Con_s$* (p.66).

Însă, pentru sistemele *reflexive* (i.e. sisteme care pot demonstra consistența oricărui subsisteme finite ale lor) printr-o alegere corespunzătoare a lui s' care reprezintă tot o numerotare a predicatului

⁸ Cf. S. Feferman, *Arithmetization of metamathematics in a general setting*, *Fundamenta Mathematicae*, XLIX, 1960, p.53.

"Axiomă_s", enunțul "Con_s" este demonstrabil. Feferman formulează astfel următoarea teoremă (Th5.9): Presupunem că S este un sistem axiomatic reflexiv și consistent cu $P \subseteq S$. Și presupunem că "Axiomă_s" este recursiv. Atunci există un s' , care numerotează "Axiomă_s" în S, pentru care $\vdash_P \text{Con}_{s'}$.

Dacă lucrurile stau așa cum au fost prezentate de autor, atunci aceasta ar însemna că putem deosebi un sens al consistenței în care, în teoria elementară a numerelor, putem demonstra consistența a două teorii *ideale* în sensul hilbertian: analiza și teoria mulțimilor.

Chiar dacă cele două sensuri ale consistenței sunt extensional echivalente, unii autori deosebesc între un sens "natural" și unul "patologic" al consistenței.⁹ În cel de-al doilea caz, în demonstrarea faptului că s' este o bi-numerotare a lui "Axiomă_s" se presupune (implicit) că S este consistent. Dacă S ar fi inconsistent, atunci $\vdash_{\neg} s'(\bar{n})$, indiferent dacă sau nu Axiomă(n). În acest caz însă s' nu numerotează Axiomă(n). Con_s este așadar operațional numai dacă consistența sistemului S a fost *deja* demonstrată. În afara acestui caz și o astfel de teorie face obiectul Th2 a lui Gödel.

Care este relevanța filosofică a acestor lucruri? Să consemnăm câteva poziții de principiu:

"We know that a 'non-pathological' consistency proof for a system S will use methods which are not available in S. When S is as strong a system as we are willing to entertain seriously then a consistency proof for it will yield no epistemological gain" (Resnik, op. cit. p.145).

"... according to this theorem (Th2), the arguments needed in a consistency proof for a deductive theory are always in some respect less elementary than those admitted in the theory itself..."¹⁰

"... (Th2) implies that consistency of a mathematical system cannot be proved except by methods more powerful than those of the system itself..."¹¹

"... no mathematical theory which contains the arithmetic of natural numbers can be proved to be consistent unless the proof resorts to means which are stronger than the theory in question. In other words, every proof of the consistency of a theory T, which contains the arithmetic of natural

⁹ N. Resnik, "On the philosophical significance of consistency proofs", *Journal of Philosophical Logic*, 3/1974, p.133-147.

¹⁰ Evert W. Beth, *The Foundations of Mathematics*, 2nd ed. rev. North-Holland P.Co., Amsterdam, 1968, p.74.

¹¹ J.P. Cohen, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, W.A. Benjamin, Inc., Reading, Mass, 1966.

numbers, requires a theory S, which contains the theory T and many other theorems..."¹²

În raport cu aceste poziții *logice*, În special cu cele exprimate de Beth și Cohen, o "dizidență" notabilă merită consemnată; ea este reprezentată de M. Detlefsen în următorii termeni:

"My response is that it is more charitable to Beth and Cohen to take them as attempting to make an *epistemological* (subl. VD) than to take them as attempting to make a purely logical point. For if the phrases *less elementary than* and *more powerful than* are reasonably interpreted as expressing a *logical* (subl. VD) relationship, then the claims of Beth and Cohen are palpably false, whereas this is not so if the phrases in question are taken to express an epistemic relationship."¹³

Patru lucruri trebuie menționate aici:

1. Adevărul matematic și raportarea la adevăr sunt lucruri diferite. Iar dacă probabilitate 1 înseamnă "adevărat", iar probabilitate 0 înseamnă "fals", atunci orice altă valoare între 0 și 1 nu poate însemna, în raport cu adevărul matematic, nimic altceva decât un concept epistemic (măsură a ne-/cunoașterii). Numai că în acest caz avem o aducere laolaltă a două categorii de concepte eterogene (cele *alethice*: adevăr-fals, și cele *epistemic*: ne-/cunoscut că...).

2. Pentru a deriva enunțuri matematice în *sens finitist* sunt necesare asumptii de existență mai tari decât enunțurile teoriei însăși. Validarea acestor enunțuri este strict dependentă așadar de *presupunerea adevărului* asumptiilor de existență invocate. Iar presupunerea adevărului lor este solidară tezei platonismului matematic.

3. Dacă astfel stau lucrurile, atunci trebuie respinsă și teza adevărului-consistență în raport cu construcțiile matematice. S. Feferman, de exemplu,¹⁴ consideră că în raport cu asumptiile de existență conceptul *adevărului* n-ar trebui de fel menționat și că proprietatea consistenței teoriei ar garanta adevărul tuturor consecințelor teoriei, ca enunțuri acceptabile în *sens finitist*. Numai că în acest caz teza adevărului-consistență este cu totul altceva decât asumarea adevărului într-un sens absolut (platonist). Să ne oprim pe scurt asupra acestei deosebiri.

¹² A. Grzegorzcyk, *An Outline on Mathematical Logic*, D. Reidel Publ. Co., 1974, p.576.

¹³ M. Detlefsen, "On interpreting Gödel's second theorem", *Journal of Philosophical Logic*, 8/1979, p.297-313, p.297.

¹⁴ S. Feferman, "Infinity in Mathematics: Is Cantor Necessary?", in vol. *Infinity in Science*, Tol. di Francia, ed., Roma 1987, p.151-210.

Un argument esențial împotriva identificării adevărului cu consistența îl reprezintă *extensiunile consistente false* ale unei teorii (aritmetica Peano, de exemplu), extensiuni care pot demonstra enunțuri Π , pe care teoria ca atare nu le poate demonstra.¹⁵ Argumentul se desfășoară după cum urmează:

Fie PA aritmetica Peano. Enunțurile Σ (numite deseori Σ_i) sunt enunțuri construite din formule atomare și din negații ale lor, prin intermediul conjuncției, disjuncției, cuantificării existențiale, cuantificării universale limitate și fără negarea cuantificatorului universal. Un enunț a cărui *negație* este un enunț Σ este un enunț Π (sau Π_i). O extensiune a PA poate fi făcută prin introducerea unei asumptii de existență (în cazul cel mai simplu exprimată printr-un enunț Σ). Atunci:

Dacă P' este o extensiune consistentă a PA, există un enunț Π adevărat și un enunț Σ fals astfel că:

α) $P \cup \{\Sigma\}$ este consistent

β) $P \not\models \Pi$

γ) $P \cup \{\Sigma\} \vdash \Pi$.

O asemenea teoremă explicitează următorul fapt: pentru demonstrarea adevărului unui enunț Π (în perfect acord cu programul finitist) este suficientă o extensiune falsă a PA. În acest fel o teorie *falsă* (dar *consistentă*) poate servi aceluiași scopuri (demonstrarea unui enunț finitist) ca și o teorie adevărată.

4. În fine, alteritatea conceptuală menționată este filosofic relevantă sub aspectul disputei realism-antirealism în comprehensiunea semnificațiilor matematice. Asumptia adevărului reclamă existența entităților matematice dincolo de orice descriere sistematică a lor. În acest fel comprehensiunea conceptelor matematice *transcende* practicii matematice propriu-zise, lăsând statutul unor asemenea adevăruri nedeterminat. Un astfel de realism matematic, e ușor de văzut, se conjugă cu o concepție bivalentă privitoare la adevărurile matematice.¹⁶

¹⁵ V. și A. Avron, *A note on provability...*, Journal of Philosophical Logic, 20/1991.

¹⁶ Teza asumării adevărului promovează un punct de vedere contrar tezei wittgensteiniene "meaning is use" (în *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 3rd ed., Oxford, 1978, partea I, Appendix III, p.116-23). La fel de bine se opune intuizionismului matematic și filosofiei dummettienne a *extensibilității indefinite* a semnificației matematice (în "The philosophical significance of Gödel's theorem", în vol. *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth, 1978, §12).

Nu dezvoltăm aici reperele acestor dispute. Intenția studiului de față s-a limitat doar la modul în care asumția adevărului se corelează cu asumția existenței și implicațiile logico-filosofice ale acestei relații.

REFERENCES

1. Beth, Evert W., *The Foundations of Mathematics*, 2nd ed. rev., North-Holland Publ. Co., Amsterdam, 1968.
2. Cohen, Paul J., *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, W.A. Benjamin, Inc., Reading, Mass, 1966.
3. Davis, M. (ed.), *The Undecidable*, New York, Raven Press, 1965.
4. Detlefsen, M. (ed.), *Proof, Logic and Formalization*, Routledge, London and New York, 1992.
5. M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London, Duckworth, 1978.
6. Field, H., *Realism, Mathematics & Modality*, Blackwell, Oxford, 1989.
7. Grzegorzcyk, A., *An Outline of Mathematical Logic*, D. Reidel Publishing Co., Boston, 1974.
8. McDowell, J., "Mathematical Platonism and Dummettian Anti-Realism", *Dialectica*, Vol.43, Nr.1-2/1989.
9. Nagel, E., J.R. Newman, *Der Gödelsche Beweis*, R. Oldenbourg/Wien, München, 1964.
10. Shanker, S.G. (ed.), *Gödel's Theorem in Focus*, London, Croom Helm, 1988.
11. Wright, Cr., *Realism, Meaning and Truth*, Sec. Ed., Blackwell Oxford, 1993.

O ANALOGIE ÎNTRE MATEMATICĂ ȘI RE-CONSTRUCȚIA EPISTEMOLOGICĂ ÎN CADRUL EXPLICAȚIEI ȘTIINȚIFICE

BODEA MARCEL

ABSTRACT. Much modern work on scientific explanation has been rather formal and technical, often treating various quasi-formal 'models' in great detail. Laws play a particularly central role in explanations. The concept of a law of nature is itself not above empirical suspicion, since on some accounts at least it seems to require the idea of non-logical, or physical, necessity. The aim of this essay is to make an analysis of the signification of the "physical-mathematical definition of <laws>." Starting from the descriptions of physical-mathematical definitions there were attempted here certain enlightening explications or clarifications, there was followed an analytical type approach. The physical-mathematical vision upon explanation represents a reference point of the philosophical prospect upon the explanation. This scientific approach of explanation proves the complexity of the problems and brings into attention new aspects and at the same time impossible to be revealed from the exclusively philosophic prospect. It is not about to state a disjunction between the philosophic and scientific prospects in items regarding the explanation but only to specify the existence of some real distinctions between the two approaches.

Matematica este, prin excelență, o construcție teoretică rațională și liberă, a gândirii. Este o construcție liberă în sensul în care ea nu este principial condiționată de nici o finalitate aplicativă a sa cu privire la Realitate (este avută în vedere aici, pentru simplificare, doar realitatea fizică - obiect de studiu al Fizicii). Chiar și atunci când **o problemă de fizică** reclamă o creație matematică nouă, adaptată modelării și rezolvării sale matematice, rezultatele propriu-zis matematice sunt, dincolo de sursa orientării cercetării matematice într-o anumită direcție, absolut independente în raport cu aplicația fizică particulară care le-a generat. Această autonomie a matematicii, bine înțeleasă, atrage după sine consecințe dintre cele mai

importante. Astfel, orice modelare matematică pornită de la un model fizic, nu este în nici un fel o re-construcție formală a modelului respectiv ci este în exclusivitate o pură construcție formal-matematică, autonomă în raport cu sursa sa fizică.

Pentru a se face însă cât mai clar conținutul și limitele analogiei dintre o astfel de (re)construcție matematică și re-construcția epistemologică a explicației științifice în teoriile Fizicii clasice, va fi exemplificat tipul de autonomie al matematicii, avut în vedere aici, printr-un foarte scurt comentariu la cazul tratării unei probleme de fizică. Acest exemplu nu a fost ales întâmplător. Exemplu nu este din Fizica clasică, ci din Mecanica cuantică și, nici acest aspect nu este întâmplător. Motivele vor fi expuse pe parcurs. Este vorba de un subcapitol din cursul de "Fizică modernă", al profesorului Richard P. FEYNMAN - laureat al Premiului Nobel pentru fizică-, curs ținut la Institutul de tehnologie din California, și anume este vorba de § 8.6 'Molecula de amoniac' (în vol. III.-Mecanica cuantică, p.172). Este formulat în chiar prima frază, după titlu, scopul acestui paragraf: "...a descrie o circumstanță fizică particulară." Ultima frază, în raport cu scopul propus este aceasta: "După atâta timp [178p, (!) nn] avem în sfârșit un exemplu de problemă fizică practică pe care o puteți rezolva cu ajutorul mecanicii cuantice!". Tratarea fizică propriu-zisă care face obiectul acestui subcapitol, nu prezintă interes pentru observațiile de față. Ceea ce prezintă însă un interes major, este procedura principială de soluționare. Astfel, în continuare, vor fi detașate din context câteva afirmații extrem de semnificative, fără nici un risc în ce privește interpretarea lor, întrucât este vorba de un context științific și, nu de unul literar, de exemplu. La un moment dat, pe parcursul tratării problemei, se spune: "Cu mult timp în urmă am văzut ce se întâmplă dacă avem două pendule identice cu un cuplaj slab (vezi capitolul 49, vol I [capitolul de Mecanică, nn])." După ce este reluată pe scurt, recapitulativ, problema de mecanică, se revine la problema cuantică propriu-zisă: "Aici avem o situație similară -molecula de amoniac este din punct de vedere matematic asemănătoare cu o pereche de penduluri. Analogia cu pendulul nu este mult mai adâncă decât principiul că aceleași ecuații au aceleași soluții." Detașând în continuare și din acest subcontext: "...o situație similară...**din punct de vedere matematic asemănătoare cu...Analogia cu...nu este mai adâncă decât principiul că aceleași ecuații au aceleași soluții.**" și, în fine, ultima subliniere: "**principiul că aceleași ecuații au aceleași soluții**", ajungem la chestiunea care interesează în fond.

Trei sunt nivelurile care prezintă interes aici, din perspectiva modelelor teoretice ale explicației științifice, ca re-construcție

epistemologică, a practicii efective a explicației științifice într-o știință cum este Fizica. Aceste trei niveluri sunt:

- a.) nivelul formal-simbolic
- b.) nivelul conceptual
- c.) nivelul legic

Nivelul formal-simbolic îl atribuim prin excelență matematicii. Semnificația fizică a formalismului matematic, într-o primă aproximație, reprezintă stabilirea unei corespondențe între simboluri matematice și concepte fizice și, respectiv, între relații analitice în sens matematic și legi fizice. Această 'punere în corespondență' se face atât în Fizica clasică cât și în Fizica cuantică. Reluând exemplul de mai sus și referindu-ne la punctele b.) și c.) să vedem ce observații pot fi făcute. Studiarea comportării mecanice a pendulului fizic, angajează în 'corespondența' amintită mai sus, un anumit set conceptual și anumite legi fizice. Studiarea comportării moleculei de amoniac angajează, în raport cu același formalism matematic, de asemenea, concepte și legi fizice. Se pune acum următoarea întrebare: dată fiind corespondența cu același formalism matematic, se poate afirma, la un anumit nivel, și o corespondență fizică, de conținut fizic, între conceptele și legile din mecanica clasică și cele din mecanica cuantică? Undele din mecanica clasică reprezintă propagarea unor oscilații într-un mediu elastic; undele din mecanica cuantică sunt unde de probabilitate! Chiar dacă nu sunt identice, au ele, totuși, ceva -de natură fizică, de conținut fizic- comun? Răspunsul, aici, fără a fi unul categoric, este tranșant: NU. Chiar dacă ar exista vreo legătură, aceasta nu este în nici un caz datorată unei tranzitivități asigurată de identitatea formalismului matematic, nici la nivel conceptual, nici la nivel legic. În aceasta constă autonomia matematicii, a oricărei construcții sau (re)construcții matematice. Aceasta este semnificația afirmației lui Richard FEYNMAN, a "**principiului că aceleași ecuații au aceleași soluții**". Este, reciproc, evidentă autonomia matematicii în raport cu setul conceptual și legic particular, al cărui model formal-simbolic, abstract, îl reprezintă.

Încă o observație, deosebit de importantă, se impune pe această linie: în orice analogie există, atât cât există, asemănare; descrierea într-un limbaj conceptual comun a respectivei asemănări, nu înseamnă neapărat și o echivalență la nivel conceptual sau la nivel fenomenal, întrucât conceptele pot fi în contexte fizice principial diferite iar descrierile să presupună legi fizice sau, cel puțin, conexiuni fizice de tipuri diferite (Este, de exemplu, cazul conceptelor de <corpuscul> și de <undă> în Mecanica clasică și, respectiv, în Mecanica cuantică; ele sunt omonime, au semnificații

diferite, în măsura în care țin de scheme conceptuale diferite sau corespund la (descriu) fenomene diferite). Numai posibilitatea exprimării în ‘**termeni generici**’ face, la rândul ei, posibil un ‘**enunț de tip legic**’, cei doi termeni ai analogiei fiind în acest caz două manifestări particulare diferite ale aceleiași legi fizice. Într-un fel, această situație ar putea fi acceptată, dintr-o perspectivă conceptualistă dar nu și din perspectiva pozitivismului clasic, care caracterizează, de-altfel, Fizica galileo-newtoniană, unde "*necesitățile naturale*" sunt considerate de *natură fizică* diferită. Pentru exemplificare, să luăm cazul așa numitei -în Fizica clasică- ‘ANALOGII ELECTRICE’ care reprezintă o analogie stabilită între un sistem mecanic (o particulă acționată de o forță elastică) și o rețea electrică (un circuit oscilant L,C). Exprimarea în ‘termeni generici’ este dată aici de teoria oscilatorului liniar armonic iar ‘enunțul de tip legic’ este dat de legea de mișcare a oscilatorului liniar armonic. Se observă imediat însă, că ‘*necesitățile naturale*’, în cazul mecanic și în cazul electric, sunt de ‘*natură fizică*’ diferită. [v. ‘**Dicționar de mecanică**’ - <*analogie electrică*>, Editura științifică și enciclopedică, București, 1980, p.17] Impactul considerațiilor de mai sus asupra explicației științifice prin subsumare la legi, în diverse teorii ale Fizicii clasice, ridică problema importantă a unor niveluri explicative distincte. Pentru cazul fizic amintit, **legea de acoperire** este legea de mișcare a oscilatorului liniar armonic SAU o lege (legi) specifică, mecanică respectiv electromagnetică ("conținând" ‘necesitate naturală’)? Între cele două niveluri explicative, din punctul de vedere al explicației științifice deductiv-nomologice prin subsumare la legi, în cadrul Fizicii clasice, forța explicativă mai mare o are nivelul conexiunilor nomice ‘conținute’ în legile specifice. Enunțul generic de tip legic în sensul legii de mișcare a oscilatorului liniar armonic are, însă, la rândul său, pentru Fizica clasică, o forță explicativă mai mare -în cadrul aceluiași model de explicație prin legi de acoperire- decât cea conținută în nivelul explicativ din planul strict al conexiunii și necesității logice. Aceste aspecte vor fi reluate parțial, în continuare.

Revenind la linia principală de discuție, prin cele trei coordonate a.), b.) și c.), va fi prezentată analogia dintre modelele re-construcției epistemologice a explicației științifice și modelele matematice.

Re-construcția epistemologică a explicației științifice, în comparație cu matematica, este la un nivel formal-simbolic inferior. [Această afirmație nu ar trebui făcută, totuși, categoric. Împingând mai departe analogia dintre re-construcția epistemologică a explicației științifice și matematică, mai precis dintre re-construcția epistemologică a explicației științifice și conceptul matematic de "funcție" se ajunge la o serie de rezultate deosebit de

interesante, care însă, nu fac obiectul unor detalii aici.] Nivelul formal-simbolic al re-construcției epistemologice a explicației științifice, cel puțin pentru Fizica clasică, este cel al unor scheme-bloc și structuri de tip graf.

În ce privește nivelurile conceptual și logic, re-construcția epistemologică a explicației științifice este dependentă de acestea. Ea nu are autonomia pe care matematica o are din acest punct de vedere. (Această autonomie redusă poate fi corelată cu diferența de nivel formal-simbolic, o chestiune care însă nu prezintă relevanță pentru analiza de față.) Dependența avută în vedere, trebuie subliniat, nu este o dependență de concepte și legi particulare ci de concepte și legi generice -dar aparținând ca atare științei respective- cum este, de exemplu, conceptul de "condiție inițială" sau cum este înțeleasă în Fizica clasică "legea fizică naturală". Fără a acorda atenție acestor aspecte, între re-construcția epistemologică a explicației științifice și practica explicației științifice, intervine o prăpastie greu de trecut. Dacă, însă, re-construcția epistemologică a explicației științifice ar fi doar atât din cele trei niveluri, ea nu ar fi mai mult decât o altfel de descriere, o reformulare în alți termeni, mai generali, a ceea ce de fapt se spune (se explică) în știința respectivă. Ar fi un nivel de explicare analitică mai rafinat.

Re-construcția epistemologică a explicației științifice însă, mai apelează la încă un al patrulea nivel de reprezentare, nivel care nu este avut în vedere nici de practica explicației în știința respectivă, nici de construcția matematică (raportul matematicii cu acest nivel este o altă chestiune importantă dar ne luată în considerare aici). Este vorba de

d.) nivelul filosofic,

cel al presupuzițiilor filosofice tacite, al acțiunii și rolului lor în explicația științifică, provenind dintr-o zonă invizibilă pentru practica efectivă, propriu-zisă, a explicației științifice; nivel filosofic conjugat cu logica-filosofică. Astfel se poate vorbi de 'explicația științifică și structura cauzală a lumii', despre 'modelul deductiv-nomologic' sau 'inductiv-probabilistic', etc... în diversele teorii ale explicației științifice ca re-construcții epistemologice. Chiar dacă acest nivel se încearcă sau pare a fi depășit, problematica sa rămâne, deocamdată, actuală. Un argument în favoarea prezenței sale îl reprezintă și conținutul de fond al comentariilor următoare.

Nu orice subsumare, nu orice subordonare a unui caz individual la o propoziție generală -deși poate fi în acord cu schema deductiv-nomologică a explicației hempeliene- este o explicație științifică veritabilă. Într-o explicație științifică 'veritabilă' există cerința ca *baza explicației* să fie puternic legată de *obiectul explicației* printr-o *lege naturală* a cărei tărie să fie rezultatul unei

necesități ontologice și nu logice. Fie următorul exemplu, foarte simplu, dar foarte sugestiv, -cum explicăm următorul <fapt fizic>: fiind dat un corp fizic, acesta este bun conducător de electricitate? Explicația că: acest corp fizic este din metal, toate metalele sunt bune conducătoare de electricitate și, în concluzie, este și el un bun conducător de electricitate, este o explicație în acord cu schema explicației hempeliene deductiv-nomologice, dar nu este o explicație științific satisfăcătoare. Generalizarea inductivă a faptului empiric că metalele sunt bune conducătoare de electricitate, dublată de necesitatea logică a concluziei rezultată din tipul de silogism folosit mai sus, nu reflectă o legătură mai adâncă, cea dintre structură și proprietăți, avută în vedere și reclamată în general, de către Fizica clasică. Nivelul logic al generalizării inductive precum și nivelul logic al concluziei silogistic-deductive, sunt insuficiente în explicația științifică. Este nevoie, așadar, de prezența unui nivel ontologic, semnificând existența unor conexiuni necesare între evenimente naturale sau, într-o sintagmă conceptuală, existența unei **necesități naturale**. Nivelul onto-logic al generalizării inductive nu conține această necesitate naturală, fiind, în esența sa, doar un nivel descriptiv, a cărui descripție contabilizatoare de 'uniformități', se extinde de la mulțimea cazurilor reale înregistrate empiric, la mulțimea unor cazuri posibile. *Necesitatea naturală* se opune principial necesității logice și contingentei ontologice (conexiunea nomică este non-logică și non-contingentă). Este adevărat însă că empiricul niciodată nu poate transcende contigența ontologică, fiecare experiență individuală, fiind ontologic contingentă; tocmai aceasta face ca să existe experiențe care infirmă teorii consacrate și bine "confirmate" până la un moment dat (până la o 'experiență crucială' infirmatoare). Alternativa <convenționalismului> la poziția de mai sus nu va fi discutată aici. Între aceste niveluri explicative, cel logic și cel ontologic, există și alte niveluri, de exemplu, cel "generic", în sensul în care a fost expus mai sus (problema 'nivelului-intermediar' al oscilatorului liniar armonic).

În analiza epistemologică de până acum, se poate observa, nu au fost folosite deloc conceptele de <cauză>, <efect>, <lege cauzală>, <cauzalitate>, deși ele sunt strâns legate de Filosofia științei fizicii clasice, tocmai pentru a păstra o neutralitate, o neangajare a modelului standard al explicației științifice prin legi de acoperire (subsumare la legi). Dacă pentru exemplificările practicii științifice explicative efective din Fizica clasică, neutralitatea poate fi ușor păstrată, o abordare epistemologică nu poate păstra însă, prea multă vreme, această neutralitate, dacă vrea să fie eficientă; trebuie făcută o opțiune filosofică (de exemplu, lucrarea devenită clasică a lui Wesley C. SALMON: "Explicația științifică și structura cauzală a lumii", stă mărturie în acest sens).

În continuare, analiza epistemologică va fi corelată cu explicația fizică efectivă a unui caz ales din Mecanica clasică. Este, intenționat, ales un fapt, a cărui explicație fizică, desigur la un anumit nivel, nu este ușoară. Va fi vorba de răspunsul la întrebarea: *DE CE nu cade Luna pe Pământ?*

În primul rând, trebuie analizată întrebarea: De ce nu cade Luna pe Pământ? Aceasta are un element constitutiv care, după cum se va vedea este o sursă generatoare de dificultăți. Reluând întrebarea cu acest accent, avem: De ce NU cade Luna pe Pământ? Desigur, întrebarea poate fi reformulată cu un 'conținut' pozitiv: De ce rămâne Luna la o distanță aproximativ constantă față de Pământ? sau De ce are Luna o orbită aproximativ staționară?

O primă observație este legată de nivelul conceptual al întrebării. Prima formulare a întrebării este la nivelul firescului simțului comun. Celelalte formulări implică un alt nivel de conceptualizare și implicit un alt suport cognitiv aflat în spatele acestui mod de a întreba- cu termeni ca "distanță constantă" sau "orbită staționară".

O a doua observație este legată de importanța pe care negația o acordă, prin contrast, unei așteptări familiare: aceea ca un corp aflat în vecinătatea Pământului să cadă pe suprafața acestuia. Această așteptare familiară nu este altceva decât multiplicarea, în diverse ipostaze particulare, la nivelul experienței cotidiene, a unor experimente științifice, cum este aruncarea unor obiecte de masă m , dintr-un turn (deși, chiar în acest caz, ordinea este inversă, plecând dinspre cotidian). Pornind de aici, are sens căutarea unei explicații științifice, a unui răspuns științific la prima întrebare, doar dacă avem în prealabil explicația științifică a următorului fapt: de ce orice obiect aflat în vecinătatea Pământului, cade pe suprafața acestuia. Răspunsul fizicii este dat de existența forței gravitaționale sau, altfel spus, de legea atracției gravitaționale. Atunci, prima întrebare este științific legitimă, faptul că Luna nu cade pe Pământ este simultan un fapt de observație cotidiană și științifică, care, întrucât aparent contravine legii atracției gravitaționale, provoacă o nedumerire care cere o explicație științifică. Astfel întrebarea: De ce nu cade Luna pe Pământ? este eliptică într-un sens esențial. Ea ar trebui completată astfel: De ce nu cade Luna pe Pământ când, de fapt, datorită forței de atracție gravitațională, ar trebui să cadă (cel puțin după un timp)? Întrebarea mai conține însă, încă un subînțeles neexprimat, neexplicitat, astfel că ea rămâne eliptică în continuare. Făcând un pas mai departe, să vedem de ce nu se pune, în mod uzual, întrebarea: de ce nu cade candelabru pe podea? Pentru simplul motiv că se constată existența unei forțe (**fizic**: forța elastică din firul de legătură cu tavanul) care echilibrează greutatea corpului. Acum suntem în măsură să

formulăm complet prima întrebare: De ce nu cade Luna pe Pământ când, de fapt, datorită forței de atracție gravitațională, ar trebui să cadă, nefiind echilibrată -aparent cel puțin- de nici o altă forță (fizic: de aceeași direcție și modul dar de sens contrar)? Întrebarea: De ce nu cade Luna pe Pământ? are numai sensul pe care i-l dă formularea ei completă.

De ce s-a făcut tot acest lung excurs? Pentru că a schița și a comenta epistemologic explicația fizică propriu-zisă, impune, în prealabil, un prim comentariu epistemologic legat de cele două observații. Prima observație vizează *'formularea problemei'*, care se reduce aici la structura (simplificat: conținutul) conceptuală a EXPLANANDUMULUI, fără a intra în detaliile analizei consecințelor acestei structuri asupra explicației propriu-zise. Chestiune a fost doar menționată, astfel că aici, indiferent de structura conceptuală a EXPLANANDUMULUI, explicația va fi dată ca explicație științifică în limbajul științific al mecanicii. Observația vizează așa numitul nivel de popularizare al științei în care structura EXPLANANDUMULUI induce un anumit tip de explicație, de factură științifică sau pseudo-științifică, dar într-un alt limbaj, cu consecințe asupra structurii EXPLANANSULUI și a manierei de formulare a LEGILOR și a SUBSUMĂRII LA acestea (la LEGI). A doua observație vizează *'punerea problemei'*, chestiune care este ceva mai complexă și necesită un scurt comentariu. Întrebarea inițială, în forma ei negativă, sugerează existența unei situații paradoxale. În ce constă aceasta? În faptul că noi avem un model explicativ a ceea ce ar trebui să se întâmple conform așteptărilor noastre, avem o predicție altfel spus, dar practica observației (experiența) infirmă aceste așteptări (avem o predicție neconfirmată: ne-am aștepta ca Luna să cadă pe Pământ, dar nu cade!). Structura EXPLANANSULUI și LEGILE DE ACOPERIRE le considerăm identice (sau ne semnificativ diferite) față de *situația fizică* a aruncării unei pietre dintr-un turn dar diferite față de *situația fizică <cu legături>* a candelabrului atârnat de tavan. Trei sunt direcțiile -și științific și epistemologic- de cercetare a unei posibile explicații științifice în acest caz. Prima vizează cercetarea *'formulării'* și *'punerii'* corecte, din punct de vedere științific, a problemei. Dacă problema este, științific, *'formulată'* sau *'pusă'* greșit, căutare unei explicații științifice propriu-zise, este lipsită de sens. Nu puține sunt situațiile de acest fel. Din punct de vedere epistemologic, este vorba de investigarea EXPLANANDUMULUI. Aici însă, avem de-a face cu o problemă corect *'formulată'* iar, la nivelul presupuzițiilor incluse în formularea completă, și corect *'pusă'*. A doua direcție vizează, epistemologic, cercetarea EXPLANANSULUI -a condițiilor inițiale-, respectiv științific, natura teoretică și empirică a contextului fizic real presupus. A treia direcție vizează legile de acoperire și, corespunzător, legile fizice implicate. S-a încercat o prezentare paralelă, epistemologică și științifică, extrem de simplificată.

Aceasta permite o mai bună reliefare a următorului aspect: prezentarea epistemologică este condiționată să urmărească contururile unei scheme explicative prealabile, în timp ce explicația științifică, practica explicației științifice, nu este subordonată nici unui model. Astfel, în practica explicației științifice, nu există o distincție principială între ‘stări inițiale’ și ‘legi de acoperire’, deși o diferențiere este făcută totuși. Stările inițiale pot cuprinde în sine, de exemplu, legi fizice de o anumită generalitate. Explicația științifică nu face caz de diferența dintre nivelul logic, nivelul matematic, nivelul generic sau nivelul ontic al necesității naturale. Să exemplificăm acestea, printr-o scurtă prezentare a explicației fizice a faptului că Luna nu cade pe Pământ. Starea mecanică cinematică a Lunii în raport cu Pământul - și aparent și real- este, aproximativ, de mișcare circulară uniformă a acesteia în jurul Pământului (din punctul de vedere al Mecanicii, această stare poate reprezenta o condiție, o bază de pornire, în explicația fenomenului). Mișcarea Lunii fiind circulară uniformă, are loc o schimbare a vectorului viteză al acesteia, ca direcție. Conform legii fundamentale a mecanicii newtoniene, pentru aceasta este nevoie de o forță aplicată Lunii. Forța care determină mișcarea circulară uniformă, este, în fizică, numită forță centripetă. Ea, la acest nivel de abordare, este, epistemologic vorbind, o forță de tip generic. Pentru fizician însă, ea nu este o forță de acest tip, ci pur și simplu este un tip particular de forță: forța elastică de tensiune a unui fir legat de corp, forța electrică, forța gravitațională exercitată de corpul considerat central, etc... Fără a intra în detaliile fizice, ne semnificative pentru discuția de față, ale sistemelor neinertiale, se poate spune că asupra unui corp aflat în mișcare circulară uniformă, pe lângă forța centripetă exercitată asupra sa de către corpul-centru de atracție, acționează și o forță complementară, forța centrifugă de inerție, egală ca modul cu forța centripetă dar de sens contrar, astfel că problema de dinamică se reduce, prin echilibrul acestor forțe, la o problemă de statică. Forța gravitațională de atracție a Pământului asupra Lunii este echilibrată de forța centrifugă de inerție care apare datorită mișcării de rotație a acesteia în jurul Pământului. Iată de ce, din punctul de vedere al Fizicii, Luna nu cade pe Pământ.

O observație, care nu va fi dezvoltată aici, din perspectiva epistemologică a *‘legilor de acoperire’*: forțele complementare-forțele de inerție, nu există (!) și nu satisfac principiul III al mecanicii (principiul acțiunilor reciproce sau al acțiunii și reacțiunii), pentru un observator inertial.

Dezvoltare comentariului epistemologic, pornind de aici, s-ar constitui într-un veritabil <studiu de caz> (chestiunea, dezvoltată în toată

amplarea sa, conduce la "PROBLEMA CELOR DOUA CORPURI", problemă principială specială de mecanică*). Această prezentare s-a limitat doar la o exemplificare a raportului: **epistemologic** ↔ **științific**, mai precis, a raportului dintre explicația științifică în sens epistemologic și practica explicației științifice în Fizica clasică.

Explicația științifică prin subsumarea la legi, este întotdeauna relativă la un anumit nivel de generalitate sau de profunzime structurală al legilor în raport cu care se deduce EXPLANANDUM-ul din condițiile inițiale. Un exemplu limitativ în acest sens este oferit de Armand CUVILLIER: *"Vreau să explic, de exemplu, de ce o bară de fier se alungește când se încălzește. Dacă fizicianul mi-ar răspunde doar prin 'legea dilatării liniare': $l = l_0 (1 + \alpha t)$, legea mi-ar explica aici de ce bara s-a alungit cu atâția milimetri și nu de ce s-a alungit ea. Explicația veritabilă va fi aceea care îmi va arăta cum creșterea temperaturii a modificat structura moleculară a barei de fier. Aceasta va fi o explicație de ordin causal care îmi va fi furnizată de teoriile asupra structurii materiei."*

Explicația causală începe de pe un nivel relativ, ea fiind satisfăcătoare fără a avea pretenția de a fi ultimă în ordinea unei subsumări la lege.

În explicația causală prezentată sub forma modelului de subsumare la legi, relațiile causale au o exprimare, practic, standardizată: <dacă se produce p atunci se produce q>; în această formulare tipică, particula lingvistică "SE" exprimă universalitatea generalizării. De exemplu: dacă se lasă, în vid, să cadă simultan spre pământ, o pană și o piatră, atunci vor ajunge tot simultan pe suprafața pământului. Nu orice propoziție de formă condițională și universală exprimă o Lege a Naturii. Legile Naturii sunt, într-o primă aproximație, enunțuri universale cu un conținut pur calitativ fără referire la obiecte sau stări particulare și la localizări spațio-temporale particulare. O observație foarte importantă care își are locul aici este următoarea: orice explicație causală, în sens clasic, este o căutare a Legii(lor) și prin aceasta, explicația causală cade sub modelul explicativ al subsumării la legi. O explicație însă, în modelul subsumării la legi (sau al legilor de acoperire) nu este neapărat, în mod necesar, și o explicație causală; aceasta în sensul că legile în discuție pot să nu fie legi causale propriuzise. Exemplul privind dilatarea corpurilor, este semnificativ în acest sens: <legea dilatării liniare> a solidelor $l = l_0 (1 + \alpha t)$ nu este o lege causală ci asertează o simplă dependență funcțională, este altfel spus o '*lege funcțională*'. Acest tip de legi funcționale sunt legi numerice care stabilesc relații matematice între mărimi; ele nu au un conținut calitativ care să aserteze că o anumită schimbare antrenează în mod necesar o altă schimbare. În exemplul de mai sus, legea dilatării liniare este necausală pentru că nu asertează că schimbarea temperaturii este precedentă sau consecutivă alungirii sau contractării barei

de fier; succesiunea sau concomitența între mărimile fizice relaționate sunt, calitativ, ambele la nivelul posibilității, în expresia matematic-analitică a respectivei legi. Explicația rămâne nomologică (legică) chiar dacă legile nu sunt cauzale.

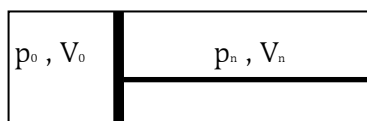
Alte legi simple de acest fel sunt, de exemplu, Legile gazelor ideale:

Legea Boyle-Mariotte $p_0 V_0 = p_n V_n = C$, pentru $T = \text{constantă}$

Legea Gay-Lussac $V = V_0 (1 + \alpha t)$, pentru $p = \text{constantă}$

Legea lui Charles $p = p_0 (1 + \alpha t)$, pentru $V = \text{constant}$

Să precizăm suplimentar, pentru mai multă claritate, care este deosebirea dintre o lege cauzală și o lege (dependență) funcțională. Să considerăm cazul primei legi menționate aici, Legea Boyle-Mariotte. Exprimată în cuvinte, această lege spune că: dacă temperatura unui gaz ideal aflat într-o încălzire se menține constantă, atunci produsul dintre presiunea gazului și volumul acestuia, rămâne constant. Sau încă, într-o altă formulare, dacă temperatura unui gaz ideal aflat într-o încălzire se menține constantă, atunci scăderea presiunii înseamnă simultan o creștere proporțională a volumului, și invers, micșorarea volumului înseamnă simultan o creștere proporțională a presiunii. Fie un cilindru cu piston mobil, care conține un gaz ideal:



Dacă, de exemplu, $p_0 > p_n$, atunci pistonul se deplasează spre dreapta, această presiune se micșorează și simultan volumul V_0 crește proporțional, iar în compartimentul din dreapta, p_n crește și, simultan, volumul V_n se micșorează proporțional. Dacă $p_n > p_0$ procesul se petrece invers. Dacă mișcările pistonului sunt impuse într-un fel sau altul din exteriorul cilindrului, dependența relațională între presiune și volum se păstrează. Pentru ca lucrurile să fie clare complet, trebuie făcută următoarea precizare importantă: legea funcțională de mai sus este în fond, o funcție matematică care descrie o dependență relațională (în simultaneitate), indiferent dacă procesul se desfășoară forțat prin acțiunea exterioară asupra pistonului, sau natural -și în această situație, cauzal- printr-un proces legic-natural de echilibrare a presiunilor.

Existența unei situații legic-cauzale pe care o descrie legea funcțională este pur conjuncturală și acesta este aspectul important care s-a încercat să fie subliniat aici.

De aici decurge o consecință importantă: orice expresie formal-matematică în științe, la nivelul strict al explicitării matematic-analitice, nu ne dă decât o dependență relațională, este cu alte cuvinte, o lege funcțională. Conținutul esențial causal al unor legi, nu ține în nici un fel de aspectul lor formal funcțional, de forma lor matematică de reprezentare. Pe de altă parte, putem să vorbim de subsumare la Lege, fără ca legile să fie neapărat cauzale. Problema care se pune însă, este cea a *forței explicative* a explicației științifice, în fiecare caz în parte.

BIBLIOGRAFIE

1. V. I. ARNOLD, *Metodele matematice ale mecanicii clasice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
2. Richard P. FEYNMAN, *Fizica modernă vol III (mecanica cuantică)*, Editura Tehnică, București, 1970.
3. Wesley C. SALMON, '*Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*', Princeton University Press, 1984.
4. Joseph C. PITT, '*Theories of Explanation*', Oxford University Press, 1988.
5. Georg Henrik Von WRIGHT - '*Explicație și înțelegere*' (cap. I-II), Editura Humanitas, București, 1995
6. David-Hillel RUBEN: '*Explanation*', Oxford University Press, 1993, Cap. VII. *Explicația causală* - David LEWIS, Cap. IX., Realismul causal și excluderea explicativă Jaegwon KIM, Cap. X. O teorie a explicației cauzale singulare- James WOODWARD.
7. Jean PIAGET (sous la direction) - *Logique et connaissance scientifique*, Éditions Gallimard, 1967 - *Épistémologie des mathématiques*, - *Épistémologie de la physique*.
8. Ilie PĂRVU - *Introducere în epistemologie*, Editura Polirom, Iași, 1998.
9. *Teoria cunoașterii științifice* - Editura Academiei R.S.R. 1982.
10. *Dicționar de mecanică* - Editura științifică și enciclopedică, București, 1980.

STRUCTURA UNUI ARGUMENT

VIRGIL DRĂGHICI, SÁNDOR LILLA ADÉL

ABSTRACT. The Structure of an Argument. The present paper, developed on the basis of the thematic opposition between realism and anti-realism in mathematics, intends to deconstruct the claims for validity of the nominalist argument by which H. Field's fictionalist project rejects the ontological commitment of the abstract entities.

Una dintre temele centrale ale filosofiei contemporane a matematicii este disputa dintre realism și antirealism. Ea vizează, în esență, problema statutului *ontologic* al entităților matematice (mulțimile). Asumarea tezei existenței independente de mental, limbaje și convenții, fundamentează opțiunea realistă; dimpotrivă, negarea existenței lor obiective înseamnă adoptarea unei poziții antirealiste. Spunem "în esență", deoarece realismul înseamnă și acceptarea obiectivității *asertiunilor* noastre despre entitățile matematice, în sensul că valoarea lor de adevăr nu depinde de mental, limbaje și convenții, dar această teză este împărtășită și de unii reprezentanți ai antirealismului.

Tezele realismului matematic, cu cele două componente ale sale, sunt remarcabil reprezentate de W.v.O. Quine [1], H. Putnam [1], M. Resnik [1], S. Shapiro [2], P. Maddy [1], iar cei mai proeminenți reprezentanți ai opțiunii opuse sunt H. Field [1], [2], M. Dummett [1], [2], G. Hellman [1], N. Tennant [1], C. Chihara [1], S. Blackburn [1] și H. Putnam [3].

Studiul de față nu intenționează investigarea întregului registru al disputelor, nici n-ar fi posibil acest lucru aici, ci doar analiza validității / nevalidității argumentului nominalist al excomunicării angajamentului ontologic al entităților matematice în proiectul lui H. Field de înțelegere a științei.

Argumentul nominalist consideră că rolul matematicii este facilitarea inferențelor de la premise fizice la concluzii fizice; adică rolul matematicii în fizică (în știință, în general) este facilitarea operațiilor logice. Obiectivitatea matematicii se suspendă, ceea ce mai putem spune "is the idea that we can

develop a satisfactory fictionalist account of mathematics" ([2], p.1). ..."mathematics is good **as an instrument** that can be applied in domains outside mathematics"... , însă "the acceptability of a mathematical claim is in no way dependent on any truth value it may have" ([2], p.4).

Validitatea acestei teze poate fi investigată, desigur, numai dacă sunt investigate toate celelalte argumente care o întemeiază. Care sunt ele?

În **Science Without Numbers** H. Field oferă o versiune nominalistă a teoriei gravitaționale a lui Newton. Strategia lucrării era "to take physical theories stated in terms of numerical functors and try to restate them in terms of comparative predicate instead. That is, instead of using such functors as 'the gravitational potential of x' (understood as having a numerical value), we are to use such predicates as 'the difference in gravitational potential between x and y is less than between z and w'. These comparative predicates are to be taken as primitive, rather than... as defined in terms of the numerical functors. The possibility of assigning a numerical gravitational potential $\psi(x)$ to each object x in such a way that the usual numerical laws of physics hold is to be regarded as a **derivative** fact; for it is to be explained in terms of 'intrinsic' laws, i.e., laws stated without reference to numbers, in terms of comparative predicates only" ([2], p.130). Iar această **translație** se face pe baza unor teoreme de reprezentare, care arată cum pot fi generați functorii numerici din axiomatica predicatelor comparative. Așadar, o știință empirică (teoria gravitațională newtoniană) fără matematică, teză care implicit subminează ideea adevărului teoriilor matematice, locul acestui concept fiind luat de **conservativitate**, definită de autor în următorii termeni:

O teorie matematică S este conservativă dacă pentru orice aserțiune nominalistă A și pentru orice corp de astfel de aserțiuni N, A nu este o consecință a lui N+S decât dacă A este o consecință doar a lui N. Iar o **aserțiune nominalistă** este o aserțiune ale cărei variabile sunt toate explicit restrânse la entități non-matematice.

Este argumentul nominalist al recuzării entităților matematice, argument construit pe teza conservativității, unul valid?

Să analizăm pe rând și celelalte teze implicate în argumentarea nominalistă.

Într-un studiu critic al lucrării **Science Without Numbers**, S. Shapiro [1] menționează câteva aspecte care pun sub semnul întrebării opțiunea nominalistă. Unul se referă la ambiguitatea conceptului de "consecință" utilizat de Field în definirea conservativității: el poate avea sensul de **consecință semantică** (noțiune model-teoretică) sau cel de **derivabilitate**

(noțiune proof-teoretică). Cele două sensuri antrenează, firește, două sensuri diferite ale conservativității.

S este **semantic conservativă** pe N ddacă pentru orice aserțiune A, exprimabilă nominalist, dacă A este adevărată în toate modelele lui N+S, atunci A este adevărată în toate modelele lui N.

S este **deductiv conservativă** pe N dacă pentru orice aserțiune A, exprimabilă nominalist, dacă A este o teoremă a lui N+S, atunci A este o teoremă a lui N.

Dacă cele două teorii, N și S, sunt ambele de ordinul întâi, atunci cele două sensuri ale consecinței sunt co-extensive.¹ Acest lucru nu se întâmplă însă pentru teorii de ordinul doi [cf. Boolos, Jeffrey [1]; conservativitatea deductivă reclamă teorema de completitudine și astfel se aplică numai la teorii de ordinul întâi. Pentru acest motiv H. Field optează pentru construcția **semantică** a definiției.²

După Shapiro însă această alegere este una greșită, din următoarele două motive:

1. Argumentele lui Field privind utilitatea matematicii în fizică (i.e. de a oferi **deducții** mai scurte) arată că e vorba mai curând de noțiunea de **derivabilitate** decât despre noțiunea de **consecință semantică**. În acest caz însă este necesară **conservativitatea deductivă** a matematicii în raport cu fizica. Motiv pentru care formulărilor din **Science...** Field le aduce acum următoarea corecție: "What I should have said in that mathematics is useful because it is often easier to see that a nominalistic claim follows from a nominalistic theory plus mathematics than to see that it follows from the nominalistic theory alone" ([2], p.127).

2. A doua obiecție, mai profundă, privește comprehensiunea noțiunii de consecință logică, noțiune care ridică dificultăți atunci când nu este înțeleasă în termenii derivabilității. La H. Field, trebuie să remarcăm, este

¹ Pe baza teoremei de completitudine a lui Gödel: Dacă $\models A$, atunci $\vdash A$; cf. K Gödel [1]. Acest rezultat remarcabil încorporează și Th. Löwenheim-Skolem, care rezultă din această teoremă a lui Gödel în mod imediat. În acord cu J. van Heijenoort [1] din nota introductivă la traducerea lui Thoralf Skolem [3], teorema lui Gödel se poate obține combinând argumentele din Th. Skolem [1], [2], [4] cu cele lui Jacques Herbrand [1] și cu unele cercetări curente în formele prenex.

Echivalența dintre înțelesul "model-theoretic" al relației de consecință și cel "proof-theoretic" este remarcabilă în următorul sens: noțiunile model-teoretice (validitate, satisfiabilitate) sunt transcendentale (deci pentru un domeniu \mathcal{X} de elemente mulțimea funcțiilor logice are cardinalul nenumărabil $2^{\mathcal{X}}$); în schimb noțiunile proof-teoretice sunt concrete, deci finitiste.

² v. [1] - n.30, p.40; [2], p.126.

vorba despre versiunea **semantică** a relației de consecință, pe care n-o explică în termenii derivabilității,³ căci "the relevant notion of consequence can be explained modally (it is not possible for the premises to be true and the conclusion false) and that the modality can be understood without explanation in terms of platonistic entities (possible worlds, models, etc.)" (idem). Așadar, explicitarea sensului consecinței în termeni non-modalii ar ridica, după Field, probleme serioase, nominalist vorbind, atât pentru sensul semantic cât și pentru cel deductiv.

O altă obiecție la adresa proiectului nominalist al lui H. Field poate fi coerent formulată pe baza celor două propuneri de translații nominaliste ale teoriei newtoniene a gravitației: una într-un limbaj de ordinul doi ("the complete logic of **part of** relation" ([2], p.132), iar cealaltă într-un limbaj de ordinul întâi. Ambele propuneri sunt nesatisfăcătoare.

³ Ambele tipuri de relații de consecință ridică probleme pentru nominalism. Pentru relația de **consecință semantică**, una, semnalată de Shapiro, rezultă din analiza unui condițional formulat de Field în următorii termeni: Dacă un corp de aserțiuni nominaliste este **logic consistent**, atunci este posibil și nu **a priori** fals că un asemenea corp de aserțiuni despre obiectele concrete este adevărat. În acest caz, dacă "logic consistent" înseamnă "semantic satisfiabil", atunci într-un sistem deductiv de ordinul doi există propoziții consistente dar care nu sunt satisfiabile. În termenii menționați aceste propoziții sunt **a priori** false și nu posibil adevărate. (O formulă F a calculului predicatelor este satisfiabilă înseamnă: există un domeniu nevid D și o asignare a parametrilor lui F în D pentru care F ia valoarea adevărat (v). Înlocuind pe v cu f obținem noțiunea **falsifiabil**, adică nevalid).

Pe de altă parte, denivelarea pe teorii de ordine diferite se manifestă și în raportul dintre **satisfiabilitate** și conceptul **consistenței**. Pentru sisteme de ordinul întâi cele două noțiuni sunt coextensive (cf. th. de completitudine). Pentru sisteme de ordinul doi conceptul modal al posibilității (Field) este înțeles în termenii satisfiabilității, nu ai consistenței. Dacă, de exemplu prin ΣA înțelegem conjuncția axiomelor aritmeticii de ordinul doi, iar Con_{Σ} exprimă consistența lui ΣA , atunci în semantica standard enunțul $(\Sigma A \wedge \neg \text{Con}_{\Sigma})$ nu este satisfiabil, deși este consistent (prin teorema de incompletitudine) (cf. S. Shapiro [3]).

Noțiunea de **consecință deductivă** (acolo unde este operantă, i.e. în teorii de ordinul întâi) este și ea problematică pentru nominalist. Iată de ce. O suită de ocurențe ale formulelor B_1, \dots, B_n este o deducție formală a lui B_n din A_1, \dots, A_m (în sau prin calculul propozițiilor) dacă orice formulă din suită este fie una din formulele A_1, \dots, A_m , fie una din axiomele calculului propozițiilor, fie rezultă din două formule precedente ale suitei prin aplicarea regulii **modus ponens**. Însă, prin **teorema deducției**: Dacă $A_1, \dots, A_m \vdash B$, atunci $A_1, \dots, A_m \vdash A_m \supset B$. O dată demonstrată, teorema deducției ne îngăduie să vorbim despre **existența deducțiilor** și a demonstrațiilor, fără să le construim actual. Însă deducțiile sunt **entități abstracte**, cu o ontologie nominalist recuzabilă. O analiză atentă a structurii deducției ne arată că aceasta angajează structura numerelor naturale (deci o altă ontologie abstractă) (cf. J.W. Corcoran; Maloney, M. "String Theory", J.S.L. 39/1974, p.625-637).

Întâi de toate, în ambele cazuri există posibilitatea unei construcții gödeliene cu efectul deconstrucției tezei **conservativității** teoriei matematice utilizate pe fizica nominalistă (pentru teorii de ordinul doi) și a tezei aplicabilității matematicii în fizică (pentru teorii de ordinul întâi).⁴

Pentru Field, versiunea de ordinul doi este reclamată de **teorema extinsă a reprezentării**, care arată **modul** transformării legilor numerice (ecuația lui Poisson pentru câmpul gravitațional, de exemplu) în predicate comparative. Această teoremă asertează că pentru orice model al unei teorii N care folosește diferite predicate comparative însă nu functori numerici există o funcție φ care reprezintă spațiul-timp al modelului în cvadruple de numere reale (așadar clasa punctelor spațiu-timp este izomorfă cu \mathbf{R}^4). Deci orice model al lui N este nenumărabil. Pe baza teoremei Löwenheim-Skolem N nu poate fi formulată într-o logică de ordinul întâi. Însă, pe baza izomorfismului menționat este posibilă o modelare a numerelor naturale în spațiu-timp (adică structura numerelor naturale, aritmetica, este exemplificată în N , în spațiu-timp). Aceasta oferă posibilitatea construirii unei propoziții θ , formulată în limbajul lui N , deci nominalist, astfel că $(S+N) \models \theta$, dar $N \not\models \theta$.

θ este un enunț de forma $(R)(p)[\psi(R,p) \rightarrow \text{Con}_N(R,p)]$, unde $\psi(R,p)$ este o formulă echivalentă cu "R este o regiune spațiată uniform spațio-temporal, p este în R, p nu se află strict între oricare două puncte ale lui R, și, pentru orice x din R, dacă $x \neq p$, atunci există un punct y în R astfel că x se află strict între p și y". În N este demonstrabil că $\exists R \exists p \psi(R,p)$, perechile $\langle R,p \rangle$ fiind modele de numere naturale. Adunarea, multiplicarea și relația "succesor" pot fi cu ușurință definite. În felul acesta $\langle R,p \rangle$ satisface axiomele aritmeticii Peano. Sub presupuziția că N este recursiv axiomatizată, e valabilă teorema de incompletitudine a lui Gödel. Expresia " $\text{Con}_N(R,p)$ " exprimă consistența lui N în termenii punctelor din R.

Sub presupuziția demonstrabilității consistenței lui N în S ($S \models \text{Con}_N(\omega,0)$) e validă următoarea relație:

$$N+S \models (R)(p)[\psi(R,p) \rightarrow (\text{Con}_N(\omega,0) \leftrightarrow \text{Con}_N(R,p)]$$

unde $\text{Con}_N(\omega,0)$ este $\text{Con}_N(R,p)$ de mai sus exprimată în termenii numerelor naturale. Cum θ este demonstrabilă în $N+S$, dar nu este demonstrabilă în N , rezultă că S **nu este deductiv conservativă pe N**.

⁴ Semnalată autorului de către J. Burgess și Yianis Moschovakis, (cf.[2], p.133), și exploatată coerent și convingător de S. Shapiro ([1], p.526-527 și 529-530).

Pentru versiunea de ordinul întâi a fizicii nominaliste, formula θ de mai sus devine $(r)(p)(\psi'(r,p) \rightarrow \text{Con}_N(r,p))$, unde N' este contrapartea de ordinul întâi a fizicii nominaliste. θ este nedemonstrabilă în N' , dar consistența lui N' este demonstrabilă în teoria mulțimilor. Așadar, $S \vdash \text{Con}_N(\omega, 0)$. Teza nonaplicabilității teoriei matematice la N rezultă în următorul fel: din presupunerea demonstrabilității în $N'+S$ a existenței unui homomorfism între "punctele" spațiu-timp și \mathbf{R}^4 , rezultă că în $N'+S$ este demonstrabil un enunț de forma "Dacă $\psi'(r,p)$, atunci $\langle r,p \rangle$ este izomorf cu $\langle \omega, 0 \rangle$ ". Atunci θ este demonstrabil în $N'+S$. Acest fapt contrazice însă conservativitatea deductivă a lui S pe N' . Așadar, existența homomorfismului de la spațiu-timp la \mathbf{R}^4 nu este o teoremă în $N'+S$.⁵

Field aduce, ce-i drept, un corectiv în vederea evitării non-aplicabilității matematicii într-un mod uzual la lumea fizică. Este însă unul *ad-hoc* și n-are forța unui argument convingător. Iată cum stau lucrurile.

Dacă N și P sunt teoria nominalistă de ordinul doi, respectiv construcția matematică de ordinul doi a teoriei gravitaționale platoniste, atunci N_0 și P_0 vor fi teoriile corespunzătoare de ordinul întâi. În acest din urmă caz însă, pe baza teoremei extinse a reprezentării, în N_0 este posibilă, cum am văzut, o construcție gödeliană, adică un enunț nominalist indecidabil în N_0 dar demonstrabil în P_0 . În acest caz N_0 nu poate fi o subteorie conservativă a lui P_0 . Cum cele două teorii diferă prin consecințele lor nominaliste (consecințele nominaliste ale lui N_0 sunt o submulțime a consecințelor nominaliste ale lui P_0) problema care se pune este cea privitoare la *relevanța* tezelor adevărate prin care cele două teorii diferă. După Field, criteriul discriminării valorice între P_0 și N_0 nu-l poate constitui decât suportul observațional direct al enunțurilor celor două teorii. Însă "what I want to claim is that it is very hard to imagine any situation in which the excess content that P_0 has over N_0 would have empirical support; consequently, in any normal evidential situation, N_0 would be preferable to P_0 . *independently of nominalistic scruples*; for it would be sufficiently powerful to explain all our observations in a satisfactory fashion without

⁵ Pe baza unei argumentări prezentate de H. Field în Appendix la Cap.1 al lucrării *Science Without Numbers*, Shapiro ([1], p.530) oferă o exemplificare semantică a acestor rezultate. Pe baza teoremei de incompletitudine se poate aserta existența unui model M al lui N' care conține elementele a, b astfel că $M \models \psi'(a, b)$, însă $M \models \neg \text{Con}_N(a, b)$. În acest caz M este un model *non-standard* al sp-timp (adică nu este izomorf cu \mathbf{R}^4). Sistemul este non-arhimedean. M poate fi însă un submodel al unui model M' al lui $N'+S$. În M' , \mathbf{R}^4 este arhimedean. Deci în M' domeniul lui M nu este izomorf cu \mathbf{R}^4 . Cum o structură arhimedeană nu poate fi izomorfă cu una non-arhimedeană rezultă că existența homomorfismului în cauză nu poate fi demonstrată în $N'+S$.

making the unsupported claims that P. makes" ([2], p.143). Cele două teorii s-ar deosebi, după Field, numai prin consecințele nominaliste "misterioase" (ca propoziția Gödel pentru N_0). Iar asemenea consecințe rezultă din proprietățile sistemului de numere reale, demonstrabile în teoria mulțimii însă nedemonstrabile în teoria de ordinul doi a cvadruplurilor de numere reale. Aceste proprietăți nu sunt însă niciodată, crede Field, utilizate în producerea de consecințe cu conținut empiric. Cu această limitare de principiu matematica s-ar aplica într-un mod uzual la lumea fizică, mod care permite dispensabilitatea construcțiilor matematice în știință. Așa se contraargumentează nominalist, în sensul Field, tezei realiste promovate de argumentarea Quine/Putnam.

Fără a intra în analiza validității argumentării opțiunii realiste în matematică, ne rezumăm, în fine, la menționarea unei teze ce subminează esențial proiectul non-ontologic nominalist.

După Putnam [2] realismul matematic admite două descrieri echivalente: în termenii obiectelor matematice și în termeni modali.⁶ Utilizarea conceptelor modale are un avantaj pur matematic (o nouă perspectivă asupra structurilor matematice, alte axiome având caracterul evidenței) și unul filosofic. "Traditionally, realism in the philosophy of mathematics has gone along with Platonism,..., where 'Platonism' connotes simultaneously an epistemological theory and an ontology. The main burden of this paper is that one does not have to 'buy' Platonist epistemology to be realist in the philosophy of mathematics. The modal logic picture shows that one doesn't have to 'buy' Platonist ontology either" ([2], p.72). "The positive argument for realism is that it is the only philosophy that doesn't make the success of science a miracle" (idem, p.73). După Putnam, realismul în filosofia matematicii se sprijină pe **experiența matematică** și pe **experiența fizică**. Consistența și fertilitatea matematicii clasice reprezintă un argument pentru adevărul ei sub o anumită interpretare. Iar interpretarea sub care matematica este adevărată trebuie să fie în acord cu aplicarea matematicii **în afara** matematicii. "In a little book I published not long ago... [1] I argued in detail that mathematics and physics are integrated in such a way that it is not possible to be a realist with respect to physical theory and a nominalist with respect to mathematical theory" ([2], p.74). Ceea ce arată așadar experiența fizică este că interpretarea matematică este una realistă, iar acest lucru n-ar fi posibil dacă numerele și funcțiile ar fi simple ficțiuni. Dincolo de validitatea / nevaliditatea celor spuse de Field contra lui Putnam credem că în discuție, aici, în realismul matematic (Putnam), se află și o teză a cărei

⁶ Pentru o contraargumentare la teza **echivalenței** celor două descrieri v. H. Field, "Putnam on Realism, Mathematics and Modality", § 8 din [2].

deconstrucție nominalistă este foarte dificilă, dacă nu imposibilă, una pe care argumentele dispensabilității matematicii pentru știință n-o elimină: teza acordului pur și simplu al structurilor matematice cu realitatea fizică, a capacității "descrierii" cognitive a realității chiar anterior confirmării experimentale. Dispensabilitatea ulterioară a matematicii într-o interpretare strict nominalistă, chiar dacă așa ceva s-ar putea pe deplin realiza, nu suspendă în nici un caz teza structurii matematice a realității. Iar aici argumentul lui Field contra Putnam nu izbuteste.

Desigur, setul argumentelor / contraargumentelor nu se oprește aici. Alte probleme logico-filosofice, pe fondul discuției realism-nominalism, le ridică problema translației conceptelor ficționalismului (posibilitatea, de exemplu) în conceptele realismului (satisfiabilitate), translație care privește deopotrivă programul lui Field și cel al lui Putnam. Conservă aceste traduceri "angajamentul ontologic"? Nu cumva prin translația făcută, din termenii adevărului în termenii posibilității și reciproc, problemele epistemologice neclare se transferă și ele? Pe de altă parte, este validă construcția meta-teoretică a lui Field, prin care justifică excomunicarea matematicii din știință apelând la concepte modale, explicate ele însele în termeni model-teoretici (i.e. matematici)? Dar apelul autorului la acea "logic of the part of relation", o logică fără procedură completă de demonstrație și care, chiar după spusele autorului, n-are legitimitate filosofică, violând condiția minimală reclamată de o logică: aceea de a nu face aserțiuni existențiale?

În fine, acest gen de interogație nu face ca perspectiva ficționalistă promovată de H. Field să devină ea însăși o ficțiune. Mai degrabă ne-am putea întreba dacă disputa realism-nominalism pe tema angajamentului ontologic al constructelor abstracte poate fi definitiv tranșată printr-un răspuns categoric suficient fundamentat.

BIBLIOGRAFIE

1. Blackburn, S., [1] *Spreading the Word*, Oxford: Clarendon Press, 1984.
2. Boolos, G; R. Jeffrey, [1] *Computability and Logic*, Cambridge UP, 3d. ed. 1989, cap.18.
3. Chihara, C., [1] *Constructibility and Mathematical Existence*, Oxford UP, 1990.

⁷ Iar exemplificările tezei (C): "Dacă $\exists x F(x)$, atunci există un u astfel că u este suma mereologică a acelor entități y astfel că $F(y)$ " ([2], p.136) sunt evident aserțiuni existențiale.

4. Dummett, M., [1] *Elements of Intuitionism*, Oxford UP, 1977. [2] "The philosophical basis of intuitionistic logic", în vol. *Truth and Other Enigmas*, Harvard UP 1978, p.215-247, republicat în H. Putnam, P. Benacerraf [1].
5. Field, H., [1] *Science Without Numbers*, Princeton UP, 1980. [2] *Realism, Mathematics and Modality*, Oxford, Blackwell Publ. 1989.
6. Gödel, K., [1] "Die Vollständigkeit der Axiome des logischen Funktionenkalküls", *Monatsh. Math. Phys.*, 37/1930, p.349-360.
7. Hellman, G., [1] *Mathematics Without Numbers*, Oxford UP, 1989.
8. Herbrand, J., [1] *Recherches sur la théorie de la démonstration*, 1930, republicată în v. Heijenoort [1] p.525-582.
9. Maddy, P. [1] *Realism in Mathematics*, Oxford UP, 1990.
10. Putnam, H., [1] *Philosophy of Logic*, New York, Harper T. 1971. [2] What is mathematical truth, in *Philosophical Papers*, I, Cambridge UP, Sec. Ed. 1979. [3] Mathematics Without Foundations, în vol. Putnam & Benacerraf [1], p.295-311.
11. Putnam, H.; P. Benacerraf (eds.), [1] *Philosophy of Mathematics*, Cambridge UP, Sec. Ed. 1983.
12. Quine, W.v.O., [1] *Theories and Things*, Harvard UP, 1981.
13. Resnik, M., [1] "Mathematics as a Science of Patterns: Ontology and Reference", *Nous* 15, 1981, p.529-550.
14. Shapiro, S., [1] "Conservativeness and Incompleteness", *The Journal of Philosophy*, 9/1983, p.521-531. [2] "Structure and Ontology", *Philosophical Topics*, 17/1989, p.145-171. [3] *Foundations Without Foundationalism: A Case for Second-order Logic*, Oxford UP, 1991.
15. Skolem, Thoralf, [1] Logisch-kombinatorische Untersuchungen über die Erfüllbarkeit oder Beweisbarkeit mathematischen Sätze nebst einem Theoreme über dichte Mengen, 1920, republ. în vol. v. Heijenoort [1] p.252-264. [2] Einige Bemerkungen zur axiomatischen Begründung der Mengenlehre, 1922; republ. în vol. v. Heijenoort [1] p.290-302. [3] Über die mathematische Logik, 1928, republ. în vol. v. Heijenoort [1] p.508-525. [4] Über einige Grundlagenfragen der Mathematik, 1929.
16. Tennant, N., [1] *Anti-realism and logic*, Oxford UP, 1987.
17. van Heijenoort, J., [1] *From Frege to Gödel*, Harvard UP, 1967.

TRACTATUS LOGICUS-PHILOSOPHICUS : LA REDUCTION LOGIQUE DU MONDE

D. DUȘA

ABSTRACT. Tractatus Logico-philosophicus. The Logical Reduction of the world. Our study is concerned with Wittgenstein's project of a logical reduction of the world. The project in question is based on the self-evidence of the tautology which does not need any justification. All the *a priori* structures (or the internal relations) are translated into tautologies or contradictions and this happens because the project is one that tries to express the transcendental structure of the world (and this can be done only by the logics).

Argument

Cette étude concerne le projet de Wittgenstein de faire une réduction logique du monde. Le projet s'appuie sur l'évidence de soi de la tautologie, qui n'a besoin d'aucune justification. Parce que c'est un projet qui veut décrire la structure transcendentale du monde (et uniquement la logique peut la décrire) toutes les structures *a priori*, ou relations internes, seront réduites aux tautologies ou aux contradictions. Les méthodes mises en jeu sont celles développées par Frege et par Russell et fondées sur leur nouvelle analyse logique. En conséquence dans le *Tractatus* il y aura certains concepts et problèmes clefs qui seront interprétés pour donner une compréhension globale du projet wittgensteinnien. Du moins c'est la voie que nous avons choisie. Dans notre interprétation les concepts clefs sont les suivants: la forme de représentation, la forme logique, le nom, l'objet, les signes originaux, l'analyse, la généralité, la négation, les relations internes, l'inférence, la syntaxe logique, les tautologies, la proposition, le non-sens. Il n'est pas question de définir un concept central ou un problème central qui détermineraient tout le système, mais plutôt de voir comment ces concepts sont liés de manière complexe. Les relations entre ces derniers ne sont pas simples, mais croisées de tensions nées de leur idéalité. Le *Tractatus* est un projet et reste seulement un projet. Il peut se maintenir uniquement comme un projet idéal, comme une exigence, et ses tensions peuvent coexister dans ce

milieu. Par conséquent on va essayer d'une part de décrire ce projet, et d'autre part de montrer ses frictions internes, notamment du point de vue de la critique que fait Wittgenstein concernant son oeuvre de jeunesse. Cette première étude va prendre en considération seulement quelques uns de ces concepts, laissant les autres pour une prochaine étude.

Le *Tractatus* ouvre la question de la possibilité du sens, c'est-à-dire qu'une proposition a un sens indépendamment des faits. La proposition contient la possibilité de se rapporter au monde. Mais cette possibilité est déterminée dans un sens formel: une proposition est nécessairement vraie ou fausse. Wittgenstein dit aussi que cette possibilité est la forme de la représentation. Les objets contiennent cette forme. Ils peuvent apparaître dans des états de choses. Les mots la contiennent aussi, mais seulement dans les propositions. Il n'est pas possible qu'un mot ait une signification en dehors de la proposition. On peut dire que la forme logique est commune à la proposition élémentaire et aux éléments qui sont liés dans la proposition. Le sens de la proposition est contingent, mais la possibilité du sens, c'est-à-dire que la proposition soit vraie ou fausse, est *a priori*.

Les formes logiques particulières¹

Dans la première partie du *Tractatus* – qui traite de la soi-disant ontologie du *Tractatus*– sont décrites différentes formes logiques - des formes logiques particulières - qui appartiennent à la proposition pour qu'elle soit capable de représenter.

2.171 *Le tableau peut représenter chaque réalité dont il a la forme*

Le tableau étendu dans l'espace peut représenter tout ce qui est spatial, le tableau coloré tout ce qui est coloré, etc...

La forme propre de l'image est en même temps la forme logique.

2.182 *Tout tableau est aussi un tableau logique. (Par contre, tout tableau, par exemple, n'est pas nécessairement étendu dans l'espace).*

1 Nous devons nous expliquer sur l'emploi des expressions «forme logique particulière» et «forme logique générale»(les termes sont emprunté de l'article *Le retouche de l'image* de Mme. E. Rigal. La «forme logique particulière» est équivalente à ce que Wittgenstein nomme: «forme de représentation». Nous employons la première formule pour mettre en évidence le fait que la forme de représentation n'est en effet qu'une forme logique (...particulière). Wittgenstein pose les différents formes de représentation, précisément parce que nos propositions montrent toujours une forme particulière, mais en même temps il doit poser l'appartenance de ces formes de représentation à une forme logique unique(qui détiendrai la forme générale de la proposition). Ainsi les formes de représentations se trouvent ramnée à n'être que des formes logiques en quelque sorte particulières.

Or, puisque le tableau logique est la forme commune des formes de représentation, il peut représenter le monde

2.19 *Le tableau logique peut représenter le monde*

Il y a une ambiguïté fondamentale de la notion d' "image": d'abord, elle est une "forme logique particulière" comme la couleur, l'espace, etc... ensuite elle est la forme logique générale. Autrement dit, elle ne retient rien de sa "matérialité", qui était sa propre manière de signifier la réalité. Une forme logique quelconque peut être réduite à la forme logique générale. Wittgenstein remarque que nous ne pouvons rien dire de ces formes logiques particulières, elles ne font que se montrer dans le langage. Si on veut dire quelque chose de ces formes, nous devons nous situer en dehors d'elles. Mais ceci est absurde.

La forme logique est la possibilité de penser toute forme logique particulière comme forme logique générale. Où se trouve l'équivoque fondamental de la forme particulière? D'une part, elle ne peut être dite dans une proposition, et d'autre part elle peut être traduite dans un tableau logique (en ce sens celui-ci la représente). Le fait que Wittgenstein parle d'une forme de représentation qui doit avoir la forme de la réalité qu'elle représente (2.17 , 2.172) et qu'ensuite il parle de la forme logique qui est commune à toutes les formes de représentation (2.182) montre une contradiction ou une impossibilité, à savoir qu'il serait possible d'envisager les formes particulières "du dehors" de leur propre forme de représentation. Wittgenstein dit expressément:

2.0121 *La logique traite de chaque possibilité et toutes les possibilités constituent ses propres faits.*

Or, le fait que la possibilité est traitée comme un fait, c'est-à-dire comme quelque chose qui peut être vrai ou faux est une contradiction, ou plutôt un non-sens.

Nous avons remarqué une ambiguïté de la forme telle qu'elle se trouve dans le tableau (qui peut être aussi une proposition). Voyons maintenant si cette ambiguïté se maintient également au niveau des objets. Or, entre la forme logique du tableau et la forme de l'objet il y a une correspondance parfaite. L'objet est dans la même situation ambiguë que la proposition. Et cette situation se reflète dans les propositions suivantes:

2.0131 *L'objet spatial doit se trouver dans l'espace infini. (Le point dans l'espace est un lieu d'argument).*

La tache dans le champ de vision doit non pas nécessairement être rouge, mais avoir une couleur: elle est pour ainsi dire environnée de l'espace des couleurs. Le ton doit avoir une hauteur, l'objet du sens tactile une dureté, etc...

2.0122 *La chose est indépendante pour autant qu'elle peut se produire*

dans toutes les circonstances possibles mais cette forme d'indépendance est une forme de la connexion avec l'état de choses, une forme de dépendance.

Dans la première proposition, nous avons la possibilité de l'état de choses qui doit être "*préalablement inscrite dans la chose*"(2.012). On peut l'appeler aussi une forme particulière, ou une propriété formelle ou encore, une propriété interne à la chose. Dans la proposition 2.0122 l'objet est envisagé sans aucune considération à égard d'une forme logique particulière, mais seulement en rapport à la forme logique du monde. Ainsi, l'énoncé 2.0122 renvoie à 2.021 où est dit que "*Les objets forment la substance du monde*". Ce qu'il y a d'intéressant c'est que la substance n'est pas simplement une forme, mais elle est aussi un contenu(2.0272)

L'ambiguïté de la notion de possibilité se maintient aussi au niveau du monde, qui soit est considéré seulement comme totalité des faits

1.1 *Le monde est l'ensemble des faits, non pas des choses* (et le fait «*est l'existence d'états de choses*»(2))

soit est conçu comme possibilité

1.13 *Les faits dans l'espace logique constituent le monde*

Qu'est-ce que nous avons voulu montrer par cette analyse? On voit que tous ces concepts de "d'état de choses", "d'objet", de "tableau" sont dans une tension interne entre une possibilité générale et une possibilité particulière. Cette plurivocité vient du fait que l'une peut être dissout dans l'autre. La tension arrive dans le cas du concept de «monde» au maximum, le monde est vu soit sur le plan de la possibilité soit sur le plan de l'existence.

Nom-Objet

Quel statut ont chez Wittgenstein les objets vis-à-vis de la possibilité? Partons dans notre investigation du fait de la proposition. Supposons qu'aux noms propres de la proposition ne corresponde rien dans la réalité. Or, il est nécessaire que les objets auxquels la proposition fait référence existent, autrement les noms n'auraient pas de signification. Mais une proposition peut également être fausse et néanmoins avoir un sens. Si nous prenons l'exemple: «le chapeau se trouve sur la table», cette proposition a un sens, étant en même temps fausse (en présupposant que sur la table ne se trouve aucun chapeau). On voit que la possibilité pour la proposition de faire sens est liée à la possibilité des objets. Autrement dit, les objets doivent être possibles. Wittgenstein montre cette exigence dans le § 39 des *Investigations Philosophiques*:

§39 -Mais pourquoi en vient-on à l'idée de vouloir faire précisément de ce mot un nom, alors qu'évidemment ce n'est *pas* un nom?- À cause de cela

justement. Car l'on est tenté de faire une objection contre ce qui se nomme ordinairement le «nom»; et cette objection on peut l'exprimer ainsi: *le nom doit désigner quelque chose de proprement simple*. Et l'on pourrait la justifier à peu près de la sorte: un nom propre au sens ordinaire est, par exemple, le mot «Excalibur». L'épée Excalibur consiste en des parties combinées d'une manière particulière. Si ces parties le sont d'une autre manière, Excalibur n'existe plus; Or la proposition «Excalibur a un tranchant acéré», évident a un *sens* que Excalibur soit entière ou déjà brisée. Mais dès lors que «Excalibur» est le nom d'un objet, cet objet n'existe plus, si «Excalibur» est brisée; et, puisque alors aucun objet ne correspondrait au nom, ce nom même n'aurait point de signification. Mais alors dans la proposition «Excalibur a un tranchant acéré» se trouverait un mot qui n'aurait pas de signification, et de ce fait la proposition serait un non-sens. Or elle a un sens: donc quelque chose doit correspondre aux mots dont elle se compose. Donc le mot «Excalibur» doit disparaître à l'analyse du sens, et à sa place doivent intervenir des mots qui dénomment du simple. Ces mots, nous les nommerons à juste titre les noms proprement dits».

On pourrait mettre en relation le passage cité avec le suivant, extrait des Carnets:

«Ma difficulté consiste certainement en ce que, dans toutes les propositions qui me viennent à l'esprit, des noms se présentent, mais qui doivent disparaître sous l'effet d'une analyse plus poussée. Je sais qu'une telle analyse est possible, mais je ne suis pas en état de la mener à son terme. En dépit de quoi je sais selon toute apparence que, si l'analyse était menée à son terme, le résultat en devrait être une proposition qui contiendrait encore des noms, des relations, etc. En bref il semble que j'aie de cette manière conscience d'une forme, sans en connaître un seul exemple»

Nous avons cité les deux exemples pour montrer comment l'analyse a été posée comme idéal. C'est une analyse qui, poursuivie jusqu'à son terme, devrait montrer les corrélations entre les noms simples et les objets. L'analyse est postulée en vertu de la détermination du sens. Autrement dit, la capacité de signifier des propositions générales est toujours dépendante de la possibilité de les ramener à des propositions élémentaires. La proposition générale contient toujours une indétermination du sens, et elle n'a pas à proprement parler, une modalité propre de signifier. La proposition générale n'est qu'une indétermination des propositions élémentaires.

Les Signes originels (ou primitifs)-l'Analyse

Les signes primitifs sont les noms (3.26). L'analyse menée jusqu'à son

bout devrait dévoiler les signes originels. Les propositions 3.261 et 3.263 sont deux propositions qui peuvent nous clarifier sur le mode dans lequel Wittgenstein entend analyser les signes:

3.261 Chaque signe défini désigne *par-delà* ces signes par lesquels il avait été défini; et les définitions indiquent la voie.

Deux signes, un signe originel et un signe défini par des signes originels, ne peuvent désigner de la même manière. On *ne peut* décomposer les noms par définitions. (Aucun signe qui, à lui seul, a une signification indépendante).

3.263 Les significations de signes originels peuvent s'expliquer par des élucidations. Ces dernières sont des propositions qui contiennent les signes originels. Elles ne peuvent donc être comprises que si les significations de ces signes sont connues au préalable.

Tout d'abord on doit faire une remarque générale: Wittgenstein emploie le terme "signe originel" [Urzeichen] autant pour les noms qu'autant pour les constants logiques. La traduction du *Tractatus* due à P. Klossowski fait un pas en avant. Il donne pour la première signification le terme "signe originel" et pour la deuxième, le terme «signe primitif». Il y a un raison à cela dans le sens où Wittgenstein veut distinguer les signes proprement primitifs (noms) et les signes primitifs logiques (constantes logiques). Ceux-ci ne sont "*point de "signes primitifs"*" [Klossowski en respectant la traduction que donne lui-même aurait dû dire - signes originels] *logiques de Frege et Russell*"(5.42). On voit ici l'écart que prend Wittgenstein à la notation des deux philosophes et en même temps les traces de son héritage philosophique dans le maintien du même mot pour les deux significations différentes. Mais dans les propositions 3.261 et 3.263 il est question seulement des signes primitifs (les vrais signes primitifs) conçus comme noms.

S'il y a un cercle herméneutique chez Wittgenstein nous pouvons le trouver dans ces propositions. Le terme de définition est lié au terme d'analyse. Avec l'analyse nous devons arriver à une proposition formée des "signes simples", signes qui "correspondent aux objets de la pensée" (3.2). Or la question de comprendre une proposition, c'est la même que de comprendre sa définition. Nous voyons à nouveau la tension entre les objets et les faits ou les signes et les propositions. Le signe originel a une autre manière de désigner que le signe défini par des signes propositionnels. Ceux-ci peuvent être décomposés en signes originels dont nous connaissons les significations. Mais à l'inverse, les significations des signes primitifs peuvent "s'expliquer par élucidations" qui contiennent signes primitifs connus préalablement par nous. On voit ce cercle qui mène des propositions aux signes originels, et de ceux-ci à celles-là. Avec les définitions nous ne pouvons sortir du langage. C'est la

raison peut être de la manière de définition de la définition donné par Wittgenstein à 3.343 *"Les définitions sont les règles de la traduction d'une langue en autre"*. Ou encore: *"La définition est une règle de signe."*(4.241) Nous avons ici une définition strictement syntaxique: si nous avons deux signes ayant la même signification nous donnons une règle «a=b» où a peut être remplacé par b. Néanmoins, ce n'est pas dans cette acception formelle que la définition est employée en 3.261. Elle indique la voie à travers laquelle nous saisissons la signification d'un nom. Dans la proposition 4.241 ne reste aucune parenté entre définition et analyse, parenté dont témoignent les Carnets: *"Il est pourtant clair que les composants des nos propositions peuvent et doivent être analysés au moyen de définitions"*². La définition est même identifiée à l'analyse: *"S'il est vrai que tout signe défini signifie par l'intermédiaire de ses définitions, il faut bien alors que la chaîne des définitions ait un terme"* (p. 97 9.5.15). On voit que le mode dans lequel doit être conduite l'analyse n'est pas clair (seulement l'exigence). La limite de l'analyse contient une contradiction interne. L'analyse doit exhiber les noms simples (autrement nous avons toujours des propositions qui peuvent être analysés en d'autres propositions), mais *"Manifestement sont possibles des propositions ne contenant pas des signes simples, c'est-à-dire pas de signes ayant immédiatement une signification"*³. Comme dit A. Soulez: "Expliquer la signification des énoncés renvoie, par delà ces atomes. Nous avons ici deux procédures inséparable qui s'appellent l'une l'autre: l'explication des énoncés appelle la compréhension des noms dans les énoncés"⁴

Tout ce que nous avons montré doit être mis en relation avec le rôle de la philosophie. Pour Wittgenstein la philosophie est une activité consistant en élucidations. Pourquoi avons-nous besoin d'élucidations? Parce que *«le langage travestit la pensée»*(4.002). En dépit du fait que *«toutes les propositions de notre langage quotidien sont effectivement, telles quelles, logiquement ordonnées»*(5.5563) et que *«la forme logique apparente du langage n'a pas besoin d'être sa forme réelle»*(4.0031), la philosophie est une critique du langage qui doit exhiber la forme logique réelle du langage. Elle doit décrire les formes logiques de la représentation et notamment les formes logiques originelles des propositions. Dans ce but Wittgenstein met en œuvre sa théorie du symbolisme. Elle doit résoudre les paradoxes et les contradictions de la théorie de la généralité de Russell.

2 Carnets 1914-1916, Ed Gallimard 1971, p 97.

3 id.

4 A. Soulez: "La structure d'anticipation chez Wittgenstein: une phénoménologie à part", dans *Acta du colloque Wittgenstein* Ed T.E.R. 1990, p. 212

La Généralité

Quelle était la théorie de la généralité, chez Russell? Les formes logiques sont les objets connaissables les plus généraux et, simultanément, la condition de la compréhension des propositions. Russell distinguait quatre types de propositions: les propositions atomiques, les propositions moléculaires, les propositions générales et les propositions complètement générales. Aux propositions atomiques correspondent les faits atomiques (ceci est blanc), aux propositions moléculaires plusieurs faits atomiques, aux propositions générales des faits généraux («tous les hommes sont mortels»), et aux propositions complètement générales des faits parfaitement généraux, logiques ou mathématiques: $(x), (y), (R) (xRy \rightarrow De R)$. Comme la remarque François Schmitz, «Il apparaît assez nettement que ces quatre types de propositions se disposent dans la pensée de Russell selon deux axes:

propositions complètement générales
propositions générales

propositions atomiques propositions moléculaires»⁵

or, les propositions générales sont une sorte de tremplin vers les vérités logiques. Russell remarque: «J'en viens maintenant à un problème qui concerne plus directement la logique, à savoir les raisons de supposer qu'il y a des faits généraux au même titre que des propositions générales»⁶

F. Schmitz montre le traitement de la proposition générale chez Russell: celle-ci contient une induction de faits atomiques puis un saut vers la proposition générale. Celle-ci exprime un «fait général». Si nous avons «Socrate est mortel», «Dubcek est mortel», «Mitterand est mortel», de là, à «tout homme est mortel», il faut nécessairement ajouter la proposition «il n'y a pas d'autres hommes dans le monde, que ceux dont les nommes figurent dans les propositions présentes»

Wittgenstein est très soucieux dans les Carnets de la proposition générale: «*La généralisation de la proposition correspond alors à un retrait des antennes jusqu'à ce que finalement, la proposition entièrement générale soit entièrement isolée. Mais cette image est-elle correcte?. Est-ce que je retire réellement une antenne quand je dis (Ex). $\Box x$, au lieu de: $\Box a$?*»⁷. Le *Tractatus* propose déjà une réponse affirmative.

Le Symbolisme

⁵ F. Schmitz *Wittgenstein et Russell sur la «forme logique» et la «généralité»* dans *Grammaire, Sujet, Signification*, Ed L'Harmattan 1994, p.112.

⁶ citée par F. Schmitz, *op. cit.* p.112.

⁷ *Carnets op. cit.* p.34, 15.10.14.

Le lien entre généralité et possibilité a toujours été un problème majeur de la philosophie. Wittgenstein cherche à donner une réponse à ce problème par un symbolisme qui sera adéquat à cette fin. La théorie du symbolisme commence à être développée dans le *Tractatus* à partir de la proposition 3.33, après l'exposition du concept "d'analyse". Cette théorie est censée rendre compte de la vraie généralité, contrairement à la généralité accidentelle représentée par la conception de Russell. Le procédé est décrit par la méthode suivante: chaque partie constitutive d'une proposition peut être remplacée par une variable; si nous remplaçons toutes les parties de la proposition par des variables, nous obtenons une variable qui "*ne dépend plus de notre gré, mais uniquement de la nature de la proposition*"(3.315). Dans la terminologie de Wittgenstein, "symbole", "variable", "expression", sont des termes équivalents. Ces termes "*caractérisent le sens de la proposition*"(3.31), "*ce qui est essentiel pour le sens de la proposition*"(3.31). En d'autres termes, pour qu'une proposition puisse signifier, elle doit avoir un "mode de signification" qui est précisément le symbole. Le symbole n'est pas relatif à la signification des propositions. Ainsi, la forme logique qui ne peut être représentée dans le langage, Wittgenstein la représente par une variable: "*elle correspond à une forme logique- à un prototype logique*"(3.315). Ici, nous avons affaire à des "formes de représentation" ou, dans notre terminologie, à des formes logiques particulières. Bien que l'expression soit la "*marque caractéristique d'une classe de propositions*"(3.311), elle n'est pas représentée dans le symbolisme logique "*par des fonctions ou des classes*"(4.1272). Pour Wittgenstein, la quantification représente un danger, dans la mesure où elle crée la condition de réification des formes logiques, et rend possible le traitement des formes logiques complètement générales comme propriétés ayant une signification propre. Dans un langage logique parfait, les symboles devraient se montrer d'eux-mêmes. Ici, comme partout, nous risquons d'interpréter Wittgenstein à travers une conception qui serait proche du platonisme, comme si le symbole portait en lui la signification de son application future. Wittgenstein est très soucieux à cet égard et n'oublie jamais de rappeler que "*L'expression n'a de signification que dans la proposition. Chaque variable se laisse concevoir comme variable propositionnelle*"(3.314). En faisant la distinction entre sens et signification, et en disant que "*Pour reconnaître le symbole dans le signe, il faut considérer son usage significatif*"(3.326), Wittgenstein se maintient à l'abri de cette interprétation. Il y a ici tout un problème phénoménologique. Même dans le *Tractatus* "l'usage

significatif” est premier. Le problème qui se pose dès lors est: dans quel sens est-il premier? Quand un objet nous est donné dans une proposition, son *a priori* est déjà donné, il se montre dans la proposition. Wittgenstein écrit: “*Le concept formel avec un objet qui tombe sous lui, est d’ores et déjà donné. On ne peut donc pas introduire les objets d’un concept formel et le concept formel même comme des concepts fondamentaux*”(4.12721). On voit donc que Wittgenstein rejette toute conception qui prétend hypostasier les structures *a priori* du monde. Puisque Wittgenstein est philosophe et que son affaire est précisément de parler de cette structure du monde, il se trouve d’emblée dans ce paradoxe, dans cette impossibilité. C’est ce qui explique toute l’ambiguïté du *Tractatus*.

Voilà ce que dit Wittgenstein dans un cours de l’année 1930 sur problème le problème de la généralité:

“Il n’existe pas de concepts logiques, tels par exemple que “chose”, “complexe” ou “nombre”. Des termes de ce genre sont des expressions pour des formes logiques, non des concepts.

*Approximativement parlant, un concept peut être exprimé de la même façon qu’une fonction propositionnelle e.g. $\square()=()$ est un homme. Mais nous ne pouvons dire $\square()=()$ est un nombre[...]. Si j’emploie cette notation, je dois écrire (Exnombre). $\square x$, ce qui veut dire qu’il existe certaines variables auxquelles s’appliquent des règles spécifiées: le pseudo-concept apparaît à l’intérieur de la parenthèse E, le concept véritable à l’extérieur**

Dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, Wittgenstein dit qu’on doit établir si le concept «homme» est un concept formel ou un concept ordinaire. Le philosophe autrichien a fait sa théorie du symbolisme pour mettre en évidence les formes logiques. Il ne semble pas s’être intéressé aux concepts ordinaires. (Mais y a-t-il une place pour ces derniers dans l’économie du *Tractatus*?) Le symbole est-il une proposition ou un mot? Wittgenstein semble dire qu’il peut être les deux à la fois. “*Chaque variable se laisse concevoir comme variable propositionnelle. (Y compris la variable de nom)*”(3.314) Cette ambiguïté est remarquée également dans la proposition suivante: “*Ici correspond à l’usage variable des mots “propriétés” et “relations” l’usage variable [imprécise, n.n.] du mot “objet”* (4.123). Nous pouvons remarquer un parallélisme entre la forme logique d’une proposition et la forme logique d’un mot. Il y a une répétition au niveau du langage de ce qui se passe au niveau de la réalité (Wittgenstein dit dans les *Remarques Philosophiques* que la limite entre la proposition et la réalité se voit dans le fait que lorsque nous voulons

* “Les cours de Cambridge 1930-1932 Ed T.E.R. 1988, p. 12.

dire ce que représente la proposition p, nous ne pouvons faire rien d'autre que la répéter). Or, quand il lui arrive de donner des exemples de concepts formels, il donne seulement des concepts très généraux comme "objet", "fonction", "proposition" dont il dit qu'ils ne peuvent être introduits en même temps que leur "classe". Que veut dire par exemple la proposition "p est une proposition"? Elle ne peut jamais être vraie ou fausse, c'est-à-dire qu'elle se situe en dehors du langage (le langage est toujours le langage représentatif). On pourrait en proposer l'explication suivante (comme le fait par exemple J. et M. B. Hintikka): si nous avons un langage dans lequel nous pouvons justifier le langage ordinaire, alors il devrait y avoir un autre langage qui devrait justifier le précédent...et ainsi de suite. Mais nous croyons nécessaire de distinguer entre "l'argument du troisième homme" et l'argument de Wittgenstein. Pour celui-ci, il y a une impossibilité dans le fait que nous ne sommes pas capables de nous imaginer un autre langage, impossibilité relative à la logique du monde: "*En effet nous ne saurions dire d'un monde "illogique" ce que serait son aspect*"(3.031) En effet, la différence entre dire et montrer commande toute la philosophie de Wittgenstein. Les propositions sont tout ce qui peut être vrais ou faux et les propositions transcendantales sont toujours "vraies" - donc elles sont absurdes(Unsinn), tout en n'étant pas des propositions. Prenons un exemple de Wittgenstein: «*S'il y a un sens à dire "Il y a quatre couleurs primaires", il doit y avoir un sens à dire "Il y a cinq couleurs primaires"*»⁹. Or, étant donné que nous ne pouvons dire la dernière phrase (elle n'a aucun sens pour nous), la proposition "il y a quatre couleurs primaires" devient absurde. C'est comme une sorte d'effet de boomerang. Or, Wittgenstein dit: "*Tous les concepts logiques apparents doivent être exprimés par une variable, plus les règles grammaticales déterminant l'usage de la variable*"¹⁰. Ce sont ces "règles" qui sont absentes du *Tractatus* et elles seront mises en lumière à peine dans la seconde philosophie de Wittgenstein, par le fait de prendre en considération les formes de représentation qui se manifestent dans le langage à travers son usage.

Ce que nous voulons démontrer, c'est que dans le *Tractatus*, il n'y a en fin de compte aucune syntaxe, ou que celle-ci se réduit à la forme des tautologies et des contradictions. C'est ce qui explique que dans la proposition 6.12 Wittgenstein identifie les "*propriétés formelles-logiques du langage, du monde*" avec les tautologies et les contradictions. Cette question montre les relations entre la négation, l'inférence, les fonctions de vérités et

⁹ id.

¹⁰ id.

l'indépendance des propositions élémentaires. Tous ces concepts forment ensemble une cohérence interne, celle de la partie formelle, ou plutôt a-formelle, c'est-à-dire indifférente aux formes, du *Tractatus*.

La négation

Le fait qu'une proposition soit vraie ou fausse, peut être traduit dans le langage logique comme $p \vee \sim p$, mais c'est là, justement la tautologie. Dans un langage logico-mathématique nous avons uniquement une proposition qui nie p , c'est-à-dire non p . Il résulte une sorte d'ambiguïté dans le statut de la négation. D'une part, elle est le moyen de construire les tautologies et les contradictions, d'autre part, elle est en quelque sorte déterminée par un lieu logique.

Les propositions p et $\sim p$ disent la même chose (4.0621). La négation ne modifie pas le sens de p (4.0621), elle ne fait que le renverser. Or il y a une seule proposition qui se trouve totalement en dehors de p , et c'est la proposition $\sim p$. Ainsi "*Chaque proposition qui en contredit une autre la nie*" (5.1241). $p \cdot \sim p$ exprime une contradiction. Nous pouvons maintenant comprendre la proposition 4.463 où il est dit: "*La tautologie laisse à la réalité tout l'espace logique infini; la contradiction remplit tout l'espace logique et ne laisse aucun point à la réalité[...]*". $p \cdot \sim p$ remplit tout l'espace logique. En fait, avec la seule proposition p nous est déjà donné tout l'espace logique. Toutes les formes de représentation sont dissoutes dans l'espace logique. La notion de multiplicité propre à une forme de représentation, notion qui va jouer un rôle important dans la philosophie wittgensteinienne des années '30, ne trouve de place ici que sous la forme de la multiplicité logique. Une proposition p , par exemple, n'ouvre pas seulement l'espace des couleurs, mais tout l'espace logique. Avec cette 'ouverture' disproportionnée de la proposition, Wittgenstein s'interdit du coup l'investigation de la phénoménalité des phénomènes.

Néanmoins, dans le *Tractatus* la négation joue un autre rôle que celui qu'elle paraît avoir dans la contradiction et la tautologie. La négation n'est pas tout à fait indéterminée. La proposition 4.0641 nous donne une indication à cet égard: "*On pourrait dire: la négative se rapporte déjà au lieu logique que détermine la proposition niée. La proposition négative détermine un autre lieu logique que ne le fait la proposition niée. La proposition négative détermine un lieu logique à l'aide du lieu logique de la proposition niée, en décrivant cette dernière comme se trouvant hors de ce lieu*". On voit toutefois que la relation de la proposition négative avec la proposition niée (positive) est déterminée très formellement, Nous en avons en effet deux indications: premièrement, la

proposition négative détermine, i.e., se rapporte déjà, à un lieu logique (et celui-ci est toujours déterminé(3.4)) et deuxièmement, elle le détermine à l'aide du lieu logique de la proposition niée. Or, tout ce qui est dit ici, l'est d'une façon très formelle. La seule indication qu'on peut construire $\sim p$ à l'aide de p , n'indique en fait aucune structure (en dehors de celle de l'espace logique totalement amorphe, espace comparé aussi à l'espace géométrique). Comparons par exemple avec ce texte de *Wittgenstein et le Cercle de Vienne*: "*La proposition négative confère à la réalité la même multiplicité que la proposition positive*(p 56.)[...] *Propositions positives et proposition négatives sont sur un même plan. Quand j'applique à quelque chose un mètre je ne sais pas seulement de combien cette chose est longue, mais aussi de combien elle n'est pas longue. Quand je vérifie la proposition positive alors je falsifie du même coup la proposition négative*(p.59)[...] *la couleur présuppose déjà tout le système des couleurs*"(p. 60) Or "*La possibilité de la formation d'un concept montre déjà bel et bien que toute proposition est prise dans un espace logique, et cet espace logique est précisément le système*"(p. 62) On voit ici qu'il y a bien un système de couleurs dont les règles forment la syntaxe de la couleur, de même qu'un système métrique dont les règles forment la syntaxe de la longueur. Dans le *Tractatus* il y avait une impossibilité principielle à concevoir de telles syntaxes. Quelle en était la raison? Il ne pouvait pas y avoir de syntaxe à cause de l'atomisme logique. Celui-ci déclare que chaque proposition élémentaire est indépendante. Cette indépendance est en quelque sorte sa propre possibilité de confirmer un calcul logique qui est indépendant de la forme de représentation des propositions, et en même temps sans aucun égard à une quelconque syntaxe entre les propositions. 5.134 «*Nulle autre proposition ne se peut inférer d'une proposition élémentaire*». Cette proposition, avec la 4.211 qui dit que "*C'est un signe de la proposition élémentaire qu'aucune proposition élémentaire puisse la contredire*" interdisent en fait toute syntaxe entre les propositions. *L'a priori*, ou le nécessaire ne se trouve que dans la tautologie et la contradiction. Or celles-ci ne peuvent apparaître, comme nous l'avons vu, que par la négation d'une proposition élémentaire qui peut avoir uniquement la forme. $\dots \sim p$.

Juger le *Tractatus* comme un livre qui ferait seulement une sorte de *mathesis universalis* avec les propositions élémentaires, serait trop simple, bien que ce soit là son aboutissement. Cela signifierait de ne tenir compte de la théorie du symbolisme, ou des formes de représentation. Entre ces deux théories il y a une incompatibilité de principe. On pourrait en quelque sorte y échapper en disant que la forme logique appartient en propre aux propositions élémentaires et à elles seules. Nous sommes conduits à cette conclusion par le fait que les constantes logiques ne représentent rien(4.0312, c'est là la pensée fondamentale du *Tractatus*, dit Wittgenstein).

La question qui se pose est la suivante: la proposition ci-dessous peut-elle représenter un symbole? Si p peut représenter un symbole, et q aussi, $p \rightarrow q$ représente-t-il un symbole?

$p \ q$
 A A A
 F A A
 A F F
 F F A

En 1929, quand Wittgenstein recommence à faire de la philosophie, en 1929, il est en quête d'une réponse à cette question, ce qui est démontré par ses oscillations. Ainsi, il dit le 2 Janvier 1930 " *Ce qu'il y avait de faux dans ma conception, c'est que je croyais que la syntaxe des constantes logiques pouvait être établie sans que l'on prête attention au contexte interne des propositions. Mais il n'en va pas ainsi. Je ne puis pas dire, par exemple: en un seul et même point il y a du rouge et du bleu en même temps. Ici le produit logique est impossible à opérer.*"¹¹ Un autre exemple: "Nous assignons à la réalité une coordonnée; une couleur, une clarté, une dureté et ainsi de suite. La description doit progresser de façon à ne jamais déterminer deux fois la même coordonnée. Pour éviter que cela ne se produise, nous utilisons une syntaxe. Nous pouvons aussi nous tirer d'affaire sans syntaxe, à condition d'employer un système descriptif tel qu'il ne puisse a priori assigner à la réalité deux valeurs différentes de coordonnées" Toujours cette quête d'un langage symbolique parfait qui rendrait la syntaxe superflue. Néanmoins, il continue: "Ce à quoi je n'avais pas pris garde la première fois, c'était que la syntaxe des constantes logiques ne forme qu'une partie d'une syntaxe plus vaste. Ainsi ne puis-je, par exemple, calculer le produit logique $p.q$ que si p et q ne déterminent pas deux fois la même coordonnée"(id. p47). Dans le *Tractatus* il est dit: " Il est clair que le produit logique de deux propositions élémentaires ne peut être ni une tautologie ni une contradiction. L'affirmation qu'un point du champ de vision a dans le même temps deux couleurs différentes, est une contradiction"(6.3751) Or on ne voit pas comment une analyse des propositions qui décomposait les propositions complexes en propositions élémentaires à l'aide des constantes logiques, mènerait à une contradiction. Wittgenstein exige qu'il existe une analyse qui aboutisse a une contradiction logique, et cette exigence n'est pas sans raison pour le projet du *Tractatus*. Car la proposition sur les couleurs, citée ci-dessus, annule le concept d'analyse des propositions complexes comme fonctions des propositions élémentaires. Wittgenstein dit lui-même en 1931: "Les énoncés exprimant les degrés d'une qualité. "Ceci est rouge" contredit " Ceci est blanc". Mais en suivant la théorie des propositions élémentaires, il faudrait dire que si p contredit q , alors p et q peuvent

¹¹ id. p.45

*être analysés plus avant, pour donner, par exemple, r , s , t et v , w , et $\sim t$. Le fait est autosuffisant et autonome»¹². Voilà pourquoi la forme logique de la proposition élémentaire est un problème très intéressant. Elle est censée rendre claire la syntaxe par un symbolisme adéquat. Si nous avons le symbolisme, en fait la possibilité de construire toutes les propositions à partir des propositions élémentaires nous est donnée. Nous avons trouvé une remarque curieuse fournie par Wittgenstein lui-même, de ce que pourraient bien être ces propositions élémentaires dans *Wittgenstein et le Cercle de Vienne: Une proposition élémentaire décrit l'ensemble des couleurs dans l'espace*¹³*

¹² id p. 133

¹³ id.p.9

POSSIBILITĂȚI NEREEALE?
Întrebări ridicate pe marginea articolului
***The Ontology of the Possible* - Nicholas Rescher**

VLAD LIVIU

ABSTRACT. Unreally Possibilities. Our next pages will try to sketch an opposite point of view to the supposition of Nicholas Rescher's article *The Ontology of the Possible*, which states that the things and facts themselves are possibilities.

Încercăm pe următoarele pagini schițarea unui punct de vedere care să vină în contra presupuziției de la care Nicholas Rescher pleacă în articolul său ***The Ontology of the Possible***, anume aceea că ***lucrurile și stările de fapt însele sunt posibilități.***

*

* *

Vom atrage atenția asupra unei posibile erori în care Nicholas Rescher a căzut, deși a remarcat-o și, după părerea lui, a depășit-o. Este vorba de problema existenței "pisicii posibiliste". Socotesc că, deși nu se referă la obiectele posibile, ci la stările de fapt posibile, nu scapă totuși de capcana reismului extrem (acela al punerii problemei - cel puțin implicite existenței fapturilor cu statut ontologic misterios) care se manifestă în cadrul concepției sale, ca negare a existenței lor obiective și ca legare a statutului lor ontologic de mental.

Socotesc că este vorba de o consecință ce rezultă din miezul concepției sale asupra posibilității.

*

Lucrul care induce cel mai mult în eroare este înțelesul pe care îl dă Rescher expresiilor: "posibilități nerealizate", "posibilități neactualizate", "posibilități nereale", "posibilități nonexistentte". "Întrebarea nu privește statutul existențial al propoziției..., ci mai degrabă statutul existențial al stării de fapt pe care ea pretinde că-l obține" (p.168). Iată ce se înțelege prin acele expresii: o stare de fapt. "Aceste lucruri și stări de fapt posibile le putem

numi **posibilități hard-core** - sunt paradigmatic pentru ceea ce am în minte când vorbesc despre <<posibil>>" (p.166).

Dacă vom accepta acest lucru, atunci cu siguranță vom accepta și ce se spune la pag.170 din aceeași culegere - și anume, că ele nu există în lumea realității obiective. Dacă posibilitate nonexistentă este "**faptul** că câinii au coarne" sau "un cal înaripat", atunci voi susține cu toată tăria că aceștia nu există în lumea obiectivă. Starea de fapt neactualizată nu există efectiv, ca orice stare de fapt, nici lucrul non-existent nu există ca orice lucru. Ce rămâne atunci de spus? Că, din moment ce vorbim despre această posibilitate (fapt posibil), ea nu are altă realitate decât una subordonată mentalului?

Repet, și țin să subliniez: **dacă** prin "posibilitate" înțeleg faptul posibil prezentat prin propoziție, atunci da, posibilitatea nerealizată nu există decât ca o descripție, ca un fapt al imaginației etc., deci subordonată mentalului.

Despre "posibilități nereale" putem vorbi abia când deja sunt, într-un fel sau altul, determinate: adică abia când spunem că un anume fapt sau un anume lucru este **el însuși o posibilitate**. Nu întâlnim lucrul în lumea "actuală" (cu ghilimele pentru că și sensul actualității este redus implicit la acela al corporalității, al localizării) -lucrul pe care îl imaginăm- atunci devine imediat "posibil non-existent", care, desigur are un statut ontologic dependent de mental care îl face posibil de imaginat. De remarcat însă este că atunci când depinde de mental, calul înaripat nu depinde ca și cal înaripat (per se) ci ca și gând, ca imagine, ca și concept.

Să încercăm să găsim expresiei "este posibil x" un alt sens decât "posibilitatea x există".

În mod progresiv vom desprinde sensul pe care aș vrea să-l aduc în discuție:

- a) x (faptul - sau lucrul - cutare) este posibil;
- b) este posibil ca faptul - sau lucrul - cutare să existe;
- c) există posibilitatea ca faptul - sau lucrul - cutare să existe.

Din cele scrise mai sus se vede clar diferența de viziune: Rescher face o echivalență între "x este posibil" și "este posibil x". Opinia mea este că echivalarea nu este legitimă: corect ar fi "x este posibil înseamnă că este posibil **ca** x să aibă loc". Continuând astfel autorul transformă "este posibil x" în "există posibilitatea x".

Și ce mare este deosebirea dintre:

- 1. există posibilitatea x.
- 2. există posibilitatea **ca** x să aibă loc (să existe).

După părerea mea, dacă starea de fapt este socotită a fi posibilitatea însăși, iar cuantificatorul existențial s-ar purta asupra ei, apare o gravă problemă:

Se face trecerea în mod nelegitim de la discutarea posibilității **ca** starea de fapt x să existe la discutarea existenței sau nonexistenței ei.

De la cercetarea posibilității **efective** a existenței unor împrejurări care să ducă la apariția coarnelor la cîini până la a căuta exemplare încornorate pentru a verifica existența sau nonexistența este o distanță foarte mare.

Experiențele umane reprezintă un izvor bogat de exemple prin care vom vedea din ce în ce mai deslușit care este - după părerea noastră, evident - sensul implicării **existenței** în problematica posibilului:

- când s-au făcut primele încercări de zbor, oameni așteptau ca îndrăznețul naiv (după părerea noastră) să se înalțe, ajutat de "aparatura din dotare"(după părerea noastră să încalce câteva legi necesare - deși contingente, adică pămîntene). Probabil după mai multe încercări cu mai mulți protagoniști (încercări provocate probabil de socoteli mai "exacte": vînt, pantă, forță etc.), optimismul general s-a mai domolit, arătându-se din ce în ce mai evidentă **posibilitatea** ca zborul să nu reușească în fiecare caz. S-au conturat atunci două posibilități: una, **ca** zborul să reușească și alta, **ca** zborul să nu reușească. Și, în principiu, și astăzi acceptăm că un avion ori zboară ori nu zboară (un avion anume) (În trecut fie spus, ne interesează și **cît** zboară, și **cum** zboară). Odată cu apariția "pricepuților", problema însă nu s-a mai pus în felul acesta: au început să **existe** mai multe șanse într-o parte sau alta. Cu siguranță un avizat, în urma unei cercetări, începe să dea pronosticuri (desigur probabile inițial, dar din ce în ce mai exacte în timp). Șansele **reale** nu sunt date (subliniez lucrul acesta) de greutatea cuvîntului cutăruia sau cutăruia. Un specialist al vremii noastre în mod singur l-ar fi socotit smintit de-a dreptul pe "aviatorul" care s-ar fi aruncat în cine ce știe hăuri cu cine știe ce bucăți de șindrilă sau pene. Încercarea acestuia nici nu ar mai fi socotită măcar încercare.

Când Traian Vuia și-a anunțat încercarea, oamenii, învățați cu atâtea eșecuri, s-au strâns să mai vadă încă o căzătură. Pentru el însă, ca "specialist" era aproape un "merg la sigur".

Nu se poate nega deci că indiferent ce susțin eu sau altul, există unele posibilități **reale ca...** Ceea ce se crede sau nu, nu are nici o greutate în înclinarea balanței reușitei, ba, mai mult, abia prin ocuparea bunei poziții capătă greutate.

În sensul posibilității pe care îl aducem acum în discuție, posibilitățile neactualizate sunt de două feluri:

A. **neactualizate încă** - care țin în ultimă instanță de o altoire pe actual.

B. **neactualizabile** - ceea ce va să zică imposibile.

"Dar felul acesta de a pune problema ne induce întrucâtva în eroare", pentru că nu putem spune despre posibilități că se vor actualiza sau nu, ci numai că există sau nu există. **Stările de lucruri posibile** vor fi actualizate sau nu; despre posibilitate nu putem spune același lucru.

În felul acesta posibilitățile devin stări de lucruri.

De aceea problema pusă de Rescher, în același studiu (p.168-169) anume cea a situației ontologice moniste în care se găsesc posibilitățile din pricina nonexistenței stării de fapt posibile, capătă o cu totul altă rezolvare:

Și în cazul posibilităților avem un dualism:

(1) posibilitatea reală, efectivă ca faptul x să se producă, să aibă loc, să existe etc.

(2) gândul ca și reprezentare a felului în care faptul x se va produce, va avea loc sau va exista.

*

Sper ca din rândurile de mai sus să se poată desprinde cu suficientă claritate obiecția pe care o aduc la teza "posibililor nonexistenți" ("posibilităților nonexistente") susținută de d-l Nicholas Rescher în studiul **The Ontology of the Possible**, și anume:

a) posibilitățile există ca foarte reale, actuale.

b) ele nu trebuie identificate cu faptele despre care **spunem** că este posibil să existe. Atenția noastră concentrată mai mult sau mai puțin asupra uneia sau a altei laturi, deschideri a posibilității nu schimbă cu nimic starea de fapt efectivă.

c) posibilitățile nu trebuie deloc identificate cu faptele care **sunt** posibile. Pentru că în primul rând faptele posibile există în dreptul lor. Sigur, în mod actual există doar faptele actuale (printre care și posibilitățile ca...), dar îndreptându-ne spre problematica lumilor posibile, le vom credita și pe ele cu existență, desigur o existență diferită de cea despre care noi spunem că este actuală. Nu este locul aici pentru această dezbatere. În al doilea rând, posibilitățile sunt fapte în dreptul lor.

d) Din moment ce posibilitățile devin fapte, vom putea spune că ele **sunt**, că **au fost** (adică: au existat împrejurări în care cutare sau cutare stare de fapt era posibilă, dar au trecut, iar în împrejurarea actuală nu se mai poate face nimic pentru realizarea ei) și că **vor fi**.

În mod asemănător vom spune că **nu au fost, nu sunt și nu vor fi**.

CENTRATION ET DECENTRATION DANS LA PHENOMENOLOGIE PURE HUSSERLIENNE (LE CAS DU NOYAU NOEMATIQUE)

ION COPOERU

ABSTRACT. On the Noematic Nucleous in the pure phenomenology of Ed. Husserl. This study is an attempt to solve the problem of the ontological and functional status of the noematic nucleus not only through the concept of sense, but especially treating it in the framework of the noetic-noematic correlation, to the body and to the phenomenological concept of foundation. What we found as essential for the noematic nucleus is his *centrality* in the complete noema, but behind that we guess a discrete tension between two opposed movements: those of centralisation and decentralisation. The dual essence of the intentional structure is so stressed upon. The noematic nucleus as the "sameness" is also in connection with the idea of an original foundation of the validity, to which the other intentional moments are related under the evidence of plenitude and adequate saturation. Thus an "eminent" or "normal" constitutive structure serves all the time as a guide for the analyses.

A certain ambiguity persists thus in the Husserlian phenomenology and the "metaphysic" illusion of the absolute is not decisively eliminated. Nor substance or pure appearance, the status of the noematic nucleus has to be determined inside the potential totality following the series of intentional modifications.

Le noyau noématique est, sans aucun doute, le concept le plus énigmatique que Husserl a forgé. A la série des difficultés - déjà redoutables - soulevées par le noème, une autre série vient s'ajouter. Le noyau noématique est-il le résultat de la réduction et, le cas échéant, de quel type de réduction? Est-il plus ou moins hors la temporalité ou bien a-t-il sa propre manière de se temporaliser? Dans quels rapports se trouve-t-il avec le problème de la constitution ou avec celui de la manifestation?

L'apparence énigmatique du concept de noyau noématique vient surtout du fait qu'on a du mal à le rattacher à un concept plus ancien - celui de *sens* -, forgé déjà dans l'histoire de la philosophie, quoique pour l'en distinguer ensuite. Une piste de recherche serait la philosophie du langage de Brentano et de son école, mais nous nous sommes rendus compte, pour des raisons qui seront plus claires vers la fin de ce travail, qu'une telle voie nous conduirait dans une impasse, car elle ne ferait que cacher le fait essentiel que le noyau noématique relève de la *constitution phénoménologique* - une problématique qui est propre à Husserl et en dehors de laquelle le noyau noématique peut facilement perdre son originalité et sa force.

Le "sens objectif"; sens et noème

La discussion commence au §99 (Le noyau noématique et ses caractères dans la sphère des présentations et des présentifications) des *Ideen* I d'une manière qui peut être trompeuse, car Husserl parle à cet endroit d'un "sens objectif" (ou "objectal") <gegenständlichen>¹ qui serait apparu en comparant des noèmes des représentations de types différents (perceptions, souvenirs, représentations par portrait, etc.). Si nous nous retournons au §90 (Le "sens noématique" et la distinction entre "objet immanents" et "réels") nous rencontrons cet alinéa qui mérite d'être cité intégralement, d'autant plus que la discussion est dirigée ensuite vers le problème du noème complet et de la distinction immanent - réel <wirklich>. Husserl écrit:

"Comme la perception, *tout* vécu intentionnel a son «objet <Objekt> intentionnel», c'est-à-dire son sens objectif; c'est même cela qui constitue l'élément fondamental de l'intentionnalité. En d'autres termes, avoir un sens, ou 'viser à quelque sens' est le caractère fondamental de toute conscience, qui par conséquent n'est pas seulement un vécu, mais un vécu qui a un sens, un vécu «noématique»"².

On a d'abord affaire à une *généralisation* qui va du vécu de perception à *tout* vécu intentionnel, ce qui amène Husserl à écrire "Objekt" et non "Gegenstand". Ensuite, la discussion est menée en termes d'ontologie, car

¹ Idem *zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in der reine Phänomenologie*, text der 1.-3. Auflage, den Haag, Martinus Nijhoff, 1976; (publié pour la première fois dans *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Band I, Halle, Max Niemeyer, 1913), p. 208. Nous utiliserons à partir d'ici la sigle Idem I; les pages indiquées appartiennent à l'édition allemande.

² Idem I, p. 185.

elle vise principalement l'éclaircissement de la conscience en tant que conscience intentionnelle. Une équivoque se fait jour ici, car il semblait que dans la perception c'est l'objet réellement existant qui est donné. Mais cela est faux, car le vécu de perception, quoique originaire, nous met en face d'une unité noématique et ce n'est que le noème complet qui, dans l'attitude de la réduction phénoménologique, récupère le "caractère de réalité". Cette "généralisation" sous - tend en effet le passage de l'attitude naturelle à celle phénoménologique. Il serait donc erroné de penser le sens objectif (qui deviendra ensuite "noyau noématique") comme quelque chose d'objectif. Et pourtant, une certaine ambiguïté persiste, car il présuppose quelque chose d'originaire dès que nous acceptons la primauté de la perception, quand l'objet nous est donné en chair et en os.

Ce "sens objectif" reste en quelque sorte "le moment spécifique du sens"³ - on pourrait dire: le sens dans le sens *éminent* du mot, le repère stable du regard, l'indice d'une unité en dehors de laquelle tout sens se dissout et s'éparpille dans sa matière. Il reste donc d'une importance capitale pour toute attitude qui vise sans détour le sens - et nous voyons ici le propre de l'attitude naturelle -, tandis que dans l'attitude de la phénoménologie ce moment spécifique ne forme "qu'une sorte de *couche nucléaire* <*Kernschicht*> nécessaire" du noème complet, couche sur laquelle "sont essentiellement fondés d'autres moments" qui sont ainsi en droit d'être appelés "moments de sens"⁴.

"Une sorte de.." est une relativisation importante; en plus, ce qui est présenté le plus souvent comme noyau est en effet une "couche" prise dans le mouvement implicite de la constitution, dans lequel la totalité (la globalité) gagne un rôle prééminent. Dans l'ordre propre de la démarche phénoménologique de Husserl, nous avons affaire premièrement à un "sens de perception" <*Wahrnehmung*>⁵, qui est le "degré inférieur" du noème de la perception. Ce sens de perception n'est autre que *le perçu comme tel*. Sans doute, le souvenir a son *souvenu comme tel*, le juger son *jugé comme tel*, mais ce n'est que le perçu comme tel qui acquiert originairement le titre de "sens", car la sphère du sens dans le sens propre du mot est plus restreinte que celle du noème. Le souvenir, par exemple, n'a de sens que par rapport au sens de perception correspondent et ainsi de suite. Husserl mobilise dans ce cas la propriété remarquable du vécu de perception de posséder son perçu comme

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Idem I*, p. 182.

tel d'une façon privilégiée, comme "'cet arbre en fleur' là-bas dans l'espace", ce qui fait que le renvoi intentionnel (perception d'une réalité) devient lui-même 'fait' et appartient à la sphère noématique. Ainsi, le sens est dès le début *sens du monde*.

C'est justement ce "sens de perception" qui se présente comme "sens objectif" <*gegenständlich*> et qui sert ensuite comme point de départ pour plusieurs séries de modifications intentionnelles - on peut dire d'une façon encore plus précise: qui se *décline* sans qu'il perde sa "charge" "objective" (sa teneur mondaine); par contre, il la transmet à d'autres formations dérivées à partir de lui ou édifiées sur lui.

Cela ne veut pas dire que le "noyau noématique" ou la "couche nucléaire" soit sa simple transcription dans un autre langage. Car d'un registre qu'on peut appeler "ontologique" il passe dans d'autres registres liés directement à l'immanence dans laquelle le sens surgit: celui de la constitution et celui de la manifestation, enchevêtrés dans un mouvement ascendant et guidés par cette unité duale primitive qui est le sens de monde.

Revenons jusqu'à ce "sens objectif" dont on est toujours tenté de s'éloigner un peu trop vite et cherchons ses conditions de possibilité. Il appartient à un vécu intentionnel qui a des moments noétiques et qui est donc essentiellement un vécu noétique. Son essence "est de receler en soi quelque chose comme un 'sens', voire un sens multiple, et sur la base de ces donations de sens et en liaison intime avec elle, d'accomplir d'autres effectuations <*Leistungen*> ⁶ qui, grâce à elles, deviennent précisément 'pleines de sens'⁷.

Une première condition de possibilité du sens serait donc son appartenance à un vécu; il faut donc tout d'abord le dissocier de l'objet proprement dit (l'objet de la "réalité") en le reconnaissant en tant que vécu. Mais, comme le vécu peut être lui-aussi pris comme un "objet" réel, le perçu doit être dissocié d'une manière encore plus radicale: il sera ensuite arraché au vécu de perception (à l'"intérieur" duquel il était pourtant né). Et cette tâche incombe à la réduction. La chose (le sens de perception) restera "la même" tout en étant "radicalement changée"⁸.

Cette fois-ci nous nous trouvons "dans" la perception réduite, dans le vécu phénoménologique pur. La première tâche de la réduction est donc

⁶ Ricoeur traduit : "fonctions".

⁷ Idem I, p. 181.

⁸ Idem I, p. 183 - 184.

celle d'effectuer une séparation radicale et possibilisante du sens en tant que sens du monde. L'union insouciant de la perception et du perçu - appartenance résorbée en elle-même - est rompue à la faveur de "quelque chose comme un "sens" qui s'autonomise au prix de sa dislocation et de sa perte de soi; une analyse noématique nous montrera ce "sens" inscrit sur une trajectoire téléologique, à la quête d'une nouvelle union. Un "abîme" sépare cette immanence réduite (deux fois auto-isolée: par l'immanence du vécu et par la réduction)⁹, de tout ordre de la nature, de la physique ou de la psychologie. Et comme "abîme" ne serait un mot assez fort, Husserl y ajoute: "et même cette image, parce qu'elle relève du naturalisme, n'est pas assez forte pour indiquer la différence"¹⁰.

Mais la réduction n'est pas seulement cette séparation possibilisante; elle est aussi une disposition convenable du regard afin de pouvoir dégager un "sens"¹¹. C'est déjà une perspective différente de l'action brutale décrite plus haut; il s'agit d'une perspective qui "embrasse" les choses dans leur globalité, qui essaye de comprendre tous les côtés d'un seul regard. C'est un mouvement inverse qui se fait jour ici. Nous aurions pensé que l'"objet réel" avait disparu dans l'éclat du sens, que ce dernier l'aurait résorbé et anéanti, ou bien qu'il restait intouché, toujours à sa place. Les deux variantes reposent sur la même présupposition: que l'objet réel et l'objet vécu seraient *deux* réalités qui devraient désormais s'affronter, alors "qu'une seule se présente et une seule est possible"¹². Entre ces deux réalités il fallait choisir: l'une d'elle est une "copie" de l'autre. Il est facile de rejeter une telle vision, car elle implique une régression à l'infini¹³. L'enseignement d'une telle discussion est que, derrière la séparation initiale - qu'on peut interpréter comme un réveil -, il y a une (ré-)union fondamentale. Nous ne coopérons point à la thèse de la chose réelle, mais elle est là, partie essentielle de la description eidétique de la chose, et elle contribue essentiellement au phénomène «chose». Il n'y a donc pas de phénomène sans une position *neutralisée*, car, sans la neutralisation, le regard se perd dans la chose (réelle, dans ce cas-là), il est absorbé par elle comme un trou noir absorbe la lumière; la chose devient "opaque" - chose brute. En neutralisant la prise de position, qui la fonde tout de même, elle apparaît, elle se phénoménalise, elle

⁹ Immanence qui se transpose dans l'attitude phénoménologique dans l'*Eidos*.

¹⁰ Idem I, p. 184.

¹¹ Idem I, p. 185.

¹² Idem I, p. 186.

¹³ *Ibidem*.

communiquée avec nous et avec les autres "choses", elle acquiert une dimension de *sens*, un sens qui l'embrasse toute et la transporte dans le réseau infini des renvois intentionnels. Il est plus clair maintenant comment sens et noème vont de pair, en se soutenant réciproquement et surtout on comprend la position ambiguë (nécessairement ambiguë) du "sens objectif", qui arrive à emprunter sa dimension de sens à l'objet pris dans sa globalité variationnelle.

Nous acceptons, avec Husserl, qu'une seule "réalité" se présente à l'intuition et qu'une seule est possible. Mais, il est à prendre en considération également le fait qu'il y a une pluralité de donations de sens, qu'il y a des visées multiples. Dans les cadres de l'analyse phénoménologique, une fois que le vécu est disloqué, nous avons affaire à une multiplicité de data composant le statut réel noétique et à une multiplicité de data susceptibles d'être exhibés <*aufweisbarer*> dans une intuition véritablement pure composant le statut noétique corrélatif.¹⁴

Pour que les dernières data soient *exhibés*, c'est-à-dire amenés au "sens", elles doivent gagner une certaine unité. Et puisque cette unité est impossible du côté des noèses, elle est à chercher auprès du noème. L'*eidōs* "sens" implique et exige l'unité. Ce qui est éparpillé "n'a pas de sens" - pour reprendre une expression courante. Le sens est un, bien qu'il soit différencié à l'intérieur. Le sens doit être une unité globale ou, mieux, englobante, mais, pour qu'il le soit vraiment, il doit avoir le "sens de perception", un "sens objectif" donc, comme son centre, car ce n'est que celui-ci qui possède une véritable dimension de sens.

Nous arrivons ainsi à poser le problème de la centralité du "sens objectif" qui, à cause de sa position privilégiée, se transmute en *noyau* - noyau noématique, car maintenant sens et noème vont ensemble.

Le noyau noématique peut être traité à travers son rapport aux multiplicités qui se déploient à partir de lui - rapport envisageable dans les cadres de la théorie formelle des parties¹⁵, mais cette perspective prend le sens comme étant déjà déployé, comme constitué. Cette manière d'éclairer le sens, quoique productive à bien des égards et fondée sur certains textes husserliens, notamment les *Recherches logiques*, reste pour autant inappropriée à une démarche strictement phénoménologique. Chez Husserl,

¹⁴ Idem I, p. 181.

¹⁵ Voir en ce sens J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism. Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1990, §§ 29 - 31.

le problème de la constitution est en fait celui du *constituer*; c'est une constitution dans laquelle le constitué *apparaît* en propre et en quelque sorte, (comme) pour la première fois.

Dans ce contexte, o* constitution et manifestation s'entrelacent, le noyau noématique est une région unique dont le sens singulier est d'être le *centre* de l'unité constituée; essentiellement ambigu, ce centre est à la fois obscur et transparent et c'est à partir de lui que toute transcendance, comme ouverture vers..., s'installe et trouve son sens d'être.

Obscur parce que point de départ primitif, absolu. Il est le là que le regard ne peut plus traverser, le là o* il doit s'arrêter: opacité incontournable. Transparent parce qu'il est en dernière instance l'objet, l'apparaissant; les séries modificationnelles dans lesquelles il est engagé ne le rend pas autre - il est toujours le même et lui - même, il ne fait que se montrer.

Dans cette théorie, insuffisamment étudiée, l'élément essentiel est la *centralité*. Est-ce ce centre livré ou prescrit par la réduction? - Dans un certain sens non, car la réduction est "une méthode générale", qui ne produit pas tel ou tel résultat. Comme nous l'avons vu, elle est essentiellement un changement d'attitude qui permet le dévoilement d'une corrélation essentielle autrement ignorée; la réduction, prise en son sens restreint de suspension de la position de réalité, libère toujours et par essence une multiplicité, sans pour autant qu'elle livre nécessairement l'unité ou l'invariant correspondants.

C'est la réduction eidétique qui s'en charge. Les deux sont, chez Husserl, inséparables et c'est aussi notre avis. Nous faisons simplement une distinction à l'intérieur de ce processus, distinction qui a pourtant une grande valeur méthodologique. Pourtant, quand, surtout dans les *Méditations cartésiennes*, l'ego transcendantal est révélé comme "résidu de la réduction", un certain résultat est ici pris en considération - il est vrai, comme limite de la réduction, comme ce qui est en fait irréductible.

Comment Husserl est arrivé à l'idée de *centre*, il ne nous le dit point. Il insiste beaucoup sur la réduction, mais il se tait à l'égard d'un moment post-réductif et qui joue un rôle de haute importance: c'est le moment d'une *reconstruction régressive*¹⁶.

¹⁶ Voir Anthony J. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, sections 2 et 4.

Les raisons d'un tel oubli pourraient être liées à l'injonction de cette reconstruction et de l'exigence du monisme phénoménologique.

Centralité et corrélation noético-noématique

La phénoménologie considère les vécus du point de vue "téléologique" de leur fonction, qui est celle de rendre possible une "unité synthétique"¹⁷. La constitution de ces unités synthétiques, c'est-à-dire des objectités de conscience est le thème *central* de la phénoménologie. Le mot "central" doit être ici pris à la lettre, car toutes les autres analyses phénoménologiques ne sont que des éléments constitutifs ou des infrastructures à son service.

Le problème de la centralité du sens - car c'est du sens dans le sens élargi du mot de quoi s'agit-il ici - est traité par Husserl de deux points de vue: noétique et noématique. Dans la perspective noétique, l'émergence du sens comme unité synthétique s'avère en fin de compte impossible, car le vis-à-vis de la conscience, pourtant exigé par l'essence du vécu, ne peut que "se faire 'annoncer'" comme ce qui est concordant dans le divers de la "matière" et se "'légitimer' et se déterminer 'rationnellement'"¹⁸. Les noèses, conformément à leur essence, animent la matière, *se* combinent en synthèses unificatrices du divers et instituent la conscience de quelque chose¹⁹. Mais cette unité, qu'on appelle "objective" et qui n'est qu'une simple unité, n'est pas "touchée". Les opérations (effectuations) énumérées plus haut sont indispensables, mais à vrai dire elles ne peuvent pas rendre compte de ce que cette unité est, car elle est déjà plus qu'une simple unité. Pourtant, Husserl suggère que c'est le plan noétique qui assure/produit la centralité - première condition du sens, car le mélange ne saurait jamais engendrer un "sens"²⁰. Tout d'un coup, la prise en considération de l'unité (objective) place les pluralités de conscience <*Bewusstseinsmannigfaltigkeiten*> dans une position de secondarité, quoiqu'elles appartiennent à l'*essence* des vécus eux-même; elles passent dans le mode du "être-prêt"²¹.

Tout autrement se présentent les choses dès que la perspective est inversée et c'est le point de vue noématique qui prédomine. Cette fois-ci on ne tente plus d'élucider "comment à l'identité de l'objet présumé peuvent appartenir de configurations de conscience de structure très différente"²²; ce

¹⁷ Idem I, p. 176.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Idem I, p. 177.

qui apparaissait auparavant comme des effectuations noétiques est maintenant envisagé comme caractères de l'élément identique lui-même - des caractères qu'on trouve "en dirigeant le regard sur le corrélat noématique et non sur le vécu et sa composition réelle <reellen>"²³. Et Husserl est ensuite encore plus ferme:

"Ce qui s'exprime ainsi ce ne sont pas des "modes de conscience", au sens de moments noétiques, mais des modes sous lesquels l'objet de conscience lui-même et en tant que tel se donne"²⁴.

L'analyse noématique reconnaît en effet ce que l'analyse noétique prévoyait. L'objet n'est plus une simple unité annoncée, un élément identique à trouver; on a affaire à un objet véritable, donné tantôt d'une façon originale, tantôt d'une autre façon - par souvenir, par portrait, etc. Cette fois-ci c'est l'objet qui s'autonomise et se met en premier plan de telle manière que les effectuations noétiques d'un côté ainsi que les moments hylétiques de l'autre côté tombent dans une zone d'ombre. Cet objet devient ainsi objet intentionnel proprement dit en entrant dans un réseau de contiguïté intentionnelle. Son centre obscur et résistant devient un "élément 'idéel' <ideellen>", ses caractères d'acte deviennent eux même "idéels" en perdant à proprement parler leur caractère d'acte et ses moments hylétiques deviennent à leur tour moments idéels. Cette transmutation/transfiguration "produit" le sens²⁵. Ainsi, ce que Husserl appelle "parallélisme de la noèse et du noème"²⁶ se révèle être plutôt une *alternance noético-noématique*.

La centralité, revêtu en unité et en identité, joue - on peut le remarquer maintenant - un rôle d'extrême importance, que nous n'avons pas encore épuisé. Il nous reste à éclairer la place du corps propre (au sens de *Leib*) entant qu'"ici central" dans la constitution du sens.

Centralité et corps

Examinons ensuite quel est le rôle de la centralité dans la constitution de la chose intuitive comme telle. Puisqu'on se situe dans le contexte de la constitution, le centre sur lequel l'unité synthétique en général repose est encore à gagner. L'enjeu de la constitution est l'explicitation du

²³ Idem I, p. 209.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Idem I, p. 209.

²⁶ Idem I, p. 208.

surgissement du même à travers une multiplicité donnée, car

"l'essence de chaque chose (telle que nous la saisissons dans l'essence de l'expérience, donc dans une expérience idéalement possible) comporte la possibilité idéale de son changement.."27.

Ce qui est à expliquer est non seulement que nous avons une unité au sein des changements des propriétés et dans la propriété singulière elle-même qui change, mais nous avons aussi une unité à travers des séries différentes de changements - il y a toujours "une nouvelle unité"²⁸ qui surgit. Mais la simple unité abstraite d'une série de changements n'est en effet pas distinguable d'un fantôme. Pour qu'elle soit une chose (un corps <Körper> elle doit être, dans une *appréhension*, tenue ensemble avec les circonstances dont elle dépend par essence²⁹.

Il faut donc que cette unité traverse la totalité des changements, qu'elle soit une unité des rapports entre séries différentes de changements. La structure constitutive du *schème sensible*, qui reste unitaire à travers les multiples remplissements et séries de remplissements (visuels, tactiles etc.), se prolonge dans une structure constitutive de la chose intuitive qui reste, à son tour, unitaire à travers des séries concordantes de changements liés aux circonstances environnantes.

Husserl semble mener ses analyses du côté noématique, ce qui le fait parler d'"une remarquable stratification"³⁰, comme si les séries des remplissements et des changements se superposaient et se fondaient dans une unité *a posteriori*. Mais une telle analyse cache une dimension noétique qui est en fait prédominante, car c'est l'appréhension et non la donation qui constitue la chose intuitive. Ce ne sont pas les différents *strata* qui constituent la chose intuitive - la possibilité même des différentes "couches", parties, etc. est inscrite d'emblée comme possibilité dans la chose intuitive³¹. Les analyses constitutives nous apparaissent donc plutôt comme des analyses noétiques masquées par des analyses phénoménales.

²⁷ Idem *zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, herausgegeben von Marly Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1952 (tr. fr. par Eliane Escoubas, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre Second: *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, P.U.F., 1982), p. 46-47. Nous utiliserons la sigle Idem II et nous indiquons toujours les pages de l'édition allemande.

²⁸ Idem II, p. 47.

²⁹ "C'est en rapport avec celles-ci qu'elle est ce qu'elle est" (Idem II, p. 47).

³⁰ Idem II, p. 52.

³¹ Idem II, p. 50.

L'appréhension, produite au milieu d'une co-appréhension de circonstances (conditions) est la clé de voûte de l'édifice de la constitution.

D'ailleurs, dans ses analyses, Husserl *présuppose* comme donné "un *seul et même corps* dont la forme est une et dont l'étendue est une"³²; c'est peut-être pour cela qu'il se limite à un type déterminé de chose matérielle: celui du *corps solide* qui devient un corps perçu originairement et par rapport auquel le corps fluide est gagné par des rapports médiats d'expérience et le corps solide transparent semble être "une aberration par rapport au cas normal de la constitution originaire"³³.

Ce qui explique une telle vision des choses - vision qui ne peut pas passer sans être au moins problématisée - se trouve bien en amont des analyses de la constitution de la chose, précisément dans l'ontologie formelle. Toute analyse des formes de la constitution est conduite, à l'aide des retro-indications <*Rückdeutungen*>, *régressivement* vers les archi-objets <*Urgegenstände*>, c'est-à-dire des objets qui *ne renvoient plus* aux objets pré-donnés³⁴. Ces objets semblent être identifiés aux *objets sensibles*³⁵ s'ils ne l'étaient pas en fait rangés "sous la catégorie *logique d'individu pur et simple* (d'objets 'absolu')"³⁶. L'archi-objectivité est l'individu, car "c'est de lui que toutes les variables logiques reçoivent leur détermination de sens"³⁷.

L'unité de la chose s'avère ainsi une *unité noétique*³⁸ et la centralité de la chose constituée est ramenée nécessairement à la centralité de la chose constituante. La chose est *centrée*, car elle est une unité et, en plus, une unité de sens (pas de sens sans centration de la totalité), et, en même temps, son véritable centre est ailleurs.

Husserl a sans doute tort quand il écrit plus loin³⁹ que le "sujet demeure en quelque sorte dans l'*oubli de soi*..."⁴⁰. D'une manière générale, la qualité de chose en tant qu'*aistheta* dépend du sujet, plus précisément "de

³² Idem II, p. 38.

³³ Idem II, p. 53.

³⁴ Idem II, §8.

³⁵ Idem II, p. 17.

³⁶ Idem II, p. 34.

³⁷ Idem II, p. 34.

³⁸ Cela pose évidemment un grave problème, car nous aurions ainsi une unité réelle, se qui est exclu.

³⁹ le §18 traitant des facteurs subjectivement conditionnés de la constitution de la chose

⁴⁰ Idem II, p. 55.

mon corps et de ma 'sensibilité normale'⁴¹. Dans le déroulement de l'expérience (en tant qu'ostension perceptive) "le corps propre est en cause en tant qu'organe des sens, totalité des organes de sens et source de la spontanéité des déroulements des actes de sensation", ce qui fait que "tout réal chosique du monde environnant de l'*ego* a son rapport au corps propre"⁴². Étant centre du monde environnant (c'est-à-dire, *ego* transcendantal), le corps propre devient "le support des points zéro de l'*orientation*, de l'«ici et maintenant»..."⁴³. Pour qu'une chose puisse apparaître, elle doit avoir un rapport d'orientation au corps propre.

La première propriété du corps propre en tant que chose matérielle est d'être centre d'orientation, d'être "l'«ici» central ultime"⁴⁴ en rapport auquel les choses apparaissent. Il est ainsi la première condition de la manifestation/apparition des choses, car, grâce à sa faculté de libre mobilité, "le sujet peut dès lors déclencher le système de ses apparitions"⁴⁵. La centralité egoïque est celle par rapport à laquelle les apparitions chosiques conservent leur système fixe quant à la forme de l'ordre de l'orientation autour d'un centre. En tant que sujet, le corps propre est toujours au centre, même si, comme lieu objectif, la place de l'*ego* change continuellement. La mobilité "physique" conjointe à sa centralité par rapport aux séries d'apparitions donne au corps propre une position privilégiée.

Il est à remarquer que cette centralité est loin d'être fixe. Nous avons, en suivant Husserl, remarqué le rôle extrêmement important de la mobilité qui est interprétable comme une sorte de dé-centralisation. Le corps propre est un centre des apparitions, à condition que sa place dans l'espace change. Dès que le corps propre est vu comme une chose, il n'est plus centre des apparitions, car une chose n'a pas la possibilité de *s'éloigner d'elle même*. En tant que chose matérielle, le corps propre a un centre; en tant que centre phénoménologique, il n'en a pas un. Il y a donc une *incongruité des deux centralités*. Le regarder comme pur centre phénoménologique est à la fois nécessaire et impossible. Le corps propre est un centre qui s'oppose à lui-même - Husserl dit qu'il est une chose dont la constitution est "étonnement

⁴¹ Idem II, p. 56.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Idem II, p. 56.

⁴⁴ Idem II, p. 158.

⁴⁵ *Ibidem*.

*imparfaite*⁴⁶ - et cela est une propriété "bien particulière"⁴⁷.

⁴⁶ Idem II, p. 159. Nous soulignons.

⁴⁷ Idem II, titre du §41 b.

Centralité et fondation corrélationnelle

Les termes de "noyau" ou "couche nucléaire" renvoient à une fonction de fondation; le noyau est toujours un point de référence stable, autour duquel d'autres développements s'enchaînent.

De quelle fondation s'agit-il dans la phénoménologie des *Ideen*? Le terme de "fondation" <*Fundierung*> est repérable pour la première fois dans la troisième *Recherche logique* où il caractérise des relations logiques entre parties ou entre parties et totalités. Si une partie ne peut pas subsister sans le supplément offert par une autre, alors on dit que la première partie nécessite la fondation de la deuxième. Mais, la relation de fondation peut être aussi réciproque, quand l'une ne peut pas subsister sans l'autre et l'inverse (une couleur, par exemple, ne peut pas subsister sans une surface)⁴⁸. Cette dépendance réciproque n'est pas une limite subjective de notre capacité de représentation, mais un "caractère objectif" ou "idéal"⁴⁹. Dans l'œuvre de Husserl c'est la relation réciproque qui prévaut; dans les *Recherches logiques* la relation unilatérale de fondation n'est pas traitée et dans les *Ideen*, contrairement à ce qu'on pense, la réciprocité reste fondamentale⁵⁰. Dire que nous avons affaire ici à une fondation unilatérale, c'est-à-dire dans le sens fort du terme, signifie la mécompréhension du sens profond de la réduction⁵¹ comme réduction ontologique, comme reconduction aux structures fondamentales de l'être-au-monde.

En quoi le recours à l'évidence change la vision *relationnelle* de la fondation? - Dans sa "phénoménologie de la raison" - qui est premièrement une phénoménologie de la connaissance -, Husserl relie la fondation à la *légitimation* <*Ausweisung*> et au "voir" <*Sehen*>. Il doit y avoir donc

"une corrélation <..> entre 'l'être véritable' ou 'réel' et 'l'être légitimable rationnellement'; et cette corrélation doit valoir pour toutes les modalités doxiques d'être ou de position"⁵²

⁴⁸ *Logische Untersuchungen* II/1, §16

⁴⁹ *Logische Untersuchungen*, Band I - II, Zweite, umgearbeitete Auflage, Halle a. d. S., Max Niemayer, 1913; (tr. fr. *Recherches logiques*, tomes I - III, Paris, P.U.F., 1959-1974), p. 238. Voir aussi Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Vrin, 1970, p. 161.

⁵⁰ Anthony J. Steinbock, *op. cit.*, p. 9.

⁵¹ Se rapporter à Idem I, 2^{ème} Section.

⁵² Idem I, p. 282.

et cette corrélation est, sans doute, une corrélation eidétique. Il est clair donc qu'avec le thème de l'évidence (originaire) Husserl ne veut pas transgresser le cadre corrélationnel - au contraire, c'est à l'intérieur de celui-ci que l'évidence trouve sa position structurelle. D'ailleurs, toute la discussion qu'on trouve dans le §136 des *Ideen I*, qui traite de l'évidence originaire comme fondement originel de validité est menée dans les cadres du "parallélisme" noético-noématique⁵³.

Plus encore, l'évidence elle-même repose en fait sur un rapport, car, en tant que vision intellectuelle <*Einsicht*>, elle est "l'unité que forme une position rationnelle avec ce qui la motive par essence..."⁵⁴, c'est-à-dire avec ce qui est donné de façon "originaire". Ainsi, l'évidence originaire réalisant la fondation des actes doxiques (fondation épistémologique) et l'intuition en tant que base de toute formation de sens ne contredisent pas le caractère (co-)relationnel des structures phénoménologiques fondamentales. Pour Husserl, l'apodicticité se rattache au *signe*, tandis que l'évidence (et la vérité) doit appartenir au visé même, à l'"objectité catégoriale intentionnée". Il ne faut pas confondre chez Husserl le vécu pur de l'évidence avec le sentiment mondain correspondant. Le premier laisse se créer en fait une *distance à soi* qui est la condition pour que nous ayons un rapport libre (critique ou "en zigzag"⁵⁵) à la chose (au monde). Ainsi, la critique appartient par essence à la démarche visant l'évidence⁵⁶ et ce fait est fondé justement sur la forme du rapport intrinsèque qui appartient à la constitution de l'objet intentionné. Le fait que l'évidence implique une donation en personne, une "possession"⁵⁷ - soit-elle *originelle*⁵⁸, ne veut pas du tout dire qu'elle soit une possession réelle - il s'agit ici d'une possession au sens phénoménologique du terme, d'une

⁵³ Il est pourtant remarquable que les analyses livrées sont *noématiques*.

⁵⁴ Idem I, p. 461 - 462.

⁵⁵ Ed. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, P.U.F., 1965, §80.

⁵⁶ Voir F. Gil, *Traité de l'évidence*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993, p. 8-10. "...la démarche critique <...> semble écarter explicitement la satisfaction du domaine de l'évidence. <...> Husserl récuse toute empathie de l'évidence. Les "soi-disant sentiments d'évidence" ou le «sentiment d'une nécessité rigoureuse» ne sont en aucun cas à même de «garantir une vérité objective sans laquelle il n'y aurait (...) pour nous aucune vérité».

Husserl a montré clairement dans le §21 des Idem I que ces sentiment sont "*forgés à coup de théories*". (Husserl souligne.)

⁵⁷ F. Gil, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁸ *Logique formelle et logique transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, Paris, P.U.F., 1965, §44, p. 269-270.

prise à distance, en traversant cet "abîme" *intérieur* de l'*i-réel*.

Centration - décentration

Le caractère dual de l'évidence renvoie à nouveau au problème de la dé-centration du centre. On sent que la visée qui pose ce centre est en quelque sorte une visée de l'absolu, quoique la structure de relation inégale y interdit l'accès. C'est pour cela que Husserl semble repousser cet absolu vers le niveau hylétique comme lieu d'une unité originelle d'elle-même et de son opposé⁵⁹. Les manuscrits des années '30 sur la temporalité semblent confirmer cette interprétation. La phénoménologie exigerait donc une descente régressive vers l'apparaître lui-même, mais, même si nous acceptons cela, il n'y a à proprement parler aucun moyen d'atteindre une absoluité quelconque et le plus qu'on peut faire est de s'approcher de cet absolu (*prescrit*), de séjourner dans sa proximité, dans son intimité. R cause de la relation/tension apparaître - apparaissant, nous y sommes tout de suite rejetés vers l'apparence, vers le constitué qui apparaît dans la forme de l'extériorité⁶⁰.

La vision proposée par Gérard Granel est sans aucun doute séduisante et certaines parties de ses textes méritent d'être cités *in extenso* mais, en même temps, il ne faut pas oublier que, au moins dans les *Ideen*, Husserl se tient rigoureusement au niveau du constitué et reste extrêmement prudent à l'égard des questions telles que celles que G. Granel soulève.

"Ce n'est pas ici le lieu de décider si, dans le flux du vécu, ces vécus sensuels sont partout et nécessairement porteurs de quelque 'appréhension qui les anime'.., autrement dit, s'ils sont toujours impliqués dans des *fonctions intentionnelles*. D'autre part, nous laissons également en suspense, pour commencer, la question de savoir si les caractères qui instituent essentiellement l'intentionnalité peuvent avoir une plénitude concrète sans soubassements sensuels"⁶¹.

Husserl se maintient d'une façon programmatique "à l'intérieur du plan de la temporalité constituée qu'il faut constamment conserver."⁶². Cette prudence - nous en sommes persuadés - n'est pas une question de

⁵⁹ G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968, p. 31.

⁶⁰ G. Granel, *op. cit.*, p. 46 - 47.

⁶¹ *Idem* I, p. 172.

⁶² *Ibidem*.

conjoncture; elle n'a rien de subjectif non plus. Elle est en effet exigée par l'essence (duale) de la structure intentionnelle. Il est vrai aussi que le même système intentionnel (en tant que système de renvois) repose sur l'idée d'un fondement originel de validité auquel les autres moments intentionnels renvoient, sur l'exigence de plénitude et de remplacement parfait et qu'une structure constitutive "normale" ou "éminente" y sert toujours de guide. Cela fait évidemment qu'une certaine ambiguïté persiste et que l'illusion "métaphysique" de l'absolu n'est pas fermement et définitivement éloignée.

TRUP ȘI ALTERITATE ÎN CONSTITUIREA SOCIALĂ A REALITĂȚII -o perspectivă comprehensivist-fenomenologică-

VICTOR POPESCU

RESUME. Chair et alterité dans la constitution sociale du réel.

L'enjeu de cet essai consiste en la description de la constitution de la *réalité sociale*, à l'entremise d'une méthodologie phénoménologique (à l'instar de Husserl ou Schütz) qui dépasse et englobe à la fois l'explication nomologique (Durkheim) et la méthode compréhensive (Dilthey, Weber). En nous appuyant sur l'explicitation de deux faits essentiels pour une socialisation, c'est-à-dire, l'expérience de *l'autrui* (alter ego) et la médiation qu'y est assurée par la *chair* phénoménologique (Leib), nous aboutirons au concept d'une *socialité originnaire* qui signifie la condition transcendentale de toute communauté humaine. Ensuite, nous y ajouterons un fait presque toujours ignoré dans les sciences sociales, il s'agit notamment de l'horizon du *monde commun* qui est le milieu où se produit toute (inter)action, symbolique ou non-symbolique. Enfin, le monde de la vie quotidienne s'avère être le sens qui guide la construction de la réalité sociale, et qui oriente tout acte constitutif intersubjectif.

1. Realitatea socială între explicație nomologică și descriere comprehensivistă.

Problema ce va ghida demersul meu este, pusă în termeni quasi-transcendali, "Cum e cu putință *realitatea socială*?". Răspunsul este oarecum anticipat de termenii în care așezăm problema, de raportarea la obiectul de studiu. El va privi, în funcție de modul în care vor cădea accentele pe obiectul întrebării noastre, două aspecte, după cum urmează: (1) rolul factorilor (inter)subiectivi în constituirea și instituirea realității *sociale*, pe de o parte, și (2) importanța mediului de grup și a regulilor sale în impunerea *realității* sociale asupra dezvoltării cognitiv-acționale a subiecților, pe de cealaltă parte. În termeni fenomenologici, aici ne va interesa, cu predilecție, primul aspect, cel *noetic* ce face posibilă constituirea mediului ambiant, a lumii cotidiene (va

fi vorba îndeosebi de acțiunea kinestezică și receptivitatea senzorială a trupului și de obiectivarea lumii prin mijlocirea experienței celui alt); al doilea aspect al fenomenului social, cel *noematic*, ce ține de impunerea socialului ca fapt de lume, ca și „ghid” al vieții noastre cotidiene, va fi luat în calcul în subsidiar, doar în măsura în care va trebui să echilibrăm demersul discursiv, pentru a nu cădea în capcana unui idealism în care faptul social să devină doar o „creație” eminentamente subiectivă, un efect datorit exclusiv unor „noeze” - gândurilor, proiectelor, valorizărilor partenerilor sociali etc. Mai mult, în ciuda faptului că vom căuta să înfățișăm cu precădere latura noetică¹ a socialului, totuși așa cum va reieși mai ales în ultimul paragraf al lucrării noastre², lumea cotidiană, ca „noemă” a fenomenului social, se va evidenția de la sine, impunându-se drept „călăuză” a interacțiunilor sociale, a experiențelor intersubiective.

Discursul sociologic se află încă de la nașterea sa într-o tensiune provocată de două tendințe metodologice divergente în ceea ce privește raportarea teoretică la obiectul social - e vorba de *explicația nomologică* (Durkheim), pe de o parte, și de *descrierea comprehensivă* (Dilthey), pe de cealaltă parte.

După Durkheim, faptul social este un aspect pozitiv și obiectiv al lumii, el trebuind să fie explicat după niște legi analoage, ca formă, cu cele din științele exacte (ale naturii). Fenomenul social este un „lucru” ce se caracterizează prin două note principale: el este „*exterior*”, autonom față de individul actant, deci și față de sociolog (asemeni lucrului fizic față de fizician)³, și, totodată, el posedă un caracter *constrângător* prin faptul că nu se conformează voinței noastre ci, dimpotrivă, ni se impune în mod fatal cauzând în noi anumite comportamente, dictând voinței ceea ce ea trebuie să facă: individul „are impresia că este dominat de forțe pe care nu le cunoaște ca fiind ale sale, care îl conduc, al căror stăpân nu este și tot mediul în care a plonjat îi pare brăzdat de forțe de același fel.”⁴. Această concepție rigidă conduce înspre o viziune deterministă în care „individul care acționează sau agentul este determinat total; el fiind o funcție a sistemului”⁵ și răspunzând în mod univoc la stimulii sociali după niște *legi* precise de forma „de fiecare

¹ Putem să mai numim această latură ca pe una „*subiectivă*”, dar într-un sens lărgit, ce trimite atât la gândurile/trăirile mele cât și la actele trupului meu, la interacțiunile cu ceilalți parteneri sociali, la valorizările și proiectele comune etc.

² V. par. 6 - Statutul excepțional al lumii cotidiene.

³ V. A. Mișu, *Introducere în sociologie*, Ed. Dacia, 1992, p. 97.

⁴ E. Durkheim, *Judecăți de valoare și judecăți de realitate*. în *Filosofie contemporană*, texte traduse și comentate de A. Boboc și I. N. Roșca, Ed. Garamond, 1995, p. 67.

⁵ A. Mișu, *Introducere...*, p. 102.

dată când are loc evenimentul X, orice individ va reacționa la acest stimul în modul Y, provocând prin răspunsul său evenimentul Z".

La un astfel de tip de discurs, Dilthey va reacționa tranșând între științele naturii și științele spiritului (în rândul cărora va fi inclusă, firește, sociologia), urmând, în consecință, să diferențieze între metodologiile celor două tipuri de teoretizare. Dat fiind că sociologia presupune în primul rând înțelegerea celuilalt (ca individ cu valori, cunoștințe, credințe proprii), rezultă că sociologul nu se va putea folosi de tehnicile fizicianului ori ale chimistului, ci el va trebui să pornească nu de la observare și experiment, ci de la o descriere bazată pe faptul *comprehensiunii* (*Verstehen*) - definit drept „procedeu în care pornind de la semne receptate pe cale senzorială din afară, cunoaștem ceva interior”, un psihic, o viață interioară – și pe regulile (hermeneutice) după care se poate desfășura orice act de înțelegere.

2. Explicitarea fenomenologică a orizontului lumii cotidiene și „socialitatea originară”.

Într-o situație fenomenologică, socialul nu poate fi doar un simplu obiect autonom care să cadă sub legile unei fizici sociale (Comte) sau care să poată fi explicat prin niște constante stabilite în cadrul raportului dintre mediul social și instituții (Durkheim)⁷. Socialul va fi considerat, mai degrabă, ca un sens vizat subiectiv adus la expresie prin actele/faptele membrilor societății (Weber)⁸. Altfel spus, socialul nu poate fi gândit decât ca un produs intersubiectiv cu istoricitatea și instituțiile legitimize constituite într-un câmp comun de semnificații continuu în prezență (ca orizont actual/potențial), într-o rețea a vieții, trăirilor subiecților experimențatori de lume. Rupt de această bază socialul "nu posedă nici un statut de fapt"⁹. Fiind apanajul intersubiectivității constituante, realitatea socială va fi înțeleasă ca sens vizat ce va fi supus explicitării (descripției fenomenologice), metodă în care socialul nu va fi considerat nicidecum ca un simplu obiect de reflecție al teoreticianului științelor sociale ori ca un fapt analog unui sumum de lucruri în care ne-am putea regăsi doar ca obiecte între alte obiecte¹⁰.

⁶ W. Dilthey, *Geneza hermeneuticii*, în *Filosofie contemporană...*, p. 28.

⁷ Cf. J.-F. Lyotard, *Fenomenologia* (a se vedea, aici, mai ales cap. Fenomenologie și sociologie), Humanitas, 1997, p. 70.

⁸ P. L. Berger, Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. Fischer, Frankfurt, 1970, p. 20.

⁹ *Ibid.*, p. 138.

¹⁰ Lyotard, *ibid.*, p. 79.

Totuși se impune următoarea nuanțare: socialul nu este un simplu fenomen de societate ce s-ar constitui eminentamente în egoul meu și nici doar un act psihic contingent căci, așa cum prea bine se știe din observațiile lui Durkheim, realitatea socială ni se impune ca ceva de nerespins, ne apasă și ne constrânge apărând nu doar relativ la subiectivitatea sesizărilor mele ci și ca o realitate constantă și obiectivă cu un sens bine articulat, ca lume instituționalizată care ne impune modele de acțiune în cadrele unei limbi și ale unei tradiții pe care le achiziționăm și ni le interiorizăm¹¹.

Prin urmare, întrebarea la care va trebui să răspundem este cum într-un conglomerat de trăiri personale se poate constitui obiectivitatea realității sociale sau, în termenii lui Searle, cum se face că lumea socială este *epistemic obiectivă* în ciuda faptului că este *ontologic subiectivă*. Răspunsul pe care voi încerca să-l ofer este parțial și acoperă doar un segment al unei descripții necesare pentru a da seama de constituirea socialului (vom lăsa deoparte instituțiile simbolice și faptul interiorizării lor, punând accent pe dimensiunea ontologică a socialului). Voi lua în considerare primele straturi de sens (câmpul meu operațional și lumea cotidiană ca lume experimentabilă și de către alte euri) ce conduc înspre nașterea realității sociale, încercând să identific rolul esențial jucat de funcția *alterității* și cea a *corporalității* în sedimentarea straturilor sus-numite.

Demeresul implicat aici ar putea purta eticheta de "epistemologie a științelor sociale" nu fiindcă s-ar încerca determinarea unor metode convenabile pentru științele în cauză ci, mai degrabă, pentru că încearcă să evedențieze subînțeleșurile absolut necesare teoreticianului în domeniul socio-uman, el fiind cel care ia lumea cotidiană și cunoașterea pe care ea i-o oferă (*the stock of knowledge* - Schütz) ca bază nechestionată a demersurilor sale profesionale. Decurge de aici, că o fenomenologie socială are un caracter pre/meta-teoretic urmărind procesele obiectivante ale (inter)subiectivității donatoare de sens, procese ce stau la baza constituirii realului nostru și care sunt pre-psihologice și pre-sociologice¹².

Sociologia, antropologia, psihologia socială, toate au în față o realitate cotidiană în care oamenii acționează și inter-acționează conform unei cunoașteri comune și unor reguli de toți știute. Mă regăsesc, așadar, înaintea oricărei teoretizări, într-o lume intersubiectiv constituită ce mie dată de la naștere și în care acțiunile mele de interpretare și semnificare participă la constituirea acestei lumi prin habitusurile formate în urma unor achiziții, învățări, moșteniri ale unor tradiții etc. Lumea înconjurătoare, cea a

¹¹ P. L. Berger, Th. Luckmann, *ibid.*, p. 64.

¹² Cf. Lyotard, *ibid.*, pp. 78-80 și Berger, Luckmann, *ibid.*, p. 21.

naturii proxime și a semenilor mei, este una bine articulată și circumscrisă. Înlăturând tipul atitudinii naturale eu "văd" cum constanța lumii ce mi se dezvăluie datorează totul unui orizont (halou) perceput *pasiv*, dat prin câmpurile senzoriale¹³ și prin aprezentarea pasivă a celuilalt, adică prin integrarea într-o „socialitate originară”. Scurt spus, atât cunoașterea comună, cea a bunului simț, cât și actele judicative, teoretice presupun ca deja prezentificată o "socialitate originară" și, corelativ acesteia, un "câmp de joc", un loc al raportărilor lui "eu pot", ale eului actant la obiecte și la ceilalți¹⁴. Asupra acestui *orizont* prezentificat în mod constant dar „invizibil" (tacit asumat) și asupra *funcțiilor* (trup, experiența celuilalt ca și co-actant) ce participă la conturarea și determinarea lui în complexitatea sa, va purta descripția fenomenologică a construcției realității sociale. Acest tip de abordare a obiectului sociologiei se desfășoară dincoace de „parti-pris”-urile celor două metodologii expuse în primul paragraf. Nefiind, în întregime, de acord *nici* cu un model laplacean al socialului legic determinat dar *nici* cu o societate constituită exclusiv la nivelul unei comunități, și al comprehensiunii reciproce între niște „vieți interioare”, metoda noastră va asuma deopotrivă elementele celor două orientări, astfel încât societatea va fi privită într-un demers „dialectic” în care ea va fi prinsă atât ca un obiect, ca un *factum* (Durkheim) (ceea ce mai sus am desemnat ca fiind o perspectivă noematică), cât și ca un sens vizat subiectiv, adus la expresie prin actele indivizilor și grupurilor sociale (Weber) (perspectivă predominant noetică)¹⁵.

3. Despre două înțelesuri ale lui "alter ego" - eu constituant și om psiho-fizic

Am văzut, în critica adresată poziției pozitivistice din sociologie, că realitatea socială, în ciuda caracterului ei de fapt „obiectiv” și constrângător nu poate fi înțeleasă, în complexitatea ei, drept „realitate” decât prin niște acte de înțelegere ale unor subiecți actanți integrați într-o rețea socială comunicativă. Subiecții au calitatea unui principiu activ, ei nu sunt nicidecum niște simple obiecte supuse în pasivitatea lor unor legi cauzale imuabile: „Atât ca indivizi cât și ca unități de indivizi (ca grupuri), oamenii nu pot fi priviți ca niște simple lucruri. Comportarea și acțiunea lor nu se lasă explicitată strict în termenii raportului dintre cauză și efect sau ai celui

¹³ A. Schütz, *Collected Papers*, vol IV, Kluwer, Dordrecht (Phaenomenologica, nr.136), p. 26.

¹⁴ A. Schütz, *op. cit.*, pp. 26-27.

¹⁵ V. pt. această sugestie Berger, Luckmann, *ibid.*, p. 20.

dintre stimul și reacție"¹⁶. Prin urmare orice realitate socială presupune, fără doar și poate, o comunitate de indivizi în (inter)acțiune. Mai departe putem întreba ce ține împreună această clasă de indivizi, ce dă caracterul de comuniune, coerență și stabilitate unei societăți. Înainte, însă, de a răspunde acestor întrebări (v. par. 4 și 5) va trebui să operăm o nouă distincție prin care vom putea spune mai multe despre câmpul social.

Am invocat înainte și voi invoca în continuare concepte ca "socialitate originară" (Merleau-Ponty) ori "intersubiectivitate transcendențială" (Husserl) care, totuși, *nu* sunt, așa cum s-ar putea crede, simple sinonime ale "societății" sau ale unei "comunități inter-umane". Și asta pentru că "celălalt" poate fi considerat într-o discuție fenomenologică despre social sub două perspective radical diferite. Într-o accepție fenomenologic-transcendențială "celălalt" nu va fi nicidecum considerat ca om psiho-fizic ce-și exprimă anumite gânduri, sentimente i.e. conținuturi psihice și care este situat, înglobat într-o lume deja obiectivată, într-o societate deja constituită. În această situație întreesează, mai curând, "celălalt" ca ego transcendențial ce este experimentat, prezentificat în și prin trăirile mele intenționale¹⁷, ca eu ce particip la constituirea și obiectivarea unei naturi și a unei societăți, în cadrul căreia, se va regăsi - datorită apercipției de sine - ca om psiho-fizic¹⁸. Eu mă regăsesc printre ceilalți oameni drept compus dintr-un psihic (o minte) și un corp pe care îl pot comanda pentru a îndeplini anumite acțiuni, dar pentru ca eu să mă pot apercipe în această lume, pentru ca să mă descopăr, să devin conștient de mine sunt presupuse deja o serie de acte pasive, non-conștiente (kinesteze și afectări) ce au loc în imanența egoului transcendențial. Pentru a-mi descoperi corpul, eu trebuie să-mi mișc capul și ochii, să percep niște forme, culori ce le strâng, sintetizez într-un întreg pe care îl voi semnifica drept „corpul meu” (aceste funcții inerente apariției/constituirii corpului meu nu țin propriu-zis de acest corp ci ele aparțin funcției trupului - vom reveni, dealtfel, în paragraful următor la distincția corp-trup). În continuare, voi interpreta schimbările atitudinale al corpului meu drept acte de semnificare, expresii ce trimit la un psihic, la o viață internă etc. La fel va trebui să mă raportez și la semenul meu luând în considerare atât dimensiunea sa intramundană de om, cât și pe cea de eu transcendențial prin care el „pune” alături de mine și de alții o lume. Prin urmare, pentru a putea desfășura o tematizare teoretică, reflexivă a câmpului social specialistul în științele sociale trebuie să se afle deja "aruncat" într-o

¹⁶ A. Mihu, *op. cit.*, p. 100.

¹⁷ Husserl, E., *Meditații carteziene*, Humanitas, 1994, p. 125.

¹⁸ *Ibid.*, par.55 și urm.

comunitate inter-umană constituită și obiectivată în experiența constituantă a intersubiectivității monadologice. Credem așadar că "intenționalitatea colectivă" a faptelor sociale nu intră exclusiv în "capitolul" actelor particulare individuale gândite sub forma "noi vrem să..."(Searle) ci este de presupus, așa cum o face Husserl, o subiectivitate de un ordin superior, un strat al spiritualității interpersonale¹⁹.

4. *Experiența pasivă a alterității constituante*

Trebuie spus, de la bun început, că egoul meu transcendențial nu este un demiurg creator de lume. Dimpotrivă el este excedat, „împins de la spate” de aceasta. Acest lucru reiese în mod clar în relația noastră cu mediul social unde acțiunile celuilalt îmi scapă, unde nu voi putea prevedea nicidecum în mod cert reacțiile sale, unde, parafrazându-l pe Levinas, nu pot să am nicidecum o cunoaștere integrală, totală a alterității. Celălalt nu mi se oferă decât mediat, prin semne pe care eu le voi interpreta drept indici ai unei minți, drept expresii ale trăirilor interne aparținând celuilalt: „Existența străină ne este dată mai întâi prin fapte senzoriale, gesturi, sunete și acțiuni. Abia printr-un procedeu de contrafacere a ceea ce în semne răzlețe sesizăm prin simțuri, completăm acest interior”²⁰. Problema pe care o vom pune se referă la rolul apercepției celuilalt și a medierii prin trup a acestui act fără de care orice „ghicire” a interiorității celuilalt este cu neputință. Lumea cotidiană în care învățăm, comunicăm, acționăm ni se oferă ca o lume a obiectelor reale bine determinate, cu sensuri clar articulate. Însă, o dată ce am ieșit din claritatea și evidența atitudinii naturale și vom căuta explicitarea subînțelesurilor ce ne asigură realitatea cotidianului, vom putea decela un strat subteran de lume, un orizont nearticulat perceput pasiv. În această „magnă” de, în care trupul meu acționează tacit, îmi poate apărea celălalt egomonadă. Constituirea lui alter ego se realizează prin sudarea într-o "sinteză asociativă pasivă" a percepției *corpului* (*Körper*) din fața mea ca lucru natural, pe de o parte, și a apercepției eului centrat "acolo", încarnat și manifestându-se prin *trupul* său (*Leib*), pe de cealaltă parte. Dar pentru ca să pot transfera celuilalt sensul de „alter ego”, eu va trebui întotdeauna să stabilesc în mod *pasiv* (și nu sub forma raționamentului - cazul lui Descartes) o *analogie* între (1) trupul meu prin care viețuiesc și (2) corpul natural care se mișcă, acționează, face semne în fața mea. În urma stabilirii acestei analogii, corpul

¹⁹ A. L. Thomasson, *The Ontology of the Social World in Searle, Husserl and beyond*, în *Phenomenological Inquiry*, vol 21, oct. 1997, Belmont, Massachusetts, pp. 113 și 117.

²⁰ Dilthey, *op. cit.*, p. 28.

celuilalt, care până acum era un simplu obiect în mișcare, capătă un nou strat de sens: devine trup (Leib) al unui alt eu care activează și trăiește într-un mod *analog* cu mine²¹.

De observat, în plus, cum pentru a ajunge la celălalt deci, implicit, pentru ca o societate să poată lua ființă, este inevitabilă constituirea anterioară a stratului de sens "natură" sau, altfel spus, faptele sociale sunt dependente atât de trăirile intenționale cât și de faptele fizice. Eu nu-l voi putea percepe pe celălalt decât dacă, mai întâi, voi considera corpul său drept un lucru real, cu o anumită autonomie și cu o valoare obiectivă, ca lucru experimentabil și de alții și nu ca simplă iluzie fantasmatică a minții mele. Doar decolând de pe aceste baze eu voi putea să consider mișcările corpului din fața mea ca fiind analoage cu mișcările pe care eu le pot desfășura prin trupul meu, fapt ce mă obligă la a recunoaște în corpul natural din fața mea un trup viu prin care se manifestă celălalt ego transcendental. Mai mult, la fel cum eu mă descopăr, în urma apercipției egoului cu actele sale de constituire, ca un psihic având o realitate proprie, niște structuri de gândire proprii, tot astfel, eu voi presupune existența altor minți la fel de reale ca și a mea. Prin urmare suntem în acord cu ideea lui Thomasson cum, o privire lucidă asupra realității sociale presupune o depășire a extremismelor și o integrare atât a categoriilor mentale cât și a obiectelor „brute”²², dar nu putem să nu adăugăm, la cele două planuri, dimensiunea transcendentală a intersubiectivității fără de care orice comunitate de oameni este cu neputință de a fi tematizată.

Trei observații ar fi de făcut pentru o mai bună lămurire a problemelor mai sus înfățișate:

a) Din punct de vedere ontologic posibilitatea stabilirii rețelei intermonadologice în cadrul căreia să se poată constitui o lume comună, obiectivă, este asigurată de preeminența unei *analogii* transcendente (Ricoeur) între eurile constituante. Acest principiu este mai economic decât Spiritul hegelian și el face ca orice experiență pe care o desfășor ca ființă-în-lume să fie o experiență intersubiectivă, adică una efectuată într-o comunitate ideal-infinită formată din "*subiecte particulare ce posedă sisteme constitutive corespunzătoare și armonizate*"²³.

b) Socialitatea originară se înfățișează în două sensuri, într-o *reciprocitate*: de la mine la celălalt, când "semenul este perceput ca ego și

²¹Husserl, *op. cit.*, p. 149.

²²*Ibid.*, p. 132.

²³E. Husserl, *op. cit.*, p. 143.

anume ca subiect capabil să resimtă trăiri pentru sine ²⁴ și dinspre celălalt spre mine - cazul când "eu însumi mă surprind ca văzut <<din afară>> și anume ca un altul pentru un alter ego". Doar presupunând că celălalt nu este "încapsulat" în trăirile mele (nu este redus la viața mea intențională) și că el poate să mă experimenteze ca altul, doar astfel, în oglindă cu celălalt, se pot naște „imaginea de sine” / „sinele social” i.e. conștiința faptului că eu ca om psiho-fizic sunt privit și judecat de semenii mei, conștiință ce se formează treptat, la început în mediul intim (familiar, amical), iar apoi în colective mai largi²⁵. Individuarea mea ca om cu anumite caracteristici specifice (temperament, inteligență, calități morale și fizice) nu se poate face decât prin continua raportare la ceilalți membrii ai societății: „Experiența interioară interioară prin care eu înțeleg propriile mele trăiri interne, nu poate să-mi conștientizeze niciodată propria mea *individualitate* (s.n.). Abia în comparația acesteia cu experiența altora, îmi făuresc și experiența individualului în mine: abia acum îmi concretizez ceea ce în propria mea existență mă deosebește de alții”²⁶.

c) Într-o descriere fenomenologică raportarea la celălalt trebuie explicitată non-reductiv, ținând cont atât de ingredientii spirituali cât și de cei *materiali* ce intervin în constituirea lui alter ego. Sesizarea celuilalt nu poate fi redusă nici la un proces mental de "prelucrare a trăsăturilor obiective percepute de un observator activ la un observat pasivtransformate în procese cognitive adesea lipsite de dimensiune socială"²⁷, și nici la un contact între două spirite, între două conștiințe transcendente pure. Trupul sau poate, mai bine, *inter-corporalitatea* este agentul ce mediază orice relație între două egouri transcendente. Cu alte cuvinte, nu comunică două intelecte reciproc transparente ci inter-acționează două corpuri vii, două euri încarnate în trupuri cu funcțiuni analoage²⁸. Doar astfel putem înțelege de ce, în psihologia socială, corpul ca entitate deja obiectivată și încărcată de simboluri (religioase, morale, pragmatice etc.) are în cadrul unui câmp social, prin "aparițiile sale fizice", un rol esențial în medierea legăturilor sociale între oameni. Aici corpul devine „ghid de acțiune”, „grilă de interpretare” în vederea stabilirii unor legături afective, ori în procesul integrării sociale și construirii diverselor „roluri”²⁹.

²⁴ Lyotard, *op. cit.*, p. 76.

²⁵ D. Jodelet, Corpul, *persoana și celălalt* în *Psihologia socială a relațiilor cu celălalt* (coord. S. Moscovici), Polirom, Iași, 1998, p. 44.

²⁶ Dilthey, *op. cit.*, pp. 27-28.

²⁷ Jodelet, *op. cit.*, p. 76.

²⁸ Lyotard, *op. cit.*, p. 76.

²⁹ Jodelet, *op. cit.*, pp. 42-44.

5. Stratul fundamental al lumii real-obiective: lumea cotidiană și constituirea sa

O dată înfățișată experiența constituirii lui alter ego, putem trece la descrierea următorilor pași în constituirea socială (în sens transcendental) a realității. Lumea de zi cu zi se constituie, mi se arată, plecând de la realitatea cotidiană proximală, de la "câmpul operațional" în care sunt încarnat într-un "aici" și "acum" continuu. Printr-o idealizare, această lume accesibilă mie într-un mod primar capătă în experiența intersubiectivă sensul de "câmp accesibil <<ca și cum>>", sensul de lume experimentabilă din mai multe poziții și perspective, lume tematizată în mod concordant de celelalte euri împreună cu eul meu³⁰.

Să explicităm lucrurile mai amănunțit. Primul strat de sens ce se constituie în mod necesar ca bază a orientării în spațiul ambiant este „lumea” mea (ca fenomen de lume). Este lumea la care am acces nemijlocit, este spațiul în care pot manipula, după voie, prin corpul meu lucrurile din preajmă. Exemple pentru acest spațiu în care tematizez lumea în mod preponderent pragmatic pot fi găsite în cazul atelierului ca proximitate de interes a mecanicului auto, al casei în care locuiesc și în care ordonez lucrurile după dorința mea etc.³¹ Mai mult, această lume conturată în spațiul meu operant este locul unde mă manifest preponderent unitar, cu scopuri acționale bine stabilite, cu habitualități puse în mod continuu la lucru. Aici este spațiul în care prin medierea trupului meu (cu kinestezele, locomoțiile și operațiile sale), eu îmi pot împlini proiectele, și dinspre care pornind, lucrurile naturale și semenii mei primesc *realitate* și consistență în urma unor experiențe repetate și *confirmate*³².

Doar pe baza lumii mele proximale pot, prin considerarea spațiului inaccesibil ca spațiu virtual accesibil (<<ca și cum>>) și prin dezvăluirea celui alt ca eu co-actant într-o lume comună cu a mea, pot, așadar, ajunge la considerarea unei lumi cotidiene obiectiv-reale. Regăsim în urma acestor reflecții paradoxul unei "ordini prestabilite" între eurile ce inter-acționează căci deși fiecare eu are propria sa lume ambiantă, propria sa perspectivă centrată într-un "aici" și "acum" totuși, eu știu că trăiesc într-o lume comună cu ceilalți și acționez ca atare, fapt posibil doar prin *analogia*, asemănarea sistemelor constitutive ale eurilor-monadă, prin faptul acționării într-un

³⁰ Schütz, *op. cit.*, pp. 34-35.

³¹ Berger, Luckmann, *op. cit.*, p. 25.

³² Schütz, *op. cit.*, pp. 26-27 și 35.

anumit grad de *normalitate*: "Cel mai important lucru pe care îl știu este acela că există o *corespondență* permanentă între concepția mea și a celorlalți despre această lume în care suntem și că noi avem o concepție comună despre realitatea acesteia"³³.

6. Statutul excepțional al lumii cotidiene

Am văzut că ceea ce dă coerență faptului social este cooperarea indivizilor ghidați în actele lor de un orizont pasiv al unei lumi comune (intersubiective) al cărei sens este explicat drept univers social obiectiv, instituționalizat. Deși faptele sociale depind într-o măsură considerabilă de stările subiective ale oamenilor, totuși, realitatea socialului și cunoașterea obiectivă a acestui fapt „nu depind doar de intenționalități individuale ci și de lumea publică în care e posibilă comunicarea, în care obiectele sunt considerate în mod colectiv ca având anumite sensuri, puteri, vectori sau funcții”³⁴. Lumea cotidiană devine vectorul ce dă sens oricărei comunități, astfel încât, dat fiind faptul că eu nu pot gândi, acționa în lume decât pornind de la o lume deja dată, asumată, interiorizată, rezultă că aspectul *noematic* al fenomenului social (înțelegem aici *lumea* drept „*ghid*”) îl acoperă, îl depășește ca importanță pe cel *noetic*, legat de actele acțional-comprehensive ale indivizilor. Putem conchide că lumea de zi cu zi este o „provincie de sens” excepțională, atât în raport faptele individuale, cât și față de celelalte lumi (provincii de sens ca clee ale religiei, teoriei științifice, artei etc.). Iată câteva din motivele acestui corolar:

a) Lumea cotidiană este spațiul meu de joc, ca eu actant ce-mi proiectez și realizez intențiile.

Aici mă nasc și, mai apoi, mă dezvolt ca personalitate, aici îmi definesc acțiunile și proiectele, pornind de aici îmi constitui și îmi îndeplinesc „rolul” social, în acest spațiu îl percep pe celălalt, comunic și interacționez cu el. Acest univers este, într-un limbaj fenomenologic mai pretențios, *câmpul efectuabilității reale* și quasi-reale.

b) Lumea cotidiană este lumea împărțită cu ceilalți ca participanți egali la constituirea realului în cadrul relațiilor sociale originare³⁵. Aici intervine în mod esențial factorul „*socialității originare*” ca și condiție de posibilitate a oricărei comunități umane, dar trebuie notat că acest factor constitutiv este

³³ Berger, Luckmann, *op. cit.*, p 26.

³⁴ Thomasson, *op. cit.*, p. 112.

³⁵ Schütz, *op. cit.*, pp. 35-36.

întotdeauna orientat de o lume, sau mai exact de un sens de lume obiectivă, ce hrănește orice activitate constitutivă a rețelei „monadice” de euri.

c) Lumea cotidiană este *instiția simbolică primară*, este domeniul sensurilor elementare, al semnificațiilor vii și concrete, este matricea la care se reduce orice conținut de sens obiectivabil și real subiectiv în cadrul social, astfel încât, orice act teoretic, orice experiență limită, orice reverie sau vis sunt reduse în momentul exprimării lor la câmpul lumii simbolice cotidiene (orice eveniment, așadar, este *normat*)³⁶. Lumea cotidiană este cea care ne solicită, continuu, atenția, este realitatea care apare deja-cunoscută și obiectivată într-o ordine a obiectelor, ordine asigurată de semnificațiile (tehnice, geografice etc.) înglobate în *limbajul natural* care „marchează sistemul de coordonate al vieții mele în societate și o umple cu conținuturi obiectuale de sens”³⁷.

d) Lumea cotidiană este punctul de convergență și sinteză al *spațiului* operațional cu cel geometrizat, devenit uniform, al *timpului* particular (*durée*-Bergson) cu cel al ciclurilor cosmice³⁸. În spațiul cotidian au loc mișcările, deplasările corpului meu dar, tot aici, aceste acțiuni sunt însoțite de procese de idealizare ale spațiului meu operațional, prin care spațiul devine unul obiectiv, omogen și măsurabil, fapt fără de care orice act de manipulare (de la meșteșugul tâmplarului până la acțiunile impresionante ale tehnicii actuale) nu ar putea fi conceput și efectuat. La fel, în cotidian, timpul meu, ritmul acțiunilor mele este ajustat în funcție de un timp „obiectiv” dat de tempoul activității semenilor mei dar și de regularitatea fenomenelor naturale (anotimpuri, zile etc.).

Dacă din punct de vedere constitutiv realitatea socială este eminentemente subiectivă, în sensul în care ea presupune o „socialitate originară” în spate, suntem conștienți că, într-o analiză focalizată pe faptele sociale clădite pe cotidianul deja constituit, *obiectivitatea* (dată de facticitatea instituțiilor legitimate) se îmbină în mod dialectic cu *subiectivitatea* (considerată acum ca interiorizare dar și creație a ordinii realului social)³⁹, aspecte care pot fi explicitate doar asumând nivelurile constitutive inferioare anterior prezentate. Însă, o explicitare a instituțiilor simbolice și a proceselor de interiorizare a acestora în biografia fiecărui pătaș la viața socială depășește interesul restrâns al lucrării de față.

³⁶ Berger, Luckmann, *op. cit.*, pp. 103-105.

³⁷ *Ibid.*, p. 25 ; v. și p. 41.

³⁸ Schütz, *op. cit.*, p 36.

³⁹ Berger, Luckmann, *op. cit.*, pp. 63 și urm.

BIBLIOGRAFIE

1. Berger, P. L., Luckmann, Th., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. Fischer, Frankfurt, 1970.
2. Dilthey, W., *Geneza hermeneuticii*, în *Filosofie contemporană*, texte traduse și comentate de A. Boboc și I. N. Roșca, Ed. Garamond, 1995.
3. Durkheim, E., *Judecăți de valoare și judecăți de realitate*. în *Filosofie contemporană*, texte traduse și comentate de A. Boboc și I. N. Roșca, Ed. Garamond, 1995.
4. Husserl, E., *Meditații carteziene* (medit. a V-a), Humanitas, 1994.
5. Jodelet, D., *Corpul, persoana și celălalt* în *Psihologia socială a relațiilor cu celălalt* (coord. S. Moscovici), Polirom, Iași, 1998.
6. Lyotard, J.-F., *Fenomenologia* (cap. Fenomenologie și sociologie), Humanitas, 1997.
7. Mișu, A., *Introducere în sociologie*, Ed. Dacia, 1992.
8. Schütz, A., *Collected Papers*, vol IV, Kluwer, Dordrecht (Phaenomenologica, nr.136).
9. Thomasson, A.L., *The Ontology of the Social World in Searle, Husserl and beyond*, în *Phenomenological Inquiry*, vol 21, oct. 1997, Belmont, Massachusetts.

PREZENTUL REPREZENTĂRII. ICONOCLASMUL MEDIEVAL ȘI CEL MALEVICIAN

GREGUS ZOLTÁN

RESUMÉ. Le présent de la représentation. L'iconoclasme médiévale et malevitchien. Entre l'iconoclasme médiévale et malevitchien on pourrait établir le lieu commun en tant que "*le refus de la représentation du prototype*", même si dans quelques sens notamment différents. Si dans le premier cas, l'accent tombe sur le refus de la représentation, en faveur du prototype, dans le deuxième, c'est le prototype même qui est réfuté au bénéfice de l'imaginité, comme condition de possibilité transcendente de toute image. Notre recherche concerne le phénomène de la "suspension" de l'image dans ces contextes-là, en tant que témoin d'une disparition qui marque par soi sa propre présence significative.

Putem întâlni deseori observații, după care există o analogie (dacă nu – așa cum se întâmplă în anumite cazuri mai “grave” –, chiar o *echivalență*) între iconoclasmul medieval timpuriu și practicile avangardei (în speță, pictura așa-zisă “abstractă” sau nonfigurativă). Totuși, așa cum se întâmplă frecvent, ele rămân la nivelul superficialului în ceea ce privește tematizarea și precizarea raporturilor dintre cele două “curente”. Lipsește *perigraphe*-ul, adică circumscrierea domeniilor cu privire la părtașii care intră în joc cu comparația expusă. Tocmai din acest motiv propunem o încercare analitică pe această temă, vizând ciudățenia “iconoclasmului” atribuit avangardei/suprematismului, și ținând seamă de limitele inevitabile.

Însă, aceste motive înșirate de mai sus sunt suficiente în sine, pentru un astfel de demers?

Ce semnificație are o anumită “nelă-murire” a lucrurilor, pentru cei care deja “au intrat” în procesul “muririi”, în agonie, lucruri care nu mai posedă nici o actualitate, fie în privința avangardei, fie al iconoclasmului medieval? Întrebarea se ridică de la sine. Cu toate acestea, se poate susține

importanța problematicii, tocmai fiindcă sub acest nivel al “neclarificării” se sustrage o altă neclarificare, forma *par excellence* a neclarificării (care nici nu poate fi clarificată pentru totdeauna), cel puțin în privința imaginii: *ontologia imaginii*, adică ontologia operei picturale.

E vorba de o ontologie care este mereu confruntată cu exteriorul său, deci mereu eșuată (dacă nu, măcar amânată, expusă într-o supra/super/prelungire), privind faptul că imaginea nu poate fi localizată nici în domeniul *logos*-ului, nici în afara ei; nu numai față de lumea exterioară imaginea reprezintă o “dedublare”, ci ea este în sine dedublată: ea este fără esență (lipsită de orice esență) prin esență¹. Imaginea nu are natură, nu are nimic propriu – de aici provine faptul că eșecul ontologiei imaginii este înscrisă în ea. Astfel, toată tematica propusă aici tinde spre această ultimă (de fapt originară) “neclarificare”, cu intenția de a păstra în “firea” sa și a nu evidenția nimic ceea ce depășește neclarificatul său.

Putem observa că în polemica asupra statutului icoanei la începutul evului mediu, a avut loc o schimbare, o transpunere în ceea ce privește problematicii imaginii. Imaginea începe să nu mai încadreze într-un context care vizează raportul dintre model și reprezentare, ci intră în discuțiile hristologice întemeiate pe relație dintre esență/natură și persoană, dintre *ousia* și *hypostasis*, în acest cadru fiind expusă antinomia imaginii, intensificată până la *Ab-grund*-ul său între latura epifanică și apofatică (fără să concludă la o oarecare sinteză echilibrată între ele). Cu toate acestea însă, nu se poate afirma că a avut loc o *dis-locare* absolută a problematicii, tocmai fiindcă ridicarea problemei tipului și prototipului era re-ținută/păstrată de un limbaj (cel grec) folosită de patriarhii greci la sinoadele ecumenice. Totuși, poate că această transmutație e suficientă în sine pentru a nu admite utilizarea icoanei în cadrul relației tipului cu arhetipul/prototipul său (ceea ce nu presupune deloc faptul, că în cadrul hristologiei toată problematica în întregul său poate fi rezolvată). Acest *Ab-grund* al imaginii/imaginității permite să gândim mai departe problematica ei, spre suprematismul lui Malevici.

Prima dificultate, ca de obicei, apare în momentul alegerii punctului de plecare, acel punct sau “loc comun”, de unde avem capacitatea vizării domeniului întreg al problematicii. Ca *eikonostas*-ul (locul rezervat

¹ În această privință imaginea are o “ontologie” asemănătoare cu cea a scrierii. În cazul scrierii vezi: Jacques Derrida: *Diseminarea*. Univers Enciclopedic, Buc.1997, mai ales p. 130-137.

icoanelor²) mereu dis-localat, sau *Lichtung*-ul lui Heidegger, ce nu poate fi o scenă rigidă cu cortina mereu ridicată, la fel și acest "loc comun" care este căutat, apare ca o comuniune promisă și mereu amânată. Totuși apare necesitatea de a alege o ipoteză de lucru, după care convergența itinerariului iconoclasmului medieval și cea a avangardei/suprematismului ar fi: *refuzul reprezentării divinului/absolutului în lumea vizibilă a lucrurilor* (în domeniul înfățișării lucrurilor).

În concordanță cu cele amintite mai sus, lucrarea noastră se structurează în felul următor: în primul rând, sub aspectul problematicii "refuzului" *versus* "crizei" reprezentării absolutului, sunt tematizate relațiile posibile între "deșert"-ul malevician și tendințele iconoclaste, iar pe de altă parte această problematică e centrată mai ales în *dis-locarea* problematicii imaginii, la *imagineitate*, ca structură esențială a fenomenului imaginii. În prealabil, putem afirma că Malevici a tematizat în operele sale *absența* oricărui prototip. De acum încolo, imaginea nu mai apare ca ceva exterior și ulterior (care implică și secundaritatea sa) față de ceva, nu mai este o simplă formă/aparență pentru Conținut/Idee, ci devine ea însuși conținut. Cu alte cuvinte, Malevici concretizează într-un mod radical în pictura sa lipsa *eikon*-ului, care provine din *absența eidos*-ului.

1. Refuzul reprezentării *versus* refuzul prototipului

Între iconoclasmul medieval și cel malevician, locul înrudirii fundamentale poate fi stabilit în: *refuzul reprezentării prototipului*; dar în sensuri diferite. În primul caz accentul este pus pe refuzul reprezentării, în favoarea prototipului (*refuzul reprezentării PROTOTIPULUI*), iar în cel de-al doilea caz, este refuzat prototipul în beneficiul *imagineității*³ [*Bildlichkeit*], ca acea condiție de posibilitate transcendentală a oricărei imagini sau reprezentări (*refuzul rePREZENTĂRII prototipului*). Toate acestea însă cu specificarea că termenii folosiți suportă o schimbare de sens de la o afirmație la alta.

² Înțeles mai degrabă metaforic, mult mai semnificativ, adică locul lor ocupat (și fiindcă *locul* (cu limitele lui) determină într-un fel ființa, putem vorbi despre ontologia icoanelor în privința lui Dumnezeu) în discuțiile dintre iconomahi și iconoduli.

³ Cuvânt/concept inventat de noi, pentru a desemna un "teritoriu" aproximativ asemănător cu cel al "figurativității" sau "iconicității", dar totuși pentru a păstra o diferență, o distanță față de ele.

În timp ce "reprezentare" în contextul iconologiei bizantine se referă la icoană, ca *vera icon*⁴, adică la înfățișarea chipului lui Hristos (în primul rând), în cazul al doilea, întâlnim cu re-prezentarea reprezentabilității, la actul în care este așezat, într-un mod original, în prezent (adică este ex-pus în prezent) imagineitatea. Ea se referă deci, la căutarea limitelor reprezentării și prezentificarea acestora. Astfel, la Malevici *imagineitatea* (ce ține de esența imaginii) nu mai este ceva ultim, față de orice "realitate" (prototip), ci devine condiția devenirii oricărei realități.

La fel și "prototipul" suportă o transmutație/deplasare în privința sensului, în privința *topos*-ului. În cazul iconoclasmului această mutație are loc, pornind de la prototipul divin spre cea secularizată, spre locțiitorul pământesc al "divinului"; dacă putem admite, de la abstract la concret. Așa cum afirmă Ioan I. Ică: "Luptând împotriva imaginilor lui Hristos, împărații iconoclaști urmăreau de fapt substituirea acestora prin *propriile* lor imagini ca singure imagini vii ale Divinității pe pământ."⁵ Astfel, preamărirea prototipului în natura sa dumnezeiască și, în concluzie, nereprezentabilă, devine destul de dubioasă. Astfel, apare o situație în care, imaginea Dumnezeu "mort" se luptă împotriva secularizării lui (reprezentare în materie). Aceasta este o situație nu mai puțin paradoxală, decât aceea în care neoplatonicienii (în secolele II.- III.), a căror metafizică disprețuia materia, apărau (împotriva creștinilor) cultul imaginilor, în timp ce creștinii, a căror credință se întemeia pe Întrupare, se opuneau lor⁶.

De asemenea, și la Malevici se poate observa o "asemenea" deplasare de la abstract (lumea vizibilă a obiectelor, lumea tridimensională, care nu

⁴ Garanțiile autenticității acestei imagini (care după tradiție dispuneau de origine și efecte supranaturale) poate fi reduse, după Diac. Ioan I. Ică, la două tipuri de imprimări miraculoase ale imaginii lui Hristos: 1. Imaginea imprimată pe pânză a feței lui Hristos în cursul vieții sale pământești și trimisă regelui Agbar al Edesei, și 2. Imaginea feței lui Hristos în chinuri imprimată pe prosopul cu care s-a șters pe față în drum spre Golgota: așa-numită "Vera icona" (a Veronicăi), contaminată probabil cu imaginea integrală a trupului lui Hristos de pe giulgiu de îngropăciune. Vezi: Diac. Ioan I. Ică: *Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală*. In. Sf. Teodor Studitul: *op.cit.* p.15.

⁵ *Ibid.* p.18. Nu e fără importanță, că după Ică, iconoclasmul pare să fi fost declanșat mai degrabă din rațiuni politice, fiind expresia cea mai evident vizibilă a unei reforme generale a Imperiului, preconizate de împărații iconoclaști.

⁶ În legătură cu această ultimă situație paradoxală vezi: *ibid.* p.9. Tot de această problemă se ține și faptul, că din "luptători împotriva icoanelor" deveneau în fapt - cum afirmeau iconodulii contemporani - "luptători împotriva lui Hristos"; suprimând imaginea lui Hristos însuși pe edificii, pe monezi, pe obiectele oficiale, ei căuteau de fapt depersonalizarea oarecum regalitatea lui Hristos pe pământ și, în consecință, să-și absolutizeze propria lor suveranitate. Vezi: *ibid.* p.19.

poate să apară în mediul picturii, decât dacă facem abstracție de suprafața plană a acesteia, deci ele (obiectele) sunt abstracte față de planul imaginii) la concret⁷, adică la linii și forme minime/pure ca și condiții transcendente ("locuitorii" – ținătorii de locuri) a lui *monde visible*. Mai important este, în privința "prototipului" malevician, faptul că în operele sale el a tematizat (a făcut vizibilă) *absența* oricărui prototip. De acum încolo, imaginea nu mai apare ca fiind ceva exterior și ulterior (care implică și secundaritatea sa) față de ceva, nu mai este o simplă formă/aparență în care apare Conținutul/Ideea, ci devine ea însuși conținut. Cu alte cuvinte, Malevici concretizează, în mod radical, în pictura sa lipsa *eikon*-ului (care provenea din *absența eidos*-ului), ceea ce era problematica tuturor artelor, și pe care Lukács o formulează în *Teoria romanului* (1915) în felul următor: "Realitatea vizionară a lumii care ne este pe măsură, *arta*, a devenit astfel [după 'revoluția copernicană' executată de Kant – n.m.] autonomă: ea nu mai e copie [putem spune *eikon* – n.m.], căci toate modelele au dispărut; ea este o totalitate făurită, căci unitatea naturală a sferelor metafizice a fost pentru totdeauna sfărțecată."⁸.

2. Imagineitate și/sau *mimesis*

Admițând faptul că în cadrul suprematismului "refuzul" se îndreaptă spre prototipul abstract (în sensul folosit mai sus), se clarifică și mai mult că: "*re-prezentarea*" nu ține de producția copiilor, de copiere. Se poate însă vorbi (într-un sens) despre un fel de *mimesis*, despre cel aristotelic, unde arta provine dintr-o *formă preexistentă*⁹ în sufletul "autorului"¹⁰, deci originea artei nu se află în "natură" (în accepțiunea cotidiană), în lucruri existente, în lumea vizibilă, ci în cauzele eficiente ale *physis*-ului, în formă/esență. În

⁷ De aici provine greșeala unor teorii ale artei, care definesc drept "pictură abstractă" pictura care recurge la forme și culori minime. Nu ia în considerare faptul că aceste fenomene posedă de o supremă concretivitate în domeniul picturii.

⁸ Georg Lukács: *Teoria romanului. O încercare istorico-filosofică privitoare la formele marii literaturi epice*. Univers, Buc.1977, p. 42.

⁹ Vezi următoarele fragmente: "producțiile artistice, sunt cele a căror formă este în sufletul artistului."(*Metafizica*, 1032 b1.), "Arta este creație și experiență în cadrul rațiunii adevărate [*alēthei*]. Arta în întregime se referă la creație [*poiein*]; practica [*tehnázēin*] și teoria artei [*teorein*] au drept obiect modalitatea devenirii celor ce le e dat să fie și să nu fie și a căror obârșie se află în creator și nu în obiectul creat."(*Etica nicomahică*, 1140 a 9.).

¹⁰ Autor/artist care de fapt nu este autor, fiindcă el nu are capacitatea să inventeze nimic, din motivul că, într-un sens, nu de la el provin operele, ci din *forma*, care îl precede și pe el: după cum "sănătatea provine din sănătate; iar casa dintr-o casă, ceea ce are materie din ceea ce e lipsit de materie [din esență/formă]"(*Metafizica*, 1032 b 12).

textul său *Du cubisme et du futurisme au suprématisme* (1916), Malevici scrie următoarele: "Trebuie să existe un miracol și în creația artistică" la fel, ca și în natură. Formele vor ieși din masele picturale, adică se vor naște în același fel în care s-au născut formele utilitare (adică formele naturale)."¹¹. Această concepere a *mimesis*-ului necesită un *Ur-sprung*, un salt original în origini, o repetare originală a originii, în sensul heideggerian, de unde și prin care capătă orice imagine ființarea sa, deci necesită un salt original în *limitele* imaginii, într-o *imagineitate*.

Totuși, în timp ce la Aristotel *mimesis*-ul, în anumite cazuri, este legat de depășirea¹² naturii (într-un anumit sens), la Malevici este vorba de un salt care vizează nu ulteriorul, ci anteriorul naturii¹³; este vorba de expunerea unui *loc*, în care poate să survină ceva, un loc, care ar fi cu puțință sălaşul / "sicriul" absolutului pierdut. Dar tocmai, fiind vorba de un *Ur-sprung*, trebuie neapărat să-l vizeze anteriorul și ulteriorul în același timp. Astfel, e de înțeles (cel puțin nu-i așa de surprinzător) că întâlnim și la Malevici cu idei, care par să contrazică cele remarcate mai sus: de exemplu, tot în textul său din 1916 apare ideea, după care, natura nu este altceva decât o *prima materia*, din care putem *extrage* liber "forme care nu au nimic de a face cu modelul"¹⁴; însă această "ulterioritate" trebuie înțeleasă, ca și la Aristotel, ca o punere laolaltă, ce ține mai degrabă de *poiésis*.

Oare, despre ce fel de loc poate fi vorba aici? Mărginit și nemărginit în același timp, pentru că este *limita* însăși. Un loc determinat/delimitat, unul care încercuiește o ființare, pe de o parte, iar pe de alta, este și el încercuit de alte ființări nu ar fi capabil de un asemenea adăpost al sălășluirii. Ajungem cu mult mai aproape de acest loc, dacă îl gândim ca ceva

¹¹A. Besançon: *op. cit.* p.385.

¹² E vorba de un act "sintetizator" (punere laolaltă) în creație, care necesită contemplarea prealabilă a *physis*-ului, așa cum reiese din fragmentele următoare: "Arta ia naștere atunci când, pe baza unui mare număr de noțiuni datorate experienței, ajungem la o părere generală despre cazurile asemănătoare. (*Metafizica*, 981 a5)", "creațiile (*tr̄ gignoména*) au loc fie prin schimbarea formei unei cantități date, cum e cazul statuilor de bronz, fie prin adăugire, în cazul celor care cresc, fie prin îndepărtare, ca atunci când se cioplește o hermă din piatră, fie prin sinteză (punere laolaltă), cum e cazul unei clădiri, fie prin alterarea celor ce-și schimbă substanța. (*Fizica*, 190 b5)", "Arta fie că desăvârșește ceea ce natura nu a putut duce la bun sfârșit, fie că imită ceea ce ea a finalizat. (*Fizica*, 199 a 15)" și "Oamenii, cum sunt cei pictați de Zeuxis se poate să nu existe: cu atât mai bine însă că-s mai frumoși, pentru că modelul trebuie depășit. (*Poetica*, 1461 b 12)".

¹³ Se poate face trimitere la afirmația/răspunsul lui Picasso: '... nu lucrez *după* natură, ci înaintea ei...'

¹⁴ Vezi: A. Besançon: *op.cit.*p.385.

asemenător *Lichtung*¹⁵-ului heideggerian: locul de deschidere înăuntrul căreia se situează ființarea, dar ceva ce este în sine, totodată, și o ascundere [*Verbergung*]. La fel și *imagineitatea* lui Malevici, operează printr-o “cale negativă”: forța expresivă se află, *a contrario*, în caracterul elementar, minim al formelor. “M-am metamorfozat într-un zero al formelor – scrie pictorul –, am ajuns dincolo de zero la creație, adică la suprematism, noul realism pictural, creația nonobiectuală.”¹⁶

3. Icoană și iconicitate. Antinomia *physei/thései* în încercările iconoclaste

După cum afirmă Ioan I. Ică în studiul său, străduința iconoclastă poate fi concepută ca fiind cea care avea intenția substituirii imaginii cu semn/simbol, respectiv prezența cu reprezentare. “Spre deosebire de semn sau simbol imaginea e locul survenirii sau apariției (epifaniei) unei prezențe personale. Dacă simbolul poate fi manipulat și instrumentalizat în folosul unei alte prezențe, imaginea este propriul ei simbol, propria ei prezență și reprezentanță – nemanipulabilă.”¹⁷ – scrie în legătură cu izbucnirea iconoclasmului, când în 726, Leon al III-lea distrugând icoana lui Hristos pe deasupra Porții de Bronz a Palatului, înlocuiește cu semnul Crucii.

Oare această tendință poate fi pusă în legătură cu cea suprematistă? Întrebarea capătă o și mai mare relevanță, în privința disprețului malevician față de orice *chip* reprezentat¹⁸, pe de o parte, iar și în contextul picturii “abstracte” – în special cazul lui Kandinski, care propune o încercare în privința elaborării unui *limbaj* al formelor și a culorii¹⁹ –, pe de altă parte. Pe noi ne interesează, în acest moment, cea din urmă: problematica limbajului pictural/figurativ/nonfigurativ, fiindcă sub acest nivel se retrage antinomia *physei/thései* al imaginii.

Din faptul că și artele pastice, în special operele picturii, al căror “semne” sunt cele mai puțin nemotivate, au intrat și ele în cercul magic al panlingvistului structuralist contemporan, rezultă un șir de dificultăți ce merită să fie discutate. Altfel spus, sursa dificultății, constă în faptul că, în

¹⁵Vezi: M. Heidegger: *Originea operei de artă*. Humanitas, Buc.1995. p.78-80. și nota 13.

¹⁶A. Besançon: *op. cit.*, p. 386.

¹⁷Ioan I. Ică: *op.cit.* p.18.

¹⁸Vezi afirmația următoare: "Filosofia suprematismului are toate motivele să nu se încreadă nici în mască, nici în 'adevăratul chip', pentru că este în general contrară realității chipului uman, adică figurii umane." in. *Manifestul suprematismului*. in. *op.cit.* p. 348.

¹⁹E vorba de o elaborare practică și teoretică. Vezi: Wassili Kandinski: *Spiritualul în artă*. Meridiane, Buc.1994.

fond, conceperea operei picturale ca “limbaj”, ca ceva ce posedă e un *limbaj* într-un sens metaforic, creează o altă “transfigurare”, împlinindu-se până la urmă literalmente. O metaforă prin metamorfoză, ca să zicem așa, capătă un sens literar. Ea începe să nu mai opereze ca o *simplă* metaforă, ci ca un imperativ²⁰ luat în serios; metafora părăsește locul său “originar”, devine o meta-mișcare-extatică, o meta-dis-locare, și pe deasupra mai ascunde această dis-locare. Acest fapt, ce nu este luat în serios. Așa cum constată G. Liiceanu (în legătură cu încercări teoretice kandinskiene):

“ ‘Limbajul’ plasticii, al cinematografiei sau al muzicii a încetat astfel să mai fie o simplă metaforă, și creatorii sau interpreții fenomenului artistic termină prin a nu se mai îndoi că, operând cu sisteme de semne, ei operează implicit cu diferite forme de limbaj.”²¹

Ce anume nu mai stă sub semnul îndoielii? *Diferența* dintre diferite forme de limbaj, sau faptul că e vorba de un *limbaj* în toate cazurile? Dacă privim/citim cu atenție textul (în contextul său), iese la iveală faptul că ceea ce aduce cu sine îndoiala (și în așa fel întră în centrul atenției), este nu atât diferența, ci mai ales limbajul și similitudinea lor. Astfel, diferența e pusă în paranteză, devine “prada” uitării, dar, mereu se re-întoarce. Jocul metaforei care operează în idioma “limbajului figurativ/nonfigurativ”, până la urmă suscită o confuzie teoretică, ce amenință să afecteze statutul ontologic al operei picturale.

Ceea ce iese la iveală și se ascunde în același timp, determinând și delimitând cadrul/terenul jocului, este o opoziție ce se înscrie în întregul gândirii metafizice occidentale: opoziția între natură și instituire, între *physis* și *nomos/thesis*, între *physis* și *techne*.²² Idioma “limbajului figurativ” devine locul *pólemos*-ului, părtașii ei la dispută fiind noțiunile sale. În această privință, limbajul apare ca fiind cel convențional și codificat (de lege), iar figurativul/nonfigurativul ca fiind ceva “motivată” de natură și lipsit de orice fel de arbitraritate.

²⁰ În capcana acestui “imperativ categoric” a căzut și Kandinski - după părerea lui G. Liiceanu - când a încercat o elaborare în privința limbajului picturii. Vezi: G. Liiceanu: *Simbol lingvistic și simbol artistic*. în *Încercare în politropia omului și a culturii*. Cartea Românească, Buc.1981, (p. 94.-116.)

²¹ *Ibid.* p. 95.

²² O opoziție, “a cărei ultimă funcție - scrie Derrida - este poate de a deriva istoricitatea; și, paradoxal, de a nu-și recunoaște drepturile la istorie, la producere, la instituire etc., decât sub forma arbitrarului și pe un fond de naturalism”(J. Derrida: *Lingvistică și gramatologie*. în *Pentru o teorie a textului*. Antologie “Tel Quel” 1960-1971. Univers, Buc.1980, p. 57.). Această remarcă capătă importanță în privința *eshaton*ului icoanei, pe de o parte, iar pe de alta, în cazul lui Malevici, cine susține că în mediul pânzei dispare orice timp și spațiu.

Însă lingvistica (al cărei părinte este tocmai Saussure cu teoria sa despre arbitraritatea semnului) pare adesea mai preocupată de rafinarea operei figurative/nonfigurative, decât să o întemeieze în profunzime. Pune în lumină tocmai analogia existentă între funcțiile prin care arta și celelalte sisteme de semne semnifică, adică intră într-o semioză în sânul unui mediu uman. Sunt apreciable eforturile făcute de gânditorul francez, P. Francastel, în această privință – vizând tocmai specificul “limbajului” pictural, care folosește sisteme de semne distincte de cele care marchează limbajul verbal și celelalte sisteme –, dar totuși nu putem admite că ele au fost suficiente. După cum afirmă:

“Rarele încercări care au fost făcute în această direcție s-au soldat cu eșecuri pentru că, întotdeauna, autorii lor au urmat tocmai calea comparației, străduindu-se să transfere legile și valorile de la un sistem la altul, ceea ce ne duce totdeauna la *eroarea fundamentală*, pe care am denunțat-o, aceea de a atribui operelor rolul unui semn, ales într-un anumit sistem, pentru a exprima un sens preexistent operei.”²³

Ceea ce caracterizează, după ea, un obiect pictural, față de dubla articulație²⁴ a limbajului vorbit, este că el pune în combinație elemente ireductibile la un vocabular; un sistem figurativ/nonfigurativ combinatoriu nu poate fi abordat într-o perspectivă pur analitică, fiindcă părțile imaginii nu sunt omogene cu întregul. Astfel opera picturală nu vizează în nici un caz “materializarea unui obiect”, ci elaborarea unui semn care nu numai că nu există înaintea de crearea formei respective, dar nici nu poate constitui vreodată un *prototip* stabilizat ori un dublu a unei realități.²⁵

În studiul său, G. Liiceanu încearcă în chip asemănător să diferențieze modul de organizare al semnificantului lingvistic de cel al semnificantului iconic. Fonemele, aflate în număr finit, își păstrează identitatea de-a lungul întregului text lingvistic, fiind astfel identificabile în orice moment al vorbirii sau scrierii. Față de această situație (care explică unitatea originară caracteristică oricărei limbi utilizată de o cultură în

²³ Pierre Francastel: *Realitatea figurativă*. Meridiane, Buc.1972, p. 167.

²⁴ E vorba de teoria lui Martinet, după care prin analiza limbii putem ajung la o primă articulație, cea a elementelor simple pe nivelul cuvintelor, grafemelor, care încă sunt purtători de semnificații, iar dacă continuăm analiza, ajungem la cea de a doua articulație, la foneme, care sunt entități cele mai simple lingvistice fără semnificații.

²⁵ Vezi într-o altă carte: Pierre Francastel: *Figura și locul*. Univers, Buc.1971, p.105.

practica sa lingvistică), materia primă a picturii nu se constituie într-un sistem de elemente finite, recunosciibile și identificabile ca atare în *orice* tablou figurativ sau nonfigurativ. Acest lucru arată faptul că orice fragment de linie, orice proporție, orice umbră sau nuanță scoasă din contextul unui ansamblu pictural, își pierde identitatea pe care o avea în contextul respectiv, fiind incapabilă să se constituie ca element identic de-a lungul diferitelor “texte” ale operei plastice.²⁶

Dacă acceptăm “definiția” semiologiei/lingvisticii structuraliste a limbii, după care orice limbă este caracterizată printr-un *vocabular* și o *gramatică*²⁷, atunci nu e admirabil să ajungem la concluzia că opera plastică, pictura are o cu totul altă caracteristică, “textul”/ țesătura sa fiind cu totul diferită?. Dar unde poate fi fixat *différance*-ul vizibil/invizibil între imagineitate și sistemele semnificante ale limbii “naturale”? În această privință e semnificativ fragmentul următor (tot al lui Liiceanu), care deplasează problematica spre latura nemotivării a tautologiei, fără să cadă în capcana similitudinii între imagine și prototipul său (ca un obiect străin față de mediul imagineității, altfel spus extra-imagineică):

“În pictură [...] elementele de iconicitate care alcătuiesc ansamblul figurativ al unui tablou nu întrețin raporturi arbitrare între imaginea grafică și semnificația ei; ele sunt *tautologice*, ‘semnificatul lor se produce în același timp cu semnificantul’. Figurativitatea însăși face superflua existența oricărui dicționar plastic. Elementele de iconicitate se definesc prin ele însele și niciodată arta nu a avut pretenția de a comunica ceva la nivelul acestor minime fragmente de figurativitate.”²⁸

Trebuie să atragem iarăși atenția asupra faptului, că această “tautologie” nu se dezvăluie între imagine și exteriorul său, semnificantul picturii nu semnifică ceva obiectiv aflat în afara ei, deci nu ține de o denotație sau de referențialitate, ci mai degrabă de o *autoreferențialitate*. Oare nu această autoreferire (spre imagineitatea însăși) operează și în cazul lui Malevici? Să lăsăm deocamdată deshisă această întrebare. Tematizarea limbajului (chiar și în cazul picturii) nu poate să scape de hipertrofia lingvisticii structuraliste, care estompează specificul “limbajului” pictural.

²⁶ Vezi: G. Liiceanu: *op.cit.* p.101.

²⁷ Deci limba apare ca o colecție de semne-simboluri asociate cu clase de obiecte și cu relații între ele, și care se combină (*ars combinatoricae*) potrivit unui set finit de reguli, capabili să genereze un set infinit de propoziții determinate și bine formate.

²⁸ G. Liiceanu: *op. cit.* p. 102.

Astfel idioma “limbajului figurativ/nonfigurativ” trebuie restituit pentru metaforicului său, și trebuie reținut în interiorul acesteia, între ghilimele.

Totuși se poate pune întrebarea dacă nu cumva și această “restituire” este prinsă de o concepere asemănătoare a limbajului (ca cea lingvistică/structuralistă), chiar dacă vede limitele și eșecurile sale. Locul pe care îl ocupă restitutorul, oare nu este *extrinsecă*, dar, în același timp, și *intrinsecă* față de lingvistica atomistă-combinatorică? Nu acest fenomen apare și în cazul de mai sus, când este refuzat relevanța teoriei lingvistive în privința picturii, dar dintr-un punct de vedere a limbii, care rămâne prins de teoria lingvistică? Oare nu intervine o denaturare de la bun început când vizăm problematica specificului picturii (ontologia imaginii), pornind de la un alt nivel, de la nivelul limbii și a sistemelor semnificante? Nici în cazul literaturii nu reușim să-l prindem specificul său, dacă pornim de la un nivel “inferior” față de ea, fiindcă nu există un limbaj specific al literaturii în acest context, literatura folosind cuvinte, entități care aparțin și limbii cotidiene/”naturale”. Diferența trebuie căutată în altă parte, ce ține de *creație*.

Din acest motiv, dacă vrem să lărgim granițele limbii, așa încât să fie valabilă și în cazul operelor picturale, trebuie să recurgem la o altă concepție a limbii, total diferită de cea a lingvisticii structuraliste. O astfel de apropiere față de limbă/limbaj este oferit de A. Pleșu, după care limbajul, în întregul lui, e o întâlnire/țesătură între verticalitate (mută) și orizontalitate (locvace), între un principiu masculin și unul feminin:

“Căci limbajul e țesătură (vezi continuitatea lingvistică între ‘text’ și ‘textură’, scrt. *sūtra* [= fir], lat. *sutura* [= cusătură], arab. *sūrat* [= înșiruire, capitol coranic]), tot astfel cum țesătură e lumea întragă. Ca țesătură, limbajul e, așadar, în același timp, *imitație* a lumii (cf. *Cratylos*, 434 b) și *model* al ei. În calitatea sa de imitație, de ‘imagine’ a lumii, cuvântul ține de sfera *comunicabilului*: el circulă ca o monedă, de la om la om sau de la om la lucruri (*Cratylos*, 387 c fine). Dar în calitatea sa de model, de *sursă* a lumii, cuvântul începe să circule pe verticală, în sus și în jos, de la om la zei, de la ‘derivă’ spre ‘primordialitate’, de la denominabil la de-ne-numit.”²⁹

Pe acest fundal, antinomia *physei/thései* (motivată/nemotivat) în privința picturii nonfigurative, capătă o soluție mai simplă și cu atât mai plauzibilă. Cu cât întâlnim forme mai pure, simple, “primitive”, care n-au nimic cu înfățișările lucrurilor/obiectelor, cu atât puțin trebuie să recurgem la semne și sisteme semnificante arbitrare, fiindcă “motivația”

²⁹ Andrei Pleșu: *Limba păsărilor*. Humanitas, Buc.1994, p. 53.

prezentificației sporește pe componenta verticală, chiar dacă nouă ea ne devine tot mai greu accesibilă. Pe măsură ce tabloul reprezintă forme “derivate” după un model, sporesc, dimpotrivă, convenția, arbitrarul, nemotivarea.

La fel și în cazul iconoclasmului medieval, devine destul de îndoielnică concepția după care, el avea intenția să recurgă la semne arbitrare, nemotivate, manipulabile; mai ales, că nici iconodulii n-au reușit să susțină teologia *prezenței* în privința icoanei numai la nivelul asemenării și a relației simbolice (în absența “modelului”), care e depășit, până la urmă, de “încă *nu*”-ul eshatologic al prezenței “adevărate”, definitive.

4. Falimentul reprezentării

Continuând cu problemele ridicate anterior, ele trebuie tematizate în cazul “iconoclasmului” malevician.

După cum afirmă și Vallier, Malevici a plasat brusc pictura în aceea “regiune anterioară” pe care nu-l putem desemna decât cu modul aceluși ‘*nu*’, regiune despre care vorbește M, Blanchot, unde “imposibilul nu mai rămâne la modul privației, ci al afirmației”³⁰. În tablourile sale “abstracția” era dusă așa de departe, încât antrena pictura în întregul lui înspre propriul său capăt, înspre “nimicul dezvăluit”, cum definea el însuși limita pe care aspira să-l atingă, dat fiind, că numai aici, în *refuzul oricărui semn* (care, provenind din “natura” sa, trimite la altceva, deja preexistent), poate să fie depășit realul, motiv pentru care poată să apară transcendentul (în sensul acordat mai sus).

În această privință, pare, că rămâne nefolositor și concepția lui Eco³¹ despre semne, chiar dacă în anumite privințe e destul de roditoare, fiindcă manevrează cu un plan expresiv și cu cel al conținutului. După el, noțiunea de “semn” este inutilă dacă este confundată cu cea de “unitate” semnică și de corelația “fixă”; așa că semnele se pot rezulta și din corelația dintre o *textură expresivă* foarte imprecisă și o largă și inanalizabilă *porțiune de conținut*. Evdochimov, în cartea sa despre arta icoanei³², scrie următoarele în legătură cu iconoclaștii și cu ontologia icoanei:

³⁰ Vezi: Dora Vallier: *op. cit.* p. 87.

³¹ Vezi critica lui despre iconism în Umberto Eco: *Tratat de semiotică generală*. Ed. Științifică și Enciclopedică, Buc.1982, subcap. 3.5.- “Critica iconismului”.

³² Paul Evdochimov: *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*. Meridiane, Buc.1993.

“Din punct de vedere religios, *iconoclaștii nu îngăduiau decât arta nonfigurativă*, de exemplu o cruce ca formă geometrică, și nu purtându-L pe cel Răstignit; [...] lipsa figurației înlătură orice problemă legată de prezență. Mai mult încă, ei își limitau optica la principiul identității și se referau la euharistie. Vedea în aceasta singura imagine potrivită a lui Hristos, fiindu-I *consubstanțială*, identică după fire.”³³

“Primordialitatea venirii teofanice rupe orice compoziție iconografică cu contextul istoric imediat; nu păstrează din el decât strictul necesar pentru a recunoaște un eveniment sau chipul unui sfânt prin trăsăturile sale înnobilate de cele cerești. Chipul său e natural, fără a fi naturalist. *De aceea nu e cu puțință zugrăvirea icoanei unui om care trăiește încă; orice asemănare trupească este exclusă*. Viziunea unui iconograf trece printr-o asceză, prin “postirea ochilor” (Sf. Doroteu), pentru a coincide cu cea a Bisericii [subl.n.].”³⁴

Din aceste texte, așezate succesiv, reiese clar natura antinomică a icoanei, problema sa nedepășibilă: există o prăpastie în abis, un *Ab-grund* pe fundul icoanei între momentul *teofanic* și cel *apofatic*. Această natură constă în manifestarea/deschiderea Invizibilului, ceea ce rămâne inexplicabil. Invizibilul rămâne *ὄπισθεν κρυπτα τὸ οὐσιῶδες*, iese la iveală tocmai în natura sa invizibilă, este ieșirea din ascuns a ascunderii ca ascunderea supremă, arătarea a ceea ce nu se arată. Această scoatere în prim plan a ceea ce se sustrage în sine, este descris de Florenski în felul următor:

“Iconostasul este hotarul dintre lumea văzută și cea nevăzută [...], este o *vedenie*. El face să ni se arate sfinți și ingeri – angelofanie –, să-și facă apariția martorii cerești și, înaintea tuturor, Maica Domnului și Însuși Hristos în Trup, acei martori care vestesc ce se află de partea cealaltă a trupului. *Iconostasul înseamnă înșiși sfinții*.”³⁵

Astfel epifania icoanei constă în faptul, că iconostasul deschide în el o fereastră, prin ale cărei geamuri putem vedea, cel puțin ceea ce se vede dincolo de ele; îi vedem pe martorii vii ai lui Dumnezeu. Însă conotația apofatică e reținută în “dubla martoritate”: icoanele nu sunt decât “martori ai acestor martori”, care ne redau imaginile, *eikones*, vedeniilor lor – “martorii martorilor–iconografi nu fac

³³ *Ibid.* p.171.

³⁴ *Ibid.* p.160.

³⁵ Pavel Florenski: *Iconostasul*. Anastasia, Alba-Julia, 1994, p.156.

dovada artei lor iconografice, adică nu se mărturisesc pe sine, ci pe sfinți, pe martorii Domnului și, prin aceasta pe însuși Domnul”³⁶.

Față de această deplasare a icoanei, în cazul picturii lui Malevici ne întâlnim cu tematizarea *limitei* dintre lumea vizibilă și cea invizibilă. Aici nu mai găsim nici semne, nici simboluri, ci “fereastra” însăși, ca structura esențială a fenomenului imaginii³⁷, care e ridicat la rangul supremului/”absolutului”. Dacă putem admite că și în privința icoanei e refuzată, până la un anumit nivel, reprezentarea (mai ales cea naturalistă), atunci la Malevici ea este total anulată. Nu rămâne fără interes ceea ce scrie Malevici despre imaginea lui Hristos, care e în aceea măsură ireală, încât se află numai în viitorul eshatologic, și astfel rămâne accesibilă artei – la fel ca și imaginea lui Lenin – numai în chipul iluziei, care nu are corespondență cu realitatea. Astfel arta care are intenția să-l încadreze în domeniul înfățișării lucrurilor, în lumea obiectelor, comite o greșeală profundă³⁸.

Totuși, rămâne sub semnul întrebării dacă putem vorbi despre o tendință iconoclastă în cadrul suprematismului. Se vede clar că nu e vorba de “distrugerea imaginilor”, ci instituirea unei alte relații cu lumea, în care nu lumea și obiectele sale sunt înfățișate în cadrul imaginii, ci imagineitatea/limita însăși. Cu alte cuvinte apare suspendarea imaginii în cadrul imaginii. Imaginea nu dispare “fără urme”, acest fapt nu e admis de

³⁶ *Ibid.* p.161.

³⁷ Vezi în această privință cugetarea lui Fink bazele fenomenologiei: Eugen Fink: *Meqjelenítés és kép. Adalékok a nem-valóság fenomenológiájához*. In. *Kép - Fenomén - Valóság*. Kijarat Kiadó, Bp.1997, p. 47-97. [E. Fink: *Studien zur Pfänomenologie*, Kluwer Academic Publishers, 1980, pp.1-79.]

³⁸ Vezi: "Chipul lui Lenin nu există deci în artă, ci doar în viitor, în ceea ce vine, adică în ireal. Chipul lui Christos nu s-a născut, deasemenea, după moartea sa, nu acționează el ca o imagine? Da. Toți am convenit și răspundem da. Christos are o realitate asemănătoare [*der Wirklichkeit ähnlich*]. Christos rugându-se, Christos suferind și predicând, toți sunt vii. Artiștii, în final, au creat o realitate care nu a existat. Mai târziu, au născut deasemenea un chip al lui Lenin în care comuniștii au crezut și care a luat forma sa artistică [*künstlerische Gestalt*] în locul realității efective [*die wirkliche Tatsache*]. Dar, în orice caz, înfățișarea materială a lui Lenin nu este accesibilă artei.[trad. n.]" In: Malévitch: *Lénine*, paragraful 4. Remarca editorului este că: într-un anume sens Malevici acceptă - mai degrabă justificat istoricește - "figura"[*la "figure"*] sau imaginea lui Hristos pentru că ea montează un sistem (religia) căreia iluzia nu îi este străină: ea punctează irealismul în orice crucificare (ficțiune idealizată, transformată într-o "înregistrare estetică în pictura discuțiilor filosofice"; Andersen III p.317.) și "Dumnezeu nu este detronat"(Marcade I p.173.) -, adecvarea la doctrinele pe care le susține. Analiza pe care o face abundenței noilor icoane în Rusia revoluționară nu face decât să accentueze intuiția acestei adecvări: "Aceasta pentru că arta sub forma ei mimetică este indispensabilă și necesară peste tot unde încă mai e nevoie de imagini și relicve, până acolo unde se stabilește noua relație materialistă, unde propaganda însăși nu mai are nevoie de folosirea icoanelor."(Andersen III p.318.)

imagineitate, și tocmai din această persistență a urmei rezultă “misterul” operei. Orice urmă este misterioasă în măsura în care devine emanația unei absențe. Urma este o prezență care își semnifică propria ei dispariție.

ALTERITATEA ANALOGICĂ ÎN FENOMENOLOGIE

DANIEL FĂRCAȘ

RESUME. *L'atérîté analogique en phénoménologie.* La question phénoménologique de l'autrui s'appuie sur un fondement épistémologique qui appartient à la théologie: l'analogic. Ainsi, l'apprésentation husserlienne de l'*alter ego* suit de proche la théorie néoplatonicienne et thomiste de l'analogie de l'être. Cette vision correspond à une ontologie scalaire, qui privilégie mon *ego* en tant que source de l'être de l'autrui. Par contre, au-delà de la contingence de l'être, l'Autrui n'est plus - pour Lévinas - l'objet d'une connaissance vestigiale, car le Même et l'Autrui sont séparés par un abîme ontologique. Ce n'est que par sa révélation, qui imite l'incarnation du Verbe, que l'altérîté n'est donnée. Puisqu'elle présuppose son geste gracieux et mon saut de la foi, on peut nommer la solution lévinasienne *analogia gratiae* ou *analogia fidei*.

En bref, Husserl et Lévinas représentent deux formes mentales et deux perspectives théologiques différentes: le catholicisme et le protestantisme.

Inovația teoretică cea mai remarcabilă propusă de filosofia medievală este doctrina analogiei. Survenită în zorii evului mijlociu, descoperirea aparține neoplatonicienilor (Simplicius, Porphyros etc.) și dobândește nenumărate reformulări din partea filosofiei creștine. Problema analogiei a fost gândită de filosofii neoplatonicieni și creștini ca o soluție teologică la o problemă cardinală ridicată de discursul despre divinitate: cunoașterea divinității și rostirea despre Dumnezeu.

Soluția teologică a analogiei cunoaște două formulări celebre (și tot atât de antagonice) în istoria gândirii europene. Prima aparține tradiției medievale, neoplatoniciene și catolice, al cărei vârf incontestabil este Sf. Thoma d'Aquino. Definită în opoziție cu acesta, gândirea protestantă a propus în contemporaneitate, prin teologia lui Karl Barth, o nouă teorie a analogiei, dar care stă sub semnul altor opțiuni ontologice și care intră astfel într-o profundă polemică cu thomismul. Miza discuției o constituie contextul

ontologic în care funcționează fiecare din aceste teorii alternative ale analogiei și - mai exact - modul în care este înțeleasă alteritatea divină.

Modernitatea, animată de un spirit mai accentuat laic și mai puțin teologic decât Evul Mediu, preferă să recupereze tacit disponibilitățile nereligioase ale problemelor teologiei medievale. Fără să abandoneze definitiv interesele teologice, nașterea modernității aduce cu sine orientarea către subiect, înțeles ca principiu de unificare. În introducerea la faimosul său studiu, *Sur la théologie blanche de Descartes*, francezul J. L. Marion argumentează că ideea carteziană a adevărilor eterne determină apropierea *ego*-ului uman de *ego*-ul divin, astfel încât relația analogică dintre om și Dumnezeu este formulată acum în termenii problemei fundamentului¹. Interesat de interpretările lui Suarez la textele Sf. Thoma, Descartes evoluează către univocitatea dintre Dumnezeu și om. Această opțiune face ca modernitatea să reformuleze problema alterității: trebuie să definim nu atât relația dintre Creator și creație, cât relația dintre subiect și celelalte subiecte/lume. Urmând aceste mutații, Ed. Husserl va recupera analogia și o va aplica la problema cunoașterii "ne-teologice". Ca reacție idiosincronică la sistemul husserlian, Emmanuel Lévinas propune o altfel de cunoaștere a alterității, susținută de un cadru teoretic diferit.

Continuând parcă tradiția thomistă și catolică, problema analogiei husserlienne a prezentării copiază analogia ființei. Prin opoziție, redefinind alteritatea și relația ontologică dintre subiect și alteritate, Lévinas construiește un nou model epistemologic. Profesorul Graham Ward observă cum criticile textuale adresate de Lévinas lui Husserl imită celebra polemică între protestantism și catolicism și sunt similare obiecțiilor formulate de Karl Barth împotriva întregii tradiții thomiste a analogiei ființei².

În cele ce urmează vom încerca să circumscriem conceptele fundamentale ale discuției (I. *analogia entis* ca analogie a ontologiei scalare; II. *analogia fidei* ca analogie a diferenței ontologice) și mai apoi modul în care paralele sus indicate funcționează (III. analogia prezentării ca *analogia entis*; IV. revelația Celuilalt ca *analogia fidei*).

¹ J. L. M a r i o n , *Sur la théologie blanche de Descartes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1981.

² G. W a r d , *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, 1995, pp. 147-171.

I. Analogia ontologiei scalare (*analogia entis*)

Identificând substratul ontologic al analogismului, Bernard Montagnes decelează o dublă sursă a acestuia³. Teoria thomistă a analogiei cuprinde o dimensiune aristoteliciană, ușor de explicat prin interesul recunoscut al Sf. Thoma pentru filosofia Stagiritului, dar și o dimensiune platoniciană, grefată pe cea dintâi. *Analogia entis* este rezultatul direct al interpretării platonizante a aristotelismului.

Polisemia ființei ia, la Sf. Thoma forma analogiei predicamentale, în care unul dintre analogoși (*i. e.* substanța) este privilegiat față de ceilalți (celelalte predicamente). Principiul de funcționare al analogiei este verticalizat și aplicat acum – după problema unității categoriilor – la unitatea substanțelor dispuse ierarhic. Fără să folosească termenul de "analogie", opusculul thomist *De ente et essentia* oferă – după Pierre Aubenque⁴ – justificarea și fundamentarea cea mai clară a acesteia. El prezintă mult controversata distincție dintre *existentia* și *essentia*, responsabilă pentru modelul scalar de ontologie și de privilegierea pe coordonata transcendentă a unui analogat față de alt analogat (în mod similar cu nivelul predicamental). Substanța superioară, unde existența și esența coincid, este *actus purus*. În calitate de Creator, el decide actualizarea parțială – după relația de cauzalitate – a esențelor diferitelor lucruri, dându-le existență.

Participația platoniciană așează creația și Creatorul în proximitate unul față de celălalt. Diferența dintre diversele niveluri este cantitativă, căci gradele inferioare ale ființei participă la cele superioare, într-o veritabilă ontologie a treptelor. Relația de participare este dublată – la Platon – de mimetism. Din acest motiv, relația de participare a efectului la cauza sa înseamnă asemănarea (*similitudo*) dintre cauză și efect. Ea are o semnificație iconologică: asemănarea dintre Creator și creatură trebuie înțeleasă ca o *imago dei*.

Elementele aristotelice și platoniciene determină o *analogia entis* caracterizată de relația între doi termeni (*unius ad alterum*) din care unul este privilegiat, iar celălalt relativ (*per prius et posterius*), între care există o legătură de asemănare intrinsecă și naturală.

³ B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Editions Nauwelarts, Louvain, 1965.

⁴ P. Aubenque, *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotelicienne de l'analogie de l'être*, în *Les Etudes Philosophiques*, juillet-décembre, 1989, p. 292.

II. Analogia diferenței ontologice (*analogia fidei*)

Protestând cu vehementă față de orice epistemologie susținută de ideea unui continuum ontologic, teologia dialectică refuză orice legătură intrinsecă ce ar putea furniza cunoașterea prin asemănare. În tradiția lui S. Kierkegaard, K. Barth atrage atenția încă din *Römerbrief* asupra "distincției calitative între Dumnezeu și om"⁵.

Cunoașterea teologică abia acum devine problematică. Dacă Dumnezeu este așadar acel *totaliter aliter*, atunci cum mai poate fi discursul teologic relevant? Subliniind importanța revelației, deplina alteritate divină este înțeleasă de Barth ca fiind "Cuvântul". Împotriva Aquinatului, Karl Barth caută, în *Kirchliche Dogmatik*⁶, o *analogia gratiae* sau o *analogia fidei* (αναλογία της πίστεως) prin care *incomprehensibilitas dei* (Cuvântul) devine comprehensibilă în cuvintele teologiei.

Singura șansă de a cunoaște alteritatea divină constă în inițiativa Cuvântului de a se face cunoscut, adică în harul (*gratia*) revelației care se concretizează în credință (*fides*). Ea este o analogie doxologică⁷ și ea presupune o asemănare extrinsecă (a grației).

III. Analogia prezentării ca *analogia entis*

Husserl dezvoltă propria formă de analogie în tentativa de a răspunde la întrebarea despre cum este posibilă experimentarea celuiilalt. Cu alte cuvinte, subiectul pus în discuție se referă la relația dintre un *ego* și un *alter ego*. Celălalt este conceput ca celălalt al meu: "Alter înseamnă *alter ego*, iar *ego*-ul implicat aici sunt eu însumi, constituit în interiorul sferei mele proprii, și anume într-o deplină unicitate"⁸. *Ego*-ul implicat este înțeles în calitate de subiect al unei vieți intenționale concrete. Ca în toate cercetările de tip fenomenologic, Husserl operează aceeași celebră reducție. Este necesară o prealabilă *εποχή* fenomenologică prin care mă reduc pe mine la *ego*-ul meu transcendental absolut. Dificultatea interogației cu privire la experimentarea alterității își are originea chiar aici: eu risc să devin un *solus ipsa*, în însăși autoexplicitarea mea sistematică. Reducția mă leagă de fluxul

⁵ K. Barth, *The Epistle to the Romans*, Oxford University Press, 1933, trad. E. C. Hoskyns, p. 39.

⁶ Idem, *Dogmatique*, Edition Labor et Fides, Genève, trad. F. Ryser, vol. II/1*, 1956.

⁷ Cf. W. Pannenberg, *Analogy and Doxology* în *Basic Questions in Theology*, The Westminster Press, Philadelphia, 1983, vol. I, pp. 211-238.

⁸ Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, Humanitas, București, 1994, trad. A. Crliușu, §50, pp. 145-146.

trăirilor pure, astfel încât celălalt pare să devină o simplă reprezentare a propriului meu eu⁹. Acest mod de problematizare îl plasează pe Husserl în proximitatea teoriei tradiționale a analogiei. Așa cum gândirea Evului Mediu și mai ales tradiția thomistă căuta să stabilească un raport între ființarea primă (*ens increatum*) și ființările secunde (*entia creata*), Husserl încearcă să găsească o înțelegere adecvată a raportului dintre *ego* și *alter ego*. Pentru Sf. Thoma d'Aquino, teoria analogiei urma același principiu aplicat în cazul argumentării existenței lui Dumnezeu. Demonstrabilitatea existenței lui Dumnezeu este *in nuce* problema intersubiectivității și deci a experimentării alterității. Este adevărat, pentru thomism, *analogia entis* este o soluție *teologică*, în timp ce pentru Husserl - așa cum observă J. F. Courtine - analogia este o analogie *egologică*¹⁰. În plus, spre deosebire de scolastică pentru care *analogia entis*, ca și demonstrarea existenței alterității (divine), avea loc pornind de la ființele ignobile către ceea ce ființează în mod plener, teoria husserliană a prezentării își are punctul de plecare spre căutarea lumii sau alterității în absolut, deci în propriu și eminent¹¹. Oricum, în ambele cazuri este vorba - *mutatis mutandis* - de aceeași problemă: cum putem trece de la unul/același la alteritatea sa/celălalt (*unius ad alterum*)? În consecință, poate fi avansată ipoteza că autorul *Meditațiilor carteziene* pune o problemă similară celei născute din tradiția aristotelică a "unității focale" a accepțiunilor multiple ale ființei. Reflecțiile husserliene despre intersubiectivitate sunt pasibile de o apropiere de textele scolastice chiar prin stilul și structura expunerii. Într-un mod analog cu filosofia Evului Mediu, miza problemei intersubiectivității se joacă între *univocitate* și *echivocitate*. Pentru o cercetare de tip fenomenologic, cea dintâi dobândește o importanță capitală, căci este cel mai greu de evitat pentru un discurs de tip transcendentalist. Altfel spus, pericolul univocității ia aici forma riscului de a naufragia în solipsism, de a înțelege alteritatea ca simplă proiecție a mea, nu mai mult decât o reprezentare a mea și - în ultimă instanță - de a opera o identificare între eul propriu și alteritate (căci eul propriu - doar el - este eu/sunt eu): "Dacă ceea ce îi este propriu celuilalt în mod esențial mi-ar fi direct accesibil, atunci el ar fi un simplu moment al propriei mele ființe și, în cele din urmă, el însuși și eu însumi am fi identici"¹². Chestiunea echivocității nu

⁹ *Ibid.*, §42, p. 123.

¹⁰ J. F. Courtine, *L'être et autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl* în *Les Etudes Philosophiques*, juillet-décembre 1989, p. 500.

¹¹ *Ibid.*, p. 502.

¹² Ed. Husserl, *op. cit.*, §50, p. 144.

apare atât de pregnant și nu ia forme atât de acute ca cea a univocității. Ea este totuși formulată și nu mai puțin importantă.

Edmund Husserl vorbește despre "ceea ce îmi este inaccesibil în original în ființa celuilalt"¹³. Deopotrivă, el introduce ideea de transcendență și arată că "ființa <<celuilalt>> transcende propria mea ființă (în sensul actual, pur și elementar de aceea ceea ce îmi este propriu în mod primordial)"¹⁴, așa cum trecutul - în ordine temporală - transcende prezentul meu. Echivocitatea relevă de faptul că există ceva ce nu mi se prezintă. În termenii lui Husserl, univocitatea - care, pentru Sf. Thoma, însemna antropomorfism - face ca filosofia transcendențială să eșueze în solipsism, iar echivocitatea - care, pentru Sf. Thoma însemna agnosticism - conduce la imposibilitatea experimentării alterității, la imposibilitatea realizării unei intersubiectivități de monade; *agnosia* alterității înseamnă existența unei exteriorități pure care nu mai poate fi supusă unei analize intenționale și care nu mai poate fi dată prin experiența mea. O astfel de alteritate străină pe deplin propriului meu *ego*, o alteritate care nu poate cădea sub incidența (*i. e.* în câmpul) intenționalității mele face ca fenomenologia să eșueze în realism.

Căutarea unei căi de mijloc între univocitate și echivocitate, în cazul lui Husserl, poate fi studiată și printr-un alt tip de abordare decât cea strict textuală. Se poate oferi aici un argument istoric: Husserl a ucenicit în preajma lui F. Brentano, gânditor cu profunde afinități pentru filosofia medievală (de la care a împrumutat ideea de "inexistență intențională") și autorul celebrei cărți *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Așadar, "problematizarea clasică a unității accepțiunilor multiple ale ființei a găsit la Husserl o expresie sau o traducere remarcabilă, care autorizează apropierea de elaborarea istorică a doctrinei despre *analogia entis*"¹⁵. Problematizarea husserliană a intersubiectivității este traducerea problematicii despre *analogia entis*. În cele două cazuri, discuția se poartă în jurul unuia și aceluiași lucru: *alteritatea*.

Univocitatea sau solipsismul înseamnă că celălalt (*alter ego*) este immanent conștiinței mele, propriului meu eu (*ego*). În același timp, echivocitatea sau realismul înseamnă că alteritatea mea (*alter ego*) este o alteritate deplină și nu doar un altul relativ la *ego*-ul meu, astfel încât între *ego* și *alter ego* există o heterogenitate ireductibilă. Cercetarea urmează într-un mod similar investigației thomiste căci se caută - ca și acolo - o terță cale, între univocitatea pură și echivocitatea pură. Între imanența *alter ego*-ului în

¹³ *Ibid.*, §52, p. 150.

¹⁴ *Ibid.*, p. 151.

¹⁵ J. F. Courtine, art. cit. în nr. cit., p. 499.

propriul meu *ego* și transcendența *alter ego*-ului față de *ego*-ul meu, Husserl propune ideea de transcendență imanentă: "de îndată ce, în calitate de *ego*, mă plasez pe terenul intersubiectivității ce se constituie pornind de la sursele mele proprii, lumea obiectivă nu o mai transcende pe aceasta în adevăratul sens la cuvântului, respectiv nu mai transcende esența ei intersubiectivă proprie, ci se află în interiorul său, în calitate de transcendență <<imanentă>>"¹⁶. Așadar, între identitatea pură și heterogenitatea absolută, soluția husserliană este analogică. Analogia aprezentării presupune o intenționalitate mediată, care pune în evidență o coexistență (*ein Mit-da*), fără ca aceasta să fie o prezență "în persoană". Analogia însăși este "un act care face coprezent" ceva care nu este prezent și astfel ea este o aprezentare¹⁷.

Fenomenul transcendental al lumii se caracterizează prin faptul că "lumea este dată *direct* (subl. n.) într-o experiență concordantă."¹⁸. În schimb, experimentarea alterității relevă de o intenționalitate mediată¹⁹. În timp ce prezentarea oferă obiectul "în persoană", aprezentarea nu poate dona niciodată în acest fel vreun *alter ego*.

Paralela pe care însuși Husserl o propune între experiența alterității și percepția timpului este deosebit de elocventă: "La fel cum trecutul meu ca amintire transcende prezentul meu în calitate de modificare a sa, în mod asemănător ființa aprezentată a <<celuilalt>> transcende propria mea ființă (în sensul actual, pur și elementar de ceea ce îmi este propriu în mod primordial). În ambele cazuri, modificarea însăși este un moment al sensului, ea este un corelativ al intenționalității care o constituie. La fel cum trecutul meu se constituie în prezentul meu viu în domeniul <<percepției interne>>, în virtutea amintirilor concordante care apar în acest prezent, tot astfel, în interiorul sferei mele primordiale, prin intermediul aprezentărilor care apar în ea și care sunt motivate de conținutul ei, se poate constitui în *ego*-ul meu un *ego* străin. Aceasta se poate realiza deci prin reprezentări de un tip nou, care au drept corelativ o specie nouă de modificare"²⁰. Textul *Meditațiilor* reia aici concluziile cercetărilor lui Husserl dintre 1905 și 1928 și publicate sub titlul de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Distincția fundamentală de aici este între percepție, care este o prezentare (*Gegenwärtigung*) și care este definită ca "actul care pune

¹⁶ Ed. Husserl, *op. cit.*, §49, p. 143.

¹⁷ *Ibid.*, §50, pp. 144-145.

¹⁸ *Ibid.*, §44, p. 129.

¹⁹ *Ibid.*, §50.

²⁰ *Ibid.*, §52, pp. 151-152.

sub ochi ca el însuși în persoană"²¹, și reproducere, care este o re-prezentare (*Vergegenwärtigung*) și care nu pune un obiect în persoană sub ochi. Trecutul transcende astfel sfera mea proprie și astfel el îmi este o alteritate. Pentru a fi cunoscut este nevoie de o re-amintire (nu amintire, care este retenție) care să-l prezentifice, astfel încât el este un "prezent trecut"²². Cu alte cuvinte, trecutul poate fi numit prezent prin analogie. Cu alte cuvinte, prezent se spune *per prius* despre ceva care este dat în persoană (prin modificare retențională), iar *per posterius* despre ceea ce este prezentificat. Într-un mod similar, doar *ego*-ul meu îmi este dat ca prezență (*Präsentation*), în timp ce *alter ego* este făcut prezent sferei mele proprii, prin aprezentare (*Apräsentation*).

Analogia aprezentării este "actul de a-face-conștient-de-coprezența-celuilalt"²³. Experimentarea alterității (*Fremdheit*) ca *alter ego* are loc prin percepția corpului (*Körper*), înțeles în calitatea lui de corp primordial. Întrucât doar propriul meu corp îmi poate fi dat ca trup însuflețit (*Leib*), corpul celuilalt poate fi sesizat totuși ca trup (ca unitate psiho-fizică) grație unei transpoziții, plecând de la corpul meu. Analogia aprezentării devine astfel o *Leibanalogie* sau o *analogia carnis*²⁴. Există aici un alt element care face posibilă apropierea de *analogia entis*. Sf. Thoma își fundamentează doctrina analogiei pe ideea de asemănare dintre cauză și efect, adică pe faptul că *omne agent agit sibi simile*. Problema intersubiectivității nu mai presupune o relație de cauzalitate, însă ideea de asemănare dobândește și aici o importanță majoră: "doar o asemănare (subl. n.) care unește, în interiorul sferei mele primordiale, acel corp străin aflat <<acolo>> cu propriul meu corp poate furniza fundamentul motivațional pentru perceperea lui <<prin analogie>> ca celălalt trup"²⁵. O astfel de asemănare care unește corpul altuia cu propriul meu corp determină asemănarea analogică dintre *ego*-ul meu și *alter ego*. Această idee este susținută prin termenul de "ogîndire" (*Spielung*): "Se constituie astfel un *ego* nu în calitate de eu propriu, ci în calitate de *ego* care se ogîndește în eul meu propriu, în <<monada>> mea". *Alter ego* este un *analogon* al propriului meu *ego*. Alteritatea este experimentată specular (*per speculum*) și, din acest motiv, *alter ego* este denumit *ego* în mod secundar sau, cum ar spune Sf. Thoma, *per*

²¹ *Idem*, *Les leçons de 1905 sur la conscience intime du temps*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983, trad. H. Dussort, p. 58.

²² *Idem.*, *Meditașii carteziene*, §52, p. 151.

²³ *Ibid.*, §50, p. 145.

²⁴ J. F. Courtine, art. cit. în *op. cit.*, p. 516.

²⁵ Ed. Husserl, *op. cit.*, §50, p. 146.

posterius: "Ego-ul secund însă nu este pur și simplu prezent [ci trebuie prezentat și nici nu este dat cu adevărat el însuși în persoană, ci este constituit ca *alter ego*"²⁶. Pentru J. F. Courtine, demersul aristotelico-scolastic despre unitatea focală dobândește la Husserl forma filiației sensului: "Pentru a putea da sens altuia și la ceea ce îi aparține în mod propriu, trebuie mai întâi să explicitez sensul a ceea ce este <<propriul meu>> (*das mir Eigene*). Străin într-adevăr, el nu există decât pentru că există întâi <<propriu>> și nu invers"²⁷.

Analogia prezentării constă într-o cuplare între un eu și alteritatea sa. Sunt implicați aici doar doi poli. În consecință, analogia cărnii este o analogie de tipul *unius ad alterum* (în nici un caz *duorum ad tertium*) și o *analogia attributionis*, care reia ideea aristotelico-scolastică a unității de tipul $\pi\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\phi'\epsilon\nu\omicron\varsigma$: ". . . două elemente sunt date în mod intuitiv și distinct în unitatea unei conștiințe și (...), în calitate de fenomene distincte, ele se întemeiază deja din punct de vedere fenomenologic pe acest fundament, într-o pură pasivitate (. . .), o *unitate a asemănării* (subl. n.)"²⁸. Cunoașterea alterității are loc printr-o transgresiune (*Übergreifen*) intențională. Unitatea este asigurată de acea trimitere la "unu", care este aici privilegiat și care este *ego*-ul meu. Experimentarea alterității este posibilă doar prin transgresiunea către altul. Experiența propriului trimite ea însăși la celălalt. O astfel de unitate relevă întotdeauna de o ierarhie. Pentru o teorie a *analogia-ei entis*, acest context ierarhic era onto-teologia: există o ființă primă (*theos*) care dăruiește existență și acesta e un principiu de unitate, căci toate se împărtășesc din el. După Descartes, privilegiată nu mai este divinitatea, ci *ego*-ul față de exterioritatea sa. În această tradiție carteziană (să nu uităm faptul că Husserl avansează celebra analogie a prezentării în *Meditații carteziene*), pentru Husserl, privilegiat este primul *ego*, înțeles ca principiu. De la acest eu se poate opera transpoziția analogizantă către un alt eu. Același J. F. Courtine remarcă caracterul absolut al *ego*-ului, căci "*alter ego*" sau "*ego străin*" sunt formulări oximoronice. Pentru el, acest caracter absolut constă în faptul că „putem să[-] calificăm [pe acest eu] deopotrivă *ontologic* și *egologic*"²⁹. Astfel analogia prezentării, ca *analogia carnis*, funcționează într-un context onto-egologic³⁰, întrucât există un principiu privilegiat (*ego*-ul). Ideea de ierarhie este susținută de Courtine prin însuși textul husserlian:

²⁶ *Ibid.*, §44, p. 128.

²⁷ J. F. Courtine, art. cit. în *op. cit.*, p. 509.

²⁸ Ed. Husserl, *op. cit.*, §51, p. 148.

²⁹ J. F. Courtine, art. cit. în *op. cit.*, p. 502.

³⁰ *Ibid.*, p. 197.

"Demnitatea ontologică subordonată a realității și a idealității în fața demnității ontologice a subiecților"³¹. Oricum, căutarea alterității are loc la Husserl prin operarea unei reducții la sfera proprie *ego*-ului. Ea este sfera originală și originară, întrucât este un "subiect constituant". Această sferă este o arhi-regiune (*Urregion*) la care alteritatea este ireductibilă, dar care orientează alteritatea.

Ego-ul este un "subiect constituant" întrucât autoexplicitarea sa constituie lumea și el "devine parte constitutivă a <<exteriorităților>> sale". Această nouă formulare oximoronică ("exterioritatea sa") este sugestivă pentru privilegiul de care se bucură *ego*-ul și în acest fel pentru unitatea pe care o furnizează: "Întreaga constituire a lumii existente pentru mine, precum și divizarea ei în continuare în sistemele constitutive ce formează sfera mea proprie și alteritatea sunt inerente, așadar, ființei mele psihice"³². Experiența alterității este posibilă doar în prezența unui strat unitar, care strat aparține *ego*-ului după operarea reducției.

Pe scurt, analogia prezentării (în calitatea ei de *analogia carnis/Leibanalogie*) este o *analogia attributionis intrinsecae*, adică *unius ad alterum* și *per prius et posterius* întrucât *alter ego*-ul este "un eu prezentat, care nu sunt eu însumi, ci este modificarea mea, un alt eu".

IV. Revelația celuilalt ca *analogia fidei*

Această perspectivă nu trebuie înțeleasă ca una care ar transforma alteritatea într-o simplă reprezentare subiectivă. Cu toate acestea, Emmanuel Lévinas obiectează faptul că înțelegerea alterității ca modificare a eului face ca Altul să irumpă în Același. A spune ca Husserl că alteritatea "apare în mod necesar în calitate de <<modificare intențională>> a lumii mele primordiale [adică faptul că, din punct de vedere fenomenologic <<celălalt>> este o modificare a eului meu"³³ este a continua vechea tradiție pentru care Același și Altul trebuie înțelese ca fiind corelative. Filosofia lui E. Lévinas poate fi înțeleasă ca o luare de poziție față de înțelegerea alterității de către Husserl (dar și Heidegger). "Dacă Același (*Même*) s-ar identifica prin simpla *opozitie față de Altul* (*Autre*), ar face deja parte dintr-o totalitate care înglobează pe Același și pe Altul"³⁴. Căutarea unei exteriorități autentice este tema întregii opere lévinasienne. În acest fel, textele lui denunță "<<egoismul>>

³¹ *Husserliana*, XIV, pp. 256-257 și 259, în J. F. Courtine art. cit. în *op. cit.*, p 505.

³² Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, §44, p. 133.

³³ *Ibid.*, §52, pp. 151-152.

³⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini*, Kluwer Academic, 1996, p. 27.

ontologiei"³⁵, care este un "imperialism al Aceluiași"³⁶. Astfel de conceptualizări de tip ontologic trebuie înțelese nu ca suprimare a alterității, ci ca încercare de înstăpânire asupra altuia. Aceasta este o luare în posesie și refuzul oricărei independențe a diferitului. *Cogito*-ul cartezian (de la care *Meditațiile* lui Husserl) este *potentia*. Ontologia înțeleasă ca filosofie primă (*i. e.* teologie) este o filosofie a puterii și deci a nedreptății, întrucât ea impietează alteritatea în măsura în care îi refuză libertatea.

Lévinas se referă textual la celebrele *Meditații carteziene*: "Constituirea corpului Altuia (*Autre*) în ceea ce Husserl numește <<sfera primordială>>, <<cuplarea>> transcendentă a obiectului astfel constituit cu corpul meu, experimentat el însuși din interior ca un <<eu pot>>, înțelegerea acestui corp al celuilalt (*autrui*) ca un *alter ego* (. . .) care este la fel de originară ca și constituirea din care căutăm să o scoatem. Sfera primordială care corespunde cu ceea ce numim Același (*Même*) nu se întoarce către cu totul altul (*autre*) decât la chemarea Celuilalt (*Autrui*)". În realitate, pentru Lévinas, alteritatea este de ordinul noumenalului. În același fel, Barth - care susține o antropologie de tip kantian - concepe Cuvântul în calitatea sa de *totaliter aliter* drept *noumen*. Pentru amândoi, obiectul (în sens kantian) ca fenomen este al unui subiect. Fenomenele sunt subiective, întrucât ele sunt modificări intenționale ale *ego*-ului. De aceea, "a dezvălui, plecând de la un orizont subiectiv, este deja a rata noumen-ul (. . .). <<Obiectivitatea>> pe care o caută cunoașterea pe deplin cunoaștere se înfăptuiește dincolo de obiectivitatea obiectului"³⁷. Pentru teologul protestant, Cuvântul este obiectul fără obiectivitate, așa cum pentru filosoful francez adevărata obiectivitate este dincolo de coordonatele subiect-obiect.

Înțelegerea alterității ca *totaliter aliter* constituie pentru Lévinas, ca și pentru Barth, un principiu de autonomie. În ambele cazuri, autonomia trebuie înțeleasă ca delimitare de ontologie. Demersul ontologic este totalizator, ducând alteritatea în captivitatea *ego*-ului. În termenii lui Barth, teologia trebuie delimitată clar de ontologie întrucât aceasta din urmă relevă de posibilitatea omenească (iar alteritatea mea va fi în acest caz un astfel de altul al meu) în măsura în care ignoră orice exterioritate, singura care poate constitui obiectul (fără obiectivitate!) al teologiei. O teologie nu poate fi calificată drept creștină atunci când concepe alteritatea Cuvântului ca "posibilitate omenească; când ea uită că această determinare (. . .) nu poate

³⁵ *Ibid.*, p. 37.

³⁶ *Ibid.*, p. 28.

³⁷ *Ibid.*, p. 63.

veni decât din ceva exterior oricărei posibilități omenеști³⁸. Lévinas își definește faimoasa sa lucrare, *Totalité et infini*, drept eseu asupra exteriorității. Ontologia trebuie depășită întrucât ea supune alteritatea rigorilor sistematice. Sistemul determină alteritatea altfel decât exterioritate autentică. Așa cum Barth critica compromisul dintre teologie și ontologie pe care îl vede evident în textele teologice începând cu *Aufklärung* și pentru care vinovat este Descartes, critica pe care Lévinas o face gândirii totalizatoare (*i. e.* ontologiei) este, în mod textual, critica patronului *Meditațiilor carteziene*, căci *cogito*-ul cartezian este putere de a violenta alteritatea. Trebuie căutată o distanță nedeterminată care să despartă pe Același de Altul. Altul, în măsura în care scapă gândirii totalizatoare, este ideea de infinit: "Infinitul este propriul unei ființe transcendente întrucât transcendentă, infinitul este cel *cu totul altul* (subl. n.)"³⁹. Alteritatea este de resortul metafizicii, nu al ontologiei. Lévinas vorbește despre "<<egoismul>> ontologiei"⁴⁰, care constă - în cazul lui Husserl - în privilegierea *ego*-ului, singurul care poate asigura unitatea focală dintre Același și Altul, dintre *ego* și *alter ego*. Metafizica - întrucât abandonează orice violentare a alterității și deci orice "egoism" - redă libertatea Celuilalt și dobândește ea însăși, în acest fel, o dimensiune etică: "Metafizica, transcendența, primirea aceluia Altul (*Autrui*) prin Același (*Même*), a Celuilalt (*Autrui*) prin Mine (*Moi*) se produce în mod concret ca punere în discuție a Aceluiași (*Même*) prin Altul (*Autre*), adică în calitate de etică, care înfăptuiește esența critică a cunoașterii"⁴¹. Criza "totalității voinței și inteligenței noastre omenеști"⁴² îl conduce pe Barth la abandonarea ontoteologiei, adică a ideii unei ființe privilegiate în câmpul ființei și care întemeiază toate celelalte ființe întrucât ele emană din ființa privilegiată. Karl Barth se îndreaptă către o teologie fără ontologie, adică către Cuvânt în măsura în care el e diferit de ființă și dincolo de ființă: "Cuvântul este temeiul ființei noastre dincolo de ființă"⁴³. Ideea de infinit este un *autrement qu'etre*, astfel încât "dorința metafizică tinde spre un *lucru în totalitate altul*, spre *cu totul altul*"⁴⁴, iar acest *cu totul altul* este "Cel Preaînalt"⁴⁵. Celălalt este absolut transcendent și nu mai poate fi constituit ca transcendență imanentă, cum încerca Husserl în *Meditația V*. Alteritatea autentică

³⁸ K. Barth, *Dogmatique.*, I/1*, 1953, p. 37.

³⁹ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁴¹ *Ibid.*, p. 33.

⁴² K. Barth, *The Epistle to the Romans*, p. 191.

⁴³ Idem, *Dogmatique*, I/1**, 1953, p. 444.

⁴⁴ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 23.

(alteritatea absolută) este dincolo de ființă (*au-delà de l'être*). Trebuie operată o "depășire a ființei plecând de la ființă - relația cu exterioritatea"⁴⁶, adică o depășire a ontologiei.

Alteritatea nu este niciodată o prezență, dar ea lasă o urmă (*trace*) a absenței ei. Binele, întrucât este *επεκεινὰ της ουσιας*, nu se prezintă, iar absența lui devine expresivă în urmă. Urma lăsată de Infinit nu este un reziduu de prezență: Infinitul "transcede prezentul"⁴⁷. Urmă înseamnă a te afla dincolo de semn, adică a rămâne invizibil în propria epifanie. *Alter ego* nu îmi apare ca un fenomen prezent. El se prezintă ca absență și apare nefenomenal. Urma transcendentului este chipul (*visage*). Epifania alterității este chipul în calitate de chip. *Totalité et Infini* definește chipul drept prezență imediată. În același timp, celălalt rămâne cu totul altul, chiar fiind prezent în relație cu mine. Alteritatea rămâne totuși o absență: "Relația cu chipul nu este cunoașterea unui obiect. Transcendența chipului este deopotrivă absența lui din această lume în care intră dezrădăcinarea unei ființe, condiția sa de străin (. . .)"⁴⁸. Termenul de chip este preferabil celui de fenomen, căci dacă fenomenul se constituie în sfera conștiinței, chipul se revelează arătând întotdeauna spre un dincolo (*au-delà*). Nu există nici o uniune mistică sau o comunicare directă care să ofere prezența autentică a alterității divine. Așa cum Lévinas vorbește atât despre prezența chipului, cât și despre absența sau transcendența lui, Karl Barth arată că în ciuda faptului că Dumnezeu nu poate fi cunoscut în mod nemijlocit, deci prezentat, cunoașterea lui prin revelație este un fapt real, autentic și incontestabil.

Urma nu trebuie interpretată ca *vestigium* și deci ca principiu al unei teologii naturale. Alteritatea este cunoscută prin revelație. Urma este revelația celui absent. Dată fiind opțiunea pentru ideea unei alterități depline, nu mai există nici un mod natural de a ajunge la aceasta, căci nu există o ființă a cărei modificare (intențională) să furnizeze grade inferioare și astfel alteritatea. Pentru Lévinas, urma nu este *vestigium*, căci "Ideea de Infinit se revelează, în sensul tare al termenului. Nu există religie naturală (subl. n.)"⁴⁹. Dacă alteritatea este noumenalul, atunci modul în care ea este cunoscută natural este dezvăluirea, adică fenomenalizarea. Alteritatea trebuie să se manifeste nu ca fenomen, ci *καθ'αυτο*. Noumenalul trebuie cunoscut în calitate de noumenal și această cunoaștere este revelația. Revelația noumenalului ca alternativă la orice obiectualizare fenomenală este

⁴⁶ *Ibid.*, p. 337.

⁴⁷ E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au dela de l'essence*, Kluwer Academic, 1996, p. 27.

⁴⁸ *Idem*, *Totalité et Infini*, p. 73.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

modul de manifestare al alterității absolute care rămâne alteritate deplină. De aceea, teologia Cuvântului care se rostește în propria sa revelație este alternativa unică la teologia naturală. Teologia naturală presupune existența "unei anumite facultăți de a ni-l reprezenta și de a-l înțelege"⁵⁰ pe Dumnezeu, adică a unei atitudini naturale în care alteritatea se constituie. *Alter ego*-ul este cunoscut în mod natural ca modificare intențională a *ego*-ului meu, așa cum trecutul este o modificare intențională a prezentului meu. În schimb, pentru o etică dincolo de ontologie sau pentru o teologie a Cuvântului, alteritatea nu este dată printr-o facultate similară cu cea care furnizează percepția temporalității. Alteritatea nu poate fi mai exact dată de nici o facultate omenească.

Pentru Barth însă, respingerea teologiei naturale este respingerea *analogia-ei entis*. Analogia ființei este expresia cea mai celebră a teologiei naturale, întrucât ea presupune cunoașterea alterității altfel decât prin revelația de sine a Celuilalt. "Analogia ființei trebuie prezentată ca mijloc care ne permite să-l cunoaștem pe Dumnezeu independent de revelația sa. Dar pe drept este permis să considerăm că există o măsură comună între ființa lui Dumnezeu și ființa noastră? (. . .). Dar analogia în discuție nu este mai justificată prin faptul că suntem noi înșine fără revelația lui Dumnezeu. (. . .) Dacă există cu adevărat o analogie între Dumnezeu și om - care, aceasta vine de la sine, se situează chiar dincolo de analogia ființei, întrucât coincide cu posibilitatea de a-l cunoaște pe Dumnezeu care ne este dată de fapt - ce poate fi ea, dacă nu ceea pe care Dumnezeu însuși o stabilește și creează prin lucrarea sa și prin acțiunea sa?"⁵¹. Asemenea lui Barth, Lévinas definește transcendența autentică drept infinitul dat prin actul revelațional. El este diferit de orice transcendență care este atinsă și concepută pornind de la necesitățile interne ale unui sistem. Alteritatea este absolută pentru că ea refuză orice sistem și astfel orice cunoaștere sistematică: "Distanța între mine și Dumnezeu, radicală și necesară, se produce în ființa însăși. Prin aceea, transcendența filosofică diferă de transcendența religiilor în sensul curent taumaturgic și general trăit de acest termen - de transcendența deja (sau încă) *participație* (subl. n.), plonjată în ființa către care ea merge, pe care o cuprinde, ca pentru a o violenta, în mrejele sale invizibile, ființa care transcende"⁵². Criticile celebre pe care Lévinas i le aduce lui Husserl, adică modului în care el înțelege alteritatea și astfel analogiei aprezentării se constituie în critica tradiției căreia îi aparține Husserl, adică tradiția

⁵⁰ K. Barth, *op. cit.*, II/1*, pp. 201-202.

⁵¹ *Ibid.*, p. 82.

⁵² E. Lévinas, *op. cit.*, p. 40.

ontologică pentru care nu există o distanță nedeterminată între Același și Celălalt. Altfel spus, critica conceptului de analogie a prezentării (*analogia carnis*) aduce cu sine exigența abandonării întregii tradiții analogice care a produs-o: *analogia entis*. "Tematizarea nu epuizează sensul raportului cu exterioritatea. Tematizarea sau obiectivarea nu se descrie doar ca o contemplare imposibilă, ci ca o relație cu solidul, cu lucrul, termen al analogiei ființei de la Aristotel. Solidul nu se reduce la structurile impuse de imposibilitatea ivirii care îl contemplă, ci prin relația sa cu timpul - pe care îl traversează. Ființa obiectului este continuitate, umplere a timpului vid și consolare față de moarte ca sfârșit. Dacă exterioritatea nu constă în faptul de a se prezenta ca temă, ci de a se lăsa dorită, existența ființei separată care dorește exterioritatea *nu mai constă în a se îngrijora de ființă* (subl. n.)"⁵³. A tematiza este a obiectiva, adică punere în relație cu un termen privilegiat, care asigură unitatea focală analogică. În schimb, alteritatea în calitate de "cu totul altul", de ceea ce durează "dincolo de ființă" nu se prezintă ca temă, deci ca obiectivitate și deci printr-o analogie a ființei.

Dacă Barth a explicat o doctrină a analogiei în cadrul criticii sistematice pe care a făcut-o thomismului, nu se poate spune același lucru despre Lévinas. Critica teoriei husserliene a analogiei prezentării nu ia, la Lévinas forma unei alte teorii analogice explicite. Critica *analogia-ei entis* făcută de K. Barth constă în a sublinia că alteritatea, ca exterioritate "scapă astfel categoriilor noastre analogice"⁵⁴. O doctrină a analogiei este necesară și inevitabilă, dar ea nu este garantată de categorii antropologice sau de o ontologie. Dincolo de ontologie, teologia trebuie să propună o analogie strict teologică, diferită de cea furnizată de teologia naturală (onto-teologie). Teologia naturală sau onto-teologia propune o analogie ontologică (a ființei): "această analogie - care domină și justifică prin aceasta toate analogiile curente, întotdeauna insuficiente și ambigue - este ideea de ființă, *analogia entis*, care în orice fel, este constitutivă lui Dumnezeu și omului, deși participarea lor la ființă este diferită". Analogia este singura care poate furniza cunoașterea transcendenței. Dar transcendența trebuie înțeleasă ca ceea ce este "dincolo de ființă" (*επεκεινὰ της ουσιας*) și astfel, ceea ce este dincolo de ființă nu mai poate fi cunoscut printr-o analogie a ființei. Nu există, protestează Barth, nici o "posibilitate de cunoaștere a lui Dumnezeu fără revelație" și obiectează "că Dumnezeu nu este cognoscibil decât în revelație"⁵⁵. Cuvântul lui Dumnezeu ca alteritate deplină nu poate fi cunoscut

⁵³ *Ibid.*, p. 336.

⁵⁴ K. Barth, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

decât în evenimentul revelației, adică prin propria sa decizie de a se face cunoscut. Revelația (*revelatio*) este în toată opera lui Karl Barth, după textele Sf. Anselm din Canterbury, cuplată cu ideea de credință (*fides*): ". . . ar trebui să spunem că posibilitatea de a cunoaște Cuvântul lui Dumnezeu, dat în evenimentul credinței, nu este o posibilitate care aparține omului, partea pe care ar aduce-o în ce-l privește la o cunoaștere reală (. . .). Tot așa este și cu această posibilitate comună a credinței, care pornește în mod absolut și necondiționat în Cuvântul lui Dumnezeu, independent de facultățile înnăscute sau dobândite ale omului și care nu trăiește niciodată o singură clipă altceva decât acest Cuvânt"⁵⁶. Posibilitatea cunoașterii prin credință este revelația. Aceasta este celebra teorie barthiană despre *analogia fidei* sau *analogia gratiae*. Alteritatea se livrează Aceluiași spre a fi cunoscută, în actul revelațional fără a fi nevoie acolo de vreun fundament ontologic dat în prealabil. Cu alte cuvinte, proclamarea Celuilalt ca alteritate deplină, ca *totaliter aliter* nu înseamnă a eșua în heterogenitate, ci o altă posibilitate de cunoaștere, diferită de cea a analogiei ființei.

Critica analogiei prezentării l-ar fi putut conduce și pe Lévinas la o nouă teorie a cunoașterii analogice. Ea nu este însă nici unde explicitată. Dar o astfel de teorie este de citit în subtextul filosofiei lévinasiene. Oricum, critica analogiei prezentării ca mod de cunoaștere a alterității îl plasează pe Lévinas în situația de a elabora o nouă modalitate de cunoaștere a Celuilalt de către Același. El nu o numește cunoaștere analogică, dar elementele unei astfel de doctrine apar explicit în text. Mai întâi, reproșul pe care îl face ontologiei (și mai ales lui Husserl) este de a fi conceput relația dintre Același și Altul undeva în proximitatea univocității. Analogia prezentării, ca și analogia ființei, pare să presupună o *determinata distantia* între Același și Altul. Făcând critica univocității, el numește alteritatea nu doar ca fiind *επεκεινα της ουσιας*, ci și cu un alt termen preluat tot din textele lui Platon: alteritatea este Străinul: "Cu totul Altul (*Autre*) este Celălalt (*Autrui*). El nu face unitate cu mine. Colectivitatea în care eu spun <<tu>> sau <<noi>> nu este un plural al lui <<eu>>. Eu, tu, aceștia nu sunt decât indivizi ai unui concept comun. Nici posesia, nici unitatea de număr, nici unitatea conceptului nu mă leagă de celălalt. Absența unei patrii comune care face din Altul - Străinul; Străinul care tulbură la sinele. Dar Străinul vrea să spună, de asemenea, cel liber. Asupra lui eu nu pot *să am putere*. (. . .) Dar eu, care nu am cu Străinul un concept comun, eu sunt, ca și el, fără gen. Noi suntem Același și Altul. Conjuncția *și* nu indică nici o adiție, nici puterea unui

⁵⁶ *Ibid.*, I/1*, p. 229.

termen asupra celuilalt"⁵⁷. Ideea de revelație și cea de credință, care pentru Lévinas are aceeași importanță ca și pentru Barth, îl determină să considere - așa cum reiese din ansamblul textelor - că ființa, care ar cuprinde în sine pe Același ca și pe Altul pe diversele ei trepte, ar fi un *tertium quid* sau un gen care să ofere o adăpostire unificatoare a Aceluiași și a Altuia. Pe scurt, univocitatea este evitată prin faptul că Altul transcende ființa unui Străin. Există o "imposibilitate pentru ființa transcendentă și ființa care este separată de ea, de a participa la același concept"⁵⁸. Pe de altă parte, echivocitatea - nu atât de manifest criticată - nu este acceptabilă. A refuza orice relație cu alteritatea nu este mai puțin vinovat decât a concepe alteritatea pornind de la sfera primordială a conștiinței mele. Refuzul unei esențe ternare și încercarea de a identifica alteritatea ca exterioritate, dincolo de gândirea totalizatoare nu înseamnă agnosticism. Alteritatea este alteritate deplină în măsura în care ea se dezvăluie ca fiind cu totul altul. Astfel, stabilirea separației radicale între Același și Altul nu înseamnă echivocitate, ci doar căutarea unui alt mod de cunoaștere, altul decât cea ontologică care violentează infinitatea metafizică, încercând să o absoarbă în totalitate. "A participa este un mod de a te referi la Altul: a ține și a derula ființa sa, fără a pierde vreodată în nici un punct, contactul cu el. *A rupe participația* (subl. n.) este, desigur, a menține contactul, dar a nu-ți mai scoate ființa din acest contact: a vedea fără a fi văzut, ca Gyges. (. . .) Adevărul presupune o ființă autonomă în separare - căutarea unui adevăr este chiar o relație care nu se odihnește pe privația nevoii. A căuta și a obține adevărul este a fi în raport nu pentru că ne definim prin alt lucru decât sine, ci pentru că, într-un anume sens, nu ne lipsește nimic"⁵⁹. Emmanuel Lévinas exprimă sintetic nevoia unei căi de mijloc între univocitatea absolută și echivocitatea deplină. Și aceasta pentru că pentru el transcendența desemnează o relație cu o realitate infinit depărtată de a mea, fără ca această distanță să distrugă din acest motiv această relație și fără ca această relație să distrugă această distanță, ca și cum aceasta s-ar produce pentru relațiile interioare lui Același, adică fără ca această relație să devină o implantare în Altul și confuzie cu el. Același, nu trebuie să-și piardă identitatea, iar ipseitatea lui nu trebuie să sufere vreo atingere⁶⁰.

De la începuturile ei în Evul Mediu, și până la Karl Barth inclusiv, soluția între univocitate și echivocitate este analogia, soluție care se

⁵⁷ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 30-31.

fundamentează pe ideea de asemănare. În celebrul studiu despre Emmanuel Lévinas, intitulat *Violence et métaphysique*, J. Derrida identifică în textul lévinasian ideea de asemănare între om și Dumnezeu. Dar el precizează faptul că această asemănare "nu este <<semnul ontologic>> al meșterului imprimat în produsul său sau în <<ființele create după chipul și asemănare sa>>"⁶¹. Altfel spus, soluția epistemologică și lingvistică lévinasiană nu este și nu poate fi una a vestigialității. De altfel, respingând în mod explicit orice teologie naturală, Lévinas trebuie să refuze orice *vestigium dei* în Același. Asemănarea dintre chipul Celuilalt și Chipul lui Dumnezeu nu este una naturală. O asemănare naturală ar cauționa un discurs teologic în termeni ontologici (condamnat explicit, textual de Lévinas), adică un discurs hibrid onto-teologic. Or, Lévinas atrage atenția asupra nevoii de a depăși egoismul ontologic. În ciuda absenței unor garanți ontologici ai asemănării, discursul teologic este totuși posibil. Astfel, același J. Derrida observă: "Prin pasajul a acestei asemănări, discursul omului poate fi ridicat spre Dumnezeu, o *analogie* aproape neuzită care este chiar mișcarea discursului lui Lévinas despre discurs. Analogia este un dialog cu Dumnezeu: <<Discursul este discurs cu Dumnezeu. . . . Metafizica este esența acestui limbaj cu Dumnezeu>>. Discursul cu Dumnezeu și nu în Dumnezeu ca *participare*. Discurs cu Dumnezeu și nu un discurs despre Dumnezeu"⁶². Ca în cazul lui Barth, aici analogia este o analogie doxologică. Nici pentru Karl Barth, nici pentru Emmanuel Lévinas nu e vorba de o participare (ontologică). Cunoașterea se realizează cel mult printr-o *participatio fidei*. Karl Barth concepea "o analogie a lui Dumnezeu care trebuie să se sprijine pe Dumnezeu însuși pentru a avea vreo consistență (. . .)"⁶³ și nu pe structura internă a ființei. În consecință, vorbirea despre transcendență nu se poate înfăptui "fără credința că (. . .) el ne dă să enunțăm noi înșine adevărul prin analogia adevărului său"⁶⁴. Vorbirea, rostirea adevărului este prin credință și analogică, adică *analogia fidei*, și furnizată de exterioritatea însăși, adică *analogia gratiae*. În textul lui Lévinas apar ambele coordonate ale teologiei lui Karl Barth: credința și revelația. Pentru amândoi, cele două sunt nedespărțite, ele sunt fațete diferite ale aceleiași realități. Lévinas spune: "Ideea de infinit, relația metafizică este răsăritul unei umanități fără mituri. Dar, *credința epurată de mituri* (subl. n.), credința monoteistă, presupune ea

⁶¹ J. Derrida, *Writing and Difference*, Chicago University Press, 1978, trad. Alan Bass, pp. 102, 108.

⁶² *Ibid.*, p. 108.

⁶³ K. Barth, *op. cit.*, II/1*, pp. 74-75.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 233.

însăși ateismul metafizic. *Revelația este discurs* (subl. n.). (. . .) Ateismul condiționează o relație veritabilă cu un Dumnezeu adevărat *καθ'αυτο*"⁶⁵. Teologia Cuvântului s-a născut cu precizări de acest gen, adică cu delimitarea de mitologic, cu epurarea credinței de mituri. Pentru K. Barth, teologia naturală și liberalismul protestant, care începe cu Schleiermacher și care introduce interpretarea mitologică, funcționează după același principiu. Liberalismul, ca teologie naturală, se opune revelației, întrucât el se întemeiază pe structuri antropologice, interpretate ca vestigialități. Teologia barthiană a Cuvântului poate fi definită prin termenul de "ateism", în sensul pe care Lévinas îl acordă termenului. Ateismul este o poziție anterioară atât negării, cât și afirmării divinului. Mai exact, numim "ateism această separație atât de completă încât ființa separată se menține singură în existență fără a participa la Ființa de care este separat - capabilă eventual de a adera la ea prin *credință* (subl. n.). Ruptura cu participarea este implicată în această capacitate"⁶⁶. *Participatio entis* este înlocuită cu *participatio fidei*. Altfel spus, dacă este să numim, alături de Derrida, teoria lévinasiană a cunoașterii și limbajului cu numele de teorie a analogiei, atunci cu siguranță ea este o *analogia fidei* sau o *analogia revelationis*.

⁶⁵ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 52.

RECENZII

George Boolos, *The logic of provability*, Cambridge U.P., 1993 (Logica demonstrabilității)

Lucrarea unuia dintre cei mai importanți filosofi contemporani ai matematicii este parțial o rescriere a unei lucrări anterioare, ***The Unprovability of Consistency*** (1979), parțial o dezvoltare a tematicii prin adăugarea unor capitole complet noi. Ceea ce lucrarea își propune este interpretarea conceptelor modale *necesar* și *posibil* în termenii *demonstrabilității* și ai *consistenței*, oferindu-ne în acest fel și o elegantă interpretare a uneia dintre cele mai importante descoperiri a secolului XX: teoremele de incompletitudine ale lui Gödel și a fenomenului self-referențialității presupus în demonstrarea lor.

În interpretarea dată, conceptele menționate sunt analizate în raport cu un sistem formal: aritmetica Peano (PA) (Cap. 2), iar pentru studiul demonstrabilității formale autorul operează în sistemul Gödel-Löb (GL) al logicii modale propoziționale. Cum GL este o extensiune a altor sisteme de logică modală, formulele bine formate ale acestui sistem sunt și formule bine formate ale celorlalte sisteme: Kripke (K, K_s), vom Wright-Feys (T), Brouwer (B), Lewis (S_s, S_s) (Cap.1).

Corelația dintre logica modală și aritmetica Peano constă în interpretarea simbolului " " din logica modală ca formula "Bew(x)" ("este demonstrabil (x)") a PA. Dacă, de exemplu, variabilelor propoziționale p și q le sunt asiguate enunțurile S și S' ale PA, atunci enunțului modal (p∧p)→ q i se asignează enunțul (Bew(S)∧S)→Bew(Bew(S')) al PA. Avem așadar aici o *realizare* (*), adică o funcție care asignează fiecărei variabile propoziționale a logicii modale un enunț al limbajului aritmeticii. Un enunț A al logicii

modale este *întotdeauna demonstrabil* dacă pentru orice realizare *, A este demonstrabil în PA. Cap.3 al cărții demonstrează o teoremă aritmetică "sound" pentru GL, și anume: *orice teoremă a GL este întotdeauna demonstrabilă*. Reciproca acestei teoreme, cunoscută ca teorema de completitudine aritmetică a lui Solovay, este demonstrată în Cap.9: *orice enunț modal întotdeauna demonstrabil este o teoremă a sistemului GL*.

Însă, unul dintre cele mai importante rezultate ale lucrării gödeliene este construirea unui enunț echivalent cu asertarea că el însuși este indemonstrabil. Adică un enunț de forma

$$\alpha) \quad \vdash G \leftrightarrow \neg \text{Bew}(\ulcorner G \urcorner)$$

Conform primei condiții de derivabilitate (Hilbert-Bernays-Löb) [1. Dacă $\vdash S$, atunci $\vdash \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner)$]; dacă PA nu demonstrează nici o falsitate, atunci orice enunț G trebuie să fie indecidabil în PA. Căci dacă $\vdash G$, atunci $\vdash \neg \text{Bew}(\ulcorner G \urcorner)$ și deci $\vdash \text{Bew}(\ulcorner G \urcorner)$. În felul acesta G demonstrează o falsitate.

Deci $\not\vdash G$ (G este indemonstrabil) și astfel $\text{Bew}(\ulcorner G \urcorner)$ este falsă. Iar dacă $\vdash \neg G$, fiindcă $\vdash G \leftrightarrow \text{Bew}(\ulcorner G \urcorner)$, este demonstrabilă falsitatea $\text{Bew}(\ulcorner G \urcorner)$. Așadar $\not\vdash G$ și $\not\vdash \neg G$.

Un astfel de enunț G astfel că α) este un *punct fix* al lui $\neg \text{Bew}(x)$ în PA. Teorema de punct fix (Dick de Jongh - G. Sambin) este utilizată (Cap.8) tocmai pentru explicitarea sensului *self-referențialității* enunțurilor din PA. Dacă, de exemplu, S este un enunț arbitrar astfel că $p=S$, iar $\Box(p \leftrightarrow \neg \Box p) \leftrightarrow \Box(p \leftrightarrow \neg \Box \perp)$ este o teoremă a lui GL, atunci

$$\vdash (\Box(p \leftrightarrow \neg \Box p) \leftrightarrow \Box(p \leftrightarrow \neg \Box \perp)), \text{ adică} \\ \vdash \text{Bew}(\ulcorner (S \leftrightarrow \neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner)) \urcorner) \leftrightarrow \text{Bew}(\ulcorner (S \leftrightarrow \neg \text{Bew}(\ulcorner \perp \urcorner)) \urcorner).$$

Deci un enunț este echivalent în PA cu asertarea proprie-i indemonstrabilități dacă este echivalent cu asertarea

consistenței PA. În felul acesta un enunț self-referențial (care aserțiază propria-i indemonstrabilitate) este echivalent cu aserțiunea "PA este inconsistentă".³

Aceeași eleganță în argumentare aduce "la zi" cercetările post-gödeliene în domeniul auto-referențialității. O problemă ridicată de L. Henkin, de exemplu, în 1952⁴ este dacă punctele fixe ale lui Bew(x), enunțuri S de genul $\vdash S \leftrightarrow \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner)$, sunt demonstrabile sau nu. Răspunsul îl va da doi ani mai târziu M. Löb⁵ în formularea: dacă $\vdash \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner) \rightarrow S$, atunci $\vdash S$, cunoscută acum ca Teorema lui Löb.

Ceva mai târziu (1966) S. Kripke arată că teorema lui Löb este o consecință imediată a celei de-a doua teoreme de incompletitudine a lui Gödel pentru o extensiune PA' a PA cu un singur enunț $\neg S$ ca o nouă axiomă a PA. Schematic, argumentarea este următoarea: PA' este consistentă ddacă S nu este demonstrabil în PA. Enunțul $\neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner)$ exprimă atât consistența PA' cât și consistența PA. Așadar $\text{Bew}(\ulcorner S \urcorner) \rightarrow S$ este demonstrabil în PA ddacă $\neg S \rightarrow \neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner)$ este demonstrabil în PA; ddacă $\neg \text{Bew}(\ulcorner S \urcorner)$ este demonstrabil în PA', ddacă enunțul care exprimă consistența PA' este demonstrabil în PA'. Adică, conform Th2 de incompletitudine a lui Gödel, PA' este inconsistentă; deci ddacă S este demonstrabil în PA.

Ultimele șase capitole ale lucrării prezintă un material nou în raport cu lucrarea anterioară. Cap.13 și 14 oferă demonstrațiile a două teoreme ale lui R. Solovay⁶ despre interpretările set-teoretice ale operatorului " \Box " din logica modală și demonstrația unei teoreme despre conexiunea dintre logica modală și regula ω (arătând că GL este logica modală și în analiză, sub aplicarea nerestrictivă a regulii ω).

Cap.15 conține teoremele de completitudine ale lui Dzhaparidze pentru sistemele logice bi-modale, adică pentru sistemele în care operează două semnificații

modale: \Box - operatorul demonstrabilității în sens obișnuit și

$[1]$ - dualul ω -consistenței (adică dualul $\langle 1 \rangle$).

Schemele de traducere pentru sistemul GL bimodal (GLB) sunt: dacă $A = \Box B$, atunci $A = \text{Bew}(\ulcorner B \urcorner)$ și dacă $A = [1] B$, atunci $A = \neg \omega \text{-Con}(\ulcorner \neg B \urcorner)$. Cum consistența rezultă din ω -consistență, orice enunț bimodal $\Box \rightarrow [1] A$ este întotdeauna demonstrabil. Este de asemenea demonstrabil enunțul: dacă S este consistent, atunci aserțiunea că S este inconsistent este ω -inconsistentă. În 1985, Georgie Dzhaparidze a demonstrat completitudinea aritmetică a GLB. Dificultăți importante au apărut însă în încercările de a formula semantici tip Kripke pentru întregul sistem GLB. Câțiva ani mai târziu (1990) Konstantin Ignatiev a dat demonstrații mai simple teoremelor lui Dzhaparidze pentru GLS (sistem ale cărui axiome sunt toate teoremele lui GL și toate enunțurile $\Box A \rightarrow A$, și a cărui singură regulă de inferență este modus ponens) și pentru GLS bimodal (GLSB), demonstrații analizate în Cap.15 și 16.

În fine, Cap.17 și 18 tratează câteva aspecte fundamentale ale logicii modale cuantificate, înțelegând ca *logică cuantificată a demonstrabilității*. Problema centrală a acestor structuri este cea a inteligibilității lor. Ce semnificație are, de exemplu, se întreabă Quine⁷, un enunț de genul $\forall x \Box \exists y x = y$, în care cel puțin un operator modal apare în domeniul unui cuantificator? Pentru interpretări în limbajul natural combinația cuantificatori - operatori modali indică adesea dificultăți insurmontabile. Dacă interpretarea e dată însă în PA, atunci enunțul de mai sus înseamnă că pentru orice număr i enunțul $\exists y y = i$ este demonstrabil (unde i este numeralul pentru numărul i). Însă, Într-o asemenea interpretare a logicii modale cuantificate formula lui Barcan

$\forall x \Box Fx \rightarrow \Box \forall x Fx$ nu este întotdeauna adevărată. Dacă se substituie pentru Fx formula aritmeticii Peano care exprimă că valoarea lui x nu este numărul Gödel al unei demonstrații a \perp , atunci antecedentul este adevărat (căci aserțiază că orice număr este astfel că se poate demonstra că el nu e o demonstrație a \perp) iar consecventul fals (pentru că aserțiază demonstrabilitatea consistenței). Conversa acestei formule $\Box \forall x Fx \rightarrow \forall x \Box Fx$ este întotdeauna demonstrabilă, căci dacă un enunț cuantificat universal este demonstrabil, atunci toate exemplificările sale sunt demonstrabile.

Această logică cuantificată este indecidabilă și nu poate fi axiomatizată,

demonstrația nonaxiomatizabilității, prezentată în ultimele capitole ale lucrării, fiind dată de Valery Vardanyan pe baza teoremei lui Stanley Tennenbaum, teoremă care aserțiază non existența unor modele recursive nonstandard pentru PA.

Prin interpretarea conceptelor modale în termenii demonstrabilității și ai consistenței, prin explicitarea sensului aplicării logicii modale cuantificate la demonstrabilitatea formală, această carte se dovedește a fi o lucrare de o mare importanță pentru logicieni, matematicieni și pentru filosofi ai logicii și matematicii.

VIRGIL DRĂGHICI

¹ K. Gödel, "Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme", *Monatshefte für Mathematik und Physik*, XXVIII/1931.

² condiții menționate pentru prima dată de Hilbert și Bernays în *Grundlagen der Mathematik*, Vol.II, Berlin 1939.

³ fapt de o deosebită semnificație, dacă tratăm adevărul enunțurilor în termenii condițiilor de adevăr. În cazul celor auto-referențiale nu este nicidecum clar care sunt acele condiții unice sub care ele sunt adevărate. Prin aplicarea *teoremei de punct fix* asemenea condiții sunt pe deplin explicitate.

⁴ L. Henkin, "A problem concerning provability", *J.S.L.* 17/1952, p.160.

⁵ M.H. Löb, "Solution of a problem of Leon Henkin", *J.S.L.* 20/1955, p.115-118.

⁶ conținute în "Provability interpretations of modal logic", *Israel Journal of Mathematics*, 25/1976, p.287-304.

⁷ Quine respinge ca inteligibile asemenea combinații, a se vedea *The Ways of Paradox and Other Essays*, rev.ed., Harvard UP, 1976.